

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za komparativnu književost

Zagreb, 11. ožujka 2014.

Identitet, bol i transcendentnost u sadomazohizmu

DIPLOMSKI RAD

Mentor:

dr. sc. Željka Matijašević

Student:

Mirna Pavlović

SADRŽAJ

1. Uvod	3
2. Sadomazohizam	3
2.1. Temeljni izrazi SM-a	4
2.2. Tri pogleda na BDSM/Patologija.....	6
2.3. Postmoderna seksualnost	8
2.4. SM kao kulturalni pokret.....	9
2.5. Suvremene debate	12
3. Identitet	15
3.1. Uništavanje sebstva.....	15
3.2. Erotizacija boli	17
3.3. SM kao transcendencija	22
4. Zaključak.....	25
5. Bibliografija	26

1. Uvod

Sadomazohizam predstavlja problematično, no i fascinantno područje unutar kulture i seksualnosti. Diskrepancija između društvene prihvaćenosti, koju vidimo kroz vizualne reprezentacije u video i audio kulturi i popularizacije kroz književnost, i osuđivanja, kriminalizacije i patologizacije je rijetko gdje toliko vidljiva kao u SM kulturi.

Tema ovog diplomskog rada je analiza identiteta i uloge boli u sadomazohizmu (BDSM/SM). U početku se bavi definicijom i klasifikacijom sadomazohizma te prati njegovu patologizaciju kroz povijest. Nadalje, rasprava o postmoderno seksualnosti daje temelje pregledu suvremenih debata koje se vode oko SM-a. Posebnu pažnju rad će pridati debati oko feminizma i problematike pristanka koja je važna za daljnju analizu identiteta. Budući da je za ovaj rad vrlo bitna rasprava oko identiteta, opisano je što se događa s identitetom u seksualnim praksama SM-a, na koji je način bol sastavni dio istraživanja sebstva i njegovih granica te na koji način SM scena može biti transcendentno iskustvo.

2. Sadomazohizam

Sadomazohizam uvelike izlazi izvan granica opće prihvaćene seksualne heteronormativnosti i definicije seksualne „normalnosti“. Kao nešto što vrlo opasno balansira na tankoj granici između prihvatljivog i neprihvatljivog seksualnog ponašanja (a češće nego ne, vrlo teatralno i gazi tu granicu), na udaru je kulturalnih feminista (Dolan, 1987), sudstva (Buzash, 1989) te psihijatrijskih krugova (DSM-IV-TR).

Kulturalna vidljivost SM-a se neizmjereno povećala u zadnjih par desetljeća. Reprezentacije i elementi SM-a su izrazito prisutni u reklamama, glazbi i filmovima (Sisson, 16), i dok u seks trgovinama igračke poput bičeva i lisica postaju sve uobičajenije, Internet vrvi forumima i portalima gdje ljudi sve otvorenije govore o svojim sadomazohističkim sklonostima i preferencama. Modna industrija pronalazi inspiraciju u koži i lancima, a u Hrvatskoj i svijetu se organiziraju konvencije i zabave isključivo posvećene ekstremnijim (i onim manje ekstremnim) fetišima (Bestiarium u Zagrebu te Wasteland u Amsterdamu). Međutim, pravi publicitetni procvat SM je doživio nakon objavljivanja knjige *Pedeset nijansi sive* autorice E.L. James, koja je isprva bila zamišljena kao „fan ficiton“ popularnog *Sumraka*, tetralogije koja se bavi ljubavnim odnosom mlade smrtnice i vampira. Na stranu

sama literarna vrijednost njenog djela, pretvarajući taj odnos u onaj između snažnog i misterioznog dominanta i mlade submisivke, „ne samo da je James uspjela prodati knjige, već je i omogućila šire prihvaćanje i prepoznavanje erotske dinamike moći, boli i užitka u svakodnevnim seksualnim odnosima, a ne samo u fiktivnim odnosima s vampirima i u knjigama i fikciji općenito“ (Langdrige i Barker, 2013:5).

2.1. Temeljni izrazi SM-a

Sadomazohizam (BDSM/SM) je pojam koji se koristi za opisivanje niza seksualnih praksi i erotskih interakcija u čijem se temelju nalazi implicirana ili eksplicitna razmjena moći (Moser i Kleinplatz, 2013:41), najčešće putem boli. Kompleksnost SM-a leži u tome što različitim ljudima predstavlja različite stvari: ono što bi jedna osoba definirala kao SM odnos ili element ne znači da će to isto predstavljati drugoj osobi. Ono što ga razlikuje od ostalih seksualnih praksi je komplicirana unutarnja podjela na uloge i u detalje razvijen sustav pravila, čemu ćemo sad pridati pozornost (većina naziva na engleskom jeziku je ostavljena netaknutima zbog učestalosti njihove uporabe u originalnom obliku). Na najosnovnijoj razini postoji podjela na dvije uloge: dominantnu i submisivnu. Osobe koje se odluče za dominantnu ulogu se nazivaju „Dom“, „Domme“, „master“, „mistress“, „top“, „Daddy“, „dominatrix“, „sadist“ ili samo „S“. Oni koji se odluče za submisivnu ulogu preuzimaju nazive poput „sub“, „bottom“, „baby“, „slave“, „vlasništvo“, „m“, „mazohist“. Postoji i treća uloga koja kombinira dominantnu i submisivnu, ne odlučujući se trajno ni za jednu: „switch“. „Dom“ i „sub“ su najkorišteniji izrazi za uloge u SM-u koji u svom erotskom temelju imaju naglasak na razmjeni moći, dok se „top“ i „bottom“ koriste za one odnose koji stavljaju naglasak na bol i tjelesnost, sadizam i mazohizam. SM odnosi obično počinju s definiranjem granica koje se dijele na „soft“ i „hard“, odnosno one koje su podložne promjeni i istraživanju i one koje se ni pod kojim uvjetima ne smiju narušiti (Moser i Kleinplatz, 2013:43). Ovaj proces dogovaranja granica se smatra važnim dijelom započinjanja bilo kakvog SM odnosa.

SM posjeduje pet osnovnih značajki: „prividnu dominantnost i submisivnost, igranje uloga, zajedničku definiciju, suglasnost i seksualni kontekst za pojedinca“ (Moser i Kleinplatz, 2013:44). Igranje uloga se odnosi na usvajanje određene uloge tijekom SM scene,

bilo dominantne ili submisivne, a zajednička definicija znači određivanje granica prije samog započinjanja seksualnog odnosa te definiciju samog odnosa. Ono što SM čini onime što jest je seksualni kontekst koji za sudionike mora postojati te je naglasak na „prividnoj“ dominaciji i submisiji, ne pravoj. Pristanak je najvažniji dio SM-a, te će o tome biti više rečeno kasnije, no pristanak je ono što čini razliku između dogovorenih SM praksi i silovanja i nasilja. Radnje bez pristanka su kriminalne, SM to nije.

Ograničavanje kretanja kroz vezanje je jedan od bitnih elemenata u SM-u jer predstavlja jednu metodu ispoljavanja moći. Pri tome se može koristiti užad, tkanina, kavezi, žica, lokoti, ili samo verbalizirane naredbe. Za neke submisivne osobe je dovoljna samo psihološka sugestija, dok je drugima proces vezivanja bitan dio scene. Za neke je osobe discipliniranje neizostavan dio scene, obično kroz bol ili psihološku disciplinu ili/i ponižavanje. U tom procesu se dominantni služe raznim alatima: bičevima, „floggerima“, štapovima, iglama, vatrom, ledom, medicinskim priborom, noževima, štipaljkama itd. Od dominantna se očekuje potpuno kontroliranje scene te obraćanje pažnje na to da se ni u jednom trenutku ne pregaze dogovorene granice. Ovakva stimulacija može biti jako intenzivna i ostaviti trajne ili prolazne ožiljke na tijelu.

Za mnoge ljude koji sudjeluju u SM scenama, bol je integralni dio seksualnog iskustva. Međutim, bol sama po sebi nije ono što uzrokuje uzbuđenje, već ideja boli, tj. bol kao posrednik preko kojeg se odvija razmjena moći. Percepcija boli se unutar SM scene mijenja uslijed seksualnog uzbuđenja: „Poznato je da seksualno uzbuđenje mijenja percepciju boli, podižući prag boli preko 80%“ (Komarisuk i Whipple 1984; Whipple i Komarisuk 1985, 1988, citirano u Moser i Kleinplatz 2013:51).

Jednako kao što i „vanilla“ (ustaljeni naziv u SM zajednici za osobe koje ne prakticiraju SM) parovi razmjenjuju darove, prstenje i zavjete, i pripadnici SM zajednice imaju svoje elaborirane rituale predaje drugoj osobi. Najuobičajeniji ritual i onaj najsličniji vjenčanju je „collaring“ ritual, u kojem se daje ili prima ogrlica (obično kožna, s metalnim prstenom s prednje strane za kojeg se može pričvrstiti lanac ili povodac) kao simbol pripadanja. Također može doći do potpisivanja ugovora u kojem se šturo ili pak jako detaljno opisuju uloge i zadaće obje strane, kao i definiraju granice.

2.2. Tri pogleda na SM/Patologija

Pitanje koje se prvo nameće je mogu li se seksualni sadizam i mazohizam smatrati patologijom? Trenutna stajališta u vezi ove problematike se mogu podijeliti u tri skupine. Prva skupina, a tu spadaju medicina i psihijatrija, smatra SM patološkim ponašanjem, druga skupina objašnjava SM putem sociokulturalnog konteksta, dok treću čine sami SM praktikanti koji shvaćaju bol samo kao sredstvo posredovanja za razmjenu moći.

Počevši od Freuda i Krafft-Ebinga, SM prati glas patologije. Freud je objasnio mazohizam kao neprilagođenu transmutaciju nagona smrti, dok slab superego i ego dopuštaju idu sadista da se izrazi putem seksualnog nasilja (1924:190,200). Krafft-Ebing je smatrao kako je sadomazohizam urođeni poremećaj, poput hermafroditizma: „To je devijacija u evoluciji psihoseksualnih procesa koja ima svoje temelje u psihičkoj degeneraciji (1906: 104).

Seksualni sadizam i mazohizam su još do prije godinu dana u Dijagnostičkom i statističkom priručniku mentalnih poremećaja Američke psihijatrijske udruge (DSM-IV-TR) bili klasificirani kao psihijatrijski poremećaji, bez obzira na nedostatak dokaza kako su ljudi koji se upuštaju u SM prakse psihički nestabilniji od ostalih (Gosselin i Wilson, 1980). Moser zapaža kako su kriteriji za dijagnosticiranje parafilicnog ponašanja iz DSM-a IV „toliko široki da bi se mogli primijeniti na skoro svakoga“ (u Sisson, 2013:30). Najnovije izdanje priručnika, DSM-5, radi razliku između parafilije i parafilijskog poremećaja:

„Parafilija označava bilo kakav intenzivni i dugotrajan seksualni interes koji izlazi izvan granica seksualnog interesa za genitalnu stimulaciju ili predigru s fenotipski normalnim, fizički zrelim i suglasnim ljudskim partnerima. (...) Neke parafilije se odnose primarno na erotske aktivnosti pojedinca, dok se druge odnose na erotske ciljeve. Primjeri erotskih aktivnosti uključuju intenzivan i dugotrajan interes za udaranjem, šibanjem, rezanjem, vezanjem ili gušenjem druge osobe, ili interes za ove aktivnosti koji je jednak ili veći interesu za kopulacijom, odnosno ravnopravnoj interakciji s drugom osobom. (...) Parafilijski poremećaj je parafilija koja uzrokuje tjeskobu ili je pogubna za pojedinca, odnosno parafilija čije zadovoljenje rezultira osobnom povredom ili rizikom od ozljede drugih.“ (2013:685-686)

Iako se ponegdje mogu naći informacije kako ovaj novi pristup parafilijama „demedikalizira i destigmatizira neobične seksualne preference i ponašanja, pod uvjetom da ne uzrokuju

tjeskobu i nisu pogubne za pojedinca i druge“ (Stetka, 2013), to se ne čini istinitim, barem ne što se tiče depatologizacije. DSM-5 još uvijek jasno daje do znanja, samim navođenjem sadomazohističkih seksualnih praksi, kako SM spada izvan granica „normalnog“ genitalnog seksualnog ponašanja, te naglašava kako je parafilija nužan preduvjet za parafilijski poremećaj (2013:686). Iako sama po sebi ne zahtijeva kliničku intervenciju, njena priroda jest „kvalitativne naravi“, dok je parafilijski poremećaj „negativna posljedica parafilije“ (2013:686).

U drugu skupinu pogleda na SM spadaju feminističke teorije „za“ i „protiv“, od kojih one „za“ smatraju da SM reproducira i ojačava patrijarhalne zakonitosti zapadne kulture te potiče nasilje nad ženama i diskriminaciju (Hopkins, 1994). Popularno mišljenje još uvijek SM svrstava u kategoriju „čudnog“ i „bolesnog“, no zanemaruje se nedostatak kriterija za konstituiranje onoga što čini „normalnim“ i „zdravim“ ponašanjem u ljudskoj seksualnosti (Kleinplatz i Moser 2007:61). Caulfield naglašava definiciju seksualnosti kao konstrukta te da se seksualnost, kao i rod, mijenja (1985:343). Međutim, nedostatak kriterija potiče ishitrene zaključke o patologiji koji su obično rezultat trenutnih dominantnih kulturalnih vrijednosti.

Važno je naglasiti kako, bez obzira što nije empirijski dokazana psihopatologija među ljudima koji prakticiraju SM, ono što ga čini „bolesnim“ i „čudnim“ je bol. Ako je bol nešto što se inače želi izbjeći pod svaku cijenu, logično je pitanje zašto bi se aktivno tražila bol u seksualnom kontekstu. Uz već navedeno povisivanje praga boli za 80% putem seksualnog uzbuđenja, odgovor se nameće u ovom obliku: „Kontekst određuje iskustvo“ (Kleinplatz i Moser 2007:65). Bol se u različitim situacijama različito interpretira i time ona dobiva oznaku ugodnog ili neugodnog, „ovisno o našem intuitivnom shvaćanju mehanizama boli kao i moralnoj prosudbi“ (Kleinplatz i Moser 2007:65). Čini se kako sport i ostale aktivnosti u kojima je rizik od ozljede visok, a bol stalno prisutna nisu problematični, no situacija se mijenja kada se bol dovede u vezu sa seksom te postaje javno problematizirana. Postoji mnogo slučajeva u kojima su osobe koje prakticiraju SM završile na sudu iako su obje strane inzistirale da je sve učinjeno uz suglasnost, no sudovi su odbijali prihvatiti suglasne seksualne aktivnosti kao legitimnu iznimku pravilima koja zabranjuju nasilne radnje (Buzash, 1989: 557-584).

Izvadak iz odluke suda u slučaju *Commonwelath protiv Appleby* ovo potvrđuje:

„Koja god prava optuženik može uživati u vezi svojih privatnih seksualnih aktivnosti, ona bivaju zasjenjena državnim interesom za zaštitom zdravlja, sigurnosti i moralne dobrobiti kada te iste aktivnosti rezultiraju bičevanjem ili premlaćivanjem druge osobe i nanošenjem tjelesnih ozljeda. Država neupitno ima pravo zaštititi svoj vitalni interes u očuvanju javnog reda i mira i može zabraniti takvo ponašanje kada predstavlja prijetnju (...) Nema sumnje da sadomazohističke aktivnosti u ovom slučaju izlažu osobu toj vrsti povrede koja se smatra neprihvatljivom ovim zakonom.“ (1989: 567-568)

Osim što nema dokaza da su osobe koje prakticiraju SM sklone psihopatologiji više od onih koje ne prakticiraju, bol sama po sebi nije ono što potiče seksualni užitak, već je primarni motivator i izvor užitka razmjena moći koja se događa putem boli, što čini argument treće skupine (Cross i Matheson, 2006:159-162). Moser zaključuje kako „osobe koje prakticiraju SM, poput pripadnika bilo koje druge seksualne orijentacije, mogu imati psihičke probleme, no nije dokazano da imaju neki poseban psihički poremećaj ili općenito problem povezan s njihovom orijentacijom“ (u Sisson, 2013:30).

2.3. Postmoderna seksualnost

Sadomazohizam je u uskoj povezanosti s onime što Tyler naziva „seksualnim postmodernizmom“ pošto se udaljava daleko od onog što je seksualni modernizam definirao kao „normalno“ i „prihvatljivo“ seksualno ponašanje. Nadovezujući se na Marcuseov argument kako je „znanstveno upravljanje nagonских potrebama odavno postalo vitalan faktor u reprodukciji sistema“ (1955:xiii), Tyler smatra kako je seksualnost u procesu modernizacije postala subjektom „sistematične organizacije i znanstvene analize“ (2004:89):

„(...) ova reprodukcija sistema se očituje ne samo u direktnoj zabrani seksa, već i kroz restrukturiranje načina spoznaje, razmišljanja i govorenja o seksu, kroz ono što se prioritizira (znanstveno spajanje pojma seksualnosti s „prirodom“; stalno približavanje ponašanja i identiteta, i privilegiranje reproduktivne heteroseksualnosti u konstrukciji zdravih, moralnih i racionalnih seksualnih subjekata) i marginalizira

(ženska seksualna autonomija, istospolna želja, izrazi mladenačke seksualnosti i autoerotičnosti) u modernističkoj seksualnoj ortodoksiji.“ (2004:87-88)

S druge strane, postmoderna je seksualnost shvaćena kao „progresivno odvajanje od modernističkog poistovjećivanja seksualnosti s reprodukcijom“ (Tyler, 2004:90), kao i heteroseksualnošću i monogamnošću te na mjesto tog modernističkog shvaćanja dolazi postmodernistička pluralnost u kojoj je seksualni identitet definiran i oblikovan individualnim izborom (Tyler, 2004:91).

Simon vidi postmodernističku seksualnu ontologiju „duboko ukorijenjenom u poetsko, a ne u fizičko ili biološko“ (1996:148), a karakterizira ju pluralnost, eksperimentalnost i mnogostrukost izbora. Temeljena na igri i paradoksu, za Simon je ona aspekt društvenog života koji je „mногоstruk, fragmentiran, raširen i sporan, oblikovan putem izbora, pluralizma i kompleksnosti koji se na kraju spajaju u stvaranje seksualnog sebstva“ (Giddens, 1992, citirano u Tyler, 2004:90).

Tyler dalje naglašava kako se odvajanjem seksualnosti od onog s čime je prije bila usko povezana (tradicionalnim obiteljskim strukturama i zajednicom) rađa novi prostor koji dopušta razvijanje novih vrsta seksualnosti i shodno tome, novih seksualnih subjektiviteta: „Postmodernu seksualnost karakterizira denaturalizacija seksa, samosvjesnost i refleksivnost, proliferacija pluralnosti značenja, radnji i rekurzivnih identiteta, te imitacija i zamagljivanje granica“ (2004:90).

2.4. SM kao kulturalni pokret

Sisson definira seksualnu kulturu kao kolektivni sistem značenja i praksi koje proizlaze iz specifičnih povijesnih socijalnih i psiholoških uvjeta, a njene funkcije imaju višestruku ulogu:

- (1) postavljanja granice između seksualne kulture (iznutra) i šire paradigmatke kulture (izvana),
- (2) pružanja priče o porijeklu i povijesnom kontekstu,
- (3) stvaranja koda ponašanja koji određuje koje je ponašanje prihvatljivo, a koje nije,
- (4) stvaranja sustava zajedničkih značenja o određenim željama i ponašanjima,
- (5) omogućavanja

sredstava socijalne reprodukcije koja pružaju novim članovima pristup i pravo sudjelovanja u seksualnoj kulturi i (6) stvaranja seksualnog identiteta. (2013:17)

Dalje nastavlja s opisivanjem stadija u evoluciji određene seksualne kulture. Stadiji su:

(1) kontakti – diskretni pojedinci koji dijele zajedničke želje lociraju i uspostavljaju kontakte jedni s drugima; (2) mreže – kontakti se šire kako bi se oformile labavo povezane mreže sličnih pojedinaca; (3) zajednice - mreže se spajaju i stapaju u razdvojene regionalne zajednice koje se temelje na interakcijama uživo, dijeljenju zajedničkih interesa, ideologiji i javnim prostorima; (4) društveni pokreti – zajednice rastu te, često potaknute nasiljem i diskriminacijom koji ih prate zbog povećane socijalne vidljivosti, ekonomski, politički i društveno ojačavaju kako bi se uključile u aktivističke kampanje, i (5) seksualne kulture – zajednice i društveni pokreti se šire i stapaju unutar zajedničkog sustava značenja i praksi; nova seksualna kultura zauzima svoje mjesto uz bok dominantne seksualne kulture kao jedna od ostalih mnogobrojnih seksualnih kultura dvadesetog stoljeća. (2013:18)

Prva faza, kontakti, se smješta u razdoblje između 1600. i 1900. Djela fikcije u tom razdoblju povezuju bičevanje sa seksualnim zadovoljstvom, a medicinska djela ga u 17. stoljeću prepisuju kao rješenje za erektilnu disfunkciju i skraćivanje perioda „oporavka“ nakon seksualnog odnosa (Boileau, 1700/1903:94; Meibomius, 1639/1898). Ellis opisuje bičevanje kao „poznati seksualni stimulans u Engleskoj“ i „najčešću od svih seksualnih perverzija“ (1905:76,77). Bordeli koji se se specijalizirali za SM su postajali sve popularniji diljem Europe, kao i literatura koja je koristila SM kao inspiraciju: djela de Sadea, *Venus Schoolmistress*, *Fanny Hill*, *The Pearl*, *The Lustful Turk...* (Sisson, 2013:20). Do objavljivanja Krafft-Ebingove *Psychopatie Sexualis* (1886), koja je stavila sadizam i mazohizam u središte društvenog interesa, SM ponašanje nije smatrano bolesnim niti grešnim, a u najgorem slučaju medicinskim kuriozitetom (Sission, 2013:20). Krafft-Ebing je skovao termin „mazohizam“ kako bi opisao „seksualnu anomaliju“ u kojoj „seksualne osjećaje i misli osobe kontrolira ideja bivanja posve i bezuvjetno predanom volji osobe suprotnog spola; poniženom i maltretiranom od strane ove osobe koja predstavlja njenog gospodara (1906:94-95). „Sadomazohizam“ kao termin je skovao Freud 1905. godine (2005).

U drugoj fazi, fazi kontakata (prva dva desetljeća 20. stoljeća), bordeli su izgubili na značaju, a SM scena se premjestila u privatniju sferu, u stanove i na zabave (Sisson, 2013:21). Počela se razvijati specijalna oprema koja je postajala sve elaboriranijom, uvedeni

su novi materijali poput kože i metala, a SM moda je isto dobivala na zamahu. SM scena se u ovo vrijeme počela razvijati oko proizvođača specijalizirane opreme (Sisson 2013:21-22). Kako je rasla vidljivost SM ikonografije, tako se i intenzivirao kazneni progon producenata SM erotike u pedesetima sve do 1966. kada je sudskom presudom redefinirana opscenost čime je omogućen rast eksplicitne pornografske industrije (Sission, 2013:24).

Kulturalne promjene u šezdesetima su SM-u omogućile prelazak u sljedeći stadij, stadij zajednice. Oko malenih SM grupa su se počele stvarati veće zajednice. Dvije koje i danas ostaju najpoznatije su The Eulenspiegel Society, osnovano 1971. u New Yorku i Society of Janus, koje je osnovano 1974. u San Franciscu.

Društvena vidljivost ovih zajednica kao i ostalih SM organizacija je izrazito porasla u osamdesetima kada su se homoseksualne, lezbijske i heteroseksualne zajednice stopile u veći društveni pokret. Zagazile su u četvrti stadij u evoluciji SM kulture i počele zahtijevati prepoznavanje i sudjelovanje u kulturalnom seksualnom diskurzu. Kako je rasla njihova kulturalna vidljivost, tako su se pripadnici počeli sve više suočavati s problemima pred zakonodavnim tijela i diskriminacijom zbog problematičnog pitanja pristanka i optužbi za nasilje i opscenost.

Sisson predlaže definiranje SM kao seksualne kulture koja je poprimila sva obilježja iste na početku 21. stoljeća. Granice koje se postavljaju unutar i izvan SM kulture stvaraju sigurne prostore poput konvencija, javnih događaja, zabava i grupa za potporu; postoji zapisana povijest razvoja SM pokreta kao i mnogobrojni internetske stranice i forumi; uspostavljena su pravila ponašanja (glavno načelo je „safe, sane, consensual“, odnosno „sigurno, razborito, suglasno“); postoji zajednički sustav značenja o seksualnom ponašanju; uspostavljeni su načini za uvođenje novih članova u pokret i zadnje, SM generira seksualni identitet kroz osobne narative, interakcije, edukaciju, postavljanje granica i kulturalno specifični vokabular (Sisson, 2013:31-32).

2.5. Suvremene debate

Od suvremenih polemika u vezi SM-a, ističe se ona u vezi njegovog postavljanja unutar konteksta feminizma, moralnosti i problematike pristanka mazohista/submisivne osobe.

Radikalni feministi osuđuju sadomazohizam, pornografiju, prostituciju, promiskuitetni seks, seksualne odnose odraslih i djece i seksualni „roleplaying“ jer smatraju da ove prakse kroz dominantno-submisivni odnos moći perpetuiraju mušku dominaciju (Ferguson 1984:107). Međutim, na prijelazu između 70ih i 80ih su se pojavile žene koje su u isto vrijeme bile i lezbijke i radikalne feminističke aktivistice, a tvrdile su da radikalni feminizam i uživanje u seksualnim sadomazohističkim praksama nisu dvije međusobno isključive pozicije (Hopkins 1994:117). Hopkins navodi tri strategije kojima se koriste radikalni feministi kako bi izrazili svoju opoziciju prema sadomazohizmu: 1. sadomazohizam replicira patrijarhalne odnose; 2. strukturalno je nemoguće dati pristanak aktivnostima koje erotiziraju dominaciju, submisiju, bol i bespomoćnost; 3. lezbijski sadomazohizam potvrđuje i podupire patrijarhat, makar nenamjerno (1994:118).

Važno je naglasiti kako se granice problematike pristanka i reafirmacije patrijarhata u argumentima radikalnih feminista preklapaju. Mazohizam smatraju normom ženskog ponašanja unutar patrijarhalnog društva (Williams, 1989:56), sadizam utemeljenim na preziru prema ženama koji u svojoj srži ima bazičnu želju za degradacijom i poniženjem mazohista (Leigh Saxe, 1992:60), a time gledaju i na pristanak kao na strukturalnu nemogućnost i internaliziranu patrijarhalnu vrijednost (Hopkins, 1994:119). Prema Leigh Saxe, pristanak nikad nije „slobodan“ i „privatan“; nije slobodan u smislu da nije autonomna odluka izolirane individue te nije privatan u smislu da je dugo vremena privatnost spavaće sobe služila kao izlika za najgoru mizoginističnu opresiju (1992:61). Nadalje o problematici pristanka (i u kontekstu lezbijskog sadomazohizma), radikalni feministi imaju za reći:

„Žene su odgojene da budu submisivne, da očekuju i priželjkuju dominaciju od muškaraca. No želja za dominacijom i poniženjem i pristanak ih ne čine neopresivnima. To samo pokazuje koliko je duboka i čvrsta ta opresija. Mnoge mlade brahminske žene su 'svojevoljno' skakale u pogrebne lomače svojih muževa. Koji feminist bi smatrao da ove žene nisu bile ugnjetavane? (...) ovakav pristanak ne znači da moć nije zloupotrebjavana.“ (Russell, 1982:177)

„Mislim da je pitanje 'pristanka' posve promašeno. Argument za sadomazohizam često opravdava lezbijski sadomazohizam kao pitanje zajedničkog pristanka koje je kao takvo onkraj neodobravanja. Međutim, smatram ovaj argument nebitnim i neuvjerljivim poput antifeminističkog argumenta od žena koje tvrde da njihovo najveće zadovoljstvo dolazi iz 'pristajanja' na seksualnu submisiju prema muškarcima. Kako je naša seksualnost u najvećoj mjeri konstruirana kroz socijalne strukture nad kojima nismo imali kontrolu, svi mi 'pristajemo' na seksualne želje i prakse koje su barem u nekoj mjeri otuđujuće. Međutim, postoji velika razlika između pristanka i slobode koja omogućuje donošenje vlastitih odluka.“ (Rian, 1982:49)

„Ono što je problematično je što sm zauzima nerefleksivni stav prema seksualnoj želji. Izjavljujući kako se zauzimaju za pristanak i svjesnu odluku, no otuđujući se od stvarnog svijeta koji dijelimo, sm lezbijke ostavljaju iza sebe mogućnost za donošenje konkretnih osobnih i političkih odluka ... To što sm zahtijeva pristanak ne znači da je nadišao heteroseksualnu dinamiku moći. Žene već tisućama godina pristaju na heteroseksualnu dinamiku moći.“ (Butler, 1982: 172)

Radikalni feministi smatraju kako unutar patrijarhalnog konteksta neka ponašanja posjeduju svoje intrinzično značenje koje se ne može izmijeniti pristankom, kao aktivnosti koje erotiziraju dominaciju i submisiju.

Kao protuargument stajalištima radikalnih feminista, Hopkins daje ovaj argument:

„Obrana je ova: seksualna SM aktivnost ne replicira patrijarhalnu seksualnu aktivnost. Ona ju simulira. Replikacija i simulacija su dvije vrlo različite stvari. Replikacija implicira kako SM susreti samo reproduciraju patrijarhanu aktivnost na drugom fizičkom području. Simulacija implicira kako SM selektivno prebacuje površinska patrijarhalna ponašanja na drugo kontekstualno polje. U tom kontekstualnom polju leži sva razlika.“ (1994:123)

Ključan aspekt SM subkulture se otkriva u samoj riječi „scena“ koja se koristi za neki SM susret: sudionici su svjesni da postoji scenarij i da su oni sami glumci i redatelji tog scenarija. Iako postoji sličnost između patrijarhalne seksualne aktivnosti i SM aktivnosti, ta sama

sličnost nije dovoljna za replikaciju jer je nestabilna. Interpretativni kontekst i materijalni uvjeti su bitno drukčiji, a ključna ponašanja, počevši od pregovora i dogovaranja „sigurne riječi“, se odvijaju u socijalnoj subkulturi dogovorenog fetišizma. Foucault ovo potvrđuje: „No ne bih rekao da je to reprodukcija, unutar erotskih odnosa, struktura moći. To je izlaženje izvan granica tih struktura pomoću strateške igre koja može pružiti seksualno ili tjelesno zadovoljstvo“ (Halperin, 1995:86).

Ono što je dakle inherentno manjkavo u tvrdnjama radikalnih feminista je zamagljivanje granice između neobuzdanog sadizma i socijalne subkulture te polaznje od zaključka kako je dominantno-submisivni odnos onaj u kojem jedna strana ima potpunu moć, dok ju druga nema uopće: „smatrati kako 'dominant' posjeduje svu moć, a rob ju nema, je zamijeniti teatar za stvarnost“ (McClintock, 1993:87). McClintock taj teatar naziva teatrom znakova koji omogućava kratkotrajnu kontrolu nad socijalnim rizikom i socijalnim kontradiktornostima te je kao takav svjesno u suprotnosti s „prirodom“, no „ne u smislu da narušava prirodne zakone, već u smislu da negira postojanje prirodnog zakona kao takvog“ (1993:91) SM vrlo jasno paradira znakovima hijerarhije i moći upravo kako bi odbio prihvatiti ih kao „prirodnima“.

Zajedno s još jednom činjenicom koja promiče radikalnim feministima, da su socijalni identitet, rod i seksualne uloge fluidne kategorije u SM-u te da je muška submisija čak i češća (McClintock, 1993:92), ovaj teatar scene, eksplicitno dogovaranje fantazije, pregovaranje, sigurne riječi, naglasak na sigurnosti i seksualni trening su rijetko prisutni u medijima. Simulativna priroda SM-a se gubi u buci patrijarhalnog konteksta i problematike pristanka, što doprinosi generalnom shvaćanju da je to još jedan način degradiranja žena te kako je najveća erotska želja svake žena da bude dominirana i kontrolirana.

3. Identitet

3.1. Uništavanje sebstva

Jedna od perspektiva koja je proizašla iz sociopsiholoških interpretacija koncepta sebstva i identiteta smatra kako (sado)mazohizam omogućuje kratkotrajan, ali snažan bijeg od viših razina samosvijesti (Baumeister 1988:29). Poimanje sebstva kao simboličkog, shematičnog i prisutnog identiteta se zamjenjuje nižim razinama svijesti na kojima je sebstvo reducirano na tjelesnost i središte je neposrednih senzacija. Rađa se novi identitet s promijenjenim simboličkim značenjem. Baumeister nastavlja argument i opisuje nekoliko aspekata sebstva koja upućuju na to kako se mazohizam na prvi pogled čini paradoksalnim:

„Pošto se sebstvo razvija kako bi omogućilo osobnu potragu za srećom i izbjegavanje patnje, usmjereno je ka kontroliranju okoline i poimanju sebe kao ono što kontrolira. Sebstvo također teži održavanju pozitivne evaluacije, od drugih i samog sebe. Mazohizam osporava ove funkcije. Tamo gdje sebstvo želi izbjeći patnju, mazohisti ju aktivno traže. Tamo gdje sebstvo teži kontroli, mazohisti ju prepuštaju. Tamo gdje sebstvo želi zadržati i povećati samopoštovanje, mazohisti traže poniženje. Na ovaj način mazohizam predstavlja sistematični pokušaj privremenog iskorijenjivanja glavnih osobina sebstva.“ (1988:34)

Identiteti postoje u trenutku te se mijenjaju i razvijaju s vremenom. Usvajamo one identitete koji su konstruirani za nas, počevši od roda, preko rase do seksualne orijentacije. Sadomazohizam istražuje granice identiteta, ruga se konceptu jedinstvenog i fiksnog identiteta dopuštajući onima koji ga prakticiraju da se fluidno kreću kroz seksualni identitet. On ga gura do točke u kojoj se destabilizira, a to čini preko tijela. Sve što radimo s tijelima ima značenje čije čitanje pokušavamo kontrolirati preko načina na koji se oblačimo, krećemo i predstavljamo na fizički način, kroz seksualnost. Barthes sugerira kako nikada zapravo ne možemo u potpunosti kontrolirati to čitanje (Sontag, 1993: 100).

Tijela se ostvaruju kroz stalno ponavljanje naučenih obrazaca kulturalnog konteksta kojemu smo izloženi. Seksualnost i rod su neki od tih obrazaca. Tijelo je površina na kojoj događaji i povijest ostavljaju trag, a u sadomazohizmu se odmiče od te uloge te postaje „mjesto disocijativnog sebstva (prihvaćajući iluziju suštinskog jedinstva) i masa u vječnoj dezintegraciji“ (Foucault, 1977:148).

U *Smrti i seksualnosti* Bataille piše kako je erotika rezultat žudnje za transcendencijom granica izolirane individualnosti (1962:15), a prema Benjaminu želja za gubitkom sebstva ide toliko daleko da je individua voljna riskirati čak i smrt. Smrt kao duboka psihološka žudnja postaje korijenito povezana s tjelesnim užitkom, a na maštarije o erotskoj dominaciji gleda kroz perspektivu pokušaja odvajanja od zagušujuće individualnosti te traženja veće povezanosti s drugima (1983:285,296). Užitak u sadomazohizmu desubjektivira, decentrira subjekt i tjera ga na igru u kojoj je gubitak sebstva jedini način da se ono ponovo nađe. Na tragu Foucaulta, suvremeni „queer“ teoretičari poput Bersanija i Halperina smatraju kako sadomazohizam „uništava subjektivnost, rastapa sebstvo i gura subjekt podalje od dosega ideologije“ (DeRosa, 1998:28).

Foucault je u svojem nastojanju da odgovori na pitanja o postojanju iskustava u kojima će se subjekt moći disociirati, prekinuti vezu sa svojim sebstvom i izgubiti identitet došao do užitka kao odgovora: „(...) užitak desubjektivira, impersonalan je: uništava identitet, subjektivnost i rastapa subjekt, iako kratko, u osjetilni kontinuum tijela, u nesvjesno sanjanje uma“ (Halperin, 1995:95).

U sadomazohizmu Foucault vidi utopijsku političku praksu jer remeti normativne seksualne identitete i shodno tome postaje sredstvom otpora discipline seksualnosti. Nadalje, pošto je sadomazohistički užitak decentraliziran i nije ograničen na genitalno područje, nego proširen na cijelo tijelo, intenzivni tjelesni užitak vodi „decentralizaciji samog subjekta i uništavanju psihičkog i tjelesnog integriteta sebstva za kojeg je seksualni identitet bio vezan“ (Halperin, 1995:97).

Uništavanjem sebstva otvaraju se nove mogućnosti za stvaranje novog impersonalnijeg identiteta, onog koji će biti područje budućih transformacija. Ovo Halperin objašnjava na sljedeći način: „ (...) način kultiviranja sebstva koje transcendirira samo sebe – radikalno impersonalno sebstvo koje služi kao sredstvo samotransformacije jer, bivajući ništa samo po sebi, ono zauzima mjesto novog sebstva koje tek treba početi postojati“ (1995:104). Intenzivni užitak putem boli i discipline kojim se koristi sadomazohistična erotika je sekundaran – ono što je primarno je reartikulacija osobnog identiteta i urušavanje granica koje postavljaju ustaljene definicije seksualnosti.

Nixon se također bavi motivom užitka u gubljenju stabilnog identiteta analiziranjem umjetničkih djela Barbare Kruger. Sadomazohistički scenariji su konstruirani upravo tako da nema stabilne ili fiksne pozicije na koju se subjekt može sigurno osloniti. Naprotiv, ono što sadomazohistička scena dopušta i potiče je izranjanje mnogostrukih i mijenjajućih identifikacija, kako bi svi elementi bili istovremeno u igri, a užitak koji proizlazi iz toga je užitak koji je konstantno u pokretu (1992:60). Mazohističko zadovoljstvo je ono koje nalazi svoj krajnji cilj u gubitku stabilnog identiteta i nestanku subjektivnosti.

Marcuse na sličan način govori o seksu, i dotiče se ove važne intersubjektivne razine: „Erotični seks je očito mnogo više od samog užitka; to je način na koji se pojedinci mogu izraziti te pronaći intersubjektivno oslobađanje od fragmentirajućih i otuđujućih efekata organiziranog društva“ (1955:219).

3.2. Erotizacija boli

Bol je zasigurno najkontroverzniji aspekt sadomazohističkih seksualnih praksi. Iako nije obavezna u svim sadomazohističkim praksama i ne mora igrati nikakvu ulogu u SM sceni, zasigurno predstavlja jedan od bitnijih elemenata većine SM odnosa. Ona zamagljuje granice stabilnog identiteta i predstavlja način na koji tijelo biva svedeno samo na tijelo i ništa više od čiste fizičke senzacije. U fukoovskom smislu bol povezuje tijelo i seksualni užitak na novi način, mijenjajući naš odnos prema vlastitom tijelu:

„(...) Smatram da je S/M mnogo više od toga; to je stvaranje novih mogućnosti za užitak, o kojima ljudi nisu ništa prije znali. Ideja da je S/M povezan s nasiljem, da su S/M prakse samo način da to nasilje, ta agresija, izade na površinu je glupa. Znamo vrlo dobro da to što svi ti ljudi rade nije agresivno; oni smišljaju nove mogućnosti za užitak s čudnim dijelovima svojih tijela – kroz erotizaciju tijela. Mislim da je to neka vrsta stvaranja, kreativnog poduhvata, čija je jedna od glavnih karakteristika deseksualizacija (degenitalizacija) užitka. Ideja da tjelesno zadovoljstvo mora uvijek proizlaziti iz seksualnog zadovoljstva, i ideja da je seksualno zadovoljstvo u temelju čitavog mogućeg zadovoljstva – mislim da je to vrlo krivo shvaćanje. Ove prakse pokazuju da možemo proizvesti užitak s vrlo čudnim stvarima, vrlo bizarnim dijelovima tijela, u veoma neobičnim situacijama, itd.“ (Foucault, u Halperin 1995:88)

Ova deseksualizacija užitka znači da SM odvaja užitak od lokalizacije u genitalijama i erotizira cijelo tijelo. Stvara se nova mapa erogenih zona i time se tijelo dekonstruira, prisiljavajući pojedinca da Drugost vlastitog tijela integrira u svoju seksualnost.

I dok većina objašnjenja u vezi privlačnosti boli pokušava naći uzroke u psihopatologiji (Langdridge, 2013:91), istraživanje Sacka i Millera, međutim, pruža izrazito važan uvid u činjenicu da razlog leži u ljudskoj fizionomiji i bliskoj povezanosti neuroloških centara za bol i ugodu (Langdridge, 2013:91). Bol potiče kemijsku reakciju u mozgu koja uzrokuje stvaranje endorfina, što rezultira stanjem „opijenosti“. Ovako oslobođeni endorfini djeluju na povećanje seksualnog uzbuđenja koje pak svojim djelovanjem povećava prag boli (Mains, u Langdridge 2013:93). Odnos između boli i užitka je ono što najviše zabrinjava neupućenog pojedinca, pogotovo imajući na umu kako je bol kroz povijest shvaćana kao nešto što se treba izbjeći pod svaku cijenu (Scarry, 1985:52).

Bol je, smatra Morris (1991:6), uvijek povijesna, konstantno oblikovana određenim vremenom, mjestom, kulturom. Pregled kroz povijesno poimanje boli razjašnjava suvremeni stav prema patologizaciji boli kada je povezana s užitkom. Ortodoksno kršćanstvo tradicionalno povezuje bol s kaznom (lat. poena, kazna), ali i sa sredstvom iskupljenja (Kristova patnja). Teolozi su oduvijek u razmatranju zla istovremeno razmatrali i problematiku fizičke i emocionalne boli (pakao kao mjesto gdje su obje vrste boli vječna kazna za griješne duše) (Goldstein, 1989:255). Naizgled je bol objektivno i intrinzično loša, pogotovo jer je uvijek suprotstavljena ugodi.

Goldstein argumentira kako su ugoda i bol bezuvjetne intrinzične vrijednosti, a ideja „dobre boli“ je paradoksalna: „ (...) u svim razdobljima i na svim mjestima, kroz sve kulture, svaki užitak je dobar, a svaka bol je sama po sebi loša“ (1989:257-258). Bol se, međutim, počela smatrati neprihvatljivom tek u 18.stoljeću kada su se liječnici i kirurzi senzibilizirali na bol svojih pacijenata i krenuli u potragu za bezbolnom kirurškom tehnikom. Predanestetske su kulture gajile afirmativan stav prema boli, shvaćajući ju kao neizbježnu (Morris, 1991:48). Ovo pokazuje kako je odbojnost prema boli zapravo nešto vrlo moderno, što je stupilo na scenu zajedno s kulturom senzibiliteta 18. stoljeća. Potraga za kirurškim anestetikom je potvrdila i osnažila odbojnost prema boli, a vrhunac odbojnosti je doživjela u 19. stoljeću (Halttunen, 1995:310).

Paralelno s premještanjem boli u područje tabua počela je iznicati književnost s temama seksualnog bičevanja. Edmund Curll je 1718. objavio engleski prijevod medicinskog

djela na latinskom, *A Treatise of the Use of Flogging in Venereal Affairs*, John Cleland je 1748. napisao svoju priču *Fanny Hill* u kojoj je opisana scena bičevanja između Fanny i Barvilea, a u časopisima su se počela objavljivati pisma i eseji o umjetnosti bičevanja. De Sade je napisao svoja djela koja su uključivala motive sadomazohizma baš na kraju 18. stoljeća kada je manija bičevanja značajno porasla, kao i pornografija sadizma (Halttunen, 1995:315). Spektakl boli, patnje i voajerizma je postao dominantna konvencija seksualne pornografije na početku 19. stoljeća.

Ključ za razumijevanje širenja ove vrste pornografije leži upravo u tome što se stav prema boli promijenio u 18. i 19. stoljeću. Bol je postala marginalizirana, tabuizirana, zabranjena i opscena, pretvarajući se time u savršen pornografski izraz, jer je pornografija po svojoj definiciji „reprezentacija seksualnog ponašanja s namjernim narušavanjem moralnih i socijalnih tabua“ (Halttunen, 1995:318). Tijekom ovog razdoblja bol je prolazila kroz problematičnu kulturalnu tranziciju – s jedne strane je poticala seksualnu uzbuđenost, dok se s druge još uvijek na nju gledalo s gađenjem.

Paralelno s popularizacijom pornografije boli, Prosvjetiteljstvo je nastojalo razotkriti opscenost boli: „U svojim grafičkim reprezentacijama spektakla patnje, prosvjetitelji nisu pokušavali kopati po bezvremenskom ljudskom apetitu za sadomazohističkom ekspresijom koliko su zapravo sudjelovali u proizvodnji novih kulturalnih spona između nasilja i seksa, spona čija je primarna funkcija bila uspostaviti opscenost boli“ (Halttunen, 1995:330). Halttunen donosi zaključak kako je do kraja stoljeća postignut koncenzus: povezanost boli i seksa, bilo u maštarijama sadista i mazohista ili pokušajima da se obnovi praksa zakonskog kažnjavanja bičevanjem, smatrana je produktom bolesnih i perverznih umova (iako sama popularnost i prisutnost pornografije boli govori direktno protiv takvog zaključka) (1995:331). Prema riječima Foucaulta „sadizam nije naziv koji je konačno dan praksi drevnoj poput Erosa; to je ogromna kulturalna činjenica koja se pojavila upravo na kraju 18. stoljeća“ (1965:210).

Scarry u svojoj knjizi *The Body in Pain* (1985) povezuje bol s „uništavanjem unutarnjeg svijeta osobe“ (Langdrige, 2013:93), uništavanjem identiteta. Jedan od ključnih koncepata njene knjige je način na koji se bol odupire jeziku zbog svoje neizrecivosti: „Što god bol postiže, ona to postiže kroz nemogućnost da ju podijelimo, a to postiže kroz svoj otpor jeziku“ (Scarry, 1985:4). Za onoga tko doživljava tu bol, ona je posve realna i prisutna, no onaj tko tu bol samo promatra ona ostaje nepojmljivom i zamućenom. Scarry također

naglašava kako bol ima još jednu ulogu: „Ne samo da se odupire jeziku, ona ga aktivno uništava, potičući trenutno vraćanje stanju koje je prethodilo jeziku, zvukovima i vriskovima koje se ljudska bića proizvodila prije učenja jezika“ (1985:4). Nadalje, sam karakter boli se razlikuje od svih ostalih unutarnjih ljudskih stanja i osjećaja koja uvijek imaju neki vanjski objekt na kojeg se odnose (strah, ljubav, ljutnja, ravnodušnost su uvijek u odnosu na nekoga ili nešto). Kada se pomnije pogleda bol, dolazi se do zaključka da ona nema takvog referenta, odnosno nema korelacije s vanjskim svijetom, te se upravo zbog toga toliko odupire jeziku (Scarry, 1985:5). Kao takva, bol nije intersubjektivna i ne predstavlja nešto što je dostupno drugima.

Scarry se dalje u svom djelu bavi analizom mučenja te kako bol u tom kontekstu djeluje na dezintegraciju svijesti. No prvo je potrebno naglasiti važne razlike između mučenja i korištenja boli u SM sceni. U SM zajednici se pridaje puno važnosti kredu „safe, sane, consensual“, odnosno „sigurno, prisebno, s pristankom“. Pristanak je ključan u bilo kakvoj SM sceni ili igri, i to je prva važna razlika između SM-a i mučenja. Mučenje je nasilan čin u kojem nema pristanka od strane žrtve te je cilj nanijeti joj bol bez obzira na njene želje. Druga važna razlika je značenje čina boli. Dok u SM-u postoji izrazita želja za užitkom koji pruža bol, u mučenju ona izostaje. Bol u SM-u može značiti niz stvari: gubljenje sebstva, prepuštanje, razmjenu moći, ojačavanje povjerenja među partnerima itd. (Langdridge, 2013:93-94).

Do važnog aspekta privlačnosti boli može se doći kroz analizu boli unutar konteksta mučenja. Bol poprima dvostruko djelovanje, a osoba ima osjećaj kao da ona dolazi i izvana (oružje, alat) i iznutra (vlastito tijelo): „U fizičkoj se boli susreću umorstvo i samoubojstvo jer osjećaj uništavanja dolazi izvana i iznutra“ (Scarry, 1985:53). Time se zamagljuje granice između onoga što je posljedica vanjskoga, a što unutrašnjega, javnog i privatnog. U kontekstu mučenja, Scarry ovo zamaglivanje granice opisuje kao „opsceno stapanje privatnog i javnog“ jer „donosi svu samoću potpune privatnosti, ali ništa od njene sigurnosti, i svu izloženost potpuno javnoga, no ništa od njenog potencijala za prijateljstvo ili dijeljeno iskustvo“ (Scarry, 1985:53).

U kontekstu SM-a je drukčija situacija: „ (...) mogućnost potpune privatnosti koju je gubitak sebstva učinio još sigurnijom, prisutnost osoba od povjerenja i izloženost koju dijelimo zajedno s njima“ (Langdridge, 2013:97). SM, dakle, omogućuje eksperimentiranje s

ovom zamagljenom granicom između unutarnjeg i vanjskog, javnog i privatnog, izloženosti i privatnosti bez gubitka sigurnosti ili bivanja u nemogućnosti dijeliti to iskustvo s drugima.

Jezik je sredstvo pomoću kojeg „objektiviramo i širimo se“, a bol čini više od pukog uništavanja jezika: „Prije uništavanja jezika, prvo ga monopolizira i postaje njegov jedini subjekt; prigovor, na mnogo razina nepolitički ekvivalent priznanju, postaje jedini oblik govora. S vremenom se bol toliko produbi da koherentnost prigovora zamijene zvukovi koji su prethodili naučenom jeziku“ (Scarry, 1985:54). U SM-u se ovo uništavanje govora rekreira i preuveličava: top ili Dominant polako, ali kontrolirano uništava jezik, svodeći subjekt na neartukulirane zvukove i intenzivno iskustvo boli, ali i mogućnost da osjeti gubljenje granica između onoga što je unutra i onoga što je izvana, onoga što je privatno i onoga što je javno, izloženosti i samoće. Kombinirajući ovaj mehanizam zajedno s mehanizmom prirodnog otpuštanja endorfina, osoba može iskusiti ono što se u SM zajednici naziva *subspace*:

„(...) kako bol uništava svaku kompleksnu misao i emociju, pa čak i vid, dolazi do potpune, ali privremene destrukcije svijesti. Bol preuzima tijelo, uništavajući sve što je ono bilo, i zauzimajući sve što je iznutra i izvana te postaje jedina sveprisutna činjenica postojanja. Svijet onoga tko biva mučen je zatvoren, dezintegriran, kako bi se našle granice mira i samoće ili/i izloženosti i stapanja sebstva i svijeta.“ (Langdridge, 2013:98)

Bol postaje uzrokom disocijativnosti koja se događa u *subspaceu*, jer okupira sve ono što jesmo i što smo u stanju osjećati.

Međutim, Langdridge tvrdi kako je Scarry promaklo nešto u analizi karakteristika boli te kako jezik nije jedino pomoću čega razumijemo svijet i druge, to je također i interakcija između tijela. Ovu interakciju naziva „spajanjem tjelesnih horizonata“: „Drugo tijelo nas može privući ili odbiti, zaokupiti pažnju ili nam se zgaditi bez ijedne izgovorene riječi“ (Langdridge, 2005:96). SM pogotovo djeluje na principu spajanja tjelesnih horizonata sebstva i drugoga: „tjelesno ispreplitanje preko ponora drugosti“ (Langdridge, 2013: 99). U SM-u tijela govore jedno drugome na način na koji to ne rade u drugim, svakodnevnim situacijama u životu. Neizrecivost boli ima veliki potencijal još više produbiti taj ponor drugosti i subjektiviteta, no prakse SM-a ga uspijevaju premostiti kroz kontakt koji je onkraj jezika. Tijela se spajaju kroz razmjenu moći, surove osjećaje i bol koja nudi „tu rijetku stvar, trenutak zajedništva“ (Langdridge, 2013: 101). Langdridge, doduše, naglašava kako se ti trenutci mogu doživjeti i u „vanilla“ seksu, no ipak daje prednost SM-u: „S/M nudi istančanu

verziju tih trenutaka intersubjektivnosti, u kojima je posebnost takvih iskustava podignuta na razinu umjetnosti“ (2013:101).

3.3. SM kao transcendencija

Seks je urođeni nagon za fizičkim, ali također i psihološkim sjedinjavanjem. Tijekom seksa i orgazma dolazi do određene vrste „transcendencije“ odnosno „trenutnog gubljenja Sebsta, te pojma o vremenu i prostoru“ (Wade, 2000: 105). SM putem mehanizma boli također posjeduje potencijal za ovu transformativnu spiritualnu i transcendentnu dimenziju (Beckmann, 2013:105) te se uklapa u definiciju transcendentnog seksa do koje je došla Wade kroz svoje istraživanje.

Prema njoj, postoje dvije ključne karakteristike transcendentnog seksa:

„Prva je sudjelovanje u stanju promijenjene svijesti koje nije posljedica uzimanja kemijskih supstanci. U ovom stanju postoji osjećaj transcendencije vremena, prostora ili/i subjektivnosti. Nadalje, ovo stanje promijenjene svijesti uključuje svijest o ljubavniku, makar samo kao sredstvu posredovanja, i ukorijenjeno je u zajednici dvije osobe tijekom seksa. Ova stanja promijenjene svijesti se čine više ili manje odvojenima od orgazma, koji se smatra zasebnim stanjem. (...) Drugi faktor po kojemu se običan seks razlikuje od onog transcendentnog je osjećaj, kod jednog ili oboje ljubavnika, uključenja kozmičke sile u kontekstu njihove veze, pogotovo vođenja ljubavi. Ova kozmička sila se obično opisuje terminima poput Bog, Božanstveno, Nadduša, Svemir, itd. Neki ju opisuju prostorno, kao mjesto u koje mogu zakoračiti, svijet kozmičke moći, inteligencije i ljubavi. Za neke, ta moć je implicirana: ona je nevidljivi izvor njihovog putovanja u druge svjetove, ili čini te svjetove mogućima.“ (2000:107)

Analize empirijskih podataka dobivenih iz istraživanja pokazuju kako transcendentna komponenta SM scene i seksa objedinjuje obje gore navedene karakteristike (Beckmann, 2013:105).

Transcendentnom funkcijom SM-a se bavio i Foucault u svojim nastojanjima da pronade način na koji se „erotska istina“ formira u odnosu između znanja i moći unutar socijalnih praksi. Jedini način da se ide onkraj ove istine je „korištenjem povijesno-

kulturološke komparatističke perspektive koja omogućuje razumijevanje SM-a kao potencijalne spiritualne prakse“ (Beckmann, 2013:105). Foucault o transformativnoj funkciji SM-a govori kako je to „forma ekstremnog erotskog iskustva koje je u isto vrijeme čisto i zbunjeno; puštanjem svojih najmučnijih impulsa da divljaju u erotskom teatru okrutnosti, ljudsko biće se po prvi put prepoznaje, i u isto vrijeme osjeća transformativnu moć čistog i jednostavnog transcendensa“ (u Miller, 2000:88).

Kroz sadomazohističko transcendentno iskustvo događa se decentralizacija subjekta koja omogućuje osnovne promjene u svijesti, a ponekad rezultira i bihevioralnim promjenama (pošto je svo ponašanje naučeno i kulturalno determinirano) (Beckmann, 2013:110). SM decentralizira subjekt kroz metanarativno upućivanje na sebe kao na „igru“, na svoje strukture. Timothy Leary koristi pojam „igre“ kako bi definirao „naučenu kulturalnu sekvencu“ (u Solomon, 1964:98) čije su vrijednosti, ciljevi, pravila i rituali unaprijed određeni i jasni. SM je igra poput politike, sporta ili religije, samo što ga je, u odnosu na ove stvari, lakše definirati takvim jer je struktura SM-a izobličena i hiperbolizirana. SM je uvijek prvo i najprije igra, sa svim svojim pravilima i prednostima, i kao takva omogućuje fleksibilnost. Leary smatra da postoje „određene vrste osjetilnih stimulacija koje uzrokuju promjenu svijesti onkraj igara“ (orgazam bivajući jedna od njih) te da je posljedica transcendentnog iskustva „isključeni um“: „Nema ida, niti mračnih i zlih impulsa. Ove navodne negativne sile su, naravno, dio igre, antipravila. Ono što ostaje je nešto o čemu zapadna kultura zna vrlo malo: otvoreni um, necenzurirani korteks, otvoren i spreman“ (u Solomon, 1964:106).

Wade navodi kako SM prakse za neke mogu imati gotovo šamanističku kvalitetu, a definira šamanizam kao tehniku ekstaze koja se sastoji od sistema ekstatičkih i terapijskih metoda. One omogućavaju ljudima da ostvaruju kontakt sa svijetom duhova koji u šamanističkom sustavu vjerovanja postoji paralelno s našim svijetom (2013:112). Na ovim temeljima se mogu povući paralele između SM-a i šamanizma: „Poput šamanizma, tjelesne prakse SM-a mogu biti neprestani proces inicijacije i stalna potraga za novim iskustvima i znanjem o sebi“ (Norman, u Thompson, 1991:280).

Prema Califiji, SM orgazam je „postizanje emocionalnog, psihološkog ili spiritualnog stanja katarze, ekstaze ili transcendencije tijekom SM scene koje ne uključuje postizanje genitalnog orgazma“ (1994:151), a Foucault se također ekstenzivno bavio tjelesnim praksama SM-a i njihovom povezanosti s transcendentnim stanjima uma. Prema njegovim vlastitim

iskustvima ta stanja su „potencijalno autodestruktivna, ali u isto vrijeme i posjeduju misterioznu moć samootkrivajuće disocijacije“ (u Miller, 2000:30) koja omogućuje ponovo otkrivanje sebstva i drukčiji pogled na svijet. Ovu disocijaciju omogućuje stvaranje „anarhije u tijelu“: način da se ide onkraj identifikacije s nagonima je kroz konstantu izmjenu između osjećaja užitka i osjećaja boli koja stvara niz nepoznatih senzacija i uzrokuje „raspadanje“, izlaženje izvan granica konstruirane seksualnosti i seksualnih normi. „Hijerarhije, lokalizacije i odredbe tijela su u procesu dezintegracije“ (u Miller, 2000:274), zaključuje Foucault.

U Beckmanninom istraživanju korelacije tjelesnih praksi SM-a i transcendencije, došla je do zaključka kako takva iskustva uglavnom nisu dio apriorne motivacije za sudjelovanje u SM-u, već postaju tražena tek nakon što se dožive (2013:117). SM također može zadovoljiti čežnje za religioznim i spiritualnim iskustvima te djelovati kao platforma za samoostvarenje (2013:117). Međutim, čini se kako su ovakva iskustva dostupna onima koji zauzimaju poziciju submisivne osobe odnosno mazohista (time i naziv „subspace“ ili „bottom-space“), jer mogućnost postizanja transcendencije ovisi o tome koliko je osoba spremna „odvojiti se“, prepustiti kontrolu te uništiti „panoptikon svakodnevnog života“ (Foucault, 1977:206). Dominant si to ne može priuštiti, već zadržava kontrolu i omogućuje submisivnoj osobi sigurnu okolinu u kojoj postiže tu disocijaciju.

Transcendentna iskustva koja se mogu dogoditi putem tjelesnih praksi SM-a mogu poslužiti kao temelji za transformaciju percepcije i povećanje samosvijesti. Ispitanici u istraživanju Andree Beckmann to potvrđuju te kao posljedice navode smanjene težnje prema dihotomijama, izlaženje izvan „mita normalnosti“ kod sebe i drugih te fleksibilnost u stavu prema sebi i životu općenito (2013:120), što je na tragu fukoovskog shvaćanja transformativnih potencijala ovih praksi koji ih je vidio kao način da se otkriju „nove forme života“ kroz „granično iskustvo“ užitka u boli koja omogućuje uništavanje sebstva (u Miller, 2000:31-32).

Ova transcendentna iskustva također mogu poslužiti i kao uvid u nestabilnost kulturalnih konstrukcija identiteta, a osobe koje se upuštaju u prakse SM-a time imaju veći potencijal realizirati sebstvo kao „stratešku mogućnost“ (Foucault, u Halperin, 1995:73) umjesto modernog determinističkog shvaćanja istoga kao fiksnog identiteta koje samo „iznova dopušta iskustvenu reinkripciju političkoga“ (Beckmann, 2013: 119). Na ovaj način, putem SM-a tijelo i seksualnost zadobivaju nova značenja.

4. Zaključak

SM kao kulturalni pokret koji je obilježja istoga poprimio početkom 21. stoljeća predstavlja seksualnost onkraj njene heteronormativnosti, reproduktivnosti i naizgledne „normalnosti“. Progresivno se odvajajući od ovih kategorija, spada u seksualni postmodernizam koji dopušta razvijanje novih seksualnih subjektiviteta, samosvjesnost i reflektivnost, denaturalizaciju seksa te nov pristup sebstvu i identitetu. Kao teatar znakova i socijalnog rizika, SM negira postojanje prirodnog zakona kao takvog i paradira znakovima hirerarhije i moći. Unatoč prigovorima radikalnih feminista, SM prakse ne repliciraju patrijarhalne prakse, već ih simuliraju, čime ih kroz svoj kontekst i sustav igre izobličuju i preuveličavaju.

Deseksualizacijom i degenitalizacijom seksualnog užitka, SM služi kao sredstvo za bijeg od viših razina samosvijesti i temelj za rađanje novog identiteta s promijenjenim simboličkim značenjem. Izrazito je važno naglasiti kako SM istražuje granice identiteta te se ruga konceptu jedinstvenog i fiksnog identiteta, dopuštajući onima koji ga prakticiraju fluidno kretanje kroz kategorije seksualnosti i roda. On gura subjekt do točke u kojoj se decentrira, a sebstvo se raspada i subjektivnost uništava. Ovo postiže preko tijela i preko boli. Tijelo u SM-u postaje mjesto disocijativnog sebstva, sebstva reduciranog na tjelesnost koje je središte neposrednih senzacija. Bol aktivno uništava jezik i nema vanjskog referenta te u SM-u znači niz stvari: gubljenje sebstva, prepuštanje, razmjenu moći, ojačavanje povjerenja među partnerima itd. Kroz kontrolirano uništavanje jezika pomoću boli, zamagljuje se granica između onoga što je unutra i izvana, privatnog i javnog, izloženosti i samoće. Kombinirajući ovaj mehanizam zajedno s mehanizmom prirodnog otpuštanja endorfina, osoba može iskusiti „subspace“: transformativnu spiritualnu i transcendentnu dimenziju SM seksa. Transcendentna iskustva koja se mogu dogoditi putem tjelesnih praksi SM-a mogu poslužiti kao temelji za transformaciju percepcije i povećanje samosvijesti. Ova transcendentna iskustva također mogu poslužiti i kao uvid u nestabilnost kulturalnih konstrukcija identiteta, a osobe koje se upuštaju u prakse SM-a time imaju veći potencijal realizirati sebstvo kao „stratešku mogućnost“.

5. Bibliografija

- Bataille, G. (1962) *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*. New York: Walker and Company
- Baumeister, R.F. (1988) Masochism as escape from self. *Journal of Sex Research*, 25, 28-59
- Beckmann, A. 'Bodily Practices' of Consensual 'SM', Spirituality, 'Transcendence' . *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadoomasochism*, ed. Langdrige, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan
- Benjamin, J. (1983) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. ed. C. Stansell, S. Thompsom. New York: Monthly Review Press
- Boileau, J. (1700/1903) *With Whip and Rod: History of Flagellation Among Different Nations*. New York: Medical Publishing Co.
- Buzash, G.E. (1989) The „Rough Sex“ Defense. *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 80 (2), 557-584
- Butler, J. (1982) Lesbian S&M: The politics of dis-illusion. *Against sadoomasochism: A radical feminist analysis*, Linden et al. (1982), San Francisco: Frog In The Well
- Califia, P. (1994) *Public Sex: The Culture of Radical Sex*. Pittsburgh, PA: Cleis Press.
- Caulfield, M.D. (1985) Sexuality in Human Evolution: What Is „Natural“ in Sex? *Feminist Studies*, 11 (2), 343-363
- Cross, P.A., Matheson, K. (2006) Understanding Sadoomasochism: An Empirical Examination of Four Perspectives. *Journal of Homosexuality*, 50 (2/3), 133-166
- DeRosa, R. (1998) To Save the Life of the Novel: Sadoomasochism and Representation in „Wuthering Heights“. *Rocky Review of Language and Literature*, 52 (1), 27-43
- Dolan, J. (1987) The Dynamics of Desire: Sexuality and Gender in Pornography and Performance. *Theatre Journal*, 39 (2), 156-174
- Ellis, H. (1905/2004) *Studies in the Psychology of Sex, Volume 3*. The Project Gutenberg ebook

- Ferguson, A. (1984) Sex War: The Debate between Radical and Libertarian Feminists. *Signs*, 1, 106-112
- Freud, S. (2005/1905). Three Contributions to the Theory of Sex. The Project Gutenberg ebook
- Freud, S. (1924/1963) The Economic Problem in Masochism. u *General Psychological Theory*, ed. Philip Rieff. New York: Collier Books
- Foucault, M. (1965) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books
- Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*. London: Penguin Press
- Foucault, M. (1977) Nietzsche, Genealogy, History. u *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D.F.Bouchard, Ithaca: Cornell University Press
- Goldstein, I. (1989) Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (2), 255-276
- Gosselin, C., Wilson, D. (1980) *Sexual Variations: Fetishism, Sadomasochism and Transvestitism*. London: Faber and Faber
- Halperin, D.M. (1995) *Saint-Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press
- Hopkins, P.D. (1994) Rethinking Sadomasochism: Feminism, Interpretation, and Simulation. *Hypatia*, 9 (1), 116-141
- Kalttunen, K. (1995) Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture. *The American Historical Review*, 100 (2), 303-334
- Krafft-Ebing, R.v. (1906) *Psychopatia Sexualis*. New York, London: Rebman
- Langdrige, D., Barker, M. Sadomasochism: Past, Present, Future. *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, ed. Langdrige, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan

- Langdridge, D. S/M and the Eroticisation of Pain. *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, ed. Langdridge, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan
- Langdridge, D. (2005) The child's relations with others: Merleau-Ponty, embodiment and psychoterapy. *Existential Analysis*, 16.1, 87-99
- Leigh Saxe, L. (1992) Sadomasochism and Exclusion. *Hypatia*, 7 (4), *Lesbian Philosophy*, 59-72
- Marcuse, H. (1955) *Eros and Civilization: Philosophical Inquiry Into Freud*. Boston: Beacon Press.
- McClintock, A. (1993) Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power. *Social Text*, 37, 87-116
- Meibomius, J.H. (1639/1898) *The Use of Flogging: A Treatise on the Use of Flogging in Medicine and Venery*. Paris: C.Unzinger
- Miller, J. (2000) *The Passion of Michel Foucault*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Morris, David B. (1991) *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press
- Moser, C., Kleinplatz, P.J. Themes of SM Expression. *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, ed. Langdridge, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan
- Moser, C., Kleinplatz, P.J. Is SM Pathological? *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, ed. Langdridge, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan
- Nixon, M. (1992) You Thrive on Mistaken Identity. *October*, 60, 58-81
- Rian, K. (1982) Sadomasochism and the social construction of desire. *Against sadomasochism: A radical feminist analysis*, Linden et al. (1982), San Francisco: Frog In The Well
- Russel, D.E.H. (1982) Sadomasochism: A contra-feminist activity. *Against sadomasochism: A radical feminist analysis*, Linden et al. (1982), San Francisco: Frog In The Well

- Scarry, E. (1985) *The Body in Pain*. New York: Oxford University Press
- Simon, W. (1996) *Postmodern Sexualities*. London: Routledge.
- Sisson, Kathy. The Cultural Formation of S/M: History and Analysis. *Safe, Sane, and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, ed. Langdrige, D., Barker, M. (2013) London: Palgrave Macmillan
- Solomon, D. (Ed.) (1964) *LSD – The Consciousness-Expanding Drug*. New York: G.P. Putnam's Sons
- Sontag, S. ed. (1993) *A Roland Barthes Reader*. Vintage 2000: London
- Stetka, Bret S. (2013) A Guide to DSM 5. Medscape
http://www.medscape.com/viewarticle/803884_14 pregled: 12.3.2014.
- Thompson, M. (1991). *Leatherfolk*. Boston, MA: Alyson Publications.
- Tyler, M. (2004) Managing between the Sheets: Lifestyle Magazines and the Management of Sexuality in Everyday Life. *Sexualities*, 7, 81-106
- Wade, J. (2000) Mapping the Courses of Heavenly Bodies: The Varieties of Transcendent Sexual Experience. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 32 (2), 103-122
- Williams, L. (1989) Power, Pleasure, and Perversion: Sadomasochistic Film Pornography. *Representations*, 27, 37-65