

Nietzsche, Haraway, Foucault. Od univerzalizma do feminističnega »mi«

Abstract

Nietzsche, Haraway, Foucault. From Universalism to the Feminist "Us"

The first part of the article presents the connection between Friedrich Nietzsche's concept of perspectivism and Donna Haraway's concepts of situated knowledges and partial perspective. Nietzsche's perspectivism means placing oneself in a partial position, which cannot be reduced to relativism. Meanwhile, Haraway writes about taking specific partial positions, from which we can see and notice certain things; these are subjugated positions. Nietzsche and Haraway raise the question of how to "see differently", but perspectivism also includes the issue of will and the concept of "wanting to see differently". All perspectives aren't equally good, which is why both authors emphasize the importance of differentiating between good and bad perspectives. However, neither are reducible to relativism. The problem of different perspectives and the position of the observer, which is characterized by Haraway as "learning to see" from a subjugated position, is not easily achievable and cannot be taken for granted. In the second part, we connect this problem to Benveniste's linguistic analysis of the position of enunciation and its accompanying definition of subjectivity. In the final part of the article, the author taps the work of Roman Kuhar and Michel Foucault to situate this discourse in the broader context of what it means to speak in one's own name as opposed to speaking for others, and how pronominal feminist politics can help us avoid the dilemma of choosing between a collective feminist "us" and a supposedly neutral and "non-subjective" gaze. The author also addresses the problems brought on by romanticising the power that's supposedly automatically derived from the accounts and confessions of personal experiences in feminism.

Keywords: Nietzsche, Haraway, Foucault, Roman Kuhar, perspectivism, partial perspectives, situated knowledges, position of enunciation, feminist politics

Dali Regent has a MA in philosophy and is a PhD candidate in the area of theoretical psychoanalysis at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. She's also the president of the House of Philosophy society for practical philosophy, where she organizes various projects and events related to practical philosophy. Her work is focused on the philosophy of Friedrich Nietzsche, feminism, re-workings of current theories of sex/gender dichotomies, and the problems of violence and power (dali.regent@gmail.com).

Povzetek

Prispevek v prvem delu predstavi povezavo med Nietzschejevim pojmom perspektivizma ter pojmom umeščenei vednosti in parcialne perspektive pri Donni Haraway. Nietzschejev perspektivizem pomeni zavzeti parcialno pozicijo, kar ni zvedljivo na relativizem, Donna Haraway pa piše o zavzemanju parcialne in specifične pozicije, iz katere lahko nekaj ugledamo in opazimo in ki je pozicija zatiranih. Oba odpirata vprašanje, kako »gledati drugače«, a pri perspektivizmu gre hkrati za vprašanje volje in formule »hoteti gledati drugače«. Vse perspektive pa niso enako dobre, zato poudarjata pomen razlikovanja med dobrimi in slabimi perspektivami; ne ene ne druge pa niso zvedljive na relativizem. Problem neenakih perspektiv in mesta opazovalca, ki je pri Donni Haraway opredeljen kot »naučiti se gledati« iz pozicije zatiranih, ki ni nekaj preprosto danega ali zlahka dosegljivega, v nadaljevanju navežemo na Benvenistovo lingvistično analizo mesta izjavljanja in s tem povezano definicijo subjektivnosti. V sklepnem delu prispevka razpravo s pomočjo Romana Kuharja in Michela Foucaulta umestimo v širši kontekst vprašanja, kaj pomeni govoriti v svojem imenu v nasprotju z govorjenjem v imenu drugih in kako se lahko s pronominalno feministično politiko izognemo zagatam, ki jih prinaša zavzemanje bodisi za kolektivni feministični »me« bodisi za domnevno nevtralni in »nesubjektivni« pogled, konec koncev pa tudi romantično opevanje moči, ki naj bi samodejno pripadla izpovedovanju travmatičnih doživetij in osebnega izkustva v feminizmu.

Ključne besede: Nietzsche, Haraway, Foucault, Roman Kuhar, perspektivizem, parcialna perspektiva, umeščene vednosti, mesto izjavljanja, feministična politika

Dali Regent je magistrica filozofije in doktorska študentka na področju teoretske psihoanalize na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani ter predsednica Društva za praktično filozofijo Hiša filozofije, v okviru katerega organizira različne projekte in dogodke s področja praktične filozofije. Ukvarja se s filozofijo Friedricha Nietzscheja, feminizmom, predelavo dosedanjih teorij o spolni dihotomiji ter s problemi oblasti in nasilja (dali.regent@gmail.com).

Nietzscheja so absolutne resnice in pravilnost prepričan precej manj zanimali kot razlogi, zakaj nekdo misli in verjame, kot pač misli in verjame. Menil je, da univerzalne filozofske doktrine sumljivo ignorirajo raznolikost ljudi in njihovih osebnosti; ljubša mu je bila sarkastična, ostra, celo žaljiva psihološka ocena.

Nietzschejeva filozofija je tako pogosto pravzaprav spekulativna diagnostika tistih, ki so najbolj vplivali na njegov čas, njegova osrednja strategija pa je napad *ad hominem*, najbolj razdiralno usmerjen v doktrino religije in njej sorodne »evropske« morale. Z razgaljenjem patetičnih motivov in čustev za njima ju ni ovrigel, temveč ponižal. Hotel je razumeti tisto, čemur je rekel »volja do resnice«, in izslediti poti pravičniških čustev, iz katerih je vzniknila morala, predvsem resentment in vse njegove daljnosežne posledice. Suženjska morala, ki je tarča njegovega napada, izhaja iz negotovosti, zanikanja lastnih talentov in volje po maščevanju.

Nietzschejeva doktrina je perspektivizem v tem smislu, da ni nobene resnice, temveč zgolj množstvo interpretacij, pri čemer pa ni *vsaka* interpretacija enakovredna, saj je uveljavljanje določene interpretacije kot resnice – celo absolutne resnice – vselej stvar volje do moči. Ta doktrina izvira iz globokega prepričanja, da iz filozofije ni mogoče odstraniti momenta osebnega – še več, da ga niti ne bi smeli. Tako je med svojim razmišljanjem s pridom uporabljal napad *ad hominem* (in proti njemu so ga uporabljali njegovi kritiki).

Argument *ad hominem* upravičeno velja za eno največjih logičnih napak, a po Solomonu nam lahko dobro konstruiran napad *ad hominem* pokaže zelo dobre razloge, da vsaj posumimo o legitimnosti določene trditve, doktrine ali resnice. Argumenti *ad hominem* področje filozofske argumentacije razširijo. Namesto ozke osredinjenosti na tezo, antitezo in argument pristop *ad hominem* vključi razloge, namene, okoliščine in kontekst tistih, ki jim je končni izid v interesu. Rečeno z nietzschejansko metaforo: argumenti *ad hominem* nas prisilijo, da proučimo zemljo in seme, ne zgolj in samo rastline, na kateri se je razcvetela roža. Prav tako nam omogočijo uvid v tisto, kar ni izrečeno, v omejitve pozicije, ne zgolj njene možnosti (Solomon, 1996: 189).

A zgolj sklicevanje na napačno identiteto – poklic, stopnjo izobrazbe, pripadnost miselni smeri ali politično prepričanje – pod vprašaj postavi vse, kar kdo govori, meni in zagovarja, in to je napačna vrsta *ad hominem*. Nietzsche pa se kritike morale, ki je njegova osrednja tema, loti s tezo, da je rojena iz resentmenta. »V znanosti so argumenti *ad hominem* zgolj sekundarnega pomena, a ko gre za moralo, religijo in filozofijo, so zvečine povsem primerni, saj nas mora *homo* zanimati prav tako temeljito kot njegov argument« (Solomon, 1996: 193).

Od Nietzschejevega perspektivizma k umeščnim vednostim Donna Haraway

Tu na prizorišče stopi Donna Haraway z zastavitvijo feministične epistemologije umeščenih vednosti (ang. *situated knowledges*), ki naredi nujni korak dlje od Solomonove interpretacije: argumenti *ad hominem* še zdaleč niso zgolj primerni za vprašanja morale, religije in filozofije. Ne samo argument, temveč tudi pripadajoč mu *homo* je osnovni gradnik vednosti trdih znanosti. Teh prav tako ne smemo obravnavati kot imune na epistemološko kritiko. Zgodovina feminističnega odnosa do znanosti je zgodovina napetosti med *njimi* – predstavo moških znanstvenikov in filozofov,

povezanih v zaroti – in *nami* – nami, ki nam ni dovoljeno ne imeti telesa. Kamen spotike je tu pojem objektivnosti, in feministi so navadno ujeti med dva pola dihotomije o vprašanju objektivnosti. Na eni strani je družbeno-konstruktivistični pogled: o znanstvenih dejstvih odločajo zgolj silnice moči, uradna ideologija znanosti pa je povsem netočna, saj je znanost retorika prepričevanja relevantnih družbenih akterjev, da je znanje, ki ga znanost proizvaja, pot do najbolj zaželjene oblike objektivne moči. A to, opozarja Donna Haraway (1988: 578), ni pot do koherentne in učinkovite feministične epistemološke kritike:

Snele smo maske z obličij doktrin objektivnosti, ker so bile nevarne za naš prebujajoči se smisel za kolektivno historično subjektiviteto in vpliv ter naša »utelešena« poročila o resnici; končale pa smo zgolj s še enim izgovorom, zakaj se nam ni treba poglobljati v razvoj fizike po Newtonu in s še enim razlogom, zakaj lahko opustimo staro feministično prakso popravljanja svojih avtomobilov. Vse to so le knjige, torej jih fantje lahko vzamejo nazaj!

Drugi pol si prizadeva za »feministično objektivnost«, ki je ravno tako zapeljiv projekt: da bi ubežale popolnemu raztapljanju drugega, se kritičarke znanosti zatekajo zdaj k marksizmu, zdaj k teoriji objektnih razmerij – pristopom z inherentnimi težavami, ki pa so kljub temu prispevali pomembne elemente k projektu feminističnega empirizma. Projekt feminizma, ki zahteva boljša poročila o svetu in ne zgolj kaže na napake in pristranskosti znanosti, pa ostaja preblizu diskurzu mnogih znanstvenikov, ki verjamejo, da reči opisujejo in odkrivajo s konstruiranjem in razpravljanjem.

Torej mislim, da je moj problem in »naš« problem, kako imeti hkrati popis radikalne zgodovinske kontingence za vse vednostne trditve in vedoče subjekte, kritično prakso za prepoznavanje lastnih »semiotičnih tehnologij« za izdelavo pomenov, in da smo hkrati trezno zavezane popisovanju »resničnega« sveta, ki ga je mogoče deliti in ki bo pripomogel h globalnim projektom omejene svobode, primernega materialnega izobilja, skromnega pomena trpljenja in omejene sreče (Haraway, 1988: 579).

Moč moderne kritične teorije je pri razreševanju tega problema torej potrebna, da bi razumeli, kako so telesa in pomeni narejeni, a ne zato, da bi jih

uničili, temveč da bi lahko zgradili pomene in telesa, ki so zmožni življenja. Če povzamemo: Donna Haraway združi oba konca dihotomije feminističnih kritik znanosti, tj. konstruktivistične kritike objektivnosti in potrebe po vsaj nekaj zanesljivih poročilih o pojavih, ki jih je nemogoče reducirati na igre moči in pozitivistično aroganco, da bi lahko odprla območje, kjer feminizem objektivnost ne zgolj kritizira, temveč jo razvija. Ta projekt pa se v prvi vrsti začne z metaforičnim prevzemom pojma pogleda – tistega, v feminizmu vedno kritiziranega pogleda, ki si s pozicije neoznačene kategorije jemlje moč videti in ne biti viden, pogleda belega moškega in tehnološke, pozno-industrijske, militarizirane, racistične in moško dominirane družbe Združenih držav Amerike v poznih osemdesetih letih prejšnjega stoletja (Haraway, 1988: 581).

Donna Haraway opozori na utelešeno naravo vsakega pogleda; razvoj feministične objektivnosti je tako v prvi vrsti doktrina utelešene objektivnosti, ki razvija umeščene vednosti. Gre za kritičnost do fikcije raztelesenega pogleda, ki je izstopil iz telesa in lahko vidi vse od nikoder. Vsi vidimo različno, da sploh ne omenjamo raznolikih pogledov različnih nečloveških organizmov ter stvari, ki jih ne zmoremo videti z golim očesom in so nam vidne zgolj z večjo ali manjšo pomočjo tehnologij. Objektivna resnica pogleda je, da je pogled lahko zgolj in samo utelešen; objektivni pogled je stvar parcialne perspektive. Feministična objektivnost tako pomeni razumeti, kako delujejo različni sistemi gledanja, in sicer v tehnološkem, družbenem in psihološkem smislu. Tu se Donna Haraway ujame z Nietzschejevim perspektivizmom: umeščena vednost je kritična, feministična alternativa različnim vrstam »objektivne« vednosti, ki se ne pustijo umestiti in za katere nihče noče prevzeti odgovornosti.

Taka neodgovorna vednost, ki se pretvarja, da ni umeščena, in ki ne vključuje pozicije gledanja tistih, ki so jo proizvedli, se pri Nietzschejevi kritiki resnice pojavi kot vztrajanje nekaterih pri absolutni resnici – kar pa je v domeni volje do moči. Otresti se odgovornosti je udobna rešitev in odličen retorični instrument za podrejanje drugih. Nekomu ne želimo ukazati, naj uboga našo voljo, zato mu raje ukažemo, naj uboga Boga. Pomanjkanje lastne volje vodi v večjo željo oziroma prisotnost vere. »Se pravi, kolikor manj zna kdo ukazovati, toliko nujneje si želi koga, ki ukazuje, strogo ukazuje, potrebuje Boga, kneza, stan, zdravnika, spovednika, dogmo, strankarsko vest« (Nietzsche, 2005: 229). Donna Haraway bi tu kot močan vir ukazov dodala znanstveno idejo objektivnosti. Da naša neskončna želja po gotovosti izvira iz krščanske miselnosti, pa posredno namigne z »božjim trikom« – iluzijo videnja vsega hkrati, a od nikoder. Pri Nietzscheju (2005: 137) imamo analogno smrt Boga, ko v *Veseli znanosti* lik norca vpije, da smo ga ubili:

Kaj niste slišali o norcu, ki je sredi belega dneva prižgal svetilko, stekel na trg in kar naprej kričal: »Iščem Boga! Iščem Boga!« Ker je bilo tedaj tam ravno zbranih veliko takih, ki niso verovali v Boga, je to sprožilo med njimi glasen krohot. [...] Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. »Kam je izginil Bog?« je klical. »Vam bom jaz povedal! Umorili smo ga, vi in jaz! [...] Kaj smo naredili, ko smo Zemljo odklenili od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? [...] Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Kaj ne blodimo kakor skoz neskončni nič? [...] Kaj ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Kaj se ne bi morali sami spremenjati v bogove, da bi jih bili videti vredni?«

Bog, o katerem govori Nietzschejev norec, ni krščanski metafizični bog, temveč ideja temelja, zunanje avtoritete, na kateri lahko osnujemo mnenja; ideja zamejitve, s katero je mogoče razsojati o vsem. Če je Bog mrtev, moramo mi sami postati bogovi, tj. svoje lastne avtoritete. Za kristjana je svet produkt Božje volje, resnica pa tiči v Bogu, ker je svet Božja beseda. Ateisti bodo predložili nove temelje, prav tako pozitivisti – izkustvo –, socialisti in utilitaristi – idejo skupnega dobrega. Vse to so zgolj nekakšni novi bogovi, ki jih Nietzsche zavrne kot poskuse, da bi se izognili odgovornosti za svoja prepričanja in dejanja. Vsi ljudje trdimo, da verjamemo, kar verjamemo, ker je to resnica. Po Nietzscheju to popolnoma zaobide vpliv individualne volje. Verjamemo tisto, kar hočemo verjeti (Gemes, 1992: 50). Da pa bi lahko še druge prepričali, naj verjamejo isto kot mi, in se hkrati otrsli odgovornosti gospodovanja nad njimi, moramo tisto, kar hočemo verjeti, utemeljevati kot absolutno resnico – po božji besedi ali pa zato, ker naj bi šlo za objektivno znanstveno dejstvo.

Verjamemo, kar hočemo verjeti. Izstopiti iz pasti objektivnosti pa pomeni sprejeti Nietzschejev izziv »drugače hoteti gledati«: perspektivistično analizirati ali, če sledimo Donni Haraway, naučiti se videti s parcialne perspektive. Mnogi tokovi feminizma tu izpostavljajo parcialno perspektivo zatiranih, saj lahko upravičeno sklepamo, da se »od spodaj« vidi bolje kot z visokih položajev moči. Donna Haraway (1988: 584) eksplicitno gradi na tem sklepu, a hkrati opozarja na resno nevarnost romantiziranja ali zavzemanja zatiranega pogleda, kadar trdimo, da gledamo s takšne perspektive:

Videti od spodaj ni neproblematično, pa tudi ne nekaj, česar se zlahka naučimo, četudi »naravno bivamo« v velikem podzemnem območju podrejenih vednosti. Mesta zatiranih niso izvzeta iz kritičnega preiskovanja, dekodiranja, dekonstrukcije in interpretacije, torej iz semioloških

in hermenevtičnih tipov kritičnega vpogleda. Gledišča zatiranih niso »nedolžna« mesta. Ravno nasprotno, imamo jih raje, saj najmanj dopuščajo zanikanje kritičnega in interpretativnega jedra vse vednosti. Poznajo načine zanikanja skozi represijo, pozabo in trike izginjanja – načine, na katere je nekdo nikjer, medtem ko trdi, da vidi celostno. Zatirani zelo verjetno poznajo božji trik in vse njegove briljantne – in posledično zaslepljujoče – osvetljave. »Zatirana« stališča imamo raje, saj se zdi, da obljublajo objektivnejša, adekvatnejša, trajnejša in bolj transformativna poročila o svetu.

Taka umeščenost je strup za razne tipe relativizma, pa tudi za totalizirajočo objektivno avtoriteto znanosti. Alternativa relativizmu tako ni neumeščeni objektivni pogled, temveč parcialna, kritična znanja z eksplicitnim mestom proizvodnje, ki ga zlahka lociramo – še več, locira se samo. Medtem pa je relativizem »način, kako biti nikjer, medtem ko trdimo, da smo povsod« (ibid.) – genialna formulacija, s katero lahko odgovorimo tudi na skeptične obravnave Nietzschejevega perspektivizma, češ da gre za relativizem. Perspektivizem, nasprotno, vztraja ravno pri tem, da smo nujno in vedno nekje. »Božji trik« objektivnosti nastane, tako Nietzsche, ko vztrajamo, da je naša pozicija pozicija vseh, relativizem pa, ko neskončno množstvo pozicij obravnavamo kot nevtralne in neoznačene ter kot take povsem enakovredne in – na primer za feminizem – enako relevantne in uporabne.

Benvenistova pozicija izjavljanja in problem parcialnih perspektiv

Mnoštvo identitet sodobnega feminizma in progresivnih politik ni zadostna odskočna deska za strategije gledanja iz pozicij zatiranih, da bi videli bolje. Ne nazadnje, opozarja Donna Haraway, ne moremo »biti« celica, molekula, ženska, žrtev kolonializma, proletarec – če hočemo kritično videti s teh mest. »Biti« je problem; na drugačno mesto gledanja se ne morem neopazno premakniti, in to velja tudi za izpovedi iz lastne pozicije. Jaz nam ni nemudoma in nemoteno dostopen. Zato je treba začeti pri sami strukturi jezika, ki konstituira jaz, iz katerega izhajajo vse naše izjave. Emile Benveniste se je vprašal, kaj govornici omogoča, da je orodje komunikacije. Pripravna je, da prenese to, kar ji zaupamo – ukaz, vprašanje, sporočilo –, in pri sogovorniku vedno izzove ustrezno vedenje.

A to je govor, ne govorica. Govor je govorica na delu. Naravo tega orodja torej pojasnjujemo z njeno vlogo orodja. Vlogo prenašalca opravljajo tudi druga nejezikovna sredstva, ki so mlajša od govorice in posnemajo njeno delovanje. Govorica ni orodje; ko govorimo o orodju, postavljamo nasproti človeka in naravo. Govorica pa je v naravi človeka, nismo je mi izdelali. Asimilacija z orodjem hoče človeka ločiti od govorice, tako kot je filozofija dušo od telesa uspešno ločila za dobrih dva tisoč let. Da bi govor lahko omogočal komuniciranje, ga mora za to posebej usposobiti govorica, kajti govor je le njena aktualizacija (Benveniste, 1988: 280–281).

Le v govorici in z njo se človek vzpostavi kot subjekt, kajti le govorica dejansko osnuje koncept ega v svoji realnosti, ki je realnost bitja. Subjektivnost je govorčeva zmožnost, da se vzpostavi kot subjekt. Je psihična enota, ki transcendira celoto živetih izkušenj, ki jih zbira in s tem zagotavlja trajnost zavesti. Ego je torej tisti, ki reče ego. Samozavedanje je možno le prek izkušnje nasprotja. »Jaz« uporabim zase le, ko se hkrati obračam na nekoga s »ti«. Ego je v odnosu do »ti« v transcendirajočem položaju; zaradi opozicije med notranjostjo in zunanostjo sta komplementarna, hkrati pa reverzibilna (Benveniste, 1988: 281–282).

A od kod govorici pravica, da utemelji subjektivnost? Tako globoko je namreč zaznamovana z izražanjem subjektivnosti, da drugače zaznamovana sploh ne bi funkcionirala. Jezika brez osebnih zaimkov, tj. oznak za osebo, ki ne napotujejo ne na pojem ne na posameznika, ni. »Jaz«, tako kot vsi ostali »jazi«, ne obstaja. Ni isto kot na primer »miza«, »sreča«, »risati«, saj ne poimenuje leksikalne entitete. »Jaz« se nanaša zgolj in samo na individualno govorno dejanje, v katerem je izrečen in v katerem označuje govorca. Temelj subjektivnosti je raba jezika. Edino objektivno pričevanje o identiteti subjekta je tisto, ki ga daje on o samem sebi, kar pomeni, da se lahko vsak govorec polasti celotnega jezika (Benveniste, 1988: 283).

Povzemimo: govorica je možnost subjektivnosti, ki ponuja votle oblike osebnih zaimkov govorcem, ti pa se jih polastijo. Umestitev subjektivnosti v govorico v njej in zunaj nje ustvarja kategorijo osebe. Pri nekaterih glagolih se s spremembo osebe spremeni tudi pomen. Lahko označujejo odnos, ne pa opisanega delovanja, ali pa so besede obveza za dejanje ali celo dejanje samo (Benveniste, 1988: 285). Diskurz, ki se proizvede vsakič, ko kdo govori; ta manifestacija izjavljanja je dejanje proizvajanja izjave in ne besedilo izjave, ki je naš objekt. Odnos govorca do jezika določa lingvistične značilnosti izjavljanja. Zamisliti si ga moramo kot dejstvo govorca, za katerega je jezik instrument, in z lingvističnimi značilnostmi, ki obeležujejo ta odnos (Benveniste, 2018: 1).

»Izjavljanje predpostavlja individualno pretvorbo jezika v diskurz« (Benveniste, 2018: 2). Kot individualno realizacijo je mogoče izjavljanje v razmerju do jezika definirati kot proces apropiacije. Govorec si prisvoji

formalni aparat jezika ter svojo pozicijo govorca izjavlja prek specifičnih indicev na eni strani in s pomožnimi postopki na drugi. Toda takoj ko se razglasi za govorca in privzame jezik, posadi drugega sebi nasproti, ne glede na to, kakšno stopnjo prisotnosti pripiše temu drugemu. Vsako izjavljanje, eksplicitno ali implicitno, predpostavlja sogovorca (Benveniste, 2018: 2).

V izjavljanju je jezik naposled postavljen v rabo za izražanje določenega razmerja do sveta. Ta nekoliko abstrakten opis velja za lingvistični pojav, soroden v rabi, a je njegova teoretska analiza šele na začetku. To je najprej vznik indicev osebe, ki se proizvede zgolj v izjavljanju: izraz »jaz« denotira le posameznika, ki opravlja izjavljanje, izraz »ti« pa posameznika, ki je prisoten kot sogovorec. Enake narave in nanašajoč se na isto strukturo izjavljanja so številni indici kazanja, izrazi, ki hkrati, ko je izgovorjena instanca tega termina, implicirajo določeno gesto, ki označuje ta objekt. Oblike, ki jim tradicionalno rečemo osebni in kazalni zaimki, tako dojemane delujejo kot oblike, ki napotujejo vedno in samo na individuume, naj gre za osebe, trenutke ali kraje, v nasprotju z nominalnimi izrazi.

Status teh »lingvističnih individuumov« je tako povezan z dejstvom, da se porajajo iz izjavljanja, da so proizvedeni s pomočjo tega individualnega dogodka ter na novo zaplojeni vsakič, ko je izgovorjeno izjavljanje.¹ Izjavljanje je tako neposredno odgovorno za določene razrede znakov, ki jih dobesedno potiska v eksistenco. Na primer: »jaz«, »tole«, »jutri« glede na slovnični opis niso nič drugega kot metalingvistična »imena« za jaz, tole, jutri, proizvedena v izjavljanju (Benveniste, 2018: 3).

Za izjavljanje je nasploh značilno poudarjanje diskurzivnega odnosa do partnerja, naj bo ta realen ali imaginaren, individualen ali kolektiven. Izjavljanje kot diskurzivna oblika postavlja dve enako nujni figuri: eno kot izvor in eno kot cilj izjavljanja. To je struktura dialoga. Ta okvir je dan nujno in z definicijo izjavljanja (Benveniste, 2018: 4).

V Tako je govoril Zaratustra – s povednim podnaslovom Knjiga za vse in za nikogar – Nietzsche celo poglavje posveti t. i. zaničevalcem telesa:

1 Obstajajo še drugi zaimki s skupno potezo, da jih determinira razmerje z instanco govora, v kateri so proizvedeni, torej v odvisnosti od jaza. Če obenem premislimo še izražanje časovnosti: vsak jezik ima različne čase, meja za njihovo razdelitev pa je sedanjik, ki ni časovna referenca, ampak jezikovna danost. Je ujemanje opisanega dogodka z instanco govora, ki ga opisuje. Sedanjik izraža čas, v katerem smo, torej čas, v katerem govorimo. Jezikovni čas je tako samonanašajoč se (Benveniste, 1988: 283).

»Telo sem in duša,« tako govori otrok. In zakaj naj ne bi postali kot otroci? Ampak prebujeni, vedoči pravi: »Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu. [...] Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um, brat moj, ki mu praviš 'duh', majhno orodje in igrača tvojega velikega uma. 'Jaz', praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki um: ta ne pravi jaz, ta je jaz« (Nietzsche, 1999: 37).

Ideja jaza, duše, duha ali česa podobno neoprijemljivega, transcendentnega in breztelesnega kot človekovega bistva, tako neverjetno prevladujoča v filozofiji in neusmiljeno bičana s strani Nietzscheja, je neizbežen del problema sebstva – problema *tega*, ki gleda, tega, ki interpretira, piše in pripoveduje. Nietzsche in Donna Haraway ogromno pozornosti namenita razblinjanju iluzije, da je idealno objektivnost mogoče doseči; še več, da je idealna totalizirajoča objektivnost nekaj, kar bi si morali prizadevati doseči. Ponovimo: klasična objektivnost je prepričanje, da smo lahko neumeščeni, ko gledamo, in da smo zmožni videti vse. Projekti feministične objektivnosti, perspektivizma in umeščenih vednosti pa poudarjajo, da nujno gledamo od nekje – da imamo vsi telo, kot pravi Donna Haraway, tudi *oni*, s feminizmom sprti naravoslovci, ki so ujeti v lastno fikcijo raztelesenega vednosti. Ta telesa pa niso zgolj hiša za jaz, dušo, duha ali druge transcendentalne ideje raztelesenega človekovega bistva – kar vem, spoznavam, interpretiram, pišem in pripovedujem, je utelešeno. Telo je tisto, ki omogoča spoznavanje, vedenje, pisanje in govornico, in telo je neizbežno implicirano v teh aktivnostih.

Feminizem kot problem pozicije opazovalke

Vprašanje, s katerem bi se sodobni feminizem moral ukvarjati, ni in ne sme biti pritlehno »Kaj je ženska?« Vprašanje, ki ima dejanski borbeni potencial proti fašistični bolezni naše sedanjosti, je: »Kako govoriti feminizem, da bi bile manj vladane, ne na tak način in ne od njih?« Aktualni feministični aktivizem in v manjšem obsegu feministična teorija sta stavila na identiteto politiko, na govor ženske kot identitete in na izpoved ženske, samoidentificirane in samodefinirane kot ženske.

Medtem ko še ne moremo z gotovostjo zatrditi, da je ta bitka izgubljena, je naša realnost vse prej kot rožnata: repatriarhalizacija družbe je v polnem zamahu; kljub popularizaciji in mainstreamizaciji feminizma – dejansko pa ravno zaradi tega – se feministične fronte pomikajo nazaj in ne naprej.

Interni boji, kot je esencialistično prepiranje o pomenu tako imenovane »ženske biologije« in mestu, ki ga v feminističnih prizadevanjih zasedajo (ali pa ga žal ne zasedajo) transženske, so zgolj odsev širšega konflikta, ki ima dve plati. Nasprotna plat, ki žene repatriarhalizacijo, se prav tako ukvarja z vprašanjem »Kaj je ženska?« Edina razlika je v odgovorih na to nesrečno vprašanje oziroma, še raje, v množstvu teh odgovorov v sodobnem feminizmu, v nasprotju z zgolj enim samim dopustnim odgovorom konservativnih gibanj, ki vztrajajo, da je današnji čas čas boja za t. i. tradicionalne vrednote nuklearne družine, v kateri so ženske *zares ženske*, moški pa seveda ustrezno *zares moški*, takšen edini pravilen in moralno dopusten obstoj pa jim onemogočajo feministi, levičarji, fantazijski mednarodni LGBT+ lobiji in druge pošasti fašističnega imaginarija.

Zakaj je identiteta stičišče dveh popolnoma nasprotujočih si načinov razmišljanja in zakaj je to problem? Michel Foucault (2007: 206–207) je na vprašanje o konstituciji gejevskih identitet odgovoril, da je identiteta koristna, če gre za postopek, s katerim spodbujamo različna razmerja in ustvarjamo nova prijateljstva. Nekoristna pa je, če:

[...] postane največji problem seksualne eksistence, če ljudje mislijo, da morajo »razkriti« svojo »lastno identiteto« in da mora ta identiteta postati zakon, načelo, kod njihove eksistence; če si nenehno postavljajo vprašanje: »Ali tole ustreza moji identiteti?« – tedaj se po mojem mnenju vračajo k nekakšni etiki, ki je zelo blizu tradicionalni heteroseksualni virilnosti. Če moramo zavzeti stališče do vprašanja identitete, moramo to storiti kot enkratna bitja. Razmerja, ki jih moramo imeti sami s seboj, pa niso identitetna razmerja; to so prej diferenciacijska, ustvarjalna, inovacijska razmerja. Biti ves čas enak je zelo dolgočasno. Identitete ne smemo izključiti, če prek te identitete ljudje pridejo do ugodja, vendar te identitete ne smemo imeti za univerzalno etično pravilo.

Roman Kuhar je problematičnosti identitete namenil celo delo o konceptu intimnega državljanstva z istoimenskim naslovom, kjer združevalni moči, ki jo imajo identitete za politično delovanje, zoperstavi množstvo problemov, ki jih povzročajo. Kuhar delo začne takole: »Kot gejevski aktivist sem bil pogosto soočen z vprašanjem, čigave interese v svojem političnem delovanju zastopam in v imenu koga pravzaprav politično delujem. Kdo so 'ljudje iz baze', ki jim odgovarjam?« (Kuhar, 2010: 7). V nadaljevanju natančneje izpostavi problematičnost identitetne politike:

Kadar je bilo moje delo kritizirano v smislu nedopustnega govorjenja v imenu nekoga drugega, se je oznaka »gejevski« zdelo preveč unificirajoča, da bi lahko zajela heterogenost želja, potreb, agend in ciljev »baze«, ki je kritizirala moje/naše delovanje. [...] ko se je zdelo, da vsak od aktivistov in aktivistk vleče na svojo stran [...], sem se spraševal, kaj imajo geji in lezbijke pravzaprav skupnega? Je istospolna usmerjenost lahko tisto »skupno«, če pa vsak posameznik svojo seksualnost živi na svoj specifičen in edinstven način in ima v zvezi s tem svoje specifične izkušnje, potrebe, želje?

Kuhar, podobno kot Foucault, opozarja na restriktivnost identitete; Foucault tako na opazko, da je bila seksualna identiteta »doslej« politično zelo koristna, odgovarja, da je to še vedno identiteta, ki nas omejuje, in da »imamo (in lahko imamo) pravico biti svobodni« (Foucault, 2007: 207). Kuhar se analogno dotakne želje biti svoboden, celo zelo plastično z odgovori respondentk in respondentov v raziskavi o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk v Sloveniji: odgovarjali so, da z razkritjem občutijo »izgubo« samih sebe, saj je vse, kar ostane in jih določa, spolna usmerjenost oziroma identiteta, ki se »razlije čez vse ostale identitetne označevalce, postane normativna in unificirajoča« (2010: 201). Zakaj se to dogaja? Kuhar odgovarja:

Identitetna politika v primeru gejev in lezbijk namreč temelji na esencionalistični predpostavki, da imajo geji in lezbijke skupno neko naravno bit in da so eno skupaj s svojo istospolno željo. Zdi se, kot da gej in lezbijka nista svoj unikatni subjekt, pač pa je subjekt ukinjen z vseobsegajočo identitetno oznako gej oziroma lezbijka.

Takoj zatem Kuhar nadaljuje s kritiko *queer* dekonstrukcijske kritike identitetne politike, ki identiteto razbije do te mere, da se izgubi okvir, v katerem lahko posameznik bije boje in osmišlja samega sebe: »Poststrukturalistična kritika pravilno pokaže, da identiteta ni nekakšno naravno dejstvo, ki odseva notranjo bit, pač pa je polje konstantne družbene regulacije in je oblika družbene kontrole, kar vse zahteva kritično družbeno in politično presojo« (Kuhar, 2010: 202).

Takšen diskurz je sicer eksplicitno osredinjen na problematiko gejevskih in lezbičnih identitet in ne na problem feminizma, ki ga povzema vprašanje »Kaj je ženska?«, a Kuharjeva in Foucaultova kritika sta sorodni pomislekom Catherine Malabou, opisanim v zadnjem poglavju zbornika *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol* (2011: 158): konflikt esencionalizma in antiesencionalizma je neproduktiven, saj se soočamo s hujšim problemom. Strinjamo

se, da dekonstrukcija spolne identitete ne pomeni opustitve boja za emancipacijo žensk, toda kaj ostane od ženske po njeni dekonstrukciji? In kako graditi feminizem na fantomskih temeljih?

Obravnavanje ženske kot identitete, medtem ko romantiziramo to zatirano perspektivo, na kar opozarja Donna Haraway, pa pomeni, da se kljub nenehnemu govorjenju o množstvu ženskih izkušenj nikakor ne moremo zediniti, kdo je ženska. Posledično vsaka ženska, ko govori feminizem za ženske, tako ali drugače izloči druge, ki se ne prepoznajo v njenem poročilu o soočanju s patriarhalnim zatiranjem (ali trditvah o njegovi odsotnosti). Identiteta kljub domnevni konceptualni izvoru v emancipacijskih politikah in kljub vsesplošnemu zanikanju funkcionira kot kategorizacija – in v tem je preblizu patriarhalni logiki. Ko v takem kontekstu ena ženska o potrebah žensk ali ženskem izkustvu govori v množini, se – hote ali nehote – postavlja na pozicijo vladanja, na pozicijo, iz katere naj bi videla vse. Naj ponovim z Nietzschejem in Donna Haraway: »božji trik« objektivnosti nastane, ko vztrajamo, da je naša pozicija pozicija vseh, relativizem pa, ko neskončno množstvo pozicij obravnavamo kot nevtralne in neoznačene ter kot take povsem enakovredne in – na primer za feminizem – enako relevantne in uporabne.

Da bi premostili to zagato, se vrnimo k Foucaultovi formulaciji, s katero sem začela to poglavje in ki jo Eva D. Bahovec razume kot odgovor na vprašanje, kaj je kritika sedanjosti kot problema aktualnosti, pri čemer je kritična ontologija sedanjosti kritična ontologija nas samih, kritika tega, kar smo, pa sočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in preizkus možnosti njihove prekoračitve. Ta odgovor, ki je že na strani odpora, je foucaultovski, konstituiran na osnovi tesno povezanih vprašanj »Kaj je razsvetljenstvo?« in »Kaj je kritika?«: ne biti toliko vladan, ne na takšen način in ne od njih (Foucault, 2016: 647; Bahovec, 2016: 639). Dodaten Foucaultov poudarek je časovna umeščenost: pomembno je, da je to prav zdaj, v odnosu do sedanjosti. Ali kot povzema Eva Bahovec (2016: 630):

Z Deleuzovim Nietzschejem bi lahko rekli »času neprimerno« delovati na naš čas, torej proti našemu času in za čas, ki prihaja. Aktualno ni tisto, kar smo, temveč tisto, kar postajamo [...], sedanje pa je, nasprotno, tisto, kar smo in prav zaradi tega že nismo več.

Ne biti toliko vladane – to mora biti odgovor feminizma, in tako lahko odgovori ženska, a zgolj kot pozicija izjavljanja; ne definicija, ne identiteta, temveč mesto, na katero se postavimo – ne glede na reduktivno doje-man-

je družbenega ali biološkega spola, ne glede na identitetno politiko ali samodojemanje –, da bi spregovorile proti temu, da smo vladane. To lahko storimo zgolj subjektivno, moč tega govora pa je njegova utemeljenost v parcialni perspektivi. Ženska se ne rodi, temveč postane ženska – in je vzpostavljena kot mesto odpora. Zakaj je tako pomembno, da govori prav ona? Foucault se celo sprašuje, zakaj bi bilo pomembno, kdo govori. Njen govor je pomemben, če »ne moreš govoriti, če drugi govorijo namesto tebe, če si, kot Foucaultov norec ali Althusser, obsojen na tišino [...] Prav tako govorijo drugi namesto tebe, če si ženska, in to počnejo v stoletjih in tisočletjih zamolčane zgodovine in njenih tišin« (Bahovec, 2016: 626).

Foucaultov primer je norost, ki ne more govoriti, zato je govor o norosti tišina same norosti. Prav tako so epistemologiji tišine zapisani glasovi žensk v dolgi zgodovini naše civilizacije (Bahovec, 2016: 627). Kritičnofilozofska obravnava tega problema si zastavi problem sedanosti in tega, kaj smo v tej sedanosti. Moderna filozofija na problem tišine ženske ne more odgovoriti z introspekcijo, odkrivanjem nas samih in naše notranjosti, temveč z reorientacijo k praksi in iskanjem možnosti za odpor: »Zavrtni mora to, kar smo, in na tej osnovi, zgolj na tej osnovi, izumljati taktike in strategije novega in novega, manj in manj podrejenega, nikoli pa povsem osvobojenega 'mi'« (Bahovec, 2016: 628). Takšna politika osebnega zaimka ni objektivna ali prisilno univerzalistična, še manj kategorizacija identitete, in tak feminističen »mi« je »konstituiran na ozadju volje, ki jo Foucault opredeli kot voljo do odločitve in voljo do revolucije« (Bahovec, 2016: 638).

Literatura

- Bahovec, Eva D. (2016): Foucault in »mi«: Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum* 6: 623–642.
- Bahovec, Eva D. (2018): Feminism is Universalism. V *City of Women. Reflecting 2018/2019*, 89–95. Ljubljana: Društvo Mesto žensk.
- Benveniste, Emile (1988): O subjektivnosti v govoricah. V *Problemi splošne lingvistike*: 273–288. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Benveniste, Emile (2018): Formalni aparat izjavljanja. *Problemi* 9-10: 129–138.
- Foucault, Michel (2007): Intervju: seks, oblast in politika identitete. V *Življenje in prakse svobode*, J. Šumič-Riha (ur.), 202–214. Ljubljana: Založba ZRC.

- Foucault, Michel (2016): Kaj je kritika? *Šum* 6: 643–678.
- Gemes, Ken (1992): Nietzsche's Critique of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research* 52/1: 47–65.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3): 575–599.
- Kuhar, Roman (2010): *Intimno državljanstvo*. Ljubljana: Založba Škuc.
- Malabou, Christine (2011): *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Jutranja zarja. Misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Solomon, Richard C. (1996): *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.