



UNIVERZITET U NIŠU
FILOZOFSKI FAKULTET



Petra Mitić

JEZIK, ROD, RAZLIKA: KONSTRUKCIJA/DEKONSTRUKCIJA
IDENTITETA U (POST)FEMINISTIČKOJ TEORIJI

Doktorska disertacija

Niš, 2014



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Petra Mitić

LANGUAGE, GENDER, DIFFERENCE: THE CONSTRUCTION/
DECONSTRUCTION OF IDENTITY IN (POST)FEMINIST THEORY

Doctoral dissertation

Niš, 2014

Mentor:

Prof. dr Lena Petrović

Filozofski fakultet u Nišu

Članovi komisije:

1.

2.

3.

Datum odbrane:

JEZIK, ROD, RAZLIKA: KONSTRUKCIJA/DEKONSTRUKCIJA IDENTITETA U (POST)FEMINISTIČKOJ TEORIJI

Apstrakt:

U radu se polazi od uverenja da je savremena feministička teorija ne samo jedna od takozvanih kritičkih teorija, ili opcionih kulturnih paradigmi našeg vremena, već platforma koja, potencijalno, ostavlja najviše prostora za istinski plodonosnu kritiku savremene kulture. Ova teorija se ponekad naziva *postfeminističkom* zbog toga što se feministička misao više ne posmatra kao odvojena disciplina, već kao teorijski i politički prostor u kome se susreću i ukrštaju teorije i prakse iz drugih disciplina i drugačijih opredeljenja. Osim toga, prefiks 'post' rezultat je i očigledne krize koju su, od trenutka kada je teorijski impuls psihoanalize, a kasnije i poststrukturalizma, zahvatio feministički diskurs, obeležile brojne debate, neslaganja, pa i razmimoilaženja unutar samog pokreta. Da bi ispitali na koji način se feminizam može posmatrati kao kritička svest – danas kada je politički aktivizam prvog i drugog talasa daleko za nama – potrebno je sagledati njegovo mesto u sklopu savremene kulturne teorije, odnosno razumeti kompleksne i često konfliktne odnose svih onih kritičkih teorija koje su svojim uticajem formirale današnji feminizam. Zadatak koji smo postavili sastoji se u tome da se istraže ove veze i sagledaju ovi uticaji kako bi se jasnije artikulisala kritička pozicija feminizma u savremenom svetu. Izazov, ali i kompleksnost zadatka, su tim veći zbog toga što heterogenost i konfliktna opredeljenja unutar feminizma ne dopuštaju da govorimo o jedinstvenoj teoriji i zajedničkoj poziciji, već pre o mnoštvu teorija i suprotstavljenim pozicijama. Istorija feminističke ideje svedoči o tome da se problem identiteta od početka nametnuo kao centralno pitanje feminizma, kao i pitanje sa kojim se nužno susreće svaki ozbiljniji pokušaj da se kritički sagleda odnos pojedinca i kulture, a posebno uloga i mesto žene u društvu i kulturi. Budući da je glavni tok ove istorije obeležen tendencijom da se ideja identiteta sagleda u terminima polarizovanih i međusobno isključivih modaliteta jednakosti i razlike, nameće se zaključak da nas je ovakav izbor – između jednakosti i razlike – ne samo odvodio na pogrešan trag, već i sprečavao da artikulišemo okvir u kome se ovo pitanje može smisljeno postaviti i kritički ispitati. Teorija i praksa feminizma oduvek su, naime, zahtevale da se istovremeno radi na izgradnji identiteta koji bi mogao imati svoje političko utemeljenje, ali i na *razgradnji* fiksirane kategorije ženskosti. Rad stoga prati razvoj feminističke ideje o identitetu žene sa posebnim naglaskom na krizu koja je nastala u odnosu na takozvani lingvistički zaokret sredinom dvadesetog veka, kada je pod uticajem Lakanove psihoanalize i poststrukturalizma započela debata na relaciji esencijalizam/konstrukcionizam. Kriza do koje je dovela sinteza dekonstrukcije, postmodernizma i feminizma pokazala se i kao potencijalno produktivna. Jer iako problematizuje, dotle da čak dovodi i u pitanje same temelje feminističkog pokreta, ova kriza se može posmatrati kao konstitutivna u odnosu na savremenu feminističku teoriju budući da nju kao takvu konstituišu upravo termini i kategorije ovako definisane polarizacije. Pojmovi *jezik*, *rod* i *razlika* zauzimaju ključno mesto ove i ovako polarizovane teorije, a njihovo razumevanje odrediće i načine na koje se u savremenoj teoriji konstruiše, ili dekonstruiše, kategorija žene i ženskog, pa time i sam pojam identiteta. Analiza sučeljenih pozicija dovodi nas do zaključka da budućnost feminističke ideje ne bi smela da krene u pravcu antihumanističkog (ili posthumanističkog) identiteta, već u pravcu onoga što bi se moglo nazvati *radikalnim*

humanizmom. To je humanizam koji ne poriče diskurzivnu osnovu subjektivnosti, ali istovremeno ističe odgovornost pojedinca i kolektiva za kreiranje značenja i prioriteta na kojima se u konkretnim istorijskim i kulturnim okolnostima obrazuje iskustvo ličnih i kolektivnih identiteta. Dekonstrukcija rodnih stereotipa na kojima opstaje patrijarhat ostaje značajna dimenzija feminističkog delovanja, ali je ona suštinski povezana sa celokupnim društvenim i političkim kontekstom u kome se pojavljuje konkretno pojedinačno i grupno iskustvo. Isticanje razlike kao bazične odrednice identiteta ne može biti prepreka već platforma na kojoj se izgrađuje feministička svest – kroz kritiku svih oblika kulturne, ekonomske i političke nejednakosti i promovisanje solidarnosti kao najvažnije dimenzije humanističke ideje i političkog delovanja.

Ključne reči: feministička teorija, rodni identitet, razlika, simbolički poredak, psihoanaliza, poststrukturalizam, postmodernizam, esencijalizam/konstrukcionizam, humanizam

Naučna oblast: Anglistika/Kritička teorija

UDK 305-055.2:81'276.3(043.3)

LANGUAGE, GENDER, DIFFERENCE: THE CONSTRUCTION/DECONSTRUCTION OF IDENTITY IN (POST)FEMINIST THEORY

Abstract:

This dissertation starts with the conviction that contemporary feminist theory should not be considered as just one among the current critical theories, but rather as a critical domain where truly significant deconstructions of patriarchal ideology and power have been produced. This theory has also been labeled *postfeminist* – the reason being that feminist thought can no longer be looked upon as a separate discipline, but a theoretical and political space where theories and practices from other disciplines, and with different agendas, come together and intersect. Also, the prefix ‘post’ is the result of a crisis which began at the moment when the theoretical impulse of psychoanalysis, and then poststructuralism, started to affect the feminist discourse, which, in its turn, has provoked numerous debates, disagreements and even open dissent within the movement. In order to see if feminism can still be used to initiate and promote a truly critical consciousness – now that the political activism of the first two waves is behind us – we need to determine its position among the current strands of cultural theory, as well as to understand the complex relationship between all these critical theories which have shaped the feminism of today. The task we set was to explore these relations and understand the ways in which these theories have overlapped with feminism, so that it could be possible to define the role of feminism today in a more meaningful and productive way. The conflictual positions within feminism do not let us speak about a coherent theory or the common stand, but rather about multiple theories and opposing positions, which has definitely contributed to both the challenge and the complexity of the task. The history of the feminist thought is a testimony that identity has been the issue of crucial importance from the very beginning, as well as the focus of any serious attempt to critically examine the relationship between culture and the individual, and the particular position that women have been assigned in culture and society. While tracing the development of the feminist understanding of identity, the centre of our critical attention has been the crisis brought about by the so-called linguistic turn which happened around the middle of the twentieth century. It was at this time that, under the influence of Lacanian psychoanalysis and poststructuralism, feminist theorists started to debate the idea of constructionism – as opposed to essentialism. But the crisis brought about by deconstruction, feminism, and postmodernism working together has also proved to be productive for feminist theory. While it is true that this crisis has destabilized the very foundation of the feminist movement – woman being the subject on whose behalf it is supposed to act – it has also helped us understand and define the underlying assumptions of this significant disagreement. The concepts of *language*, *gender* and *difference* occupy the central spot in a theory which has been polarized in this manner, and it was through examining these particular concepts that we were able to understand the meaning and the consequences of the many attempts to either construct or deconstruct the woman and the feminine. A truly feminist stance has actually always required that we put our

efforts into constructing an identity which could be politically justified, while striving at the same time to deconstruct a fixed category of the feminine. Since the mainstream of feminist history has been marked by the tendency to use polarized and mutually exclusive modalities of equality and difference, we were able to conclude that this particular choice has not only led us astray, but has also prevented feminist theory from articulating a more appropriate framework which could be used to examine the historical forms of intersection between gender and all the other structures of oppression. Our analysis of opposing perspectives with regard to the issue of identity, and within the framework we have thus articulated, has proved useful in our attempt to shed more light upon the conflicts in the past, and even more so in our attempt to conceive a more meaningful future. It is our conclusion that this future should not take the antihumanist (or posthumanist) turn which some postmodern feminists have advocated, but rather the position that we must not be afraid to call – *radical humanism*. It is the kind of humanism which should not try to cancel or deny the implications of a discursively constructed subjectivity, but which should also insist upon the individual and collective responsibility for prioritizing a particular set of meanings that – in specific historical and cultural circumstances – become a shaping force for personal and group identities. Deconstructing gender stereotypes which have been used to support patriarchy can still remain a key reference for feminist politics, but the relevance of its connection to the entire social and political framework of power structures needs to be established and made clear. Emphasizing difference as the basic category of identity should not be an obstacle but a meaningful platform for building feminist consciousness – by criticising all forms of cultural, economic, or political inequality as well as promoting solidarity as the most precious legacy of both humanist tradition and feminist thought.

Key words: feminist theory, gender identity, difference, symbolic order, psychoanalysis, poststructuralism, postmodernism, essentialism/constructionism, humanism

Academic expertise: Anglistics/Critical theory

UDK 305-055.2:81'276.3(043.3)

SADRŽAJ

UVOD	1
I JEDNAKA ILI RAZLIČITA: IDENTITET ŽENE U FEMINISTIČKOJ TEORIJI	8
Obrana prava žene Meri Vulstonkraft	9
Razvojni put feminističke ideje	21
Simon de Bovoar: <i>Žena kao Drugi pol</i>	31
Toril Moi – žena je i jednaka i različita	38
Džesika Bendžamin – fantazija o dominaciji	48
II PSIHOANALIZA KAO TEORIJSKI OKVIR KONSTRUKCIJE IDENTITETA: FEMINISTIČKA ČITANJA	53
Karen Hornaj – vizija drugačije psihoanalize	59
Beti Friden – solipsizam Sigmunda Frojda	63
Kejt Milet – patrijarhat kao politika polnosti	68
Džulijet Mičel – odbrana psihoanalize	80
Šeri Ortner – antropološka vizija	87
Nensi Čodorou – reprodukcija materinstva i konstrukcija rodne razlike	89
Doroti Dinerstin – povratak Melani Klajn	94
Elen Siksu – pisati ženu	102
Lis Irigarej – patrijarhalni diskurs kao politika istog	107
Polemika – osnovni pravci i stavovi	115
III DEKONSTRUKCIJA IDENTITETA U FEMINISTIČKOJ POSTSTRUKTURALNOJ TEORIJI	121
Džeklin Rouz i Patriša Eliot – subverzivna uloga nesvesnog i analitički diskurs psihoanalize	123

Lakanova psihoanaliza – čitanje Šošane Felman	129
Lakanov model otudjenog subjekta	134
Julija Kristeva – subjekt u procesu i pojam zazornosti	143
Kristevin pojam <i>heretike</i> i <i>stranca</i>	153
Kristevina kritika feminizma/feministička kritika Kristeve	159
IV PARADIGME FEMINISTIČKE POSTMODERNE	192
Habermasovska vizura Šejle Benhabib	201
Postmoderna kao kulturni kapital kasnog patrijarhata: Somer Brodrib	205
Feminizam i postmodernizam: sučeljavanje kritičkih pozicija	214
Performativnost roda i pol kao konstrukcija kulture: model Džudit Batler	227
Politika ontološke razlike: Rozi Brajdoti, Elizabet Gros, Mojra Gejtens	239
Imperijalizam i mehanizmi proizvodnje <i>drugog</i> : En Meclintok	255
V UMESTO ZAKLJUČKA: U SUSRET NOVOM ‘TALASU’	264
Spisak literature	283
Biografija	294
Izjave autora	296

UVOD

Feministički pokret spada u red emancipatorskih pokreta u svetu, koji imaju za cilj da ukažu na probleme potlačenih i eksploatisanih grupa i izbore pravo na elementarne slobode koje su im nepravedno uskraćene. Feminizam je, stoga, najpre skup ideja i opredeljenja usmerenih na analizu i menjanje društvenih stereotipa, koji rodne, a zatim i druge razlike definišu kroz binarni i hijerarhijski odnos, a potporu za ovakva odredjenja pronalaze u biologiji, božjoj promisli, ili jednostavno 'zdravom razumu'. Prve dekonstrukcije patrijarhalnih kulturnih paradigmi i ideoloških stereotipa – danas opšteg mesta različitih disciplina, teorijskih pravaca i političkih opredeljenja – počele su da sprovode upravo žene na osnovu sopstvenih radikalnih uvida u prirodu i mehanizam ugnjetačkih praksi, a u svojoj vekovima dugoj borbi za priznanje i jednaka prava. Ukazavši na značajnu, iako ne uvek vidljivu i očiglednu povezanost privatne i javne sfere naših života, pojedinca sa ličnim iskustvom i doživljajem stvarnosti i društva koje preko svojih institucija kreira i sprovodi kolektivne ideologije, feminizam je postavio temelje jednoj bitno drugačijoj perspektivi promišljanja i menjanja društvene stvarnosti. Napor koji su mnogi, a pre svega žene različitih epoha, uložili u ovu borbu svedoči i o istrajnosti patrijarhalnog načina mišljenja, za koji se može tvrditi da u jednoj radikalno izmenjenoj formi opstaje i danas u postindustrijskom, neoliberalnom poretku zapadne kulture. Svedoci smo institucionalne integracije i asimilacije ključnih postulata feminističke ideje, koja postaje plodno tle ne samo levo orijentisanim kritikama zapadne kulture i društva, već i onim dijametralno suprotnim – za koje neoliberalna orijentacija savremenog društva i njoj srodan sistem vrednosti predstavljaju paradigmu našeg vremena koja se ne dovodi u pitanje. Neki će sa žaljenjem posmatrati, piše Julija Kristeva početkom osamdesetih, kako jedan slobodarski pokret, kakav je feminizam, završava u konformizmu; drugi će se ovome radovati i izvlačiti korist ("Women's time", Signs 7, 1981).

Ovaj rad ipak zastupa uverenje da je savremena feministička teorija ne samo jedna od takozvanih kritičkih teorija, ili opcionih kulturnih paradigmi našeg vremena, već platforma koja, potencijalno, ostavlja najviše prostora za istinski plodonosnu kritiku savremene kulture. Kako bi se ispitale mogućnosti kojima, u tom smislu, raspolaže feministička teorija – danas kada je politički aktivizam prvog i drugog talasa daleko za nama – potrebno je sagledati njeno mesto u sklopu savremene kulturne teorije, odnosno razumeti kompleksne i često konfliktne odnose svih onih kritičkih teorija koje su svojim uticajem formirale današnji

feminizam. Cilj koji smo postavili je da se istraže ove veze i sagledaju ovi uticaji kako bi se jasnije artikulisala kritička pozicija feminizma u savremenom svetu. Izazov ali i kompleksnost zadatka dobijaju na težini time što nam heterogeni karakter teorije i konfliktna opredeljenja unutar feminizma ne dozvoljavaju da govorimo o jedinstvenoj teoriji i zajedničkoj poziciji, već pre o mnoštvu teorija i suprotstavljenim pozicijama. Osim toga, i sama reč *teorija* za feministički diskurs često predstavlja sporan termin, opterećen svojim "maskulinističkim i evropocentričnim poreklom" (Batler & Skot ur., 2006: 11), što će posebno doći do izražaja u radovima *francuskih feministkinja razlike* – Elen Siks (Hélène Cixous) i Lis Irigarej (Luce Irigaray).

Iako sam termin počinje da se koristi tek krajem devetnaestog veka, koreni feminističke ideje sežu u duboku prošlost i možemo ih prepoznati već u prvim promišljanjima i individualnim pokušajima da se razobliči rodno zasnovana hijerarhija i pokaže nasilje koje leži u temelju društvenih struktura, a koje patrijarhalna ideologija predstavlja kao univerzalni i prirodni oblik postojanja. Bilo bi stoga neprimereno i pogrešno izjednačavati feminizam sa formiranjem prvih zvaničnih pokreta za oslobodjenje žena u devetnaestom veku, mada se početak feminističke teorije uglavnom izjednačava sa datumom objavljivanja *Odrane prava žena* (1792) engleskinje Meri Vulstonkraft (Wollstonecraft). Iako ima mesta tvrdnji da prve ozbiljnije ideje o mogućnosti menjanja rodnih odnosa nastaju tek krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog veka – kroz svest o ideologiji kao pokretaču društvenih promena (Le Gates 2001: 27) – feministička ideja deluje kao otpor patrijarhatu još u najranijoj fazi njegovog postojanja, pa je u tom smislu od velikog značaja sposobnost da se ove ideje prepoznaju – i rehabilituju – već u najstarijim oblicima pisane književnosti. Paradigmatičan je primer Eshilove *Orestije*, koju su ne samo tradicionalna, već i feministička kritika u drugoj polovini dvadesetog veka još uvek tretirale kao kapitalnu promociju patrijarhalne institucije moći. Mada za to nema uporišta u samom tekstu, definicija Eshila kao konzervativnog i patrijarhalnog pesnika ostala je dugo vremena opšte mesto tradicionalne 'muške' kritike, ali i feministički utemeljenih analiza i pozorišnih izvodjenja koje u tekstu nisu uspevale da vide vizionarsku snagu i kritički otklon od patrijarhalnog kulturnog modela. "Iako je imala negativni vrednosni predznak, strategija čitanja feminističke kritike bila je u ovom smislu samo replika tradicionalne akademske kritike koja je, da bi u Eshilovoj tragediji mogla da vidi veličanstvenu apoteozu novog poretka, morala da *previdi* svaki nagoveštaj ironije" (Mitić 2004: 152).

Ovakvo *previđanje* elemenata koji su mogli imati ogroman značaj za proboj feminističke ideje nije, nažalost, ograničeno samo na feminističku interpretaciju književnosti.

Istorijat feminističke misli i zvaničnog pokreta koji nastaje u Americi sredinom devetnaestog veka pokazuju da feminizam, po svojoj suštini slobodarski i radikalni pokret, nije bio imun na represivne modele naspram kojih je deklarirao sopstvenu borbu. Napuštanje prvobitnih ideala jednakosti započinje već sa zvaničnim formiranjem pokreta koji skoro odmah – u svojoj najranijoj fazi – konstituiše grupu ‘nevidljivih’ žena dok istovremeno proklamuje ideju o univerzalnosti subjekta, u čije ime nastupa. Na ovaj način se, ironično, unutar feminizma preslikava hijerarhijski obrazac na kome je utemeljen poredak patrijarhata, a u kome je jednoj polovini čovečanstva vekovima uskraćivan status ravnopravnog subjekta. Iako je pokret doveo do ostvarenja primarnih političkih ciljeva, kojima je prvenstveno i težio, on nije uspeo da dekonstruiše dubinsku matricu represije patrijarhalno uređenog sistema, pa samim tim ni da prepozna identičnu matricu koju je proizveo u sopstvenim redovima. Marginalizacijom crnih žena, i prećutnim napuštanjem prvobitne platforme o ostvarenju opštih ljudskih prava, feministički pokret počeo je da se udaljava od sopstvenih ciljeva i radikalnosti prvobitne vizije, i nije uspeo da postane pokretač dubinske transformacije društvenih institucija kojoj je težio. Budući da je time već na početku ograničio opseg i delotvornost vlastitih postignuća, ne iznenadjuje ni to što je za mnoge feminizam bio i ostao sinonim za danas prevaziđenu ideju buržoaske elite – ideju koja sada skladno funkcioniše unutar kapitalističkog, neoliberalnog poretka.

Drugi talas feminizma koji započinje šezdesetih godina dvadesetog veka ukazao je da se više ne može govoriti o nekom jedinstvenom pokretu za ostvarenje ženskih prava, niti o feminizmu kao zajedničkoj platformi žena, već isključivo o ‘feminizmima’ kao različitim vidjenjima feminističke ideje. To je ujedno i doba u kome se konstituiše savremena feministička teorija koju neki već tada počinju da definišu prefiksom ‘post’. Teorija postaje *postfeministička* najpre zato što se feministička misao više ne posmatra kao odvojena disciplina, već kao teorijski i politički prostor u kome se susreću i ukrštaju teorije i prakse iz drugih disciplina i drugačijih opredeljenja. Osim toga, prefiks ‘post’ rezultat je i očigledne krize koju su, od trenutka kada je teorijski impuls psihoanalize, a kasnije i poststrukturalizma, zahvatio feministički diskurs, obeležile brojne debate, neslaganja, pa i razmimoilaženja unutar samog pokreta. U Francuskoj se ovaj rascep povezuje sa 1968., kada će u okviru Pokreta za oslobodjenje žena (MLF) članice grupe *po et psych* javno odbaciti proklamovana načela borbe za ekonomsku i socijalnu jednakost, a teoretičarke poput Elen Siksu i Julije Kristeve insistirati na pojmu *razlike* i značaju jezika kao simboličkog okvira u konstrukciji rodnihih identiteta. U Americi deluje Nacionalna organizacija žena, nastala 1966., sa ciljem reforme u okviru liberalne tradicije jednakih prava, ali ne i radikalne promene društvenog

sistema. Pokret deluje na platformi borbe za jednako partnerstvo, koja podrazumeva uključivanje žena u društvene tokove i odgovornosti postojećeg sistema. I dalje bez jasnog antikapitalističkog i antirasističkog opredeljenja, ovaj pokret ne uspeva da ponudi ni jasnu sliku o tome gde leže temelji društvene represije pa ga mnoge žene i nisu videle kao okvir u kome se može delovati na ostvarenju radikalnih promena u društvu. One insistiraju na značaju uvažavanja istorijskih i kulturnih specifičnosti ženskog iskustva, kao i na značaju iskustva marginalizovanih grupa, o čemu dovoljno rečito govore već i sami naslovi pojedinih knjiga: *Zar ja nisam žena (Ain't I a Woman, 1981)*, ili *Feministička teorija: od margine ka centru (Feminist Theory: from Margin to Center, 1984)* crne teoretičarke bel huks (bell hooks).

Upravo će ovo postepeno premeštanje fokusa na probleme povezane sa rasnom, klasnom i kasnije seksualnom pripadnošću u okviru pre svega ženskog aktivizma – konkretne borbe za menjanje postojećih društvenih praksi – otvoriti prostor i za prve ozbiljnije pokušaje teorijskog promišljanja identiteta i mogućnosti njegove transformacije. Kao što se osnivanje prvih radikalnih institucija feminizma može povezati sa delovanjem crnih žena, tako se i značajniji zaokret u teoriji dešava upravo sa uvidjanjem značaja istorijskih, društvenih i kulturnih specifičnosti ženskog iskustva, kada i dolazi do izmeštanja fokusa sa navodne univerzalnosti ‘ženskog pitanja’ na ravan u kojoj se mogu artikulirati konkretni problemi žena – a da se ne radi isključivo o interesima belih žena srednje klase iako one, van sumnje, personifikuju glavni tok feminističkog pokreta oba talasa. Iz perspektive ovog sukoba, postaje jasnije zbog čega je pitanje koje je obeležilo ne samo istoriju ženskog pokreta već i same teorije – da li je žena jednaka ili različita – i samo simptom patrijarhalnih binarnih podela. Žena je istovremeno i jednaka (ista) i različita, ali od daleko većeg značaja je *situiranost* njenog životnog iskustva, iz kojeg proizilaze i konkretna pitanja njenog identiteta. Ovakvom značajnom preformulisanju čuvenog feminističkog pitanja poseban doprinos dala je Simon de Bovoar, koja je problem identiteta postavila u kontekst društveno-istorijskog razumevanja tela, u kome se kao pitanje od suštinskog značaja kristališe problem čovekove slobode i odgovornosti.

Najveći razdor u sada već internacionalnom feminističkom pokretu, ali i teoriji koja je iz njega proizašla, odnosi se na takozvani esencijalističko/konstruktivistički binarizam – neslaganje koje dotiče osnovna pitanja identiteta, a preko njih i same principe na kojima funkcioniše feministički diskurs. Vera u postojanje prvobitnog kvaliteta ženskog i identiteta koji nas pre svega polno a zatim, represivnom društvenom i kulturnom intervencijom, i rodno određuje sada i sama potpada pod sumnju. Ova sumnja predstavlja polazište teoriji koja će

pod sada izmenjenim sloganom "sve je političko" kao svoju najveću metu videti nedozvoljeni esencijalizam koji je iznedrio takozvani drugi talas. On je 'nedozvoljen' zato što samo deklarativno demistifikuje patrijarhalna odredjenja, a zapravo na mala vrata ponovo uvodi biološki determinizam i binarne razlike. Preko univerzalističke kategorije ženskog – ženskog glasa, ženskog jezika, ženskog iskustva – on, takodje, promovise samo jednu, najčešće kulturno dominantnu verziju rodnog iskustva. Na ovaj način, potire se značaj istorijskih, kulturnih i političkih okolnosti koje u najvećoj meri određuju iskustvo, pojam i definiciju identiteta. Na ovaj način, uspostavlja se kao norma samo jedna verzija ženskog, a ona postaje dominantna i represivna u odnosu na druge. Podstaknuti Lakanovim čitanjem Frojda, Deridinom dekonstrukcijom, i posebno Fukoovim pojmom diskurzivnih praksi, antiesencijalisti idu dotle da tvrde da su i sama polna odredjenja, binarni pojmovi muško i žensko, ili muškarac i žena, koje navodni esencijalizam uzima kao aksiome i ne dovodi u pitanje – društveni i ideološki konstrukti i naknadno proizvedene datosti. Distinkcija na relaciji pol/rod i rodna koncepcija identiteta koja čini polazište takozvanom esencijalizmu i same dolaze u sumnju, a sve ono što smo naučeni da posmatramo kao prirodne suštine i biološke datosti biće podvrgnuto naizgled neumoljivoj dekonstrukciji. Ovako shvaćena dekonstrukcija u bitnoj je vezi sa takozvanim lingvističkim zaokretom u teoriji, koji celokupnu stvarnost svodi na efekat jezika, a sažeto se može predstaviti čuvenom tvrdnjom Žaka Lakana: "Žena ne postoji" (Mitchell & Rose ed., 1985: 144).

U radovima nekih Lakanom inspirisanih teoretičarki, ova objava i ovakvo osporavanje biološkog utemeljenja žene biće dočekani kao mogućnost radikalne slobode, dok će kod drugih ovo postati meta radikalne kritike (tendenciju prisutnu u savremenoj feminističkoj teoriji da se reč žena suzi dok ne preostane ništa od nje same Suzan Gubar nazvaće primerom "kritičke anoreksije"). Dekonstrukciju dovedenu do krajnjih granica i subverziju identiteta koja iz nje proizilazi, i koju zastupaju i obrazlažu teoretičarke poput Džudit Batler, možemo zato posmatrati iz različitih uglova. Problem koji se najpre uočava odnosi se na sam opstanak feminizma kao pokreta za oslobodjenje žena budući da se ovako radikalno sprovedenom dekonstrukcijom identiteta dovodi u pitanje i sama platforma na kojoj deluje feministička ideja. Šta bi, drugim rečima, trebalo da bude cilj pokreta ukoliko se odriče postojanje subjekata u čije ime se on obraća i koji ga predstavljaju? Sa druge strane, duboka i možda nerazrešiva kriza do koje je dovela sinteza dekonstrukcije, postmodernizma i feminizma pokazala se i kao potencijalno produktivna. Jer iako problematizuje, dotle da čak dovodi i u pitanje, same temelje feminističkog pokreta, ova kriza se može posmatrati kao konstitutivna u odnosu na feminističku teoriju budući da se ona – teorija – konstituiše upravo

kroz termine i kategorije ovako definisane polarizacije. Pojmovi *jezik, rod, razlika* zauzimaju ključno mesto ove i ovako polarizovane teorije, a njihovo razumevanje odrediće i načine na koje se u savremenoj teoriji konstruiše ili dekonstruiše kategorija žene i ženskog, pa time i sam pojam identiteta. Jezik se odnosi na takozvani lingvistički zaokret u teoriji, kada se u okviru kritičke paradigme poststrukturalizma simbolička funkcija jezika uzima kao suštinska odrednica subjekta. Subjekt je biće kulture koje se formira u jeziku, ističu poststrukturalisti, a simbolički poredak jezika i kulture postaje okidač za formiranje nesvesnog kao domena *Drugog*. Kategorije rod – kao društveno konstruisana polnost – i rodni idenitet feministkinje su preuzele od psihologa Roberta Stolera (Stoller) šezdesetih godina prošlog veka (*Sex and Gender*, 1968), i od tada ovi pojmovi imaju centralno mesto svake feminističke analize. Razlika je termin koji se pojavljuje u nekoliko različitih značenja: najpre da označi razliku između muškaraca i žena u raspravi koja je obeležila čitav tok feminističke borbe; zatim da u okviru poststrukturalizma, i na osnovu Frojdove teorije i Lakanovog modela *otudjenog subjekta*, ukaže na razliku iznutra; konačno, da ukaže na razlike između samih žena koje su zbog prevelike pažnje date ideji o "zajedničkom sestrinstvu" ostale na margini interesovanja u pokretu koji je sada u sopstvenim redovima reprodukovao mehanizam represije i hijerarhijskih podela.

Cilj rada je, dakle, da razmotri na koje su sve načine pobrojane paradigme u okviru kulturne teorije dotakle i odredile buduće pravce razvoja feminističke teorije, a u kontekstu osnovnih pitanja koncepcije sopstva, identiteta, ženskog. Takođe, fokusiranjem pažnje na tri bazične odrednice identiteta, kako ga vidi savremena teorija – jezik, rod, i razliku – pokušaćemo da kritički odredimo teorijski okvir još uvek neprevaziđenom binarizmu i sagledamo mogućnosti za jedno konstruktivnije, podjednako otvoreno, ali kritički produktivnije razumevanje identiteta. Da li su, na primer, Lakanovo čitanje Frojda, njegov koncept *falusa*, i posebno njegov *Simbolički poredak*, kao pandan Frojdovom *principu realnosti*, u toj meri oslobođeni esencijalizma i univerzalističkih pretenzija kako to u prvi mah izgleda? Ili su patrijarhalne paradigme čije recidive takozvani antiesencijalisti neumorno pronalaze u 'suprotnom taboru' podjednako, ako ne i više, prisutne i u njihovim sopstvenim kategorijama i odredjenjima? S tim u vezi, pojavljuje se i problem postmoderne dekonstrukcije kartezijskog subjekta, ali iz koje ne sledi nužno i kritički odnos naspram materijalnih okolnosti i gorućih problema društvene realnosti. Ovde dolazi do izražaja i paradoksalna pozicija feministički opredeljene teorije koja bi po svojim osnovnim opredeljenjima trebalo da bude postmoderna, ali istovremeno i **antipostmoderna**. Ovo je zbog toga što feminizam zapravo od samog početka koristi princip dekonstrukcije sa ciljem da

demistifikuje laži patrijarhalne kulture dvostrukih standarda i represivnost njenih naizgled neutralnih paradigmi, ali je istovremeno posvećen i idejama pravde i slobode, i utemeljen na uverenju da je neophodno delovati u pravcu društvenog progresa i veće moralne i intelektualne svesti pojedinca i kolektiva. S tim u vezi, kao problem od posebnog značaja pojavljuje se pitanje humanističkog potencijala feminističke ideje, a posebno u svetlu činjenice da se unutar jednog od najuticajnijih tokova savremenog feminizma antihumanizam definiše kao obeležje progresivno usmerene teorije (Gros 2002: 49).

Iako se rad fokusira na pitanja rodni konstrukcija, identiteta i subjektivnosti, koja potpadaju pod oblast teorije kulture, pa se samim tim neće baviti feminističkom književnom kritikom, niti analizom književnih tekstova, ostaje činjenica da je od samog početka feminističkog delovanja književnost prepoznata kao jedna od ključnih referenci u analizi ideoloških paradigmi patrijarhalne kulture. Bilo da su, sledeći primer američke teoretičarke Džudit Feterli (Judith Fetterley), pozivale na otpor maskulinističkoj ideologiji književnog teksta, ili su isticale značaj preusmeravanja otpora na patrijarhalnu *instituciju čitanja* koja kreira i sprovodi standarde i strategije tumačenja, teoretičarke feminizma sve vreme deluju i kao književne kritičarke, a teorija i kritika ostaju neraskidivo povezane. Povremeni kratki osvrti na književne tekstove ili njihove interpretacije biće stoga prevashodno u funkciji "izoštavanja slike", tj. dodatnog razjašnjenja ili provere pojedinih teza u analizi strategija i teorijskih paradigmi koje feministička teorija koristi u konstrukciji i dekonstrukciji identiteta.

I JEDNAKA ILI DRUGAČIJA? IDENTITET ŽENE U FEMINISTIČKOJ TEORIJI

Uobičajena klasifikacija feminističkih teorija uglavnom se sprovodi u odnosu na već ustanovljene političko-filozofske modele, a jedna od najčešće primenjivanih podela razlikuje četiri feministička pravca. Reč je o liberalnom, radikalnom, marksističkom i psihoanalitičkom feminizmu¹, a ovom nizu se u novije vreme često pridodaje termin *postmoderni feminizam*. Iako široko zastupljen i naizgled otvoren za pluralizam feminističkog mišljenja, ovakav pristup nije u stanju da na pravi način predoči genezu feminističke misli, niti da istakne one elemente feminističkog pokreta koji su bili istinski subverzivni i radikalni aspekti feminističke ideje. Kao što u predgovoru svoje knjige ukazuje teoretičarka Džudit Grant (*Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, 1994), manjkavost ovakvih podela je i u tome što se feminizam na ovaj način tretira kao pokušaj nadopune već postojećih političkih i filozofskih modela, a oni se velikim delom oslanjaju na mizoginijsku matricu zapadne kulturne tradicije. I pored značajnih uvida u političku pozadinu feminističkog delovanja i ideološke razlike koje zastupaju različiti modeli, ovako šematski uspostavljene kategorije često dovode do pojednostavljenih i netačnih generalizacija, pri čemu se gube iz vida suštinske razvojne protivurečnosti unutar teorija koje se podvode pod zajednički imenitelj jedinstvenih škola². Naš pristup problemu žene i identiteta će stoga, umesto da prati shemu već poznatih klasifikacija, pokušati da kritički osvetli ona krucijalna mesta feminističke misli na kojima je dolazilo do različitih, pa i dijametralno oprečnih

¹ Iako se radi o široko zastupljenoj klasifikaciji, ova lista feminističkih teorija često se proširuje dodatnim podelama pa tako neke teoretičarke vide egzistencijalistički feminizam kao posebnu teoriju, dok prema nekima (Alison Jaggar) marksistički i socijalistički feminizam treba tretirati kao dva odvojena modela. U novije vreme, u upotrebi je i posebno problematični termin "esencijalistički feminizam", koji će kasnije biti predmet detaljnije analize budući da u raspravu koja se fokusira na problem identiteta unosi dodatnu konfuziju.

² Grant spominje konfuziju koja nastaje kada se npr. francuska teoretičarka Monik Vitig (Monique Wittig) veštački pripoji radikalnim feministkinjama, pri čemu se u potpunosti gubi iz vida to što egzistencijalističke i postmodernističke ideje koje čine okosnicu njenih tekstova nemaju skoro nikakve sličnosti sa radikalnim feminizmom kakav su promovisale američke teoretičarke. Ovakvu konfuziju ne rešava ni uvođenje većeg broja feminističkih 'škola', što se ovde ilustruje primerom teoretičarke Džozefin Donovan (Josephine Donovan), koja uvodi novu kategoriju "kulturnog feminizma" ali ne uspeva da sagleda razlike i razdvoji pristup koji koriste savremene verzije takozvanog kulturnog feminizma od ideja koje su zastupale njihove prethodnice – Šarlot Perkins Gilman i Margaret Fuller u okviru "prvog talasa". Zanimljivo je da se u mnogim klasifikacijama ove vrste gotovo u potpunosti izostavljaju tamnopusite, ili žene crne rase, iako je njihovo delovanje od ključnog značaja za razumevanje osnovnih principa i problema feminističke teorije. U tom kontekstu, Grant navodi jedno od ranijih izdanja uvodne studije i pregleda feminističkih pravaca (Rosemary Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*), koji pretenduje na sveobuhvatnost pa se klasifikacija vrši čak i po više osnova od prethodno navedenih, ali pritom u potpunosti izostavlja ovu posebno značajnu struju feminističkog delovanja (Grant 1994: 3).

odgovora na pitanje šta je to što čini identitet žene, koji su uzroci represije i marginalizacije kojoj je žena podvrgnuta u patrijarhalno ustrojenom društvu, i koji su mogući i poželjni pravci njene emancipacije. Ima osnova čak i tvrditi da je čitav pokret značajno izgubio na snazi upravo kroz nedostatak uvida u pogubnu jednostranost racionalističkog modela na kome je utemeljena zapadna tradicija filozofskog i političkog liberalizma. Razvoj feminističke teorije moguće je sagledati i kao nadmetanje različitih varijacija na dva u suštini podjednako jednostrana modela, od kojih će jedan insistirati na jednakosti kao bazičnoj odrednici rodne emancipacije, dok će drugi naglašavati različitost kao posebno, ili čak superiorno obeležje ženskosti³. Prvi značajan pomak koji u tom smislu nastaje unutar feminističkog mišljenja odnosi se na otpor koji su pružale marginalizovane grupe žena, a prevashodno žene crne rase, koje će postavljanjem naizgled nepotrebnog pitanja – "zar nisam i ja žena" – ukazati na činjenicu da je problem žene mnogo dublji i obuhvatniji od rasprave u ravni polnih razlika i rodnih identiteta.

Odbrana prava žene Meri Vulstonkraft

Termin "feminizam" i "feministički" ulazi u engleski jezik tek na početku dvadesetog veka, ali se prvim tekstom feminističke teorije najčešće smatra knjiga *Odbrana prava žena (A Vindication of the rights of Women, 1792)* Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft), samouke intelektualke koja će ostati upamćena kao "prva feministkinja", "feministička pramajka" ili "najpoznatija feministkinja osamnaestog veka"⁴. Podstaknuta idejama i

³ Identičan obrazac pratimo šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka, pri čemu se u okviru 'drugog talasa' američkog feminizma pojavljuju krajnje pojednostavljene i čak karikaturalne verzije o ženskoj različitosti. U tekstu "Novi feminizam jina i janga", Elis Ekols (Alice Echols) ističe da je važno napraviti razliku između radikalnih feministkinja drugog talasa, koje su uvek isticale da su polnost i rod ideološke konstrukcije, i konzervativne grupe feministkinja koje insistiraju na suštinskoj razlici između žena i muškaraca, pri čemu se problem patrijarhata banalizuje i svodi na problem muške psihe i biologije koja nosi urođenu težnju ka dominaciji i nasilju. Na isti način, generalizuje se i predstava žene kao superiornog bića i nosioca vrlina koje takodje proističu iz njene prirode. Poznata i uticajna feministkinja Robin Morgan tvrdi npr. kako je urođena pohlepa muškog pola odgovorna za ratove, nasilje, rasizam i ekološku katastrofu. Isti obrazac primenjuje se i na definiciju seksualnosti koja je u slučaju muškarca agresivna i dominantna, a u slučaju žene nenaglašena i eterična. U knjizi *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975), Suzan Braunmiller (Susan Brownmiller) čak iznosi tvrdnju kako je silovanje u stvari funkcija muške biologije. U najboljem slučaju, u ovim tekstovima se izriče naizgled velikodušna tvrdnja kako zapravo i nije važno da li su ove razlike rezultat biologije ili kulture. Teoretičarka Dženis Rejmond (Janice Raymond) u tom duhu zaključuje kako je sasvim irelevantan izvor ovih razlika jer "mi kao žene znamo ko smo" (nav. u Echols 1983: 440). Ovakva banalna uopštavanja, kako s pravom primećuje Ekols, više karikiraju nego što doprinose afirmaciji feminističkog mišljenja ali su, nažalost, takodje deo istorije feminizma.

⁴ Ove nazive i njihove izvore navodi Karen Ofen u tekstu "Da li je Meri Vulstonkraft bila feministkinja: Kontekstualno čitanje *Odbrane prava žene 1792 – 1992*" (*Ženske studije*, 2000: 79-116). Raspravu o potrebi ponovnog – kontekstualnog – čitanja ove engleske spisateljice Ofen fokusira na pitanje da li se uopšte može

entuzijazmom Francuske revolucije, ona piše svoju čuvenu *Odbranu prava žena*, poznatu i kao "druga odbrana" budući da joj je osnovna namena bila da dopuni i nadoveže se na prethodno objavljen tekst koji se bavio pravima muškarca. Napisana dve godine ranije, prva *Odbrana* nastala je kao reakcija na konzervativne stavove političkog teoretičara i filozofa Edmunda Berka (Edmund Burke), koji je u delu *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj* (1790) osporio ideje na kojima se zasnivala Francuska revolucija – sloboda, bratstvo, jednakost – i pokušao da odbrani suprotna načela – koja podupiru prava staleža, nasledja i tradicije. Spisom koji na ovaj način nastaje, Meri Vulstonkraft utire put političkoj demokratiji u Engleskoj pri čemu nije bez značaja ni to da je svojom reakcijom pretekla i poznati traktat o pravima čoveka koji će nekoliko meseci kasnije objaviti njen sunarodnik, pisac, i socijalista – Tomas Pejn (Thomas Paine).

Kada je reč o knjizi koja se okreće pitanjima ženskih prava, ona se pojavljuje godinu dana nakon što je **Olimpija de Guž** (Olympia de Gouges), francuska spisateljica i revolucionarka, objavila čuvenu političku deklaraciju o pravima žena i građanki. Ovde se, međutim, ne može govoriti o nekakvom kontinuitetu ili uzoru budući da ne postoji podatak da je Meri Vulstonkraft uopšte bila upoznata sa ovim tekstom⁵. Kontinuiteta nema ni u odnosu na političku radikalnost stavova, što se može posmatrati kao rezultat činjenice da je *Deklaracija* Olimpije de Guž nastala kao lični revolt zbog toga što su žene – iako su bile "prve baklje Francuske" – zadržale inferiorni politički status nakon Revolucije. Ona poziva da se nacija redefiniše kao unija žene i muškarca i prkosno upućuje pitanje "Ko vam je dao suvereni autoritet da potčinite moj pol? " (Ofen 2000). Takvog revolta svakako nema u knjizi Meri Vulstonkraft, čiji tekst uostalom nije ni nastajao u okolnostima političkog vrenja i revolucije. U tom smislu, donekle je razumljivo zbog čega je politički status žene ovde ostao

govoriti o feminizmu u delu Meri Vulstonkraft, i šta nam daje opravdanje da upotrebimo ove odrednice, a posebno kada je reč o nekome ko je živio i pisao u doba koje nije poznavalo termine "feminizam" i "feministički". Ovo je važno i zbog toga što sama Meri Vulstonkraft nije bila jedina žena svog doba koja se bavila pitanjima koja se tiču žene, njene uloge i njenih prava. U Evropi tog doba već je postojao čitav korpus spisa koji su se bavili široko postavljenom temom politike roda. To nije bio samo Žan Žak Ruso, švajcarsko-francuski filozof koji je prvi skrenuo pažnju savremenih istraživača, već i mnogi drugi, među kojima je bilo i žena, iako se radi o imenima koja su danas uglavnom nepoznata širokom krugu ljudi (Hosefa Amar i Borbon u Španiji, Šarlota Nordernfliht u Švedskoj, kao i Madam de Koisi, Eta Palm, i sama Olimpija de Guž, koje su pisale u kasnom osamnaestom veku).

⁵ Radi se, nesumnjivo, o pionirskom tekstu kada je reč o političkoj radikalnosti stavova u datim okolnostima (žene u Francuskoj dobile su pravo da glasaju tek 1945. godine), zbog čega su, nažalost, i konsekvence za autorku bile takodje radikalne. Olimpija de Guž je pogubljena giljotinom 1793. godine, nakon što je bila optužena za kontrarevolucionarnu aktivnost i okvalifikovana kao 'neprirodna' žena! Međutim, njena deklaracija nije i prvi tekst ove vrste na političkoj sceni Zapada. Godinu dana ranije, Džudit Sardžent Mari (Judith Sargent Murray), Amerikanka, objavljuje traktat "O jednakosti polova", a još ranije, u jeku američke Revolucije, Abigejl Adams (Abigail Adams) savetuje supruga Džona Adamsa (John Adams) – predstavnika pokreta za nezavisnost i jednog od potpisnika i autora Američke deklaracije o nezavisnosti, kao i budućeg (drugog) predsednika Sjedinjenih država – o tome da bi novi zakon trebalo da štiti i žensko pravo na glas i političko predstavljanje.

na margini prosvetiteljski intonirane rasprave o progresu, vrlini, i razumu.⁶ Na platformi ovih ideala, Meri Vulstonkraft razvija i svoju osnovnu tezu o potrebi i značaju ravnomernog obrazovanja za oba pola. Ona veruje da su obrazovanje i razvoj sposobnosti za kritičko mišljenje od suštinskog značaja kada je reč o ulozi žene u društvu, a ona bi, po njenom shvatanju, trebalo da se sastoji u tome da žena postane pomagač, a ne sluga ili igračka muškarcu. Jedino onima koji od žene zahtevaju slepu poslušnost može biti u interesu da spreče njen intelektualni razvoj kako bi ona ostala ovo drugo. Društveni poredak koji u ženi ne vidi ništa više od pokorne sluškinje ili zavodljive ljubavnice nema interesa da radi na razvoju njenog intelekta, ili da podstiče njen duhovni rast, pa upravo protiv takvog poretka i sistema vrednosti Meri Vulstonkraft diže svoj glas. Pritom, njena odbrana žene ostaje duboko ukorenjena u tradiciju hrišćanskog racionalizma, koji u razumu vidi moć da razlikuje dobro od zla, a vrlinu prepoznaje kao snagu razuma koji je uspešno potisnuo iracionalne strasti.

Nije bez značaja činjenica da M. Vulstonkraft svoju *odbranu* započinje kao direktno obraćanje bivšem francuskom biskupu i zakonodavcu, Tajeranu, s obzirom na značaj njegove uloge u donošenju revolucionarnog Ustava iz 1791. godine, koji ženu vidi isključivo u privatnoj sferi domaćinstva i porodice nasuprot javnom životu i političkom delovanju – kao i dalje isključivom domenu muškarca. Osim toga što je i samo ukorenjeno u modelu liberalnog kapitalizma, njeno pozivanje na značaj društvene ekspeditivnosti saobraženo je stanovištu francuskog biskupa, koji je svoj nacrt i viziju nacionalnog obrazovanja takodje postavio u okvir utilitarističkog modela. U tom smislu, on je sopstvene prvobitne stavove o ravnopravnom obrazovanju naknadno korigovao u korist modela koji zahteva, kako je smatrao, da se odbace apstraktni principi a žena sagleda u odnosu na "volju prirode" koja nalaže njeno izuzimanje iz domena političkog delovanja. Vulstonkraftova takodje polazi od ideje društvene koristi ali, za razliku od francuskog zakonodavca, ispravno uočava paradoks u tome što je ovakva podela sfera suprotna ciljevima društvenog progresa kojima bi deklarativno trebalo da posluži. Ona se time na posredan način uključuje u raspravu koja je prethodila donošenju novog Ustava u Francuskoj i koja je, uprkos sekularizaciji Crkve i političkog života, kao jednog od rezultata Revolucije, završila pobedom konzervativnih ideja. Već postojeći jaz između sfere privatnog i javnog postao je time dodatno ojačan, što je i poziciju žene kao građanke dovelo u pitanje. Budući da se ova rasprava odvijala u politički krajnje nestabilnom i burnom periodu nakon revolucije, već od ranije prisutna nepomirljivost

⁶ Pa ipak, kako ističe autorka prevoda srpskog izdanja, reakcija na njene stavove bila je burna. Čak i tako umereni, bili su osudjeni kao previše radikalni, a na povoljan odjek nailaze tek u dvadesetom veku.

različitih pozicija dovela je do poništavanja ideala u ime kojih je Revolucija započeta. Bilo je neizostavno da se takvo poništavanje početnih ideala odrazi i na domen ženskih prava. Iako *Odbrana* ne započinje direktnom konfrontacijom već odavanjem poštovanja raščinjenom biskupu i konzervativnom zakonodavcu, što na prvi pogled deluje zbunjujuće, stavovi Vulstonkraftove postaju jasniji kada početnu kurtoaziju zameni opravdana ljutnja zbog napuštenih ideala revolucije:

Obraćam vam se kao zakonodavcu: razmotrite, zar nije nedosledno i nepravedno podjarmiti žene, iako ste čvrsto uvereni da radite za njihovu sreću, dok se muškarci bore za svoju slobodu, i za to da im bude dozvoljeno da o svojoj sreći prosudjuju sami. Ko je postavio muškarca za jedinog sudiju, ako žena s njim deli dar razuma? (Vulstonkraft 1994: 34).

Biskupa Tajerana, koji je javno zastupao stav da žena ne treba da teži obrazovanju jer joj pripada mesto u sferi porodice i privatnog života, već sledeća rečenica prepoznaje kao tiranina. On je tiranin zato što sebi daje za pravo da prosudjuje o tome šta ženu čini srećnom, a pritom je ponižava licemernim stavom da je ono za šta se on u njeno ime zalaže jedino ispravno i u njenom vlastitom interesu⁷. Ono po čemu je nalik svim tiranima u istoriji, "od slabog kralja do slabog oca porodice", je zajedničko nastojanje da se "smrvi razum", a pritom se sila koja se u tu svrhu koristi pravda razlozima opšte koristi i pravde. U direktnom obraćanju, Vulstonkraftova poziva Tajerana da se odbrani od optužbe za nepravdu i nedoslednost jer će, u protivnom, ova greška u novom Ustavu večito ukazivati na tiransko lice revolucije, dok će sama tiranija neizostavno podrivati društveni moral i proizvoditi

⁷ Tajeran je u ime ustavnog komiteta podneo Narodnoj skupštini izveštaj o nacionalnom obrazovanju u kome se otvoreno suprotstavio ranije iznetim Kondorseovim zahtevima da se ženama omogući jednakost na osnovu njihovog zdravog razuma. On je odbacio svako pozivanje na apstraktne principe, a svoju poziciju branio pozivanjem na Deklaraciju prava čoveka, koja u članu 1 nalaže da se razlike u građanskom statusu mogu praviti samo ako se to može obrazložiti razlozima javne koristi. Utilitaristički "pojam najveće sreće za najveći broj ljudi" zahteva, po njegovom mišljenju, da žene ostanu u privatnoj sferi domaćinstva i da budu isključene iz domena politike, a u odbrani svojih stavova on se čak poziva i na "prirodni muški strah" od ženskog rivaliteta. Vulstonkraftova samo delimično citira njegove reči pa engleski čitaoci nisu bili u prilici da do kraja procene licemerje koje do krajnosti prožima njegovu argumentaciju i paradokse kojima obiluju pasusi kao što je ovaj: "Čini se nespornim da opšta sreća, naročito sreća žena, zahteva da one nemaju nikakve aspiracije ka praktikovanju prava i političkih funkcija. Njihov najveći interes mora se tražiti u volji prirode. Nije li očigledno da ih njihova krhka konstitucija, njihove tihe naklonosti, dužnosti materinstva, neprestano udaljavaju od habitudes fortes, teških odgovornosti, i pozivaju ih na plemenita zanimanja, na brigu o domaćinstvu? (...) Umesto što omalovažavaju svoj deo sreće koji im društvo obezbeđuje, zahtevajući od njih zauzvrat važne usluge, naučimo ih pravoj meri njihovih dužnosti i prava. Naime, to da će one pronaći, ne slabe nade, već stvarne prednosti u imperiji slobode; to da će, što manje učestvuju u pravljenju zakona, imati više dobiti od njegove zaštiti i moći; i naročito da će, tek kada se odreknu svih političkih prava, postići izvesnost da mogu da vide da su njihova civilna prava ne samo suštinska nego i da se proširuju"(Talleyrand, *Rapport sur L'Instruction Publique, fait au nom du Comité de Constitution*, 1791).

nestabilnost. Pa iako se moralu na ovaj način daje pragmatičko obeležje faktora koji uspostavlja ravnotežu u društvu, nesporno je da Vulstonkraft ima na umu princip pravde i jednakosti u njihovom najopštijem značenju. Ne stoji stoga do kraja optužba koju autorki upućuje Karen Ofen da je pojam prava politički nerazradjen i da se tek uzgredno pojavljuje u tekstu koji ne objašnjava precizno šta autorka pod tim pojmom podrazumeva. Iako stoji primedba da Vulstonkraftova ne konkretizuje političku formu jednakih prava, njen pledoaje za obrazovanje – koje bi na isti način trebalo da bude dostupno ženama kao i muškarcima – zasniva se na tezi o prirodnoj jednakosti polova, pa tako i na pravu žene da samostalno donosi odluke koje se odnose na njen život. Temelj ove *ravnopravnosti* je po njenom shvatanju mogao da bude jedino razum koji polovi poseduju u podjednakoj meri.

S obzirom na kontekst i okolnosti doba u kome autorka stvara⁸, ovako usmerena argumentacija imala je jasno postavljen cilj da ukaže na nedoslednosti novih zakonskih rešenja u francuskom ustavu, za koji je M. Vulstonkraft znala da će imati dalekosežne posledice po sudbinu mnogih žena u budućnosti, i to ne samo u Francuskoj. Takva predviđanja imala su, po svemu sudeći, dovoljno jaku osnovu jer je položaj žena u Engleskoj u XVIII veku, uprkos podršci koju su sporadičnim zahtevima za njegovo poboljšanje pružale ličnosti poput Danijela Defoa, postao u nekim parametrima čak i gori nego ranije (Duhaček 1994: 9). Usled rasta industrijske proizvodnje, mnoge žene izgubile su i ono malo stečene nezavisnosti pa se znatan broj njih pridružio najsiromašnijem društvenom sloju, a samo manji deo priključio rastućem srednjem sloju. U oba slučaja, žene su bile potpuno obespravljene, a njihovo postojanje pred zakonom suspendovano⁹. Ali kako ostaje usredsređena na probleme

⁸ Kao što u svom predgovoru sprskom prevodu *Odbrane* primećuje D. Duhaček, dijalektičko promišljanje patrijarhalnih dihotomija moralo je sačekati neko drugačije vreme u kome pojam razlike neće služiti kao pretpostavka hijerarhije među polovima. Značaj knjige Meri Vulstonkraft nalazi se u promovisanju stava o jednakosti žena i muškaraca u smislu jednake vrednosti, iz čega sledi ne samo zahtev za uspostavljanjem jednakih političkih prava, već i mogućnost izvodjenja razlika među polovima, kao i kasnijih teorijskih razmatranja u tom pravcu.

⁹ Od posebnog značaja je institucija braka u ovom kontekstu, koja se doživljava ne samo kao normalno okruženje i prirodna sudbina svake žene već i kao – prirodnom njene polnosti – opravdani instrument ekonomske i političke represije koje društvo sprovodi nad njom. U *Komentarima na engleski ustav* (1758), Vilijam Blekstoun, profesor prava sa Oksforda, objašnjava pravni aspekt institucije braka: "... muž i žena su pred zakonom jedna ličnost; što znači da je samo postojanje ili pravna egzistencija žene u braku suspendovana ili bar uključena u muževljevu, pod čijim okriljem i zaštitom ona čini sve" (Duhaček, 9). Uprkos progresivnim političkim stavovima koje je zastupao, Ruso ne dovodi u pitanje tradicionalne stereotipe o braku pa se i sam zauzima za politiku polnosti u kojoj se političko objašnjava prirodnim: "Kad je Emil postao tvoj muž, u isto vreme je postao i tvoj gospodar. Tebi spada da se pokoravaš, jer je priroda tako htela" (Vulstonkraft, 121). U kojoj meri su ovakvi stavovi bili pogubni svedoče i takozvane farne beba u viktorskoj Engleskoj na kojima je ogroman broj dece bio unapred osuđen na skoro sigurnu smrt. Kako je ženino postojanje zakon predviđao isključivo kroz ličnost supruga, dete koje je bilo bez zaštite oca nije moglo računati ni na zaštitu od strane zakona. Ono je bilo nepredstavljivo na isti način na koji je to bila i žena iza koje ne stoji muž. "Kako je žena "žena" samo u meri u kojoj je *nečija*, ona i sve što je njeno – a u slučaju majke kopileta to je samo taj bezočni

žena iz sopstvene – srednje klase, analiza Meri Vulstonkraft ne odlazi dovoljno u dubinu ovog političkog i ideološkog sukoba. Ona ne uspeva da identifikuje problem klasne diskriminacije, niti različite oblike degradacije koje za široku masu ljudi izvan dobrostojeće srednje klase generiše kapitalistički sistem proizvodnje. Pa ipak, stav o tome da je ženska inferiornost logična posledica izmanipulisane svesti i sistema moći zasnovanog na tiraniji – a da je tiranija oblik moći koji uvek unižava i gospodara i žrtvu – ostaje snažan podstrek kritičkom promišljanju i danas kada su mnoge bitke ženskog pokreta davno dobijene.

Iako je argumentacija Meri Vulstonkraft često preopširna i nesistematizovana, već i samo spominjanje ženske nezavisnosti kao ideala kome treba težiti predstavlja bitan iskorak iz doba u kome politička i ekonomska samostalnost žena nije bila među pitanjima koja su imala status teme koja zaslužuje ozbiljniju raspravu. Ona čak unosi i veoma ličnu notu kada na samom početku ističe kako sopstvenu nezavisnost vidi kao veliki blagoslov života i osnovu svake vrline (32). Davno pre nego što je Virdžinija Vulf iskazala čuveni zahtev za ‘sopstvenom sobom’, Meri Vulstonkraft razmatra prepreke koje stoje pred ženom u njenom procesu gradjenja identiteta. Među ovim preprekama na putu izgradnje vlastite ličnosti, ona vidi dodatnu teškoću i u činjenici da se ženi sistematski uskraćuje i pravo na samoću, čime se sputava njen duhovni rast i sprečava mogućnost kritičke refleksije. Naglašavanje činjenice da je društveni kodeks koji nalaže "poštovanje prema dami" tek kurtoazna maska koja prikriva prave razmere njene degradacije relevantno je i danas kada se u sveopštem trendu komercijalizacije mladima serviraju modeli identifikacije u liku modnih ikona ili ‘superstarova’.

Tekst Meri Vulstonkraft prevashodno aludira na stanje u visokom društvu Francuske u sedamnaestom i osamnaestom veku kada su, i pored političke obespravljenosti, žene igrale značajnu ulogu u razvoju francuske kulture i životnog stila. Ideje izložene u tekstu naslanjaju se na činjenice iz francuske istorije u doba najvećeg uzleta revolucionarnih ideja i kritike koja se obrušava na ponašanje dvora, i posebno francuske kraljice Marije Antoanete, koja se uzima kao primer svega što je loše i politički neodgovorno u starom režimu. *Odbrana žene* predstavlja stoga sam vrh prosvetiteljskog individualizma i deo je široke rasprave o ženskoj moći i uticaju. Ova rasprava započinje kao kritika dvora i aristokratskih manira, ali i nadolazećeg komercijalizma, pa se uprkos očiglednim razlikama u odnosu na istorijski i kulturni milje u kome se formira identitet žene mogu prepoznati i jasne analogije sa

dokaz njenog nemorala – nisu *ništa* kada izostaje onaj kome bi ona zakonito morala da pripada." (Zaharijević 2010: 66)

današnjim dobom¹⁰. Na sličan način, ni to što M. Vulstonkraft ’’pokušava da razume prirodu preko racionalnosti’’ (Ofen), i što se oslanja na razum i vrlinu kao osnovne parametre ljudskih vrednosti, ne poništava njen značaj za generacije budućih feministkinja. Pragmatičko usmerenje čitave rasprave ima svoje (pragmatičko) opravdanje u činjenici da je trebalo sprečiti da francuski model postane univerzalni obrazac prosvetiteljske Evrope, a *Odbrana prava žena* svakako je jedan od značajnijih pokušaja da se to učini. Ona je i vredan doprinos liberalnoj političkoj filozofiji, ali ne u smislu da je ova tradicija dobila time dodatno ojačanje, već u smislu da je uvođenje tema koje se tiču problematike roda otvorilo mogućnost preispitivanja i same tradicije¹¹.

Zbog svega rečenog, Meri Vulstonkraft treba smatrati ne samo prvom feminističkom teoretičarkom i začetnicom liberalnog feminizma, već i pionirkom dekonstrukcijskog mišljenja u feminizmu budući da je među prvima kritički razmatrala esencijalistički utemeljene ideje o prirodi žene kao manje racionalne, a više podređene slabostima i ograničenjima koje joj nameće vlastiti pol. Ukazavši na licemerje ovih dvostrukih standarda i značaj koji ima obrazovanje u reprodukciji postojećih stereotipa, ona je nesumnjivo presudno uticala i na formiranje zajedničke platforme i strategije budućeg feminističkog pokreta. Uprkos svim spomenutim ograničenjima koja joj se danas pripisuju, i najvećeg nedostatka u tome što uglavnom govori o ‘zbrinutim’ ženama srednje klase – ne uspevajući da dokuči vitalnu povezanost klasne i rodne neravnopravnosti¹² – može se tvrditi da je reč o tekstu koji

¹⁰ Radi se o novom trendu komercijalne manipulacije čiju ideološku matricu najveći broj ljudi doživljava kao prirodno stanje stvari. Ali dok se deklarativno stavljaju na stranu moderne i oslobođene žene, neopterećene zastarelim i prevaziđenim predrasudama, promoteri ovog trenda sprovode ništa manje pogubnu represiju time što devojčicu od najranijeg doba podstiču da sebe procenjuje i saobražava u odnosu na ideale ženstvenosti i obrasce mišljenja koje nameće potrošačka kultura. O tome, između ostalih, pišu Naomi Vulf (*The Beauty Myth*, 1990) i Nataša Volter u knjizi *Living Dolls: The Return of Sexism* (2011), a sličnu problematiku u širem političkom i kulturnom kontekstu zahvata i američki pisac Bret Iton Elis. Već i sami naslovi njegovih romana – *Manje od nule*, *Pravila privlačnosti*, *Glamurama*, *Američki psiho* – svedoče o kritičkoj poziciji pisca u odnosu na savremeni kontekst života o kome piše. Kroz svojevrsnu parodiju današnjeg doba u kome je novac postao osnovna mera uspeha, a spoljašnje i površno – ideali kojima treba težiti, Elis razotkriva pogubnu politiku potrošačkog društva koja se zasniva na sistematskom zaglupljivanju kao najdelotvornijem sredstvu onih u čijem je interesu da se kod što većeg broja mladih ljudi ugasi sposobnost kritičke orijentacije.

¹¹ Ne treba da nas čudi to što su i liberalne i marksistički usmerene feministkinje u izvesnom raskoraku sa prvobitnim analitičkim okvirima pozicija koje zastupaju jer, kao što primećuje i autorka knjige *Modern Feminist Thought* (Whelehan 1995: 26), upliv tema koje problematizuju pojam roda neizostavno menja značenje celokupnog korpusa ideja koje čine neki sistem znanja ili filozofsku i političku poziciju. Upravo zaslugom liberalnog feminizma počinje da se problematizuje naizgled neutralan pojam ljudske prirode na kome se zasniva liberalna misao. Pokazalo se, naime, da je ono što je na prvi pogled delovalo kao neutralan i sveobuhvatan termin sve vreme nosilo obeležja rodne hijerarhije, gde se muško iskustvo uzima kao norma kojoj žena mora da se saobrazuje kako bi uopšte bila tretirana kao deo kolektiviteta. Kroz nimalo laku borbu da se i na ženu prenesu prava koja muškarcu "prirodno" pripadaju, pokret sifražetkinja i prve generacije feministkinja uspevaju da se izbore za političku i ekonomsku ravnopravnost, što nesporno spada u legat liberalnog feminizma.

¹² U pitanju je suštinska sprega potrebe da se sačuva privatna svojina u rukama onih koji je poseduju i potrebe da se održe postojeće institucionalne forme koje održavaju inferiorni ekonomski i politički status žena. Ono što izmiče kritičkom oku autorke je činjenica da najveći deo otpora izjednačavanju ovog statusa proističe upravo iz

na snažan način afirmiše ideju prosvetiteljstva. Ovo je posebno bitno zbog toga što se i danas kao primer progresivnog mišljenja iz doba evropskog prosvetiteljstva najčešće spominje jedino, ili bar na prvom mestu, Žan Žak Ruso. Sam Ruso je, inače, jedno od najpoznatijih imena sa kojima se Vulstonkraft direktno konfrontira u svojoj *Odbrani* pa je osnovne obrise poredjenja ovo dvoje filozofa moguće uspostaviti već i kratkim pozivanjem na ključne elemente ove konfrontacije.

Teme koje su bile dominantne u racionalističkom diskursu visokog prosvetiteljstva Žan Žak Ruso (1712-1778) počeo da tretira na drugačiji način i da zamenjuje drugačijom perspektivom pa se ovaj švajcarsko-francuski pisac i teoretičar smatra ne samo najuticajnijim filozofom prosvetiteljstva, već i prvim filozofom romantizma. U tekstovima ovog začetnika humanističkog liberalizma, po prvi put se umesto intelektu i njegovom značaju pažnja usmerava ka značaju osećanja i izgubljene harmonije sa prirodom, značaju jednakosti, slobodne volje i savesti. U knjizi *Emil ili o vaspitanju* (1762), svom najznačajnijem delu, Ruso izlaže osnovne principe pedagogije koja je za doba u kome je nastala i katoličku crkvu, čijim se dogmatskim stavovima suprotstavila, bila po svemu sudeći previše radikalna pa je tekst završio u čuvenom Indeksu zabranjenih knjiga (*Index Librorum Prohibitorum*). Paradoks se, međutim, sastoji u tome što su, uprkos elementima koje je katolička crkva videla kao neprihvatljivu radikalnost¹³, Rusoove ideje o polnoj razlici i rodnim ulogama bile zapravo sasvim u duhu filozofske tradicije koju je započeo Aristotel, a koju je hrišćanstvo preuzelo i dodatno razradilo. Štaviše, moglo bi se reći da je Ruso u ovom pogledu čak i prednjačio u odnosu na katoličku dogmu jer je u pojedinim stavovima bio konzervativniji i od same crkve. Kada, na primer, razradjuje svoju centralnu tezu o degradaciji čoveka koji je izgubio neposrednu vezu sa prirodom, Ruso smatra da se ovaj gubitak može videti i u tome

značaja ženine uloge u reprodukciji legitimnih naslednika svojine. Pa ipak, ne bi bilo sasvim ispravno tvrditi da Meri Vulstonkraft ne uočava problem klasne neravnopravnosti, već se pre radi o tome što u fokusu njene pažnje ostaju pitanja vrline i razuma. Klasna problematika se na ovaj način sagledava jedino kao deo šire slike u kojoj je vrlina ustupila mesto izopačenoj senzualnosti i tiraniji. Na početku devetog poglavlja knjige ("O pogubnim učincima koji izviru iz neprirodnih razlika ustanovljenih u društvu"), ona piše sledeće: "Iz poštovanja koje se ukazuje imetku, teče, kao iz zatrovanog izvora, većina zala i poroka zbog kojih je za misaoni duh ovaj svet postao tako turobna pozornica. Jer i u najugladjenijem društvu, ispod bujnog bilja vrebaju ogavni gmizavci i otrovne zmije; a tu je i putenost, uzgajena u ustajalom i zagušljivom vazduhu, koja slabi svaku dobru sklonost pre nego što sazri u vrlinu. Jedna klasa pritiska drugu, jer svaka žena želi da pribavi poštovanje na osnovu svog imetka; i kada se jednom stekne, on će obezbedjivati poštovanje koje pripada samo daru i vrlini. Muškarci zanemaruju obaveze koje im pripadaju, a ipak se s njima postupa kao s polubogovima. Pored toga, vera je od morala odvojena zastorom ceremonija, a ljudi se ipak čude što je svet, doslovno rečeno, postao jazbina varalica ili tirana" (Vulstonkraft, 179).

¹³ Ruso je napadao feudalno vaspitanje i sholastičku školu, a svoje stavove o religiji temeljnije je izložio u poslednjem delu knjige *Društveni ugovor* (1762), koja se smatra jednim od najuticajnijih i najznačajnijih dela političke filozofije. On je, između ostalog, tvrdio da religije nemaju prava da proklamuju apsolutnu istinu svojih ubedjenja, a naglašavanje lične dimenzije u tumačenju Jevandjelja i odnosu sa Bogom izazvalo je odijum katoličke crkve, za koju je očuvanje sopstvenog neprikosnovenog autoriteta bilo od primarne važnosti.

što društvo nije uspostavilo kontrolne mehanizme koji bi sprečili, ili bar držali pod kontrolom, po njemu neprirodno mešanje polova kroz preveliku medjusobnu blizinu i interakcije (Deutscher 1997: 93).

Kada govori o problemu koji stvara prevelika blizina i interakcija polova, Ruso polazi od određenih predubedjenja koje, nažalost, smatra činjenicama koje se podrazumevaju: da je žena tašta, slaba i pasivna po svojoj prirodi, što se po njemu može proveriti prostim uvidom u način na koji se ponašaju deca u igri zavisno od pola kome pripadaju. Budući da je decu smatrao najbližom prirodi, i najmanje izloženom lošim uticajima društva i kulture, razlike u njihovom ponašanju morale su biti, po njegovom mišljenju, pravi odraz prirodno ustanovljene razlike među polovima. "Čim je jedanput utvrđeno", piše Ruso, "da čovek i žena nisu istoga sastava ni s obzirom na karakter ni s obzirom na temperament, iz toga sledi da ne mogu primiti ni isto vaspitanje. Oni moraju, držeći se od prirode označenih pravaca, raditi u skladu, ali ne smeju raditi iste stvari" (nav. u Vulstonkraft 1994: 111). Ako muškarac provodi previše vremena u ženskom društvu, a posebno ako se dozvoli da žena prekorači granice njene polom predodređene uloge, postoji realna opasnost da se naruši prirodna ravnoteža polova u kojoj se muška dominacija podrazumeva kao izraz prirodne različitosti njihovih karaktera. Cilj dobre pedagoške instrukcije trebalo bi stoga da se zasniva upravo na ovako utvrđenim 'činjenicama' polne različitosti, pa bi Sofija – kao idealan partner Emilu – trebalo da dobije obrazovanje koje će joj pomoći da na pravi način razvije svoje – polom predodređene – mentalne sposobnosti i ostvari svoje prirodne dužnosti žene i majke. Ona je stvorena kako bi ugadjala muškarcu, njemu je podređena po prirodi svoje polnosti, pa se jedna od njenih osnovnih dužnosti sastoji u tome da bude *prijatna* za svog gospodara, u čemu se ogleda "veličanstveni cilj" njenog postojanja¹⁴.

Kada se ima na umu da su ovakvi stavovi dolazili od filozofa koji je inače hrabro ustao protiv društvene nejednakosti¹⁵, neutemeljenih (staleških) privilegija i crkvenog autoriteta, i po mnogo čemu bio napredniji od vodećih predstavnika društva u doba kome je pripadao, ne čudi revolt koji iskazuje Meri Vulstonkraft. Jer ona je, suprotno Rusou, žensku taštinu i pasivnost tumačila kao posledice pogrešno usmerenog obrazovanja, a svoju

¹⁴ Ruso, naravno, ne smatra da bi muškarac trebalo da svoju ulogu dominantnog pola pretvori u samovoljnu despotiju nad ženom, ali se čitava rasprava usmerava na ono što je, po njegovom mišljenju, najbolje za Emila, pa samim tim i za ženu i društvo u celini. Ali u svom uverenju da nije potrebno pitati same žene o tome šta je najbolje za njih – budući da polne uloge navodno proizilaze iz prirodno ustanovljenih zakona – on se približava stavu francuskog biskupa i zakonodavca, koji takodje nije imao sumnji u tom pogledu.

¹⁵ Za razliku od Meri Vulstonkraft, Ruso je poreklom pripadao nižoj srednjoj klasi sitnih zanatlija, gradskih plebejaca i nadničara pa je i njegova mnogo jasnije artikulirana pobuna protiv privilegija zasnovanih na klasi i poreklu proistekla iz neposrednog uvida u sve protivurečnosti i nepravde staleški ustrojenog društva.

prosvetiteljsku misiju videla kao borbu za približavanje polova i uspostavljanje pravednog društva kroz ostvarenje jednakih prava za oba pola. Vulstonkraft je očigledno bila svesna posebne opasnosti koja dolazi iz činjenice da ovako pogubne stavove o polnoj razlici i rodnim ulogama izriče jedan, po svemu ostalom, progresivno orijentisan filozof koji se svrstava na stranu obespravljenih i zalaže za ukidanje klasnih privilegija i društvo jednakih mogućnosti. Realno je onda zaključiti da je ovakva pedagoška vizija – koja je antipod njegovih progresivnih političkih stavova – proizašla iz specifičnog načina na koji je razumeo samu ideju jednakosti. S obzirom na sve navedeno, moglo bi se reći da Ruso s pravom predstavlja centralno mesto rasprave o pravu žene, pa Vulstonkraft detaljno navodi i razmatra relevantne odlomke njegovog teksta. Takođe, ona sada sa vidnim ogorčenjem (... "i makar me optužili za krivoverje, pa čak i ateizam"(111)) iznosi primedbe i protivargumente, a pojedine Rusoove zaključke čak naziva – neotesanim!

Ovoliki gnev je po svemu sudeći rezultat uvida da se Rusoove teze o pedagoški ispravnom vaspitanju ne mogu prosto podvesti pod licemerje i dvostruke standarde kao što je to bio slučaj sa upadljivo kontradiktornim i nadmenim tvrdnjama francuskog zakonodavca. Rusoa je teže optužiti za licemerje ili stav nadmene superiornosti utoliko što on čitaocu predočava da ženina uloga pokorne družbenice, za koju se zalaže, ne proizilazi iz superiornosti muškarca. Naprotiv, ona proizilazi iz činjenice da je u oba slučaja reč o bićima čije nesavršenosti i nedostatke treba pažljivo sagledati kako bismo bili u stanju da projektujemo odnos u kome će nedostaci i mane svojstvene njihovim polnim karakterima biti svedeni na najmanju moguću meru¹⁶. Vulstonkraftova se stoga ispravno fokusira na to da pokaže kako se nedostaci o kojima Ruso govori ne smeju tretirati kao karakteristike ukorenjene u prirodu same polnosti, već su one prevashodno rezultat sredine i vaspitanja. Pojedine karakterne crte koje se, na primer, odnose na žensku frivolnost, pasivnost i nedostatak duha, a koje ona vidi kao rezultat uticaja pogrešnog obrazovanja, Ruso izvodi iz

¹⁶ Drugim rečima, Rusoova projekcija idealnog odnosa medju polovima ima dvosmerni karakter – ženina uloga proizilazi iz prirode njenog bića, ali možda čak i više iz prirode bića samog muškarca, koja ni po čemu nije bolja ili savršenija u odnosu na prirodu žene. Naprotiv, smatra Ruso, muškarac je sklon daleko ozbiljnijim zastranjenjima i porocima, pa je uloga žene, koja treba da 'kroti' njegovu 'mušku' prirodu, utoliko značajnija. Njegova argumentacija svodi se, zapravo, na paradoksalni rezon da se žena mora naučiti "nužnosti pokoravanja" ne zato što je muškarac superiornije biće, već što bi u suprotnom on ostao bez neophodne brane koja ga zaustava i dovodi u ravnotežu. Ženina pokornost neophodna i samoj ženi jer će u suprotnom, ističe Ruso, ona nauditi najviše samoj sebi. "Prva i najvažnija osobina jedne žene je blagost. Odredjena da se pokorava biću koje je u svakom pogledu nesavršeno, i koje je često puno poroka i uvek puno mana, mora žena zarana da nauči da bez roptanja trpi nepravdu i podnosi grubost od strane muža. Ona mora biti krotka više zbog same sebe negoli zbog njega. Zlovoljnost i tvrdoglavost žena samo čine da se njihove patnje povećaju i da se pogorša odnos prema mužu" (nav. u Vulstonkraft, 115). Ono što je zanimljivo primetiti je da se ovakve argumentacije o prirodnoj predodređenosti za trpljenje nepravde Ruso nije pridržavao kada je bilo reči o staleškim i klasnim privilegijama u društvu!

same prirode ženskog bića, pri čemu bi ispravna koncepcija obrazovanja trebalo da ove navodne činjenice ženskosti ima u vidu. "Da bi postala slaba i, kako bi neki rekli, lepa, pamet se zanemaruje, a devojke su primorane da mirno sede, igraju se s lutkama, i slušaju glupave razgovore – ono što je posledica navike, predstavlja se kao nesumnjiva naznaka prirode" (Vulstonkraft, 112).

Suprotno njenom zalaganju da se ženama omogući veća sloboda i nezavisnost, Ruso je mišljenja da je zavisnost za žene prirodno stanje, i da već mlade devojke znaju da su rođene za pokoravanje, pa bi obrazovanje trebalo da neguje i dodatno razvije nešto što je već ustanovljeno kao prirodno žensko stanje. Vulstonkraftova gnevno komentariše da ovakvo gledanje na stvari ne uzima u obzir činjenicu viševjekovne tiranije nad ženom – tiranije koja je vremenom oblikovala svest, pa nije čudno "što neke od njih čeznu za okovima i umiljavaju se kao španijeli" (Vulstonkraft, 114). Sklonost ekstremima koju Ruso uočava kod žena, zbog čega se zalaže za manje slobode i sužavanje prostora u kome se takve sklonosti mogu ispoljiti, Vulstonkraftova objašnjava jednostavnom logikom da se i "savijeni luk silovito ispravlja kada ga ruka koja ga je napela iznenada otpusti". Ravnoteža u društvu i između polova ne može se postići tako što se jedna polovina čovečanstva drži u stanju ropske zavisnosti jer "ponizni strah uvek izaziva prezir", a "biće koje strpljivo podnosi nepravdu i ćutke trpi uvrede, brzo će i samo postati nepravično, ili nesposobno da razluči dobro od zla" (115).

Uprkos stavovima koji ženu, između ostalog, svrstavaju u biće rođeno da služi i trpi nepravdu, Meri Vulstonkraft uspeva da pronadje opravdanje, ili makar objašnjenje, za nedoslednosti u razmišljanju velikog filozofa. Ovo objašnjenje ona vidi kao deo ličnog profila Rusoa, u prekomernosti uobrazilje koja je sprečavala Rusoa da pronadje ravnotežu i u vlastitom životu. Njegovi pedagoški nazori, smatra Vulstonkraft, nisu proizvod licemerne pozicije superiornog sudije, ili želje da se žena unizi, već rezultat prevelike osećajnosti zbog koje je i njegov privatni život bio "rascepljen između ekstaze i bede". "Ja ne ratujem s njegovim pepelom", piše autorka *Odbrane prava žena*, "već s njegovim nazorima. Borim se samo protiv osećajnosti, jer ga je navela da ponizi ženu, praveći od nje robinju ljubavi" (124). Ove reči su značajne ne samo zbog neočekivanog i možda nezasluženog razumevanja koje autorka pronalazi za svog savremenika, već i zbog toga što u izvesnom smislu odražavaju kolebanje koje postoji i danas među feminističkim teoretičarkama kada je reč o tome kako pristupiti filozofu koji se strastveno zalagao za društvenu jednakost, a istovremeno pravdao političku i ekonomsku obespravljenu ženu. Ova nedoumica se može svesti na pitanje da li treba odbaciti celokupnog Rusoa zbog pogubne politike polne razlike koju promovise

njegova pedagoška vizija, ili je celishodnije ukazati na kontradiktornosti njegove misli uz istovremeno nastojanje da se spasi ono što je u njoj politički progresivno i time korisno za feministički orijentisanu teoriju i politiku. Pritom, kako ističe Penelopi Dojčer (Penelope Deutscher), za jedan broj feminističkih teoretičarki nema ni govora o bilo kakvoj nedoumici u tom smislu budući da se radi o filozofu koji "zauzima istaknuto mesto u feminističkoj kući strave" (Deutscher 1997: 99-100). Vredi, međjutim, naglasiti da čak i autorka ove sasvim nedvosmislene tvrdnje (Margaret Canovan, 1987)¹⁷ postavlja pitanje da li ipak treba nastojati da se sačuvaju pozitivni aspekti Rusoove teorije, a da se onda, i unutar tako izmenjenog okvira, ponovo razmotre pitanja identiteta i uloge žene.

Iako se radi o projektu koji bi svakako podržala i Meri Vulstonkraft – koja je i sama osnovnu manu Rusoovog pedagoškog programa videla u tome što on nije identičan za oba pola – spomenuta teoretičarka je svesna činjenice da bi takvo "preosmišljanje" bilo protivno namerama samog Rusoa, iz čije se vizure društva i pedagoških ciljeva ne može tek jednim potezom odstraniti njegovo razumevanje polne razlike. Jer kako s pravom ističe jedan broj teoretičarki, Rusoova filozofska, pedagoška i politička vizija se u toj meri naslanja na ovakvo razumevanje polne razlike – polna razlika je krucijalni strukturni činilac ove vizije – da bi njeno uklanjanje nužno dovelo i do suštinske promene Rusoovog političkog i filozofskog modela. Zastupnici ovog stanovišta (Susan Moller Okin, Moira Gatens i druge) ne smatraju, drugim rečima, da je ovakvo razgraničenje uopšte moguće sprovesti s obzirom na to da Rusoovo razumevanje žene ne možemo tretirati kao grešku koja se potkrala unutar njegovog pedagoškog i političkog modela. Ovakvo razumevanje je, naprotiv, ukorenjeno u samu osnovu ovog modela i ne može se jednostavno "prebrisati" tako što će preostati samo njegov progresivni politički i filozofski okvir. U Rusoovom vidjenju, polna razlika se odnosi na sam "zakon prirode" – način na koji je priroda uredila i predodredila odnose između muškaraca i žena – pa bi svaki pokušaj njenog uklanjanja iz domena društvenih odnosa, ili drugačija figuracija od one koju autor obrazlaže kao prirodnu, predstavljao korak unazad u odnosu na idealno obrazovanje i društveno uređenje za kakvo se Ruso zalagao.

Budući da problematizacija ovog značajnog pitanja proizilazi već iz prvih ozbiljnih studija o identitetu žene i njenom statusu u društvu (kao što je to, svakako, *Odbrana prava žena* Meri Vulstonkraft), ne iznenadjuje činjenica da je pitanje "jednaka ili različita" obeležilo čitavu epohu u kojoj se uporedo sa prvim značajnijim pokušajima političkog delovanja razvija i teorija u čijem okrilju veoma brzo dolazi do razilaženja i sukoba. Ovo razilaženje i

¹⁷ U pitanju je tekst "Rousseau's Two Concepts of Citizenship", objavljen u knjizi E. Kennedy and S. Mendus (eds), *Women in Western Political Philosophy* (1987).

sukobi odvijaju se upravo na platformi različitog sagledavanja polne razlike i njenog značaja u kontekstu društvenog i kulturnog konstituisanja žene. Iako je Meri Vulstonkraft takozvano "žensko pitanje" sagledavala kao prevashodno problem loše i neprimerene socijalizacije koja sprečava ženu da uvidi značaj razvoja sopstvenog intelekta, prosvetiteljstvo ostaje kao osnovna filozofska matrica iz koje Vulstonkraftova razvija svoju apologiju ženskih prava. U tom smislu, dualistički koncept razuma suprotstavljenog emocijama, a koji prosvetiteljski pogled na svet nije dovodio u pitanje, spontano je ugrađen i u njenu odbranu žene. Sledeći učenja Tome Akvinskog i Avgustina, kao i čitavu tradiciju hrišćanskog racionalizma, ni ona ne dovodi u pitanje tvrdnju da je prvi i neophodni preduslov moralnog postupanja sposobnost da se razluči dobro od lošeg, a da je upravo razum ta moć koja je u stanju da ostvari ovo suštinsko razgraničenje. Od brojnih iskaza koji ovo potvrđuju, dovoljno je citirati nekoliko: "Čovek može steći vrlinu ako koristi razum", "vrlina se postiže korišćenjem razuma i potiskivanjem strasti", "zametak besmrtnosti ... leži u usavršavanju ljudskog razuma" (nav. u Donovan 1985: 9). Vulstonkraftova ne smatra da je sposobnost korišćenja razuma inferiorna ili na bilo koji način drugačija kod žena u odnosu na muškarce – čitava *Odbrana* je uostalom utemeljena na neophodnosti ovog uvidjanja – ali racionalistički koncept koji je u osnovi njenog zalaganja da se žene izjednače u pravima ne daje adekvatan značaj ovoj teoriji. Ona stoga ostaje u izvesnom smislu zatočenik sopstvene apologije razuma, ali i onoga što se, konačno, u redovima nekih savremenih feministkinja prepoznaje kao u potpunosti promašeno pitanje – da li je žena jednaka ili različita?

Razvojni put feminističke ideje

U seriji predavanja održanih u Sinsinatiju 1829. godine, Škotlandjanka **Frensis Rajt** (Frances Wright) širi i nastavlja borbeni duh koji je započet u protestima i deklaracijama francuskih revolucionarnih feministkinja, a koji je svoje potpunije filozofsko uobličenje dobio u *Odbrani prava žena* Meri Vulstonkraft. Iako se može govoriti o drugačijoj filozofskoj orijentaciji ove dve feministkinje – budući da se Rajtova nadovezuje na empirističke postavke Džona Loka i Džeremija Bentama – borbeni entuzijizam i naglašavanje presudnog značaja kritičke spoznaje jesu svakako razlog da se Frensis Rajt ubroji u red onih koji su upaljenu baklju feminizma prosledili u devetnaesti vek. Ona se, kao i Vulstonkraftova pre nje, obrušuje protiv onih represivnih 'znanja' koje institucije sistema nameću kao 'prirodne istine' sadržane u tradiciji, normama i običajima koje treba održavati i ne dovoditi u pitanje. U predavanju pod nazivom "O prirodi znanja", ona insistira da se do

istine može doći jedino direktnim suočavanjem i individualnim promišljanjem. Jedino je takva neposredna spoznaja u stanju da se kritički razračuna sa viševjekovnim predrasudama koje su određivale na koji način treba da se bude žena i šta je to što čini identitet žene. Istinsko znanje može dosegnuti jedino pojedinac kroz neposredno suočavanje sa realnošću pa se Rajt posebno osvrće na one pojedince čija se delatnost odvija u ravni pedagoške promocije ili primene znanja. Kao službenici koji su na platnoj listi zvaničnih institucija sistema – pedagozi, naučnici, advokati – oni su primorani da promovišu zvaničnu ortodoksiju i društveno prihvatljive stavove čime doprinose društvenoj regresiji a ne progresu, kako to na prvi pogled izgleda (Donovan 1985: 12). Značajno je njeno isticanje da se napredak i reforme mogu postići jedino negovanjem otvorenog i neustrašivog duha i zalaganjem za pravedan sistem obrazovanja. Jedino duh koji se ne boji da preispituje prihvaćena ‘znanja’, uključujući i religijske dogme, može raskinuti okove ‘mentalnog ropstva’, što je prvi korak napred u ravni političke, ekonomske, i svake druge podređenosti. Utilitaristički princip kojim se Frensis Rajt pritom rukovodi dovodi je do sličnog zaključka do kojeg dolaze i Meri Vulstonkraft i Džon Stjuart Mil – da represija nad polovinom čovečanstva ne može da vodi društvenom boljitku. Ona time još jedanput raskrinkava ideje koje su, polazeći od istih principa, žensku podređenost videle kao društveno korisnu i poželjnu. Jer kada zagovara da se jedan deo društva treba držati u stanju neprosvetljenosti i duhovnog mraka, utilitarizam se zapravo okreće protiv sopstvenih principa. U istom duhu prosvetiteljske ideje kojom se rukovodila i Meri Vulstonkraft, Frensis Rajt podcrtava značaj kritičkog mišljenja – koje je jedino u stanju da raskine okove predrasuda i neznanja i tako dovede do oslobodjenja žena i svih drugih potlačenih grupa.

Posebno mesto u okviru liberalne tradicije feminizma zauzimaju *Pisma o jednakosti polova* (*Letters on the Equality of the Sexes*, 1838), čiji je autor amerikanka **Sara Grimke** (Sarah Grimke), a koja su nastala u okviru serije predavanja koja je Grimke održala u severnom Masačusetsu tokom 1837. godine u okviru Abolicionističkog pokreta. Već sama činjenica da jedna žena nastupa javno u to doba predstavljala je izraz posebne hrabrosti, a žestina kojom je Grimke osudjivala licemerje preruseno u hrišćanski moral i dvostruke standarde o jednakosti bila je dodatni šamar onima za koje je položaj crnaca, kao i položaj žena, predstavljao tek prirodni poredak stvari. Grimke će zapravo biti prva žena koja će princip o prirodnim pravima, na kome se temelji američka Deklaracija o nezavisnosti, upotrebiti da problematizuje položaj američke žene. U sličnom duhu u kome su pisale Meri Vulstonkraft i Frensis Rajt, Sara Grimke ističe da su žene i muškarci jednaki po intelektu i moralu, a da su razlike koje medju njima postoje rezultat toga što su ženama uskraćena njena

od prirode data prava, "što su uspostavljeni ... zakoni kako bi ukinuli njenu nezavisnost, i ugušili njenu individualnost; zakoni u čijem donošenju se njen glas ne čuje, a koji joj oduzimaju *suštinska* prava" (nav. u Donovan 1985: 14). Iako se za razliku od ateističkog stava Rajtove, Grimke ne odriče religioznosti, ona i sama naglašava vrednost vlastitog suda i direktnog kritičkog promišljanja kada je u pitanju interpretacija svetih tekstova. Njen pobunjenički duh jasno je izražen u rečima da je svako dužan da samostalno prouči Sveto pismo i da uz pomoć Svetog duha, i bez posredništva zvaničnog klera, donese vlastite zaključke. Iako je za ortodoksne vernike ovakav individualizam predstavljao izraz nedopustive jeresi, on se zapravo nadovezuje na protestantsku tradiciju, koja takodje naglašava značaj neposrednog otkrovenja božanskih istina. Zalaganje Sare Grimke da žene ne samo treba podjednako platiti za isti rad, već i da one moraju biti u mogućnosti da same otkrivaju i definišu istine o sebi i svom iskustvu zapravo su feministička nadogradnja radikalne protestantske ideje¹⁸.

Ali najznačajniji aspekt njenih *Pisama* i javnog angažmana je svakako dragoceni uvid da su potlačenost žena i potlačenost robova zapravo dve strane istog problema i da se na takav način i moraju tretirati. Rasno nasilje i represija koja nosi polno obeležje suštinski su povezani fenomeni, ukazuje Grimke, pa se borba za ukidanje ropstva mora voditi paralelno sa borbom za ostvarenje ženskih prava. Istorija feminističkog pokreta u Americi pokazuje da je, nažalost, ovaj uvid ostao neshvaćen i zaboravljen pa je način na koji su bele feministkinje tretirale svoje 'crne sestre' često bio tek puki odraz onoga kako je i sam pokret za oslobodjenje od ropstva – uprkos slobodarskoj platformi na kojoj je nastao – ispoljio vidljivu netrpeljivost kada je reč o pravima žena i borbi protiv polno zasnovane diskriminacije¹⁹.

¹⁸ Tačnije je, međjutim, reći da se njen pobunjenički duh razvio iz sopstvenog iskustva i osećaja za nepravdu koju je mogla da vidi u vlastitom okruženju. Čerka sudije i bogatog vlasnika plantaže u Južnoj Karolini, Grimke je na sopstvenoj koži osetila šta znači biti uskraćen na osnovu polnosti. Iako nadarena i intelektualno radoznala, ona nije dobila priliku da se školuje na način na koji je to bilo omogućeno njenoj braći, i to isključivo zbog toga što je rođena kao žensko. Osim toga, već u sopstvenoj kući imala je prilike da vidi hrišćansko licemerje na delu u nehumanom i brutalnom tretmanu kome su bili izloženi robovi u posedu njenog oca.

¹⁹ Na Svetskoj konvenciji protiv ropstva koja je održana 1840. godine u Londonu, među predstavnicima mnogobrojnih udruženja bile su i delegatkinje Filadelfijskog ženskog društva protiv ropstva, na čelu sa Lukrecijom Mot. One su, međjutim, bile primorane da sede u začelju, skrivene od pogleda ostalih učesnika, a bilo im je uskraćeno i pravo javnog obraćanja. Uprkos tome što su svi oni bili okupljeni na istom zadatku, među muškim delegatima vladalo je zajedničko uverenje kako bi dostojanstvo skupa bilo ugroženo kada bi se ženama omogućilo da govore! Iako je ovakav tretman američkih delegatkinja značajno doprineo da se donese odluka o formiranju pokreta koji će se prevashodno zalagati za prava žena, što je i učinjeno u Seneka Folsu 1848. godine, sličan model represije počeo da deluje i unutar pokreta koji je imao za cilj oslobodjenje i ravnopravnost žene. Kao što ni Deklaracija o jednakim pravima nije dovela do toga da se i crncima prizna prirodno pravo na ljudskost, tako ni muški predstavnici u Abolicionističkom pokretu, po svemu sudeći, nisu smatrali da je ljudskost kao zajedničko obeležje prisutnih dovoljan razlog da se i ženama dopusti da ravnopravno govore. Na sličan način, ni za feministički pokret obeležje zajedničke ženskosti neće imati dovoljnu težinu da crnoj ženi omogući ista prava koja uživa žena bele kože. "U stvarnosti, međjutim, nisu sve

Može se stoga s pravom tvrditi da zvanično formiranje feminističkog pokreta prati istovremeni gubitak ovog suštinskog uvida o neophodnosti da se borba za oslobodjenje robova i oslobodjenje žena zasnuje kao jedna ista borba za ostvarenje prirodnih *ljudskih* prava. Kada je 1851. godine na Konvenciji o ženskim pravima u Ejkronu (Ohajo) crna aktivistkinja, **Saputnica Istine** (Sojourner Truth)²⁰, postavila svoje čuveno pitanje "Zar ja nisam žena?" ("Ain't I a woman?")²¹, bilo je jasno da su pitanje identiteta, pa samim tim i strategija budućeg delovanja samog pokreta, postavljeni tako da ostavljaju po strani čitavu jednu grupu ugnjetenih žena čiji usud nije bio isključivi rezultat negativno obeležene polnosti, već pre svega rasno i klasno obeleženih identiteta.

Reči **Elizabet Kejdi Stenton** – jedne od predvodnica američkog feminizma – kojima je pitanje ropstva i pitanje žena postavila kao dva zasebna i odvojena problema, ukazuju na poražavajuću ironiju da je feminizam trebalo braniti pozivanjem na kulturnu i rasnu superiornost bele rase. Kada je pred ratifikaciju XV Amandmana 1869. godine Stenton izgovorila čuvene reči: "Bunim se protiv toga da date pravo glasa drugom muškarcu bilo koje rase ili podneblja, dok se kćeri Džefersona, Henkoka i Adamsa ne krunišu pravima koja im pripadaju", bio je to uvod u duboku podeljenost koja će kroz čitavu istoriju ostati da prati feminističko delovanje. Od ovih reči do izravnog rasizma²² bilo je potrebno veoma malo, pa već sledećim pasusom čitava dotadašnja borba za ljudska prava ostaje tek deo istorije obećavajućeg početka feminističke borbe: "Kakvu vrstu vlade mislite, o državnici američki, da možete izgraditi dok majke vaše rase kleče pod nogama, a seljaci, sluge i robovi okovanih

žene bile *dovoljno* žene, kao što ni svi ljudi nisu bili *dovoljno* ljudi. Iskustva belih abolicionistkinja koje su 1840. godine u Londonu morale da sede skrivene zastorom na začelju ponovilo se 1913. godine na njujorškoj sifražetskoj paradi kada se od crkinja zahtevalo da marširaju na kraju kolone kako svojom pojavom ne bi odbile južnjačke senatore, ili da naprosto odustanu od marša" (Zaharijević 2010: 182). Ovakva diskriminacija koju je proizveo sam feministički pokret učinila je, nažalost, nemogućim da se već na samom početku nametne – kao suštinsko – pitanje o različitim identitetima žena i različitim oblicima njihove potčinjenosti u društvu.

²⁰ Pravo ime ove dugogodišnje ropkinje koja je nekoliko puta menjala vlasnike, a na aukcijama bila prodavana zajedno sa ovcama, i brutalno tučena, bilo je Izabela Baumfri (Isabella Baumfree). Kada je kao već slobodna žena pokrenula proceduru da joj se sudskim putem vrati oduzeti sin, ona je postala jedna od prvih crnih žena u istoriji američkog pravosuđa koja je dobila sudski postupak protiv jednog belca. U svom pravično zasnovanom uverenju da crnim muškarcima ne treba dati pravo glasa dok se i svim ostalim ženama to isto ne omogući, Zastupnica Istine je prvobitno stala na stranu Elizabet Kejdi Stenton, koja se žestoko usprotivila ratifikaciji XV Amandmana. Kada je, međutim, postalo očigledno da ni feministički pokret neće zastupati prava i interese crnih žena, njen čuveni nastup na konvenciji u Ejkronu postaje temelj na kome se formira Nacionalna asocijacija obojenih žena (1896).

²¹ Postoji nekoliko verzija ovog govora, ali se kao istorijski dokument najčešće uzima verzija Frensis Gejdž (Frances Gage), koja navodi da je Saputnica Istine u svom obraćanju ponovila ovo pitanje čak četiri puta. Problem sa ovom verzijom je u tome što je Saputnica Istine odrasla i živela na severu pa je malo verovatno da je koristila južnjački govor koji joj Gejdž pripisuje.

²² Koliko je rasizam duboko utkan u tkivo američkog društva pokazuje i zapanjujući podatak da je u dve države članice do zvaničnog ukidanja zakona o zabrani rasno mešovitih brakova došlo tek u poslednje dve godine XX veka (Južna Karolina i Alabama). Ovakvom razvoju događaja svoj 'doprinos' je nesumnjivo dao i političkim kompromisima oslabljen Ženski pokret.

peta koje ste vašim rukama izdigli iz prašine, gaze naša neotudjiva prava"²³ (nav. u Zaharijević 2010: 177). U kojoj meri će rasizam postati nevidljivi legat feminističkog diskursa svedoče i reči **bel huks**, koja će – čitav vek kasnije – napisati kako je prilikom prikupljanja materijala za knjigu *Ain't I a Woman* (1982) njeno povezivanje feminizma i rasizma nailazilo na zbunjenost, pa čak i podsmeh. Asimilacija feminizma je, izvesno, u toj meri temeljno sprovedena da je čak i ovakva artikulacija teme kao istraživačkog problema prevazilazila okvire nečega o čemu bi se moglo akademski misliti i pisati²⁴. Umesto toga, teorijsko promišljanje identiteta ostaje u domenu uglavnom klasno situiranih, belih žena koje će deklarativno zastupati naizgled univerzalno pravo žene na jednaki tretman i mogućnost ravnopravnog učešća u društvenom životu.

Kao protivteža liberalnoj tradiciji iz koje je poniklo seme feminističke ideje, artikulišu se ideje koje problem žene počinju da sagledavaju kroz prizmu razlike i različitosti. Struja koja će poneti ime "kulturni feminizam" nastaje u pokušaju da se "žensko pitanje" sagleda u jednoj široj i obuhvatnijoj perspektivi nego što je to domen političkog prava. Ona nastaje i kroz veoma značajan uvid da je racionalistička paradigma liberalne tradicije pogrešno utemeljena i previše uska da bi se na njoj mogla zasnovati sveobuhvatna borba za prava žena. Da bi ova borba imala smisla, uvidjaju ove feministkinje, potrebno je mnogo više od ekonomske i političke jednakosti. Neophodno je raditi na transformaciji temeljnih postavki čitave kulturne tradicije i čak promeniti samu matricu racionalistički zasnovane kulture. Da je ostalo na tragu prvih pokušaja da se problem žene poveže sa problemom rasistički ustrojenog društva i rasnog ugnjetavanja, ovakvo vidjenje je moglo imati snagu da iznedri korenite zahvate u društvu koje istovremeno deklariše jednakost i sprovodi torturu nad marginalizovanim grupama. Zastupnice *kulturnog feminizma* polaze, međutim, drugim

²³ Istine radi, treba reći da se na drugim mestima Stenton zalagala za univerzalnost prava bez obzira na rasno ili polno obeležje. S obzirom na to da su poznati i njeni stavovi po pitanju rasno mešovitih brakova – koje je za razliku od mnogih svojih savremenika ona podržavala – ovako rasistički obojen nastup mogao je biti taktički motivisan ustupak s njene strane kako bi se politički ciljevi feminizma što pre ostvarili. Širina njenih pogleda i radikalnost njenih stavova posebno će doći do izražaja nakon objavljivanja dvotomne *Ženske Biblije* (1895, 1898) koja je izazvala burne reakcije kako među samim članicama Sifražetskog pokreta, tako i među onima koji su bili na suprotnoj strani. Objavljivanje ove knjige i ogromni antagonizam koji je proizvela kod konzervativno nastrojenih članica u velikoj meri je poljuljao dotada neprikosnoveni ugled koji je Elizabet Stenton uživala u Ženskom pokretu. Počasno mesto predvodnice pokreta zauzeće nakon toga njena manje radikalna saradnica i suosnivačica pokreta, Suzan Entoni.

²⁴ U posveti na početku knjige, huks navodi neformalni događaj kome je prisustvovala i u toku kojeg je spomenula temu o kojoj želi da piše. Ovo je najpre izazvalo cinični komentar "A šta se uopšte ima kazati o crnim ženama" da bi zatim usledio i gromoglasni smeh prisutnih (hooks, 1982).

pravcem. One promovišu takozvani holistički pristup i zalažu se za menjanje kulture na temelju atributa koji se pripisuju autentičnoj, ali potisnutoj ženskosti. Na isti način, pojednostavljen i pogrešan zaključak da je društvo oslobođeno nasilja, ratova i destrukcije moguće ostvariti jedino kada se žene udruže protiv muškaraca oduzima na snazi dragocenom uvidu o sprezi kulture i nasilja do kojeg dolaze ove autorke.

Promena vizure koju pratimo već od prvih predstavnica ovog pravca naglašava značaj institucija u kojima se formira kolektivna svest društva. Religija, brak i porodica postaju ključne teme o kojima se piše i čija se uloga razmatra na platformi sveobuhvatne transformacije kulture za koju se zalažu američke feministkinje poput Margaret Fuller u knjizi *Žena u devetnaestom veku* (1845), Elizabet Stenton u *Ženskoj bibliji* (1895/1898), Matilda Džoslin Gejž u tekstu *Žena, crkva i država* (1893), Šarlot Perkins Gilman u utopiji o matrijarhatu *Njena zemlja (Herland)* (1915). Vizija drugačije kulture koju promovišu ove autorke zasniva se na uverenju da i na samim ženama počiva odgovornost za temeljnu obnovu društva, kao i da se ta obnova mora započeti kroz revitalizaciju vrednosti koje se povezuju sa ženom. Intuicija, briga, empatija – to su zvanično poželjni atributi privatne sfere i porodice koju predstavlja žena, a koja u društvu industrijskog kapitalizma ostaje polarizovana naspram javne sfere života kojom dominira muškarac. U svojim tekstovima, ove autorke se na različite načine zalažu da se vrednosti koje, po njihovim mišljenju, afirmišu žena prenesu iz privatne sfere u domen javnog, i da se čitav prostor kulture preuredi tako da ove – *ženske* – vrednosti postanu dominantne. Na tragu tradicije evropskog romantizma, i posebno Transcendentalne škole, kao njegove američke verzije, **Margaret Fuller** ističe značaj slobodnog i nesputanog razvoja žene, koji treba da se odvija u skladu sa zahtevima njene unutrašnje prirode, a ne prema pravilima i ograničenjima koja joj se nameću spolja (Donovan 1985: 33). Romantičarska ideja o celovitoj ličnosti i slobodnom pojedincu predstavlja osnovu njene kritike kulture u kojoj je žena sputana i podređena, kojoj je dozvoljeno da voli jedino na osnovu slabosti a ne snage, što je preraslo u matricu iz koje se generišu bolesno i destruktivno društvo. Društvo u kome je nasilje dominantna posledica je rezultat toga što ženi nije dozvoljeno da ispolji i razvije svoju prirodjenu holističku viziju – poseban oblik percepcije koji nadilazi uske okvire racionalističke svesti, koja ne raspoznaje suštinsku povezanost ljudi i celokupnog postojanja.

U *Ženskoj bibliji*, Stenton razvija tezu da je žena kroz svoje prirodjeno iskustvo materinstva bliža afirmativnom stavu prema ukupnosti života i da patrijarhat, kao vladavinu tiranije i nasilja, treba zameniti društvom u kome će glavnu reč imati žene. U utopijskom romanu o matrijarhatu koji piše **Šarlot Gilman** (*Herland*), ovakva ideja o moralnoj

superiornosti žene odlazi u potpunu krajnost kroz viziju 'idealnog' društva u kome čak i nema potrebe za muškarcima jer će se i sama reprodukcija obavljati partenogenezom. Polarizacija na muški princip represije, nasilja i tiranije i ženski princip jednakosti, mira i zajedništva stvara potpuno pogrešnu sliku društva u kome su represija i hijerarhijski model mišljenja prirodni atributi muškarca, umesto da se predstava o polnoj superiornosti posmatra kao deo kulturne vertikale u kojoj se polna razlika uvek pojavljuje kao deo hijerarhijski ustrojene stvarnosti. Ono što *kulturne feministkinje* nisu uvidjale je da ničiji identitet ne nastaje kao isključivi rezultat obeležja koja nosi rod, već uvek u preseku svih ostalih odrednica koje društvo uspostavlja na temelju hijerarhijski uspostavljenog modela. Rod kao društveno obeležena polna razlika uvek se pojavljuje u kontekstu klasne, etničke i/ili političke pripadnosti, kao i drugih obeležja koje društvo smatra značajnim i postavlja u odnos binarnih hijerarhija. Ako je feministička predstava o matrijarhatu u konačnoj slici morala da isključi muškarce, onda se ne može govoriti o ukidanju represije, već samo o obrtanju hijerarhijskog modela u kome je nekadašnje inferiorno preuzelo ulogu dominacije. Ne čudi stoga što je ozbiljnija kritika političke stvarnosti, i rasizma kao ključnog aspekta američke političke stvarnosti, mogla da se pojavi tek kada je pitanje *crne žene* i njene dvostruke nevidljivosti konačno postalo tema o kojoj feminizam treba i mora da raspravlja.

Sa druge strane, ne bi trebalo da se zbog isključivosti koje je iznedrila rana faza "kulturnog feminizma" zaboravi na značaj uvida kakav je, na primer, isticanje materinstva kao izraza afirmativne snage ženske kreativnosti, ili kritika idealizovane predstave doma u tekstovima *Žene i ekonomija (Women and Economics, 1898)* i *Dom (The Home, 1903)* Šarlot Gilman. Ona pokazuje da je liberalna predstava doma kao idealizovane privatne sfere pogrešna, u tome što se tiranija patrijarhata ovde zapravo manifestuje u svom najogoljenijem vidu. Posebno je značajna nesvakidašnja radikalnost knjige *Žena, crkva i država* **Matilde Džoslin Gejdž**, u kojoj autorka ukazuje da začetke ženske potlačenosti i inferiornog statusa treba tražiti u judeo-hrišćanskoj tradiciji i učenju koje ženu povezuje sa prvobitnim grehom i izvorom zla. Za razliku od Sare Grimke i Elizabete Stenton, koje su se ograničavale na kritiku pojedinih pasusa u Bibliji, Gejdž odlazi dalje i zvaničnu hrišćansku doktrinu označava kao produkt patrijarhata, koji treba odbaciti. "Kroz čitavo hrišćanstvo", piše Gejdž,

crkva ne samo što je ispoljavala surovost i prezir prema ženi, već se bezbožno i drsko oglašavala o njena zajednička, ljudska prava. Ona je ženu lišila odgovornosti, a muškarca ustoličila kao Boga. Ona joj je zabranila da obavlja crkvene rituale. oduzela joj pravo na nezavisno mišljenje i proglasila je drugorazrednim stvorenjem koje

postoji kako bi bilo na usluzi muškarcu Ona je anatemisala ženinu polnost, učeći je da treba da se stidi sopstvenog postojanja (nav. u Donovan, 41).

Gejdž se takodje poziva na postojanje prehršćanske ere matrijarhata u kome se nije znalo za ratove i nasilje, i u kome je čak i žrtvovanje životinja bilo nepoznato budući da je svetost sveukupnog života činila osnovni princip ovog društva. Patrijarhat sledi logiku 'proterivanja' ženskog, na kojoj je ustanovljeno i zvanično hrišćanstvo, pa ne čudi stoga što se njegova istorija sastoji od neprekidnog niza sukoba, ratova i nasilja. Iz niza brutalnih obračuna sa ženama koje kroz čitavu istoriju sprovodi patrijarhat, Gejdž spominje i zakon koji je feudalnom gospodaru davao pravo prve bračne noći sa nevestom svog podanika (*jus primae noctis*), u čemu vidi začetke modernog bordela (Donovan, 41). Ma koliko paradoksalno zvučalo, pojavu prve ozvaničene prostitucije možemo, tvrdi Gejdž, staviti na odgovornost upravo hrišćanskoj crkvi, koja ne samo što je otvoreno propovedala žensku inferiornost, već je kroz čitavu istoriju zapadnog društva uvek bila u najtešnjoj sprezi sa nosiocima političke vlasti. Srednjevekovni progon veštica samo je najpoznatiji primer surovosti koju je koristila katolička crkva u nastojanju da obezbedi dominaciju svojih doktrina.

Matildi Gejdž pripada zasluga što je prva uvidela da su 'veštice' u stvari bile nosioci alternativne ženske tradicije, čije – drugačije znanje – nije bilo u interesu crkvenih i političkih moćnika. Surovost kojom je kažnjavano širenje ovog drugačijeg znanja svedoči ne samo o dubokom licemerju institucije koja propoveda ljubav kao svoju najveću istinu, već i o tome da crkva nije birala sredstva da sačuva sopstvenu političku moć. Kao alternativu hrišćanskom principu trojice, koji je iznedrio čitav niz progona i istorijskih nepravdi, Gejdž ističe neophodnost reintegrisanja odbačene ženskosti. Na njeno pozivanje da se prognanom principu ženskog i materinskog vrati dimenzija božanskog možemo gledati kao na prethodnicu Jungove ideje o kvaternitetu, kojoj je cilj da otkloni pogubnu jednostranost hrišćanskog modela i uspostavi izgublenu celovitost bića. "Tek kada se ponovo prihvati ženskost sadržana u božanskom ... (biće) iskazana svetost (celovitost) božanskog". Umesto što prihvatamo starozavetnu ideju o ženi kao "nečistoj", "trebalo bi iskazati poštovanje prema životodavnom principu koji oličava materinstvo" (nav. u Donovan, 41-42). Na sličnu ideju o tome da koncept božanskog mora u sebe reintegrirati princip materinstva nailazimo u drugoj polovini dvadesetog veka kod belgijske feministkinje Lis Irigarej.

Kritika patrijarhalne organizacije društva koju nalazimo kod Šarlotte Gilman ima nešto drugačiji ugao posmatranja budući da je prevashodno usmerena na to da pokaže spregu

ekonomske zavisnosti žene i njene degradacije u porodici. Ponižavajući položaj žene unutar patrijarhalnom tradicijom osveštane institucije porodice proizilazi iz njenog ekonomskog statusa. Jer ako je ekonomski profit koji je žena u stanju da ostvari isključivo rezultat njene seksualne moći da privuče muškarca, onda je ona prinudjena da se prostituiše kako bi preživela. Za Gilmanovu, brak u takvim okolnostima ne može biti ništa više od oblika legalizovane prostitucije. Kao i Vulstonkraft i druge feministkinje koje su joj prethodile, Gilman navodi čitav niz degradacija koje je žena primorana da prihvati kao rezultat svoje ekonomske neravnopravnosti – između ostalih i brojne prepreke koje je sprečavaju da razvija duhovnost pa samim tim i (ne)mogućnost transcendencije kroz razne vidove kreativnosti. Nijedna od tih prepreka ne stoji, formalno, na putu muškarcu s obzirom da sve povlastice koje patrijarhalna organizacija društva njemu omogućuje proizilaze isključivo iz činjenice njegove polnosti.

Ovu misao još oštrijim rečima iskazaće ruska emigrantkinja **Emma Goldman** u članku "The Traffic in Women" (1911), u kome piše da je osnovni problem društva u tome što se žena "vaspitava na način koji od nje čini seksualnu robu" (nav. u Donovoan, 52). U meri u kojoj je ovakav pogubni obrazac usadjen u samu matricu tradicionalne patrijarhalne porodice, ne može nas čuditi što mnoge žene postaju ne samo lak plen za prostituciju već i za bilo koji drugi vid odnosa koji ih svodi na objekte za seksualno zadovoljenje. Ali Goldmanova je svesna da se ženin položaj u društvu ne može posmatrati u izolaciji, tj. da je neophodno kritički sagledati širi društveni okvir u kome se konstituiše i sama ideja čovekovog ideniteta. Iako je svoju viziju društvene harmonije bila u stanju da artikuliše jedino kroz politički anarhizam (što je dovelo i do toga da ostane po strani sifražetskog pokreta), ona sledi ideje ranog Marksa i s pravom napada industrijski kapitalizam kao društvo u kome se ljudi svode na objekte. U društvu u kome je privatni interes i profit jedne klase primarni činilac organizacije, milioni drugih postaju "ne-bića", "živi leševi", "ljudske mašine od krvi i mesa" čija je jedina svrha da omoguće bogatstvo drugima, dok sami ostaju da čame u bedi svojih egzistencija (nav. u Donovan, 53).

Pojava Eme Goldman je, međutim, u izvesnom smislu anomalija u odnosu na kulturni feminizam jer za razliku od drugih feministkinja ove orijentacije, ona ne romantizuje odnos između žena, i ne smatra da je ženska percepcija stvarnosti *a priori* superiorna u odnosu na mušku. Samim tim, za razliku od feministkinja koje su se zalagale za društvene reforme i veću uključenost žena u političke i društvene tokove, Goldmanova je bila u stanju da vizionarski predvidi budućnost u kojoj će žene imati mogućnost da ravnopravno učestvuju u političkoj moći, ali se to neće bitnije odraziti niti na karakter te moći, niti na samu prirodu

društva u kome će jednakost polova postati pravilo, a ne izuzetak. Optimizam kulturnog feminizma nije mogao imati pokriće jer nema razloga očekivati da će žena po automatizmu svoje *ženskosti* moći da 'pročisti' politiku, tj. da će samom činjenicom svoje specifične polnosti promeniti društvo nabolje. Ako je priroda sistema takva da se čoveku oduzima osnovno pravo da slobodno razvija elemente sopstvene ljudskosti, automatsko učešće žene u političkom životu ne čini promenu samo po sebi²⁵.

Iako je učinak reformi koje su američke i evropske žene izvojevale kroz dugotrajnu borbu za izjednačenje u pravima svakako veliki uspeh feminističkog pokreta, ova dugo željena ravnopravnost – između ostalog i kroz mogućnost sticanja vojničkih zvanja i učešća u ratnim intervencijama – ukazuje na to da su se promene odigrale unutar sistema koji je sam ostao suštinski nepromenjen. Jer, pokazalo se, niti su žene po svojoj prirodi veći pacifisti od muškaraca, kako je to hteo da vidi kulturni feminizam, niti je društvo u kome su se ove nesumnjivo značajne reforme odigrale postalo pravednije i stabilnije. Utoliko su i kritička zapažanja Eme Goldman i danas podjednako aktuelna, a problemi na koje je ukazivala prisutni još uvek, iako se radi o dva naizgled potpuno različita doba koje deli čitav vek dramatičnih dešavanja i novih znanja, kao i tehnološka revolucija koja se u međuvremenu odigrala. Negde na središtu ova dva doba učinjen je dotada najambiciozniji pokušaj da se razmotre okolnosti pod kojima nastaje i zbog kojih opstaje takozvani *drugi pol*. Filozofski spis istoimenog naslova francuske feministkinje **Simon de Bovoar** (Simone de Beauvoir) iz 1949. godine smatra se najuticajnijim tekstom feminističke teorije koji je ikada napisan²⁶. Kroz nastojanje da do kraja osvetli mehanizme po kome deluju institucije patrijarhata, *Drugi*

²⁵ Ovu vizionarsku tezu Eme Goldman potvrdila je kasnija istorija, a jedan od najupečatljivijih primera je i karijera čuvene 'gvozdene leđi', britanske premijerke Margaret Tačer, koja je, iako žena, čak sa većom strašću i ubedjenjem u odnosu na svoje muške kolege branila interese klasnog društva i kapitalističkog sistema. U doba kada takvih primera nije bilo, mogla se činiti opravdanom ideja kulturnih feministkinja (kao, uostalom, i mnogih sifražetkinja) da će učešće žena u političkom životu promeniti i samu ideju politike. Stanovište Eme Goldman – da je za tako nešto potrebno mnogo više od pukog učešća žene u politici – pokazalo se kao ipak realniji i ozbiljniji uvid u suštinu 'ženskog pitanja' nego što su to bile u stanju da sagledaju feministkinje koje su se problemima društva i kulture bavile kroz isključivu vizuru polnih specifičnosti i polnih hijerarhija. Prava je šteta što su progresivne ideje Eme Goldman ostale u senci njenog često nepromišljenog političkog delovanja, zbog čega je za mnoge ostala upamćena isključivo kao podstrekač na radnički bunt, ali i na politički motivisana ubistva moćnih industrijalaca, pa i samog američkog predsednika (William Mc Kinley).

²⁶ *Drugi pol* stiče kulturni status tek u okviru takozvanog drugog talasa ženske borbe, kada se de Bovoar prvi put javno i deklarira kao feministkinja, i pridružuje francuskom Pokretu za oslobodjenje žena (1972). Ogroman uticaj koji je knjiga izvršila na brojne generacije žena ne umanjuje, međutim, kontroverzu koju sažima ličnost Simon de Bovoar i u kojoj se prepliće nekoliko ključnih pitanja. To su pre svega problem koji se tiče odnosa filozofije i praktičnog/političkog angažmana, potom odnosa de Bovoarove prema egzistencijalizmu koji je zastupao Sartre, njen životni i intelektualni saputnik, a zatim i njena komplikovana veza sa feminizmom, kao i protivrečnosti njene osnovne pozicije (Bahovec 2007:1). Kontroverza koju je izazvalo objavljivanje *Drugog pola* vidljiva je i u činjenici da su tumačenja njenih ideja do današnjih dana ostala suprotstavljena i neusaglašena, kao i po brojnosti knjiga i pojedinačnih tekstova posvećenih filozofskom, biografskom i proznom opusu Simon de Bovoar.

pol sažima mnoge od već pobrojanih tema, ali na način koji čini značajan zaokret u odnosu na dominantne stavove kako liberalnog, tako i kulturnog feminizma.

Simon de Bovoar: Žena kao *Drugi pol*

Po opštem priznanju, knjiga *Drugi pol* svrstana je u najznačajniji tekst dvadesetog veka kada je feminizam u pitanju. Sama autorka je, međutim, svoje feminističko opredeljenje iskazala tek dve decenije kasnije, kada se i priključila francuskom pokretu za oslobodjenje žena (MLF). O tome svedoči i komentar Bovoarove u predgovoru knjizi, gde ističe kako je dugo oklevala da napiše knjigu o ženi budući da raspravu o feminizmu smatra skoro u celosti okončanom, a temu dovoljno iscrpljenom. Kada se uzme u obzir da će najznačajnije feminističke studije zapravo tek uslediti, i da će u budućnosti biti napisano mnoštvo knjiga koje analiziraju različite aspekte "ženskog pitanja", paradoks ovakve tvrdnje je više nego očigledan. Pogrešna procena koju Bovoar iskazuje na početku ovog obimnog filozofskog spisa navodi na zaključak da autorka sebe vidi kao nastavljača liberalne tradicije feminističkog delovanja, koje je imalo za cilj da kroz niz društvenih reformi dovede do izjednačenja žene u domenu političkih i ekonomskih prava. Budući da su se u velikom delu Evrope i Amerike najznačajnije reforme u tom smislu već dogodile²⁷, čini se da je za Bovoar glavno opravdanje i podsticaj da napiše sopstvenu studiju o ženi bilo to što, uprkos napretku koji je donela građanska emancipacija žena, još uvek opstaju tvrdnje o "večitom ženskom", pa samim tim i zebnja mnogih da će – kroz nastojanje da se u pravima izjednači sa muškarcem – nestati sama žena. Krilatica po kojoj će biti upamćena ne samo Bovoar već i čitav glavni tok feminističkog pokreta koji će je preuzeti za svoju maksimu – "žena se ne radja već to postaje"²⁸ – upućuje na zaključak da je osnovni cilj ovakve studije bio u tome da se konačno razbiju predrasude o ženi koje njenu suštinu vide u njenoj polnosti i biološkoj funkciji. Iako Bovoar ne pominje izričito nijedan pojedinačni tekst, ona verovatno ima na umu i tekstove iz tradicije kulturnog feminizma koji su, uprkos suprotnim namerama, svojom

²⁷ Pa ipak, prva važnija samostalna država u kojoj je uvedeno opšte pravo glasa za žene nije bila neka od država u Evropi, već je to bio Novi Zeland, gde je ovo građansko pravo omogućeno zakonom iz 1893., godinu dana pre nego što će Ujedinjeno kraljevstvo dozvoliti opšte pravo glasa. U Francuskoj je pravo glasa za žene uvedeno 1945. godine – iste godine kada i u Federativnoj Republici Jugoslaviji – dok će u Švajcarskoj to isto pravo na federalnom nivou biti omogućeno tek 1971. godine. U srcu Evrope, u Lihtenštajnu, ovo pravo je stupilo na snagu tek 1984. godine – četiri godine nakon što je to isto omogućeno u Iraku. U Saudijskoj Arabiji najavljeno je uvođenje prava glasa za žene, dok u Vatikanu takvo pravo još uvek ne postoji.

²⁸ Ovo je rečenica kojom započinje drugi tom knjige *Drugi pol*. Ona ujedno sumira teorijsku raspravu koja je bila u fokusu analize prvog dela, i uvodi sledeći deo u kome autorka razmatra različite faze i uloge u životnom ciklusu žene kroz prizmu tradicionalnih uverenja o tome kako treba da izgleda njen život i šta treba da čini sudbinu žene.

glorifikacijom autentične ženskosti i sami doprineli da se održi stereotip o prirodnoj i biološki utemeljenoj ženskosti.

Kada se uzme u obzir budući razvoj feminističke teorije, posebno pojava *francuskog feminizma razlike* i rascep koji je nastao u samom francuskom pokretu, jasno je da je *Drugi pol* umesto nekakve završne reči na temu feminizma postao katalizator dugogodišnje kontroverze koja traje i danas. Ambivalentan odnos koji de Bovoar zauzima u odnosu na žensku biologiju i latentna mizoginija njenog teksta, na koju se osvrće ne mali broj feminističkih teoretičarki, pokazali su još jednom u kojoj su meri teme koje se nameću feminističkom promišljanju od vitalnog značaja za razumevanje ne samo političke i ekonomske, već i filozofsko antropološke i ontološke dimenzije postojanja. O kontraverzi koja je pratila autorku *Drugog pola* rečito svedoči i neodmerena primedba Antoanete Fuk (Antoinette Fouque), jedne od centralnih figura feminističke grupe *Psych et po*, koja je samo dan nakon smrti Bovoarove (1986) izjavila da će tek sada feminizam moći da stupi u dvadeset i prvi vek (nav. u Bahovec 2007: 2). Drugu stranu kontroverze najbolje ilustruje činjenica da je za Vatikan *Drugi pol* bila knjiga koja je plenila pažnju u dovoljnoj meri da se nadje na zloglasnoj listi zabranjenih knjiga.

Osnovna teza na kojoj Bovoar zasniva svoju filozofsku studiju žene čini ujedno i okosnicu *Drugog pola* – uverenje da je kategorija *drugog* na isti način prirodjena čoveku kao što je to i sama svest. Drugost je, piše de Bovoar, neposredna činjenica društvene stvarnosti, ali i "osnovna kategorija ljudske misli" (de Bovoar 1982: 13). Ovakvom tvrdnjom ona se nadovezuje na Hegela, ali i na francuskog antropologa Levi Strosa, koji je pisao kako je prelaz iz prirodnog u kulturno stanje određen sposobnošću čoveka da biološke odnose shvati kao dualitet i sistem suprotnosti. Problem je u tome, piše de Bovoar, što se sama svest konstituiše kroz fundamentalno neprijateljstvo prema svakoj drugoj svesti, i što subjekt svoju afirmaciju stiče tako što drugog preobražava u nešto nebitno – u objekt (14). Od najdrevnijih mitologija do savremenih zajednica, *jedno* je uvek bilo definisano u suprotnosti prema *drugom*, koji se u zapadnoj kulturi najčešće izjednačava sa negativnom predstavom onoga čemu je suprotstavljen. "Za seljake su svi oni koji ne pripadaju njihovom selu sumnjivi "drugi", piše Bovoar i dodaje: "za domoroca jedne zemlje stanovnici drugih zemalja su "stranci"; za antisemite Jevreji su "drugi", za američke rasiste to su Crnci, za kolone domoroci, za vladajuću klasu proleterii" (13).

Ali kroz borbu potlačenih grupa da ostvare svoja prava, koja je često imala oblike krvavih revolucija, ova apsolutizovana *drugost* postepeno se zamenjuje svešću o uzajamnosti odnosa, što je i dovelo do toga da brojne potlačene i manjinske grupe vremenom ostvare

pravo na jednakost. Jedino se u slučaju žena "drugost javlja kao apsolutnost". Njihova zavisnost, ističe Bovoar, nije posledica nekog konkretnog događaja ili datuma. Činjenica drugosti ovde nema dimenziju istorijske uslovljenosti na način na koji je to u slučaju ljudi crne rase ili proletera. Stiče se utisak da je drugost u ravni polne razlike ukorenjena u samom biću kao nepromenljiva činjenica postojanja. Jer proletera nije oduvek bilo, a žena jeste; i oduvek je njihovo postojanje bilo podređeno muškarcu. Iako je sa ostvarenjem građanskih prava njen položaj vremenom evoluirao, "nikada dva pola nisu ravnopravno delila svet" (16). Problem je u tome što žene, za razliku od većine potlačenih grupa, ne predstavljaju manjinu – one žive rasute među muškarcima i njihove veze sa konkretnim muškarcima mnogo su čvrće nego veze sa drugim ženama. "Buržujke su solidarne sa buržujima a ne sa ženama proleterima; bele žene sa belim muškarcima a ne sa crkinjama" (15).

Teškoća da se žene organizuju kao grupa koja deli zajednički interes uprkos razlikama i nedostatak solidarnosti među samim ženama od suštinskog je značaja za njihovu viševjekovnu potčinjenost. Odgovornost za ovo stanje potlačenosti stavlja se stoga i na teret samih žena koje su prihvatale, ili još uvek prihvataju, nametnutu inferiornost, i koje često nisu dorasle da se izbore sa teretom slobode i nezavisnosti. Sa druge strane, želja za dominacijom izražena u zakonima koji uređuju život i organizaciju društva, i dodatno ojačana potporom koju dobija u filozofiji, teologiji, ali i nauci učinila je ovo stanje još beznadežnijim. "Potrebno je veliko odricanje", piše Bovoar, "da se čovek ne postavi kao jedini i apsolutni Subjekt" (22). Čak i dok je još stajao zbunjen pred misterijom prirode i života, muškarac je sanjao o vlasti i moći (102) pa je kulturni maniheizam, smatra Bovoar, duboko usadjen u ontološko biće čoveka. Trijumf patrijarhata stoga nije bio ni slučaj niti ishod nekakve revolucije, već čist izraz muške prevlasti potpomognute biološkim preimućtvom. A te privilegije, piše Bovoar, muškarci se nikada nisu odrekli. Strah je bio taj koji je u drevnim zajednicama od žene stvorio kult boginje, ali čak i u Egiptu, gde se kult ženskih božanstava dugo održao, najviši status imao je muški bog Ra, kao princip Sunca, svetlosti i muške energije. U strahopoštovanju pred misterijom prirode, muškarci su svoju egzistenciju "delimično otudjili u Prirodi i Ženi, ali su je potom ponovo osvojili" (107).

Manihejsko dvojstvo najupečatljivije će iskazati aforizam o dva principa koji se pripisuje Pitagori, antičkom matematičaru i filozofu. Prvi je princip dobra i on je stvorio poredak, svetlost i muškarca, a drugi je princip zla koji je stvorio kaos, mrak i ženu! Bovoar se osvrće i na svojevrstni "doprinos" koji je hrišćanska ideologija dala u patrijarhalnoj istoriji ugnjetavanja žene. Uprkos hrišćanskoj veri u iskupljujuću snagu sveobuhvatne ljubavi oličene u Hristu, apostol Pavle, na primer, nastavlja jevrejsku antifeminističku tradiciju kada

kaže: "Muškarac nije sazdan od žene, već žena od muškarca; muškarac nije stvoren radi žene, već žena radi muškarca" (nav. u de Bovoar 1982: 129). Bovoar navodi reči čitavog niza hrišćanskih svetitelja i 'mudraca' u kojima se ženi unapred dosudjuje status manje vrednog bića, što se opravdava činjenicom njene urođene, zle prirode. U tom duhu, Sveti Ambrozije obrazlaže: "Na greh je navela Eva Adama, a ne Adam Evu. Pravedno je da žena primi za gospodara onoga koga navede na greh"; Sveti Jovan Hrizostom kratko zaključuje: "Od svih divljih životinja najštetnija je žena". A Sveti Toma, u duhu iste tradicije, utvrđuje: "žena je biće slučajno i nepotpuno, jedna vrsta nedovršenog muškarca", a "muškarac je glava ženi kao što je Hristos glava muškarcu"²⁹(130). Upornim propagiranjem ovakvih stavova Crkva izražava duh patrijarhalne civilizacije kojoj služi, a kojoj odgovara da žena ostane potčinjena muškarcu.

Za razliku od predstave o Evi kao posredniku prokletstva, Srednji vek uzdiže lik Majke Hristove koja je, naprotiv, posrednik spasenja – idealizovana predstava žene koja stoji na suprotnom polu od Eve grešnice, i koja "mrvi zmiju pod svojim nogama" (229). Ali ove dve suprotstavljene predstave o ženi, primećuje de Bovoar, služe zapravo istovetnom cilju jer Marijino devičanstvo ne ide ka tome da glorifikuje princip majke, već da ženu dodatno potčini upravo u domenu materinstva, koji za patrijarhalnu kulturu predstavlja posebnu opasnost. Naspram svetosti koju oličava "čulima neuprljana" Marija, žena ponovo ostaje od greha neiskupljeno, *palo biće*, u čijoj se sudbini preslikava njena manje vredna priroda. Pritom, Marija nije samo "neosvojivi vrh zamka" ili nedostižna citadela pred kojom obična žena ostaje da kleči u svojoj poniznosti, već je i sama Marija ta koja ponizno kleči. Biće to prvi put u istoriji čovečanstva, piše de Bovoar, da majka kleči pred svojim sinom i otvoreno svedoči svoju inferiornost. Veličanstvena hrišćanska apoteoza žene kao majke zahteva duboku poniznost svake pojedinačne žene pred grehom vlastite polnosti. Kult Marije zapravo je najveći trijumf patrijarhata – kroz njen lik muškarac je postigao najveću pobedu. Paradoks se sastoji u tome što je taj kult "rehabilitacija žene putem njenog potpunog poraza" (229). Dok je pred drevnim božanstvima, poput Ištar, Astarte ili Kibebe, muškarac stajao sa strahopoštovanjem, ne poričući ambivalentnost njihove moći, za hrišćanskog muškarca ambivalentnost života postaje preteški teret pa će sudbinu svoje duše postaviti u domen gde su moći majke ukinute. Projekcijom u dve polarizovane predstave strahova koje u sebi ne prepoznaje, hrišćanski čovek pokušava da poredi onu dimenziju prirode i žene koju vidi kao

²⁹ Iako nema mesta sumnji u autentičnost ovih izjava, budući da su sasvim u duhu ideološki upotrebljenog hrišćanstva, treba reći da de Bovoar ne navodi tačne izvore citata.

suprotstavljenu vlastitoj težnji ka transcendenciji. Jedino u apstraktnoj slici neokrnljenog i neoskrnavljenog integriteta može se sačuvati princip ženskosti.

Od dva drevna lika materinstva, današnji čovek, naglašava Bovoar, hoće da zna samo za "nasmejani lik". To je lik koji više nije neprijatelj duha i u kome predstava majke postaje umirujuća i sveta, a njenu lepotu najbolje iskazuje "ljupka tajanstvenost da Vinčijevih madona". Iz njenog zagrljaja se polazi u avanturu, budućnost i rat, ali je ona, milosrdna, uvek tu da dočeka, uteši i pruži spokojstvo. Ona je Milost koja hrišćanskog muškarca uznosi ka Bogu i nebeskim visinama, Beatriča koja vodi Dantea kroz drugi svet, Laura koja nosi Petrarku ka vrhovima poezije. Žena je muza koja inspiriše i nedostižna inkarnacija Sna koju muškarac postavlja pred sebe kao idealizovanu sliku misteriozne drugosti. Ona je ujedno i sluškinja Gospoda i čuvar morala – okružena izrazima poštovanja i slavljena u meri u kojoj prihvata podređenu ulogu koja joj je namenjena. Pa ipak, ni sva nežnost i poštovanje koju ovako predstavljen lik žene i majke izaziva ne mogu da potisnu "neprijateljsku odvratnost" koja vreba sa strane i čeka svoj trenutak. Ona se spontano upliće i ruši krhko spokojstvo koje ova idealizovana slika ne može do kraja da iznese pa "strah od materinstva ipak nadživljuje u sablasnim formama" (232)³⁰.

Ali i u umetničkim formama koje na prvi pogled glorifikuju ženu postoji latentna potreba da žena bude podređena. "Jasno je da kada zamišlja sebe kao darodavaoca, oslobodioca, spasioca, muškarac i tada želi da žena bude potčinjena" (243). Jer, da bi probudio Uspavanu lepoticu, piše de Bovoar, potrebno je najpre da ona spava, a da bi bilo zarobljenih princeza koje treba osloboditi, potrebno je da postoje ljudožderi i zmajevi. Pesnika inspiriše tajanstvena drugost njegove muze, plemić se u viteškim borbama bori za svoju damu, ali žena je uvek izvan ovih aktivnosti – ona je tu da posmatra i bude ogledalo u kome će muškarac moći da vidi divljenje vlastitoj hrabrosti, vrlini i moći. "Suze sreće i zahvalnosti zarobljenih princeza daju pravu vrednost junaštvu viteza" (244). Žena je drugo koje dopušta da bude prisvojeno, ne prestajući da bude drugo. Da bi se ostvarilo, muškarcu je potrebno da vlastitu ideju o sebi i sopstvenoj moći projektuje u objektu pa je uloga žene upravo to – da potvrdi njegovu projekciju sopstvenog identiteta i bude njegova vlastita apoteoza. Ali da bi ova apoteoza mogla da opstane, žena mora da prihvati vlastitu neslobodu. Jer slobodna žena, piše Bovoar, neće uvek zadovoljiti očekivanja muškarca. Čak i Uspavana lepotica može da se probudi zlovoljna, a šta bi tek bilo kad bi žena heroja ostala ravnodušna

³⁰ Bovoar navodi primer širom rasprostranjenih legendi i bajki o zloj maćehi, tj. supruzi iz drugog braka koja ovaploćuje "surovi vid materinstva". Na istom principu deluje i književna forma (od priča u stihu do vodvilja) koja nastaje u Francuskoj u srednjem veku i koja dozvoljava da se latentna odvratnost prema majci izrazi u prenesenom značenju – da se objektivizira kroz groteskni lik tašte koja nije zaštićena nikakvim tabuom.

na njegove veličanstvene podvige, a pesnikova muza počela da zeva slušajući njegove stihove (251).

Ali upravo zato što ovakva mogućnost uvek postoji, mit u kome je žena tek "beskonačno drugo" nije u stanju da do kraja zadrži koherentnost sopstvene predstave. Žena je postavljena kao lažna beskonačnost – ideja u kojoj muškarac projektuje vlastitu transcendenciju – pa je svaki takav mit nužno osuđen na neuspeh. Kada se ovaj 'ideal bez pokrića' prepozna kao konačnost i osrednjost, a samim tim i kao obmana, nastupa gorčina spoznaje da je San o beskonačnom bio tek utešna iluzija. Takvu ženu, komentariše Bovoar, nalazimo kod Laforga, "koji je u čitavom svom delu ozlojedjen zbog mistifikacije" za koju krivi sebe, ali možda više od sebe samu ženu koja se pokazala nedorasla uzvišenom zadatku koji joj je namenjen. U sličnom duhu, Kjerkegor, koji odbija da se oženi zaručnicom, smatra da je postavio jedino ispravan odnos sa ženom. "U pravu je utoliko što mit o ženi, postavljenoj kao beskonačno Drugo, odmah povlači za sobom svoju suprotnost" (246). U liku Bogorodice i Beatrice uvek pritajeno čeka lik Eve ili Kirke pa je inkarnacija muškog sna istovremeno i neuspeh tog sna. Izuzetno surovi običaji kojima se u mnogim društvima kažnjavaju 'grešnice' svedoče o tome koliko je nerealnih želja i neprepoznatih strahova projektovano na lik žene. Na preljubu koju čini muškarac oduvek se gledalo sa blagonaklonim prekorom kao da je reč o beznačajnoj ludoriji ili nestašluku deteta. Žena preljubnica, sa druge strane, izaziva najveću osudu jer se njeno izdvajanje iz poretka doživljava kao povratak Prirodi i Demonu, što u samoj zajednici raspiruje zle sile koje se ne mogu kontrolisati. Žena koja živi slobodno, ili teži ka tome, doživljava se kao najveća opasnost koja ugrožava poredak pa i sam opstanak zajednice. Da bi zajednica mogla da funkcioniše, žena mora da se odrekne sopstvenog sna o slobodi i transcendenciji. Ona mora biti potčinjena i pokorna kako bi "drevna strava" na koju podseća mogla da bude potisnuta i zaboravljena. Paradoksalan obrt sastoji se, međjutim, u tome što, kroz sam čin potčinjavanja žene, nju ujedno lišavaju svega onog što ju je prvobitno činilo tako poželjnom za posedovanje. Svedena na nivo sluškinje u bračnom odnosu, ona prestaje da bude ovaploćenje misterije koju treba osvojiti. "Zato što je želeo svežu, mladu devojk, muškarac mora čitavog života da hrani debelu matronu, smežuranu staricu. Namenjen da mu ulepša život, divni dragulj postaje muškarcu odvratn teret" (247). U viteškoj ljubavi, naprotiv, dama ostaje nedostižna muškarcu zato da se magija koju ovaploćuje ne bi urušila u banalnoj svakodnevicu života. Platonska ili telesna, viteška ljubav je uvek posvećena supruzi nekog drugog – time što je nedostižna i neostvariva ona opstaje. Nije slučajno da preljuba postaje jedna od glavnih

tema književnosti jer cilj braka je u tome, smatra Bovoar, "da se muškarac imunizira od *svoje* žene, dok druge žene u njegovim očima zadržavaju omamljive čari" (248).

Pretvorena u podređeno biće, žena je primljena u muški svet ali je zauvek lišena transcendentnosti – ona ostaje otelotvorenje noći, nereda, imanencije, što je nužno svrstava u *drugi pol*. Jedine žene koje su stvorile delo koje je uporedivo sa delom muškarca jesu one koje su snagom društvenih institucija ili sopstvenim trudom uspele da se izdignu iznad razlike u polu³¹. Time su potvrdile da istorijska beznačajnost žene nije bila u njihovoj urodjenoj inferiornosti, već naprotiv – "da ju je njena istorijska beznačajnost osudila na inferiornost" (283). U kratkom uvodu drugog toma ove studije, koji u razmaku od detinjstva do starosti razmatra različite faze ženskog iskustva, Bovoar primećuje da su "današnje žene konačno na putu da svrgnu mit o ženstvenosti" i potvrde svoju nezavisnost i svoju prirodu ljudskog bića. Na tom putu nezavisnosti stoje još uvek brojne prepreke, između ostalih i brak kao institucija opterećena značenjima iz prošlih vremena, koja ženu potiskuju u domen inferiorne drugosti kao prirodne sudbine. Ali jednu od ključnih prepreka na putu transcencije, po mišljenju Bovoarove, ženi nisu nametnule institucije patrijarhata, već ograničenja njene sopstvene biološke konstitucije. Prirodni ciklusi kojima je prinudjena da 'robuje' i materinstvo koje joj je priroda namenila otežavaju njen put ka slobodi. Izdići se iznad osveštanih konvencija i pronaći svoje – ljudsko – mesto u svetu kojim dominiraju muškarci predstavlja podvig koji nimalo nije lak.

Implikacija da se ovaj poduhvat mora ostvariti potiskivanjem sopstvene polnosti naišla je na brojne kritike feminističkih teoretičarki koje su u ovome pronalazile tragove prezira prema ženskom telu i latentnu mizoginiju kod najpoznatije i najviše slavljene feministkinje dvadesetog veka. Stav da identitet žene treba posmatrati kroz prizmu njene zajedničke ljudskosti, i da je njeno izdizanje iznad polne razlike mera ljudskosti kojoj i sama treba da teži svrstava Simon de Bovoar u tradiciju liberalnog feminizma, ali ujedno i anticipira polemiku koja će uslediti. Pa iako se na kraju ove rasprave kao vodeća škola savremenih feminizama izdvojio takozvani *feminizam razlike*, poziciju Bovoarove ne treba smatrati prevaziđenom. Među feministkinjama koje danas zastupaju i brane njen model subjektivnosti izdvojićemo po ubedljivosti argumentacije norvešku teoretičarku **Toril Moi**,

³¹Kao primer za prvu grupu, de Bovoar navodi katoličku kraljicu Izabelu, englesku Elizabetu i rusku caricu Katarinu. Ono što je ove tri žene učinilo moćnim nije bilo sadržano u njihovoj *ženskosti*, već u činjenici da su bile suvereni. Katarina Sijenska i Sveta Tereza su "svete duše" i pored toga što su žene. A Roza Luksemburg ili Madam Kiri su primer za ličnosti koje su uspele da osvoje priznanje sveta snagom svojih postignuća nezavisno od činjenice svoje polnosti.

koja je ujedno i autor jedne od najpoznatijih knjiga savremene književno-kritičke teorije – *Politika pola/politika teksta* (1985).

Toril Moi – žena je i jednaka i različita

Autori negativnih osvrta na *Drugi pol* uglavnom se fokusiraju na komentare koje Bovoar iznosi o ograničenjima koje nosi materinstvo i ženska fiziološka funkcija, ali pritom zaboravljaju na njenu ključnu misao da žena postaje to što jeste u konkretnim istorijskim okolnostima, a ne samim rođenjem. Ovu tezu Bovoar i dodatno naglašava upozorenjem da se njena upotreba reči 'žena' ne odnosi na nekakav arhetip ili ideju o nepromenljivoj suštini ženskosti, već uvek podrazumeva ženu "u sadašnjem stanju vaspitanja i običaja" (*Drugi pol*, II, 7). Upravo na ovako artikulisanu ideju o identitetu žene kao proizvodu konkretne *situacije* u kojoj se nalazi pojedinačna žena zasniva se ključni segment odbrane³² koju izlaže Toril Moi. Drugi deo ove odbrane tiče se stava koji zastupa i sama Moi – da je polnost, nesumnjivo, bitan segment naših identiteta, ali da se najveći deo naših života i postignuća odnosi na ono što je zajednička i ljudska, a ne polna dimenzija identiteta. Svesna vremenske distance koja stoji između stavova de Bovoar i moderne teorije koju oblikuju saznanja podstaknuta psihoanalizom, francuskom teorijom razlike, kvir teorijom i postrukturalizmom, Moi brani tezu da se iz *Drugog pola* može ne samo još uvek mnogo toga naučiti, već da je to i dalje neprevaziđeni tekst feminističke teorije. Ona se osvrće na pokušaj da se opovrgnu teze de Bovoarove iz ugla feminističke poststrukturalne kritike, što je posebno značajno jer se često gubi iz vida da u vreme kada je Bovoar pisala *Drugi pol* kritički aparat feminističke teorije još uvek nije koristio terminološku razliku između pola i roda. Razlikovanje kategorija pol i rod postaje tek šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka dominantni okvir u kome se uspostavlja razlika između društvenih normi i roda kao konstrukcije kulture, s jedne strane, i prirode, tj. pola kao biološke datosti, sa druge. Iako je ova razlika poslužila

³² Odbrana jeste ovde odgovarajuća reč pogotovu kada se uzme u obzir količina neprijateljstva, zlobe i namernog nerazumevanja koje je pratilo objavljivanje *Drugog pola*. Neke od takvih reakcija, koje su usledile ubrzo nakon što su se u francuskoj periodici (*Les Temps Modernes*) pojavili prvi fragmenti knjige, navodi Toril Moi u studiji *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* (1994, 2008). Među onima koji su na nož dočekali knjigu bio je i čuveni Alber Kami, koji je uputio zamerku da je de Bovoar izvrgnula ruglu francuskog muškarca, dok je francuski književnik Fransoa Morijak (takodje dobitnik Nobelove nagrade) neodmereno prokomentarisao kako posle ove knjige "vagina de Bovoarove više za njega nema nikakvih tajni" (nav. u Moi 2008: 199). Činjenica da je većina negativnih komentara ciljala na to da dezavuiše autorku kao ženu, umesto da ponudi kontraargumentaciju jasno navedenih i problematičnih mesta, bila je za Toril Moi, kako ona sama ističe, glavni motiv da napiše svoju 'odbranu' Bovoarove. Tim više što je isti – poražavajući – obrazac prisutan i početkom devedesetih, skoro pola veka nakon što su objavljeni prvi odlomci iz *Drugog pola* i nakon svih promena i sloboda koje je doneo drugi talas feminizma.

prvenstveno u svrhu pružanja otpora biološkom determinizmu koji su udruženim snagama propagirali nauka, religija i filozofija, pa je kao takva imala svoju funkciju i opravdanje, poststrukturalne teoretičarke, na čelu sa Džudit Batler, oštro kritikuju ovakvu podelu. One smatraju da prepuštanje pola domenu biologije vodi lažnoj slici da je u pitanju nekakva prediskurzivna, statična i istorijski nepromenljiva suština, a problem je u tome što ova kritika seže i do same Bovoar iako je distinkcija o kojoj je reč uspostavljena tek dve decenije kasnije u odnosu na vreme kada je napisan *Drugi pol*.

Za razliku od ovako intonirane kritike dotadašnjeg feminizma, Moi ističe da je uspostavljanje razlike na relaciji pol/rod bilo, naprotiv, od velikog značaja za demistifikaciju i artikulisanje otpora represivnim modelima biološkog determinizma, ali da u kontekstu teorije subjekta ova razlika igra sasvim minornu ulogu. Kada je "u pitanju potreba da se dodje do konkretnog, istorijski utemeljenog razumevanja toga šta znači biti žena (ili muškarac) u datom društvu", ovo razlikovanje jednostavno nema značaja (Moi 1999: 4-5). To je ujedno i jedan od razloga zbog čega, po njenom mišljenju, *Drugi pol* još uvek predstavlja najbolju teoriju tela i čoveka kao polno odredjenog bića. Jer upravo se tu može prepoznati neesencijalističko, konkretno i društveno-istorijski utemeljeno razumevanje tela za kakvim tragaju današnje teoretičarke, ali koje one uporno odbijaju da vide u modelu subjekta Simon de Bovoar. Moi ne osporava činjenicu da su pol i telo istorijski promenljive kategorije i konstrukti kulture, kao što je to i rod, ali ističe da su čitavu konfuziju u vezi sa tim stvorili zapravo sami poststrukturalisti pojednostavljenom i pogrešnom generalizacijom. Tim pre što u pojedinim jezicima uopšte i ne postoje odvojeni termini za pol i rod (npr. francuski *sexe*) pa to ipak nije sprečilo feministkinje ovih zemalja da razluče biološku dimenziju polnosti od društvenih normi i kulturom nametnutih rodnih identiteta. Ne postoji razlog da pretpostavimo da je samo zato što neko piše o polu i biološkim datostima on *apriori* esencijalista. Bovoar, istina, piše o anatomskim i biološkim karakteristikama koje ženu čine ženom, ali to je ne dovodi do zaključka da biološka svojstva žene nužno proizvode određene društvene i političke konsekvence. Potpuno je stoga pogrešno osporavati svaki esencijalizam kao politički retrogradan povratak u metafiziku i patrijarhat. Zapravo, jedini oblik esencijalizma koji nosi negativne posledice po politiku feminizma, smatra Moi, i koji feminizam mora zato da odbaci jeste biološki determinizam (Moi 1999: 37). Konfuziju stvara pogrešna pretpostavka da je uvažavanje bioloških datosti ekvivalentno priznanju da su društvene norme utemeljene u ovim datostima. Čak i kada bismo prihvatili tezu En Fausto-Sterlin

(Anne Fausto-Sterling) o više polova³³, to mnoštvo polova ne bi, ističe Moi, direktno dovelo i do umnožavanja rodnih identiteta. A kada bi se to i desilo, ni to nam ne daje razloga da verujemo kako bi kao direktna posledica tih multipliciranih rodova nastala manja represivnost društvenih normi, tj. da bi taj skup umnoženih rodova ukinuo hijerarhiju koja postoji u dosadašnjem binarnom odnosu dva pola.

Pogrešna pretpostavka o tome da je dovoljno uvesti dodatnu kategoriju i treći termin kako bi se ustaljena značenja muškarca i žena urušila u korenu prisutna je i kod drugih uticajnih teoretičarki feminizma. Moi navodi primer Mardžori Garber (Marjorie Garber), koja značaj transvestizma i osoba koje pripadaju ovoj kategoriji sagledava u tome što njihovo postojanje razotkriva laži rigidnog binarizma, i pokazuje u kojoj meri je granična linija koja razdvaja binarne kategorije fluidna i porozna³⁴. Moi ostaje na suprotnom stanovištu i s pravom tvrdi da uprkos tome što hermafroditizam, transseksualnost i transvestizam zamagljiuju jasnu granicu polne razlike, njihovo postojanje samo po sebi ne pretili da dezintegriše koncepte 'muško' i 'žensko' niti odnos hijerarhijske opozicije u koju se oni po tradiciji svrstavaju. Sa druge strane, time što primećuje očiglednu činjenicu da polnu razliku ustanovljuje postojanje reproduktivne funkcije, Bovoar ne usvaja automatski logiku represivne ideologije, jer čitav tekst *Drugog pola* pokazuje upravo suprotno (Moi, 41). Seksistička ideologija ne proizilazi iz priznanja da postoje biološke osnove za kategorizaciju ljudskih bića u dva osnovna pola, kao što ni svaka upotreba reči 'žena' ne podrazumeva nužno trijumf metafizike, filozofski poraz ili izdaju politike feminizma. Svi ti gestovi moderne dekonstrukcije, smatra Moi, u kojima se insistira na strateškoj upotrebi esencijalizma, ili se reč žena stavlja pod znake navodnika, zapravo su suvišni i nepotrebni. Gest koji treba učiniti čini već sama Bovoar, ukazavši na to da je polnost značajan deo čovekovog identiteta, ali da je ipak tek segment onoga što čini sadržaj njegovih aktivnosti. Tela žene jesu ženska, ali ona su isto toliko i ljudska tela, a ženina interesovanja, sposobnosti i postignuća uveliko nadilaze oblast polnih razlika, ma kako ih definisali. Na pitanje šta je žena najbolje bi se moglo odgovoriti da je ona prevashodno ljudsko biće, pa bi se na

³³ En Fausto Sterlin je američka teoretičarka roda i profesor biologije i ženskih studija na Univerzitetu Braun (Viskonsin). Pažnju vanakademske javnosti privukla je knjigama *Myths of Gender* (1992) i *Sexing the Body* (2000), u kojima podvrgava kritici konvencionalno naučno stanovište o dva pola i iznosi provokativnu tezu da je moguće – u zavisnosti od strukture gena i različitih nivoa hormona u stadijumu pre rođenja – govoriti o čak pet diferenciranih polova.

³⁴ U pitanju je knjiga *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (1993). Mardžori Garber predaje na Harvardu i autorka je nekoliko značajnih studija o Šekspiru, fenomenu popularne kulture i odnosu književnosti i kulture. Neki od naslova njenih knjiga su: *Shakespeare After All* (2004), *Shakespeare and Modern Culture* (2008), *The Use and Abuse of Literature* (2011).

feminizam koji u prvi plan ističe polnu razliku, smatra Moi, moglo gledati kao na obrnutu sliku seksizma³⁵ (8).

Feminizam koji poput Džudit Batler vidi automatsku vezu između bioloških datosti i represivnih normi veoma je blizak logici patrijarhata, koja na isti način – samo u suprotnom smeru – izvodi društvene norme iz bioloških datosti. To što represivne društvene norme pobornici patrijarhata sa radošću prihvataju³⁶, a Džudit Batler sa gnušanjem poriče, ne odvaja suštinski ova dva pristupa jer se radi o dve suprotne strane u osnovi identičnog obrasca mišljenja (41). Simon de Bovoar ne poriče uticaj biologije na konstrukciju polnih identiteta, ali filozofska matrica egzistencijalizma na kojoj počiva njena teorija vodi je nužno zaključku koji je suprotan tezi biološkog determinizma o anatomiji kao – sudbini. Biološke činjenice, izričita je Bovoar, nemaju značenje apsoluta i ne mogu biti osnova unapred zacrtane i neizbežne sudbine. Na njima se ne može graditi hijerarhija polova jer one ne pružaju objašnjenje zbog čega je žena ustanovljena kao *Drugo*, i ne mogu je same po sebi osuditi na stanje večne podređenosti (nav. u Moi 1999: 62).

Ambivalentnost identiteta rezultat je neprekidne dinamike između onoga što čini biološku i ljudsku dimenziju čoveka. Kao što se žena ne može svoditi na njenu fiziologiju i biološku funkciju, niti se u njima mogu pronaći opravdanja za postojanje represivnih modela i društveno ustanovljenih hijerarhija, o njoj se ne može govoriti ni u terminima opšteljudskog i zajedničkog. Zapravo, govor koji je vidi kao biće istovetno muškarcu isto je toliko represivan kao i govor koji u njoj vidi biće koje se može definisati isključivo u terminima

³⁵ Kada se pol doživljava kao sveprožimajući, a polna razlika postane koordinata na kojoj se uspostavlja celokupni odnos između žene i muškarca, onda taj odnos prelazi u rat polova. Kao ilustraciju, Moi navodi Strindbergovu dramu *Otac iz 1887.*, u kojoj supružnici u jednom trenutku postaju smrtni rivali koji započinju borbu do istrebljenja. U jednom od potresnih momenata drame, žena objašnjava mužu da su oni rivali jedino kada se jedno prema drugom postavljaju kao muškarac i žena. Jer kao takvi, prinudjeni su da igraju uloge koje im je društvo namenilo. Jedino kada se izdignu iznad tih uloga i hijerarhije koju one pretpostavljaju privremeno ostave po strani, u stanju su da osele međusobnu naklonost i poverenje. Ovo se prevashodno odnosi na ženu, od koje se očekuje da u tom odnosu prihvati svoju podređenost kao prirodno stanje. Ali osim uvida u destruktivnost ovakvog razumevanja polne razlike, ono što dramu *Otac* čini posebnom je i netipično razrešenje sukoba. Jasno je da će po svojoj prilici u ovom sukobu morati da pobedi jači, ali je u Strindbergovoj viziji taj jači pol žena, a ne muškarac. Iako joj društvo ne nudi instrumente da se odupre samovolji glave porodice, žena je ta koja iz ovog sukoba, neočekivano, izlazi kao pobednik (ako se uopšte može na takav način govoriti) jer je u njenim rukama moć da Ocu tiraninu saopšti ili uskrati istinu na kojoj se temelji privid njegove moći.

³⁶ Sažeta i u trijumfalnom tonu iznesena izjava naučnika Patrika Gediza i Artura Tompsona (Patrick Geddes, J. Arthur Thomson) sa kraja devetnaestog veka (1889) odlično ilustruje stanovište biološkog determinizma po kome nikakva društvena reforma ne može da promeni biološku strukturu ljudskih bića: "Ono što su preistorijske protozoe jednom odredile ne može se poništiti aktom Parlamenta". Ali ono što je zagovornicima ovakvih teza izmicalo iz vida je to da iako su biološke karakteristike prirodne datosti, način na koje će se one tumačiti i značaj koji će imati u konkretnom društvu ne proizilaze iz ovih datosti po bilo kakvom automatizmu. Pomanjkanje ovog uvida prisutno je i kod profesora biologije (W.K. Brooks) koji je krajem devetnaestog veka predavao na Univerzitetu Džon Hopkins, a čije reči iz 1880. Moi takodje citira: "Pozicije koje žene zauzimaju u društvu i dužnosti koje obavljaju su, najvećim delom, ono što bi upravo i trebalo da budu ako je naše gledište ispravno; i svako nastojanje da se unapredi ovo stanje, tako što će se ignorisati ili prebrisati intelektualne razlike koje postoje između muškaraca i žena, mora imati za posledicu poraz čitave rase" (nav. u Moi 2000: 72).

polne razlike. "Naravno", piše de Bovoar, "žena je kao i muškarac ljudsko biće, ali takva izjava je apstraktna. Činjenica je da se svako konkretno biće uvek nalazi u nekoj određenoj situaciji" (nav. u Moi 1999: 8). Budući da je i sama uvek u *procesu nastajanja*, identitet žene ne možemo posmatrati kao fiksiranu realnost. Dosledna duhu egzistencijalizma, Bovoar naglašava i to da je identitet čoveka u njegovim rukama – značenje nam nije dato unapred, već je značenje nešto što sami stvaramo. Biti u konkretnoj *situaciji* uvek podrazumeva dinamiku fakticiteta i slobode. Identitet žene, kao i muškarca, pripada domenu zamislivog i mogućeg, a ne samo datog i zadatog. Kroz interakciju sa drugima gradi se specifično iskustvo sebe kao živog bića, a ono je deo specifične situacije u kojoj se formira nečiji identitet.

Kada se problematika identiteta svede na koordinate pola i roda, gubi se iz vida činjenica da su i muškarac i žena kao polom definisana ljudska bića istovremeno mnogo više u odnosu na svoj pol i rod. Oni su i bića određena rasom i klasnom pripadnošću, starosnim dobom, nacionalnošću i svim ostalim kategorijama kojima određeno društvo pridaje poseban značaj, ali i sasvim ličnog i neponovljivog iskustva koje svakog pojedinca čini drugačijim od ostalih³⁷. Bovoar izbegava oba pola redukcionizma, kako onaj koji ženu posmatra kroz prizmu prirode, tela i polnosti, tako i onaj koji govori isključivo u terminima roda, ideologije i kulture. U teoriji subjektivnosti Simon de Bovoar izvdaja se termin koji baca svetlo na sve ostalo i čini okosnicu ideje o *drugom polu*, a to je – sloboda. Tvrditi da telo uvek deluje u sklopu određene situacije podrazumeva da je značenje ženskog tela neraskidivo povezano sa načinom na koji ona koristi slobodu (65). Sloboda je uvek deo situacije u kojoj se pojedinac zatiče i koju pod određenim okolnostima može da menja. Njegova subjektivnost je uvek otelotvorena subjektivnost, ali njegovo telo ne nosi isključivo obeležja polnosti. Budući da je telo način čovekovog postojanja u svetu, celokupnost odnosa čoveka i sveta prelama se kroz prizmu njegovog telesnog postojanja. Moi zato ističe metodološku sličnost između de Bovoar i nekolicine drugih filozofa. Franc Fenon, poznati pisac i revolucionar sa Martinika, u knjizi *Black Skin, White Masks* (1952) pokazuje da se i rasa može analizirati kao specifična situacija tela, dok Merlo-Ponti, francuski filozof fenomenološke orijentacije, piše o klasi kao istorijskoj situaciji u kojoj se zatiče telo.

³⁷ Ovakvim stavom, ona se takodje udaljava i od marksizma, koji optužuje za redukcionističku vizuru u kojoj se individualno iskustvo žene marginalizuje, a ljudi svode na ekonomske entitete. Bovoar se zapravo ogradjuje od svih redukcionističkih paradigmi koje nastoje da raznolikost ženskog iskustva svedu na uske okvire hijerarhijski definisanih modela subjektivnosti, uključujući tu i psihoanalizu. U tom smislu, možda je najpreciznije tumačenje dala Margaret Simons, koja ističe da je egzistencijalistička ontologija Bovoarove čini najbližom takozvanoj "politici iskustva" Nove levice i radikalnom feminizmu šezdesetih (Simons 1995: 251).

Kroz dijalektičku interakciju sa svetom oko sebe, pojedinac je u situaciji da pristane na ograničenja koja se nameću njegovoj slobodi, ili da teži da ta ograničenja prevaziđe. Konačno, na pojedinačnim bićima – ženama i muškarcima – kao i na njihovoj kolektivnoj svesti, leži odgovornost na koji će se način odrediti prema sopstvenom, kao i prema telu drugih, čime se zapravo pojedinac i kolektiv određuje i prema slobodi, koju Bovoar smatra suštinskim obeležjem čoveka. Merlo-Ponti i Bovoar naglašavaju ambivalentnost ljudskog tela u smislu da je ono istovremeno potčinjeno zakonima prirode, ali i da je neotudjivi deo domena u kome se proizvode značenja. Ono se ne može svoditi niti na jednu od ove dve dimenzije pa se na Empirizam i Idealizam može takodje gledati kao na redukcionističke paradigme jer u svojoj suprotstavljenosti jednostranosti obe nastoje da ukinu ambivalentnost čovekove prirode. Kada Merlo-Ponti piše kako je čovek "istorijska ideja" (Moi, 69), on time ne negira prirodu i njene zakone, već ističe kako i sama priroda pripada poretku značenja koja kreira čovek.

Sledeći identičnu filozofsku matricu, Bovoar je izričita u stavu da biološke činjenice predstavljaju bitan aspekt čovekovog postojanja u svetu, ali da one ne mogu biti temelj ljudskim vrednostima. Moi se ovakvim objašnjenjem ujedno obraća i brojnim kritičarima Bovoarove (od kojih najveći broj dolazi upravo iz redova feminističkih teoretičarki) koji u njenim tvrdnjama pronalaze negativan odnos prema fiziologiji ženskog tela, a posebno prema materinstvu. Moi priznaje da se destruktivna predstava majke može izdvojiti kao jedan od motiva u celokupnom delu Bovoarove koji se stalno i iznova nameću³⁸, ali da osnovna logika njene argumentacije ipak vodi zaključku da će projekat slobode dovesti do prevazilaženja represivnih modela i novih oblika postojanja u kojima će dosadašnja iskustva žene kao majke nužno dobiti nova značenja. Na samom kraju *Drugog pola*, de Bovoar izgovara reči koje

³⁸ Tu se imaju u vidu ne samo njen teorijski opus i filozofski eseji, već3, posebno memoarska gradnja poput *Uspomena dobro odgojene devojke* (1958). Mnoge feministkinje spominju ovaj motiv kao znak prikrivene mizoginije kod Bovoar. U tekstu pod nazivom "A Process Without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity"(1992), predstava trudnoće i materinstva kod Bovoar upoređuje se sa predstavom majke kod Julije Kristeve. Autorka (Linda M.G. Zerilli) naglašava da se Kristeva i Bovoar slažu u tome da se u telu buduće majke odvija proces koji ukida antitezu subjekta i objekta, ali da za Bovoar to izaziva duboku teskobu i negativnost. U meri u kojoj Bovoar ostaje u tradiciji epistemološkog modela koji subjektivnost posmatra u kategorijama racionalnosti, autonomije i samodovoljnosti, trudnoća i materinstvo nose rizik gubitka ovih ključnih osobina subjektivnosti (Zerilli, 112). Autorka, međutim, zastupa gledište koje je u suprotnosti sa opšteprihvaćenim stavom u kritici Bovoarove. Zireli, naime, smatra da se kod Bovoarove ne radi o prihvatanju muške subjektivnosti, već o *oneobičavanju* (defamilijarizaciji) kao specifičnoj strategiji feminističkog diskursa. Ova strategija ima za cilj da ukaže na ideološku utemeljenost predstava koje su predstavljene kao neutralne i prirodne činjenice. Značenja koja Bovoar na ovaj način ispisuje zapravo su na liniji onoga što danas povezuje sa postmodernom kritikom subjekta. Ona su to čak i više nego što je slučaj sa Kristevom, smatra Zireli, jer ova kritika kod Bovoar ima značajnu političku notu. Dok za Kristevu materinstvo – kao prostor neiskazivog – ostaje izvan Simboličkog poretka, za Bovoar je materinstvo dimenzija Simboličkog koju treba pridobiti natrag kroz politički čin preoznačavanja.

podupiru ovakav zaključak: "Da ponovimo još jednom, objašnjenje njenih ograničenja moramo tražiti u samoj situaciji u kojoj se žena nalazi, a ne u nekakvoj misterioznoj suštini; stoga budućnost leži pred nama širom otvorena ... a slobodna žena se radja upravo sada" (nav. u Moi 1999: 66)³⁹.

Uprkos jasno izrečenoj optimističnoj noti kojom završava studija *Drugi pol*, ostaje nedorečeno kakvoj subjektivnosti treba da teži žena kako bi vizija slobode o kojoj govori Bovoar postala realnost. Poznati su stavovi Bovoarove o tome da će već samo društvo socijalizma, za koje se zalagala, stvoriti povoljne okolnosti u kome će projekat ženske emancipacije biti deo društvenog poretka koji se temelji na ideji jednakosti i ravnopravnosti. Ako se, međutim, prisetimo njenih reči kako je potrebno veliko odricanje da se čovek ne postavi kao jedini i apsolutni subjekt, nameće se utisak da se iza političke vizije i optimističnog tona kojim završava *Drugi pol* krije ontološka vizija koja ne daje pokriće, i koja podriva ovako nedvosmisleni optimizam. U tekstu "The Second Sex's Continued Relevance for Equality and Difference Feminisms" (2009), kanadska teoretičarka **Nadin Čangfut** (Nadine Changfoot)⁴⁰ postavlja pitanje upravo o tome kakvu je tačno subjektivnost imala na umu de Bovoar, za koju je smatrala da će ženu povesti ka slobodi. Budući da Bovoarova pitanje subjektivnosti ostavlja nedorečenim, na scenu nužno stupa interpretacija koja, kako zapaža autorka ovog teksta, može poći u dva suprotna pravca. Prvi je pravac onaj kojim uobičajeno kreću kritičari *Drugog pola*, koji pronalaze elemente mizoginije u načinu na koji Bovoar razmatra ženu.

Iz ovako usmerene vizure, subjektivnost za koju se zalaže *Drugi pol* jeste zapravo muška subjektivnost, koju Bovoar sagledava u kategorijama patrijarhalno shvaćene transcendencije i slobode. Budući da je ženi u patrijarhatu namenjen status podređenog pola – koji mnoge žene kroz istoriju nisu čak ni dovodile u pitanje – može se zaključiti da bi žena mogla da promeni svoje stanje imanencije i neslobode jedino ako se izbori da bude subjekt na način na koji muškarac to već jeste. Ali s obzirom da Bovoar istovremeno govori i o drugoj –

³⁹ Iz ovoga, naravno, ne proizilazi da jedino Moi ispravno uočava da su kritike koje Bovoar optužuju za biološki redukcionizam pogrešno zasnovane. Videti npr. tekst "Beauvoir's Two Senses of "Body" in The Second Sex", u kome autorka (Julie K. Ward) takodje objašnjava kako ginocentrička kritika ne uvidja da u negativnim opaskama na račun materinstva Bovoar zapravo opisuje način na koji patrijarhat tretira žensko telo. Reč je o vrednosnom sistemu koji postaje opšteprihvaćeno merilo u konkretnoj *situaciji* političkog, ekonomskog i društvenog konteksta, a nikako o vrednosnom sistemu za koji se može reći da sama Bovoar prihvata i propagira (Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, 1995). Takodje je od značaja uvodni tekst u ovoj antologiji koji nudi sažet pregled načina na koji su feminističke teoretičarke tumačile najbitnije ideje Bovoarove (Jo-Ann Pilardi, "Feminists Read The Second Sex"). Značaj kritičke pažnje koju je knjiga *Drugi pol* počela da izaziva jeste u tome, ističe autorka ovog teksta, što ona predstavlja presek svih najznačajnijih pitanja feminističkog diskursa sa kraja dvadesetog veka.

⁴⁰ Na Univerzitetu Trent predaje političku teoriju, ženske studije i teoriju roda.

mračnoj – strani muške subjektivnosti kojoj je – da bi bila to što jeste – većito potrebno da na drugog projektuje sopstvene slabosti, proizilazi da bi tako osvojena subjektivnost i sama imala represivni karakter. Takva subjektivnost, i takva sloboda, nužno bi morala da proizvodi inferiorne *druge* – na isti način na koji to čini patrijarhalna svest muškarca.

U ovoj tački ukrštaju se dva modela identiteta koje feministička misao artikuliše i međusobno suprotstavlja već od samog nastanka: liberalni feminizam koji naglašava sličnosti između muškaraca i žena, i na tome temelji borbu za jednakost polova, i kulturni, a kasnije i radikalni feminizam koji ističe *razliku* i specifičnost ženske prirode (ne retko i njenu superiornost), i na tome temelji nastojanje da se ženi omogući da učestvuje u političkom i javnom životu⁴¹. Čangfut započinje time što tvrdi da *Drugi pol* predviđa debatu koja će uslediti sedamdesetih godina, kao i nemogućnost njenog razrešenja ukoliko se podje sa stavom da je jedan od ova dva modela neprikosnovo u pravu. Jer zapravo se u kontekstu teorije subjektivnosti koju izlaže Bovoar jasno uočavaju ograničenja oba pristupa. U pristupu koji ističe jednakost teži se tome da žena i sama usvoji model muške subjektivnosti, ali to je ona ista subjektivnost koja konstituiše kategoriju drugosti. Ukoliko se nekritički prihvati ovakav model, onda će i žene usvojiti isti restriktivni princip po kome definicija subjekta funkcioniše tako što ostavlja na margini, ili čak potpuno isključuje pojedine grupacije žena. Uostalom, već i sama činjenica da najveći broj ovih feministkinja nije video u kapitalizmu moćan sistem opresije svedoči da dominantan uticaj u feminizmu liberalne orijentacije svakako nisu imale obespravljene žene i žene radnice. Ne čudi, takodje, to što su se upravo protiv ovako artikulisane feminističke borbe pobunile crne žene, koje su u liberalnom modelu jednakosti videle lažni univerzalizam i nastavak iste kolonijalne matrice koja je ustoličila rasizam i uspela da ga toliko dugo održi kao prirodno stanje stvari. Ukoliko se, sa druge strane, naglasak stavi isključivo na različitost, onda će to predstavljati opasnu bliskost sa strategijom koja je od žene načinila biće drugog reda i koja je – na račun tih razlika – uspevala da ženu drži u viševekovnoj potčinjenosti.

Pitanje o prirodi subjektivnosti koja treba da dovede do jednake slobode za oba pola ne razrešava se do kraja u *Drugom polu*, pa je korisno osvrnuti se na trenutak na knjigu *Etika ambivalentnog* (1947), u kojoj Bovoar razmatra ideju slobode. Uvidom u ideje koje ovde izlaže, moguće je sa gotovo potpunom sigurnošću tvrditi da Bovoar nikako ne zastupa

⁴¹ Ovde treba imati u vidu da su mnoge radikalne feministkinje zapravo smatrale suprotno – društvo je do te mere iskvareno da nikakva intervencija od strane žena ne bi mogla da promeni zatečeno stanje. Radikalnost njihovog pristupa sastojao se u njihovom zalaganju za stvaranje isključivo ženskih komuna jer je jedino u njima, kako su mislile, bilo moguće stvoriti uslove za život bez hijerarhija i represije patrijarhata. Iako su ovakve ideje nastale šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka, začetke ovog pristupa pronalazimo mnogo ranije, na primer u već spomenutoj književnoj utopiji Šarlot Gilman (*Herland*, 1915).

nekritičko prihvatanje muške – patrijarhalne – subjektivnosti. Iako sama Čangfut ostaje zbunjena kontradiktornošću nekih mesta u *Drugom polu*, pa i sama daje kontradiktorne izjave o tome kako Bovoar istovremeno zastupa i osporava muški model subjektivnosti, dosadašnja argumentacija govori u prilog suprotnoj tezi. Ona se može potkrepiti i parafraziranjem tvrdnje koju Bovoar iznosi u *Etici ambivalentnog*, na mestu gde razmatra pojam autentične ili istinske slobode. Neotudjivi deo istinske slobode predstavlja, ističe Bovoar, briga za slobodu drugog jer želeti slobodu za sebe ne može biti odvojeno od želje da i drugi bude slobodan⁴². Hegelova paradigma o odnosu roba i gospodara, koju Bovoar spominje u *Drugom polu* kao moguću analogiju za patrijarhalni odnos žene i muškarca, takodje ostavlja prostora da se zaključi zbog čega je subjektivnost za kakvom teži patrijarhalni muškarac unapred osudjena na poraz. Ali iz svih primera koje navodi za mušku potrebu da upotrebi ženu kao ogledalo koje će mu pružati željenu sliku samog sebe jasno je da Bovoar zapravo kritikuje mušku nesposobnost da u svom kompleksu veličine prepozna vlastite strahove i frustracije. Ne stoji dakle teza koju zastupa Čangfut kako Bovoar nije prepoznala matricu dominacije koja rukovodi muškom subjektivnošću, ili da nije uvidjela da je preduslov slobode patrijarhalnog muškarca oduzimanje slobode od žene.

Sa druge strane, stoji kritika na račun izvesne nedoslednosti u optimizmu Bovoarove, posebno kada se uzme u obzir duboka psihološka uslovljenost patrijarhalne subjektivnosti o kojoj na početku i sama govori kao ontološkoj osnovi bića⁴³. U tom smislu, donekle se može

⁴² Ovu tezu na najkonkretniji način ilustruje i politički angažman Bovoarove, a posebno kada je reč o stavovima koje je javno iskazivala povodom francuskog kolonijalnog angažmana u Alžiru, i konkretnih aktivnosti koje je preduzimala kako bi što veći broj svojih sunarodnika animirala na otpor represivnim merama koje je primenjivao zvanični režim u Francuskoj. Ono što pritom upada u oči, kada je reč o brojnim studijama posvećenim njenom delu, je činjenica da se njen itekako značajan politički doprinos u slučaju francusko-alžirskog rata (koji je uglavnom opisivao politički više neutralnim terminom 'sukob') uglavnom retko spominje, a pritom je to za samu Bovoar bilo iskustvo od velikog značaja. Ono je u temelju uzdrmla njenu dotadašnju percepciju vlastitog identiteta, nateravši je da preispita bazične odrednice nečega što je dotad smatrala neproblematičnim i samopodrazumevajućim. Ovde se prvenstveno misli na privilegovanost njene vlastite pozicije koju ranije nije dovodila u pitanje, ali i na pitanje pripadnosti širem kolektivu i nacionalnom entitetu. U kontekstu brutalnih mera koje je režim sprovodio kako bi Alžir na silu ostao 'francuski' – dok su pritom mnogi Francuzi ostajali 'slepi' na ono što se oko njih, i u njihovo ime, događalo – ova pitanja za Bovoar dobijaju sasvim novu i neočekivanu dimenziju, pa je onda i sasvim razumljivo što je čitavo proživljeno iskustvo u tom periodu Bovoar nazvala u svojim memoarima "ličnom tragedijom". O ovom nezasluženo marginalizovanom aspektu njenog dela i ličnosti govori se u tekstu: Julien Murphy, "Beauvoir and the Algerian War: Toward a Postcolonial Ethics" (Simons ed., 1995).

⁴³ U okviru obimne studije posvećene delu Lis Irigarej (*Ethics of Eros*, 1995), Tina Čanter obrazlaže da se upravo u ovoj unutrašnjoj kontradikciji između Sartrovog optimizma i Hegelove dijalektike, za koju smatra da Bovoar nije uspela da prevaziđe, nalazi objašnjenje zbog čega je ona (Bovoar) prihvatila model muške subjektivnosti. Čanter, naime, zaključuje da Bovoar jedino uspeva da ženi ponudi da postane – manje žena a više muškarac (Chanter 1995: 75). Žena bi trebalo da prevaziđe prepreke koje joj stoje na putu transcendencije na način na koji je Sartre smatrao da čovek treba da se izdigne iz konkretnih okolnosti i pokuša da ostvari svoje potencijale kao slobodno biće. Ali Simon de Bovoar, smatra T. Čanter, ignoriše značaj polne razlike, tj. činjenicu da je ženski pol drugačiji od muškog, i da ostvarenje ženske subjektivnosti ne može slediti putanju kojom ide muškarac. Ovakva argumentacija previdja, međjutim, činjenicu da Bovoar nigde zapravo ne

razumeti duhovito izrečena opaska kanadske teoretičarke da se teza o slobodi Bovoarove može parafrazirati kao tvrdnja koja se urušava u sopstvenoj kontradikciji – "žena nije slobodna, i neće to ni postati dok ne postane slobodna". Tačno je da Bovoar ne daje jednoznačne odgovore kada je reč o slobodi za ženu. Jer prepreke koje stoje na putu njenoj slobodi ne odnose se samo na one koje postavlja kultura utemeljena na dominaciji muškog subjekta, već i na neizvesnost i težinu odgovornosti koju sa sobom povlači sloboda. "Taj put je koban", ističe Bovoar, jer pored ekonomskog, žena je prinudjena da se suoči sa metafizičkim rizikom slobode, što je čak i teži zadatak. "U stvari, pored želje svake individue da se potvrdi kao čovek, a to je etička želja, žena je pred iskušenjem da izbegava svoju slobodu i da se postavi kao predmet" (de Bovoar 1982: 17). Pred zadatkom da treba da definiše vlastite ciljeve i suoči se sa neizvesnošću i težinom vlastitih izbora, žena često ostaje dobrovoljni izgnanik koji nema snage da zatraži svoje pravo na vlastitu subjektivnost. Ona se radije prilagodjava zadatoj ulozi *Drugog* u kojoj nema istinskog reciprociteta, ali nema ni težine odgovornosti koju podrazumeva sloboda.

Kada se pogledaju obe strane ovog procesa, postaje razumljivije zbog čega optimizam Bovoarove i nije mogao biti iskazan onoliko jasno i nedvosmisleno kako su to od nje mnogi očekivali. Dijalektika dominacije i nemogućnost reciprociteta u odnosu gospodara i roba, na čemu se Čangfut kratko zadržava⁴⁴, a koji Bovoar ostavlja nedorečenim, predstavlja teorijski plodan okvir odakle se može dodatno sagledati eventualna nedoslednost njene pozicije. Za **Džesiku Bendžamin** (Jessica Benjamin), američku teoretičarku i psihoterapeutkinju, upravo je nemoguća dijalektika ovog odnosa od suštinskog značaja za razumevanje problematike subjektivnosti. Kratak osvrt na njen tekst o gospodaru i robu imaće za cilj da dopuni

glorifikuje mušku subjektivnost već samo pokazuje u kojoj meri se u patrijarhatu ova subjektivnost konstituiše kroz projekciju sopstvenih nerazrešenih protivurečnosti prema ženi, koja u tom procesu projekcije zadobija status *Drugog*.

⁴⁴ Ali ona se zadržava na ovom odnosu prevashodno da bi pokazala kako osvrtnjem na Hegela i parabolu o gospodaru i robu de Bovoar nije uspela da razjasni vlastitu poziciju. Ovo se potkrepljuje time što se čak tri različite grupe feministički zasnovanih interpretacija mogu izdvojiti s obzirom na način na koji se u ovom kontekstu može razumeti pozicija Bovoarove. Prva grupa smatra da su u njenom čitanju ovog odnosa jasno izdvojeni gospodar/muškarac i žena/rob. Drugo čitanje smatra kako žena uopšte ne učestvuje u ovom odnosu – ona je do te mere apsolutizovano drugo da se nužno nalazi izvan dijalektike koju pretpostavlja ovaj odnos. Konačno, prema trećem tumačenju, logika ovog odnosa vodi ka cilju uzajamnosti i reciprociteta, ali ne nužno i ka cilju rodne jednakosti. Ali isto tako, ističe sama autorka, ovaj odnos možemo protumačiti i kao priznanje od strane de Bovoar da je muška subjektivnost neupotrebljiva za ženu jer ostaje slepa za paradoks da dominacija ne može voditi ka slobodi. Ali ovaj stav, na primer, ne deli i autorka (Nancy Bauer) knjige *Simone de Beauvoir, Philosophy, & and Feminism* (2001), koja zastupa drugo čitanje iz prethodno navedenog niza. Obrazloženje koje pritom nudi svodi se na to da, za razliku od roba iz Hegelove parabole, nikakva dijalektika ne postoji u odnosu muškarca i žene jer žena ne traži reciprocitet u ovom odnosu, a to je neizbežno postavlja u poziciju apsolutne drugosti (Bauer 2001: 178, 181).

prethodno izlaganje, ali i da uvede psihoanalizu kao teorijski okvir od posebnog značaja za problematiku identiteta.

Džesika Bendžamin – fantazija o dominaciji

Kada piše o preprekama i problemima koji se odnose na razvoj pojedinačnog identiteta, Džesika Bendžamin polazi od stava Simon de Bovoar da je pitanje drugosti suštinsko pitanje naše kulture. Osećaj sopstva koji nastaje u procesu sticanja identiteta pretpostavlja sposobnost da se *drugi* prepozna kao autonomno biće, tj. da afirmacija sopstvenog identiteta ne naruši pravo drugog da i sam bude prepoznat kao biće kome pripadaju sva prava i sloboda koju očekujemo i tražimo za sebe. Šta je to što sprečava da ovaj odnos bude utemeljen na principu reciprociteta i zašto je odnos dominacije, uključujući i erotsku dominaciju, preovladjujući odnos u našoj kulturi? Već na samom početku teksta naslovljenog "Gospodar i rob: fantazija erotske dominacije", Bendžamin nudi objašnjenje koje pitanje identiteta premešta na širi plan i postavlja kao problem društva u kojoj je "čudna sprega racionalnog i nasilja" ustoličena kao dominantan kod kulture. Istorija pojedinačne seksualnosti i ličnog identiteta nije, drugim rečima, isključivi rezultat odnosa podređenosti i dominacije koji se ispoljavaju u istoriji konkretne porodice, već zadire u najdublju matricu kulturne istorije. Na prvi pogled paradoksalno, ali upravo na sprezi racionalnog i destruktivnog nastale su, ističe Dž. Bendžamin, najuzvišenije predstave religijske transcendencije, ali istovremeno i pornografski sadržaji kojima je preplavljena moderna kultura. "Fantazija erotske dominacije u celosti je prožela način na koji se seksualnost predstavlja u našoj kulturi" (Benjamin 1983: 281). Nesvesna fantazija o dominaciji i moći, koja se kod deteta razvija već u najranijem dobu, presudno će uticati na način na koji će budući pojedinac percipirati stvarnost oko sebe, kao i na odnose koje će biti u prilici da uspostavlja sa drugima. Rasna dominacija je i sama ukorenjena u istoj ovoj fantaziji o moći, koja će neumoljivom snagom svoje destruktivnosti proizvoditi razorne posledice po one koji će biti označeni kao neprijateljski ili 'tek' inferiorni – *drugi*.

Erotska fantazija o dominaciji može se najbolje osvetliti kroz paradigmu o odnosu roba i gospodara, koji nam pomaže da razumemo paradoksalni mehanizam prisutan u svakom odnosu moći. Jer koliko god otudjene od svojih prvobitnih želja, erotske fantazije o dominaciji imaju svoje poreklo, tvrdi Bendžamin, u istovremenoj težnji za ostvarenjem sopstva i transcendencije. Paradoks koji je na delu sastoji se u tome što svaka težnja ka nezavisnošću podrazumeva istovremenu afirmaciju zavisnosti – osećaj ličnog identiteta stiže

se isključivo kroz proces interakcije sa drugima tako što nas drugi prepoznaje kao autonomnu ličnost. Međutim, proces diferencijacije kao osnovni mehanizam sticanja identiteta u zapadnoj kulturi podrazumeva prevashodno sposobnost da druge i sebe vidimo kao nezavisna i odvojena bića. A upravo to pre naglašavanje strogih i jasnih granica koje uspostavljaju pojedinačne i jasno razdvojene identitete predstavlja simptom racionalističke kulture u kojoj je potpuna razgradnja spone sa drugim postala temelj na kome nastaju destruktivni identiteti. Autorka smatra da je najbolju formulaciju ove pogrešno usmerene diferencijacije dao Hegel u paraboli o odnosu gospodara i roba. U toj formulaciji implicitno je sadržana svest o tome da se autonomno sopstvo uspostavlja kroz proces delovanja na druge sopstvenim činovima, što je posebno važna ideja koja će se u psihologiji pojaviti tek mnogo kasnije. Hegel objašnjava da postojanje za sebe pretpostavlja postojanje za drugog – drugi treba da prepozna naše postojanje, a to je i osnova želje usmerene ka drugom. Da bi želja mogla da se ostvari, neophodno je da drugi ostane slobodan i ravnopravan jer svaka negacija drugog i njegove slobode nužno vodi neuspehu vlastite želje. Prepoznavanje, drugim rečima, podrazumeva slobodu onoga koji želi da bude prepoznat, ali i onoga od koga se očekuje da mene prepozna.

Za Hegela i Frojda, međutim, kao i za većinu teorija diferencijacije koje postoje u našoj kulturi, čini se neminovnim da se ovaj delikatni proces istovremene afirmacije nezavisnosti i zavisnosti okonča rascepom u kome se uspostavlja hijerarhijski dualitet. Odnos moći koji se u ovom procesu uspostavlja prekida tenziju koja je prvobitno postojala, ali istovremeno dovodi do toga da ostvarenje autentične diferencijacije postane nemoguće. Kada se tenzija u potpunosti poništi kroz negaciju ili uništenje drugog, ovaj odnos čini puni krug jer se vraća na početno stanje praznine iz kojeg je i nastao. Za Frojda je najranije sopstvo utemeljeno na fantaziji o svemoći, pa su sve kasnije fantazije o moći tek oblici regresije na ovaj prvobitni stadijum u pojedinačnom razvoju. Hegel, sa druge strane, govori o svesti koja teži da apsolutizuje sebe u meri u kojoj se poriče svaka zavisnost, i u kojoj *ja* potvrđuje sebe tek ako postoji podređeni *drugi* (Benjamin, 284). Pojedinac ipak shvata da će poricanjem ili uništenjem drugog osujetiti i sopstvenu želju za afirmacijom. On se stoga odriče impulsa da u potpunosti kontroliše ili negira drugog, ali to čini nerado, i uz stalno prisutnu nesvesnu želju da ostvari primarnu fantaziju o sopstvenoj svemoći⁴⁵. Ako ništa drugo, ovakvi modeli

⁴⁵ Džesika Bendžamin razmatra i suprotnu stranu ovog procesa kroz detaljni osvrt na *Priču o O* (1954) tada nepoznatog autora, u kojoj se erotska dominacija ostvaruje kroz čin odricanja sopstva koje čak do granice potpunog poništavanja. Kritike koje u ovoj noveli vide jedino viktimizaciju žene nisu, smatra Bendžamin, svesne svih implikacija psihološkog mehanizma koji je ovde na delu, a što delimično potvrđuje i podatak da je tekst napisala žena (Anne Desclos) kao projekciju vlastite fantazije. Iza svih fizičkih poniženja i degradacija na koje dobrovoljno pristaje devojka u tekstu, stoji pogrešno usmerena ali duboka i neutoljiva potreba za psihičkim i duhovnim ispunjenjem. Džesika Bendžamin se i ovde poziva na de Bovoar, koja je i sama smatrala da se

subjektivnosti, primećuje Bendžamin, dodatno nam potvrđuju koliko je zahtevno i bolno prihvatiti svest o sopstvenoj zavisnosti, kao i da svaki oblik dominacije i poricanje drugog proističe iz nesposobnosti da se ovo prihvati. Slično je, uostalom, tvrdila i de Bovoar kada je primetila da je potrebno uložiti ogroman trud kako se čovek ne bi postavio kao jedini i apsolutni subjekt.⁴⁶

Američka teoretičarka ispravno primećuje da se uzroci hijerarhijski zasnovane svesti nalaze u tome što je zapadna kultura kao jedinu moguću racionalnost artikulisala oblik racionalnosti koji opredmećuje i instrumentalizuje drugog. Ostvarenje autonomnosti odvija se unutar diskursa koji postavlja subjekt u odnos opozicijske komplementarnosti – subjekta i objekta, uma i tela, aktivnog i pasivnog, racionalnog i iracionalnog – ali deluje tako što od subjekta odvajanje manje vredan pol opozicije i njemu pripisuje obeležje ženskog (Benjamin 1998: 8). Nametanje mentalne matrice u kojoj se identitet ostvaruje kroz prekidanje spona sa drugim može se videti u načinu na koji se u tipičnoj porodici patrijarhalne kulture formira rodni identitet. Psihičkim odvajanjem od majke koja predstavlja prvobitno *drugo*, ostvaruje se diferencijacija u patrijarhalnoj porodici, koja postaje matrica za sve ostale odnose i interakcije sa drugima koji će tek uslediti. Depersonalizacija koja se može videti u političkoj i javnoj sferi života kojom dominira muškarac i sama je, smatra Bendžamin, rezultat prvobitne diferencijacije koja se u slučaju muškog deteta sprovodi na drastičniji način u odnosu na devojčicu⁴⁷. Ako se prenaplašeni oblici individualizacije nameću kao najpoželjniji oblici društvene organizacije, ne treba da nas čude ni sve ekstremniji oblici društvene patologije

mazohizam ne zasniva na potrebi da se iskusi bol kao takav, već na potrebi potpunog potčinjavanja drugom. Potreba za potčinjavanjem samo je suprotno lice potrebe za dominacijom, a obe proizilaze iz potrebe za priznanjem i prepoznavanjem od strane drugog. U oba slučaja, težnja za transcendencijom neminovno završava porazom jer su slobodu zamenile moć i dominacija. Na fantaziju o erotskoj dominaciji možemo stoga gledati, smatra autorka, kao na pokušaj da se ponovo proživi prvobitna diferencijacija, koja se i sama završila neuspelom.

⁴⁶ Iako ovakva interpretacija 'nemoguće dijalektike' koju Džesika Bendžamin izvodi iz parabole o gospodaru i robu ne proizilazi direktno iz ideja Bovoarove, koja nikada i nije razmatrala proces diferencijacije na način na koji to čine Nensi Čodorou i sama Bendžamin, ona ima svoje utemeljenje u ovim idejama. Budući da je za Bovoar individualizam predstavljao pozitivni termin, ona smatra da bi socijalizam trebalo da vodi ka većoj afirmaciji individualizma, što bi iz njene vizure podrazumevalo priznanje rodne razlike koja je sadržana u individualnom iskustvu i posebnosti situacije svake žene. Ali upravo se naglaskom na posebnost iskustva Bovoar zapravo udaljava od "apsolutnog subjekta" koji je postavljen kroz odnos opozicije prema drugom, ukazavši da je autentična subjektivnost jedino ona koja nastaje na odnosu reciprociteta, a ne hijerarhijske dualnosti. Ona se time udaljava i od Sartrove ideje o autonomnom subjektu koji je nalik na "zidinama opasani grad" (*the "walled city" view of the self*) i počinje da gradi drugačiju viziju u kojoj su odnos uzajamnosti i intersubjektivnost osnova ljudskog postojanja. Kada bi pokušali da zamislimo svet u kome subjekt postoji sam, pisala je de Bovoar, sama predstava bi nužno izazvala užas jer bi sve što čovek čini u tom slučaju bilo obesmišljeno. Na ovaj način, ona uspeva da prevaziđe početnu premisu o *biću-za-sebe* kao jedinom ontološkom konceptu i razvija model subjekta u kome je čovek logikom vlastitog postojanja primoran da bude *biće-za-drugog* (Kruks 1992: 97-99).

⁴⁷ U ovom delu rada, Bendžamin se oslanja na stavove američke teoretičarke Nensi Čodorou. Budući da će njena teorija o rodnom identitetu biti predmet analize u narednom poglavlju, ovde je nećemo detaljnije obrazlagati.

koji kroz nasilje i destruktivnost pokušavaju da ponište užas otudjene svesti i psihičke izolacije. Psihoanaliza je predstavljala pokušaj da se razobličie laži racionalističke kulture i sa trona svrgne figura naizgled autonomnog subjekta. Na kraju je i sama proizvela neumoljive hijerarhijske podele iako se činilo da su upravo one bile glavna meta njene žestoke kritike. Kada je reč o pristupu psihoanalizi od strane feminističkih teoretičarki, nesporno je da su ideje Simon de Bovoar izvršile znatan uticaj na formiranje kritičkih stavova, a pogotovu kada je reč o prvim značajnim kritikama koje dolaze iz redova feministkinja drugog talasa⁴⁸. Odnos Bovoarove prema psihoanalizi nije mogao da bude pozitivan ako se uzme u obzir da osnovne odrednice čoveka o kojima ona govori – sloboda, izbor, vrednosti – nisu dobile odgovarajući značaj u teoriji koja je svoje vidjenje čovekove sudbine fokusirala na domen seksualnosti, a nju skoro isključivo svela na funkciju nagona.

S druge strane, mi ćemo sasvim drugačije postaviti problem ženske sudbine: postavimo ženu u svet vrednosti i njenim stavovima daćemo dimenziju slobode. Mislimo da će ona imati da bira između potvrde svoje transcendencije i svog otudjenja u objekat. Ona nije igračka kontradiktornih nagona. Ona pronalazi rešenja između kojih postoji etička hijerarhija. Zamenjujući vrednost autoritetom, nagoni nastali, psihoanaliza predlaže erzac morala – ideju o normalnosti. Ta ideja je sigurno veoma korisna u lečenju, ali u psihoanalizi uopšte dobila je zabrinjavajuće značenje. Opisna shema predlaže se za zakon, i izvesno je da mehanicistička psihologija ne bi mogla da prihvati pojam o moralnom ostvarenju. (I, 74)

Kada nam psihoanalitičar opisuje devojčicu koja stoji u procepu, razdirana između "muških" i "ženskih" tendencija, mi u tome vidimo, ističe Bovoar, da se ona zapravo koleba između uloge *drugog* i objekta – koje joj se nameću – i traženja vlastite slobode. Odbacujući redukcionizam psihoanalize, Bovoar ponavlja svoju osnovnu misao, zbog koje joj, uostalom,

⁴⁸ Misli se na američke feministkinje Kejt Milet i Beti Friden. Iako polaze sa različitih početnih pozicija – Kejt Milet pripada radikalnoj a Friden liberalnoj struji – feminizam koji obe zastupaju, a posebno kritički odnos prema psihoanalizi, nastaju pod direktnim uticajem ideja koje je izložila Simon de Bovoar. Sa druge strane, kritički stav koji u odnosu na psihoanalizu zauzimaju "francuske feministkinje razlike" ne može se pripisati uticaju Bovoarove jer su pretpostavke od kojih polaze "teoretičarke razlike" veoma drugačije od "faličkog" feminizma za koji će biti optužena Bovoar. Sa druge strane, ni sama Bovoar nije sa odobravanjem gledala na uvođenje polne razlike kao centralnog principa u kritici patrijarhata, a pogotovu se nije slagala sa premisama na kojima počiva takozvano "žensko pismo". Pa ipak, kada je reč o teorijskom okviru ideja koje zastupaju Bovoar, Lis Irigarej i Elen Siksu, ima više smisla govoriti o sličnostima nego o razlikama. Ovo je stav koji se iznosi i u tekstu "Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation" (Dorothy Kaufman), a koji je deo posebnog izdanja časopisa *Yale French Studies* (72), posvećenog doprinosu i uticaju Simon de Bovoar na razvoj savremenog feminizma (*Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, 1986).

zaslužno pripada mesto stožerne figure u istoriji feminističke ideje, i po kojoj zaslužuje da bude upamćena: "Za nas se žena definiše kao ljudsko biće u potrazi za vrednostima u svetu vrednosti ..." (76).

II PSIHOANALIZA KAO TEORIJSKI OKVIR KONSTRUKCIJE IDENTITETA: FEMINISTIČKA ČITANJA

Učenjem koje je Sigmund Frojd, osnivač psihoanalize, zaveštao budućim pokolenjima biće radikalno izmešten temelj na kome je počivala tradicionalna psihologija u dotada dominantnoj slici čoveka kao racionalnog i uglavnom harmoničnog bića, svesnog smisla svojih postupaka i iskustava koje doživljava. Frojdova teorija o značaju iracionalnog i nesvesnog, i o čoveku kao neprestanom žarištu i poprištu žestokih sukoba, neće ostaviti previše prostora za naivni optimizam racionalističke filozofije i veru u progres, koja je obeležila moderno doba. Uvidjanje značaja nesvesnog u životu pojedinca i kolektiva, kao okosnice u kojoj se sažimaju centralni uvidi psihoanalize, zauvek je izmenilo i pravac budućih promišljanja pojedinca i društva. Iako su njeni prvobitni postulati vremenom počeli da dobijaju oblike i suštinu drugačiju od njenih početnih uvida, psihoanaliza i danas nosi nesporni status utemeljivača dinamičke psihologije, a različiti psihološki pravci i škole modernog doba zadržali su bitne elemente prvobitne psihoanalize (Kosović 2006: 37).

Kada je reč o feminističkoj teoriji, ona u svojoj ne tako dugoj istoriji beleži više značajnih susreta, ali i sporenja sa Frojdivim idejama, a posebno sa njegovom teorijom o nastanku i razvoju rodnog identiteta. Generalno, odnos psihoanalize i feminizma, koji je nesumnjivo presudno odredio i sam razvojni tok feminističke teorije, prati nekoliko faza onoga što se uslovno može okarakterisati kao “susreti i sporenja”: od ishitrenog prihvatanja psihoanalize kao moćnog saveznika u pružanju otpora lažno moralističkoj i represivnoj kulturi, pa sve do žestokog osporavanja psihoanalize kao paradigme patrijarhalne kulture dvostrukih standarda i destruktivnog morala. U oba slučaja, međjutim, Frojdova teorija ostaje vitalno povezana sa trajnim usmerenjima feminističkog pogleda na svet budući da se feminističko razumevanje identiteta poziva na bazične pojmove seksualnosti i roda koji su i ključni elementi Frojdove psihoanalize.

U osnovi feminističkih čitanja psihoanalize nalaze se različita, pa i dijametralno suprotna stanovišta koja se tiču bazičnih postavki i temeljnih usmerenja psihoanalize. Iz jedne perspektive, psihoanaliza ostaje vitalno povezana sa onim teorijama koje stvarnost i prirodu vide prvenstveno kao kulturne kategorije i konstrukte, dok će drugačije sagledavanje istu teoriju odbaciti kao najradikalniji izraz biološkog determinizma koji se stavlja u službu patrijarhalne ideologije i rodne represije. Ne iznenadjuje onda činjenica da je Lakanovo

“ponovno čitanje” Frojda, koje se fokusira na formativnu jezičku dimenziju, naišlo na sličnu, ako ne i veću kontroverzu među savremenim teoretičarkama feminizma. Štaviše, čitav jedan pravac feminističke teorije poznat pod imenom ‘francuski feminizam’, koji još uvek izaziva kontradiktorne reakcije među teoretičarkama feminističke orijentacije, počiva na kritičkoj razradi upravo Lakanovih pojmova i Lakanom inspirisanih ideja. Izgleda kao da je sam Frojd još daleke 1914. godine proročkim rečima anticipirao budući razvoj događaja u kome će se konačna i odlučujuća bitka za psihoanalizu odigrati upravo na mestu na kome je prema prvobitnoj teoriji u početku iskazan najveći otpor. Otpor psihoanalizi najduže je potrajao, naime, upravo u Francuskoj, gde će se krajem šezdesetih godina dvadesetog veka situacija do te mere preokrenuti da će nakon neuspeha studentske pobune iz 1968. Francuska izrasti u bastion psihoanalitičke kulture. Frojdove sumnje u odnosu na duh američkog konzumerizma, čijem je nastanku i sam bio svedok, takodje su imale proročansku snagu. Isuviše lako i lakonsko prihvatanje Frojdovog učenja u Americi, koje je rezultiralo masovnom popularizacijom njegovih ideja, nužno je moralo dovesti do uprošćavanja, iskrivljavanja, pa i vulgarizacije njegovih suštinskih i najradikalnijih uvida⁴⁹.

⁴⁹ Knjiga *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, koja ujedno predstavlja i prvu ozbiljnu studiju o Lakanu, objašnjava kontekst koji je doveo do toga da čitavih pedeset godina pre nego što će se to dogoditi u Francuskoj psihoanaliza osvoji imaginaciju američke nacije. Žestoki otpor koji je francuski profesionalni establišment pružio Frojdovom učenju nije bio plod ličnog, niti proizvoljnog animoziteta prema tvorcu psihoanalize, tvrdi autorka ove studije, već rezultat činjenice da je njenim prihvatanjem moglo doći do urušavanja tradicionalnih temelja identiteta u društvu koje je svoj opstanak čuvalo upravo stvaranjem iluzije o savršenom poretku i stabilnom sistemu. Kako bi se očuvalo poverenje u zvanične institucije sistema i vrednosni poredak koji štiti interese klase na vlasti, bilo je potrebno zaštititi upravo ona uporišta i one granice koje je psihoanaliza nepovratno podrivala. S obzirom na karakter i strukturu društva koje je svoju stabilnost branilo očuvanjem tradicionalnih vrednosti i načina mišljenja, neprijateljstvo stručne javnosti kojom je dočekana psihoanaliza bila je reakcija koja se mogla očekivati. Dovodjenje u sumnju autonomnost racionalne svesti, ili postojanje slobodne volje moglo je biti prihvaćeno jedino u okolnostima dubokih društvenih previranja i povećane mobilnosti koje nameću drugačiju vizuru u odnosu na tradicionalne obrasce mišljenja. Ove drugačije okolnosti dovele su do preispitivanja postojećih normi i načina mišljenja, i do pronalazanja novih i drugačijih referentnih okvira. Po rečima sociologa Filipa Rifa (Philip Rieff), psihoanaliza je dospela u Sjedinjene države upravo u takvom periodu “dekonverzije”, kada su društvene snage kohezije i stabilnosti bile u opadanju pa su i duboko uznemirujuća objašnjenja koja je ona nudila lako pronalazila plodno tle. Promena fokusa sa društvenih i kolektivnih na psihičke sile, koje deluju unutar ličnosti, bila je dočekana sa entuzijazmom u društvu koje su većinom činili imigranti iz različitih zemalja. Promena fokusa kroz naglašavanje ličnog i unutrašnjeg njima će poslužiti kao značajna kompenzacija za nedostatak kolektivne prošlosti i kolektivnog identiteta (Turkle 1992: 28-31). Ironični obrt čitave situacije nastaje, međutim, tako što će niko drugi do sestrić Sigmunda Frojda izvršiti daleko veći uticaj na psihu američke nacije od samog tvorca psihoanalize. Upravo kroz doprinos danas zaboravljenog Edvarda Bernejsa (Edward Bernays), najradikalniji uvidi psihoanalize biće iskorišćeni na način i sa ciljem kakav, izvesno, ni sam Frojd nije mogao da predvidi: oni postaju moćno sredstvo za očuvanje stabilnosti sistema koji lukavo osmišljenom propagandom uspeva da sopstvene represivne mehanizme učini nevidljivim za oko običnog posmatrača. Nagradjeni dokumentarac Adama Kertisa (Adam Curtis) pokazuje Bernejsa kao osnivača moderne dresure mišljenja – danas poznate pod nevinim imenom “odnosi s javnošću” – kome su ideje njegovog slavnog ujaka ‘dobro’ poslužile za kreiranje poslušnih konzumenata savremenih demokratija. Taj dobri liberal Nju Dila, kako ga podrugljivo naziva Noam Čomski (*Profit iznad ljudi: neoliberalizam i globalni poredak*), proglašen je u anketi časopisa *Life* za jednog među sto najuticajnijih Amerikanaca u dvadesetom veku.

Budućnost psihoanalize na američkom tlu, kao i prvih ‘susreta’ sa feminizmom, u značajnoj meri je nagovestio Frojdov boravak u Americi 1909. godine, kada je na poziv Univerziteta Klark u Masačusetsu Frojd održao seriju predavanja o psihoanalizi. Ono što je presudno uticalo na pozitivnu recepciju njegovog, u osnovi pesimističkog modela čoveka bila je za Frojda nekarakteristična odluka da, tokom ove prve i jedine posete Americi, tamošnjoj publici predstavi donekle pojednostavljenu verziju svoje teorije, sa naglaskom na njenu praktičnu i afirmativnu stranu (Buhle 1998: 7). Neočekivano brza ekspanzija Frojdovih ideja u Americi rezultat je i činjenice da među slušaocima Frojdovih predavanja nisu bili samo njegove kolege specijalisti, kao što je to bio slučaj u Evropi, već i zainteresovani predstavnici različitih profesija, uključujući i predstavnike medija, koji će potom jednu ne baš ohrabrujuću, niti za čoveka laskavu teoriju promovisati u njenom uprošćenom i dopadljivijem izdanju. Pored levo orijentisanih medija, popularizaciji Frojdovih ideja doprineli su i brojni intelektualci – entuzijasti koji su, uz izvesne dopune nedostajućom dozom optimizma, u psihoanalizi videli moćnog saveznika u obračunu sa represivnim ograničenjima “civilizovanog” društva (8). Samo godinu dana nakon Frojdove posete Americi, na sastanku psihološkog udruženja izneto je saopštenje kako je “nezaustavljiva epidemija frojdizma zahvatila Ameriku” (5), a duhovita karikatura psihijatra koji sedi iza kauča i gladi bradu ubrzo je postala opšte mesto populističkih predstava koje je kreirala i promovisala američka medijska scena.

Budući tok feminističke teorije u Americi svakako je odredila i činjenica da je među brojnom publikom Frojdovim predavanjima prisustvovala i Ema Goldman, čuvena feministkinja iz tog doba koja je psihoanalizu videla kao moćan doprinos istorijskoj borbi da se odredi i odbrani ženska subjektivnost. Ona je ubrzo potom objavila kraći tekst u kome naglašava bliskost psihoanalize i feminizma kroz njihovo zajedničko uvažavanje seksualnosti kao ključnog faktora psihološkog razvoja oba pola. Budući da je nauka dotad uglavnom branila okolnosti patrijarhalnog života prikazujući ih kao prirodne i neizmenljive datosti roda i biološki utemeljenih rodni razlika, američke feministkinje dočekuju sa neskrivenim entuzijazmom Frojdovo slobodoumno shvatanje seksualnosti, gde se ona sagledava kao primarni nagon koji je zajednički za oba pola, i prevashodno u funkciji postizanja zadovoljstva. Frojdova opaska da ozbiljnim neurozama najvećim delom treba potražiti uzroke u bračnom krevetu na prvi pogled svrstala je njenog autora na stranu žena, tj. njihove borbe sa represivnom ideologijom patrijarhalnog društva. U duhu entuzijazma koji će postati obrazac za način na koji je rani feminizam video psihoanalizu, Goldmanova izražava zahvalnost Frojdu što joj je pomogao da do kraja shvati značenje polne represije, a time

jasnije sagleda i vlastitu seksualnost (Buhle, 28). Temi koju je dotad većina Amerikanaca odbacivala kao nedostojnu ozbiljne rasprave Frojd je dodelio status naučne podobnosti, a već sama ta činjenica postaje dovoljna da se psihoanaliza prihvati kao moćan i naučno utemeljen argument protiv hipokrizije puritanskog društva i njegovog represivnog morala. Emancipatorski potencijal koji su američke feministkinje videle u Frojdovom učenju učinio je psihoanalizu prirodnim saveznikom feminističkog pokreta, što je samoj psihoanalizi donelo ne samo neočekivani broj pristalica već, kako naglašava Mari Žo Bul, i značajnu političku dimenziju⁵⁰.

Kao odlučujuće za dalji tok feminizma, ali i same psihoanalize, pokazaće se upravo ovo približavanje dva naizgled komplementarna mišljenja – oba potekla iz Evrope – kao i energija usmerena na menjanje političke stvarnosti koju je feministička borba unela u zatvoreni sistem Frojdove teorije. Revizionističke intervencije koje će teoriji psihoanalize vremenom dodavati nove i drugačije izraze i ideje, postepeno joj menjajući prvobitni oblik, imaju svoj početak upravo u prvom talasu američkog feminizma, kada su Frojdove radikalne ideje dale tako snažnu potporu artikulaciji feminističkih ciljeva. Ali budući da je ovo zanimanje za ličnu i privatnu sferu seksualnosti, čemu je Frojdovo učenje dalo podstrek i dodatni impuls, išlo paralelno sa kolektivnim nastojanjem da se žene izjednače sa pravima muškaraca u javnoj sferi politike i društvenog života, već unutar takozvanog prvog talasa dolazi i do prvih nesuglasica i razilaženja. Ovo razilaženje unutar feminizma biće iskazano kroz formiranje dve načelno suprotstavljene struje koje različito sagledavaju ženu, njen identitet i njene interese, što će suštinski obeležiti razvojni tok feminističkog pokreta⁵¹.

Ta dva pola između kojih se konstituiše feministička misao, i od kojih se najčešće i polazi prilikom definicija različitih stanovišta unutar feminizma, uslovno se mogu podvesti pod pojmove *razlike* i *jednakosti*. Ali feminizam koji u svojoj definiciji žene polazi od osobina koje ženu razlikuju od muškarca nije nužno suprotstavljen stanovištu koje naglašava jednakost kroz zajedničku pripadnost ljudskoj rasi. Antagonizam o kome je ovde reč nije zato rezultat načelne nepomirljivosti pojmova jednakost i razlika, već pre sukob koji je u svojoj

⁵⁰ Preterivanje koje je pritom išlo paralelno sa prihvatanjem psihoanalize bilo je u službi izrazito optimističkog ubedjenja ranih frojdovaca da je društvo bez represije ne samo poželjan već i ostvarljiv cilj. Dok je Frojd verovao da se represija, u najboljem slučaju, može jedino donekle ublažiti, ovi neo-romantičari, kako ih naziva Mari Žo Bul, polaze od ubedjenja da je represiju moguće u potpunosti zameniti društvom sreće i harmonije, a ovo ubedjenje, paradoksalno, podupiru upravo pozivanjem na Frojdovu teoriju.

⁵¹ Polifonost je karakteristika koja prati feminističku misao kroz čitavu njenu istoriju, a razlog je činjenica da se diskriminacija žena kao suštinsko obeležje patrijarhata ispoljavala u svim sferama privatnog i kolektivnog života, pa je i otpor seksizmu nužno uzimao različite forme ispoljavanja. Borba protiv represivnog društva morala je biti vodjena u različitim domenima ličnog i kolektivnog postojanja pa je samim tim i jedinstvena politička analiza bila teško izvodljiva.

osnovi filozofske, ali i ideološke i političke prirode.⁵² Iako na ovo razilaženje možemo gledati kao na osnovni zamajac feminističke ili *postfeminističke* teorije kako je pojedini vide, koja se i konstituiše kroz dinamiku sučeljenih stavova po pitanju subjektiviteta, ostaje činjenica da su neizmirljive razlike u odnosu na vitalna pitanja u konačnoj perspektivi značajno doprinele raslojavanju, osipanju, pa i postepenom odumiranju samog feminističkog pokreta.

Jedan od bitnih činilaca koji je odredio karakter inicijalnog susreta feminizma i psihoanalize, pa samim tim i budućnost ovih polemika, jeste to što je Frojd svoju teoriju o ženi i ženskoj seksualnosti izložio tek mnogo kasnije, a ne prilikom ovog prvog predstavljanja psihoanalize u Americi, kada ženska seksualnost još uvek nije bila teorijski uobličena tema u Frojdomovom psihološkom modelu⁵³. Ovaj – u tom trenutku nedostajući – element Frojdove psihoanalize ‘otkloniće’ same pripadnice pripadnice ženskog pokreta – uključujući i Emu Goldman – svojim uverenjem da je žena fundamentalno različita od muškarca, i da se ženska psiha ispoljava prema zakonima imanentnim njenoj drugačijoj prirodi. Zahtev za autonomijom koji su izložile američke sifražetkinje predstavlja zato prvu dosledno uobličenu artikulaciju ženskog subjektiviteta koju će kasnije generacije definisati kroz pojam “razlika”. Identitet žene sagledava se kao različit u odnosu na muškarca, ali se ova razlika ne tretira kao opravdanje diskriminacije, već kao temelj ženske posebnosti i autonomnosti⁵⁴.

⁵² Hester Ajzenstajn (Hester Eisenstein) identifikuje tri značajne političke tradicije koje su presudno uticale na feminističku političku teoriju. To su najpre ideje o ljudskim pravima koje su razvili filozofi i politički teoretičari sedamnaestog i osamnaestog veka, a čiji su tekstovi postavili idejne temelje francuskoj i američkoj revoluciji. Ova prava iz legata liberalne teorije su se prevashodno odnosila na građansko pravo učešća u javnom i političkom životu, kao i pravo na ličnu svojinu, i uglavnom su obuhvatala jedino muškarce. Ali tu je, takodje, i važno zaveštanje koje je ostavio socijalizam devetnaestog veka, koji je uz politička prava i jednakost naglasio neophodnost ekonomskih prava i jednakosti bez kojih nema pravednog društva. Treći važan uticaj na razvoj feminističke teorije uključuje Frojda i njegove nastavljače koji su doprineli borbi za ostvarenje seksualnih prava i jednakosti. Ovoj tradiciji pripadaju, između ostalih, Vilhelm Rajh (Wilhelm Reich), Margaret Mid (Margaret Mead), Erik Erikson, kao i članovi frankfurtske škole, uključujući i Herberta Markuzea. Njima dugujemo važne uvide u povezanost društva i seksualnosti, represije i civilizacije, individualne psihe i šireg društvenog poretka. Jasno je da feministička politička teorija nije mogla biti homogena budući da se oslanja na različite teorije ljudske prirode i različite stavove o političkim ciljevima i ulozi države.

⁵³ Ženskom seksualnošću Frojd počinje da se značajnije bavi tek nakon 1924. godine, kada i datiraju tri njegova ključna teksta na ovu temu: “Neke psihičke konsekvence anatomske razlike između polova” (1925), “Ženska seksualnost” (1931) i “Ženskost” (1933).

⁵⁴ Bitno je naglasiti da je tek nakon dobijanja bitke za pravo glasa došlo do značajnijeg razilaženja na dve načelne struje unutar feminizma. U samom pokretu sifražetkinja ovo različito poimanje ženskog identiteta još uvek nije doseglo razmere suprotstavljenih pozicija. Sam zahtev za dobijanje prava glasa i ravnopravno učešće u političkom životu nacije ima svoje poreklo u liberalnim principima, a svoju potporu u radovima i zalaganjima liberalnih mislioca feminističke orijentacije. Meri Vulstonkraft, Elizabet Kejdi Stenton i Džon Stjuart Mil isticali su načelo jednakosti polova. Žene su, kao i muškarci, racionalna i autonomna bića pa ih zato treba izjednačiti u političkim i drugim pravima. Ova jednakost, međjutim, ne osporava činjenicu prirodne razlike među polovima, pa je naglašavanje intelektualne jednakosti išlo uporedo sa isticanjem činjenice da su žene čuvari seksualne čistote, tradicionalnih vrednosti i vrlina (Bryson 2003: 74). Načelo jednakosti bazirano na racionalnosti i razumu koje su isticali liberalni feministi postepeno je, međjutim, ustupalo mesto naglašavanju žene kao fundamentalno različitog bića, koje je zbog svoje biološke konstitucije naklonjenije pacifizmu, pa time

Ovako artikulirana feministička predstava identiteta *kao razlike* biće, međutim, kratkog daha jer se već u sledećoj dekadi slika do te mere obrće da je u svakodnevnom govoru, kako ističe Mari Žo Bul, feminizam postao asocijacija za maskulinizam, ili čak karijerizam u najpežorativnijem smislu te reči (Buhle, 13). Semantički obrt koji je u kratkom vremenu doživeo feminizam u Americi, kao i militantni anti-feminizam, koji će sa jačanjem konzervativnih političkih snaga obeležiti društvenu klimu u Americi sredinom veka, zaslužan je i za činjenicu da istaknute naučnice poput **Karen Hornaj** (Karen Horney) i Margaret Mid (Margaret Mead), koje se danas smatraju pionirima i glavnim promoterima feminizma između dva svetska rata, sebe nisu doživljavale na ovaj način, niti su se deklarirale kao feministkinje. Pa ipak, zajedno sa predstavnicima takozvane “kulturološke škole”, one vrše presudan uticaj na dalji tok kako psihoanalize, tako i onog dela feminističke teorije koja će svoja promišljanja identiteta postaviti u kontekst psihoanalize i njenih uvida.

Pod uticajem socijalne antropologije, sociologije i socijalne psihologije, psihobiološka komponenta ličnosti više ne predstavlja jedini fokus interesovanja ili analize, a psihoanaliza neumitno dobija nova značenja i šire vidike. Javlja se disidentska učenja⁵⁵ koja napuštaju ortodoksiju Frojdovog panseksualizma, potencirajući značaj čovekove potrebe za ljubavlju (Ferenci), rastom (Saliven), afirmacijom (Adler), ili značaj čovekove volje (Rank) i interpersonalnih odnosa (Saliven, Tomson, Hornaj), kao i značaj odnosa čoveka i društva. U kontekstu Salivenove (Harry Stack Sullivan) *teorije interpersonalnih odnosa*, ličnost se sagledava kao rezultat kulturoloških faktora i, pre svega, interakcije sa drugima. Izvestan broj psihijatarata odmah je shvatio, kako ističe Kosović, da “psihoanaliza ne može da egzistira u svom izolovanom bio-psihološkom prostoru, i da je osnovni nedostatak psihoanalize njen nesociološki metod” (Kosović, 58). U sklopu svojih revizija psihoanalize, Erih From i Karl Gustav Jung značajno proširuju, pa i radikalno menjaju Frojdov instinktivistički koncept čoveka time što izvor ugnjetavanja vide kao posledicu jednostrane, racionalističke

i superiornije u odnosu na muškarca. Ova perspektiva bila je karakteristična samo za jedan deo sifražetskog pokreta, ali upravo iz nje vuče koren i današnje stanovište nekih feministkinja koje banalizuju problem svodeći ga na razliku ukorenjenu u prirodi same polnosti. U tom duhu, one npr. tvrde kako je militarizam svojstven isključivo muškom polu, zbog čega je i čitavu istoriju represije i dominacije moguće pripisati činjenici da je vlast oduvek bila u rukama muškaraca kao moralno inferiornijih i po svojoj konstituciji destruktivnih bića!

⁵⁵ Jungova *analitička psihologija*, Adlerova *individualna psihologija*, i Rankova *psihologija voljom* bile su, ističe Kosović, svojevrсна disidentska učenja u odnosu na Frojdovu doktrinu. Šandor Ferenci, za razliku od njih, nije u doslovnom smislu napustio Frojda, ali je bitno drugačije sagledavao tehniku i situaciju terapeutske prakse. Dok je Frojd insistirao na isključivanju emocionalnih reakcija samog analitičara, kao i na nužnosti da se terapeutska situacija sagledava i interpretira naučno i objektivno, Ferenci je smatrao emocionalno uključivanje terapeuta esencijalnim faktorom terapije. “On je isticao da je jedan od najvećih problema bolesnika to što su uvek bili bez ljubavi. Zato on nastoji da stvori povoljnu atmosferu, kako bi pacijent stekao potpuno poverenje u analitičara, i na taj način nesvesno dao dokaze i doživeo vlastitu prošlost. Ferenci je išao tako daleko da je zahtevao od analitičara da i sam prizna svoje nedostatke pacijentu” (Kosović, 48).

orijentacije zapadne kulture. Za Junga će moralni problemi postati fokus psihoanalize, dok će svrha terapije biti u pružanju pomoći kako bi čovek mogao u potpunosti da razvije svoju individualnost. Fokus Fromove humanističke psihoanalize⁵⁶ više nije bolesni pojedinac koga lečenjem treba *vratiti* društvu, već bolesno društvo koje treba menjati i *vratiti* čoveku.

Uslovi čovekove egzistencije i potreba koja proističe iz ljudske prirode osnovno je polazište za Fromovu humanističku analizu, prvi uslov da se utvrdi raskorak između ljudske prirode i društva. Totalna ljudska ličnost u odnosima s društvom, prirodom i čovekom, ličnost koja upražnjava život kakav proizlazi iz složenih uslova egzistencije, nije mogla da se sagleda u Frojdovim fiziološkim i somatskim pretpostavkama, a to je autora *Zdravog društva*, normalno, dovelo do zaključka da pitanje da li je individua zdrava ili nije, nije stvar individue – nego prirode društva. To će biti i jedan od razloga što će From, opisujući *američki način života*, njega najoštrije kritikovati (Kosović, 65-66).

Karen Hornaj – vizija drugačije psihoanalize

Nove puteve psihoanalize trasiraće, takodje, i Karen Hornaj, bitna po tome što je Frojdov model žene značajno izmenila svojom kulturološkom perspektivom. Promenom fokusa na uticaj koji kultura vrši na razvoj ličnosti, Karen Hornaj je značajno doprinela da se konstituiše jedna obuhvatnija teorija koja se više ne ograničava na analizu poremaćaja u seksualnoj sferi, već i njih sagledava kao simptom dubljih i, ponajviše, društveno uslovljenih neuroza. Ona kritikuje Frojduv jednostranu usmerenost na biološke determinante čovekove psihe i uvidja da je ključni nedostatak Frojdove teorije libida upravo sociološka orijentacija, koja bi psihičke fenomene mogla da postavi u širi kontekst kulture i sistema vrednosti koji odredjuju njen karakter. Posebno je značajan njen uvid u činjenicu da ekonomski odnosi koji dominiraju u jednom društvu presudno deluju na karakter odnosa koje ljudi uspostavljaju

⁵⁶ Naravno, ostaje pitanje da li je Froma uopšte moguće zvati psihoanalitičarem, tj. da li je u toj meri revidirana prvobitna Frojdova teorija i dalje – psihoanaliza. U tom smislu, Kosović piše sledeće: “ako bi se pod psihoanalizom podrazumevala isključivo teorija koju je Frojd stvorio, tada bi teško bilo reći da je From psihoanalitičar, s obzirom na njegova odstupanja od ortodoksije. Ali, ako se prihvati da psihoanalitičarima pripadaju i svi teoretičari koji su na osnovu Frojdove teorije izgradili svoja učenja, tek se pod tim teorijskim uslovom From može smatrati psihoanalitičarem. Ako prihvatimo da je Fromovo učenje *psihoanaliza*, u tom slučaju i možemo da budemo sigurni da je njegov doprinos razvoju psihoanalize vrlo značajan – jer upravo je on, više no bilo koji neo-frojdovac, napustio mehanicističku teoriju osnivača psihoanalize.”(63)

među sobom, pa time i na “tipične teškoće” koje se ispoljavaju kao poremećaji i konflikti u životu svakog pojedinca.⁵⁷

Iako je i za Karen Hornaj, kao i za većinu Frojdovih sledbenika, centar dešavanja i dalje čovekova unutrašnja stvarnost, ovo pomeranje fokusa na sistem vrednosti i društveno-ekonomsku stvarnost u kojoj se dešava “drama” pojedinca svakako je činjenica koja otvara mogućnost tačnijeg i daleko konstruktivnijeg sagledavanja čoveka. Značajan pomak u tom pravcu je i njeno, u osnovi optimističko, uverenje da je čovekovo destruktivno ponašanje, koje je Frojd sagledavao iz perspektive svoje biopsihološke orijentacije i zato video kao prirodjeno čoveku, posledica blokade u razvoju, i da nastaje tek naknadno, kada se postave prepreke čovekovom prirodnom i urođenom potencijalu za samoekspanziju i samoostvarenje. “Frojdovo previdjanje kulturnih faktora“, ističe Hornajeva, “nije samo put do pogrešnog uopštavanja, već u širem obimu i kočnica za razumevanje istinskih snaga koje motivišu naše stavove i akcije” (Horney 1964: 23). Za razliku od Frojda, za koga je kultura prevashodno produkt potisnutih ili sublimiranih nagona, a neuroze cena koja se mora platiti za kulturni razvoj, Karen Hornaj uvidja kompleksnost društvenih procesa, a posebno se fokusira na kapitalistički oblik društva i takozvani “američki način života“. Problem moderne kulture ona zato vidi u tome što je ekonomski bazirana na takmičarskom principu po kome je svaki pojedinac stvarni ili potencijalni rival drugog. U ovom bitno izmenjenom okviru interpretacije sagledana je i drama pojedinca u porodici, i takozvani Edipov kompleks kao ključno mesto Frojdove teorije.

Rivalstvo između oca i sina, majke i ćerke, jednog deteta i drugog, nije opšti ljudski fenomen, nego odgovor na kulturno uslovljene stimuluse. Frojdova je velika zasluga što je uočio ulogu rivalstva u porodici, što je izrazio u ideji o Edipovom kompleksu i drugim hipotezama. Međutim, mora se dodati da ovo rivalstvo nije uslovljeno

⁵⁷ Ovaj značajan zaokret u njenom razmišljanju umnogome je rezultat činjenice da je zbog izvesnosti rata u Evropi ona, kao i mnogi drugi intelektualci i psihijatri iz Evrope, emigrirala u Ameriku, gde je i provela ostatak života. Ona u Americi 1941. godine formira svoju grupu, a postaje i predsednik Psihoanalitičkog instituta SAD. Na njeno “ponovno promišljanje Frojda” svakako su uticala i antropološka istraživanja Margaret Mid i Rut Benedikt (Ruth Benedict), njenih savremenica i prijateljica sa kojima je bila u toku. U knjizi *Obrasci kulture* (*Patterns of Culture*, 1934), Benedikt piše da iz široke lepeze čovekovih potencijala svaka kultura bira samo neke, koji onda stvaraju međusobno zavisne sisteme estetike, morala i dominantnog pogleda na svet, a takodje postaju i tipične karakteristike pojedinaca u datoj kulturi. Kosović takodje ističe da je Frojdovo istorijsko i antropološko dokazivanje u mnogo čemu bilo proizvoljno, što su kasnija antropološka istraživanja uverljivo i pokazala. Kasnija istraživanja na terenu dokazala su, naime, da neki konflikti i poremećaji koji se sreću u jednoj kulturi nemaju nikakvo značenje u nekom drugom kulturnom okruženju upravo zbog razlika u pretpostavkama na kojima počiva određena kultura. Ovo je jasno pokazalo, piše Kosović, “da fenomeni kao što je *Edipov kompleks* i *strah od kastracije* nisu biološki utemeljeni, već im značaj i intenzitet ispoljavanja određuje kulturni kontekst van kojeg oni realno ne postoje” (31).

biološki, nego je rezultat određenih kulturnih uslova, šta više, posledica toga da porodična situacija nije jedina koja izaziva rivalstvo, nego su takmičarski stimuli aktivni od kolevke do groba⁵⁸ (Horney 1964: 175).

Svojim pogledima na psihologiju žene, koju je takodje sagledala u sociološkom i kulturološkom ključu, Karen Hornaj značajno odstupa od Frojdove genetičke i biološke vizure. Rukovodeći se iskustvom dugogodišnjeg kliničkog rada sa ženama, ali i otkrićima moderne antropologije, ona odlučno odbacuje tezu o *zavisti prema penisu*, koja u Frojdovoj teoriji zauzima ključno mesto u procesu formiranja ženskog identiteta. Bili bi potrebni ogromni dokazi, insistira ova danas pomalo zaboravljena naučnica, kako bismo uopšte mogli da prihvatimo tezu po kojoj psihološki profil žene određuje želja da se poseduju atributi drugog pola. Ona se poziva na Adlera, koji je i sam isticao kulturnu uslovljenost fenomena koji je Frojd nazvao “zavist prema penisu“, a ovo otkriće o sopstvenoj kastriranosti smatrao prekretnicom u životu devojčice. Uvidjajući kulturnu dimenziju ovog fenomena, Hornaj se razilazi u stavovima sa poznatom učenicom Sigmunda Frojda – Helen Dojč (Helene Deutsch), koja će logiku Frojdove misli razviti u pravcu radikalnog i po ženu poražavajućeg zaključka koji mazohizam vidi kao centralnu silu u mentalnom životu žene⁵⁹.

Karen Hornaj ide suprotnim smerom u odnosu na ove stavove ortodoksne psihoanalize, insistirajući na potrebi da se uvek sagledava složena uslovljenost kulturnih stanja i ženske psihologije. Neurotična stanja, sklonosti, i konflikti neće biti razjašnjeni

⁵⁸ Po ovom pitanju, stavovi Karen Hornaj izrazito su bliski Fromovim, koji takodje preusmerava pažnju sa seksualne na kulturnu dimenziju Edipovog kompleksa pa patrijarhalnu porodicu, u kojoj se začinju potencijali za manipulaciju a bolesti kulture generacijski prenose, naziva “psihološkom agenturom eksploatatorskog društva“ (Kosović 2006: 66). Procenjujući značaj Frojdove teorije skoro pola veka nakon što je to učinila Karen Hornaj, Dženet Sejers (Janet Sayers) ističe kako Frojd jeste uvidjao da su simptomi njegovih pacijenata povezani sa društvenim okolnostima njihovih života, ali da ih je ipak redovno tretirao kao imanentne psihičkim procesima koji ostaju bitno odvojeni od materijalne stvarnosti. Ova sklonost da se pažnja usmeri na individualnu psihu koja pati, a da se pritom zanemare okolnosti izvan nje koje mogu biti uzrok njene bolesti, doprinela je činjenici da je i problemima ženskih pacijenata psihoanaliza tražila uzroke u individualnoj psihologiji, a ne u društvenom okruženju. “Fokusiranjem na “psihičku realnost” nesvesne fantazije Frojd je isuviše često previdjao protivurečnosti “materijalne realnosti” koje su zapravo podsticale takvu fantaziju. I on i njegovi sledbenici od početka su odvrćali pacijente od bilo kakvih krupnih zahvata u materijalnoj realnosti njihovog svakodnevnog života dok traje terapija. Ne čudi onda da su ovi ljudi, u meri u kojoj su ova realnost i njene protivurečnosti bili izvor njihove patnje, retko osećali trajni boljitak od terapije i tretmana koji se zasnivaju na psihoanalizi” (Sayers 1986: 179).

⁵⁹ “Ona tvrdi da ono što žena u krajnjem smislu želi prilikom opštenja, jeste da bude silovana i zlostavljana; ono što želi u mentalnom životu, to je da bude ponižavana; menstruacija je za ženu značajna jer pothranjuje masohističke fantazije; porodaj predstavlja vrhunac masohističkog zadovoljenja” (Hornaj 1965: 78). Karen Hornaj ovim rečima sumira stanovište Helen Dojč, kome se inače suprotstavlja naglašavanjem neophodnosti postojanja konkretnih dokaza prilikom izvodjenja opštih zaključaka sa tako dalekosežnim posledicama. To se prevashodno odnosi na stav koji unapred podrazumeva da je ženama navodno prirodjena pasivnost i mazohizam, dok su muškarcima prirodjeni aktivnost i sadizam.

ukoliko se problem sagledava isključivo u domenu seksualnosti⁶⁰, već ga treba posmatrati holistički, kao deo sveukupnih odnosa pojedinca, drugih ljudi, i društva u celini. Ličnost žene, kao i muškarca, nije samo deo društva već integralna celina koja postoji u dinamičkoj interakciji sa drugim ljudima, i jedino će sveobuhvatan, holistički pristup biti smislen i produktivan. Značajni faktori u genezi neuroza nisu ni Edipov kompleks, niti su to infantilna stremljenja prema zadovoljstvu, već pre svega neprijateljski uticaji koji okružuju dete i koji mu indukuju osećanja nesigurnosti, a konačno navode da na svet gleda kao na stalni izvor pretnje i opasnosti. Ovako promenjenim fokusom u sagledavanju neurotičnih problema, menjaju se i pristup i ciljevi lečenja. Ono se više ne zadovoljava time da pacijent nauči veštinu vladanja svojim instinktima, već da ponovo stekne spontanost i u samom sebi “pronadje centar svoje teže“. (Hornaj 1965:6)

Iako su neke od najistaknutijih predstavnica takozvanog drugog feminističkog talasa bile takodje izrazito kritične u odnosu na mizoginu orijentaciju Frojdove teorije, potrebno je istaći razliku između njih i Karen Hornaj. Hornaj je pre svega klinički psiholog, pa je njeno kritičko usmerenje, kako i sama naglašava, rezultat njenog dugogodišnjeg rada sa pacijentima, u kome je više od petnaest godina dosledno primenjivala Frojdove postulate. Njene sumnje u validnost nekih od ovih postulata rodjene su upravo na osnovu sopstvenog dugogodišnjeg iskustva u kliničkoj praksi, tj. njenog nezadovoljstva rezultatima teorije u radu sa ljudima. “Došla sam do zaključka”, piše Hornaj, “da mi je gotovo svaki bolesnik iznosio probleme za koje naše prihvaćeno psihoanalitičko znanje nije pružalo nikakva sredstva za rešavanje”(3). Ove kritičke sumnje, koje su se po svemu sudeći godinama taložile, dobiće svoju artikulaciju tek nakon što je Frojd izložio svoje shvatanje o psihologiji žene. Ali važno je naglasiti da Karen Hornaj nije napustila psihoanalizu, niti je zagovarala njeno odbacivanje adekvatnijom teorijom. Naizgled paradoksalno, ona piše da dok je njen stav prema nizu psihoanalitičkih postavki postajao u većoj meri kritičan, utoliko je više uvidjala konstruktivnu vrednost i validnost Frojdovih osnovnih zaključaka. Svoju kritičku orijentaciju ona zato ne doživljava kao disidentsvo ili izdaju psihoanalize, već kao napor da se prerastu ograničenja njenog instinktivističkog i genetičkog usmerenja kako bi sama teorija mogla da se razvija do

⁶⁰ U uvodu svoje knjige dovoljno simptomatičnog naslova – *Novi putevi psihoanalize* – Karen Hornaj piše sledeće: “Što se tiče instinktivističke orijentacije psihoanalize, stvar stoji ovako: kada se težnje karaktera više ne objašnjavaju kao krajnji ishod instinktivnih nagona, modifikovanih jedino uticajem okoline, naglasak pada na životne uslove koji uobličuju karakter, pa moramo ponovo tragati za faktorima okoline, odgovornim za stvaranje neurotičnih konflikata; otuda smetnje u ljudskim odnosima ostaju presudan faktor u nastajanju neuroza (...) Seksualni problemi, iako ponekad mogu preovladjivati u simptomatskoj slici, ne smatraju se više dinamičkim centrom neuroza. Seksualne teškoće su pre posledica nego uzrok neurotične strukture karaktera” (Hornaj 1965:5).

vrhunca svojih mogućnosti. Na osnivača psihoanalize Karen Hornaj gleda kao na genija koji je po moći i hrabrosti vizije daleko nadmašio svoje savremenike. Ali on nije mogao da iskorači iz skućene ideološke matrice svoga doba, pa je na mnogo načina njegovo mišljenje ostalo u ideološkim okvirima kulture u kojoj je stvarao. Ovu suštinsku zamerku Frojdu podeliće sa njom i jedna od najistaknutijih američkih aktivistkinja drugog talasa – **Beti Friden** (Betty Friedan).

Beti Friden – solipsizam Sigmunda Frojda

Pored toga što je osnovala i bila prva predsednica uticajne *Nacionalne organizacije žena* (NOW), Beti Friden je ostala upamćena po knjizi *Ženska mistika* (1963), koja je uvela drugi talas feminizma, i koju su generacije američkih čitateljki videle kao “bibliju feminizma”. Iako su izmenjene okolnosti i drugačija razmišljanja doprinele da prvobitna snaga vizije iščili, ova knjiga ostaje značajan dokument svog vremena, a pojedini zaključci i promišljanja validni su i danas. Beti Friden piše u vremenu kada su, usled medijski podržane reakcije establišmenta na subverzivnu delatnost ženskog pokreta, mnoga dostignuća postignuta tokom višedecenijske borbe američkih feministkinja zamenjena zvanično promovisanom slikom idealne žene. Ona je oličena u liku američke domaćice iz predgradja koja ujutro ispraća muža na posao, a zatim ostatak dana provodi brinući o deci, jelovniku i uredjenju doma. Njena dnevna aktivnost isključivo je usmerena na dobrobit bližnjih, a sve što je izvan neposredne brige za kuću i porodicu predstavlja domen muškarca i izvan je njene – ženske sfere interesovanja. Većina žena, piše Friden, istrenirana je da živi prema ovako uspostavljenoj slici idealne žene, a uloga obrazovanja i drugih institucija sistema sastoji se u tome da ovu sliku prikažu kao prirodni obrazac ponašanja normalne žene. Njihov uspeh bio je do te mere potpun da je “žensko pitanje” prestalo da postoji. Zato je malo ko u Americi i obratio pažnju kada je francuskinja po imenu Simon de Bovoar objavila knjigu *Drugi pol*, a američki kritičar je mogao da lakonski prokomentariše kako ona očigledno “ne zna ništa o životu, a osim toga, govori o francuskim ženama” (nav. u Friedan 2002: 19). Knjiga Beti Friden posvećena je zato problemu “koji nema ime” – nečemu što je tek trebalo artikulirati kao problem – i predstavlja pokušaj da se duboko nezadovoljstvo američke žene, koje ona po pravilu pripisuje sopstvenom nedostatku i neuspehu, konačno nazove pravim imenom.

Upravo u ovom kontekstu Friden razmatra i Frojduvu psihoanalizu. Kao i Karen Hornaj pre nje, i ona ističe vizionarsku snagu Frojduvih otkrića i postavlja pitanje šta je to što bi njoj samoj moglo dati za pravo da zauzme kritički stav u odnosu na teoriju koja je,

nesumnjivo, učinila prekretnicu u nauci i kliničkoj praksi. Friden, koja se za razliku od Karen Hornaj nije profesionalno bavila psihoanalizom, odmah potom odgovara da joj to pravo daje njeno iskustvo žene i razgovori koje je obavila sa drugim ženama. U fokusu njene kritičke analize ne nalazi se klinička praksa, tj. upotreba psihoanalize kao terapijskog metoda u radu sa pacijentima, već život prosečne američke žene koji ona posmatra kroz delovanje i uticaj časopisa i medija. U ovom delovanju Friden vidi i glavni razlog zbog čega je napor prve generacije feministkinja ostao bez većih rezultata, i zbog čega su još uvek na snazi ostale stare predrasude o ženi kao inferiornom biću stvorenom jedino da radija potomke i verno služi muškarcu. Ove predrasude, po svemu sudeći, nije mogla da ukloni ni politička borba i ratobornost ranih feministkinja, niti su to bili u stanju da učine nauka, obrazovanje, ili demokratski duh. Te iste predrasude se četrdesetih godina prošlog veka pojavljuju ponovo, ali sada “obučene u novo ruho Frojdove teorije“(103). Kroz način kako ih plasira i promovise establišment, Frojdove ideje su zapravo pomogle da već postojeće predrasude dobiju još više na snazi i da se – sada pretvorene u činjenice – još više razmahnu. Frojdova misao “pomogla je da se stvori novi superego koji parališe moderne i obrazovane Amerikanke – nova tiranija drugačijih *treba*, koja lancima vezuje žene za staru predstavu, sputava izbor i rast, i odriče im individualni identitet“(104).

Beti Friden, kao i Karen Hornaj pre nje, uočava da je glavni problem i nedostatak Frojdove teorije njena ograničenost na okvire kulture u kojoj je bečki naučnik živio i stvarao, što je dovelo do pokušaja da se kulturom uslovljenim fenomenima dodeli status nepromenljivih činjenica ljudske prirode. Frojdvov "seksualni solipsizam" Friden zato objašnjava i činjenicom da, uprkos svojoj originalnosti, on nije uspeo da prepozna, i odbaci kao ideološke, stavove koje mu je servirala ne samo kultura Viktorijanske Evrope, već i stara jevrejska kultura u kojoj muškarci svakodnevno izgovaraju molitvu: *Hvala Ti Bože što me nisi stvorio kao ženu*, dok ženina pokorna molitva glasi: *Hvala ti Bože, koji si me stvorio prema svojoj volji* (108). Kao ilustraciju ove ideološke matrice koja dominira i u Frojdovoj teoriji žene, Friden spominje pismo iz 1883. godine u kome se Frojd podsmeva stavovima Džona Stjuarta Mila o ženskoj nezavisnosti i emancipaciji. Ona navodi i odlomke iz pisama koje je Frojd, u periodu njihove razdvojenosti, pisao verenici i budućoj ženi. Iz ovih pisama, ističe Friden, možemo videti da je Marta za njega bila isključivo dete-domaćica, “čak i kad više nije bila dete, a još nije postala domaćica“ (109). Zaštitnički ton blagonaklone superiornosti kojim odišu ova pisma autorka upoređuje sa načinom na koji se Torvald iz Ibsenove drame *Lutkina kuća* ophodi prema Nori. Baš kao i Torvald Nori, i Frojd se obraća

Marti kao roditelj detetu koje je u svojoj uobrazilji sebe videlo u ulozi odraslog čoveka, i zato ga treba blago ukoriti.

Iz vizure Frojdovih stavova, ženi je dato da uspešno savlada ovu ulogu bespomoćnog deteta, tj. pasivnog objekta muške ljubavi, a svaki neuspeh na tom planu označava se kao poremećaj i bolest. Njena sreća zavisi od njene mentalne snage da prihvati svoju prirodnu inferiornost. Ženin urođeni nedostatak – manjkavost same njene prirode – dovodi već u ranom uzrastu, po rečima Frojda, do njene “zavisti prema penisu”, a njega je do te mere teško prevladati da čak ni psihoanaliza nije u stanju da puno učini za ženu. Uvidjanje činjenice o sopstvenoj "kastiranosti" koju deli sa svojom majkom, ali i svim drugim ženama, tako je snažan psihički udarac, piše Frojd, da se ona od njega nikada neće oporaviti. Otud je i ženin smisao za pravičnost inferiorniji u odnosu na muškarca, njena sposobnost za sublimaciju nagona je manja, pa snaga koju zavist igra u njenom mentalnom životu čini i njeno učešće u stvaranju kulture zanemarljivim⁶¹. Ako žena kojoj je uskraćena nezavisnost, pravo na sopstveno mišljenje i sve one privilegije koje muškarac dobija kao prirodno pravo, poželi da i sama osvoji delić “muške“ slobode, njena se želja, u svetlu ove teorije, može jedino objasniti kao neurotska. Pritom, kako naglašava Friden, mnogi fenomeni koje je Frojd opisivao kao svojstvene čoveku i njegovoj prirodi u svetlu modernih saznanja ne mogu biti ništa više do rezultat specifičnih okolnosti kulture. A pojave kojima je Frojd pripisao karakter biološkog, instinktivnog, i nepromenljivog mogu se isključivo uzeti kao karakteristične za određeni broj žena i muškaraca srednje klase u Evropi sa kraja devetnaestog veka⁶². Bukvalna primena ideja kao što je *zavist prema penisu* – i ne samo od strane psihoanalitičara, već i sociologa, pedagoga, dečjih eksperata, ili bračnih savetnika – dovela je do toga da se svaki oblik kritičkog mišljenja i nezavisnosti unapred osudi kao prezrenja vredno – “neženstveno” ponašanje.

Kao posebno indikativno Beti Friden vidi to što su, u svetlu rastuće kulturne svesti, američki sociolozi i psiholozi četrdesetih godina prošlog veka već počeli značajno da revidiraju Frojdove koncepte. Ali iako su se ekonomske, kulturne, i druge okolnosti, u

⁶¹ Svoje zaključke o psihološkim posledicama ženske seksualnosti koje je izložio u tri pomenuta teksta Frojd dalje razradjuje u knjizi *Nelagodnost u kulturi* (1929), gde razmatra i kulturne posledice ženske “kastacije”. Njegovo vidjenje ženske psihe nužno vodi zaključku da je i ženino nezadovoljstvo kulturom objašnjivo upravo činjenicom njene inferiornosti u odnosu na kulturne zahteve kojima zbog svoje “manjkave prirode” jednostavno nije dorasla.

⁶² Beti Friden ovde navodi i stanovište poznate psihoanalitičarke Klare Tomson (Clara Thompson) iz knjige *Psychoanalysis: Evolution and Development* (1950): “Frojd se nikada nije oslobodio viktorijanskog stava prema ženama. On je kao neizbežni deo ženske sudbine prihvatio ograničenje u shvatanjima i životu tipičnim za viktorijansko doba ... Kompleks kastacije i zavist prema penisu, dve bazične ideje cele njegove teorije, počivaju na pretpostavci da su žene biološki inferiorne u odnosu na muškarce” (Friedan, 114-115).

odnosu na doba u kome je Frojd stvarao, drastično izmenile, oni su nastavili da preslikavaju Frojdove teorije ženskosti na američku ženu. Dok je za viktorijansku ženu, kao i za Ibzenovu Noru, obrazovanje bilo jedna od nedostupnih privilegija iz domena muških prava, za američku ženu posleratnog perioda obrazovanje je bilo i dostupno i poželjno. Ali zahvaljujući delovanju promotera nove nauke, obrazovanje nije imalo za cilj da otvori nove mentalne prostore, već da zadrži *status quo* patrijarhalnog društva. Devojčica je sada mogla da na posebnim kursovima o braku savlada potrebne veštine koje će je uspešno pripremiti za životnu ulogu brižne supruge i majke. Ona, koju su promenjene ekonomske i društvene okolnosti već učinile dovoljno samostalnom, sada je dobila priliku da od najnaprednijih mislioca svog vremena čuje šta znači “normalna ženstvenost”, i zašto je potrebno odbaciti “neurotičnu želju za ravnopravnošću”.⁶³ Takvu istu mentalnu matricu bilo je moguće savladati i na mnogo drugih načina van univerziteta: u grupama za mentalno zdravlje, obrazovanje roditelja, trudnica i bračnih parova. “Stara uloga je postala nova nauka” (124), a novi psihološki superego u ekspanziji trebalo je da posluži tome da, u parametrima koje patrijarhalni poredak vidi kao bitne za sopstveni opstanak, sadašnjost ostane ista kao prošlost.

Činjenicu da je Amerika postala tako plodno tle za popularizaciju psihoanalize Friden vidi i u tome što je američkoj naciji, upravo izašloj iz rata i velike ekonomske krize, bilo potrebno nešto drugo i nešto više od Boga, zastave, ili bankovnog računa, koji više nisu bili dovoljno jaka brana od neprijatne stvarnosti. Naciji koja je izgubila duhovno uporište medijska promocija psihoanalize poslužila kao nadoknada za stvarnost lišenu smisla, ali i kao “bektstvo od atomske bombe, MekKartija, i svih onih neprijatnih problema koji bi mogli

⁶³ Beti Friden navodi primer knjige *Modern Women: The Lost Sex* (1947), koju su napisali psihonaličarka Marinja Farnam (Marynia Farnham) i sociolog Ferdinand Lundberg, a čije su poruke izložene u knjizi toliko puta parafrazirane da su vremenom postale sastavni deo američke kulture – kao istine koje se ne dovode u pitanje. Oni objašnjavaju feminizam kao manifestaciju zavisti prema penisu, zbog čega je u svome jezgru feminizam bio i jeste ozbiljna bolest. Feminizam je poguban za ženu zato što potiskuje upravo one osobine koje su, prema shvatanju autora, neophodne da bi se postiglo seksualno zadovoljstvo, a to su pre svega pasivnost i volja da se ona prihvati kao prirodna osobina žene koja vodi začecu kao svom konačnom cilju. Sledeći muški princip aktivnosti, žena je krenula pravcem koji joj neće omogućiti da ostvari svoju pravu prirodu pa autori smatraju da je moguće formulisati psihosociološki zakon koji glasi: što je žena obrazovanija, to je veća verovatnoća da će patiti od nekog oblika seksualnog poremećaja. Beti Friden lucidno primećuje da su, držeći se Frojdove ideje o ženi u najbukvalnijem smislu, njegovi sledbenici ne samo umnožili njegove greške, već i zatvorili pitanja koja je sam Frojd ostavio otvorenim. Kao i Karen Hornaj pre nje, ona u ovom kontekstu spominje Helen Dojč – jednu od dve najpoznatije rane nastavljačice Frojdove misli. Svoj doprinos psihoanalizi, Helen Dojč je dala upravo u domenu ženske psihe i seksualnosti razradom i nadogradjivanjem osnovnih Frojdovih ideja o ženskoj psihoseksualnoj strukturi. U dvotomnoj studiji *The Psychology of Women – A Psychoanalytical Interpretation* (1944), Helen Dojč je otišla čak i korak dalje od Frojda: ne uspevajući da sve ženske probleme pripiše konceptu zavisti prema penisu, ona uspostavlja suštinsku suprotnost na relaciji žensko/pasivno i muško/aktivno, a za nju tvrdi da se odnosi na sve oblasti života i da se u različitim oblicima i proporcijama pojavljuje u svim poznatim kulturama i rasama. Ženino nezadovoljstvo ili aktivno opiranje činjenici ženske pasivnosti, koju Dojč smatra rezultatom njene anatomske razlike i stoga neizmenljivim atributom njene prirode, možemo razumeti jedino kao neurotični “kompleks muškosti”.

da pokvare ukus odreska, automobila, kolor televizora, ili bazena u dvorištu kuće“(123). Američkoj naciji psihoanaliza je zato počela da znači više od nauke o čovekovom ponašanju i motivaciji, i više od terapije za one koji pate. Frojdska i pseudofrojdska misao prožela je sve društvene nauke, uključujući tu i kniževnost i istoriju, a poruke istovetne sadržine počele su da pristižu iz samih “svetilišta produhovljene misli“. Psihoanaliza je “postala sveobuhvatna američka ideologija – jedna nova religija”⁶⁴ (123). Pa iako je analiza *ženske mistike* koju Friden izlaže u istoimenoj knjizi ograničena na samo jedan sloj društva – imućnu belu ženu srednje klase u posleratnoj Americi – što će i biti glavna zamerka kasnijih feministkinja – ona ostaje značajno svedočanstvo društvene hipokrizije i načina na koji je psihoanaliza (zlo)upotrebljena kao sredstvo represivne kulture. Friden nije sagledala kompleksnost društvene strukture i kulturnih fenomena, isključivši u potpunosti iz svoje analize činjenicu rasne i klasne nejednakosti, ali njena kritika psihoanalize ima brojne dodirne tačke sa kritikom koju je izložila Karen Hornaj. Ona u tom smislu predstavlja bitan segment feminističkog čitanja psihoanalize koje nastaje u okviru drugog 'talasa'. Koristeći metodologiju istraživačkog novinarstva, uz brojne statističke preglede i mnoštvo pojedinačnih primera, Beti Friden je ukazala na konzervativnost i hipokriziju jedne kulturne politike iza koje je stajao autoritet nauke i establišmenta.

U odnosu na početni entuzijazam Eme Goldman i njenih savremenica, odnos feminizma i psihoanalize šezdesetih godina prošlog veka beleži značajan i radikaln zaokret. Teoriju koju su rane feministkinje sa početka dvadesetog veka videle kao moćnog pomagača u borbi protiv represivnih mehanizama patrijarhalne kulture Beti Friden i njene savremenice

⁶⁴ Naravno, bilo je i onih koji su se opirali ovako redukovanom psihološkom modelu, a B. Friden navodi primer psihoanalitičara iz Njujorka, iz poslednje generacije Frojdovih učenika sa bečkog Instituta za psihoanalizu. Njegov primer pokazuje tragikomičnu suprotnost između bukvalnog prihvatanja Frojdove teorije žene u američkoj kulturi i ličnih teškoća američkih psihoanalitičara, koji su morali da probleme svojih pacijentkinja sagledaju u okvirima takve teorije. Jer bilo je normalno očekivati da žene koje su odrasle sa pravima, slobodama i obrazovanjem koje je viktorijanskim ženama bilo uskraćeno neće imati tako mnogo razloga da zavide muškarcu, pa je bukvalna primena Frojdrovog koncepta *zavisti prema penisu* bila neprimerena i neefikasna. Objašnjenje ovog psihoanalitičara slično je objašnjenju koje je dala Karen Hornaj za svoju konačnu odluku da napusti stazu ortodoksne psihoanalize. Dvadeset godina provedenih u pokušajima da se na američke žene primeni Frojdova teorija ženskosti dovelo ga je, ističe ovaj psihoanalitičar, do konačnog zaključka da zavist prema penisu zapravo i ne postoji. On navodi primer jedne žene koju je dve godine bezuspešno analizirao dok konačno na osnovu jednog sna, u kome ova žena-domaćica drži predavanje, nije shvatio u čemu se zapravo sastoji njen problem. Svoje uvidjanje prave svrhe vlastitog poziva ovaj isti psihoanalitičar iskazaće veoma rečito i krajnje jezgrovito u obraćanju svojim studentima postdiplomcima: “Ako pacijent ne liči na ono što o njemu piše u knjizi, bacite knjigu i slušajte pacijenta” (Friedan, 122). Za razliku od njega, piše Friden, mnogi analitičari su knjigu bacili *na* pacijenta, i tako doprineli da jedna po ženu pogubna i degradirajuća teorija postane opšteprihvaćena činjenica.

vide kao saveznika sistemu koji nastoji da očuva glavne mehanizme u donekle izmenjenoj, ali još uvek istoj – patrijarhalnoj strukturi moći. Na istoj liniji biće i knjiga **Kejt Milet** (Kate Millett) *Seksualna politika* (*Sexual Politics*, 1969), čuvena i po tome što je postala prva doktorska disertacija – bestseler⁶⁵. Iako će je buduće feministkinje žestoko kritikovati zbog pojednostavljenog i jednostranog pristupa, a pogotovo u odnosu na razumevanje književnih tekstova i značenja u književnosti, knjiga Kejt Milet predstavlja i danas, skoro pola veka nakon objavljivanja, dragoceni dokument novije feminističke teorije i nezaobilazno štivo u kritičkom promišljanju patrijarhata i rodnog nasilja. Upravo je pojam patrijarhata i okosnica autorkine analize, koja njegove mehanizme i načine ispoljavanja razmatra u međusobno prožimajućim domenima istorije, psihologije, politike, religije i književnosti. Pod lupu kritike postavljen je celokupni kulturni diskurs zapadne civilizacije, čije geografski i istorijski različite manifestacije ujedinjuje činjenica rodne neravnopravnosti i rodnog nasilja. Patrijarhat, u tumačenju Kejt Milet, nije tek dominantni sistem političkog i ekonomskog uređenja, ili način društvenog postojanja – već i mnogo više od toga. Svoju moć on prevashodno duguje činjenici da je kroz sposobnost da se prilagođava novim i izmenjenim okolnostima uspeo da se nametne i ostane dominantan vrednosni kod i mentalna matrica. Pritom, svoju osnovnu snagu patrijarhat crpi iz činjenice da ga običan čovek doživljava kao prirodan poredak i neupitan sistem vrednosti.

Kejt Milet – patrijarhat kao politika polnosti

Kao politička institucija moći koja prožima sve aspekte privatnog i javnog života, načina mišljenja i interakcija, patrijarhat počiva na asimetrično utemeljenim odnosima moći i dominacije u primarnoj i fundamentalnoj sferi čovekove seksualnosti. Na primeru drame *Balkon Žana Ženea* (Jean Genet), koga inače smatra jedinim živim piscem koji je uspeo da se izdigne iznad opšte prihvaćenih mitova seksualnosti, Kejt Milet ističe uzaludnost društvenih reformi koje ovaj bazični i suštinski segment čovekovog postojanja ostavljaju netaknutim (Millett 2000: 22). Mit o jakom, agresivnom, i posesivnom muškarcu i slaboj, pokornoj, i manje inteligentnoj ženi u osnovi je muško-ženske interakcije na bazičnom nivou patrijarhalno uobličene seksualnosti. Polna politika predstavlja obrazac i paradigmu svih drugih odnosa i interakcija, a da bi se sprovedla istinski delotvorna društvena reforma potrebno

⁶⁵ Uprkos tome, knjiga je kasnije, sa novim i drugačijim tendencijama koje su zahvatile kritičku teoriju, dugo bila van štampe, a sama autorka, sada već u poodmakloj dobi, bez mogućnosti da dobije profesuru odgovarajućem njenom rangu i iskustvu.

je zagrebati duboko ispod površine društvenih institucija i sankcionisanih značenja do samog ishodišta polne politike. Delirijum moći i nasilja koji kroz čitavu istoriju prati i prožima sve vidove privatnog i javnog postojanja moramo stoga sagledati, ističe Milet, u samom centru njegove moći – u patološki zasnovanoj politici polnosti i odnosu muškarca i žene.⁶⁶ Tek kada se demistifikuje i objasni patologija koja truje ovu primarnu ravan čovekovog postojanja, moguće je kanalisati napore ka emancipaciji, koji će ići u pravcu suštinski delotvornih promena. Istinska sloboda moguća je, drugim rečima, tek kada se raskinu okovi u kojima je zatočena čovekova polnost. Jer svi ostali "kavezi", kategorična je Milet, stoje u uzročno-posledičnoj vezi i predstavljaju varijaciju fundamentalnog okova seksualnosti. U procesu socijalizacije, a preko porodice i škole kao osnovnih katalizatora i instrumenata ideološke kontrole, patrijarhalna fantazija o moći dobija status načina mišljenja koji ne podleže sumnji.

Do koje mere je ovaj ideološki zasnovan sistem vrednosti postao neupitno "dobro" zapadne kulture pokazuju, smatra Milet, i brojni primeri književnih dela, čiju umetničku i estetsku vrednost ona pritom ne dovodi u pitanje. U analizi ovih poznatih i priznatih književnih dela, ona polazi od ubedjenja da književnost ne možemo uspešno vrednovati i procenjivati ako je ne postavimo u širi kontekst kulture i ideologije čiji je ona sastavni deo. Kritika koja se zasniva na književnoj istoriji previše je ograničenog opsega da bi to bila u stanju da učini, dok takozvana "Nova kritika", ističe autorka, nikada nije ni pretendovala na tako nešto (xx). Njena ambicija, stoga, nije da ukaže na umetničke nedostatke jednog Lorenza, Milera ili Majlera, već na mizoginu i ideološki zasnovanu pozadinu značenja u

⁶⁶ Zbog ovako zasnovane kritike moći, društvene nejednakosti i diskriminacije, Kejt Milet svrstavamo u red takozvanih radikalnih feministkinja koje insistiraju na nedovoljnosti društvenih reformi u ravni zakona i političkog sistema. One ukazuju da korene rodnog nasilja i neravnopravnosti treba tražiti u samom konceptu roda i njegovom ideološkom utemeljenju. Iako će neke radikalne feministkinje, uključujući i K. Milet, rešenje za društvenu diskriminaciju potražiti i u bukvalnom odbacivanju "muškog sveta", osnivanjem izdvojenih ženskih komuna i zajednica, njihova kritika patrijarhata zadržava na značaju i danas kada se analize opšteg tipa i generalizacije koje izvodi Kejt Milet uglavnom smatraju zastarelim, nevalidnim, pa i neprihvatljivim postupkom. Problematičnost ovako ishitrenog odbacivanja svake generalizacije moguće je sagledati u kontekstu interpretacije nagradjivanog, mada u nekim krugovima i osporavanog romana *Bog malih stvari* savremene indijske spisateljice Arundati Roj (Arundhati Roy). Ovom romanu ne može se prigovoriti nedostatak smisla za pojedinačno ili istorijski kontekst, ali se autorka u svom književnom proseyu, kao i Milet u svojoj teorijski utemeljenoj kritici patrijarhata, takodje fokusira na značaj odnosa muškarca i žene. Ovaj odnos možemo posmatrati kao fundamentalni obrazac po kome se mogu procenjivati ostali društveni odnosi i interakcije. Centar dešavanja na planu pojedinačnih, ali i kolektivnih sudbina autorka locira u politici roda i polnosti kao najdubljoj mentalnoj matrici i paradigmi rasnih, klasnih, etničkih i svih drugih podvajanja i sukoba. Iako razmatra brojne spoljašnje i psihološke posledice kolonijalne i neokolonijalne dominacije, Roj se ipak fokusira na krajnje delikatan i najčešće skriven – domen seksualnosti. U simboličnoj ravni, ljubavna veza Amu i Velute predstavlja negaciju celokupne zaostavštine patrijarhalne istorije nasilja i kao takva postaje simbol mogućnosti drugačijeg i potpunijeg postojanja. Ovakvim shvatanjem, po kome je jedini istinski politički konflikt zapravo onaj koji se tiče ovog fundamentalnog odnosa medju polovima (Tickell 2007: 89), Roj se približava stanovištu radikalnog feminizma koji svoju analizu društvenih diskriminacija takodje fokusira na pitanja roda i rodnog identiteta.

njihovim delima.⁶⁷ O tome da su ovi pogubni ideološki obrasci postali sastavni deo svesti i načina mišljenja svedoče, po autorkinom mišljenju, i književna dela umetnika koji se spominju u prvom delu ove sveobuhvatne analize patrijarhalne politike polnosti. Već kod Eshila, piše autorka, nailazimo na celoviti dramski prikaz konfrontacije dva poretka i dva različito utemeljena autoriteta: jedan je patrijarhalni i baziran je na pravu oca kao jedinog pravog roditelja; drugi je raniji, prethodi patrijarhatu, a u svojoj studiji kulturne istorije švajcarski istoričar Bahofen (Bachofen: *Das Mutterrecht*, 1861) opisuje ga kao poredak baziran na majčinskom pravu. Oslanjajući se na mitološki materijal koji je nastao mnogo ranije, Eshil je učinio da izbor između prava koje zastupaju Klitemnestra i Furije, nasuprot onome koje simbolično predstavljaju Agamemnon i Orest, dobije obeležja ideološkog sukoba (112). Ali pošto je u potpunosti prisvojila kreativnu snagu žene kao roditelja, patrijarhalna dogma ide dotle da obezvređuje i samo žensko postojanje. Po Apolonovoj odluci, koja nosi snagu zakona, smrti žene i muža ne mogu se porediti pa Klitemnestrin zločin ima daleko veću težinu od zločina nad majkom, za čiju smrt, po zvaničnoj odluci Olimpa, Orest čak neće morati ni da ispašta. Ovaj trijumf patrijarhata koji ostaje, kako smatra Milet, zabeležen u Eshilovoj *Orestiji*, ali ne i osporen od strane pisca,⁶⁸ biće presudno doveden u pitanje tek kada Ibzenova Nora bude zalupila vrata obznanjujući početak feminističke revolucije.

Fatalna žena u umetnosti romantizma samo je još jedna u nizu simboličnih manifestacija ove kontaminacije umetnosti politikom koju, po autorki, beleži već grčka tragedija i Eshil kao njen najstariji i religijski najkonzervativniji predstavnik. Celokupno umetničko stvaralaštvo Tenisona oscilira između ideje o dobroj ženi (u liku korpulentne matrone ili ljupke device) i viteškog sentimenta, i fatalne žene na suprotnom polu ove jednačine. Sam Tenison, ističe Milet, prikazuje dve različite manifestacije ove druge, subverzivne ideje ženskosti u likovima Ginever (Guinevere) i Vivijan (Vivian) iz poeme *Idile o kralju* (*The Idylls of the King*). Pa iako je Ginever, po mišljenju autorke, možda najbolje predstavljen ženski lik u čitavom umetničkom opusu ovog istaknutog viktorskog pesnika,

⁶⁷ U predgovoru svojoj knjizi, K. Milet insistira na važnosti uvidjanja razlike između nje i onih kritičara koji se negativno odnose prema Lorensu. Dok oni razvijaju argumentaciju koja se, u krajnjoj analizi, dotiče estetske i umetničke vrednosti njegovih romana, i koja nužno donosi subjektivne ocene ove vrednosti, Milet ističe kako je moguće pokazati da je Lorensova analiza situacije neprimerena, a da se ne dovede u pitanje niti njegova originalnost ili umetnička vrednost, niti činjenica da je sam Lorens privatno bio čovek izuzetnog moralnog i intelektualnog integriteta.

⁶⁸ Problem sa ovakvom koncepcijom književnog značenja sastoji se u povlačenju znaka jednakosti između autora i protagonista, što nužno dovodi do konfuzije referentnih okvira i pogrešno usmerene, uprošćene i čak iskrivljene analize književnih dela. Ali Milet svakako nije usamljena u načinu na koji postavlja problem ideološke dimenzije književnosti. O Eshilovoj trilogiji i modernoj verziji *Orestije* američkog nobelovca Judžina O' Nila pisala sam i sama u okviru šire zahvaćene teme magistarskog rada o prirodi književne interpretacije i književnoj semantici (Mitić, 2004).

obe žene su fatalno obeležene seksualnošću koju, u konačnom ishodu, i treba kriviti za propast Arturovog kraljevstva i celog utopijskog sna o Okruglom stolu (*the Round Table*)⁶⁹ (148). Uzrok neuspeha civilizacijskog projekta nalazi se, kako sugerije ovo, ali i druga umetnička ostvarenja koja spominje Milet, upravo u problematičnom identitetu žene i subverzivnoj seksualnosti koju ona oličava.

Poreklo religijskih tabua vezanih za hranu i ritualne predmete autorka takodje vidi u prvobitnom strahu od kontaminacije ženskom seksualnošću. Tabui vezani za devičanstvo i defloraciju, koji su kroz istoriju menjali oblike ispoljavanja, ali ne i suštinu, pokazuju svu ambivalentnost muškog odnosa prema ženi. Dok se s jedne strane ona superiorno prisvaja kao vlasništvo muškarca, a njeno devičanstvo svedoči da je svojina ostala netaknuta, s druge strane tradicionalna veza ženskog i zla svrstava je u kategoriju zastrašujućeg “drugog”. Nije zato slučajno, naglašava Milet, da su priča o Pandorinoj kutiji i biblijska priča o Padu dva vodeća mita zapadne kulture (51). Oba su poslužila da se asocijacija ženskog i zla konačno utvrdi kao moćno etičko opravdanje patrijarhalnog poretka. Ovenčana cvećem, nekadašnja boginja plodnosti u svojoj izmenjenoj verziji postala je simbol izgubljenog raja, zaslužna za sva zla i bolesti koje su zadesile čovečanstvo. U svojoj *Teogoniji*, Hesiod joj pripisuje prokletstvo koje, od nje kao začetnice, prati celokupni ženski rod. Svojom izopačenom i razvratnom prirodom koja pohotnim željama iskušava čovekov um, ona je permanentna pretnja kulturi koju oličava muškarac. U biblijskoj priči o Padu, žena se na skoro identičan način povezuje sa gubitkom prvobitnog rajskog stanja, čemu je ona zapravo i jedini uzročnik. Milet primećuje protivrečnost i dvostruke standarde prisutne u grčkoj mitologiji: kada je potrebno veličati plodnost i seksualnost, priziva se falus; ali kada je potrebno uniziti seksualnost, kao primer se uzima Pandora. “Postoje dokazi“, ističe autorka,

da su kultovi plodnosti u starom društvu u jednoj tački počeli da poprimaju obeležja patrijarhata, izmeštajući i umanjujući žensku ulogu u radjanju i pripisujući životodavnu moć jedino falusu. Patrijarhalna religija mogla je da konsoliduje ovo

⁶⁹ Ovako uprošćenom interpretacijom gubi se iz vida složena i mnogostruka simbolika arturijanske legende na koju, pored ostalih, ukazuje i Džozef Kembel u *Kreativnoj Mitologiji*. On prati izmene i transformacije kojima različite verzije nadogradjuju osnovni motiv mitske potrage za Gralom, utkanog u priču o čuvenom keltskom kraljevstvu i njegovim vitezovima. Bitna je činjenica da se u kasnijim obradama ove priče gube pojedini bitni elementi, a pritom pojavljuju novi koji su više u duhu hrišćanske doktrine. Obradama ove priče zajedničko je ipak to što sve daju nagoveštaj jednog višeg reda postojanja u odnosu na sekularni poredak oličen u Okruglom stolu. To što je samo jednom od vitezova dato da otkrije značenje Grala ukazuje na neophodnost duhovnog preobražaja kome hrabri ali sekularnom vizijom i ambicijom vodjeni vitezovi – ostaju nedorasli. Padu Kamelota, iz ove perspektive, doprinosi upravo činjenica što sekularni nivo postojanja poriče značaj ovog paralelnog, ali manje vidljivog kraljevstva – onog koje ostaje pod senkom *mitske disocijacije*, što je Kembelov naziv za hrišćansku doktrinu transendentnog božanskog koje prekida sponu sa stvorenim svetom materije.

stanje stvaranjem muškog Boga ili bogova, unižavanjem, obezvređivanjem ili ukidanjem boginja i konstruisanjem teologije čiji bazični postulati iskazuju mušku superiornost, a jedna od njenih centralnih funkcija je da podrži i odbrani patrijarhalnu strukturu. (28)

Zamišljeno zlatno doba u patrijarhalnom mitu uvek je postavljeno u vreme u kome se žena još uvek ne pojavljuje, a skoro svaku grupu u kojoj se iskazuje neki oblik moći u savremenom patrijarhatu čine muškarci. Ženske grupe su obično imitacija muških i najčešće su okupljene oko efemernih, trivijalnih stvari. Takođe, one retko deluju van okvira muškog autoriteta na koji se pozivaju ili prema kojem upućuju svoje zahteve. Autorka, takođe, uočava značajnu vezu koja spaja drevne rituale muške inicijacije, tipične za mnoge plemenske zajednice, ali i militarističke institucije modernog doba koje i same "odišu" muškom fizičkom snagom, a istovremeno i smrću, nasiljem i homoseksualnošću (49). Jer kao i u plemenskim obredima inicijacije, i ovde se dečaci "uvode" u muškost. Termini koji asociraju na žene ili žensko ponašanje uvek su obojeni izrazito pežorativnim značenjem, i istovremeno sugerišu inferiornost i status seksualnog objekta. Ista latentna ili otvorena homoseksualnost koju srećemo u savremenim grupama koje sačinjavaju isključivo muškarci postojala je, naglašava Milet, i u redu Samuraja, u orijentalnom sveštenstvu, ili u grčkoj gimnaziji. Ali tabu koji zabranjuje homoseksualno ponašanje predstavljao je skoro uvek daleko jaču snagu od samog homoseksualnog poriva, što za posledicu ima preusmerenje libida ka agresivnosti i nasilju pa je ova veza seksualnosti i nasilja tipično obeležje izrazito muške, ratničke kulture. Neskriveni prezir prema mladjim ili slabijim muškarcima, koji po ponašanju ili osobinama prete da izbrišu jasno omeđjene domene polnosti i rodnog identiteta, svedoči o dubokoj ambivalentnosti ovih grupacija u čijoj pozadini se krije nepriznata – i zato pervertirana – homoseksualnost. Ovaj drevni strah od ženskog, i na njemu zasnovanu fantaziju o moći, Kejt Milet prati unazad sve do mitoloških predstava primitivnih zajednica u kojima su ženske genitalije asocirane sa povredom koju su nanele ptice ili zmije i koja, pretvorivši se u ranu, počinje da krvari (47). Pritom, veoma je indikativna paralela ove slike, kao i kastrirajuće *vagine dentate* iz mitoloških predstava, sa Frojdomim opisom ženskog stanja kao "kastriiranog", mada o nelagodnosti i odvratnosti koju ženske genitalije izazivaju u patrijarhalnom društvu svedoče i brojni drugi religijski, kulturni, i umetnički simboli⁷⁰.

⁷⁰ Neke od njih razmatra Karen Hornaj u poglavlju "Strah pred ženom" svoje knjige *Ženska psihologija* (Feminine Psychology, 1967). Ona ukazuje na ambivalentnost osećanja koja karakteriše muškarčev odnos prema ženi: snažna privlačnost i čežnja za spajanjem, ali istovremeno i užas pred mogućnošću da će u tom spoju biti poništena njegova moć i rastočeno njegovo vlastito biće. Upravo je ova ambivalentnost stvorila likove poput

Medju onima koji su pomogli da se održe strukture patrijarhata, veoma značajno mesto, po mišljenju autorke, zauzimaju književnici pa je poslednji deo knjige posvećen analizi izabranih književnih dela četvorice pobrojanih autora (Lorens, Miler, Majler, Žene). Od njih četvorice, prvoj trojici se može pripisati naziv “kontrarevolucionarnih političara polnosti“ (233) budući da su oni kao kulturni delatnici, po mišljenju autorke, ne samo izražavali, već i aktivno oblikovali način mišljenja koji unižava ženu kao ljudsko biće. Centralni deo knjige koji prethodi ovom završnom poglavlju posvećen je, po njenom mišljenju najznačajnijem delatniku iz grupe “kontrarevolucionara”, osnivaču psihoanalize – Sigmundu Frojdu. Kao i Beti Friden, Milet ističe da je sve veći uticaj nove naučne discipline rezultat delovanja konzervativnih trendova, koji su sredinom dvadesetog veka dodatno oslabili ženski pokret. Mada ne ulazi u dublju analizu, ona i sama uočava paradoks u činjenici da je ženski pokret u Americi dočeka Frojduvu psihoanalizu kao “prototip liberalnog poriva ka seksualnoj slobodi” (178) i značajan doprinos u borbi za ukidanje tradicionalnih zabrana vezanih za seksualnost. Njena upotreba i njeno konačno delovanje išlo je pritom u sasvim suprotnom smeru – umesto ka prepoznavanju i menjanju obrazaca represije, psihoanaliza je krenula u susret patrijarhatu, i poslužila da se dodatno utvrde tradicijom već utvrđene rodne uloge i osnaže predrasude koje ističu inferiornost ženskog pola. Teorija koja ne uzima u obzir faktore kulture i društva, već samu kulturu izvodi iz biologije, dala je podstrek mnogima kojima je feminizam smetao da nesmetano dokazuju patologiju ženske inicijative da je društvo potrebno radikalno menjati. Milet, međutim, smatra da je urušavanje seksualne revolucije nastupilo prevashodno zbog unutrašnjih slabosti, a ponajviše zato što su napori brojnih aktivistkinja feminizma bili neizbežno fokusirani na spoljašnju i formalnu stranu patrijarhalnog ideološkog aparata, dok je unutrašnja, psihička struktura ostala neokrnjena.

Lorelaj ili zavodljivih sirena koje mame Odiseja i njegovu posadu. O jačini iskušenja svedoči i detalj da je Odisej prinudjen da veže članove svoje posade za jarbol kako bi se silom okolnosti oduprli pozivu sirena, koje zapravo mame u smrt. Užas pred ženom izražavaju i drugi simboli, poput mora ili pećina, koji se poistovećuju sa ženskim elementom. Hornaj navodi i likove iz religije koji, takodje, oličavaju ovo osećanje užasa. Indijska boginja Kali predstavljena je kako pleše po leševima ubijenih muškaraca. Starozavetnom Samsonu jedino je žena uspela da oduzme snagu. Džudit odrubljuje glavu Halofernu nakon što mu se podala, a Saloma zahteva glavu Jovana Krstitelja na tanjiru. Spaljivanje veštica kao demonskih bića više nego dovoljnom ubedljivošću svedoči o strahu od žene koja se doživljava kao pretnja. Toliko je simboličnih predstava ovog straha, piše Hornaj, i toliko su one svuda prisutne da je potpuno nemoguće sastaviti spisak svih primera. Ona u nastavku zato razmatra mehanizme koje koristi muškarac u pokušaju da objektivizuje sopstveni strah. Projektujući na ženu osobine demonskog, on će u njoj ‘prepoznati’ samu personifikaciju zla, a Hornajeva se pita nije li možda ovde koren muškog kreativnog impulsa – u ambivalentnom osećanju istovremene žudnje i užasa. Ona čak i u muškoj homoseksualnosti vidi vezu sa primarnim strahom od ženskih genitalija, pri čemu se još više udaljava od Frojda, koji je u osećanju užasa pred ženom video jedino teskobu pred kastracijom. Iako ni sama ne nudi definitivna rešenja ili odgovore, Hornaj dokazuje neubedljivost i nedovoljnost objašnjenja koje je Frojd ponudio za ovaj univerzalni fenomen.

Na početku svoje analize patrijarhata Milet uočava – pomalo kontradiktorno u odnosu na već pomenutu kvalifikaciju Frojda kao najznačajnijeg iz grupe “kontrarevolucionara“ – tragičnu ironiju u činjenici da su otkrića “velikog pionira, čije teorije nesvesnog i dečje seksualnosti čine moćan doprinos razumevanju čoveka” (178) upotrebljena kako bi se podržao jedan suštinski konzervativan pogled na svet. Osim Helen Dojč i Mari Bonaparte (Marie Bonaparte) – istaknutih nastavljačica Frojda, koje su dodatno radikalizovale njegove stavove o ženskoj seksualnosti – u ovom kontekstu spominje se i knjiga koja je u posleratnoj Americi izvršila presudan uticaj u smislu popularizacije Frojdovih ideja, ali i podupiranja konzervativne i anti-feminističke struje. Napisana u koautorstvu jednog psihijatra i jednog sociologa, knjiga *Moderna žena, izgubljeni pol* (*Modern Woman, The Lost Sex*, 1947), koju spominju i Mari Žo Bul i Beti Friden u *Ženskoj mistici*⁷¹, bila je uticajna tim više što je za razliku od radova spomenutih psihoanalitičarki postala dostupna širokom čitalaštvu, a ne samo stručnim ili akademskim krugovima. Već iz samog naslova knjige jasno je u kom pravcu ide argumentacija koju izlažu ovi deklarativni pobornici psihoanalize. Kao glavnog neprijatelja stabilnosti i progresa, autori vide upravo feministički pokret, koji po njima predstavlja negaciju same ženskosti, zbog čega ga svrstavaju u isti rang sa nihilizmom, anarhizmom, komunizmom, i rasizmom, a “primećuju” čak i bliskost sa nacizmom i Kju kluks klanom! (207). Podsticanje na mržnju i nasilje objašnjava se kao sastavni deo izopačenog pogleda na svet koji oličava feminizam i ime Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft), koju autori povezuju sa početkom “ludila seksualne revolucije”.

Knjiga *Moderna žena, izgubljeni pol* značajna je i zbog toga što na drastičnom primeru pokazuje na koji način, sa kakvim interesom, i sa kojim ciljevima su Frojdove ideje počele da se koriste nakon što su napustile domen akademske nauke i postale “opšte dobro“ čitave nacije, pa i moćno oružje onima kojima je bilo u interesu da se radikalne promene koje je feminizam nagoveštavao spreče u korenu. U tom obračunu konzervativne struje sa feminizmom nije bilo dovoljno, ističe autorka, njega samo proglasiti zlom – bilo je potrebno ustanoviti “dijagnozu koja će feminizam potvrditi kao bolest, patologiju, “kompleks”, kao masovnu obmanu i neprijatelja ognjišta” (207). Ali ne može se prenebregnuti činjenica da su ključne ideje koje se u knjizi razradjuju – i nadogradjuju mračnim društvenim prognozama za slučaj da feminističko mišljenje ipak uzme maha – bazirane na centralnim postulatima Frojdove psihoanalize. U pitanju su “zavist prema penisu” – nesumnjivo ključni koncept

⁷¹ Iako se analize Kejt Milet i Beti Friden umnogome podudaraju, upada u oči činjenica da Milet svoju poznatu savremenicu spominje samo uzgred, a da njenu knjigu navodi tek u fusnoti kao jednu od bibliografskih referenci. U istom duhu, Milet kao da previdja značaj radova psihoanalitičarki poput Karen Hornaj i Klare Tomson čija imena, takodje, tek usput spominje u jednoj rečenici.

Frojdove teorije žene – kao i podjednako bitno određenje pasivnosti kao kvaliteta ženskosti⁷². Ovo su, izvesno, centralni reperi koji u Frojdomom sistemu definišu ženu i to ne samo u sferi seksualnosti, već i čitavog njenog postojanja. Njen odnos prema kreativnosti, nedostatak osećaja za pravdu, neprijateljski odnos prema kulturi i čitavom projektu civilizacije zacrtan je, po Frojdu, već u samom detinjstvu i unapred predodređen neizbežnim faktorom anatomije. Budući da zbog sopstvene konstitucije devojčica, za razliku od dečaka, ne mora da strahuje od kastracije – ona je već “kastrišana” – njen super ego će nužno ostati rudimentaran, a time će i njen doprinos kulturi biti zanemarljiv. Pošto napredak kulture zavisi od moći sublimacije, a ženi zbog njene anatomije nije dato da se u tom smeru razvija, njeno će celokupno postojanje – snagom neizmenljivih, a prirodnih okolnosti – biti okrenuto ka očuvanju interesa porodice i seksualnog života.⁷³

Jasno je da pravac ovako vodjene argumentacije neumitno vodi zaključku koji Frojd, uostalom, i ima na umu: nezadovoljstvo koje žena oseća naspram kulture rezultat je “slabosti” koje proističu iz njene prirode, tj. njene biološki determinisane inferiornosti koja se u konačnoj analizi uvek svodi na ključni nedostatak muškog polnog organa. Autori vešto koriste ove ideje kako bi istakli navodnu pogubnost pokušaja da žena silom izmeni svoju prirodu i zauzme mesto u svetu muškaraca, koje joj niti pripada niti priliči. Feministkinjama, tvrde autori, smeta zapravo njihova vlastita ženskost, pa u svojoj uzaludnoj želji da imitiraju muškarca i prisvoje njegove prerogative kao što je to, na primer, ekonomska nezavisnost, one nanose štetu čitavom društvu. Zahtevajući jednaka prava i želeći nešto više od materinstva, feministkinje traže da budu muškarci, što se može okvalifikovati kao psihički poremaćaj vredan žaljenja. Isto bi bilo i u suprotnom slučaju, kada bi muškarac stremio ka ženskosti

⁷² Vredi citirati odlomak iz knjige Mari Bonaparte *Ženska seksualnost (Female Sexuality, 1965)*, koji se nalazi u poglavlju dovoljno rečitog naslova “Prirodjeni ženski mazohizam” (“Essential Feminine Masochism”): “Kroz čitav opseg živih bića, životinjskih ili biljnih, pasivnost je karakteristika ženske ćelije, jajne ćelije čija se uloga sastoji u tome da *sačeka* mušku ćeliju, aktivnu pokretnu spermatozou koja će je *penetrirati*. Ali ova penetracija zahteva probijanje njenog tkiva, a probijanje tkiva živog bića može dovesti do smrti, ili do života. Na ovaj način, oplodnja ženske ćelije dešava se, u izvesnom smislu, kroz njeno povredjivanje; ženska ćelija je u svojoj osnovi mazohistička” (Millett, 204). Savremena biologija dokazuje, međjutim, da čak i na ovom bazičnom, ćelijskom nivou nema govora o pasivnosti (jajne ćelije), ali je odlomak paradigmatičan po tome što jasno ukazuje na osnovni postupak argumentacije karakterističan za ortodoksnu psihoanalizu – pozivanje na biologiju kao centralni izvor za izvodjenje zaključaka, a zatim uopštavanja koja u cirkularnom postupku dokazuju Frojdu osnovnu tezu o anatomiji kao sudbini.

⁷³ Ove ideje, osim u pomenutim tekstovima koji se eksplicitno bave psihoseksualnim razvojem žene, Frojd spominje i u knjizi *Nelagodnost u kulturi* (40). To što ženu posmatramo kao biće sa slabim osećajem za pravdu, piše Frojd, nesumnjivo je povezano sa osećanjem zavisti koje dominira njenim mentalnim životom (Freud 1986: 432). Frojd ide toliko daleko da čak i intelektualnu funkciju objašnjava tezom o nedostatku penisa, tj. kao rezultat zavisti koja zbog toga karakteriše žensku psihologiju. Sposobnost da se obavlja intelektualna profesija, on zato vidi kao sublimiranu modifikaciju ove potisnute želje (424). U domenu psihologije, tvrdi Frojd, biološki faktor je krajnje dno koje doseže analiza. “Odbacivanje ženskog svakako je biološka činjenica, deo velike zagonetke pola” (“Analysis Terminable and Interminable”, nav. u Millett, 188).

(208). Zaključak do koga dolaze autori identičan je zaključku koji donosi i Kejt Milet, ali u kontekstu procenjivanja štete koju je ženi nanela Frojdova psihoanaliza.

Centar bića, prema autorima ove knjige ali i samog Frojda, čini njegova neizmenljiva priroda, a iz ove biološke prirode proizilazi i čovekova univerzalna psihološka struktura. Psihoanaliza je na ovaj način poslužila u cilju jačanja tradicionalnih ideja o ženi i njenoj ulozi u društvu budući da je patrijarhalni mitu o ženi kao inferiornom biću sada dodeljen status naučnog argumenta i aura respektabilnosti. Iako “pojedinačna žena može biti ljudsko biće i u drugim pogledima”, ne smemo zaboraviti na Frojdovo podsećanje kako je “njihova priroda determinisana njihovom seksualnom funkcijom” i da “taj uticaj doseže daleko” (202). Uklanjanjem granice između kulturne definicije polnosti i biološke realnosti polne razlike, i uz svu pridodatu respektabilnost naučnog žargona (nizak libido, narcizam, nerazvijeni super ego i sl.), psihoanaliza je sa velikim uspehom trasirala put onome što Milet naziva “kontrarevolucijom”. Pol je, kao i rasa, neizmenljiva činjenica čovekovog postojanja, ali objašnjen na način na koji ga vidi Frojd, a posebno pojedini njegovi nastavljači, on postaje alibi viševjekovnog nasilja nad ženom.⁷⁴

Sada se iz pozicije nauke moglo reći da je u ženskoj prirodi da one budu podređena bića, a da muškarci kao jači pol dominiraju, i da je njihovo pravo da seksualno potčinjavaju ženu, kojoj to pripada i koja u tome pronalazi zadovoljstvo, jer je po svojoj prirodi tašta, glupa, i tek nešto bolja od varvara, ako se uopšte može nazvati ljudskim bićem (203).

Na primeru ovog pasusa, jasan je intenzitet ogorčenja koje autorku motiviše pa će ona mesta gde se Milet ograđuje, i gde dozvoljava mogućnost da se i Frojd donekle kolebao u

⁷⁴ Koliko puno istine ima u ovome svedoči i činjenica da je decenijama kasnije feminizam u mnogim i ne samo laičkim krugovima ostao sinonim za grupu sačinjenu od agresivnih, muškobanjih žena koje mrze muškarce i uglavnom su seksualno orijentisane prema drugim ženama. Jedna od savremenih teoretičarki (Elizabeth Fox-Genovese) svedoči o raširenosti ovakvog shvatanja koje nije mimoišlo ni njene studentkinje na kursu Ženskih studija na američkom Univerzitetu Emori. U radu koji je za nju morala da napiše, jedna od ovih studentkinja detaljno je opisala predrasude koje je ranije imala o feminističkom pokretu, a njen spisak je zapanjujuće sličan načinu na koji su feministkinje okvalifikovali autori pomenute knjige čitavih pola veka pre toga. Pritom, ona je samo jedna od mnogih u čitavim naraštajima koji su rasli u uverenju da feminizam predstavlja fundamentalnu pretnju društvu, porodici, prirodnom pa čak i božanskom poretku. U već tradicionalnom postupku, piše autorka, postalo je uobičajeno da se i žrtva i oni koji se usude na pobunu protiv nepravdnog društva okrive za posledice onih istih nepravdi koje su, zapravo, njima nanese. Tako je mnogim muškarcima ali i ženama postalo najlakše da upravo u feminizmu vide uzroke nasilju u porodici, učestalom razvodu, alkoholizmu kod mladih, i mnogim drugim pogubnim pojavama modernog društva (Fox-Genovese 1991: 1). Utoliko više čudi činjenica da je sama autorka ove studije odlučila da napusti svoja dotadašnja marksistička uverenja, pa je svojim novim ubedjenjem kako je kapitalističko društvo “najjače uporište individualne slobode koja poznaje dosadašnja istorija” i sama postala miljenica konzervativnih krugova (Buhle, 307).

svojoj falocentričnoj viziji žene⁷⁵, ipak ostati na margini njenog, u osnovi beskompromisnog, obračuna sa psihoanalizom. S obzirom na stavove pomenutih autora, kao i dalji tok psihoanalize, Milet izražava žaljenje da kolebanja koja je Frojd povremeno iskazivao nisu u nekoj značajnijoj meri uticala na razvoj njegove teorije o ženi.⁷⁶ U istom duhu, ona postavlja i pitanje zašto se Frojd, na primer, nikada nije pozabavio strahom od silovanja kao realnom činjenicom, već je celokupnu stvaralačku energiju fokusirao na strahove koji se odnose na nedokazano iskustvo kastracije, koje kod devojčica rezultira psihičkom strukturom u kojoj dominira zavist prema nečemu što same ne mogu da imaju (184). Nije li ovde, s pravom se pita autorka, primetan nagoveštaj poznatog antagonizma koji karakteriše kapitalistički sistem – između onih koji imaju i onih koji nemaju, i nije li ovo simptom straha pred ženom, koji ostaje latentan faktor Frojdove ideologije. Ne čudi stoga što Milet ostavlja toliko prostora za analizu i osvrt na stavove iz pomenute knjige, koja je to svakako zaslužila zbog štete koju je nanela ženskom pokretu, kao i zbog činjenice da je vrlo smišljeno upotrebila psihoanalizu kako bi diskvalifikovala osnovne ciljeve ovog pokreta.

Ostaje, međutim, činjenica da se Frojd prilikom iznošenja svojih zaključaka uvek pozivao na vlastito kliničko iskustvo, tj. na svedočenje samih žena koje su bile njegove pacijentkinje i koje su same, u sklopu terapije, i po sopstvenoj inicijativi, iskazivale osećanja inferiornosti. U članku koji se bavi psihološkim konsekvencama anatomske razlike između polova (“Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes”, 1925), Frojd piše sledeće:

⁷⁵ Što se tiče ove kvalifikacije, nju je, kako i Milet ističe, mnogo ranije upotrebio Ernest Džouns (Ernest Jones), istaknuto ime iz redova prve generacije psihoanalitičara i osnivač engleske škole psihoanalize, koji je tokom dvadesetih i tridesetih godina prošlog veka bio Predsednik britanskog Psihoanalitičkog društva i Međunarodnog Psihoanalitičkog udruženja, kao i Frojdov zvanični biograf. Uprkos nekim odstupanjima, stavovi Ernesta Džounsa ipak su u glavnim crtama ostali na liniji ortodoksne psihoanalize pa se za njega ne bi moglo tvrditi da je na bilo koji način blizak feminističkom načinu mišljenja. U antologiji tekstova savremene psihoanalize posvećenih ženskoj seksualnosti (*La Sexualite feminine*, 1972), Šasget-Smiržel (J. Chasseguet-Smirgel) ga ipak svrstava pored autora poput Karen Hornaj, i razmatra u uvodnom poglavlju pod naslovom “Psihoanalitički pogledi na seksualnost žene suprotni Frojdovim pogledima” (Šasget-Smiržel 2003: 46). Pritom, i sama ističe da ova povremena neslaganja sa Frojdovim gledištima nikada nisu dovela do istinski plodnog suočavanja mišljenja, i da se jedino za Karen Hornaj može reći da se zaista “odvojila od frojdizma” (18).

⁷⁶ Ova kolebanja se mogu uočiti u završnim rečima Frojdovog predavanja i poslednjeg članka koji će napisati na temu ženskog identiteta (“Ženskost”, 1932), gde on svojim slušaocima to i doslovno kaže: “Ovo je sve što sam imao da vam kažem o ženskosti. Ovo što sam izložio svakako je nekompletno i fragmentarno, i ne zvuči uvek prijateljski. Ali ne zaboravite da sam žene opisivao samo u meri u kojoj je njihova priroda određena njihovom seksualnom funkcijom. Tačno je da se ovaj uticaj daleko prostire; ali ne previdjajmo činjenicu da pojedinačna žena može biti ljudsko biće i u drugim pogledima. Ako želite da saznate više o ženskosti, zapitajte sopstveno iskustvo, ili se okrenite pesnicima, ili sačekajte dok nauka ne bude bila u stanju da pruži dublja i koherentnija saznanja” (Freud 1986: 432). Milet takodje navodi fragment iz pisma upućenog Mari Bonaparte, u kome Frojd piše čuvenu i često citiranu rečenicu: “veliko pitanje na koje još niko nije odgovorio, i na koje ni ja nisam bio u stanju da pružim odgovor uprkos mojih trideset godina istraživačkog rada koji se bavio ženskom dušom je zapravo “šta žena hoće?” (Millett, 178).

Nakon što postane svesna rane zadate njenom narcizmu, kod žene se, kao ožiljak, pojavljuje osećanje inferiornosti. Pošto prevaziđe prve pokušaje da objasni svoj nedostatak penisa kao kaznu koja se odnosi na nju lično, i pošto shvati da je u pitanju univerzalni polni karakter, ona počinje da deli prezir koji muškarci osećaju za pol koji je manje vredan u tako značajnom smislu. (Freud, 407; Millett, 183)

Do ovako poražavajućeg i dalekosežnog zaključka Frojd je došao čak znatno ranije, kada je u jednom od svojih članaka ("Some Character Types Met With in Psycho-Analysis Work", 1915) koji prethode spomenutim studijama ženske psihoseksualnosti zabeležio sledeće zapažanje:

Kao što saznajemo iz psihoanalitičkog rada, žene od najranijeg detinjstva sebe doživljavaju kao uskraćena bića, nezasluženo osujećena; a ogorčenje koje osećaju tolike ćerke spram svojih majki proističe, u konačnoj analizi, iz osude prema majci koja ih je donela na svet kao žene, a ne kao muškarce (Millett, 180).

Kvalifikacije koje je na osnovu tvrdnji svojih pacijentkinja uputio na račun svih žena, i to ne samo onih iz epohe u kojoj je sam živeo, svedoče o tome koliko je sam Frojd ostao zatočenik sopstvene interpretacije podataka iz kojih je izvodio svoja naučna saznanja. Zapanjuje činjenica, naglašava Milet, da je u nedostatku objektivnih dokaza kojima bi potkrepio ideju o zavisti prema penisu ili ženskom kompleksu kastracije, Frojd u svoju naučnu teoriju ugradio vlastita osećanja, obojena jakim predubedjenjima o muškoj supremaciji (182). Na ovom mestu, Milet potkrepljuje analizu citatom Viole Klajn (Viola Klein)⁷⁷, u kome ona naziva čudnom hipotezu po kojoj bi "polovina čovečanstva trebalo da ima biološke razloge da se oseća osujećeno što nema ono što druga polovina poseduje (ali ne i obrnuto)"(183). Iako je bilo daleko više indikatora za pretpostavku koja bi u objašnjenje ženske inferiornosti uključila faktore kulturnih i društvenih okolnosti, Frojd nije pošao ovim pravcem, a to nisu učinili ni pojedini njegovi nastavljači, koji su organsku pozadinu ženske

⁷⁷ Reč je o doktorskoj disertaciji naslovljenoj *The Feminine Character: History of an Ideology* (1947). Iako se danas smatra pionirskom studijom koja razmatra istorijat psiholoških i naučnih ideja ženskosti, u svoje vreme knjiga je bila žestoko osporavana zbog navodnog "militantnog feminizma", pa autorki – jednoj od prvih žena sociologa u Velikoj Britaniji – tada nije donela željeno akademsko nameštenje. U svojoj analizi Frojdove teorije žene, kojoj je posvetila posebno poglavlje, Viola Klajn izražava bliskost stavovima Karen Hornaj i Klare Tompson, pa se i sama fokusira na demaskiranje patrijarhalnih stavova koji ostaju prikriiveni pod velom objektivnosti naučnog znanja i naučnih istina. Kao i Klara Tompson pre nje, na koju se uostalom i poziva, Klajnova ističe kako je praktično za svaku od karakteristika ženske psihoseksualnosti, koje je Frojd izvodio iz biološki determinisanih faktora, moguće pokazati da vodi poreklo u uticaju konkretnih istorijskih situacija i specifičnih, kulturom određenih okolnosti. Ali ona takodje ističe i to da je podjednako pogrešno i isključivo tvrditi kako je ljudsko biće u potpunosti *tabula rasa* po kojoj tek kultura i društvo ispisuju svoja značenja.

inferiornosti učinili još eksplicitnijom⁷⁸. Svi se oni pozivaju na konstitucionalnu nedovoljnost žene, kojoj čak ni rođenje deteta ne može da nadomesti bazični nedostatak koji je čini “kastriраним bićem”. Budući da celokupno zdanje Frojdove teorije žene počiva na jednom imaginarnom trenutku otkrovenja o stanju koje je ženi biološki namenjeno, Kejt Milet ne može a da ne povuče paralelu između ove sudbinske drame, čiji je glavni protagonist *zavist prema penisu*, i biblijske priče o padu, s tom razlikom što se kod Frojda biblijski pad odnosi uglavnom na ženu (181). Frojd je kroz svoju kliničku praksu, ističe autorka, uočio da su dva osnovna uzroka psihičkih smetnji kod žena seksualna inhibicija, koja nekad izaziva veoma ozbiljne simptome, i veliko nezadovoljstvo društvenim okolnostima. Njegov generalni stav bio je da ovo drugo objasni prvim, i da ženi preporuči seksualno ispunjenje kao univerzalni lek za probleme u kojima nije bio u stanju da prepozna klicu opravdane pobune protiv represivnosti sistema i jedne, u osnovi, destruktivne kulture⁷⁹.

Feminističkoj teoriji se ubrzo pridružuje, ovog puta sa ‘starog kontinenta’, još jedno značajno delo iz ove oblasti, čija se autorka priključuje započetoj polemici iz potpuno novog i neočekivanog ugla. Reč je o knjizi *Psihoanaliza i Feminizam* (1974) britanske teoretičarke **Džulijet Mičel** (Juliet Mitchell), koja se i sama profesionalno bavila psihoanalizom. Pa iako se za drugi talas feminizma generalno može reći da je obeležen kategoričkim osporavanjem psihoanalize, a prevashodno u onom delu koji se odnosi na Frojdovo vidjenje ženske psihoseksualnosti, knjiga Džulijet Mičel predstavlja pomak ka jednom drugačijem sagledavanju ovih ideja, kao i mogućnosti integracije ključnih aspekata psihoanalize sa feminističkim projektom.

⁷⁸ Helen Dojč, u tom smislu, govori o klitoris kao “neadekvatnom supstitutu” za penis, a Karl Abraham u svojoj analizi polazi od “oskudnosti spoljašnjih genitalija” kod žene (182).

⁷⁹ Frojdova teorija se, naravno, bazira upravo na ideji o represivnom karakteru civilizacije, ali budući da on ne povlači značajniju razliku između kulture i civilizacije, njegovo odredjenje patrijarhalne kulture ostaje integrisano sa njegovim vidjenjem civilizacije kao opštijeg fenomena. On zapravo kulturu definiše u terminima civilizacije kao “celokupni zbir postignuća i ustanova u kojima se naš život razlikuje od života naših životinjskih predaka i koje služe dvema svrhama: zaštititi čoveka od prirode i uredjenju odnosa među ljudima” (Frojd 1988: 28). U studiji koja istražuje fenomen nezadovoljstva kulturom, Frojd konstatuje “zapanjujuću činjenicu” da upravo kultura “snosi najveći deo krivice za našu bedu. Osećali bismo se srećnijim ako bismo je napustili i našli se u primitivnim uslovima. Nazivam je zapanjujućom jer, kako god odredili pojam kulture, činjenica je da baš kulturi pripada sve ono čime pokušavamo da se zaštitimo od pretnji koje potiču iz izvora patnji” (25-6). U kontekstu celokupne Frojdove teorije nagona, koji zauzimaju centralno mesto njegovog vidjenja čoveka, represivnost kulture morala je biti objašnjena činjenicom neophodnog odricanja od dela nagona zarad očuvanja života i opstanka u zajednici. Čini se, piše Frojd, da sreća pojedinca nije kompatibilna sa zahtevima kulture pa je stoga sublimacija nagona posebno istaknuta crta kulturnog razvitka, koja “omogućava da više psihičke aktivnosti, naučne, umetničke, ideološke, postignu tako značajnu ulogu u kulturnom životu” (35). Budući da je zbog faktora svoje konstitucije žena slabo dorasla sublimaciji koju zahteva logika kulturnog razvitka, njena nelagodnost u kulturi tim je izraženija, a takvo objašnjenje teško da ostavlja prostora daljoj problematizaciji patrijarhalne ideologije.

Džulijet Mičel – odbrana psihoanalize

Osnovno polazište ovog novog vidjenja Frojda, koje će kod jednog broja feministkinja ubrzo dovesti do bitno drugačijeg tumačenja psihoanalize, moguće je sumirati stavom same Džulijet Mičel, koja psihoanalizu smatra teorijom koju ne smemo zaobići u pokušajima da shvatimo i prevazidjemo ugnjetačke prakse prema ženi. Već u svojoj prethodnoj knjizi, koja je objavljena u Americi godinu dana ranije (*Woman's Estate*, 1973), Mičel postavlja sebi zadatak da ukaže na zajednički napor koji spaja dve teorije, a koji se sastoji u tome da se načini “mapa terena na kome nastaje polna razlika” kako bismo bili u stanju da shvatimo na koji način “žene postaju žene” (Buhle 1998: 230). *Psihoanaliza i feminizam* predstavlja prekretnicu i pionirski rad u ovom pravcu jer polazi od teze da je feminističkoj teoriji neophodna psihoanaliza kao orudje koje treba upotrebiti u analizi, a zatim i u konstruktivnom otporu patrijarhalnoj opresiji. Mičel ne osporava činjenicu da se psihoanaliza, kao i bilo koji drugi sistem mišljenja, formirala i razvijala u konkretnom istorijskom kontekstu i u okolnostima specifičnog kulturnog miljea. Ali za razliku od Beti Friden i Kejt Milet, ona ne smatra da ova činjenica dovodi u pitanje validnost same teorije, niti univerzalni karakter zakonitosti koje psihoanaliza utvrđuje. To što su se neki važni faktori povezani sa nastankom psihoanalize suštinski izmenili – problemi ženske psihoseksualnosti ne svode se više na neurozu i histeriju kao najizraženiji oblik neuroze – ne daje nam za pravo, smatra Mičel, da Edipov kompleks zadržimo tek kao metaforu psihičke strukture koja je važila jedino u okvirima bečke buržoaske porodice poznog devetnaestog veka. Naprotiv, iz vizure koju ona zastupa, kao i iz vizure samog Frojda, Edipov kompleks opisuje univerzalni način na koji pojedinac usvaja kulturu, čije manifestacije variraju od konkretnih istorijskih okolnosti, ali čiji osnovni obrazac ostaje isti.

Mičelova ne spori činjenicu da je u popularizovanoj, i pre svega američkoj verziji psihoanalize ona zaista poslužila da se održe rodni stereotipi i diskriminacije, ali utoliko više ističe da je Frojdove ideje potrebno iznova sagledati u njihovom izvornom obliku, a posebno zbog toga što su ovom iskrivljenju značajan doprinos, po njenom mišljenju, dale i same feministkinje. Ona se zato u završnici knjige osvrće na radove najznačajnijih imena francuskog, britanskog i američkog feminizma: Simon de Bovoar (*The Second Sex*, 1949), Beti Friden (*The Feminine Mystique*, 1963), Eve Fihes (Eva Figes, *Patriarchal Attitudes*, 1970), Žermejn Grir (Germaine Greer, *The Female Eunuch*, 1971), Šulamit Fajerstoun (Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, 1970), i Kejt Milet (*Sexual Politics*, 1970). Prema autorki, jedan od zajedničkih imenitelja nabrojanih tekstova, koje ona zasebno

razmatra po navedenom redosledu, predstavlja tendencija da se Frojdovo vidjenje žene sagleda van konteksta celokupne teorije, kojoj se onda dodeljuje etiketa biološkog determinizma. U istom ključu, ove feministkinje potpuno iskrivljeno sagledavaju značenje rodni kategorija time što minimalizuju ulogu i značaj centralnih pojmova Frojdove teorije. Pojmovi želje, fantazije, pa i samog nesvesnog postaju u njihovoj redukovanoj viziji krajnje nepoželjni atributi racionalnog uma, što posebno važi za empirizmu i *principu realnosti* naklonjenu Kejt Milet (Mitchell 1982: 354). Njihovo potenciranje preskriptivnog karaktera Frojdovih ideja ne možemo, tvrdi Mičel, shvatiti nikako drugačije osim kao izraz da se na jednom dubljem nivou poništi uloga nesvesnog u mentalnom životu pojedinca.

Nespremnost da se sagleda i prizna uloga i značaj nesvesnog, kao remetilačkog i subverzivnog faktora u odnosu na procese svesne racionalnosti, predstavlja, po mišljenju britanske teoretičarke, suštinsku slabost navedenih tekstova, koji Frojdovo razumevanje žene postavljaju u potpuno pogrešan kontekst. U sličnom duhu, ali mnogo detaljnije i na više prostora, Mičel analizira i teorije Vilhelma Rajha (Wilhelm Reich) i Roberta Lenga (R. D. Laing) – dvojice psihologa koji su se “odmetnuli” od psihoanalize, ali koji su šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka imali znatan uticaj na oblikovanje političke svesti jednog dela feminističkog pokreta. Njihove analize seksualnosti kao centralnog domena ugnjetačke prakse, kad je u pitanju Rajh, a zatim i porodice, koju Leng prepoznaje kao primarnu instituciju društva koja indukuje neurozu, išle su na ruku feminističkim nastojanjima da izoluju centralna mesta u kojima nastaje rodna hijerarhija. Uprkos političkom radikalizmu njihovih autora, ove teorije, po mišljenju Mičelove, pokazuju daleko manji stepen radikalnosti od samog Frojda. Ona zato pozdravlja nastojanje članica grupe *Psychoanalyse et Politique* u okviru francuskog Pokreta za oslobodjenje žena (*Mouvement de la Libération des Femmes*) da se upravo psihoanaliza upotrebi kao osnova jedne nove i radikalnije političke prakse. Takvo nastojanje ostaje, po njenom mišljenju, na suprotnoj strani od pokušaja da se odbaci psihoanaliza, koje srećemo kod američkih radikalnih feministkinja. Za razliku od članica grupe *Psychoanalyse et Politique*, ove radikalne feministkinje su u Frojdu, smatra Mičel, pogrešno videle “saradnika” patrijarhata, suprotstavljenog političkim ciljevima ženskog pokreta.

U tom duhu, Mičel podvlači neophodnost razlikovanja reakcionarne ideološke upotrebe psihoanalize od revolucionarnog jezgra same teorije koja ne predstavlja odbranu već, po njenom mišljenju, analizu patrijarhata i mehanizama preko kojih pojedinac internalizuje njegovu ideološku matricu. Razumevanje Frojdove teorije žene ne može se stoga tretirati kao odvojeno pitanje – na način na koji, prema Mičelovoj, to čini znatan broj

njenih savremenica – već isključivo kao integralni deo projekta psihoanalize u čijem se središtu nalazi pojam nesvesnog, koji celom projektu daje neophodnu težinu i smisao. A smisao, iz ugla ove autorke, predstavlja uvidjanje da se psihoanaliza ne bavi osvetljavanjem mehanizama u kojima nastaje identitet iz ugla biologije, već kulture; da Frojda ne zanima biološka, već kulturna dimenzija polne razlike i konstrukcije identiteta. Ovako intoniranom interpretacijom, Džulijet Mičel obrće dotada važeću sliku u kojoj je dominirao ozloglašeni slogan “anatomija je sudbina”, i fokusira pažnju na kritički potencijal teorije s obzirom na zajedničke ciljeve i političku platformu ženskog pokreta.⁸⁰ Tačku u kojoj se otvara ovaj kritički prostor za reviziju i menjanje patrijarhalnih obrazaca ona prepoznaje u činjenici (ili, kako bi njeni oponenti svakako istakli, vlastitoj interpretaciji kojoj je dodeljen status činjenice) da psihoanaliza nije teorija koja se bavi biološkim ili fiziološkim, već kulturnim i psihološkim determinantama bića. Bitno je primetiti da je u ovom pravcu išla i kritika koju je Frojd uputio svojim kolegama iz struke, pre svega Ernestu Džounsou i Hornajevoj. U tom smislu, Mičel navodi i deo pisma u kome je sam Frojd sumirao čuvenu “raspravu” kao insistiranje da se jasno razgraniče psihički od bioloških fenomena (130-131).

Raspravu koja je ostala upamćena kao debata između Frojda i Džounsou, a koju Mičelova opisuje kao sučeljavanje dva suprotstavljena poimanja samog predmeta psihoanalize, obeležio je zapravo izazov koji je Karen Hornaj uputila falocentričnoj koncepciji rodnih identiteta. Za Džulijet Mičel, međutim, doprinos koji je revizionističko čitanje psihoanalize Karen Hornaj ostavilo budućim pokolenjima, a posebno u svetlu njenog zaokreta ka kulturološkom stanovištu, ostaje u senci onoga što sama kvalifikuje kao

⁸⁰ Iz ove perspektive treba sagledati i naizgled paradoksalnu činjenicu da upravo u delu Karen Hornaj Mičelova “prepoznaje” elemente nepoželjnog biologizma. Radi se, zapravo, o nedovoljno poznatom kontekstu u kome nastaje prvobitna teorija ženskosti, a na koji, između ostalih, ukazuje i Gejl Rubin (Gayle Rubin) u poznatoj antropološkoj studiji iz 1975. godine (“The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex”). Rasprava koja se vodila krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina prošlog veka, uglavnom u dva tada vodeća stručna časopisa *International Journal of Psychoanalysis* i *The Psychoanalytic Quarterly*, i sama je bila obeležena svojevrsnom ironijom. “Hornaj je branila žene od zavisti zbog penisa, iznoseći postavku da se žene radjaju a ne stvaraju; H. Dojč, koja je smatrala da se žene stvaraju a ne radjaju, razvila je teoriju ženskog mazohizma čiji je najbolji suparnik *Povest o O (L'histoire d'O)*”. Rubin ističe da kada je reč o jezgru frojdske verzije razvoja žene, ona smatra psihoanalitičarku Lampl de Grot podjednako, ako ne i u većoj meri zaslužnom od samog Frojda. (Rubin 2003: 118-19). U svom konačnom radu na ovu temu, tekstu “Ženska seksualnost” iz 1931. godine, u kome sumira i detaljno obrazlaže svoju poziciju, Frojd kao glavnu potporu svojih zaključaka Frojd i sam, naime, navodi rad psihoanalitičarki Lampl de Grot i Helen Dojč. On se ne poziva na sopstveno kliničko iskustvo, ili vlastita istraživanja iz domena ženske seksualnosti već, naprotiv, ističe nedovoljnost sopstvenog poznavanja materije, a posebno u odnosu na takozvanu “faličku fazu” u razvoju devojčice. On se stoga poziva na izveštaj Lampl de Grot iz 1927. godine, čije rezultate inkorporira u sopstvene zaključke. Čuvene reči kojima se devojčica preedipalne faze opisuje kao “mali muškarac”, i kojima zaključuje svoj rad na ovu temu ostaće sporno mesto svakog budućeg pokušaja da se psihoanaliza odbrani od optužbi za seksizam i biološki determinizam. Ove reči bacaju i dodatno svetlo na pokušaj Karen Hornaj da se odbrani pravo žene na razliku i identitet koji neće biti tek kompenzacija za urođeni nedostatak. Frojd ovde, po svemu sudeći, prenebregava sopstvenu tezu o prvobitnoj biseksualnosti, i muškosti daje status primarne norme u odnosu na koju se formira identitet žene i rodna razlika (Fliegel 1994: 13).

nedozvoljeni biologizam. Ništa nije moglo biti pogubnije, piše Mičel, od ovog pozivanja na nekakvu “pravu prirodu” žene i potrage za “suštinskom ženskošću“ (128). Suprotno ovome, Frojd se poziva na primarnu i urođenu biseksualnost koja se tek pred zahtevima kulture kanališe ka polno diferenciranom karakteru. Muškarac i žena nastaju tek u kulturi pa je centralna teza Džulijet Mičel u tome da Frojd ne brani, već analizira fenomen patrijarhalne kulture. Psihoanaliza, naglašava Mičel, ne opisuje šta žena treba da bude, već nastoji da razume kako nastaje psihološki fenomen ženskosti, i koje su psihološke implikacije polne razlike (338). Iako je sam Džouns sumirao raspravu kao pitanje da li se u konačnoj analizi žena radja ili nastaje⁸¹, četiri decenije kasnije Mičel ističe da je upravo Frojd bio taj koji je zastupao ovo drugo – iz feminističke perspektive progresivnije gledište – dok se Karen Hornaj i Ernest Džouns pojavljuju kao zastupnici biološki zasnovanih identiteta. Takodje, na suprotnoj strani od feministkinja koje Frojda optužuju da se nije bavio kritikom društvene realnosti, Mičel zastupa tezu da je u fokusu psihoanalize upravo nastanak društvene realnosti, tj. same patrijarhalne kulture. Predmet kojim se, po njenom mišljenju, bavi psihoanaliza jesu upravo mehanizmi preko kojih se ova realnost stalno reprodukuje u svakom novom pojedincu, koji uvek iznova proživljava i reaguje na zahteve i izazove koje mu postavlja kultura. “Fajerstoun, Grirova, Fiheš i Friden polaze od pretpostavke da postoji društvena stvarnost i da pojedinac dolazi naknadno. Psihoanaliza ne deli uverenje da se radi o ovakvom logičkom sledu, već da je u pitanju potpuno drugačija vrsta odnosa” (350).

Medju slabostima koje se mogu uočiti u ovako naznačenoj argumentaciji, izdvaja se kao problematično najpre samo poimanje fenomena patrijarhalne kulture koji Mičelova, slično Frojdu, vidi kao univerzalnu činjenicu civilizacije. Kao što i sama ukazuje, Frojd nije prema patrijarhatu zauzimao nikakav vrednosni stav – on čak i ne koristi ovaj termin kako bi ukazao na opšti fenomen kulture koji ima u vidu. Ovu Frojdovu prividnu neutralnost naspram fenomena koji opisuje Mičel objašnjava činjenicom da, ma koliko mi priželjkivali drugačije, Frojd nije bio niti političar niti moralista, pa samim tim nije ni bilo na njemu da se izjašnjava po tom pitanju. Njegov privatni život i uverenja koja je privatno iskazivao nisu relevantni u tom smislu pa ih, po autorkinom ubedjenju, ne treba ni uplitati u tumačenje same teorije (339). Sa druge strane, i u skladu sa svojim feminističkim opredeljenjem, Mičelova fenomenu patrijarhata pristupa kroz pokušaj da se pronadju mogućnosti za njegovo prevazilaženje. Teškoća koja pritom nastaje proizilazi iz pokušaja da se u odbranu svog osnovnog uverenja, koje predstavlja političku platformu njene revizije, pozove istovremeno na Lakanovu

⁸¹ E. Jones, “Early Female Sexuality”, rad pročitani pred bečkim Psihoanalitičkim društvom 24. aprila, 1935. godine, a kasnije objavljen u *Papers of Psychoanalysis* (London, 1948).

interpretaciju Frojda, strukturalnu antropologiju Kloda Levi Strosa, ali i marksističku teoriju. Ambiciozan pokušaj da se ove, u osnovi raznorodne, škole mišljenja objedine u koherentnu feministički zasnovanu teoriju rezultira time što se u završnom poglavlju – koje bi trebalo da ide u smeru naznaka ka željenoj kulturnoj revoluciji – malo toga nudi kao konkretan izlaz iz lavirinta ideologije koja je ženu fiksirala kao *drugi* pol. Autorka, drugim rečima, ne može da učini ništa više od toga da još jednom naglasi značaj otpora koji treba pružiti zloupotrebama psihoanalize. Zloupotrebljena psihoanaliza ostaje u službi sistema moći i konzervativnih trendova koji potporu za ideološki poželjne revizije pronalaze u biološkim preokupacijama pojedinih nastavljača Frojdove misli. Jer kada bi anatomija zaista bila sudbina, onda ne bi bilo razlike između čoveka i životinje pa se zaista ne bi ni moglo ništa učiniti (402). Ovu fatalnu primedbu koju je izrekao sam osnivač psihoanalize moramo stoga postaviti u širi kontekst nauke koja istražuje zakonitosti društvenog postojanja tako što ih sagledava u mehanizmima čovekovog nesvesnog bića. U nesvesnom biću svakog pojedinca kriju se ideje koje je čovečanstvo sakupilo o svojoj istoriji, a ova istorija, ističe autorka, ne počinje iznova sa svakim pojedincem. Naprotiv, ona se usvaja i menja tokom vremena pa će razumevanje zakona koji upravljaju čovekovim nesvesnim bićem biti tek početak u razumevanju načina na koji funkcionišu ideologije kao okviri u kojima smo prinudjeni da živimo (403).

U nastojanju da na smislen način poveže mikrosvet pojedinca sa makrosvetom društvenih procesa, a da zatim i odgovori na pitanje kako uspešno promeniti oba sistema, Džulijet Mičel ostaje sputana logikom sopstvene argumentacije. Jer, kao što objašnjava američka feministkinja i antropolog **Šeri Ortner** (Sherry B. Ortner), ukoliko prihvatimo osnovne premise Frojdovog teorijskog sistema, proces izvodjenja zaključaka ne ostavlja previše prostora za iskorak u pravcu feminističkih ciljeva. A u tom smislu, jedan od zaključaka je posebno poražavajući: da su civilizacija i ljudska kultura u svojoj suštini patrijarhalne, da je osnova njihove strukture u simboličkoj moći oca, i da su patrijarhat i kultura zapravo jedan isti fenomen (Ortner 1975: 167). Ne čudi stoga što Mičel tek na poslednjih osam stranica svoje knjige spominje moderno društvo i mogućnosti za njegovo menjanje u pravcu ostvarenja feminističkih ciljeva. Iako se u smislu razrade političke platforme koja bi vodila radikalnim društvenim promenama malo toga dešava na ovih osam stranica, u završnici knjige dešava se dosta drugog: Levi Stros se ostavlja po strani, i čitava epizoda sa strukturalnom argumentacijom ostaje nedorečena. Umesto zaključaka koji bi objedinili marksizam i strukturalizam sa psihoanalizom i feminizmom, na šta je upućivao glavni tok argumentacije, autorka na poslednjim stranicama ostavlja po strani i sam fenomen patrijarhata, i započinje diskusiju koja kreće u sasvim drugačijem pravcu. Ona u fokus

postavlja porodicu, kao osnovnu instituciju sistema, i moderno kapitalističko društvo, uz tvrdnju da se upravo u ovom preseku produkuje posebno opasna forma Edipovog kompleksa, tj. posebno pogubna forma patrijarhalnog nasilja. Ovim zaokretom, argumentacija koju je sprovela kroz ostatak knjige gubi na težini jer, kako ističe Ortner, ne može se tvrditi da je moderno kapitalističko društvo, Velika Britanija na primer, u većoj meri seksističko od tradicionalnog arapskog društva.

Oslanjanje na Marksa i Levi Strosa ostaje, takodje, slaba karika u završnici argumentacije budući da se ni jedan od njih dvojice nije bavio mehanizmima koje društvo koristi u reprodukciji seksizma pa se ni transformacija ovih mehanizama, kao osnovna tema feminističke teorije i svrha feminističke prakse, ne može braniti pozivanjem na ove teorije. Centralna teza kritičke diskusije koju obrazlaže Ortner mogla bi se rezimirati u stavu da je oslanjanje na Levi Strosa i njegovu antropološku teoriju o razmeni žena zapravo udaljilo Mičelovu od onoga što logika same argumentacije postavlja kao suštinsko pitanje: zabrana incesta i Edipov kompleks, kao mehanizam koji ga generiše u razvojnom procesu svakog pojedinca (Ortner, 177). U ovoj ravni sagledava se i najveći doprinos oca psihoanalize, ali je to ujedno i mesto gde je “uplitanjem” Levi Strosa argumentacija Mičelove izgubila na snazi i doslednosti. Za Levi Strosa, naime, zabrana incesta prevashodno je u funkciji pravila egzogamije, koju on vidi kao minimalni uslov kulture, tj. onaj faktor koji i uvodi čoveka iz prirodnog stanja u stanje društva i kulture. Mehanizam razmene pojavljuje se kao primarni modus uspostavljanja društvene zajednice a razmena, koja je gotovo uvek podrazumevala ženu kao objekt, isključivi je fenomen čoveka i njegove kulture.

Za razliku od Mičelove, koja na ovom mestu posustaje, Ortner nastavlja logiku Frojdove misli i insistira na značaju procesa koji je Frojd nazvao Edipovim kompleksom. Ovaj proces, po njenom mišljenju, nije ni poželjno niti moguće odbaciti. Prema logici koju sledi analiza Mičelove, pomenuti mehanizam se posmatra prevashodno u relacijama strukture i samog procesa socijalizacije u najbukvalnijem smislu, dok je prema Ortnerovoj njega potrebno zadržati kao integralni deo razvojnog procesa svake jedinice. Ovaj proces, naglašava Ortner, mora da prodje svako u svom pojedinačnom razvoju kako bi – kroz dijalektiku ljubavi i borbe sa simboličkim figurama želje i autoriteta – izrastao u autonomno društveno biće (179). Tek tada, smatra autorka, možemo uspostaviti istinski značajnu strukturnu homologiju između razvoja pojedinca i razvoja društva: ovi procesi su analogni jer su oba dijalektička – oba podrazumevaju diferencijaciju, borbu, uključivanje i prevazilaženje, kao suštinske karakteristike razvojnog procesa.

Ali u reviziji ovog procesa, koji za obe autorke predstavlja okosnicu čitavog projekta psihoanalize, Ortner odbacuje rodnu dimenziju Edipalne drame, koju vidi kao problematičnu. Odbacivanje rodne dimenzije je u ovom slučaju, po njenom shvatanju, jedini način da čitava struktura bude od koristi društvenom projektu koji zagovara feminizam. Rodne valence koje prate edipalni proces ona ne smatra univerzalnom činjenicom postojanja, koja se uvek iznova i na isti način ispoljava u razvojnem procesu, već vidi kao obeležja koja nastaju iz konkretnog sklopa okolnosti na pojedinačnom i širem kulturnom planu. Na ovaj način, kultura i istorija dobijaju ono mesto u konstrukciji rodnih identiteta koje im je i Džulijet Mičel sve vreme deklarativno dodeljivala, ali koje nije uspela da sagleda kao istorijski konkretne i delatne činioce, tj. u njihovom specifičnom istorijskom – i društvenim okolnostima određenom – delovanju. Zadržavši strukturu i mehanizam edipalne drame, Ortner naizgled otvara mogućnost za drugačiji sadržaj ove strukture, ali samo zato što je Frojdove univerzalne obrasce preokrenula u istorijski zavisne i kulturom oblikovane matrice. Pa iako se i za ovako koncipiranu interpretaciju može tvrditi da obrće psihoanalizu u pravcu zaključaka koji su suprotni onima iz originalno profilisane teorije, Ortner, za razliku od Mičelove, ostaje dosledna u nastojanju da dokuči najdublje korene patrijarhata, što smatra i pitanjem od suštinskog značaja za feminizam. U tom smislu, jasno je da obe autorke napuštaju centralna mesta ortodoksne psihoanalize, s tom razlikom što za Šeri Ortner nije ni bilo govora o nekoj suštinskoj komplementarnosti psihoanalize i feminističkog projekta.

Kao jedno od mogućih objašnjenja zbog čega Mičelova ne uspeva da opravda svoje polazne teze nameće se i činjenica da u jednom od završnih poglavlja pod naslovom *Gde je sve počelo?* autorka zastupa paradoksalno gledište da nam svi odgovori na ovo pitanje, koji stižu sa različitih strana i iz različitih disciplina – antropologije, kulturne istorije, sociologije, psihologije, biologije i drugih disciplina – nameću osećaj da se problem nalazi u samoj formulaciji pitanja, tj. da su odgovori, na izvestan način, “ispravniji od samog pitanja“ (Mitchell, 364). U zamenu za ovo pitanje koje Mičelova smatra pogrešno postavljenim i čak neispravnim pitanjem, ona jedino može da ponudi teoriju "rasnog sećanja", koju Frojd formuliše kao pandan Edipovom kompleksu na makro planu čitave civilizacije. Frojda je, naime, njegova potraga za poreklom navela da formuliše mit o totemskom ocu koga ubijaju udružena braća. Oni će kasnije internalizovati očev autoritet kroz princip na kome počiva čitav civilizacijski uspon. Ontogenetski razvoj biće zauvek fiksiran kao refleks ovog “istorijskog“ poraza žena na filogenetskom planu čitave rase i kulture, koja je tako od samog početka zasnovana kao patrijarhalna. Prema ovoj slici, mentalne strukture današnjih ljudi nužno odražavaju kritična dešavanja iz doba pred početak istorije pa će ideološka dimenzija

patrijarhata kod Mičelove ostati na nivou polovičnog uvida, koji ne uspeva da objasni i kritički sagleda “večnu” prirodu patrijarhalnih datosti.

Šeri Ortner – antropološka vizija

Za Šeri Ortner, sa druge strane, pitanje *Gde je sve počelo?* predstavlja ne samo ispravnu formulaciju, već i pitanje od suštinskog značaja za razumevanje dubinskih struktura patrijarhalne ideologije. Od ovako koncipiranog pitanja polazi i njen najpoznatiji i najčešće citirani rad, čiji je i sam naslov formulisan kao pitanje: “Žena naspram muškarca kao priroda naspram kulture?”⁸² Univerzalnost ženske podređenosti, koja prema autorki postoji u društvima svih stupnjeva složenosti i različitih kultura, ukazuje na nemogućnost rešavanja problema “prostom prerasporedjivanjem nekoliko zadataka i uloga u društvenom sistemu, pa čak ni preuredjenjem celokupne ekonomske strukture” (Ortner 2003: 147). Zalaganje za ove površinske prepravke neće biti u stanju, smatra Ortner, da ukloni dubinsku strukturu ove neravnopravnosti jer će temeljna logika kulturnog mišljenja, koje nesmetano istrajava vekovima, i nadalje ostati netaknuta. Njen cilj je stoga da ispita društvene i kulturne korene logike koja ženu vidi kao manje vredno biće, i da preko ovih uvida naznači moguće pravce feministički usmerenog delovanja. Njena antropološka vizija počiva na uverenju da se činjenica sveopšteg obezvređivanja žena ne može objašnjavati pozivanjem na genetski ili biološki determinizam, tj. tezom o muškarcima kao prirodno dominantnom polu. Umesto ovog, izvesno lakšeg puta, Ortner smatra da je neophodno “pokušati da podređenost žena tumačimo u svetlosti drugih univerzalija, činilaca ugradjenih u strukturu najuopštenije situacije u kojoj se nalaze sva ljudska bića u ma kojoj kulturi“(152). Ovako koncipirano gledište – o dominaciji kulturne ideologije nad činjenicama biologije – ne znači pritom da činioce biološke razlike polova treba smatrati nebitnim, ili da treba poricati razlike koje postoje između njih. Radi se o uvidu da tek u sklopu kulturno definisanih vrednosnih sistema ove razlike poprimaju značenja bioloških datosti.

U analizi uzroka rodne asimetrije, Šeri Ortner polazi od osnovnih činjenica i protivurečnosti čovekove egzistencijalne situacije, na način na koji to čini i Erih From u svom objašnjenju čovekove destruktivnosti. Tek na području takvih univerzalija ljudske sudbine mogu se tražiti odgovori na pitanja koja se tiču simboličkog i/ili materijalnim

⁸² Rad je sastavni deo antologije *Antropologija žene*, koju su za srpske čitaoce priredile Žarana Papić i Lydia Sklevicky (2003), a preuzet je iz zbornika *Woman, Culture, and Society*, prir. Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (1974).

činjenicama iskazanog statusa ženske inferiornosti. Autorka prevodi problem koji istražuje u formu krajnje pojednostavljenog pitanja: “šta bi to moglo biti u opštoj strukturi i uslovima postojanja koji su zajednički svim kulturama što svaku kulturu navodi da ženama dodeli manju vrednost?”(153). Njena je teza da mehanizam patrijarhalne represije počiva na simboličkom poistovećivanju žene sa onim činjenicama postojanja koje kultura vidi kao fenomene nižeg reda. Ženi se dodeljuje simbolička funkcija fenomena koje kultura nastoji da potisne, a budući da se ona uglavnom pojavljuje kao sistem mišljenja koje uspostavlja dominaciju nad prirodom, represija se u najvećem delu poznatih kultura vrši nad prirodom, a posredno i nad ženom kao njenim simboličkim zastupnikom. Razlike medju kulturama mogu se posmatrati i po tome u kojoj je meri izražena suprotnost ili čak sukobljenost prirode i kulture, kao dve bazične, a pritom istovremene ravni ljudskog postojanja. U tom smislu, Ortner naglašava univerzalnost ove dihotomije, budući da čak i u onim društvima koja naizgled ne uspostavljaju razliku između kulturnog i prirodnog stanja, fenomen rituala ukazuje da se i ovde radi o izvesnom stepenu delovanja na činjenice prirode.

Ritualom, svrhovitim manipulisanjem datim oblicima zarad regulisanja i održavanja poretka, svaka kultura tvrdi da prikladni odnosi između ljudskog postojanja i prirodnih sila zavise od toga da li će kultura upotrebiti svoje posebne moći za regulisanje ukupnih procesa sveta i života (154).

Asimetričnost na relaciji muško/žensko uspostavlja se kroz razliku u sposobnosti preobražavanja ili prevazilaženja prirode, što je *differentia specifica* svake kulture, tj. suštinsko obeležje samog fenomena kulture. Tako se kultura, piše autorica, neminovno na nekoj razini svesti iskazuje kao ne samo različita, već i kao superiornija od prirode, “a to osećanje različitosti i veće vrednosti počiva upravo na sposobnosti preobražavanja – “socijalizovanja” i “kultivisanja” prirode” (155). Budući da se žene, zbog njihove fiziologije i veće telesne uključenosti u prirodne tokove, poistovećuju ili simbolički povezuju sa prirodom, a s obzirom da je centralni projekt kulture usmeren na potčinjavanje i prevazilaženje prirode, potčinjenost žene postaje, na izvestan način, uslov opstanka same kulture. Institucionalni oblici kojima se ovaj, po svojoj suštini kulturni mehanizam uspostavlja kao prirodno stanje stvari ima za posledicu da će se jedan ideološki zasnovan egzistencijalni obrazac uvek iznova proizvoditi. Ortner naglašava neophodnost sagledavanja obe strane ovog procesa pa ističe da naponi koje usmeravamo ka menjanju društvenih institucija moraju ići uporedo sa nastojanjima da se kulturne predstave modernizuju uvidom

da se oba pola “mogu, i moraju, podjednako uključiti u projekte stvaranja i prevazilaženja” (176).⁸³

Ukoliko jezik kulture i njene predstave nastave da reflektuju sliku po kojoj u “neprestanom dijalektičkom odnosu kulture s prirodom” žene u bilo kom smislu zaostaju za muškarcima, reforme društva neće imati dalekosežne posledice. Komplementarnost ovih procesa posmatra se u njihovoj međusobnoj uslovljenosti – drugačije kulturne predstave mogu izrasti jedino iz drugačije društvene stvarnosti ali, istovremeno, drugačija društvena stvarnost nastaje jedino iz drugačijih predstava koje generiše data kultura. Primer za ovu drugačiju predstavu kulture Ortner pronalazi u teoriji američke feministkinje **Nensi Čodorou** (Nancy Chodorow), koja je po njenom mišljenju uspešno upotrebila centralne uvide psihoanalize da pokaže kako se može istovremeno delovati na obe strane društvenog procesa.

Nensi Čodorou – reprodukcija materinstva i konstrukcija rodne razlike

Značaj koji Nensi Čodorou ima za projekt integrisanja psihoanalize u feminističku teoriju povezan je sa činjenicom da je kroz svoje radove ona uspela da američkoj publici približi britansku teoriju objektnih odnosa – koja je u odnosu na stanovište ortodoksne psihoanalize, a kroz drugačije sagledan mehanizam konstrukcije rodnih identiteta, bitno modifikovala sliku žene. Čodorou je veoma direktna kada ističe činjenicu da je u odlučujućim segmentima njen odnos prema psihoanalizi formirala upravo teorija objektnih odnosa. Doprinos ove teorije Čodorou vidi ponajpre u tome što je ova teorijska škola uspela da jednostrani pristup tradicionalne psihoanalize približi (a time i koriguje) stanovištu takozvane kulturološke škole (Chodorow 1999: 47). U odnosu na instinktivistički determinizam Frojda,

⁸³ Sam pokušaj ovog prevazilaženja Šeri Ortner, međutim, nikako ne postavlja pod znak pitanja, zbog čega se u ovoj tački čitava diskusija koja zagovara radikalne promene kulturnih predstava i rehabilitaciju ženskog opasno približava otvorenom anti-feminizmu kakav propagira američka teoretičarka Kamila Palja (Camille Paglia). Uprkos njihovim suprotstavljenim pozicijama, ove teoretičarke spaja uverenje po kome je transcendencija prirode, u meri u kojoj je to slučaj sa zapadnom kulturom, neophodni uslov kulturnog napretka. U svojoj analizi kulture, Palja, međutim, odlazi i korak dalje pa, za razliku od Šeri Ortner, ne smatra da je feministički diskurs utemeljen u realno mogućem upravo iz razloga što prenebregava kompleksnost veze čoveka i prirode. Feministička teorija je, po njenom mišljenju, utemeljena u krajnje nerealom i naivnom uverenju da je ideološka matrica zapadnog društva tek pogrešan izbor kulture koja je mogla da uspostavi i drugačiji mehanizam odnosa među polovima: umesto hijerarhije i muškog principa superiornosti, simetriju i komplementarnost. Ovu komplementarnost, na kojoj počiva feministički projekt, Palja uopšte ne vidi kao realnu mogućnost iz prostog razloga što je po svom biološkom ustrojstvu žena bliža, i direktnije zavisna od prirode, nego što je to muškarac. Žena je, u izvesnom smislu, veći podsetnik kulture o njenom sopstvenom poreklu. Pokušaj transcendencije prirode Palja zato objašnjava kao istovremeno neophodnost kulture, ali i neophodnu iluziju budući da se priroda nikada do kraja ne može prevazići i ukinuti, pa će i sam “projekt” biti u stalnoj opasnosti od povratka u prvobitni haos. Asimetričnost polova nije zato tek pogreška kulture koja se mora ideološki razobličiti, već suštinska neophodnost koju proizvodi kultura transcendencije na kojoj počivaju patrijarhalna društva (Paglia, 1995).

Klajnove, i ego psihologa, teorija objektivnih odnosa predstavlja, po rečima autorke, alternativno, i svakako potpunije objašnjenje razvojne dinamike ličnosti. U odnosu na stanovište antropologa i psihoanalitičara kulturološke škole, ova teorija pruža i značajni korektiv. Zajedno sa predstavnicima ove škole, kao što su Erih From, Karen Hornaj ili Klara Tomson, Nensi Čodorou naglašava značaj društvenih i kulturnih činilaca na formiranje mentalne strukture i razvoj ličnosti. Ona, takodje, deli njihov kritički stav u odnosu na biološki redukovano razumevanje ženskog identiteta, kao i njihovo pomeranje naglasaka sa univerzalnih i nepromenljivih struktura tradicionalne psihoanalize na istorijski promenljive i kulturom određene strukture.

Ona, međutim, ističe i ograničenja kulturološke škole mišljenja, koje uočava u holističkom konceptu kulture po kome se razvoj sastoji u direktnoj internalizaciji ovih struktura. Ovakvo sagledavanje, ističe autorka, “zaobilazi specifične implikacije konkretnog društvenog konteksta u kome dete uči” (Chodorow, 47). Osim toga, ovom modelu, po njenom mišljenju, nedostaje mehanizam koji bi mogao da sagleda kompleksna unutrašnja dešavanja, a koja detaljno opisuje psihoanaliza. Umesto toga, ovakva vizura nudi jedino model direktne transmisije društvene u psihičku realnost, u kojoj se nužno gubi celovita slika interakcije psihe sa društvom i kulturom. Jer ovaj uticaj, naglašava Čodorou, nikako nije jednostran i bez otpora. Stoga je neophodno zadržati naučnu aparaturu psihoanalize u kojoj centralno mesto zauzimaju unutrašnji procesi i pojmovi kao što su fantazija, introjeksija, projekcija, konflikt, izmeštanje, potiskivanje i drugi mehanizmi koje koristi psiha u svom odnosu sa svetom izvan sebe.

Mesto na kome dolazi do značajne izmene perspektive u odnosu na Frojduvu psihoanalizu odnosi se na razliku u objašnjenju uticaja koji imaju primarni nagoni, ali i na drugačije sagledavanje edipalne situacije. U vizuri teoretičara koji se smatraju osnivačima teorije objektivnih odnosa (Vinikot, Ferber, Balint), edipalna drama prestala je da bude čvorišna tačka koja pokreće formiranje pojedinačnog nesvesnog i društveno sankcionisanih identiteta. U ovoj teoriji, kao i u modelu identiteta Nensi Čodorou, naglasak se pomera sa nagona i poriva, kao primarnih pokretača u razvoju pojedinačnih identiteta, na primarne odnose majke i deteta, koji postaju ključni faktor u formiranju ličnosti i rodnih karaktera⁸⁴.

⁸⁴ U terminologiji ovih teoretičara, objekti se odnose na sve ono što dete percipira kao odvojeno od sebe. U tom smislu, majčinski objekt ne odnosi se na samu majku, već na detetovu mentalnu predstavu majke. Teorija polazi od pretpostavke da u najranijoj fazi razvoja dete nije u stanju da uoči razliku između sebe i sveta koji ga okružuje. Nešto kasnije, u “tranzicionoj fazi”, koja prethodi povlačenju jasnih granica između stvarnog i imaginarnog, ono će još uvek biti u privilegovanom domenu igre koja se oslanja na imaginaciju, a tranzicioni objekti poput medvedića ili čebeta takodje se često sreću u ovoj fazi. Prema ovoj psihološkoj školi, primarni zadatak koji čeka dete u prvim godinama života odnosi se na uspešno odvajanje ili individuaciju. Ovaj proces je

Motivacija za uspostavljanje odnosa predstavlja bazičnu i primarnu motivaciju za razliku od klasične psihoanalize, koja ovaj primat daje delovanju seksualnih i agresivnih nagona. Edipalna konstelacija koja podrazumeva tri učesnika – majku, oca i dete – ustupa mesto dijadnom obrascu koji se uspostavlja između deteta i primarnog roditelja, tj. majke. Umesto teorije konflikta kao objašnjenja za psihopatološke procese kojima se ponekad okončava edipalna kriza, ovde će biti reči o svojevrsnom “deficitu” koji nastaje usled neodgovarajućeg ranog iskustva u ovom primarnom odnosu sa majkom. Prvobitne sheme psihičke strukture formiraju se upravo kroz uspostavljanje smislenih odnosa sa bliskim osobama, a problem koji naglašava Nensi Čodorou, i nešto pre nje američka feministkinja **Doroti Dinerstin** (Dorothy Dinnerstein), odnosi se na činjenicu da u zapadnoj kulturi, a u ovom najranijem i primarnom odnosu sa roditeljem, otac uglavnom igra sporednu ulogu “spoljašnjeg lica”. Osnovne gradivne jedinice psihičke strukture deteta oblikuje činjenica da majci pripada funkcija centralnog roditelja, zbog čega će se u stalno ponavljanom obrascu “reprodukcije materinstva” rodna asimetrija i sama većito ponavljati, kao funkcija ove presudne “podele rada” na nivou primarne porodice.

Psihodinamiku porodice Čodorou doživljava, dakle, prvenstveno kroz fenomen primarnog i sekundarnog roditeljstva pa je i celokupan sistem muške dominacije sagledan isključivo kao posledica neizbalansirane organizacije roditeljstva. Ona pritom ističe da je Frojdovo osnovno usmerenje na edipalnu fazu razvoja dovelo tradicionalnu psihoanalizu u paradoksalnu poziciju da bude primorana da se često oglašuje o fundamentalne zakone psihoanalitičke interpretacije. Kada analitičar, naime, naidje na problem u čijoj se osnovi nalazi duboka trauma, strah, ili konflikt, za njega je to signal da potraži najdublje korene tih osećanja. Ali budući da se njegova potraga najčešće zaustavlja u tački dešavanja i razrešenja edipalne situacije, on ostaje nemoćan da do kraja isprati osnovna pravila psihoanalize. U vizuri ortodoksne psihoanalize, polna razlika nosi karakteristiku samopotvrđujuće istine: kada se devojčica suoči sa ovom razlikom, ona je primorana da sebe i majku prepozna kao prirodom uskraćena i "kastrirovana" bića. Sa druge strane, dečak odmah spoznaje očiglednu vrednost sopstvenog pola, i počinje da strahuje od mogućeg gubitka (Chodorow 2004: 44). Nensi Čodorou ne pokušava da iza ovakvog objašnjenja rodni identiteta pronadje nekakvu latentnu kritiku ideologije, na način na koji to čini Džulijet Mičel, pa je njen model u kome se pomera fokus sa edipalne na preedipalnu fazu značajan i kao pokušaj korekcije jednostranog i

sagledan u perspektivi istovremenog psihološkog odvajanja od majke i razvoja osećaja o vlastitom identitetu. Prema Margaret Maler (Margaret Mahler), devojčice ovu odlučujuću fazu razvoja prolaze uz veće teškoće u odnosu na dečake, a ovaj fenomen rodne razlike u njenoj prvoj i primarnoj manifestaciji kroz odnos roditelj-dete postaje fokus interesovanja feminističkih teoretičarki.

nepotpunog objašnjenja koje nudi klasična psihoanaliza. Čodorou se pritom ne poziva na očiglednosti koje nam navodno potvrđuje sama percepcija, već pokušava da rodnu razliku sagleda kao razvojni proces koji započinje u najranijem detinjstvu – kroz primarni odnos deteta i roditelja.

Prema modelu identiteta koji zastupa ova teorija, centralno jezgro rodnog identiteta (*core gender identity*) odnosi se na kognitivnu spoznaju sebe kao rodno određenog bića, i formira se u prve dve godine života paralelno sa procesom u kome dete spoznaje sebe kao odvojeno i posebno biće. Kliničke potvrde činjenice da se rodni identitet različito i asimetrično formira u zavisnosti od pola Čodorou objašnjava time što će majka – koja je i sama bila učesnik ovog dijadnog odnosa, i u tom procesu bila primorana da internalizuje rodnu razliku – drugačije reagovati na dete u zavisnosti od njegovog pola. Centralna teza veoma detaljne eksplikacije ovog mehanizma koju nudi Čodorou odnosi se na mehanizam reprodukcije rodne razlike. Po prirodi vlastite polnosti, dečak će biti primoran da svoj rodni identitet doživi kao drugačiji od majčinog, pa će i njegovo osećanje sopstva biti nužno percipirano kao ono što *nije* majka, i što *nije* žensko (Chodorow, 45). Ovaj proces kod devojčice sledi drugačiju i manje bolnu putanju s obzirom da u proces izgradnje njenog identiteta nije uključena spoznaja sebe kao bića različitog u odnosu na majku. Njeno odvajanje od majke neće biti nikad u toj meri potpuno i konačno kao što je to za dečaka, koji će svoju *različitost* od majke poneti kao suštinski deo budućeg identiteta. Takodje, ni jezgro rodnog identiteta koje formira devojčica neće, kao kod dečaka, stajati u kontradikciji sa njenim primarnim osećanjem jedinstva i njenom identifikacijom sa majkom. Njeno odrastanje pratiće osećaj kontinuiteta, a njena *sličnost* s majkom pomoći će joj da zadrži osećanje povezanosti sa svetom oko sebe. Devojčicin odnos sa figurom oca neće moći da zameni ovaj prvi i osnovni odnos s majkom, koja se u njenom nesvesnom biću zadržava kao primarni objekt identifikacije, pa će i heteroseksualne veze zrelih osoba nositi drugačije značenje za muškarce i žene.⁸⁵

Po modelu psihodinamike primarnog odnosa koji zastupa Čodorou, razlika neće odigrati onako značajnu ulogu u psihološkom biću i osećaju identiteta ženske osobe, kao što

⁸⁵ U poglavlju pod naslovom “Psihodinamika porodice”, koje čini završno poglavlje njene knjige *Reprodukcija materinstva (The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender)*, Čodorou objašnjava ovu razliku upravo u terminima *prvo i primarno*, tj. *drugo i sekundarno*. Majka za devojčicu ostaje, naime, primarni unutrašnji objekt identifikacije, pa će i svoje heteroseksualne veze ona uvek graditi po modelu sekundarnog, tj. naknadnog odnosa. Za dečaka, koji je bio prinudjen da se odrekne svoje prvobitne povezanosti s majkom, heteroseksualne veze biće pokušaj da se ponovo uspostavi ovaj izgubljeni primarni odnos. Njegov ambivalentan odnos prema majci ostaće, međutim, kao trajna smetnja izgradnji afektivnih veza pa će i svi kasniji odnosi prema ženama biti obojeni primarnom ambivalencijom u odnosu na majku.

je to slučaj sa dečakom, koji je morao da potisne svoje sposobnosti za afektivno prožimanje. Kao rezultat tog potiskivanja, granice njegovog ega ne ostaju fluidne kao što je to kod devojčice, koja svoj identitet nije morala da uspostavlja reaktivno – kroz negativni ili defanzivni odnos naspram razlike. Problemi sa kojima će se ona kasnije susretati nemaju zato nikakve veze, po mišljenju Čodorou, sa svešću koju devojčica ima o svojoj ženskosti. Mogući izvor budućih problema ne odnosi se, drugim rečima, na jezgro rodnog identiteta koje je na ovaj način uspostavljeno, već na kognitivne izbore koje ova situacija podrazumeva. Oni nastaju kao rezultat identifikacije sa kategorijom roda koju društvo i kultura vrednuju negativno, odnosno identifikacije sa ambivalentno doživljenom majčinskom figurom kod koje se dimenzija ženskosti i materinstva često nalaze u konfliktnom odnosu. Razumevanje razlike ne nastaje, drugim rečima, kao spontani čin percepcije, već kao konačni rezultat kompleksnog procesa koji se odvija u ovako zadatom kontekstu. Razlika je od suštinskog značaja za feminističku teoriju budući da se primarni psihološki procesi uspostavljaju upravo kroz relaciju sa prvom bliskom osobom iz najranijeg detinjstva. U odnosu na nju, i u odnosu *sa njom*, uspostavlja se jezgro rodne asimetrije i definišu značenja odvajanja, razlike, i autonomije buduće ličnosti. Ukoliko se, sa druge strane, razlika posmatra kao isključivo biološka odrednica kvalitativno različite vrste ljudi, onda se i rod nužno uspostavlja kao stalan i nepromenljiv, umesto kao kulturno i istorijski konstruisan (Chodorow 2004: 49).

Objašnjenje razvojnog procesa u kome se uspostavlja asimetrično iskustvo i percepcija roda predstavlja značajnu sponu između psihoanalitičkih uvida i feminističkog razumevanja identiteta. Teorija rodnih odnosa koju zastupa Nensi Čodorou istovremeno poništava reduktivnu dimenziju psihoanalize, ali i zadržava psihoanalitički način objašnjenja psihičkih procesa. Psihološki model po kome se ličnost formira u zavisnosti od načina na koje dete prisvaja, internalizuje i organizuje iskustva iz najranijih odnosa unutar porodice nesumnjivo je bio od velikog značaja za feminističku teoriju koja se, kako je Mičel isticala, često i olako odričala ovog potencijalno moćnog pomagača. Pa iako sama psihoanaliza nije problematizovala način na koji se u zapadnoj kulturi uvek iznova reprodukuje identičan model materinstva, psihoanalitički model razvoja, kao što pokazuje Čodorou, jeste u stanju da iz ovako promenjene vizure ponudi primerenije razumevanje ovog procesa. Ona se stoga u svojoj analizi fokusira na predstavljanje materinstva kao društvene, a ne biološke činjenice pa je i njen poziv muškarcu da se i sam uključi u ovaj proces usmeren ka menjanju društvenih struktura kroz drugačiju organizaciju i podelu rada unutar porodice, ali i društva u celini.

Doroti Dinerstin – povratak Melani Klajn

Do zaključka da je čitav kompleks destruktivnih rodni asimetrija moguće preurediti drugačijom organizacijom roditeljstva, a pre svega uključenjem muškarca u proces primarnog roditeljstva, dolazi godinu dana ranije i Doroti Dinerstin, dugogodišnji predavač na univerzitetu Ratgers. Njena danas pomalo zaboravljena knjiga *Sirena i Minotaur (The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise, 1977)* još uvek pleni snagom istinske vizije pa je, i pored brojnih nedostataka koje joj zameraju današnje feministkinje poststrukturalne i postmoderne orijentacije, ovaj kvalitet čini nezaobilaznim svedočanstvom feminističkog promišljanja identiteta⁸⁶.

Činjenica da u svojim analizama rodni odnosa Dinerstin i Čodorou dolaze do istih zaključaka, kada je reč o modelu primarnog roditeljstva, dovela je do toga da se u prikazima feminističkih teorija ove dve autorke uglavnom svrstavaju zajedno, što dovodi do pogrešnog utiska da je reč o dva slična, ili barem komplementarna modela rodni identiteta. Pritom se gubi iz vida da iako obe teoretičarke smatraju da korene rodni razlika treba tražiti u najranijem odnosu majke i deteta – njihova tumačenja ovog odnosa ostaju bitno različita – zbog čega nije moguće uspostaviti znak jednakosti između ove dve – veoma različite teorije. U modelu Nensi Čodorou, ženska psihička struktura predstavljena je kao, u izvesnom smislu, idealni obrazac koji će, uz drugačiju društvenu i porodičnu organizaciju, biti u stanju da koriguje ograničenja muškog ega – sklonog da povlači rigidne razlike između sebe i sveta. Sa druge strane, slika koju nudi Doroti Dinerstin je ne samo složenija, već i daleko manje optimistična. Njeni opisi čovekove nesposobnosti da prevaziđe ambivalentan odnos prema majci, a preko majke i prema celoj prirodi, podrivaju nadu u mogućnost lakih i jednostavnih rešenja. Pa iako se njena vizija rodne nelagodnosti, kao i čovekove latentne destruktivnosti, okončava u pravcu istovetnog zaključka koji nudi model Nensi Čodorou, ostaje utisak da su dubina i opseg problema daleko nadmašili ponudjeno rešenje.

Za razliku od Nensi Čodorou, koja je isticala nedostatak u psihoanalitičkom objašnjenju rodni razlika, Dinerstin naglašava značaj koji su Frojdovi uvidi imali za njeno razumevanje rodni odnosa i čovekove destruktivnosti. Nesposobnost ili nedostatak volje da se ovi uvidi produktivno upotrebe ona pritom vidi kao slabost feminističke teorije. Pitanja

⁸⁶ O ogromnom uticaju koji je knjiga imala na generacije čitalaca sa kraja sedamdesetih svedoči i En Snitou (Ann Snitow) u predgovoru koji započinje sopstvenim iskustvom čitanja: "Kada sam prvi put pročitala *Sirenu i minotaura* 1977. godine, svet je za mene obasjala nova svetlost. U toj knjizi je, najzad, neko u divnoj trodimenzionalnoj perspektivi opisao unutrašnje funkcionisanje nepravdi među rodovima koje su mene pekle čitavog života."

koja pokreće Frojd, a posebno njegov nastavljatelj Norman Braun (Norman Brown), od fundamentalnog su značaja, ističe autorka, za pokušaj drugačijeg konstruisanja odnosa među polovima. Polna netrpeljivost ugrađena u frojdovsku perspektivu nije ni dobar, niti dovoljan razlog da se odbaci psihoanaliza budući da se njen najveći doprinos, po mišljenju Doroti Dinerstin, nalazi u pokušaju da se u samim mehanizmima psihe pronadje rešenje za problem rodne netrpeljivosti. Radikalni doprinos psihoanalize Dinerstinova zato vidi u produbljenu svesti o suštinskim strukturnim defektima u čovekovom životu, među kojima se, po njenom mišljenju, po važnosti izdvaja odlučujuće prisustvo ženske osobe u ranom detinjstvu. Gledište po kome se ovaj "strukturni defekt" sagledava kao nepromenljivi uslov čovekovog postojanja predstavlja recidiv konzervativnog u Frojdovom sistemu, ali on ne poništava radikalnost i značaj same teorije. Taj nedostatak prvobitne psihoanalize korigovala je, po mišljenju Doroti Dinerstin, britanska psihoanalitičarka Melani Klajn (Melanie Klein), koja se u svom izučavanju detetove psihe fokusirala upravo na ovaj centralni, mada kod Frojda nedovoljno istražen, odnos na relaciji majka/dete⁸⁷.

Prema Melani Klajn, upravo se u najranijem periodu detinjstva, i pre nego što dete stekne bilo kakvu jasnu predstavu o sebi kao odvojenom biću, nalaze koreni kasnijeg antagonizma prema ženskom. Ovo prvo osećanje radja se u biću koje još uvek ne uvidja granicu između sebe i spoljašnjeg sveta pa će u detetovoj percepciji majka biti doživljena kao sveobuhvatno prisustvo – “još uvek neartikulisano područje u kome dete pokušava da odredi sebe i otkrije konture trajnih predmeta, bića i pojmova” (Dinerstin 2000: 95). Kao centar detetovog sveta, majka se doživljava kao svemoćna, ali se njena svemoć pritom poistovećuje sa spoljašnjim svetom, koji nosi elemente pretnje i opasnosti. Ambivalentan odnos proizilazi iz snažnih emocija koje se upravljaju ka roditelju kao primarnom izvoru života: odojčeva želja za neiscrpnom i uvek prisutnom dojkom, kao i njegova potpuna zavisnost od primarnog hranioca, vode osećanju da postoje *dobra* i *loša dojka*, čime se već u najranijem stadijumu uspostavlja istovremeno postojanje suprotnih emocija prema primarnom objektu ljubavi. Osećanje da je majka svemoćna, i da od nje zavisi ublažavanje svih bolova, radja kod odojčeta duboku strepnju da može ostati bez nje, a osećanje da su njegov bes i negativna emocija naškodili “dobroj dojci” vodi kroz proces projekcije do “strepnje gonjenja”: objekt koji izaziva krivicu pretvara se u progonitelja pa je dojka ta koja se sveti, proždire i truje (98).

⁸⁷ U predavanju iz 1933., Frojd jasno stavlja do znanja da je psihu devojčice nemoguće razumeti ukoliko se zapostavi ova ranija faza njene primarne povezanosti sa majkom (Freud 1986: 418). Zaključci do kojih dolazi Melani Klajn u svom radu, a koje Doroti Dinerstin usvaja, idu u pravcu već naznačenih smernica koje nudi Frojd u ovom čuvenom predavanju.

Ovaj prvi emotivni rasep koji dete doživljava u odnosu na majčino biće predstavlja, ističe Dinerstin, najdublji izvor čovekovog osećanja nelagodnosti. Odnosi medju polovima, kao i odnos čoveka prema prirodi i telesnom, samo su različiti aspekti ovog primarnog osećanja nelagodnosti koje se kod jedinke razvija u ranom postnatalnom periodu.

U odnosu prema ženama kao i u odnosu prema prirodi u celini – kao prvobitno prema majci koja je bila poluljudsko i poluprirodno biće – mi se osećamo raspetim izmedju dva poriva: s jedne strane, da odojčetu u potpunosti omogućimo zadovoljavanje njegove gnevne potrebe, njegove sopstvene divlje žudnje da poseduje, kontroliše i do kraja iscrpe svoj izvor dobra, svoju želju da se osveti zbog lišavanja; i s druge strane, poriva da se iskupi zbog tih osećanja koja prete da unište ono što je odojčetu najdragocenije i najpotrebnije (102).

Sklonost da istovremeno volimo i mrzimo može varirati kod pojedinačnih osoba i kultura, ona se može upravljati u različitim pravcima i ka drugim objektima, ali će zauvek ostati latentno prisutan poriv čovekove prirode i suštinske destruktivnosti, koja se najčešće usmerava upravo ka ženi⁸⁸. Iako se ovaj ambivalentan stav prema ženskom može uočiti kod oba pola, žene su zbog intimnije povezanosti sa majkom sklonije da prema njoj razviju osećanje griže savesti, koja postaje potencijalna osnova ženske solidarnosti. Upravo u tom posebnom osećanju griže savesti možemo, smatra Dinerstin, potražiti i objašnjenje za činjenicu da su žene uglavnom ostajale po strani kada je kroz istoriju dolazilo do izliva agresije na prirodu. One su uglavnom ostajale manje pohlepne “od muškaraca kao lovaca i ubica, kao istraživača tajni Majke prirode, pljačkaša njenog blaga, nadmudrivača njenih ograničenja“ (105).

Rodno suprotstavljene težnje odraslih ljudi, koje Bovoar sagledava kroz suprotstavljena načela imanencije koje kultura dodeljuje ženi i muškog načela transcendencije, imaju i same poreklo, po mišljenju autorke, u prvobitnoj konfuziji pred svemoćnom majkom. Muškarčevo obožavanje i pohlepno uživanje u ženskom telu, ali i istovremeni prezir i okrutnost prema njemu, kao i poriv da se to isto telo kazni, samo su daleki odjeci prve i najstarije emocije. Kao objekt prema kome se projektuju prvobitna kontradiktorna osećanja, žena omogućava da se u psihi muškarca uvek iznova odigrava ova “drama prve ljubavi” pa ovako naznačena slika vodi zaključku koji ne deluje nimalo ohrabrujuće: ambivalentan odnos kroz koji smo po prvi

⁸⁸ Budući da se upravo preko majčinog tela po prvi put susrećemo sa fizičkim svetom, u njenom biću biva oličena dobra, ali i tamna strana prirode pa otud potiče izraz Majka priroda, a imena uragana kao rušilačkih sila prirode su nimalo slučajno, ističe autorka, skoro sve sama ženska: Alis, Beti, Klara, Debi, Edna (97).

put došli u kontakt s fizičkim svetom ostaje pohranjen u arhaičnim slojevima psihe kao trajni izvor nestabilnosti.

Veza između naših odnosa među polovima i naše nerazrešene telesne ambivalentnosti počinje sledećom činjenicom: kada dete prvi put otkrije tajanstvene radosti i ponižavajuća ograničenja telesnosti, ono do tog otkrića dolazi u kontaktu sa ženom. Kontradiktorna osećanja prema telu koja se u tom ranom periodu formiraju pod ženskim pokroviteljstvom mešaju se sa našim kasnije stečenim znanjem o prolaznosti tela, tako da sećanje na ta rana suprostavljena osećanja ostaje najživopisniji sastojak tog konačnog znanja koje se ne može prihvatiti (132).

Ovo “konačno znanje koje se ne može prihvatiti” odnosi se na čovekovu spoznaju vlastite smrtnosti, koja najčešće ne uspeva da bude integrisana u svesni deo ličnosti, već ostaje duboko potisnuta u nesvesnim slojevima psihe. Paradoks potiskivanja sastoji se, međutim, u tome što se potisnuta spoznaja, koju svest nije u stanju da prizna i uspešno integriše, vraća kroz deformisane sadržaje ponekad patoloških i morbidnih opsesija. Potiskivanje telesnog započinje, drugim rečima, sa potrebom da negiramo sopstvenu zavisnost od onoga nad čime nismo u stanju da uspostavimo kontrolu. Ali primarni odnos s majkom ne sadrži jedino emocije straha, strepnje i gneva, već i duboku privrženost, pripadanje, i radovanje zajedništvu i bliskosti. U svetlu pozitivnih osećanja koja ovaj odnos uključuje, postaje jasno da će poricanje ove primarne zavisnosti, kao i poricanje bola zbog gubitka primarne bliskosti, biti jednako poricanju samog izvora života.

Braunova revizija Frojdovog instinkta smrti usmerava se upravo na ovaj ključni momenat potiskivanja, pri čemu, po njegovom mišljenju, početak neuroze treba tražiti u nemoći jedinke da prekine prvobitnu sponu sa majkom. Civilizacija koju pritom stvara čovek predstavlja pokušaj da se ovlada smrću, a čovekov život postaje permanentan rat protiv smrti. “Skretanje ljudskog života u rat protiv smrti ... za posledicu ima činjenicu da smrt dominira životom. Rat protiv smrti poprima oblik zaokupljenosti prošlošću i budućnošću, dok je sadašnje vreme, vreme života, izgubljeno” (nav. u Dinerstin, 121). Sublimacije su, za Brauna, one negacije tela koje ga kroz mehanizam projekcije istovremeno potvrđuju. Ali mera u kojoj se potisnuto telo potvrđuje u ovako sublimiranim sadržajima zapravo je mera života koji smo izgubili⁸⁹. Košmar moderne civilizacije usmerene na beskrajno širenje tehnološkog

⁸⁹ Potrebno je uočiti značajno odstupanje na ovom mestu u odnosu na Frojdov koncept sublimacije. Sublimacija za Frojda obuhvata sveukupnost naučne, umetničke i ideološke delatnosti. I sam rad kao osnovna kulturna delatnost za Frojda predstavlja sublimaciju seksualne energije. Ali Braun ističe da je pojam sublimacije u

progresu stoji dakle u dijalektičkom odnosu sa mehanizmom potiskivanja. Sve veće nagomilavanje stvari predstavlja sve potpuniju i bolesniju artikulaciju potisnutih sadržaja. Izgubljeni telesni život dobija svoju projektovanu – negativnu potvrdu – kroz trajnu opsjednutost materijalnim surogatima, a morbidna opčinjenost smrću tela postaje ponekad jedini preostali kanal kojim nesvesno pokušava da saopšti sopstveno potisnuto znanje. Da bismo preživeli, upozorava Braun, potrebno je da naš “stav agresivne dominacije prema stvarnosti zamenimo erotskim smislom za stvarnost” (nav. u Dinerstin, 138).

S obzirom na širinu i dalekosežnost ovako predstavljenog problema, uključujući i problematizaciju rodnih odnosa kojom Dinerstin kompletira čitavu sliku, rešenje koje se svodi na neophodnost uključenja muškarca u proces primarnog roditeljstva ostavlja utisak da je završni optimizam naknadno proizveden, iz nemoći da se sagledaju implikacije vlastite dijagnoze. Kada za dete nakon rođenja, piše Dinerstin,

podjednako bude odgovoran muškarac kao i žena, rano smenjivanje radosti i tuge tela – čije nam prihvatanje stvara osnovu za kasnije prihvatanje smrtnosti – neće imati nikakav poseban uticaj na rod. Tada će obe strane te dvostruke činjenice, da smo rođeni smrtni i da nas je rodila žena, promeniti svoje značenje (151).

Uprkos tome što ponudjeno rešenje ne nudi izvesnost integracije o kojoj govori Dinerstin, njen zaključak zapravo sledi pravac koji sugeriše i sam Braun, a na koji ukazuju i poetske metafore umetničkih dela kojima pribegavaju oba autora. U tom smislu, Kolridžova poema o mornaru koji okajava sagrešenje o prirodu predstavlja metaforu za najširu dimenziju problema koji Dinerstin na kraju redukuje na odnos među polovima. Jer upravo su negativan odnos prema prirodi – i destruktivni impuls koji on sadrži – obeležili čitavu istoriju zapadne civilizacije. Njega otud treba posmatrati kao najširi okvir u koji ćemo smestiti dramu polova, i odakle bi trebalo krenuti ka mogućem razrešenju oba odnosa. Poema o starom mornaru, koji svoje pokajanje iskazuje kao svest o misiji u kojoj će sopstvenu priču o grehu i iskupljenju ponoviti što većem broju ljudi, upozorava na to da se problem na relaciji priroda/kultura ne

psihoanalitičkoj teoriji ipak ostao nedovoljno razjašnjen. To je zbog toga što se upravo u pojmu sublimacije razotkriva protivurečnost između čoveka i kulture, koja je ostala bez pravih objašnjenja u psihoanalitičkoj teoriji. Rajh je bio u pravu, piše Braun, kada je tvrdio da ukoliko psihoanaliza želi da ispuni vlastito obećanje u vezi sa lečenjem, onda ona mora da se pozabavi pitanjem društvenog preobražaja. Ali ni sam Rajh nije bio u stanju, ističe Braun, da ovaj preobražaj sagleda kao nešto više i dublje od oslobađanja odrasle genitalne seksualnosti (Brown 1989: 162).

može razrešiti ukidanjem jedne od strana u ovom odnosu.⁹⁰ Rešenje koje Šeri Ortner vidi u ženinoj potpunijoj integraciji u kulturu, i modifikaciji kulturnih predstava koje ženu poistovećuju sa prirodom, polazi takodje suprotnim pravcem od onog na koji ukazuje Kolridž. Jer iako je nesporna njena namera da istakne neophodnost uspostavljanja ravnoteže kad je u pitanju simboličko predstavljanje polne razlike, napor da se iz kulturnih predstava žene “izbaci” priroda ne samo da neće razrešiti odnos polova i problem rodno zasnovanog nasilja, već će time i dubinska matrica u kojoj se priroda smatra inferiornom u odnosu na kulturu ostati netaknuta i neproblematizovana.

Uspostavljanje isceljujuće spone sa prirodom moguće je jedino, kako sugerise i Braun, putem dijalektičkog mišljenja i dijalektičke mašte, koju u estetizovanoj formi srećemo u vizionarskim delima velike poezije. Pod dijalektičkim, Braun podrazumeva pokušaj svesti da prevaziđe ograničenja koja joj nameće formalno-logički sistem protivurečnosti. Za razliku od sublimacije, koja uvek počiva na dualizmu duha i tela i odbacivanju telesnog, pesnička dijalektika svoje najdublje uvide iskazuje kao težnju za kreativnim spajanjem. Ovo dijalektičko spajanje naizgled suprotstavljenih dimenzija postojanja napaja i najdublja religijska iskustva pa se u indijskom misticizmu npr. teži ka spoju suprotnosti (*coincidentia oppositorum*) na sličan način na koji sugerisu dela poetskog ili vizionarskog nadahnuća. I samo psihoanalitičko mišljenje, ističe Braun, predstavlja u izvesnom smislu oblik dijalektičke svesti. Osnovna struktura Frojdove misli je dijalektička jer se bavi vizijom duševnog života koji je, u osnovi, poprište sukoba. Ono što čini psihoanalizu tako značajnom nalazi se upravo u njenoj poetičkoj dimenziji pa bi pokušaj da je “očistimo” od poezije i od nje napravimo

⁹⁰ Destruktivni obrazac o kome je reč nije, međutim, mimoišao ni samog Kolridža, koji u svojoj poetskoj imaginaciji beleži ovo tragično iskustvo podvojene psihe. U eseju o Kolridžu (“The Snake in the Oak”), Ted Hjuze (Hughes) objašnjava simboliku Kolridžove poezije upravo u kontekstu unutrašnjeg konflikta između hrišćanskih ideala kojima je pesnik težio u svakodnevnom iskustvu, i snažne žudnje za celovitošću koju je njegovo hrišćansko “ja” uporno negiralo. Manifestacije ovog drugog, postisnutog sopstva pratimo u poetskim metaforama koje je iznedrila pesnikova imaginacija, a koje Hjuze posmatra kao varijacije istog bazičnog motiva – unutrašnje potrage za istinom bića. Kolridžovo konačno posustajanje na ovom putu individuacije svedoči o težini izazova koji nosi ovakvo unutrašnje suočavanje, ali i o istrajnosti kulturnog obrasca koji najčešće uspeva da blokira otpor pojedinca i nametne se kao neprikosnovena istina. U svesti indoktrinisanom mitologijom, ženski kreativni princip uglavnom se povezuje sa prirodom, čije demonsko lice personifikuju zmija ili aždaja, kao vrhovna pretnja egu hrišćanskog heroja. Ali pored ovih hrišćanskih značenja, simbolika Kolridžovih vizionarskih poema (*Poema o starom mornaru, Kubla Kan, Kristabel*) sadrži istovremeno i značenja ranijih mitoloških sistema u kojima su, umesto pretnje i opasnosti, ovi simboli nosili značenja jednog drugačijeg vrednosnog sistema i obuhvatnije percepcije stvarnosti. Za paganske religije, kako ističe Hjuze, zmija je skoro bez izuzetka nosilac pozitivnih značenja i, štaviše, često simbol vrhovnog božanstva. Duhovna transformacija koju doživljava *Stari Mornar* svedoči zato o dubokoj potrebi da se sistem kognicije kakav nudi zapadno hrišćanstvo prepozna kao ograničavajući, polovičan, i čak destruktivan model postojanja. Period u kome je Kolridž uspevao da u sebi pronadje zaboravljenu “snagu hrasta” bio je ujedno i period njegovog najvećeg poetskog nadahnuća, a gubitak te snage, koja ga je jednom odvela u zagrljaj “velikoj boginji”, označio je ne samo kraj njegovog “druženja” sa pesničkom muzom, već i tačku u kojoj se njegov lični rast zaustavlja, a život kreće silaznom putanjom.

pozitivističku nauku bio ne samo uzaludan, već i razoran (Brown 1989: 357). Ali pesnici su, naglašava Braun, ipak bolje razumeli, i svakako bolje iskazali "bolest kojoj je ime čovek", a Kolridž je bolje od psihoanalize spoznao pravu prirodu analnog kompleksa. Ono što prema Sviftu čini čoveka Jahuom nalazimo u njegovoj sklonosti da negira telo, a sa vizijom o tome kako uzvišeni duh sublimacije završava strmoglavim padom u najdublji bezdan, Svift je pokazao da shvata ironiju bolje od Frojda (330).

Ono što se može reći u zaključku ove analize je da rešenje rodniha asimetrija koje nude Dinerstin i Čodorou ostaje u dramatičnom raskoraku sa dubinom uvida umetničke metafore na koju se poziva Braun. Sužavanje slike na problem primarnog roditeljstva ostavlja nas u pogrešnom uverenju da se celokupan sistem hijerarhijskih podela u patrijarhalnoj kulturi nasilja može razrešiti uključivanjem muškarca u proces primarnog roditeljstva. Pa ipak, razlozi koje navodi Dinerstin za ovakvo razrešenje individualne drame, kao i drame koja se odvija na širem planu kulture, zaslužuju malo detaljnije razjašnjenje. Jer već kao prvi nagoveštaj budućeg odbacivanja ženskog ova teoretičarka vidi to što se u najranijoj fazi detetovog iskustva majka doživljava kao biće koje nije omeđeno jasnim granicama, i koje se u najranijoj percepciji deteta stapa sa čitavim fizičkim okruženjem. U nemoći da se uspostavi ovo razgraničenje, i razluči gde prestaje majka, a gde počinje ostatak sveta, leži koren kasnije sklonosti da se majka i priroda doživljavaju kao dva lica istog fenomena, sa svojstvima koja se prožimaju i koja su uzajamno zamenljiva. Ovu ambivalentnost koja prati prvu percepciju majke, a koja će kasnije rezultirati stavom dominacije u odnosu na prirodu, i ženu koja je "kontaminirana prirodom", moguće je, po mišljenju ove teoretičarke, preduprediti tako što bi se uključivanjem muškarca u primarno roditeljstvo deo ovih asocijacija preneo i na njega. Dok je u patrijarhalnom modelu roditeljstva muški roditelj bio poželjno utočište i odstupnica od zastrašujuće svemoći majke, zajedničko roditeljstvo neće dopuštati da se edipalna kriza razrešava preusmerenjem na oca i racionalni autoritet koji on oličava, i istovremenom projekcijom negativnih osećanja na majku, kao jedinog nosioca ovog primarnog gubitka. Idealizacija očevog autoriteta, kao izvor kasnijeg animoziteta prema ženskim supstitutima primarne majke, ne bi bila moguća ako bi i otac ostao uključen u proces primarnog roditeljstva, i tako poneo deo tereta u bolnom procesu prvog razdvajanja. Umesto pogrešne zahvalnosti ocu, koji nam se ukazuje kao "oličenje nekontaminirano jasne ljudskosti" (Dinerstin, 149), moramo se, ističe autorka, uhvatiti u koštac sa krhkošću sopstvene egzistencije. Umesto ljudskosti koja je naizgled oslobođena nestabilnosti i kontradikcije, a koja se u patrijarhalnoj kulturi asociira sa muškarcem, bićemo primorani da u svoju percepciju stvarnosti integrišemo bolno saznanje o krhkosti vlastitih identiteta. Moguće je, pritom, da

nećemo biti u stanju da prikupimo snagu za takvu integraciju, ali to ne može biti opravdanje za iluziju po kojoj je bolje imati nekog ko predstavlja apsolutnu ljudskost, nego nemati nikog (136). Problem je u tome što mi, u stvari, nemamo alternativu budući da nas odnos negacije koji patrijarhalna kultura uspostavlja prema ženskom, telu, i prirodi, pri čemu se vlastita ograničenja projektuju na inferiorne *druge*, može odvesti jedino u propast.

Presecanje veze koja se smatra odgovornom za projekciju prvobitnih strahova ne znači, međjutim, da će suočavanje za koje pledira Doroti Dinerstin postati automatski lakše izvodivo, ili da je uvodjenjem oca u primarni odnos moguće poništiti defanzivne mehanizme koji za većinu ljudi obavljaju funkciju pribežišta od “nepodnošljivog znanja”. Možemo li poverovati da bi u situaciji u kojoj je jedini roditelj muškarac ova promena mogla da proizvede obrnutu sliku – u kojoj bi došlo do idealizacije ženskog, dok bi muškost postala sinonim ovog nepoželjnog znanja? Jer ako je želja da se zaleči rana naneta primarnom narcizmu, i da se ponovo uspostavi stanje prvobitnog jedinstva, centralni princip koji reguliše postojeće rodne odnose, kako možemo verovati da će zajedničko roditeljstvo sprečiti da se ova želja pojavi u nekom drugačijem obliku (Elliot 1991:115). I nije li, možda, izdaja majke o kojoj govori Dinerstin zapravo vrednosni kod koji je "upisan" u strukturu moći na kojoj počiva čitava zapadna civilizacija, i u kojoj se ova specifična porodična dinamika pojavljuje više kao simptom, a ne posledica ove izdaje?⁹¹ I nije li, konačno, upravo ovakva organizacija

⁹¹ U tekstu posvećenom problemu materinstva, Sara Radik (Sara Ruddick) podvlači značaj kulturnog koda koji u psihodinamiku porodičnih odnosa upisuje paradoksalnu poziciju žene kao bića istovremene moći i nemoći. Ženin reproduktivni potencijal, koji predstavlja centar njene najveće moći, pretvoren je u zapadnoj kulturi u mesto njene nemoći. U svom odnosu prema majci, dete vrlo rano primećuje kako se njegovo oslanjanje na majčinu moć ubrzo topi pred iskustvom majčine nemoći u odnosu na one koji u patrijarhalnom poretku predstavljaju istinske nosioce moći. Kao jedan od ključnih razloga rasprostranjene matrofobije Radik zato vidi upravo tu najraniju konfuziju koju dete oseća u odnosu na pogubnu kombinaciju majčine moći i nemoći. Uključivanje muškarca u proces primarnog roditeljstva pretpostavlja zato daleko opsežniji i radikalniji zahvat od proste reorganizacije porodične dinamike. Jer hijerarhija porodičnih odnosa je samo ogledalo čitavog niza kulturno sankcionisanih hijerarhija na društvenom, profesionalnom, političkom, ili ličnom i unutarpsihičkom planu. U svom najranijem okruženju dete je prinudjeno da prihvati – kao prirodni poredak stvari – onaj isti obrazac dominacije koji upravlja spoljnim svetom, da bi ga kasnije kao odrasla ličnost i sam reprodukovao u odnosu prema drugima i prema drugom u sebi. Ono što je potrebno, ističe Radik, nije stoga tek integrisanje muškarca u odnos ravnomerno podeljenog roditeljstva, jer bi u kontekstu vladajućeg sistema vrednosti to značilo jedino "uvodjenje Simboličkog Oca pravo u dečju sobu". Umesto toga, potrebno je integrisanje jednog izmenjenog doživljaja sveta i transformisanog mišljenja u društveni poredak. Uloga feministički zasnovane teorije jeste u tome da pomogne u ovom radikalnom preobražaju društvene svesti i savesti (Ruddick 1980: 342-367). Na sličan način razmišlja i Džejn Fleks (Jane Flax), koja ističe da se detetov psihološki razvoj odvija u okrilju društveno-ekonomskog sistema koji zajedno sa patrijarhatom oblikuje emotivni sklop majke, kao i sadržaje koje će ona nesvesno preneti sopstvenom detetu. Budući da se i njen sopstveni psihološki razvoj odvijao pod patrijarhatom, iluzorno je očekivati da je ona u svom poimanju sebe kao žene i majke ostala izvan njegovog uticaja. Fleks se posebno fokusira na odnos majke prema ženskom detetu, koji sagledava, za razliku od Čodorou, upravo iz perspektive presudnog uticaja koji patrijarhalni kulturni kontekst vrši na majku. Slabija sposobnost individuacije koju žene ispoljavaju u patrijarhalnoj kulturi vuče koren iz konfliktnih osećanja majke prema devojčici. Žene postaju instrumenti vlastite opresije na sličan način na koji majka poriče ili suzbija prirodni poriv za autonomijom kod ženskog deteta. Ljubav se na ovaj način stavlja u službu ugnjetavskog sistema moći, a životodavna snaga majke preokreće se u svoju suprotnost. Skoro identičan obrazac ovog najranijeg

primarnog roditeljstva tek jedan od simptoma kulture koja sebe definiše kroz binarnu hijerarhiju viših i nižih kvaliteta, pri čemu se kao transcendentni vide oni 'kvaliteti' koji se navodno uzdižu nad telesnim i prirodnim. Ovakvo pomeranje fokusa postaje centralno mesto kritike patrijarhata u teorijama **Elen Siksu** i Lis Irigarej, poznatih pod imenom "francuske feministkinje razlike"⁹². U njihovim "čitanjima" psihoanalize, telo i priroda ostaju u fokusu kritičke pažnje, ali se interpretiraju na način koji će pokušati da ženskom i telesnom povrati izgubljeno dostojanstvo. Osim toga, ovde se po prvi put u feminističkoj teoriji susrećemo sa modelom u kome se jeziku i simboličkoj funkciji dodeljuje primarna uloga u kreiranju identiteta.

Elen Siksu – pisati ženu

Francuska feministkinja Elen Siksu (Hélène Cixous) smatra se začetnicom i glavnim prometerom takozvanog "ženskog pisma" (*écriture féminine*), kontroverznog pravca u feminističkoj teoriji koji je žensku različitost doveo u najdirektniju vezu sa jezičkim fenomenom, a svoje stavove zastupao u okviru delovanja grupe *Politics and Psychoanalysis*.⁹³ U *Smehu meduze* (1975), svojevrsnom poetskom manifestu ženskog pisma, Siksu glorifikuje žensku seksualnu energiju, koju vidi kao kosmičku i superiornu u odnosu na ograničenu i falički usmerenu energiju muškarca. Pritom, centralno mesto političkog promišljanja žene pripada upravo simboličkoj funkciji jezika jer se čovek radja *u jeziku*, i

iskustva sa majkom Fleks uočava i u samom feminističkom pokretu za koji, u vreme pisanja svog teksta, tvrdi da još uvek nije smogao snage, niti razvio adekvatne metode da sagleda problem razlike medju samim ženama, tj. unutar pokreta (Flax 1978: 171-89).

⁹² Pod ovim terminom ubraja se i teorija Julije Kristeve, a problem sa ovom terminologijom nije samo u tome što nijedna od tri spomenute teoretičarke nije izvorno Francuskinja, već ponajviše u tome što su u pitanju veoma različiti modeli identiteta, kao i različit odnos prema teorijama Frojda i Lakana. Atribut *francuski* problematičan je i zbog toga što favorizuje samo jedan pravac francuskog feminizma pa su one teoretičarke koje nisu pripadale školi *po et psych* na ovaj način praktično 'prebrisane' iz istorije ženskog pokreta u Francuskoj. U tekstu "The Invention of French Feminism: An Essential Move" (1995), autorka objašnjava kako je sam termin *francuski feminizam* veštački konstruisan u redovima angloameričke akademske kritike kako bi se promovisala teorija koja je, po njenom mišljenju, ideološki kontraproaktivna i antifeministička ili, kad je reč o Kristevi, teorija koja sa feminizmom čak i nema dodirnih tačaka. Na ovaj način, marginalizovane su sve one feministkinje koje su ostale da deluju na platformi antiesencijalističkog konstrukcionizma (kome i sama pripada), a snaga čitavog pokreta znatno je oslabljena.

⁹³ Prvobitno ime grupe koja je delovala u okviru francuskog ženskog pokreta MLF (*Mouvement de Libération des Femmes*) bilo je *Psychoanalyse et politique*, ali je kasnije grupa preimenovana u *politique et psychoanalyse* ili *po et psych*. U okviru pokreta dolazi do dramatičnog razilaženja izmedju feministkinja koje su činile grupu samoproklamovanih revolucionarnih feministkinja – *féministes révolutionnaires* – i grupe *po et psych*. Raskid ove dve grupe francuskih feministkinja postao je sinonim za dva različita i često nepomirljiva stava o tome na čemu treba zasnovati platformu ženskog pokreta i često se, mada pogrešno, koristi da označi razliku izmedju francuskog i američkog feminizma. U tako uprošćenoj verziji ove razlike, francuski feminizam je više teorijski usmeren i bavi se pitanjem identiteta koje sagledava u domenu diskursa i simboličkih formi, dok je američki feminizam više empirijski i okrenut praktičnim pitanjima društvene realnosti.

jezik je taj koji na(m)/s govori, i diktira sopstveni zakon (Cixous 1981: 45). Ovaj “zakon” jezika koji uvodi poredak društva i kulture Siksusu naziva *zakonom smrti* budući da se u simboličkom kodeksu patrijarhalnog poretka značenje po pravilu konstituiše kroz hijerarhijski binarni odnos. Ovaj odnos je takav da po logici svog ustrojstva favorizuje vrednosti definisane kao aktivne i muške, u odnosu na pasivne i negativne vrednosti oličene u ženi. Opozicije kao što su otac/majka, glava/srce, razum/osećanja i druge konstituisane su tako da se prvi iz ovih, i sličnih binarnih parova, uvek uzima kao pozitivna norma prema kojoj drugi u paru zadobija podređeni status negativnog, ili manje vrednog. U temelju ovih binarnih opozicija, ističe Siksusu, nalazi se bazična opozicija – hijerarhijski par muško/žensko – na kojoj stoji čitavo zdanje patrijarhalne kulture, i prema kojoj svi ostali dualni parovi zasnivaju značenja. U simboličkom poretku patrijarhalne kulture, naše poimanje stvarnosti konstituišu upravo ovakvi asimetrični parovi u kojima se hijerarhizacija značenja odvija tako da žena i njeni supstituti uvek ostaju podređeni dominantnoj muškoj normi (Cixous 1989: 101-102). Za simbolički poredak koji se konstituiše u jeziku, žena ostaje u domenu “drugog” – isključena iz delatnog odnosa sa kulturom i kulturnim poretkom.

U Lakanovom čitanju Frojda, za ovakav status žene u simboličkom poretku kulture zaslužna je njena pozicija u odnosu na *falus*, koji kao transcendentalni označitelj ima ulogu da označi, ili ‘uvede’ polnu razliku, i time odredi sudbinu naših identiteta i samog kulturnog poretka. U Lakanovoj razradi psihoanalize, transcendentalna priroda ovog "označitelja svih označitelja" sastoji se u tome što se tek u odnosu prema njemu formira čovekova subjektivnost, u odnosu na njega meri učinak simboličke kastracije, pa otud i njegova formativna uloga na strukturu samog jezika i celokupnog simboličkog poretka. U ironično podrugljivom tonu, Siksusu pozdravlja činjenicu što, srećom po ženu, postoji muškarac, bez kojeg ona ne bi bila u stanju da odredi granice svog bića, definiše sopstveno postojanje, i integriše se u simbolički poredak: “Ali srećom tu je muškarac: on stiže ... njen čarobni princ. I muškarac je taj koji podučava ženu (jer muškarac je uvek i gospodar), on je uči da postane svesna gubitka, svesna odsustva, i svesna smrti” (1981: 46). Tek u odnosu na Zakon oca, koji upravlja kulturom, ženi je omogućeno da dodje do ‘ispravne’ spoznaje vlastitog identiteta. Tek u odnosu na normu koju patrijarhalna kultura inauguriše kao prirodni poredak, a Frojld definiše kao princip realnosti, ženi se dopušta da govori i piše o vlastitom iskustvu. Izbor koji ona ima u ovako definisanom poretku kulture svodi se na izbor između dve smrti: izbor da se

ostane u životu u stanju kastracije koja predstavlja simboličku smrt, ili izbor same smrti.⁹⁴ Elen Siksu zato čitav projekt psihoanalize, kao i nauku ispred koje stoji atribut humanistička, sagledava kao deo jednog istog načina mišljenja koji već vekovima dominira zapadnom kulturom, a koji ona naziva falocentričkim. Ovaj, u osnovi negacijski stav prema životu temelji se na uspostavljenoj korelaciji ženskog i smrti – dva fenomena koja kultura, zasnovana na muškoj normi, ne uspeva da integriše u domen predstavljivog. Ovom “tamnom kontinentu” zapadne kulture – na koji se projektuje sve ono što je racionalna norma patrijarhata odbacila kao nepoželjno i manje vredno – moramo, smatra Siksu, vratiti oduzeto dostojanstvo i pravo na život, i sagledati umom koji je oslobođen okova falocentričkog mišljenja. Elen Siksu je svesna, pritom, opasnosti da ovo drugačije vrednovanje ženskog za koje pledira može lako završiti u pukoj izmeni pozicije roba i gospodara koja će, u tom slučaju, zadržati neizmenjenu matricu patrijarhalne kulture. Ono što je potrebno jeste suštinski raskid s mišljenjem koje počiva na binarnim asimetrijama, zbog čega Siksu ovaj gest pobune prikazuje poetskom metaforom kao radikalno izmeštanje ustaljenih značenja, pražnjenje struktura, i potpuni obrt osveštanih vrednosti (Cixous 1976: 887).

Celokupna istorija pisane reči bila je, smatra Siksu, uvek u službi falocentrične tradicije. Veličajući razum i njegove apoteoze, i sama umetnost ostajala je verna religiji Oca, a jedino su retki medju njima, i isključivo pesnici, uspevali da “izmaknu” dominantnoj tradiciji koja isključuje i negira ženu. Pesnikova moć da uobliči nova značenja zasniva se na tome što on, ako je zaista veliki, uspeva da nadidje okvire onoga što se u datom poretku može predstaviti pa u kontaktu sa nesvesnim i potisnutim značenjima pronalazi odgovarajući izraz za njihovo postojanje (879-80). Siksu zato jedino u ovako uobličenom poetskom ili *ženskom*

⁹⁴ Ovaj svojevrsni izbor između dve smrti Siksu ilustruje anegdotom iz kineskog priručnika o ratovanju. Kao uspešni strateg i ratni pedagog, General So Sun Ce dobija naredbu od kralja da poduči njegovih stotinu osamdeset žena veštini ratovanja. General počinje tako što postrojenim ženama objašnjava šifrovani jezik vojničkog doboša. Ali jednostavnost ovog nauka, koji se sastoji u tome da se na odgovarajući broj udaraca u doboš reaguje odgovarajućim pokretima i koracima, žene vide kao potpunu besmislicu pa umesto da savladaju veštinu vojničke poslušnosti one počinju da ometaju nastavu, da se smeju i ćeretaju medju sobom. Upinjanje generala da upornim ponavljanjem dodje do odgovarajuće reakcije izaziva samo još više smeha i neposlušnosti. On zato prelazi na sledeći korak koji se sastoji u tome da se njihovo ponašanje sankcioniše u svetlu vojničkog kodeksa, u kome ono dobija značenje odbijanja naredbe i postaje čin pobune koji se kažnjava smrću. Kao čovek koji principe vojničkog kodeksa ne dovodi u pitanje, general će postupiti po zakonu. On zato najpre sabljom odrubljuje glave dvema ženama kojima je dodeljena uloga komandira, njih zamenjuje sa druge dve žene, a vežba počinje ponovo. Odjednom, žene kao da nikada u životu ništa drugo nisu radile pa one sada bez ijedne greške, i u besprekornoj tišini, demonstriraju uspešno savladanu vojničku veštinu. Pouka priče je u tome da za ženu zapravo nema pravog izbora: kako bi sačuvala glavu na ramenu, ona mora da dozvoli da ostane bez nje u metaforičkom smislu. Pretvorivši se u automat koji više ne sledi glas vlastite prirode, ona bira život, ali je život koji bira zapravo prerusena smrt. Za Siksu ova anegdota predstavlja izvanrednu ilustraciju dve dubinski različite strukture bića, kao i potvrdu nužnosti sile koju represivni sistem koristi kako bi ženu prilagodio zahtevima muške norme. Istorija je silu zato i namenila ženi kako bi je uspešno privela poretku koji suštinski narušava (kastrira) njeno najdublje biće.

pismu vidi prostor istinske subverzije, koji može dovesti do preobražaja društvenih i kulturnih struktura. Pa iako ne odriče mogućnost da i muškarci budu autori “ženskog pisma“, Siksu se prvenstveno obraća ženama i njihovoj moći da se kroz pronalaženje sopstvenog stvaralačkog glasa odupru poretku u kome su definisane kao negacija, praznina, ili nedostatak.⁹⁵ Tek *pišući samu sebe*, žena će moći da povрати prostor koji je od nje nasilno otudjen – dragoceni prostor vlastitog tela koji je pod zakonom kulture Oca bila primorana da vidi kao degradirajuću, manje vrednu, ili čak sramnu dimenziju sopstvenog bića. Za Elen Siksu, žensko telo je, naprotiv, izvor punoće i snage, i jedina platforma sa koje se može osvajati sloboda. Kao pozitivna snaga koja nas spaja sa isceljujućom moći nesvesnog, telo je ujedno i mesto odakle mora započeti proces transformacije, a početak ovog procesa moguć je tek kada žena napusti hijerarhijski zasnovan diskurs muškarca. U ovom diskursu, ona će uvek biti označitelj čije značenje nastaje poništavanjem specifične ženske energije, tj. ukidanjem različitog “zvuka” koji proizvodi njeno biće. Kada pronadje jezik vlastitog telesnog bića, žena stupa u prostor “tamnog kontinenta”, a ovim prvim gestom oslobodjenja simbolično započinje proces rekonstrukcije bića. U rapsodičnom završetku ovog poetsko-teorijskog manifesta, Elen Siksu slavi radost postojanja kroz razliku i uzajamnost bića koja prihvataju punoću postojanja, u kojoj razlika prestaje da bude praznina, manjkavost, ili nedostatak.

Pokušaj da se definiše specifični jezik koji ženskom telu otvara mogućnost tekstualnog značenja, i u kome se ono pojavljuje kao otelotvoreni znak jednog drugačijeg diskursa, ne može da uspe iz najmanje dva razloga. Prvi se sastoji u tome što je sam pokušaj definicije recidiv načina mišljenja koji karakteriše muški pogled na svet. On je usredsređen na povlačenje jasnih linija razgraničenja između sebe i Drugog, i usmeren ka jasnim i omeđenim značenjima u kojima nema mesta kontradikciji, dvosmislenosti, ili igri. Jezik koji "govori" i "piše" žensko telo, naglašava Siksu, ispisuje svoja značenja u domenu kontradikcije, u kome se spajaju stvarnost i žudnja, i u kome *Drugo* počinje da živi. Ni filozofsko i poetsko stvaralaštvo ne mogu uspeti ukoliko subjekt ostaje zatvoren za obilje drugačijeg i različitog. Na suprotnoj strani od onih koji čuvaju tron *falusa* i štite nepovredivost koncepta i “teorije”, Siksu postavlja žensko pismo – jezik koji se ne

⁹⁵ Smeh koji se ruga ‘istinama’ poretka signalizira pobunu koja će temelje falocentričnog poretka iznutra urušiti. Za razliku od Kamile Palje, koja u simbolici Meduze vidi uspešno pokoreni ženski element kao preduslov civilizacijskog progresa, Siksu slavi povratak potisnutog i snagu žene da raskine okove kojima je u patrijarhalnoj kulturi sputano i poniženo njeno najdublje biće. Mitska Meduza iz naslova teksta nosi u tom smislu višestruku simboliku budući da je obe autorke identifikuju kao snagu suprotstavljenu patrijarhatu ali, u skladu sa svojim osnovnim ubedjenjima, i tumače na dijametralno suprotne načine.

zadovoljava medjama i ograničenjima, koji se ne plaši otvorenosti i ne zazire od preobražaja, već svoju moć crpe u mogućnosti da se širi i prelijeva u raznim pravcima. Nemoguće je zato definisati pisanje koje ostaje otvoreno za drugog i prema drugom, jer njega ne mogu omedjiti fiksna značenja, niti se ono može zatvoriti i uobličiti u teoriju. Po logici nesvesnog, kao i ženskog tela koje iskazuje, ono će uvek nadilaziti diskurs koji reguliše falocentrički sistem. Da bi postojalo kao takvo, ono mora ostati izvan domena koji podleže dominaciji filozofske ili teorijske misli⁹⁶, pa njega mogu stvarati jedino subjekti koji ruše ustaljena pravila – periferne figure koje nikakav autoritet ne može da pokori (1976: 883).

Ali uprkos ovako objašnjenom pismu, koje se opire samoj logici definisanja, ostaje nerazrešena dilema u vezi sa tim da li je i u kojoj meri “žensko pismo” uslovljeno polom, ili je ono ime za oblik tekstualnosti koji pripada prostoru poetske vizije, i u kome se poništavaju binarne hijerarhije, tipične za racionalistički diskurs patrijarhalne kulture. Osim problema koji ovde stvara francuski termin *féminin*⁹⁷, čini se da Elen Siksu ovo pitanje namerno ostavlja otvorenim. Odbijanjem da razreši ovu dilemu, i čak namernim podsticanjem konfuzije u tom smislu, ona ostaje dosledna sopstvenom stavu po kome bi svaka definicija ovog ‘ženskog’ pisma predstavljala izdaju njegove suštine koja se sastoji u otporu prema logici analitičkog mišljenja. U ovom smislu, moglo bi se reći da “žensko pismo” predstavlja svojevrsno otelotvorenje Deridinog pojma *différance*, koji pokazuje da je značenje uvek otvoren proces, oslobođen delovanja transcendentálnih označitelja. I sam zamišljen tako da istovremeno poriče sopstveni semantički identitet u smislu tradicionalnog poimanja značenja, teško prevodivi *différance* ukazuje na problem koji prati svaki pokušaj konceptualizacije kao zatvaranja ili “svodjenja” smisla. Povratak potisnutih sadržaja kulture mora imati rušiteljsku snagu eksplozije, smatra Siksu, jer jedino se tako iz “okamenjenih ljuštura smrti” u koje nas

⁹⁶ Otuda je, kako ističe Aneta Kun, i prevodjenje tekstova Elen Siksu krajnje zahtevan posao koji često ne može da prenese bogatstvo asocijacija originalnog teksta. Jer nije lako prevoditi tekst koji i sam teži ka tome da potkopa logiku tradicionalnog diskursa, i kome je suštinski stalo da ukaže na krhkost samog jezičkog znaka. S druge strane, upravo je ova subverzivna tendencija da se dekonstruiše jezičko značenje označila i značajan zaokret u pravcu ispitivanja odnosa između patrijarhalnog poretka i jezičkog znaka, kao i mogućnosti da se kroz delovanje u domenu jezika utiče na percepciju društva i kulture (Kuhn 1981: 36-40).

⁹⁷ Za razliku od francuskog, engleski jezik jasno razlikuje biološki pol u reči *sex* od društvene konstrukcije roda koju označava terminom *gender*. Među feministkinjama sa engleskog govornog područja, kako ističe Toril Moi, odavno je ustanovljena praksa da se reči *feminine/masculine* koriste da označe rod i rodnu razliku, a *female/male* da označe pol i polnu razliku. Ova ‘nedorečenost’ francuskog termina sigurno je bar delimično bila uzrok prateće kontroverze, kao i polemike koju je izazvala proklamacija i praksa takozvanog ženskog pisma. Zbog nemogućnosti da se razgraniči domen polne i rodne razlike, u čitanju francuskih feministkinja razlike neophodno je osloniti se na kontekst koji nude i ostali radovi, ali i na sopstvenu interpretaciju tog konteksta (Moi 1995: 97).

postavlja kultura može osloboditi potisnuta energija života. Pa ipak, životodavna snaga koja izranja iz ovih najdubljih slojeva psihe jasno je kod nje označena kao energija žene i majke.

U stavu da "žena mora da piše ženu, a muškarac muškarca" (877), Siksu ne ostavlja prostor sumnji u empirijski pol autora "ženskog pisma". Nedvosmislenost ovog iskaza, kao i njene poetske metafore majčinskog mleka kao "belog mastila novog jezika", i njeno slavljenje lepote i oslobodilačke snage ženske seksualnosti postaju predmet dugoročne polemike u teoriji koja će sa različitih i često nepomirljivih pozicija tumačiti problematiku žene kao centralnog i utemeljujućeg pojma feminističke misli. Polemiku koja je obeležila poslednju fazu feminističke, odnosno po nekima *postfeminističke* teorije, podjednako je, ako ne i više, izazvala kontroverzna pojava belgijske teoretičarke **Lis Irigarej** (Luce Irigaray).

Lis Irigarej – patrijarhalni diskurs kao politika istog

Kao i Elen Siksu, Lis Irigarej naglašava značaj uočavanja *razlike* kao ključnog pojma u pokušaju uobličenja identiteta i društva koji neće imati represivni karakter patrijarhalnog režima. Irigarej, takodje, svoju teoriju ženskog zasniva istovremeno na kritici diskursa psihoanalize, unutar kojeg i sama piše, ali i dominantne filozofske i naučne misli zapadnog sistema. Obrtanjem centralne teze klasične psihoanalize, koja poreklo kulture sagledava u simboličnom ubistvu praoca primitivne horde, ona će baciti simboličnu rukavicu u lice francuskom psihoanalitičkom establišmentu koje njenu "provokaciju" kažnjava isključenjem iz svojih redova. Već sama činjenica da je njena doktorska teza, objavljena pod naslovom *Spekulum druge žene (Spéculum de l'autre femme)* izazvala u toj meri neprikrivenu demonstraciju moći dovoljna je da skrene pažnju na značaj uvida koje ova autorka iznosi. Ubistvo majke mnogo je starije, ističe Irigarej, od ubistva oca kojim Frojd obrazlaže poreklo kulture, i upravo se u ovom nepriznatom simboličkom ubistvu nalazi dubinska matrica kulture u kojoj živimo. Na način sličan strategiji za koju pledira Siksu, i Lis Irigarej vidi obnavljanje potisnutih sadržaja kao presudan korak ka reintegraciji bića i kulture. Njena se analiza kulture zato može posmatrati kroz dva primarna aspekta: kao dekonstrukcija patrijarhalnog modusa mišljenja, i kao traženje alternative patrijarhalnom modelu društva.

U fokusu analize patrijarhalnog obrasca mišljenja koju sprovodi Lis Irigarej nalazi se uverenje da je upravo razlika ono što simbolički poredak ove kulture uporno potiskuje. Centralni modus mišljenja u ovom poretku je muški, a žena se definiše parametrima dominantnog, muškog pola. Ženska razlika, naglašava Irigarej, nije simbolički predstavljena u diskursu patrijarhata, pa je žena za ovu kulturu morala da ostane većito marginalizovano i

obespravljeno drugo. “Zapadna filozofija, a možda i cela filozofija“, piše Irigarej u tekstu “Pitanje drugog“ (“The Question of the Other“), “konstruisana je oko jednog subjekta. Vekovima je za većinu bilo nezamislivo da bi mogli postojati različiti subjekti, to jest da bi posebno žena i muškarac mogli biti različiti subjekti“ (Irigaray 1995b: 7). Pitanje *drugog* od kraja devetnaestog veka počinje da dobija na značaju u pojmu sociološkog subjekta koji dozvoljava postojanje različitih identiteta (dece, divljaka, radnika ...), ali koji se teško može pohvaliti kao manje imperijalistički nastrojen. Figura odraslog, sposobnog, i racionalnog muškarca zapadne kulture ostaje fundamentalni model prema kome se kroz celokupnu istoriju patrijarhata svi drugi određuju kao manje idealni identiteti. Žena može biti formalno izjednačena sa muškarcem, piše Irigarej, ali u okvirima poretka koji je još uvek falokratski, svaka artikulacija ženskog biće tek oblik maskarade u kojoj ona, kroz igranje uloge žene, ne dobija mogućnost spoznaje vlastite ženskosti. U našem društvenom poretku, ističe autorka, žene su samo proizvodi koje muškarac koristi i razmenjuje, a njihov status je – status robe koja se troši i razmenjuje. Potrošnja i razmena žene, lišene vlastite subjektivnosti, upisana je u način na koji funkcioniše i na koji se reprodukuje društveni poredak. Žena je objekt razmene i predmet transakcije koja se ne obavlja samo u domenu seksualnosti, već i na planu ekonomskih, društvenih, i širih odnosa kulture (Irigaray 1985: 85).

Ovde se, po mišljenju Irigarej, može potražiti i razlog zbog čega Simon de Bovoar svoju kritiku patrijarhata nije uspela da predoči kroz postojanje pozitivno definisane drugosti, pa je za ženu tražila isključivo jednakost sa muškarcem. Jednakost koja se artikuliše isključivo u odnosu na pozitivni muški model subjekta ne može biti oslobadajuća jer se u takvom modelu ponovo ukida razlika kao jedini katalizator suštinske ravnopravnosti. Uostalom, šta znači zahtev za jednakošću, pita Irigarej u tekstu “Jednaka ili različita“, ukoliko ne odredimo u odnosu na koga, ili na šta, žena treba da traži jednakost. Da li je to muškarac, njegova zarada, ili javna funkcija? “A zašto žene ne bi bile jednake u odnosu na same sebe?“ (Irigaray 1995a: 32). Problem sa feminizmom – koji insistira na jednakosti bez ulaženja u suštinu strukture koja generiše nejednakost – predstavlja to što ovako projektovana jednakost neće biti u stanju da zamisli i predstavi *drugog*, pa time neće ni bitno odstupiti od patrijarhalnog modela *jednog subjekta*. Na ovaj način, ni promene koje će ovako izvojevana jednakost doneti neće biti istinski oslobadajućeg karaktera. Problem sa inače superiornom i minucioznom analizom različitih manifestacija patrijarhata koju nudi *Drugi Pol* nalazi se, po mišljenju Irigarej, upravo u ovom činu odbijanja da se žena postavi kao “drugo”. U tom smislu, model identiteta koji zastupa Irigarej predstavlja, u najkraćem, obrnutu sliku modela koji obrazlaže i brani Simon de Bovoar (1995b: 8). Kao polazište analize, Irigarej zato uzima

samu formulaciju “drugosti”, koju smatra pitanjem od suštinskog značaja za feminističku teoriju. Ovo pitanje čini centralni motiv njenog opusa, koji je usmeren na to da podstakne na ponovno promišljanje čitave zapadne tradicije u svetlu odnosa prema *drugom*⁹⁸. Zaključak koji Irigarej izvodi može se rezimirati tezom da je za filozofsku, naučnu, i političku tradiciju sve vreme postojao samo jedan filozofski, a šire gledano i kulturni i politički subjekt. Njena doktorska teza, zbog koje je morala da napusti institut kojim je rukovodio Lakan, posvećena je analizi i kritici ovog svagda muškog filozofskog subjekta koji je svekoliku drugost uvek nastojao da instrumentalizuje i redukuje u odnosu na samog sebe. Drugi je uvek ostajao tek dopuna, projekcija, naličje, sredstvo, ili priroda unutar njegovog sveta i njegovog horizonta (10).

Odsustvo Drugog Irigarej smatra i osnovnim nedostatkom Frojdove teorije, koja uprkos elementima koji podrivaju tradicionalni filozofski i naučni diskurs ostaje, u domenu sopstvenog promišljanja polnosti i polne razlike, paradoksalno oslonjena na ovaj isti diskurs. Frojdova nespremnost da u analizi ženske seksualnosti i psihe uzme u obzir i značaj istorijskih činilaca, i da u svom tumačenju ženskih “simptoma” razmotri i uticaj koji društvo i kultura imaju na njenu “patologiju”, morala je da rezultira ponovnim podvodjenjem žene pod dominantni zakon oca patrijarhalnog diskursa (Irigaray 1985: 70). Preuzimajući logiku jednog subjekta, Frojd je ostao veran ideološkoj matrici patrijarhalne kulture, za koju je “svaka teorija subjekta uvek bila prilagodjena muškom”⁹⁹. Irigarej, međjutim, ne smatra da iz

⁹⁸ “Od samog svog početka filozofija je bila užasna svim onim što je drugo i što ostaje drugo, kao da je na njega neizlečivo alergična”, piše nemački filozof Emanuel Levinas u eseju “Trag drugog”. Kao i Irigarej, i Levinas vidi suočavanje sa drugim kao etički odnos od prvorazrednog značaja, a poricanje *drugosti* drugih kao temeljnu karakteristiku zapadne civilizacije i grčke kulture na kojoj se ona zasniva (Brinker-Gabler 1995: 92). Irigarej, međjutim, stupa u otvorenu polemiku sa Levinasom, koga optužuje da i sam sledi patrijarhalni obrazac jednog subjekta kada drugost žene sagledava isključivo kroz perspektivu muške ljubavne želje. Ova autistična, samotnička ljubav, kako je Irigarej naziva, ne uspeva da dosegne prostor istinskog spajanja u kome se brišu granice pojedinačnih bića pa i samo iskustvo ljubavi ostaje nemoćno da savlada distancu između mene i drugog. Okviri u kojima Levinas izvodi svoj etički poredak ostaju, smatra Irigarej, na liniji tradicionalne metafizike i monoteističke religije. Ali ako u božanskoj predstavi jednog Boga nema mesta za ovaj suštinski odnos dva bića u njihovom telesnom spajanju, ko je onda Bog?, pita Irigarej. “I ko su oni koji svedoče takvog Boga? A ko su i gde su drugi? Zašto, i koliko vremena je prošlo odkada se Bog povukao iz čina telesne ljubavi?” I nije li suština “pada” zapravo u poricanju duhovne i čak božanske dimenzije telesne ljubavi (Irigaray 1995a: 178-189).

⁹⁹ Naziv odeljka kojim započinje centralni deo doktorske teze – *Spekulum*. Sam izbor filozofskog diskursa za temu doktorata svedoči o značaju koji autorka pridaje potrebi da se upravo u domenu filozofije – tog diskursa svih diskursa – kao i jezičkog aparata koji filozofski diskurs koristi, sprovedu suštinske dekonstrukcije dominantnih značenja. Upotreba pojma *spekulum* takodje ukazuje, kako ističe Džejn Gelop, na *okulocentričnu* usmerenost teorije koja već svojim etimološkim poreklom u reči *theoros* (posmatrač) prilazi definiciji subjekta rukovodeći se falomorfičkim standardom vidljivog (Gallop 1992: 58). Otud insistiranje kod Irigarej da simbolički diskurs patrijarhalne kulture ženu ne može da predstavi drugačije osim kroz nedostatak ili odsustvo. Pritom, upravo je to odricanje vrednosti onome što ostaje nevidljivo za *theoros* “slepo mesto drevnog sna o simetriji”, kako stoji u naslovu poglavlja posvećenom analizi Frojdove teorije ženskog. Prema Frojdu, pogled na ženske genitalije deluje do te mere traumatično na dečaka, koji u njima vidi jedino odsustvo onoga što sam poseduje, da je taj trenutak odlučujući za njegovo prihvatanje Očevog autoriteta, poretka i sistema vrednosti koji

ovog razloga treba ceo projekt psihoanalize odbaciti kao reakcionaran, već je njena osnovna strategija u tome da samu psihoanalizu podvede pod lupu njenih sopstvenih termina i metoda analize. Centralna meta ovako koncipirane kritike filozofske i naučne misli zapadne kulture jeste sam diskurs, u kome se kroz artikulaciju nesvesnih fantazija muškog imaginarnog promoviše logika Istog. Ova svojevrsna *psihoanaliza psihoanalize*, ali i filozofskog i teološkog diskursa, za koju se zalaže Irigarej, ima za cilj da razobliči mehanizam kojim se jednostrani pristup patrijarhalne stvarnosti promoviše u univerzalni obrazac i neupitnu istinu postojanja. Ali na sposobnost falocentričnog logosa da ukine razliku i sve podredi ekonomiji istog ne može se uticati, smatra Irigarej, ukoliko se ostane u okvirima i terminima dominantnog diskursa. Ukazati na način na koji funkcioniše zapadni logos nije moguće, drugim rečima, ukoliko se zadrži iskaz koji postiže iluziju koherentnosti, ali istovremeno potiskuje ženu u domen nepredstavljivog i zabranjenog.

Opasnost, koju podvlače obe teoretičarke, odnosi se na način na koji deluje većinski feminizam. Jer kada se u svojoj legitimnoj borbi za jednaka prava žene ograniče na zahtev ravnopravnog učešća u podeli moći, one će, ističe Irigarej, neminovno ostati unutar identične strukture moći, koja kroz određene ustupke i simulaciju ravnopravnosti uspeva da održi ideološku matricu jednog subjekta. Osim što otvara mogućnost i podstiče sistem da konstantno proizvodi nove i suptilnije oblike eksploatacije žene, ovako pogrešno usmerena strategija takodje podupire i lažno uverenje kako je dovoljno biti žena da bi se ostalo izvan okvira faličkog poretka (81). Ne osporavajući značaj borbe za jednakost u sferi građanskih prava, Irigarej svoju kritičku pažnju fokusira na teren jezika i jezičkih značenja koje sagledava kao konstitutivne i utemeljujuće u odnosu na sve druge društvene odnose i strukture. Njena vizija prostora u kome je moguće pozitivno artikulirati autentičnu drugost zahteva prekid sa logikom dominantnog diskursa. Moramo, smatra Irigarej, pisati tako da linearno čitanje više ne bude izvodljivo. Linearno pismo zadržava retroaktivan uticaj svake reči, iskaza i rečenice, što u krajnjem ishodu podržava strukturu diskursa koji odražava i potvrđuje prisustvo samo jednog subjekta.

Represivno, teleološko dejstvo patrijarhalnog diskursa moguće je sprečiti jedino radikalnim izmeštanjem njegove strukture i otvaranjem prostora za delovanje drugačijeg jezika, u kome se značenja i svojstva Drugog više neće upisivati kroz ogledalo muškog subjekta. Poremetiti sintaksu, prodrmati smisao iz temelja, insistirati na belinama u diskursu

on ustoličuje. To je takodje odlučujući trenutak u odnosu na formiranje rodnog identiteta kod devojčice, koji navodno na isti sudbinski način konstituiše njenu poziciju unutar simboličkog poretka, tj. Frojdovog *principa realnosti* koji prerasta u sinonim celokupne patrijarhalne kulture.

koje ukazuju na simptomatična mesta isključivanja – to su neki od načina koje predlaže Irigarej kako bi se “logička rešetka” čitaočeve percepcije otvorila za drugačija sagledavanja. Time što započinje Frojdom, a završava Platonom, sama struktura *Spekuluma* demonstrira strategiju izmeštanja koja već kroz sam gest izvrtanja logičkog i istorijskog sleda unosi element neočekivanog i drugačijeg. Drugačije sagledavanje koje ovakva “izmeštena” struktura sugeriše Irigarej izražava metaforom konkavnog ogledala – *Spekuluma*, koji je po svojoj osnovnoj funkciji ginekološki instrument. Ali specifično ogledalo je ujedno i sočivo, ili fokalna tačka koja koncentriše svetlosne zrake kako bi se osvetlila tama duboke pećine¹⁰⁰, i tako, metaforički, razotkrila misterija žene. *Spekulum* je muški instrument koji služi da ispita žensku unutrašnjost, ali je on istovremeno i šuplja površina, slična onoj koju sam ima zadatak da istraži. Da bi, drugim rečima, mogao da posluži svrsi koja mu je namenjena, instrument mora da preuzme oblik objekta koji ispituje, i da kroz savršenu mimikriju istraži tajne njegove prirode.¹⁰¹ Strategija mimikrije, ili preneglašenog ponavljanja načina na koji se u patrijarhalnom diskursu moći žena tretira kao odsustvo i praznina, ili obrnuta i negativna slika subjekta koji je uvek muški, treba da posluži pokušaju koji će zakočiti samu mašineriju teorijskog diskursa, koja stvara iluziju da postoje nedvosmislena značenja, i uvek samo jedne istine (1985: 78).

Ono što se kroz strategiju mimikrije koju zastupa Irigarej lakše uočava ne odnosi se samo na eksplicitnu argumentaciju pojedinog filozofa, već i na njegov podtekst, i fantazmatsku pozadinu racionalno izloženih argumenata. Otvaranjem “logičkih rešetki” koje našu percepciju većito upravljaju u pravcu društveno sankcionisanih značenja, postaje moguće drugačije sagledavanje stvarnosti, koje više neće nekritički slediti zadate obrasce i parametre hijerarhijski utemeljene svesti. U tom novom – *ženskom jeziku (parler femme)* biće moguće, smatra Irigarej, simbolički predstaviti polnu razliku na način koji afirmiše ženu i

¹⁰⁰ Platonovu pećinu Irigarej čita kao metaforu materice koju patrijarhalni režim muškog subjekta mora da odbaci i žrtvuje zarad iluzije sopstvene superiornosti. Patrijarhalno simboličko zato nema drugih osim pežorativnih reči da označi ovo ishodište našeg telesnog postojanja. Predstave materice kao faličke pretnje u obliku džinovskih usta koja proždiru simbolično iskazuju muško osećanje teskobe i čak fobičnog straha od prirodnih sila oličenih u ženi. Usled nedostatka adekvatnijih predstava ženske seksualnosti, u fantazmatskoj predstavi muškog imaginarnog materica biva izjednačena sa čitavim ženskim polom (Irigaray 1995a: 41).

¹⁰¹ Ovim se ne iscrpljuje složenost strukture *Spekuluma* na koju se veoma detaljno osvrće Toril Moi u knjizi *Sexual/Textual Politics* (1985). Ona posebno naglašava fragmentarnu strukturu centralnog dela knjige koja ovakav izmešteni okvir dodatno razmešta i dekonstruiše. Ovaj središnji deo knjige posvećen je analizi različitih filozofa, od Platona do Hegela i žena mistika. Odeljak o Dekartu nalazi se u samom središtu centralnog dela nazvanog *Spekulum*, a time i u središtu same knjige. Već samom svojom pozicijom, okruženo poglavljem o Plotinu, u kome je metodom imitacije njegovog diskursa pokazala svu narcisoidnost falocentrički usmerene filozofske misli, i poglavljem o ženskom mističkom iskustvu, poglavlje o Dekartu “progovara” upravo o onom što ostaje neizrecivo jezgro njegovog patrijarhalnog diskursa. Irigarej nije slučajno dodelila središnje mesto knjige, kao metaforički najdublju tačku koju *Spekulum* treba da istraži i dekonstruiše, upravo Dekartu kao najpoznatijem predstavniku racionalističkog diskursa.

ženskost. Ono što nam treba nije ništa manje do “kulturalna mutacija“ čitavog jednog poretka zasnovanog na žrtvi, nasilju i ratu (1995a: 11). Budući da žene, kako smatra Irigarej, ne pripadaju do kraja patrijarhalnoj kulturi kao subjekti kojima je u interesu da ona i opstane kao takva, na njima je i odgovornost da započnu proces njene rekonstrukcije.

Da bi se iskazao ovaj suštinski drugačiji odnos subjekta i diskursa, subjekta i sveta, mikro i makro kosmosa, od vitalnog je značaja, smatraju obe autorke, da se najpre u jeziku obnovi raskinuta spona sa telom žene. U tekstu pod naslovom “Telesni susret s majkom”, Irigarej objašnjava značaj ove izgubljene spona pozivajući se na mitološki motiv ubistva majke koji srećemo u grčkom mitu i antičkoj tragediji. Ako se zanemare sitne prepravke, ističe ovde Irigarej, naše imaginarno još uvek sledi obrazac koji je uspostavila grčka tragedija – ono što nam opisuje *Orestija* još uvek se dešava. Mitološki obrazac odražava suštinu poretka u kome se pod simboličnom vlašću boginje Atene pobunjenička snaga Furijske preusmerava – strateški lukavo – u službu novom poretku polisa, koji sada postaje poredak bez alternative. Ubistvo majke, koje Eshilova drama postavlja u centar dešavanja, okončava se tako što sinovljevo sagrešenje ostaje nekažnjeno, a kultura dobija simboličnu predstavu devičanske boginje – rođene od oca i odane njegovom zakonu – koja raskida sponu i odbacuje majku (1995a: 37-38).

Jezik koji Irigarej naziva *parler femme* ima ulogu i način delovanja koji je sličan onome kako Siksu vidi svoj *écriture féminine* – da se kroz direktnu sponu sa telom žene dopre do slojeva gde leže pohranjeni sadržaji psihe koja je odbacila primarnu sponu sa telom majke. Dok Siksu ostaje nedorečena, ili kontradiktorna, u pogledu autorstva *ženskog pisma*, i čak insistira na nepostojanju do kraja razgraničene polnosti¹⁰², Irigarej uspostavlja nedvosmislenu vezu između *ženskog jezika* i ženskog tela. Ona insistira na tome da se mora govoriti o dva pola, kao o dve nesvodive seksualnosti, pa i dva bitno drugačija pogleda na svet. Već iz naslova jedne od njenih knjiga – *To speak is never neutral* (2002) – jasno je uspostavljena njena pozicija u odnosu na ideološku dimenziju jezika. Pritom, ova ideološka obojenost jezika proizilazi ne samo iz svesne zloupotrebe koja ima za cilj da se prikrije patrijarhalni obrazac subordinacije, već i iz činjenice da je jezik organski povezan sa telom

¹⁰² Iako se i većina tekstova Elen Siksu čita kao svojevrсна poetska glorifikacija ženske libidinalne moći, Siksu insistira na biseksualnosti kao ključnoj dimenziji ženskog seksualnog bića. Za razliku od Frojda, za koga je biseksualnost tek početna predispozicija oba pola koja će u Edipovoj fazi ipak prerasti u rodno diferencirane identitete, ona insistira na tome da je biseksualnost zapravo vitalna spona sa drugim, a da je žena kroz svoju prirodjenu funkciju materinstva u mnogo većoj meri otvorena prema drugom. Ova “druga” biseksualnost, kako je zato naziva, ostaje otvorena i za muškarca ali tek kada se on odrekne straha od kastracije, i sa njim povezane opsesivne sklonosti da prisvaja i gospodari. Siksu takodje podvlači činjenicu da je upravo ova “druga” biseksualnost i suštinska odlika ženskog pisma. “Pismo je prolaz, ulaz, izlaz i mesto u kome boravi drugi u meni – onaj drugi koje moje ja i jeste i nije” (Bray 2003: 51).

koje govori i imaginarnim arsenalom kroz koji se obraćamo svetu. Iz tog razloga, jezik muškarca i jezik žene će, prema Irigarej, uvek biti odraz nesvodive razlike njihovih morfoloških karakteristika. Problem sa naučnim diskursom, uključujući i diskurs psihoanalize, sastoji se u tome što, iako priznaje polnu odredjenost moždanih funkcija, to isto odriče jeziku. Nisu li oni, pita Irigarej, koji odriču ovu povezanost seksualnosti i diskursa zapravo saučesnici u njenoj represiji (Irigaray 2000: 44-45). Seksualno oslobođenje zato ne treba svoditi na zahtev za jednakošću jer, iako je samo po sebi poželjan cilj, ono mora biti usmereno ka afirmaciji razlike koja neće biti hijerarhijski zasnovana, i koja će ohrabriti stvaranje drugačijih formi imaginarnog i simboličkog poretka.

Razlika o kojoj govori Irigarej uvek je, naravno, polno diferencirana razlika na relaciji dve nesvodive i, po mišljenju ove teoretičarke, suštinski drugačije organizacije seksualnosti. Čitav niz razlika koje zapadna tradicija uspostavlja na relaciji muškarac/žena i subjekt/objekt imaju cilj da obezbede i sačuvaju status subjekta isključivo za muškarca pa ove nametnute razlike ne treba mešati sa radikalnom drugošću za kakvu se zalaže Irigarej, i koju smatra paradigmom svih ostalih razlika. Patrijarhalni model jednog subjekta koristi ove defanzivne i lažne razlike kao mehanizme odvajanja, dok bi uvažavanje žene kroz njenu radikalnu drugost predstavljalo prvi korak ka približavanju otudjenih polova. Irigarej zato govori ne samo o nužnosti priznanja ženskog identiteta u njenoj nesvodivoj drugosti, već i o neodložnoj potrebi uspostavljanja mostova između različitih identiteta.

U intervjuima sakupljenim u knjizi *Why different: a culture of two subjects* (2000), koje je davala u različitim prilikama i različitim povodima, Irigarej razmatra i šire institucionalne, društvene i kulturne okvire, kao i implikacije svoje teorije razlike u ovim okvirima. U kritičkom fokusu njenih brojnih knjiga ipak ostaje zaokupljenost jezičkom funkcijom u njenoj organskoj povezanosti sa ženskom seksualnošću. Nju, po Irigarej, određuju karakteristike ženske morfološke organizacije, u prvom redu fluidna, heterogena i autoerotska priroda ženskosti, oličena u slici dve usne koje se večito dodiruju. Žena je, prema ovoj slici, uvek nedeljivo dvoje, u neprekidnom kontaktu sa sobom i sa drugošću u sebi, pa je ženska seksualnost nešto što, po mišljenju Lis Irigarej, prethodi upisivanju roda koje sprovodi kultura¹⁰³. Ali budući da falocentrični poredak patrijarhalne kulture daje primat vizuelnom¹⁰⁴,

¹⁰³ U najznačajnije i najčešće navodjene tekstove u kojima Irigarej razmatra psihološke i simboličke implikacije razlike u morfološkoj organizaciji dva pola spadaju svakako njeni rani tekstovi "This Sex Which Is Not One" (1977, 1981), i "When Our Lips Speak Together" (1979, 1980).

¹⁰⁴ Oko je organ, ističe Irigarej, najviše sklon da ono što posmatra pretvara u objekt. Ono zauzima distancu i održava distancu. Skopofilija, ili dominacija vizuelnog u zapadnoj kulturi dovela je do osiromašenja ostalih čula i telesnih odnosa, a onog trenutka kada pogled počne da dominira, telo gubi svoju materijalnost (Cavallaro 2003: 61). Frojdova teorija polne razlike sledi identičan obrazac patrijarhalne dominacije budući da je falička

a ne taktilnom, jednom – a ne množtenom, žensku želju¹⁰⁵ potiskuje logika za koju je simbolički falus neprikosnoveno merilo polne različitosti. Specifičnom kumulativnom i nelinearnom organizacijom, naglašenom kontradiktornošću i fluidnošću diskursa koji razbija iluziju o monolitnim i u sebe zatvorenim značenjima, *parler femme* otelotvorava potisnutu želju autentične drugosti. On polazi u susret zadatku koji Irigarej vidi kao spasonosni izlaz iz kulture koja ženi odriče mogućnost autentičnog postojanja. Moramo zato “pronaći nove reči i rečenice koje govore o tom najviše arhaičnom, i najviše savremenom odnosu sa telom majke, kao i sa našim telima; koje prenose sponu između njenog tela, naših tela, i tela naših ćerki” (1995a: 43). Kroz *ženski govor*, arhaično telo majke otkriva svoj oduzeti glas, a simboličkom obnovom pokidanih spona sa njenim odbačenim telom prokaženi *drugi* dobija mogućnost da progovori mudrošću prve i najvažnije ljubavi. U viziji Lis Irigarej, ovaj *ženski govor* dobija karakteristike utopijskog prostora u kome susret sa drugim prestaje da bude “monolog u dva glasa” po zadatom scenariju samo jednog subjekta. Jezik postaje utočište u koje se možemo povući, i u kome se možemo susresti sa drugim, ali ne i konačno stanište subjekta. Jezik je utočište samo dok ne sagradimo humanije stanište, u kome ćemo konačno moći da budemo zajedno (Irigaray 2002: 50).¹⁰⁶

norma u odnosu na koju se razlika uspostavlja i vrednuje zasnovana na principu vizuelnog. Kada posmatra ženu, ističe Moi, Frojd, izvesno, ne vidi ništa (Moi 1995: 132), pa je ovo “ništa” i dovelo do toga da žensko ostane izvan domena predstavljivog. Za patrijarhat, žena je pojmljiva jedino kao muškarčevo inferiorno *drugo* i može se predstaviti jedino kao odsustvo, negacija, ili nedostatak. Kada ga upotrebe filozofi falokratske orijentacije, Spekulum zato postaje metaforičko ogledalo/instrument koje bi trebalo da posvedoči o ovom nedostatku u odnosu na dominantnu normu vidljivog Falusa. Na ovaj način – kroz negaciju drugog – ovo svojevrsno ogledalo patrijarhalne stvarnosti potvrđuje i podupire samoidentitet muškarca. Ispitujući enigmnu žene u Frojdom diskursu, i Sara Kofman dolazi do sličnih zaključaka: “Frojd nudi glomaznu potvrdu sledeće dobro poznate teze: ako je žena zagonetna, to je zato što ima dobre razloge da se skriva, da sakrije činjenicu da nema šta da sakrije, da prikrije tu “gnojem ispunjenu šupljinu” koja preta da uprlja i zarazi muškarca (...) Njena lepota, njene draži bile bi kasna i utoliko dragocenija kompenzacija za njenu “prirodnu polnu inferiornost”” (Kofman 1995: 83).

¹⁰⁵ U anglo-američkom teorijskom diskursu, francuska reč *jouissance* ostaje uglavnom u svom originalnom zapisu. Odnosi se na specifičan osećaj orgazmičke ispunjenosti u kome se rastaču granice ega i u direktnom je odnosu sa ženskom željom i seksualnošću. Prema Irigarej, za ženu postoje dva modela takvog ispunjenja: jedan programiran logikom muške libidinalne ekonomije, i drugi koji je daleko uskladjeni sa njihovom sopstvenom polnošću. Ona naglašava da se ovde ne radi o tome da se ova dva modela postave kao alternative između kojih treba birati, ali da je za ženu neophodno da ostvari odnos sa *jouissance* koji nije samo u funkciji faličkog modela, već i ženske autoerotske seksualnosti. Isti ovaj termin koristi se, međjutim, i za prvobitno osećanje jedinstva u odnosu odojčeta i majke, pa će ambivalentno značenje pojma *jouissance* nužno odražavati različite kontekste i odnose na koje upućuje..

¹⁰⁶ Izgleda da se razvojem kulture i istorije čovek stalno udaljavao od samog sebe. Doneo je zakone kojima je uredio svoj odnos prema svetu koristeći pre svega domen jezika, istražio je svoje vidike spolja i iznutra, zakoračio je čak izvan svoje planete, ali o sebi samom malo je spoznao. Stvarao je i razarao, posedovao, ali bez da se istinski zapita šta je suština njegovog bića (Irigaray 2002: 47). A možda je *mudrost ljubavi*, piše autorka u uvodu svoje knjige o ljubavi, prvo – i pravo – značenje reči “filozofija” iako smo je mi sve vreme shvatali kao ljubav *prema* mudrosti.

Polemika: osnovni pravci i stavovi

Optužbe koje su, po objavljivanju prvih radova, počele da stižu na račun Lis Irigarej i Elen Siksu, kao i teoretičarki poput **Ani Leklerk** (Annie Leclerc), a koje su nakon štampanja engleskih prevoda ovih tekstova dobile dimenziju akademske debate internacionalnog karaktera, izazvane su radikalnim i provokativnim obrtanjem do tada važeće postavke koju je iznedrio drugi talas feminističkog pokreta u tvrdnji da se “žena ne radja, već to postaje”. . Esencijalizam – novi termin koji u kontekstu započete polemike ulazi u diskurs feminističke teorije – postaje u tolikoj meri sporno pitanje i tačka razdora, da se od osamdesetih nadalje više i ne može govoriti o feminizmu kao zajedničkoj platformi sa objedinjenim ciljevima. Ovakav raskid sa dotadašnjim poimanjem žene označava i preloman trenutak u odnosu na teoriju koja će se osamdesetih godina prošlog veka i konačno preobratiti iz feminizma u – feminizme. Feministička misao se ubrzano smešta u institucionalne okvire akademskih rasprava, a razdor koji se pokazao kao poguban za ženski pokret mogao je da demonstrira svoju potencijalnu produktivnost isključivo u domenu teorije. Izgleda da je ova produktivnost postala uočljivija tek danas kada se rezimiraju mišljenja ovih rasprava, i kada isključivosti sučeljenih perspektiva postaju jasnije. U doba kada je, međutim, tek započela polemika, činilo se da je nepomirljivost stavova tolika da se ne može govoriti o nalaženju zajedničkog imenitelja, niti o pokušaju sinteze suprotstavljenih pozicija.

U cilju ilustracije ove teze, može poslužiti polemika vodjena između francuskih feministkinja Ani Leklerk i **Kristine Delfi** (Christine Delphy). Kao jedna od nastavljačica teorije razlike i škole ženskog pisma, Ani Leklerk želi da produbi vezu između tekstualnosti i tela, koju su uspostavile Elen Siksu i Lis Irigarej. Ona takodje smatra da u borbi protiv polnog imperijalizma nije dovoljno tek *pisati o* iskustvima žene, već da i sama tekstura pisma mora progovoriti glasom ženskog tela, tj. da se mora *pisati* samo iskustvo (Cavallaro 2003: 117). Ukoliko pismo ne naglašava polnu razliku u njenoj nesvodivoj suštini, kao i njene prevashodno telesne manifestacije, ono postaje saučesnik onoga koji ugnjetava, a time i njegov instrument moći koji treba da nametne stereotipe deseksualizovane žene kao jedine modele normalne ili ispravne ženskosti. Ovakav model žene, i ovako shvaćena povezanost teksta i ženskog tela, nailaze na oštru osudu najpre od strane francuskih feministkinja koje deluju u okviru suprotne frakcije ženskog pokreta. Svoje oglašavanje one sprovode kroz časopis *Questions féministes* i kasnije *Nouvelles Questions féministes*, čiju uredjivačku politiku u oba navrata vodi Simon de Bovoar. U duhu feminističkog stava koji će postati poznat kao konstrukcionizam, Kristina Delfi objašnjava da je insistiranje na razlici, kao

platformi ženske borbe i modelu identiteta žene, u funkciji stereotipa koje patrijarhalni poredak promovira kao prirodne modele ženskosti. U svom pokušaju da “prevrednuje” žensko telo, Leklerk koristi isključivo reči koje se direktno odnose na fizička stanja i radnje. Ali ona prenebregava činjenicu da su naša tela i telesne radnje osim fizičke određena i bitnom društvenom komponentom, pa značenje ovih radnji nikada nije prosto *dato*, već je konstruisano u specifičnim okvirima društvenog i kulturnog poretka. Značenje, drugim rečima, ne postoji samo za sebe i samo od sebe, već uvek u odnosu na celokupan sistem značenja koji uspostavlja referentni okvir jedne kulture ili društvene zajednice. Nijedan tekst nije izuzet od delovanja ideologije moći, pa time ni od politički motivisanih značenja.

Na prvi pogled, stiče se utisak da *feministkinje razlike* ne uvidjaju ovo latentno prisustvo političkog u sopstvenom tekstu. Čini se da za Sisku i Irigarej poetski jezik predstavlja privilegovani domen ženskog koji ostaje oslobođen ideoloških upisivanja, dok jezik muškarca ostaje svojstven nižem i manje vrednom domenu političkog. Domen politike je zato nužno povezan sa represijom, rodnom hijerarhijom i poricanjem drugačijeg, dok je domen poetskog na strani oslobadajućih impulsa nesvesnog, afirmacije ženskog tela, i otvorenosti prema drugom i drugačijem. Elen Siksu ističe kako bi bila laž ako bi sebe nazvala “političkom ženom”. Naprotiv, političko je nešto do te mere surovo, tegobno i stvarno da ona ponekad oseća potrebu da se uteši plačem u kome se mogu “prolivati poetske suze” (Bray 2004: 13).

Jedan od uzroka ovako isključive polarizacije poetskog i političkog, koju srećemo kod ovih teoretičarki, mogao bi se na prvi pogled tumačiti kao osećanje rezignacije zbog neuspelog pokušaja demokratskih promena, što je krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih obeležilo čitavu generaciju evropskih intelektualaca tog doba¹⁰⁷. Međutim, već

¹⁰⁷ Kao jedan od uzroka apolitičnosti nekih savremenih pravaca u književnoj i kulturnoj teoriji britanski teoretičar književnosti i kulture, Teri Iglton (Terry Eagleton), takodje, navodi rezignaciju nakon neuspelog pokušaja demokratizacije društva sa kraja šezdesetih godina. Prema Igltonu, ovo se posebno odnosi na neke američke teoretičare dekonstrukcije, ali i evropske poststrukturaliste. Oni se svi usmeravaju na mehanizam konstrukcije značenja u domenu jezika, ali u konačnoj analizi dolaze do zaključka da je značenje uvek iluzorno i nedovršeno. Književnost ili poetski jezik tako postaju mesta na kome se konačno urušava svaka referentnost – oni postaju “groblje komunikacije”, kako Iglton duhovito primećuje. A jedino što preostaje književnosti iz vizure ovih dekonstrukcionista je da posvedoči o nesposobnosti jezika da bude bilo šta drugo osim govora o vlastitom neuspehu (Eagleton 1988: 146). Dok je za ranije teoretičare iskustvo bilo to što je nepostojano i neuhvatljivo, za teoretičare poststrukturalizma nepostojanost i neuhvatljivost postaju odlike samog jezika. Jedino su se promenili termini, dok je pogled na svet ostao značajno neizmenjen. Problem je u tome, objašnjava Iglton, što je značenje sagledano isključivo u domenu kontemplacije, kao niz označitelja na stranici. Prognani pojmovi istine, stvarnosti, znanja ili izvesnosti itekako dobiće na težini onog trenutka kada se prizna i prepoznata neraskidiva veza jezika i političkog domena. Ali od politike ispražnjena dekonstrukcija, kako lucidno primećuje Iglton, ipak ostaje u domenu ideološke – doduše sada akademske – borbe za moć. “Jedino što se sada, u jednom religijskom zaokretu stare ideologije, do pobede dolazi kroz *kenosis* ili pražnjenje sebe: pobednik je onaj koji uspe da se otarasi svih svojih karata i da ostane praznih ruku” (147).

sam naziv grupacije u okviru koje su najpoznatije među ovim teoretičarkama delovale bar izvesno vreme – *psychoanalyse et politique*, a zatim i premeštanje reči politika na istaknuto prvo mesto u novom nazivu *politique et psychoanalyse* – svedoči o tome da je političko delovanje itekako bilo u fokusu kritičke pažnje i krajnjih ciljeva ove grupe, ali i da je sam pojam političkog drugačije postavljen u odnosu na dotadašnje shvatanje. Ovo ponovno promišljanje političkog za koje se zalažu predstavnice ove grupe postavljeno je u teorijski okvir psihoanalize jer se, po njihovom ubedjenju, jedino u okvirima kategorija koje čine okosnicu psihoanalitičke teorije moglo doći do dubinskih matrica kulture u kojima nastaju politička značenja. Politički se, drugim rečima, ne može uspešno delovati ukoliko se ne sagleda uloga nesvesnog u domenu politike i političkog delovanja. Ali sve dok se u samom pojmu racionalnosti, kao temeljnoj platformi političkog delovanja, ne prepozna utemeljujuća matrica represije, političko delovanje neće moći a da ne ostane u okviru patrijarhalnog poretka moći i jednog subjekta. Interes za psihoanalizu, koja čini referentni okvir ovako zasnovanih analiza patrijarhata, povezan je zato i sa nastojanjem da se opovrgne status kartezijskog subjekta, koji je u političkoj teoriji i delovanju Levice još uvek neprikosnoven.

Nespremnost da se u kritici i analizi ide do kraja, što uključuje i temeljne postavke racionalnosti koje Levice ne dovodi u pitanje, jedan je od ključnih razloga koji su doveli do rastakanja unutar feminističkog pokreta. Pokret je sada podeljen na one koji se zadovoljavaju reformama u borbi za jednakost polova, i one druge koji ove polovične i nedovršene projekte jednakosti vide kao strategiju režima da određenim ustupcima spreči suštinske promene u strukturi i poretku moći. Ako se sagleda u ovom kontekstu, onda je optužba koja tereti Elen Siksu za neuspeh u razradi konkretnih političkih rešenja za probleme koje opisuje samo naizgled tačna i opravdana. Po tvrdnji **Ketrin Klement** (Catherine Clement), Siksu je previše poetična, a nedovoljno politična. Njene rečenice kao da su lišene direktne veze sa realnim prostorom političke borbe, a njeni subjekti su više mitske i poetske ličnosti koje ne pripadaju domenu neposrednog i realnog iskustva. (Moi 1995: 124). Ali ono što na prvi pogled deluje kao apolitična i društveno neangažovana pozicija, koja se zarad poetskog neodgovorno “oslobadja” politike, zapravo je pokušaj ponovnog promišljanja ovih domena koji na različite načine konstruišu i tretiraju značenja.

Ono što, po našem mišljenju, predstavlja veći problem kod ovih teoretičarki razlike je njihovo radikalno suprotstavljanje polnih ekonomija muške i ženske seksualnosti, kao i strategija gradjenja rodni identiteta koji su utemeljeni na razlikama biološke prirode. Osim što i sama podseća na patrijarhalni obrazac svodjenja ideološkog na biološko, ova strategija u suštini ostavlja malo prostora za intervencije koje bi simbolički društveni poredak mogle

učiniti boljim i drugačijim nego što jeste. Jer ako je radikalna različitost žene utemeljena u njenoj fizičkoj ili morfološkoj konstituciji, onda će razlike koje proizilaze iz ove osnovne različitosti takodje biti urodjene i univerzalne. Pa iako se u ovim teorijama identitet i rodna razlika afirmativno vrednuju i sagledavaju suprotno u odnosu na falički diskurs patrijarhata, ostaje činjenica da se njihova funkcija kao ontoloških fenomena ne dovodi u pitanje, što ženama, na ovaj način, pripisuje veoma slične osobine onima zbog kojih ih patrijarhalna tradicija i svrstava u manje racionalni pol. Umesto da analizira društveno zadate mehanizme koji ideološki utemeljuju naša naizgled najviše spontana i neposredna iskustva, uključujući i iskustva povezana sa telom i polnošću, Irigarej ova različita iskustva posmatra jedino kroz njihovu ukorenjenost u polnoj razlici. Muškarcu je, na primer, teško da prati govor žene koji je – po navodnoj logici njene različite morfološke konstitucije – daleko manje racionalan, ili čak potpuno iracionalan, u odnosu na njegov linearan i daleko više sklon da omedji i fiksira značenja. Ženski govor, koji je navodno drugačiji i otvoreniji u odnosu na muški, kreće se u raznim pravcima budući da je fluidan, nekoherentan, i često pun kontradikcija. Nema nikakve koristi, piše Irigarej, da se ženi postavi zamka tako što ćete je naterati da ponovi svoje reči jer se one, u trenutku kada su izgovorene, već nalaze na sasvim drugom mestu unutar diskurzivne mašinerije, koja značenje ženskog govora nikada neće biti u stanju da fiksira jasnom i nedvosmislenom definicijom. Onog trenutka kada žena progovori, značenje izgovorenog se pomera dalje, i nikada ne ostaje identično onome što je ona htela da kaže, ili bilo čemu drugom, jer specifični govor ženskog tela sledi sasvim drugačiju logiku taktilnosti, blizine, difuznog i otvorenog značenja (Irigaray 1985: 29).

Po vidjenju **Patriše Eliot**, ovakvim isključivim oslanjanjem na biološke datosti u pokušaju rekonstrukcije specifičnih identiteta žena, teorija ne uspeva da iskoristi ona mesta u Frojdovom modelu razvoja koja svedoče o njegovom bar delimičnom nastojanju da dekonstruiše upravo vezu između pola i roda. Nasuprot naporima da se krene u suprotnom smeru, ova veza će se kroz tretman polnosti i bioloških razlika koji zastupa Lis Irigarej ponovo uspostaviti i dodatno utvrditi. Potpuno je nevažno, smatra Eliot, da li ćemo pol shvatati kao razliku u terminima anatomije, ili morfologije, kako to čini Irigarej. Logika ove jednačine u oba slučaja ostaje neizmenjena, a njen karakter ostaje represivan i ugnjetački (Elliot 1991: 179). Problem je u tome što Irigarej tumači psihoanalizu ne samo kao produkt muške logike i fantazije, već i kao odraz muške morfologije. Kada u svojoj teoriji i sama sagledava identitet žene kroz karakteristike njene morfološke strukture, to nije uvek produktivno nastojanje da se jednom obliku esencijalizma suprotstavi drugi (176). Frojdova postavka po kojoj anatomija određuje sudbinu u afirmativnoj viziji *féminité* biće preokrenuta

tek toliko da se, umesto anatomske, sudbina definiše kao morfološka razlika. Patriša Eliot, koja se u svojim uvidima poziva na ranije iznesene stavove francuske feministkinje **Monik Plac** (Monique Plaza), Amerikanke **En Rozalind Džouns** (Ann Rosalind Jones)¹⁰⁸ i drugih, ali i na same tekstove Lis Irigarej, i posebno njen tekst o ženi mistiku i mističkom iskustvu (“La Mystérique”), rezimira svoj kritički osvrt zaključkom da se utopijski projekt razlike Lis Irigarej konačno i sam urušava u mističkom iskustvu s drugim. U trenutku susreta sa božanskim Drugim, svaka drugost se nužno poništava i asimilira, pa će u ovom ulitmativnom činu samo-obožavanja prvobitna afirmacija razlike biti preobraćena u već poznatu – želju za istim (Elliot 188-89).

Sumirajući negativan odziv na koji su tekstovi Lis Irigarej naišli u feminističkim, i pretežno akademskim krugovima, **Margaret Vitford** navodi dva uopštena stava i dve generalne kvalifikacije: to je najpre shvatanje koje ovu teoriju sagledava kao biološki utemeljen esencijalizam; a kao drugo, to su Lakanom inspirisana čitanja koja teoriju Lis Irigarej vide kao “psihički esencijalizam” koji pogrešno tumači implikacije Lakanove teorije (Whitford 1993: 107). Ono što oba ova negativno intonirana tumačenja vide kao suštinski nedostatak jeste to da se kod Irigarej žena pojavljuje kao specifični entitet i pre same simboličke funkcije. Žena je dakle ontološka kategorija koja postoji sama po sebi, tj. nezavisno od jezika koji je konstruiše i koji, u Lakanovoj interpretaciji Frojda, uvodi razliku tek kao funkciju Simboličkog poretka. Iz vizure ovih feministkinja, koje odbacuju celokupnu teoriju Lis Irigarej, Lakanovo “čitanje” žene ostavlja daleko više prostora feminističkoj dekonstrukciji patrijarhalnih identiteta jer, navodno, ne pretpostavlja – na način na koji to čini ova teorija – razliku kao unapred datu, prediskurzivnu, i ontološku kategoriju.

Na sličan način, **Ebigejl Brej** (Abigail Bray) sumira pozicije teoretičarki koje, zajedno sa Toril Moi, smatraju da je uspostavljanje tela kao faktora koji u presudnoj meri konstituiše identitet najviše problematičan aspekt teorije Elen Siksu. Time što glorifikuje vanvremensko, prirodno, pa čak i mističko značenje ženskog, kao prostora koji nadilazi ograničenja patrijarhalne kulture, Elen Siksu i druge zagovornice ženskog pisma nehotice prizivaju esencijalističke mitove, koji su kao sredstvo dominantne kulture ženu oduvek

¹⁰⁸ U pitanju su tekstovi: Monique Plaza, “‘Phallomorphic power’ and the psychology of ‘woman’” (1978), Ann Rosalind Jones, “Writing the Body: Toward an Understanding l’Écriture féminine” (1981), i Jane Gallop, “Quand nos lèvres s’écrivent: Irigaray’s Body Politic,”(1983). Dok En Džouns nedostanke koje uočava u teorijama Elen Siksu i Lis Irigarej balansira afirmativnim tvrdnjama u vezi sa konstruktivnim i pozitivnim stranama, i ne smatra da zbog ovih nedostataka treba odbaciti sve što ove autorke imaju da kažu o psihološkim mehanizmima i aspektima patrijarhata, Monik Plac i Džejn Gelop (mada ne i u kasnije objavljenoj knjizi *The Daughter’s Seduction*, 1992) su više kritički nastrojene. Džejn Gelop koristi kovanicu “vulvomorfična logika” za model žene koji zastupa Irigarej, dok je Monik Plac naziva “patrijarhalnim vukom u odeći jagnjeta” (Moi 146).

ostavljali na marginama društva, lišenu instrumenata moći, a time i mogućnosti da konkretno utiče na materijalnu promenu svog podređenog položaja. Ovu poziciju koju deli veći broj materijalistički orijentisanih teoretičarki možda najsazetije sumira stav koji su u časopisu *Questiones Féministes* izložile članice Uredjivačkog odbora – da je biološko u stvari ideološko koje treba da posluži racionalizaciji političkog (Bray 2004: 28).

Budući da je namera biološkog esencijalizma oduvek bila u tome da ideološke matrice predstavi kao neutralne i biološki utemeljene istine, u čemu se i sastoji moć patrijarhalne indoktrinacije, idealizacija ženskog tela ne može imati snagu da destabilizuje falocentričke strukture patrijarhalnog režima. Ova idealizacija čak dodatno komplikuje napore usmerene na razotkrivanje i demontiranje režima koji telo izdvaja iz konteksta istorijskih i društvenih okolnosti, u kojima ono dobija konkretna značenja i upotrebu. Ekstremniji zastupnici ovog stanovišta zato u potpunosti odriču subverzivnost ovako shvaćenog ženskog tela/pisma, pa samim tim i bilo kakvu upotrebnu vrednost teorije koju su formulisale ove autorke¹⁰⁹. Suština ovog radikalnog, mada ne uvek i do kraja promišljenog ili jasno uobličienog razilaženja unutar feministički orijentisane teorije tiče se ne samo bazičnih pitanja roda i identiteta, već i mogućnosti i oblika političkog delovanja koje bi trebalo da bude opoziciono i subverzivno. Ovo razilaženje, kako je istakla i Džulijet Mišel, vraća nas i na još uvek nerazrešena pitanja i sukob koji je obeležio prvu deceniju psihoanalitičkog pokreta. Ovde se dakle ne radi o tek različitim tumačenjima bioloških i kulturnih fenomena, već o suštinskim pitanjima identiteta, kulture i politike. U sledećoj fazi diskusije preostaje nam da problem žene i rodne razlike dodatno sagledamo kroz prizmu simboličke konstrukcije identiteta, u meri u kojoj će Lakanovim čitanjem Frojda kroz vizuru (post)strukturalne paradigme i sama polemika unutar feminističke teorije biti skoro u potpunosti preusmerena na domen jezika i jezičke funkcije.

¹⁰⁹ Medju imenima koja se kritički odnose prema ženskom pismu i konceptu ženskog koji su izložile Lis Irigarej i Elen Siksu nalaze se teoretičarke različitih usmerenja, i ne samo one okupljene oko časopisa *Questiones Féministes*. Brey npr. navodi Meri Džakobus (Mary Jakobus), koja žensko pismo takodje odbacuje kao esencijalističko, ili Elis Žarden (Alice Jardine), koja ukazuje na represivnost pisma čiji normativni stil po njenom mišljenju ponavlja režim kome se deklarativno suprotstavlja. Ovoj grupi takodje pripadaju marksistička feministkinja Tereza Ebert (Teresa Ebert), koja ukazuje da ovakva konstrukcija identiteta nosi rizik esencijalizovanja ženskog, tj. ponavljanja istih matrica koje koristi i patrijarhalni režim u definiciji žene. Andrea Naj (Andrea Nye) svoju kritiku širi i na semiotičku teoriju Julije Kristeve koju vidi kao odvojenu od konkretnih istorijskih okolnosti. En Rozalind Džouns smatra politički naivnim uverenje da je žensko telo izvor radikalno različite i subverzivne snage, ali problem sagledava i u tome što se kroz privilegovanu poziciju ženske želje i seksualnosti marginalizuju ostali aspekti stvarnosti i ženskog iskustva. Esencijalistička poetika tela kakvu zastupaju feministkinje razlike iz vizure ovih (i drugih) kritičarki postaje utočište jedne individualističke i elitističke estetike koja prikriva vlastitu nesposobnost da se uhvati u koštac sa domenom pragmatike i svim onim brojnim i istorijski konkretnim ograničenjima sa kojima su u patrijarhalnoj kulturi morale da se suoče žene.

III DEKONSTRUKCIJA IDENTITETA U FEMINISTIČKOJ POSTSTRUKTURALNOJ TEORIJI

Uvodjenjem jezičke dimenzije kao centralnog okvira u kome se konstituišu značenja rodnog identiteta, feminizam izlazi iz aktivističke faze takozvanog drugog “talasa“, a svoje delovanje usmerava, prevashodno, na domen akademskog diskursa i kritičke teorije. Teorija diferencijalne prirode značenja švajcarskog lingviste Ferdinanda de Sossura, i njena “dorađena verzija“ u filozofskoj ideji poststrukturalizma i dekonstrukcije¹¹⁰ značajno su uticale i na teoretičarke feminističke orijentacije. Moglo bi se, naime, tvrditi da je poststrukturalni feminizam zadobio svoje osnovne konture upravo kao rezultat polemike povodom teorija koje su izložile “francuske“ feministkinje Elen Siksus, Lis Irigarej i, posebno, **Julija Kristeva**. Centralno mesto ove polemike, koja u izvesnoj meri traje i danas, odnosi se na različito sagledavanje procesa i načina na koji se konstituišu pojam razlike i identitet žene. Jedan pravac ove polemike usmerava se na kritiku ideja Elen Siksus i Lis Irigarej, koje su po ovom vidjenju vratile problem identiteta na prostor ontoloških suština i bioloških determinanti. Njen glavni pravac odnosi se na kontroverzu po pitanju značaja i značenja teorije **Žaka Lakana**, u čijem delu jedan broj feministkinja vidi značajan doprinos feminističkoj demistifikaciji patrijarhata (Dž. Mišel, Dž. Rouz, Š. Felman, P. Eliot i druge), dok su teoretičarke poput Elen Siksus, Lis Irigarej i Julije Kristeve – i same pod uticajem Lakanovog pojmovnog okvira – ponudile alternativne modele identiteta. Zauzimanjem stava u odnosu na feministički potencijal Lakanove teorije uspostavljen je pojmovni okvir poststrukturalne feminističke teorije. Ova teorija svoje ideje artikuliše na još uvek zajedničkoj platformi feminističkih ciljeva, ali ove ciljeve, i čak osnovne parametre subjektivnosti i rodnih odnosa, sagledava iz drugačijih pa i suprotstavljenih pozicija.

Razlog zbog čega je danas nemoguće govoriti o feminizmu kao objedinjenoj teoriji posledica je velikim delom i toga što se terminom “poststrukturalni feminizam“ istovremeno upućuje na nekoliko veoma različitih definicija žene i pojma identiteta. I sam “francuski feminizam“, koji se u kritičkoj teoriji često koristi kao objedinjujući termin, ostavlja po strani

¹¹⁰ U kritičkoj teoriji između ova dva pojma često se povlači znak jednakosti zbog čega je teže uočiti razliku između dekonstrukcijske metode Žaka Deride, koja svaki pokušaj uspostavljanja privilegovanih označitelja vidi kao metafizičko nasleđe "logocentričnog mišljenja", i Žaka Lakana, koga kritičari često nazivaju poststrukturalistom, ali čija teorija – u suprotnosti sa osnovnim postulatima poststrukturalizma – proglašava postojanje transcendentnog označitelja u odnosu na koji dolazi do formiranja polne razlike i do uspostavljanja nužno asimetričnih modela rodnih identiteta.

činjenicu da pored tri najuticajnije predstavnice teorije razlike (od kojih, uzgred, nijedna ne potiče iz same Francuske) postoji i čitava lepeza drugačijeg sagledavanja žene. Osim toga, upotreba ovog termina marginalizuje činjenicu da se između modela žene koji su ponudile Elen Siksu, Lis Irigarej i Julija Kristeva nikako ne može povlačiti znak jednakosti. Ideja "subjekta u procesu" koju zastupa Julija Kristeva u značajnoj meri je definisala parametre u kojima se kreće savremena teorija, a isto se može reći i za ideju o *performativnosti roda*, koju početkom devedesetih iznosi američka teoretičarka Džudit Batler. Svojim drugačijim sagledavanjem rodne problematike, ona na scenu teorijskog promišljanja žene ponovo vraća nerazrešeno pitanje esencijalizma. Otvorivši pitanje političke delotvornosti teorije koja i sam pojam identiteta posmatra kao arhaično nasleđe ideje liberalnog humanizma, Batler je uputila i jedan drugačiji izazov savremenoj teoriji. Diskusija koja sledi ima za cilj da razmotri značaj poststrukturalnog mišljenja u kontekstu ovih ideja, a ponajviše kroz kritičku analizu stavova Julije Kristeve, koja je Lakanov (post)strukturalni model upotrebila kao polaznu osnovu za svoje dekonstrukcijsko čitanje identiteta.

Analiza ovih ideja usmerena je ka tome da ponudi platformu sa koje će biti moguće lakše sagledati sličnosti koje povezuju feminističke teoretičarke poststrukturalizma, ali i proceniti značaj onih mesta na kojima dolazi do veoma bitnih i čak presudnih razlika. Centralno mesto poglavlja zauzima analiza identiteta koji zastupa Julija Kristeva budući da značaj njene teorije semiotičkog današnje teoretičarke veoma različito sagledavaju. Polarizaciju koja karakteriše savremenu teoriju moguće je posmatrati i kao reakciju na Lakanov model identiteta koji, uz određene dopune, promovise i Julija Kristeva. Osvrtom na načine na koji su kritički uvidi poststrukturalizma čitavoj raspravi dali novi i potencijalno konstruktivniji okvir definiše se prostor u kome će se iz jedne proširene vizure razmatrati problematika žene kao centralnog mesta feminističke teorije, ali i drugih pravaca mišljenja koji zauzimaju kritički stav u odnosu na probleme savremene kulture i kulturni fenomen uopšte. U kontekstu feminizma i feminističkih ideja, pitanja koja razmatraju mehanizme konstruisanja i dekonstruisanja identiteta nose najveći mogući značaj budući da za feminističku teoriju imaju status konstitutivnih pitanja, tj. pitanja u odnosu na koja se poslednjih decenija profilise savremena teorija.

Bitno preusmerenje pažnje na jezičku dimenziju unutar ovih teorija, u kojima se jezik definiše kao bazična i formativna odrednice identiteta, zahteva da se najpre osvrnemo na francuskog psihoanalitičara Žaka Lakana, "francuskog Frojda", i načine na koje je interpretacija njegovih ideja produbila već postojeći sukob mišljenja u feminizmu. Lakanovo tumačenje Frojda, Kristevina teorija subjekta koja se značajnim delom oslanja na Lakana, kao

i kritička distanca u odnosu na obe teorije koju zauzima Džudit Batler i druge teoretičarke, uspostavljaju temelj onoga što danas podrazumevamo pod poststrukturalnim zaokretom u feminističkoj misli. Kao koristan uvod u diskusiju o Lakanu, političkoj dimenziji njegovih ideja, kao i njihovom uticaju na feministički orijentisano promišljanje identiteta, poslužiće osvrt na tri značajne ‘apologije’ ovih ideja koje su izložile veoma poznate teoretičarke sa anglo-američkog govornog područja. **Džeklin Rouz**, koja je zajedno sa Džulijet Mičel priredila prvo izdanje Lakanovih tekstova na engleskom jeziku, svoju tezu zasniva na argumentaciji koja se u ključnim segmentima nadovezuje na već izloženo stanovište Džulijet Mičel. Kanadska teoretičarka **Patriša Eliot** odlazi korak dalje kako bi navodni Lakanov ‘feminizam’ suprotstavila, po njenom mišljenju, nedomišljenom i nedovoljno radikalnom ‘čitanju’ identiteta od strane teoretičarki koje su bile predmet prethodnog poglavlja. **Šošana Felman** spada u najistaknutije predstavnice dekonstrukcijskog pravca u savremenom feminizmu, što daje posebnu težinu njenim zaključcima i osnovnoj ideji po kojoj je Lakan radikalizovao ključne premise Frojdove psihoanalize, što ga, po njenim rečima, čini revolucionarnom figurom kritičke teorije. Osvrtom na ove apologije Lakana, moći ćemo da jasnije sagledamo i kritički sud koji prema Lakanu i Kristevoj zauzima jedan deo značajnih feminističkih teoretičarki. Postavljanje ovih pitanja u kontekst nesvesnog, diskursa, i kulture pomaže nam da sagledamo obe strane diskusije. Po mišljenju autora ovog rada, ova diskusija ima vitalni značaj u razumevanju načina na koji se mogu promišljati pitanja identiteta i fenomen kulture, kao i političkih implikacija koje proizilaze iz postojećih razlika u ‘čitanjima’. Ovde se, drugim rečima, ne radi samo o ‘sporu’ koji je vođen u ravni feminističke teorije, već je u krajnjoj instanci reč o različitom razumevanju čovekovog mesta u kulturi, njegovoj moći da deluje i da svojim činjenjem, ili nečinjenjem, utiče na tok vlastite istorije.

Džeklin Rouz i Patriša Eliot – subverzivna uloga nesvesnog i analitički diskurs psihoanalize

Rukovodjena impulsom koji je bio podsticaj i Džulijet Mičel da revalorizuje značaj psihoanalitičkih uvida¹¹¹, britanska feministkinja Džeklin Rouz (Jacqueline Rose) smatra da je neophodno ponovo promisliti značaj psihoanalize sa platforme već deklariranih feminističkih ciljeva. Ono što je pritom motivirano na ovaj zadatak je pre svega činjenica da se

¹¹¹ Kao Džulijet Mičel pre nje, i Džeklin Rouz želi da odbrani psihoanalizu od kritički nastrojenih feministkinja druge generacije i pretežno američke empirijske škole.

politički kontekst u kome se u savremeno doba odigrava borba za ostvarenje ženskih prava nije promenio nabolje u odnosu na sedamdesete godine prošlog veka. Tada je u okviru drugog talasa feminizma došlo i do značajne ekspanzije levičarskih ideja pa je utoliko čudnije da je naše doba obeležila tendencija jačanja politički konzervativnih snaga. U tekstu “Ženskost i njena nezadovoljstva” (2005)¹¹², Rouz ukazuje na neophodnost da se očuva prostor u kome se još uvek može radikalno misliti, a taj prostor sagledava u kontekstu značaja koji za mogućnost radikalnog mišljenja ima kritička vizura psihoanalize.

Tekst koji, u izvesnom smislu, predstavlja i značajni manifest postmodernog feminizma autorka započinje sugestivnim pitanjem da li na psihoanalizu treba danas gledati kao na “novu ortodoksiju” feminizma, ili je u pitanju teorija koju većina sagledava na pogrešan način. Pa iako se u vezi sa nekim zapažanjima koje iznosi autorka mogu odmah ponuditi dokazi koji pokazuju suprotno¹¹³, argumenti Džeklin Rouz svakako zaslužuju da im se posveti pažnja. Poseban značaj ove argumentacije odnosi se na sponu koja se uspostavlja sa teorijskim modelom Julije Kristeve, pri čemu se potencira ključna uloga jezika i simboličke funkcije za proces konstituisanja identiteta, kao i za način na koji vidimo i razumemo stvarnost. Argumenti koje nudi Rouz moraju se pažljivo razmotriti i stoga što će svaki pokušaj da se u sadašnjem trenutku kritički promisli problem identiteta nositi i svojevrni odgovor na pitanje da li je domen vidljivog i empirijskog jedino čime se treba baviti, i da li nam je u interesu da ignorišemo značaj nesvesnog u formiranju identiteta i rodni odnosa. Psihoanaliza je čovekovo nesvesno smestila u samo središte svojih istraživanja, pa je ono od samih početaka činilo stožer psihoanalitičke teorije i kliničke prakse. Ovo je, po mišljenju britanske teoretičarke, i osnovni razlog zbog čega psihoanaliza nosi važnu političku dimenziju pa se pitanje o tome koje su političke implikacije psihoanalize za feminizam pojavljuje kao suvišno (Rose 2005: 24).

Fenomen nesvesnog, na kome počiva teorija i klinička praksa psihoanalize predstavlja, ističe Rouz, primarni razlog zbog čega je ona *apriori* revolucionarna u odnosu na empiristički usmerenu nauku prošlih vremena, kao i u odnosu na empirizam koji se fokusira

¹¹² Radi se, u stvari, o ponovo štampanom tekstu povodom dvadeset pet godina izdavačke delatnosti časopisa *Feminist Review*. U svom jubilarnom izdanju iz 2005., uredništvo časopisa smatralo je da su neki od tekstova koje je časopis objavljivao u kontinuitetu od dvadeset pet godina toliko značajno zadužili feminističku misao da ih ovim povodom i na ovaj način treba posebno nagraditi, i time naglasiti njihovu relevantnost za današnji trenutak. Tekst koji *Feminist Review* po drugi put objavljuje (1983, 2005) zapravo je dopunjena verzija rada koji je Džeklin Rouz izložila na prvoj u nizu konferencija koje su se početkom osamdesetih (1982-3) održale u Londonu, a koje su imale za cilj da ponovo pokrenu pitanje o sponama koje spajaju psihoanalizu i feminizam.

¹¹³ Na primer, netačnost tvrdnje po kojoj je psihoanaliza jedna od malobrojnih institucija u kojoj se ne sprovodi polna diskriminacija potvrđuje i kontekst u kome je došlo do otkaza Lis Irigarej, a koji je usledio po objavljivanju njene doktorske disertacije.

na materijalne činioce postojanja, pri čemu se po pravilu zanemaruje kompleksna i ambivalentna priroda čovekove psihe. Prema Džeklin Rouz, upravo su recidivi empirističke tradicije zaslužni za to što je psihoanaliza dosada uvek bila potiskivana izvan društvenih institucija i izvan dominantne matrice kritičkih promišljanja. Paradoks koji autorka uočava sastoji se u tome što za radikalno promišljanje kulture koje psihoanaliza zahteva nije bilo dovoljno sluha ni od strane britanske Levice, pa se razlog jačanja konzervativnih tendencija mora tražiti i u nesposobnosti marksistički orijentisane kritike da se uspešno integriše sa psihoanalizom.

Ovaj nedostatak sluha za psihoanalizu i njene uvide nije, po mišljenju Rouzove, mimoišao ni feminizam, pri čemu je u redovima feministički orijentisanih teoretičarki, ako se izuzme primer Džulijet Mičel, psihoanaliza najčešće bila tretirana kao oblik "funkcionalizma" koji objašnjava kako se žena "uvodi" u društvene stereotipe ženskosti, ali koji i sam reprodukuje obrasce patrijarhalnih praksi i načina mišljenja. Funkcionalizam za koji se psihoanaliza optužuje dolazi, ističe Rouzova, iz oba pravca feminističke interpretacije. Jer i kada je optužuju za preskriptivizam, kao i kada je prihvataju kao opis stanja kakvo ono zaista jeste, psihoanaliza ostaje nepoželjna za feministički utemeljenu teoriju: u prvom slučaju zato što navodno pokušava da odredi šta je to što žene *treba* da rade, a u drugom jer je, paradoksalno, njena sopstvena ubedljivost diskvalifikuje. Kada se svodi na opis onoga što se od žena *očekuje da rade*, psihoanaliza ne ostavlja previše prostora za nadu kako će se situacija možda radikalno izmeniti. Džeklin Rouz smatra da su oba pristupa pogrešno zasnovana jer, iako kreću od različitih početnih premisa, oba u podjednako meri ignorišu fenomen nesvesnog, koji bi trebalo da se nalazi u fokusu kritičke pažnje. Fenomen nesvesnog, ističe Dž. Rouz, trebalo bi da predstavlja centralno mesto u kome se može doći do značajnog prožimanja dve teorije, i odakle bi ove teorije trebalo i da krenu u susret jedna drugoj.

Dekonstruktivna metoda koju propagira Rouz usmerava se, dakle, ka samom fenomenu nesvesnog, a ovo mesto potisnutih sadržaja psihe može se, po njenom mišljenju, posmatrati iz dva različita ugla. S jedne strane, nesvesno se može posmatrati kao mesto iz kojeg izvire najveći otpor rigidnim identitetima koje nameću patrijarhalni obrasci, ali je ono i dragoceni psihički prostor koji se opire pokušaju da se rod i identitet utvrde kao zacrtane neminovnosti. Upravo zahvaljujući delovanju nesvesnog, internalizacija društvenih i kulturnih normi nikada nije u tolikoj meri potpuna da se može govoriti o uspešno formiranim identitetima. Nesvesno nam u izvesnom smislu uvek otkriva "neuspeh identiteta", zbog čega će sociološkim objašnjenjima roda, što je po njenom mišljenju slučaj sa teorijom Nensi

Čodorou, uvek nedostajati dubina uvida koji nam dolaze iz psihoanalize (Rose, 29). Neuspeh identiteta o kome je ovde reč ne odnosi se, naravno, na eventualnu devijaciju u razvoju pojedinca, već na otpor koji čovekova psiha pruža pokušaju da se jedna percepcija ili oblik postojanja do kraja stabilizuju i pretvore u rigidne forme. Ovaj otpor je imanentan psihološkoj prirodi čoveka, i ne treba ga tumačiti kao pojedinačni neuspeh adaptacije društveno zadatoj normi.

Značaj psihoanalize, kako je vide Džulijet Mičel i Džeklin Rouz, sastoji se dakle u tome što nam ovakav model psihološke strukture veoma ubedljivo objašnjava razloge zbog kojih je ženi oduvek bilo teško, ako ne i nemoguće, da prihvati nametnutu definiciju ženskosti. Štaviše, smatraju obe teoretičarke, činjenica da se ovo objašnjenje koje nam dolazi od psihoanalize odnosi na univerzalni fenomen kulture – opštevažeći budući da pokriva pojedinačne razlike i specifičnosti unutar postojećih kultura – predstavlja dodatnu snagu argumentacije, od posebnog značaja za teoriju koja se bavi aspektima i perspektivama ženskog identiteta. Kada u svojim osporavanjima psihoanalitičkih uvida feministkinje otpišu psihoanalizu kao teoriju koja pokazuje kako treba internalizovati društvene norme, one čine metodološku grešku takozvanog kružnog argumenta: psihoanaliza se optužuje za funkcionalizam koji joj zapravo imputira pogrešno vodjena argumentacija. Psihoanalizu ne treba gurati u pravcu sociološke teorije roda jer se onda, tvrdi Džeklin Rouz, gubi iz vida ona druga i daleko značajnija dimenzija njenih uvida. Ona se odnosi na konflikte i teškoće koje dolaze iznutra – iz mehanizama same psihe i čovekovog unutrašnjeg života. Prema Džeklin Rouz, političku dimenziju psihoanalize, ali i vitalnu sponu sa feminističkim delovanjem treba videti u samom fenomenu nesvesnog, koji je za psihoanalizu centralni princip celokupne teorije. Implikacije koje ovako usmerena teorija nudi u odnosu na pitanja identiteta otvaraju prostor u kome se feministički subjekt može pojaviti kao ravnopravni učesnik kulture. Ovakvo poimanje identiteta se svakako neće dopasti onim feministkinjama koje u svom jednostranom plediranju za "ženske" ciljeve guraju u stranu, po rečima Rouzove, nepoželjne implikacije koju teorija nesvesnog nosi i za sam koncept "sestrinstva", koji feminizam dugo nije čak ni dovodio u pitanje.

Uprkos jasno izrečenim stavovima o povezanosti feminističke i psihoanalitičke teorije, Džeklin Rouz ostaje sasvim nedorečena kada je reč o tome da li bi feministička teorija trebalo da nekritički prihvati i sve implikacije koje psihoanalitički model nesvesnog sugerise u vezi sa pitanjem polne razlike i rodno zasnovanog identiteta. U studiji koja se bavi teorijama roda u savremenom feminizmu, kanadska teoretičarka Patriša Eliot i sama postavlja slično pitanje u svetlu nastojanja da se revalorizuje značaj psihoanalize za feminističko

tumačenje žene (Elliot 1991: 71-98). Iako je ovako postavljeno pitanje od suštinskog značaja za feminističku teoriju, i samoj Eliotovoj bi se moglo zameriti da jednostrano posmatra ovo pitanje budući da i sama pledira za lakanovsku interpretaciju nesvesnog, a nju vidi kao jedino moguće, umesto tek jedno od mogućih poimanja nesvesnog. U kontekstu njene analize, ovo opredeljenje vidimo u nastojanju da se pristup psihoanalizi predstavi kao odnos prema jeziku kojim se sprovodi analiza, dok bi ova usmerenost na jezik analize trebalo da razotkriva ideološku pozadinu samog analitičkog aparata. Način na koji funkcioniše jezik analize može odražavati prikrivenu želju da jedan diskurs moći zamenimo drugim, koji je najčešće naš vlastiti diskurs. Ali jezik analize, ističe Eliot, može svedočiti i o nastojanju da se sopstvenom tekstu oduzme status neprikosnovenih značenja i konačnih odgovora pa će on, u tom slučaju, biti u stanju da analizu sprovede do kraja i ponese atribut u pravom smislu analitičkog.

Klasifikacija koju nudi ova teoretičarka uspostavljena je prema Lakanovoj shemi, koju je francuski teoretičar proizveo sa neskrivenom namerom da ukaže na prednosti vlastitog diskursa. I sama podela diskursa na četiri osnovna tipa – analitički, birokratski, narcistički, i histerički – krije latentnu nameru da se sopstvenom jeziku analize dodeli poželjni atribut analitičkog, dok bi diskurs koji se suprotstavlja zacrtanom pravcu, po svemu sudeći, dobio atribut jedne od preostalih varijacija. U svojoj analizi feminističkih ‘sporenja’ sa psihoanalizom, Patriša Eliot koristi i sama identičan obrazac kada teorije koje odstupaju od lakanovskog modela otpisuje kao – neanalitičke. Teorije američkih feministkinja Doroti Dinerstin i Nensi Čodorou odbacuju se kao primeri birokratskog diskursa koji stvara lažnu sliku kako se suprotstavlja aroganciji dominantnog diskursa, ali se pritom u jeziku analize ponavlja mehanizam u kome nastaju konformistički identiteti. Birokratski diskurs ovih teorija ima, prema mišljenju autorke, i dimenziju narcističkog budući da status sopstvene tekstualnosti ne dovodi u pitanje. On istovremeno negira, ali i potvrđuje vlastitu uključenost u mehanizam moći. Teorije Doroti Dinerstin i Nensi Čodorou ne uspevaju, naglašava Eliotova, da podriju dominantan diskurs pre svega zato što u sopstvenom jeziku analize nisu prepoznale matricu koja čini predmet i metu njihove kritike. Histerički diskurs koji, po mišljenju Eliotove, koristi Lis Irigarej ne uspeva da prevlada obrazac polne razlike koji identifikuje u Frojdovoj teoriji. Njen pokušaj da prevrednuje žensko vodi jedino ka tome da se jednom “simptomatskom obliku govora i pisma” dodeli status privilegovanih artikulacija ženskih istina (19).

Eliotova pozitivno vrednuje jedino semiotičku teoriju Julije Kristeve, ali pre svih ostalih poziciju britanskih teoretičarki Džulijet Mičel i Džeklin Rouz, zbog njihovog pokušaja

da argumentovano odbrane analitički diskurs psihoanalize (Elliot, 17)¹¹⁴. Njihova apologija psihoanalize polazi od Lakanovih ideja i Lakanove modifikacije Frojdovih pojmova pa nije slučajno što će i Patriša Eliot, koja svoje tumačenje feminističkih teorija propušta kroz filter Lakanovog čitanja identiteta, upravo njihove interpretacije izdvojiti kao pozitivne, i jedine prave primere analitičkog diskursa u feminizmu. Pozitivnost se, pritom, sastoji u navodnoj sposobnosti diskursa da izbegne idelošku obojenost sopstvenog teksta, i odrekne se pretenzija da sopstvene zaključke predstavi kao jedino moguće tumačenje. Za razliku od diskursa moći, analitički diskurs se usmerava na preispitivanje mehanizama kojim se unutar kulture konstruišu značenja, pa se njegova moć očitava u sposobnosti da ukaže na mesta od kojih treba krenuti sa dekonstrukcijom značenja. Ali činjenica da se status analitičkog dodeljuje jedino tekstu koji potpisuje Lakan, kao i teorijama koje se direktno oslanjaju, ili polaze od njega, ukazuje na to da se i ovde krije jedno od tih simptomatičnih mesta u kojima ideološka istina nastupa pod velom neutralne analize, i prema kome bi zato ponajpre trebalo 'odapeti strelu' dekonstrukcije.

Da bismo bili u stanju da kritički procenimo težinu zaključaka do kojih dolaze Džeklin Rouz i Patriša Eliot, potrebno je razmotriti način na koji je francuski psihoanalitičar interpretirao Frojda. To je moguće učiniti pomeranjem fokusa na tumačenje nesvesnog, koje je Lakan postavio u pojmovni okvir strukturalne teorije jezika, kao i uvida o prirodi jezičkog znaka koji su na njoj bazirani. Pritom, bitno je istaći da se i sam termin 'subjekt' u feminističkoj teoriji pojavio uporedo sa prodorom Lakanovih ideja o načinu na koji simbolički poredak jezika i kulture predstavlja utemeljujući faktor identiteta. Pa iako kontraverza povodom Lakanovih ideja još uvek potresa akademsku teoriju – pa su Lakanom inspirisane ideje još uvek podsticaj brojnim studijama i kritičkim preispitivanjima – primetna je tendencija da se termini koje je Lakan uveo u diskurs savremene teorije prihvate kao neupitni elementi kritičkog aparata – nova 'opšta mesta' akademskog diskursa. Dok se u pojedinim krugovima još uvek ignoriše svaki nagoveštaj Lakanovih ideja, na drugoj strani odvija se ponekad neprimerena, a često i nekritička promocija ovog teoretičara, koji će ostati upamćen po tekstovima izrazito hermetičkog stila. Ova promocija, kako ističe norveška feministkinja Toril Moi (Moi 2004), postala je u mnogim ustanovama integralni deo pedagoškog procesa u kome se studentima humanističkih nauka širom sveta ideje "simboličkog poretka" ili "kastracije" nude kao same po sebi razumljivie i neupitne kategorije kritičkog aparata. Lakanova teorija simboličke kastracije i ženskog kao funkcije "falusa" u

¹¹⁴ Osim Džulijet Mičel i Džeklin Rouz, Eliot razmatra Doroti Dinerstin, Nensi Čodorou, Lis Irigarej i Juliju Kristevu.

svakodnevnoj su ponudi generacijama studenata humanističkih nauka pa je čitav niz apstraktnih termina iz Lakanovog repertoara postao sastavni deo pojmovnog okvira velikom broju mladih naraštaja. Na ovaj način dolazimo do čudne ironije da je u kontekstu najvažnijeg – pedagoškog procesa – teorija koja vlastitu subverzivnost postavlja u prvi plan¹¹⁵ uspjela da posluži nepedagoškim ciljevima zatvaranja, i čak sprečavanja mogućnosti da se veoma bitna pitanja identifikuju kao mesta koja treba problematizovati, i gde treba pokazati kritičku otvorenost za implikacije drugačijih tumačenja.

Lakanova psihoanaliza – čitanje Šošane Felman

Na revolucionarnu dimenziju Lakanovog "čitanja" psihoanalize ukazala je Amerikanka Šošana Felman u jednoj od prvih značajnih studija o Lakanu iz pera feminističkih teoretičarki, u kojoj ističe dimenziju nedogmatskog i originalnog u delu francuskog teoretičara (Felman 1987). Kao odgovor na pitanje šta je to što ovu teoriju i ovog teoretičara čini toliko značajnim, Felman piše da to nisu u tolikoj meri same ideje ili sama teorija, već specifičan način kreativnog čitanja kulture koji Lakan promovise. Od posebnog je značaja u tom smislu i to što Lakan interpretira Frojda kroz vizuru savremenih modela mišljenja, služeći se instrumentima koje nude lingvistika, kibernetika, i matematika, i nastojeći da njihovim jezikom prikaže kognitivni potencijal psihoanalize, i njenu suštinsku revolucionarnost (Felman, 8). I samu Lakanovu teoriju možemo, po mišljenju ove teoretičarke, čitati kao metaforu, ili simptom "kognitivne revolucije" koju je proizvela psihoanaliza, ukazavši na mesta koja treba identifikovati kao centralna pitanja čovekovog postojanja u svetu, a koja je nauka tog doba uglavnom ignorisala ili smatrala već rešenim. Iako u sklopu Lakanove teorije ne možemo naći sistematizovanu teoriju čitanja, centralno mesto njegovog opusa predstavlja, po mišljenju Felmanove, sam čin čitanja. Svojim odnošenjem prema jeziku analize, i jeziku uopšte, Lakan je revolucionisao sam pojam čitanja – otvorivši psihoanalizu za nova čitanja, i "otvorivši svet" za drugačija sagledavanja. Kreativnost čitanja koju Lakan pronalazi kod Frojda, a zatim i sam prenosi dalje, sastoji se u tome da se sistem ostavi otvorenim za nova sagledavanja i drugačija tumačenja. Upravo je to,

¹¹⁵ Subverzivnost se odnosi i na specifičnu upotrebu jezika kod Lakana, koju karakterišu česte igre reči, aforizmi, ironija, sleng i druge retoričke figure koje imaju za cilj da ostvare efekat značenja koje uvek izmiče. Ovakva upotreba jezika sasvim je u skladu sa nastojanjem da se u samom diskursu analize pokaže neuhvatljivost značenja i njegovo konstantno 'rasipanje' po lancu označitelja, što svedoči o mobilnosti i semantičkoj fluidnosti jezičkog znaka. Ali Lakan često pribegava i komplikovanim logoritamskim iskazima i matematičkim formulama koji bi njegovim zaključcima i uvidima trebalo da daju notu egzaktnih dokaza.

ističe Felman, najvažnija lekcija koju dobijamo od psihoanalize – svest o tome da ništa ne treba tretirati kao činjenično stanje i neupitnu datost, pri čemu bi i psihoanalitička teorija trebalo da i sama ostane otvorena za drugačija tumačenja svojih ideja.

Sa stanovišta dekonstrukcijske kritike koju predstavlja Felman, analitičko čitanje (o kome govori i Patriša Eliot u svojoj analizi feminističkih teorija) odnosi se na razumevanje pojma *razlika*, koji se sada uspostavlja kao centralni princip jezičkog fenomena (Felman, 21). U kliničkoj praksi, na primer, analitičko značenje nikada nije identično značenju koje pacijent pridaje sopstvenom diskursu pa je njega je uvek potrebno tražiti u "višku" značenja koje proizvodi njegov diskurs. Iz ugla dekonstrukcijske kritičke škole, ovaj svojevrsni višak značenja predstavlja centralnu tačku u kojoj se diskurs uspostavlja kao uvek ne-identičan sebi i uvek za korak ispred u odnosu na samog sebe. Paradoks je u tome što je nesvesno za kojim traga analitičar istovremeno i taj "višak značenja" koji treba prepoznati, ali i delovanje subjekta koji dolazi do ove spoznaje. Čitanje se, drugim rečima, uvek uspostavlja kao nužno dvosmeran čin – interpretacija je proces koji se odvija na obe strane analitičke situacije pa je Lakan, prema Felmanovoj, čak i radikalniji u svom poimanju analitičkog čitanja. Radikalnost Lakanovog pristupa možemo videti i u činjenici da se čak i binarni odnos koji uspostavlja psihoanalitička praksa nepovratno ukida – analitičar i pacijent prestaju da budu jasno razlučeni i odvojeni entiteti. Pozicija autoriteta sa koje nastupa analitičar dovedena je u pitanje time što je njegovo nesvesno, kao 'višak' značenja u njegovom vlastitom tumačenju, i samo neizbežni činilac analitičkog procesa. Ovakva radikalnost Lakana odvodi za korak dalje od Frojda, koji je još uvek smatrao kako se između pozicije analitičara i analiziranog može povući jasna linija razgraničenja. Kod Lakana se, ističe Felman, nesvesno prepoznaje kao faktor koji dekonstruiše svako nastojanje da se identitet uspostavi kao rigidna forma zatvorenih značenja.

Budući da Edipov kompleks zauzima centralno mesto psihoanalize, kao i Lakanovog "ponovnog čitanja" Frojda, radikalnost njegovih uvida Felman će pokušati da ilustruje na primeru analize Sofoklove trilogije o Edipu, pri čemu su fragmenti Lakanovih komentara integrisani u njeno vlastito čitanje Sofokla (Felman, 1994). Za razliku od Frojda, koji nije išao dalje od prvog dela Sofoklove trilogije, i u *Kralju Edipu* video potvrdu svog objašnjenja za fenomen nesvesnog, centar Lakanovog interesovanja predstavlja treći i završni deo trilogije – *Edip na Kolonu*. Dok je Frojd u mitskoj priči o Edipu video paralelu sa nesvesnom prirodom čovekovih poriva, Lakanovo čitanje uspostavlja strukturnu vezu nesvesnog i jezičke funkcije – simbolička funkcija jezika postaje ključni činilac u razumevanju dramskog sadržaja, ali i suštinskih kontradikcija čovekovog identiteta. Jezik kojim 'progovara'

nesvesno nije linearan i jednoznačan, već se radi o simboličkom jeziku metonimije koji je do te mere izmešten da ga čovekovo svesno 'ja' nije u stanju da prepozna kao govor vlastite potisnute želje. Za Lakana se zato ova priča ne završava, kao kod Frojda, Edipovim saznanjem o umešanosti u zločin koji istražuje. Završetak i konačni smisao umetničke metafore odnosi se, pre svega ostalog, na Edipovu spoznaju radikalne *drugosti* vlastitog bića. Značaj ovog uvida, pritom, nije toliko u kognitivnoj dimenziji, koliko u njegovoj bazičnoj funkciji kao govornog čina, čija simbolička radnja baca sasvim drugačije svetlo na sudbinska dešavanja Edipove drame (Felman, 82).

Iako kralj Edip na kraju prihvata svoju sudbinu, spoznavši sopstvenu ulogu u lancu nesrećnih događaja, on još uvek nije u stanju da oprost i prihvati ovu *drugost* vlastitog bića. Ako je tragedija *Kralja Edipa* egzemplar književnosti, kako je smatrao Lakan, onda bi psihoanaliza morala da razmotri i ono što je *s one strane* Edipa, a što se na pravi način može sagledati tek u *Edipu na Kolonu* (83). Tek ovde, u završnici ciklusa, Edip konačno prihvata svoju sudbinu i preuzima odgovornost za diskurs *drugog* unutar vlastitog bića. U ovom diskursu *drugog*, koji je zapravo govor vlastitog nesvesnog, nastupa konačno smirenje i opraštaj. Ovakav uvid u radikalnu *razvlašćenost* bića (*self-expropriation*) predstavlja ujedno i konačni smisao *Edipa*, ali i smisao analize kao takve (85).

Dramski obrazac Edipove priče možemo posmatrati i kao metaforičku sudbinu zvanične psihoanalize, za koju je radikalna spoznaja vlastite 'razvlašćenosti' bila u toj meri neprihvatljiva da su predstavnici psihoanalize odbijali da je prepoznaju kao nesvesnu *drugost* vlastite teorije. Svojevrsnom cenzurom Frojdove poslednje knjige (*S one strane principa zadovoljstva*), predstavnici establišmenta uklanjaju, po Lakanu, suštinsku radikalnost koju nosi ovaj uvid, čime su na planu naučnog i teorijskog diskursa ponovili simbolički čin oslepljivanja kojim završava *kralj Edip*. Greška koju pravi ortodoksna psihoanaliza, podseća nas Š. Felman, zapravo je greška koja se nalazi u jezgru svakog uobličnog i ustoličenog sistema znanja, a sastoji se u "zaboravljanju kreativne funkcije istine u njenom prvobitnom obliku" (Felman, 99). Nauka se, drugim rečima, pojavljuje tek kada 'uspešno' ukloni, ili 'zaboravi' sopstveno poreklo u mitu. Teorija koja tumači stvarnost putem simboličkog analogna je bilo kojoj drugoj naučnoj disciplini, pa u njenoj genezi takodje pronalazimo elemente fiktivnog, bez kojeg i ne može biti znanja ili kreativnosti. Ovaj mitski i narativni element u korenu znanja nije nešto što treba odbaciti jer degradira nauku i poriče znanje. Naprotiv, ističe Felman, nauku poričemo ako odbijemo da prepoznamo i do kraja sagledamo ovu kreativnu komponentu znanja – zbog koje smo i sami uvek za korak dalje od vlastitih uvida.

Iz vizure dekonstrukcijskog čitanja Lakana koje sprovodi Šošana Felman, i pomenuti problem u vezi sa promocijom njegovih ideja u pedagoškom kontekstu možemo posmatrati u jednom drugačijem svetlu. Promocija Lakanovih pojmova na način gde oni postaju rigidni okvir mišljenja koji sprečava, ili bar potiskuje znanje zapravo je svojevrsna izdaja ideje u njenoj prvobitnoj radikalnosti. Ideje koje bi trebalo da podstaknu na kritičko preispitivanje najčešće se preuzimaju kao gotovi, zaokruženi, i dovršeni pojmovi. Ne samo na departmanima humanističkih disciplina, na šta ukazuje Toril Moi, već i u kritičkoj teoriji ove ideje često postaju podrazumevajući okvir u koji se smeštaju analize književnih tekstova, analize načina na koji se konstituišu značenja roda i identiteta, ili značenja kulture i kulturnih fenomena. Značaj koji Lakanov model identiteta zauzima u savremenoj teoriji, kao i suprotstavljene pozicije koje u odnosu na ovaj model zauzimaju feminističke teoretičarke, čini stoga neophodnim da se osnovni pojmovi ove teorije detaljnije ispituju. Osvrtom na analizu Šošane Felman otvorili smo prostor u kome će, možda, biti potrebno otići za korak dalje i od samog Lakana, kao i od teorije dekonstrukcije koja nas na takav iskorak i sama upućuje.

Procenjajući izazov koji je Lakanova misao uputila psihoanalitičkom establišmentu, srpski psiholog Petar Jevremović ukazuje na značaj kulturno-istorijskog konteksta u kome se ova misao prvobitno pojavila (Jevremović, 2000). U trenutku kada je stupila na scenu, za mnoge je, naime, Lakanova teorija predstavljala isuviše radikalan, za neke čak potpuno neprihvatljiv zaokret u odnosu na egopsihološku poziciju, koja je u redovima zvaničnog pokreta držala status legitimnog nastavljača Frojdove psihoanalize. U doba kada Lakan drži svoje poznate seminare i objavljuje najznačajnije radove, psihoanaliza je već bila krenula putem koji je, iz vizure Lakanovog 'čitanja', označavao svojevrsnu izdaju Frojdovih radikalnih uvida u prirodu psihe i nesvesnog. Hajnc Hartman, jedan od vodećih predstavnika egopsihološke pozicije, usmerio je psihoanalizu u pravcu onoga što će se kasnije profilisati kao humanistička psihologija (33). Sa kliskog terena nesvesnog, i intrapsihičkog konflikta, psihoanaliza biva 'prevedena' na daleko bezbedniju ravan svesnih procesa, pri čemu se posebno naglašava značaj *adaptacije* u odnosu na raspoložive mogućnosti života. Umesto povratka "pravom" Frojdu, establišment se okreće promovisanju modela koji ističu značaj autonomnog "ja" i ulogu prilagodjavanja. Razlike ove dve suprotstavljene škole mišljenja Jevremović rezimira u duhu koji podseća na čitanje Šošane Felman:

Jedna od dveju sučeljenih pozicija – ona egopsihološka – u bazi je zatvorena, druga je – ona Lakanova – (možda čak i suviše) otvorena. Jedna neskriveno teži, to je njen imperativ, izvesnosti naučnog diskursa, druga nastoji problematizovati samu ideju izvesnosti. Jedna pretenduje na mesto u zvaničnom akademskom establišmentu, druga prosto uživa u svom statusu za mnoge nepodnošljivo subverzivne besede. I sada ide ono najvažnije: jedna neguje ideju o transcendentnosti subjekta, druga je odbacuje kao iluziju (90).

U meri u kojoj su način mišljenja Hartmana i egopsihološke škole naginjali konformističkom stavu koji je okolnosti društvene realnosti pretpostavljao pojedincu, Lakanova pozicija, kao i animozitet kojim je praćena u stručnim krugovima, nameću utisak da se ovde zaista radi o nekonformističkoj i radikalnoj kritici kulture i kulturnih stereotipa. Činjenicu da Lakanov 'glas' nailazi na tako žestok otpor i nerazumevanje Jevremović objašnjava odsustvom senzibiliteta za spekulativno u postojećim školama, što kao posledicu proizvodi karakterističnu tromost pojmovnog aparata (Jevremović, 26). Za akademsku nauku željnu izvesnosti, čvrstog stava i jasnih ciljeva, Lakanov "povratak nesvesnom" označio je za establišment krajnje nepoželjno odustajanje od hoda po unapred trasiranom putu. Ako je imperativ pozitivne nauke njegovih savremenika bio da se promovise duh optimizma kroz društveno prihvatljiv model adaptacije, i time porekne Frojdovo *Das Unbehagen in der Kultur*¹¹⁶, Lakanova pobuna protiv takve psihoanalize morala je dobiti oznaku nerazumnog i neprihvatljivog.

Istovremeno, ovakav 'odnos snaga' možda najbolje objašnjava zašto je baš Lakanu i njegovoj teoriji, a ne nekom drugom modelu i načinu mišljenja koji je iznedrila psihoanaliza, dodeljena tako značajna uloga u akademskom prostoru. Jer priličan je paradoks da jedna

¹¹⁶ Kada je reč o "pravovernosti" Frojdovih nastavljača, Jevremović ukazuje na nemogućnost povlačenja jasnih linija razgraničenja, i opasnost od donošenja prebrzih zaključaka. Za Hartmana bi se čak moglo reći, piše Jevremović, da je on, u odnosu na Lakana, bio umnogome *pravoverniji* po pitanju neposredne doslednosti istorijskom Frojdu i njegovom tekstu. U tom smislu, odnos Frojd-Hartman mogao bi se podvesti kao linearan, dok bi odnos Frojd-Lakan bio dijalektičan. Lakana je prvenstveno zanimalo, ističe autor, ono što je kod Frojda ostalo u naznakama – neizrečeno, implicitno, ili tek naslućeno. Na jednoj strani stoga stoji Hartman, sa svojom implicitnom pretpostavkom o tetičkom statusu činjenica teksta, a na drugoj strani se nalazi Lakan, koji ovome suprotstavlja svoju apoteozu imanentno anti-tetičke prirode svakog diskursa. Ne može se negirati, drugim rečima, direktni razvojni kontinuitet između ključnih Hartmanovih stavova i pojedinih tokova Frojdovog mišljenja, ali bi se suprotstavljenost pozicija koje predstavljaju Lakan i Hartman mogla posmatrati i kao posledica sukoba dva suprotstavljena kulturna obrasca. Jer pokazalo se, kako ističe Jevremović, da je američki kontinent posebno plodno tle za dalji razvoj Hartmanovih ideja, pa je vremenom "Ja psihologija" postajala sve više akademska projekcija onoga što će ubrzo početi da se zove *American way of life* (Jevremović, 35). Ali osim predstavnika *Ja psihologije* koju apostrofira Jevremović, Lakan se suprotstavio i drugim nastavljačima Frojdove misli (Abrahamu, Džounsou, Klajnovoj) koje je optužio da su napustili centralne pojmove kastracije i nesvesnog i time izneverili ključne ideje Frojdove psihoanalize (Lacan, "The Meaning of the Phallus").

teorija, koja je u redovima stručne javnosti nailazila na skoro potpuno odsustvo razumevanja, postane pojmovni okvir književnih i kulturoloških analiza na brojnim humanističkim departmanima. Ovaj nesvakidašnji fenomen donekle objašnjava to što su jezik i nesvesno kod Lakana suštinski povezani sa razumevanjem čoveka i njegove kulture. S obzirom na ovakav fokus njegove teorije, pojavilo se uverenje da Lakanov model čoveka zaista otvara prostor jednom radikalnom kritičkom stavu koji će pomoći da se mnoge tobožnje izvesnosti kulture razotkriju kao ideološki fantazmi, ili tek utešni prividi. Njegov stav po kome je psihoanaliza – ako iole drži do sebe i sopstvenog smisla – u obavezi da “uvek i po svaku cenu zadrži svoj temeljno kritički stav spram svakog mogućeg oblika ideološke fantazmatike društva” (Jevremović, 26) naizgled je zaista nudio kreativni podsticaj kritičkom promišljanju kulturnih stereotipa koji za većinu ljudi ostaju tek neupitni izraz bioloških ili kulturnih datosti.

Norveška teoretičarka Toril Moi, koja je u ranijim analizama i sama delila ovakvo stanovište, i Lakanov model tumačila kao značajan pomak kritičke teorije u pravcu poststrukturalnog načina mišljenja, dolazi, međutim, do zaključka da je nekritičko prihvatanje Lakanovih ideja ipak bilo ishitreno, i čak suštinski nesaglasno sa osnovnim ciljevima feminističke misli¹¹⁷. Lakanov koncept žene kao konstrukcije koja postoji isključivo u simboličkom domenu jezika delovao je na prvi pogled kao spasonosni otklon od prethodnih esencijalistički usmerenih modela. Ali dublja analiza ovog pojma, kao i celokupnog konteksta u koji je postavljen Lakanov *decentrirani subjekt*, ukazuje na jednu veoma drugačiju sliku.

Lakanov model otudjenog subjekta

Budući da pojam *otudjenog subjekta* koji formuliše Lakan čini integralni deo njegovog razumevanja pozicije koju čovek ima kao govorni subjekt i biće kulture, upravo se u ravni Lakanovog modela polne razlike i muško-ženskih odnosa može najbolje sagledati njegovo razumevanje subjektivnosti u smislu odnosa rodno diferenciranog subjekta i kulture. Teorija žene, koju je Lakan uobličio krajem pedesetih godina prošlog veka, temelji se na međujudnosu kastracije, nesvesnog, i falusa – tri bazična fenomena koje Lakan na potpuno nov i originalan način postavlja u simboličku ravan jezičke funkcije. Simbolički poredak predstavljen je, pritom, kao centralni okvir ljudskog postojanja – jedini prostor u kome je

¹¹⁷ Prvobitno stanovište autorka izlaže u knjizi *Sexual/Textual Politics* (1985), a svoju reviziju prvobitnog stava skoro dve decenije kasnije u pomenutom tekstu “From Femininity to Finitude: Freud, Lacan, and Feminism, Again” (2004).

moćna komunikacija i smisleno postojanje, ali koji je i sam utemeljen na fundamentalnom gubitku koji nas prati tokom čitavog života. Po analogiji sa strukturalnim modelom lingvističkih fenomena, koji ističe dijalektiku prisustva i odsustva određenih 'distinktivnih obeležja', Lakanov model Simboličkog poretka takodje karakteriše dijalektički odnos prisutnog i odsutnog – fundamentalno odsustvo koje nam omogućuje da ponese status subjekta ostaje 'prisutno' kao osećaj gubitka koji nas nagoni da većito tragamo za izgubljenom punoćom bića. Gubitak o kome je reč odnosi se na Frojdovo "okeansko osećanje" kao najraniju percepciju stvarnosti koju nam pruža prvobitni kontakt s majkom, a koje po Lakanu ostaje u domenu "Realnog" – jednom od tri poretka koji u medjusobnoj interakciji konstituišu identitet. Ono se kod Lakana, dakle, ne odnosi na empirijsku stvarnost koja nas okružuje, već predstavlja domen iskustva koji se u potpunosti opire simbolizaciji, i tako većito ostaje izvan domašaja svesne percepcije¹¹⁸. Zato kad Lakan piše kako je "prisustvo stvoreno iz odsutnosti" (Lakan 1983: 58), to se ne odnosi samo na strukturalno razumevanje jezičkog znaka, već pre svega na simbolički čin kastracije kao fundamentalnu činjenicu ljudskog postojanja, koja prevazilazi problem rodne razlike i rodnog identiteta. U Lakanovom vidjenju identiteta, ovaj pojam podrazumeva gubitak prvobitnog totaliteta koji se u preedipalnom stanju Imaginarnog poretka ostvaruje kao osećanje nediferenciranog jedinstva i suštinske spojenosti sa svetom¹¹⁹. Lakan, na ovaj način, značajno proširuje pojam kastracije koji kod Frojda ostaje povezan sa odbacivanjem ženskosti, a koji se u Lakanovom

¹¹⁸ "Realno" je pojam koji u kritičkoj teoriji izaziva najviše konfuzije jer navodi na pomisao kako se ovde radi o ukupnosti realnog sveta koji okružuje čoveka. Ovo je, međutim, suprotno značenju koje ovom pojmu daje Lakan, koji pod pojmom *Realno* podrazumeva ukupnost onoga što ostaje izvan Simboličkog poretka i što jezik nije u stanju da imenuje i predstavi, pa zbog toga ostaje kao večita pretnja stabilnosti tog poretka. O kontraverzi koju izaziva ovaj pojam svedoči, na primer, činjenica, na koju ukazuje Teri Iglton (*Trouble With Strangers*, 2009), da je autorka jedne od poznatijih i ozbiljnijih studija o Lakanu (Anika Lemaire, 1977) i sama pogrešno protumačila Lakanovo "Realno" kao realnost ili proživljeno iskustvo. Čak i američki teoretičar Fredrik Džejmson, poznat po lucidnosti svojih uvida, pogrešno tumači da je u pitanju materijalna ukupnost istorije. Lakanov pojam je potpuna suprotnost svemu ovome jer je njegovo *Realno* više nalik praznini koja postoji u svakom semiotičkom sistemu. Ono je, piše Iglton, prvobitna rana koju smo zadobili padom iz pred-edipalnog raja; to je rana u samom središtu naših bića, nastala kada smo otrgnuti od materinskog tela, iz koje sada nezaustavljivo 'lipti' želja koju ništa ne može utoliti (2009: 141-143).

¹¹⁹ Ovakvo objašnjenje u izvesnom smislu pojednostavljuje kompleksnost Lakanove misli jer Lakan naglašava kako je prvobitni osećaj celovitosti i sam uvek nepotpun i iluzoran. Budući da majčina želja ostaje van moći detetove kontrole, rasep u ovom hipotetičkom jedinstvu uspostavlja se i pre stupanja u poredak Simboličkog. I sama želja pojavljuje se uvek u odnosu na *drugog*, time što želja drugog postaje početak i temelj vlastite želje. Nju prvobitno podstiče onaj deo majčine želje koji je u fizičkom ili drugom smislu udaljava od deteta koje ostaje jedan, ali ne i jedini objekt njene pažnje i ljubavi. Čovekova želja, tvrdi Lakan, uvek na izvestan način ostaje otudjena od njega samog jer je on paradoksalnom logikom svog postojanja u jeziku 'osudjen' na to da uvek želi želju drugog (Fink, 59-60). Jedan od važnih elemenata Lakanovog pojmovnog sistema je i *objekt malo a* za koji je Lakan insistirao da ga treba ostaviti u originalu – *objekt (petit) a* – kako bi se očuvala sugestivnost i težina matematičkog simbola. Ovaj se pojam odnosi na ulogu fantazije u životu pojedinca, koja omogućava da se sačuvaju tragovi izgubljenog jedinstva sa *drugim* i održi iluzija celovitosti. Budući da je prvobitno jedinstvo, označeno terminom *jouissance*, poništila očevska funkcija označitelja, fantazija ostaje kao jedini preostali prostor u kome se može tragati za izgubljenom punoćom bića.

modelu izdiže iznad bioloških ili anatomskih datosti i zadobija status univerzalne činjenice postojanja¹²⁰.

Ambivalentnost simboličkog poretka proizilazi iz toga što proces u kome se konstituiše subjektivitet istovremeno generiše fundamentalni rascep u samom jezgru bića. Simbolički poredak je uvek domen *Drugog*, a nesvesno kao diskurs *Drugog* zapravo je funkcija Simboličkog poretka. Zbog toga je uostalom i kartezijanski subjekt – u kome su harmonično spojeni biće i mišljenje – Lakan smatrao samo utopijskim idealom koji je nemoguće ostvariti. Biće i mišljenje za Lakana predstavljaju odvojene ravni postojanja pa se u datom trenutku, kako objašnjava jedan od njegovih istaknutijih tumača, može biti u jednoj ili drugoj, ali nikada u obe ravni istovremeno (Fink 1997: 45). Dekartov subjekt možemo poistovetiti jedino sa svesnim "ja", koje naivno veruje kako je gospodar vlastitih misli, i pritom umišlja kako njegove misli korespondiraju sa spoljašnjom realnošću. Za Lakana, međjutim, ego nastaje u domenu privida, kada se u takozvanoj "fazi ogledala"¹²¹ – paradigmi Imaginarnog poretka – celoviti odraz u ogledalu pogrešno poistoveti sa vlastitim bićem. Lakan zato ističe da je Frojdovo otkriće nesvesnog trebalo da ukloni svesno "ja" iz njegove centralne pozicije koju, od Dekarta naovamo, zauzima u zapadnoj filozofskoj misli. Postavljajući "ja" kao centar subjekta, zagovornici ego-psihologije su umesto toga krenuli pravcem društvenog konformizma, počinivši tako izdaju Frojdovih najradikalnijih uvida. "Verovati u Ja znači verovati u *privid*. U fantazam. U tobožnju izvesnost sopstvenog, nerazlučenog, ogledalnog lika" (Jevremović, 27). Razdvojen između svesnog ega, koji nužno proizvodi privide – izobličene slike sebe i sveta, nesvesnog *Drugog* kao sopstvene "druge

¹²⁰ U seminaru iz 1956-1957., Lakan definiše kastraciju kao jedan od tri oblika u kojima objekt može biti odsutan. Za razliku od osujećenosti ili frustracije (*frustration*), koja se odnosi na imaginarni nedostatak stvarnog objekta, i lišenosti (*privation*), koja predstavlja stvarni gubitak simboličkog objekta, kastracija označava *simbolički gubitak* – imaginarnog objekta (Evans 2006: 22-23).

¹²¹ Lakanov rad koji se odnosi na stadijum ogledala (*Le stade du miroir*) predstavlja njegov prvi zvanični doprinos psihoanalizi. Rad je izložen na četrnaestom Međunarodnom kongresu psihoanalitičara u Marienbadu 1936. godine. Zanimljiv je podatak da su već tada njegove ideje i karakterističan stil izlaganja izazvali negodovanje kolega psihoanalitičara, pa je Ernest Džouns, tadašnji predsednik Udruženja, grubo prekinuo Lakanovo izlaganje. Rad nije ni objavljen ovom prilikom, već tek na šesnaestom zasjedanju Udruženja u Cirihi 1949. godine (Lane 2006: 192). U ovom radu se Lakan poziva na eksperiment koji je radjen sa decom i mladuncima šimpanze, i koji je pokazao značajnu razliku u reakciji na sopstveni odraz u ogledalu. Za razliku od šestomesečnog deteta, koje ostaje fascinirano svojim likom, šimpanza ostaje u potpunosti neimpresionirana slikom u ogledalu. Za razliku od deteta, koje se trijumfalno poistovećuje sa svojim odrazom u ogledalu, ona svoj odraz doživljava kao puku obmanu koja čak i ne zaslužuje dalju pažnju. Reakciju deteta Lakan objašnjava raskorakom koji postoji između sopstvenog, još uvek nekoordinisanog tela, i utiska celovitosti koji pruža odraz. Dete se identifikuje sa ovom idealizovanom slikom jer mu ona pruža utisak sebe kao celovitog bića koje ima osećaj moći i kontrole. Stadijum ogledala je za Lakana zato veoma važan pojam kome će se on stalno vraćati i koji će doradjivati, i njemu je dodeljeno ključno mesto u Lakanovom modelu subjekta. Već početkom pedesetih godina prošlog veka, Lakan pod ovim pojmom više ne podrazumeva samo odlučujući trenutak u razvoju deteta, već i permanentnu strukturu u kojoj se suštinski odslikava odnos subjekta sa sopstvenom predstavom o sebi (Evans, 117-18).

scene", Lakanov subjekt ostaje zauvek otudjen od vlastitog bića, pa se u izvesnom smislu može tvrditi kako je Lakanov subjekt zapravo sama razlika ili "rascep" (*split*) koji ga utemeljuje¹²².

U tom smislu deluje i "Edipov kompleks" koji Lakan, kao i Frojd pre njega, smatra centralnim okidačem i stožerom nesvesnog. Jer iako se edipalna drama kod Lakana odnosi na stupanje u Simbolički poredak, koji bi mogao biti tek drugo ime za Frojdiv *princip realnosti*, Lakanovo vidjenje subjekta postavlja majku u sam centar ovog presudnog dešavanja. Majka predstavlja predmet primarne želje za oba pola, koji se mora odbaciti zarad mogućnosti da se bude subjektom i zarad života u kulturi. Metaforička priroda jezika rezultat je činjenice da je jezički znak uvek samo surogat, tj. zamena za izgubljenju neposrednost i punoću prvobitne ljubavi. Umesto direktne i neposredovane veze sa telom majke, subjekt je "bačen" u večiti vrtlog simbola a ipak, logikom nesvesne želje, primoran da traga za izgubljenom punoćom bića. Ali kako ona zauvek ostaje "s one strane" jezika, tj. izvan domašaja simboličkog poretka¹²³, "praznina" i "nedostatak" postaju osnovne determinante subjekta i kulture¹²⁴.

Zbog toga što prekida dijadni odnos i prvobitnu sponu sa majkom, Simbolički poredak nosi posredničku ulogu koja stoji u znaku Očevog imena (*Nom-du-Père*). Očevo ime, ili očevska metafora, ima funkciju da ukine preedipalno i prekulturno stanje nediferenciranog sopstva i uvede nas – jednom i zauvek – u društvenu i kulturnu realnost govornih subjekata. Očevska metafora je stoga po svojoj prirodi represivna figura – ona interveniše tako što uvodi *zabranu na telo majke* – ali je nužnost njene intervencije u tome što se jedino kroz *Ime Oca* postaje subjekt i biće kulture¹²⁵. Korelacija sa Frojdivim principom

¹²² Otud *S* kao simbol koji Lakan koristi da označi rascepljeni ili podvojeni subjekt. Iako traumatičan, sam rascep po Lakanovom shvatanju ne predstavlja po sebi nužno psihozu, već psihoza nastaje kada čovek nije u stanju da prihvati suštinsku podvojenost unutrašnjeg bića, pa njegovo nesvesno nadvlada simboličku funkciju.

¹²³ Po Lakanu, i samo nesvesno sačinjavaju lanci označitelja, čije delovanje u odnosu na svesni deo ličnosti zadržava apsolutnu autonomnost. Pravila po kojima deluju ovi unutrašnji simboli ne podležu nikakvoj kontroli od strane ega pa za čoveka njegovo nesvesno, koje je strukturisano kao jezik po čuvenoj Lakanovoj tvrdnji, ostaje večiti *Drugi* koji ego nije u stanju da asimilira, niti da integriše u ostatak bića.

¹²⁴ Jedna od takodje čuvenih i za Lakana tipičnih rečenica sažeto iskazuje upravo ovaj paradoks koji se nalazi u samoj prirodi subjekta. U prevodu na srpski jezik, Lakanova misao bi mogla da zvuči ovako: "Svoje postojanje subjekt duguje izvesnom ne-biću, na kome podiže sopstveno biće". Lakanov subjekt je zato dijametralno suprotan subjektu koji figurira u najvećem delu analitičke filozofske misli, a koji se može donekle poistovetiti sa egom iz egopsihološkog pravca psihoanalize (Fink 1997: 36). U duhu Lakanove sklonosti da svoje ideje izražava matematičkim simbolima, ovu različitost dva suprotstavljena modela moguće je predstaviti kao dva kruga od kojih jedan označava biće, a drugi mišljenje. U slučaju kartezijskog subjekta prostor preseka ovih krugova biva zatamnjen jer subjekt podrazumeva izvesno prožimanje bića i mišljenja. U Lakanovom modelu, međutim, presek ostaje potpuno prazan. Ovakva suštinska neusaglašenost bića i mišljenja jasno je iskazana u Lakanovoj formulaciji "Nisam tamo gde mislim, i mislim tamo gde nisam". Subjekt, kao mesto preseka, zauzima prostor radikalne praznine koja – paradoksalno – predstavlja uslov njegovog postojanja.

¹²⁵ Za Lakana karakteristično poigravanje rečima ovde je od posebnog značaja jer ukazuje na represivnu ulogu simboličkog poretka – ime oca (*le nom du père*) isto je što i zabrana koju sprovodi simbolički otac (*le 'non' du père*). Evans objašnjava kako je prvobitni termin bio bez velikih slova i kako je imao ulogu da označi

realnosti sastoji se u tome što je stupanjem u simbolički poredak subjekt primoran da prvobitni "princip zadovoljstva" kanališe u društveno prihvatljive forme ispoljavanja koje Frojd objašnjava "principom realnosti". Govornom subjektu preostaje da se integriše u diskurs *Drugog*, prihvati ovaj novi – simbolički – modus postojanja i zauzme poziciju rodno diferenciranog subjekta. Uspeh njegove integracije u simbolički sistem, koja će mu omogućiti status gramatičkog subjekta – onog koji o sebi govori u prvom licu – u direktnoj je vezi sa uspehom njegove (njene) integracije u postojeći sistem polne razlike.

Kako je simbolički poredak zapravo već ustanovljen sistem pravila i normi koje dete mora da usvoji kako bi uopšte moglo da funkcioniše u svetu odraslih, i sistem polne razlike u koji se jedinka integriše podrazumeva identifikaciju sa značenjima rodno diferencirane polnosti koje je data kultura unapred normativno odredila. Ali ovaj aspekt *postajanja subjektom* Lakan ne predstavlja kao problem koji treba dodatno raščlaniti, već isključivo kao funkciju strukture i sistema koji imaju karakteristike univerzalnih kategorija¹²⁶. Pojam govornog subjekta kojim se Lakan suprotstavlja kartezijanskom "mislećem biću" (*res cogitans*) podrazumeva nužnu podređenost (*subjection*) simboličkom sistemu, koji subjekta istovremeno proglašava autonomnim bićem. Prostora za autonomnost ovde, međutim, ima veoma malo jer govorom koji ga određuje ne upravlja sam subjekt koliko sistem u koji se on integriše. Autonomnost je ovde više obeležje samog jezika kao funkcije simboličkog poretka i kao nadređene sile koja upravlja subjektom i *govori* kroz njega¹²⁷. U Lakanovom sistemu,

simboličku funkciju oca koji kroz Edipov kompleks uvodi tabu incesta, ali da je u kasnijem seminaru o psihozama (1955-1956) Lakan počeo da upotrebljava velika slova i dopunio značenje ovog termina. *Ime Oca* sada postaje označitelj od prvorazrednog značaja koji, osim što ukazuje na Edipalnu zabranu, predstavlja i mehanizam koji konstituiše identitet. On je u toj meri utemeljujući po čovekov identitet da bi njegovo isključenje iz simboličkog poretka nužno vodilo u psihozu. U jednom od kasnijih tekstova, Lakan označava Edipov kompleks kao *očevsku metaforu* budući da je sam označitelj *Ime Oca* u stvari metafora, ili zamena za označitelj *Želja za Majkom* (Evans, 122).

¹²⁶ Kao moguća odbrana Lakanove pozicije moglo bi se tvrditi da se Lakan isključivo bavi normama kao strukturama, a ne normama u smislu njihovih sadržaja. Ali budući da svako normiranje podrazumeva internalizaciju određenog vrednosnog sistema, ono se ne može posmatrati isključivo u terminima strukture, a ne i sadržaja. Normiranje je uvek proces u kome pojedini – društveno prihvatljivi – sadržaji bivaju integrisani u strukturu ličnosti. Ovo integrisanje konkretnih sadržaja podrazumeva da će neki drugi sadržaji dobiti negativni predznak i biti odbačeni, ili čak anatemisani, dok će pojedini sadržaji čak ostati neartikulisani i izvan polja označenog. Ovako sročena odbrana ne ostaje, dakle, do kraja ubedljiva.

¹²⁷ Uočljiva je razlika između Frojdovog i Lakanovog razumevanja *ega*: dok se Frojd usredsređuje na načine i mogućnosti da se ego osamostali i razvije veću autonomiju u odnosu na nesvesno, za Lakana je takva mogućnost unapred osuđena na neuspeh. Pa iako sebe smatra doslednim sledbenikom *pravog* Frojda, ovako definisani cilj je za Lakana tek obmana i neostvarivi ideal. Budući da je sam ego moguće okarakterisati kao fiktivnu utihu subjekta koji je, neizbežno, uvek otudjen u samome sebi, nesvesno nije nešto što ego može nadvladati. Zbog toga, kako ističu autori studije koja razmatra istorijat promišljanja pojedinačnih identiteta u zapadnom diskursu, teorijsko interesovanje Lakana nije ni moglo početi u pravcu razmatranja procesa u kome od deteta postaje društveno produktivni pojedinac. Njegovo interesovanje moglo je jedino krenuti pravcem gde će fokus biti na procesu kroz koji stičemo iluziju o vlastitom identitetu (Martin & Barresi, 2006: 256).

subjekt ostaje u velikoj meri pasivna figura – primoran da internalizuje i saobrazi celokupan *modus operandi* sopstvenog postojanja nasledjenoj matrici kulturne tradicije.

S obzirom na ovako uobličen, a po Lakanovom mišljenju i jedini raspoloživi modus postojanja u kulturi, ne predstavlja iznenadjenje što je *falus*, kao metafora Oca, pojam od centralnog značaja u Lakanovoj shemi identiteta, i poslednji od tri ključna pojma koji ćemo ovde razmotriti. Nedoumice koje termin *falus* unosi u teoriju, a kojoj se, uz sve osobenosti Lakanovog stila, ne može osporiti izvesna konzistentnost, proističu ne samo iz problematičnog izbora imena, već i iz činjenice da i sam Lakan koristi ovaj termin u više različitih, pa čak i kontradiktornih značenja.¹²⁸ Bitno je pritom istaći da *falus* kod Lakana funkcioniše istovremeno u dve odvojene ravni: on je označitelj izgubljene punoće bića – označitelj gubitka koji je identičan za oba pola – ali i privilegovani označitelj polno diferenciranog subjekta¹²⁹. Za Lakana, naime, diferencijaciju polova ne uspostavlja razlika biološke ili anatomske prirode, već isključivo odnos prema simboličkoj vrednosti koju *falus* zauzima unutar jezičkog sistema. Lakan, pritom, insistira na provizornosti značenja koja se ovako uspostavljaju, i na subjektu čiji status unutar simboličkog poretka zavisi od toga kako je pozicioniran u odnosu na strukturni princip *falusa*. Iako je, primarno, on označitelj univerzalnog stanja kastracije, zbog čega ga nijedan od dva pola ne može posedovati, Lakan ističe da je muški pol definisan time što on makar iluzorno *ima falus*, dok ženski pol nastoji

¹²⁸ Možda upravo sa ovim terminom, koji uvodi za feminizam ključni problem polne razlike, najviše i dolazi do izražaja Lakanova sklonost da zbunjuje kontradiktornošću, ili čak hermetičnošću vlastitog diskursa. Po sopstvenom priznanju, Lakan je nastojao ne samo da piše o nesvesnom, već i da svojim načinom pisanja podražava nesvesno. Ovaj aspekt Lakanovog diskursa može se tumačiti i kao pozitivna karakteristika, s obzirom na osoben rakurs – spoj psihoanalize i (post)strukturalizma – iz kojeg nam se Lakan obraća. To što sam autor “istovremeno želi i ne želi da ga razumemo” trebalo bi da ima potencijal subverzivnog koje će nas, kako ističe Jevremović, suočiti sa “zidom jezika” i inercijom vlastitog mišljenja. “Pred nama nije naprosto tekst, *tekst za čitanje*. Pred nama je – kao što smo videli, a sam je Lakan to otvoreno priznao – tekst koji je pisan za *ne-čitanje*. Tekst nije tu da bi nam govorio o problemu. Tekst je tu da bi nas suočio sa problemom” (Jevremović, 10-11). Ali problem je u tome što osim ovih karakterističnih “zapisa za ne-čitanje” koje spominje Jevremović, Lakanov tekst čine i neke vrlo nedvosmislene tvrdnje koje sasvim izvesno nije proizvela želja da se čitalac podstakne na otpor mentalnoj inerciji. Budući da Lakanov govor na ovim mestima u velikoj meri ponavlja stereotipe kulturne mizoginije, problem polne razlike i rodnih identiteta postaje ravan u kojoj se najupečatljivije mogu sagledati implikacije ove teorije, pa je to stoga i mesto sa kojeg ponajpre treba ‘odapeti’ strelicu dekonstrukcije ka samom Lakanu; ili se zapitati, kao što to čini Irigarej, nije li možda upravo ovde u najvećoj meri ‘progovorilo’ – autorovo nesvesno.

¹²⁹ Neophodnost da se, radi preglednijeg osvrta, donekle pojednostavi kompleksnost Lakanovih ideja na ovom mestu posebno dolazi do izražaja. Iz same činjenice da se termin *falus* pojavljuje u toliko mnogo značenja i da je u pitanju termin koji u izvesnom smislu integriše celokupni pojmovni aparat Lakanove teorije, možemo zaključiti da se radi o ideji koja ima centralno mesto u Lakanovoj teoriji subjekta. U studiji o Lakanu, australijska teoretičarka Elizabet Gros (Elizabeth Grosz) nabroja ukupno osam različitih značenja za termin “falus” (Grosz 2001: 125-26) pa je očekivano da će ambivalentnost Lakanovog mišljenja ovde biti najviše izražena. To što se *falusu* dodeljuje privilegovani status fetišiziranog označitelja, u odnosu na koji se i odvija celokupna drama rodnih odnosa, Lakan objašnjava strukturom samog jezičkog sistema koji osim *Zakona Oca* ne priznaje nijedan drugi zakon ili sistem organizacije.

da bude falus¹³⁰. Ali time što je definiše nastojanje da za muškarca "bude falus", žena je dvostruko "kastirirana": ona najpre deli gubitak zajednički za oba pola, ali zahvaljujući anatomskom nedostatku, kako je to objašnjavao Frojd, ili specifičnoj poziciji u odnosu na označiteljski falus, kako to naizgled drugačije objašnjava Lakan, ona ostaje i bez same iluzije moći koju poseduje muškarac. Asimetrija polova, tvrdi Lakan, rezultat je strukture samog jezika koja ne poznaje ženski ekvivalent falusa pa će hijerarhijski model rodni odnosa biti tek neizbežna funkcija simboličkog principa. "Falus" je pritom jedini označitelj polnosti pa će svako pozivanje na kulturološku zasnovanost, kakvu zastupa npr. Karen Hornaj, a koju je već Frojd označio negativnim terminom – 'feministička', uvek nužno "pogadjati van mete". Jer ovde se, kako to tvrdi Lakan, ne radi o jeziku kao društvenom fenomenu, već o samom biću jezičke strukture u koju je unapred upisana asimetrija polova (Lacan, 1985: 79). Neuidjanjem ove činjenice, feminističke teoretičarke prave osnovnu metodološku grešku pa je razliku između sebe i njih on 'jednostavno' objasnio time što, za razliku od njega – "one ne znaju o čemu govore" (*Encore, Le Séminaire XX*)

Na ovoj bazičnoj asimetriji u domenu samog označitelja temelji se, po Lakanovom objašnjenju, asimetričan odnos koji polovi uspostavljaju kroz takozvani Edipov kompleks. Budući da primarni objekt ljubavi za oba pola predstavlja majka, a da se istupanje iz imaginarnog poretka i simbiotičke veze s majkom uvek dešava kroz identifikaciju sa simboličkim Ocem – devojčica i dečak postaju subjekti kroz potiskivanje prvobitne želje u odnosu na majku kao primarni objekt ljubavi. Za devojčicu će, međutim, identifikacija sa simboličkom figurom oca usloviti asimetričan položaj u odnosu na dečaka, kome je dato da se identifikuje sa roditeljem istog pola. Iako Lakan objašnjava da je ovde isključivo u pitanju zauzimanje jedne od dve pozicije u odnosu na primarni označitelj, a ne nužno diferencijacija na osnovu anatomske razlike, ostaje činjenica da će rodna diferencijacija biti izvodljiva jedino kao asimetričan odnos ovih pozicija. Nju, navodno, uspostavlja specifična pozicioniranost u odnosu na simbolički označitelj pa će nedostatak reciprociteta u odnosima muškaraca i žena, koji je Frojd pripisivao anatomiji, sada zaobilaznim putem biti objašnjen

¹³⁰ "Falus" se ne može posedovati budući da ima simboličko značenje i da postoji isključivo kao lingvistički termin. Ali asocijacija na muški polni organ ostaje prisutna i u objašnjenjima koja nudi sam Lakan, a koji falus posmatra u tri različita vida ispoljavanja koja su analogna registrima Realnog, Imaginarnog, i Simboličkog poretka. Imaginarni falus odnosi se pritom na fazu preedipalne simbioze s majkom, koja prethodi stupanju u Simbolički poredak pa se, za razliku od simboličkog falusa, ne vezuje za dimenziju polne diferencijacije. On je prevashodno imaginarni objekt koji se pojavljuje u odnosu majke i deteta. Želja majke usmerena je ka ovom imaginarnom objektu pa se dete, u želji da ispuni majčinu želju, i nju u potpunosti pridobije za sebe, identifikuje sa imaginarnim falusom. Imaginarni trougao deteta, majke, i falusa konačno prekida simbolički Otac, čije prisustvo označava raskid simbiotičke sponse s majkom i prelazak u kulturu kroz simbolički čin kastracije (Lacan 1985: 83; Evans 2006: 144-45).

kao funkcija jezičkog sistema koji ne nudi mogućnost drugačijeg uredjenja¹³¹. Ovo je razlog, tvrdi Lakan, zbog čega odnosi muškarca i žene ne mogu voditi u sklad i harmoniju, i zbog čega je njihov rivalitet strukturno uslovljen i neizmenljiv. Žena za muškarca ne može da postoji kao subjekt, već isključivo kao simptom ili objekt fantazije koji ga asocira na izgubljenu sponu sa prvobitnim objektom ljubavi. Za njih dvoje ne postoji mogućnost uspostavljanja neposredne veze, već je uvek u pitanju odnos preko trećeg "lica" u vidu simboličkog jezičkog sistema. Ma koliko zvučalo paradoksalno, ističe Lakan, žena će, kako bi preuzela obeležja falusa, tj, postala *označitelj želje drugog*, odbaciti svoje attribute i suštinski deo svoje ženskosti.

Ona misli da je željena i ujedno voljena zbog nečega što ona nije. Ali ona nalazi označitelj vlastite želje u telu onoga kome upućuje svoj zahtev ljubavi. Bez sumnje, ne treba zaboraviti da organ koji se zaogrće ovom označiteljskom funkcijom dobija vrednost fetiša. Ali ženi ostaje ishod da prema istom objektu konvergiraju iskustvo ljubavi – koje je kao takvo idealno lišava onoga što joj objekt daje – i želja, koja u tom objektu nalazi označitelj. Zato se može opaziti da nedostatak primerenog zadovoljenja seksualne potrebe, drugačije rečeno, frigidnost, žena relativno dobro podnosi, dok je *Verdrängung* (potiskivanje), inherentna želji, kod nje manja nego kod čoveka. (Lakan, 1983: 264; Lacan, 1985: 84)

U modelu identiteta koji zastupa Lakan, sveukupna polnost podređuje se neumoljivoj logici označiteljskog poretka, a zbog fundamentalne asimetričnosti rodni identiteta ni na ljubav se ne može gledati drugačije osim kao na utešnu iluziju koja nas štiti od traumatične drugosti vlastitog bića. Ona bi trebalo da popuni, ili makar prikrije prazninu u samom centru bića, koju neumoljivom logikom svog postojanja generiše simbolički poredak, gde se jedino možemo ostvariti kao bića jezika i kulture. Monolitnost ovako odredjenog Simboličkog poretka, kao i pozicija dvostruke izmeštenosti koju ženi dodeljuje Lakanov vrhovni označitelj, ne ostavljaju previše prostora za pokušaje kulturne revizije kakvu postuliraju teoretičarke feminizma. Jer Lakan, da ponovimo, ne govori o problemima zapadne, ili patrijarhalne kulture, već o problemima koji se tiču samog fenomena kulture koji nadilazi

¹³¹ Edipov kompleks predstavlja za oba teoretičara stožer u odnosu na koji subjekt stiče rodni identitet i postaje biće kulture. Ali dok je za Frojda ova razlika odredjena polom roditelja, u odnosu na koji se uspostavlja identifikacija, za Lakana Edipov kompleks podrazumeva isključivo identifikaciju sa Ocem simboličkog sistema. Odnos prema Falusu – očevskoj metafori – može biti odnos u kome se jedino može *imati* ili *nemati* simbolični falus. Polna razlika time biva uspostavljena kao funkcija označiteljskog sistema, pa Lakanu to daje za pravo da tvdi kako su i muškarac i žena zapravo tek označitelji dveju različitih pozicija u odnosu na simbolički Falus.

razlike istorijskih, kulturnih, ili društvenih okolnosti. Neutralnost faličkog simbola kome Lakan pridaje status centralnog označitelja u raskoraku je zato sa stanovištem koje zastupaju teoretičarke Džulijet Mičel i Džeklin Rouz, koje podvlače da se Frojdova i Lakanova analiza odnose na fenomen patrijarhalne kulture, a da pritom imaju isključivo karakter deskripcije.

Lakanovo (post)strukturalno stanovište po kome identitet polova ne determinišu njihove biološke različitosti, već njihova različita pozicija unutar jezičke strukture ne pokazuje indicije autorovog zalaganja u smeru feminističkih revizija istorije i kulture. Naprotiv, njegovo izričito odbacivanje sociološke i kulturološke revizije lingvističkog modela jasno sugerise da bi svako feminističko čitanje koje bi ovaj model usmerilo u pravcu nepatrijarhalne vizije budućnosti autor kategorički odbacio kao utopističko i iluzorno. Budući da poststrukturalno mišljenje – koje negira postojanje privilegovanih ili transcendentalnih označitelja – ostaje u raskoraku sa ostalim karakteristikama Lakanovog sistema koje u potpunosti determinišu falički označitelj, stanovišta koja ističu subverzivni potencijal Lakanovog nesvesnog ne mogu se do kraja argumentovano braniti. Otudjenje koje postulira Lakanov model identiteta ne ostavlja mogućnost niti unutrašnje, niti harmonije čoveka sa ostatkom sveta, a razlika unutar bića ne može se premostiti drugačijom istorijom ili drugačijim delovanjem unutar kulture. Kod Lakana, da ponovimo, reč je o razlici koja je nepremostiva i apsolutna zato što se nalazi u prirodi samog fenomena čovekovog postojanja kao bića – kulture¹³².

¹³² Iako brani ideju fluidnog identiteta nasuprot kulturnim stereotipima koji postavljaju jasne medje društveno poželjnih formi, Džeklin Rouz ne sagledava dubinske implikacije Lakanovog modela koje, kad se ispitaju sve implikacije Lakanovog modela, same negiraju početnu ideju fluidnosti. Ona, u tom smislu, ostaje na suprotnoj strani od britanskog pisca D. H. Lorensa, koji je još pre Lakana branio ideju nesvesnog, ali tako što je isticao neophodnost njegovog drugačijeg razumevanja u odnosu na ono koje nudi klasična psihoanaliza. Nasuprot modelu čiju okosnicu predstavljaju potisnuti sadržaji Edipovog kompleksa, Lorens, slično Jungu, ukazuje na važnost celovitog postojanja, pa i sam opstanak čoveka sagledava kao pitanje snage i sposobnosti psihičke integracije. Nesvesno se poima kao unutrašnji izvor sveukupnog kreativnog potencijala koji pojedinac mora da prepozna i razvija u sebi kako bi mogao da postoji kao celovito biće. Stoga je, smatra Lorens, uputnije upotrebiti reč *duša* kako bi se imenovao ovaj centar čovekovog bića, koji čini samu suštinu njegovog postojanja (Lawrence 1965: 593). Otudjenje koje u Lakanovom modelu predstavlja bazični *modus operandi* čovekovog bića u Lorensovom vidjenju postaje simptom bolesti kulture koja prekida vitalnu sponu čoveka sa vlastitom *dušom*.

Julia Kristeva – subjekt u procesu i pojam zazornosti

Budući da se direktno naslanja na pojmovni aparat Lakanovog sistema, ali i da taj sistem u nekim segmentima pomera u pravcu otvorenijeg i obuhvatnije sagledanog identiteta, semiotička teorija Julije Kristeve predstavlja okosnicu poststrukturalnog mišljenja unutar feminističke teorije. Ona problemu identiteta, takodje, prilazi iz pozicije koja pokušava da objedini uvide moderne lingvistike i moderne psihoanalize. Jedna od njenih centralnih teza iz ranije faze teorijskog rada tiče se upravo činjenice da je sam problem identiteta, kao i prateći aspekti ovog problema i njegove etičke implikacije, značajno odsutan iz domena moderne lingvistike. Ona pritom ima na umu strukturalnu lingvistiku koja se temelji na uvidima švajcarskog lingviste Ferdinanda de Sossura, i koja se, prevashodno, fokusira na analizu struktura i strukturalnih obeležja jezičkih fenomena. Kristevin pristup polazi od uverenja da su od samih struktura važniji procesi njihovog stvaranja, a da ovi procesi započinju u poretku koji prethodi, ali i opstaje paralelno sa rigidnim strukturama Simboličkog poretka. Njeno vidjenje poetskog jezika kao domena u kome se dešava značajna subverzija simboličkih struktura takodje je bitan aspekt njenog razumevanja odnosa koji uspostavljaju jezik i identitet, čime bitno odstupa od Lakana, koji je u književnom delu uglavnom video ilustraciju sopstvenih teza o subjektu u većitom raskoraku sa vlastitim bićem¹³³. Kristeva, naprotiv, do te mere potencira subverzivnu ulogu jezika književnosti da u njenoj viziji ova subverzivnost dobija obeležje revolucionarnog. Moglo bi se tvrditi da svojim pokušajem transpozicije lingvističkih pitanja u konceptualni okvir psihoanalize, kao značajnog uvida u prirodu psihe, Kristeva odlazi za korak dalje od Lakana. Njen model subjekta bitno se preusmerava u pravcu približavanja *drugom*, dok je za Lakana *drugi* postojao jedino nasuprot subjektu/pojedincu – kao duboka čežnja rascepljenog bića kojoj se opire sama logika Simboličkog poretka. Značajno je, takodje, i to da je ovo značajno preusmerenje pažnje, i značajan zaokret u razumevanju subjekta, započelo u tački u kojoj se i diskurs psihoanalize prepoznaje kao ideološki diskurs, koji

¹³³ Osim *Kralja Edipa*, koji smo razmatrali kroz vizuru feminističke teoretičarke Šošane Felman, ovo se odnosi i na Lakanovu analizu Poove priče "Ukradeno pismo" ("The Purloined Letter"), koju će Žak Derida analizirati kroz sopstveni postupak dekonstrukcije (Jacques Derrida, "The Purveyor of Truth") da bi, konačno, sva tri teksta bila podvrgnuta iscrpnoj dekonstrukciji američke teoretičarke Barbare Džonson (Barbara Johnson, "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida", 1977). U jednom od najpoznatijih tekstova feminističke književne dekonstrukcije, Barbara Džonson nudi apologiju Lakanovog tumačenja, koje vidi kao alegoriju samog označitelja. Značajan deo analize se pritom odnosi na pokušaj odbrane Lakana od optužbi Žaka Deride, koji Lakanovo čitanje tumači kao nastojanje da se kroz transcendentni identitet falusa uspostavi vrhovna istina psihoanalitičkog mita. Dok je za Deridu Lakanova teorija identiteta još jedan u nizu pokušaja da se stabilizuje značenje, Barbara Džonson brani suprotno stanovište – po kome Lakana treba videti kao čak rigoroznijeg dekonstrukcionista nego što je to sam Derida.

podleže dekonstrukciji vlastitih značenja. Ovakvo drugačije sagledavanje bazira se na Kristevinom pristupu koji kombinuje oba metoda – lingvistički i psihoanalitički – pri čemu se nijednom od dva diskursa ne dopušta da zauzmu poziciju samostalnih, rigidnih, i zatvorenih sistema.

Svoju najpoznatiju knjigu – *Revolucija u poetskom jeziku*¹³⁴ Kristeva započinje britkim osvrtom na filozofe i istraživače jezika koji ignorišu istorijsku i materijalnu prirodu jezičkog znaka. Fokusiranjem na delove koji su preostali u procesu koji je samo jednim delom diskurzivan, ovi “nekrofilni arhivisti i arheolozi jezika“, kako ih Kristeva podrugljivo naziva (Kristeva 1997: 27), ipak nisu u stanju da do kraja, i u potpunosti, prikriju dinamičku prirodu jezičkog značenja i jezičke interakcije. Pa iako se ta dinamika pojavljuje skoro isključivo kroz govor tela koje Kristeva vidi kao "uspavano telo" (*the narrative of a sleeping body*), ovakav filozofski pristup jezičkom procesu otkriva i jedan bitan aspekt istine o društvu u kome se, kao predmet ovih istraživanja, pojavljuje pasivizirani subjekt. Kristevin doprinos nauci o jeziku i poststrukturalnoj psihoanalizi sastoji se u tome što je statičkom i formalnom modelu subjekta koji kritikuje dodala dimenziju *afektivnog* i *telesnog* kao materijalnog utemeljenja subjektivnosti i jezičkog znaka, i neposrednog ishodišta govora i lingvističke interakcije. Revolucionarnost ove telesno utemeljene – *semiotičke* – dimenzije jezika Kristeva pronalazi u najvećoj meri izraženu u avangardnim delima moderne literature, a subverzivnost ovako shvaćenog poetskog jezika naglašava analogijom sa učinkom i postignućima *političke revolucije*. Isticanjem u prvi plan muzičke i ritmičke elemente jezika, i aktiviranjem onoga što Kristeva naziva *semiotičkom horom*¹³⁵, koju shvata kao integralni deo jezičke strukture, poetski tekst ukazuje da je otpor rigidnim strukturama uvek moguć budući da je sadržan kao obeležje samog jezičkog znaka.

Unutrašnji dinamizam jezičkog znaka koji potencira Kristevina semiotička teorija predstavlja centralno mesto njenog obimnog teorijskog opusa, ali i ključni potencijal koji upućuje na mogući izlaz iz začaranog kruga Lakanove falocentrične teorije. Ona, istovremeno, upućuje na mogućnost da se iznutra rascepljeni subjekt iz Lakanovog modela

¹³⁴ Osim što je najpoznatija od njenih knjiga, *Revolucija u poetskom jeziku* je tek jedna trećina prevedenog teksta Kristevine doktorske disertacije koju je odbranila u Parizu 1973. godine. Ovu prevedenu verziju prva je objavila izdavačka kuća Univerziteta Kolumbija 1984. godine, a odlomci koje obuhvata antologija Kristevinih tekstova koje je priredila Keli Oliver (1997) potiču iz ovog prvobitnog prevoda Kristevine disertacije.

¹³⁵ Termin preuzet od Platona Kristeva koristi da označi presimbolički modalitet značenja u kome još uvek ne postoji lingvistički znak. On će biti uspostavljen tek kroz odsustvo objekta, pa zato u ovoj fazi još uvek nema ni razlike između Realnog i Simboličkog (Kristeva 1984:26). Ambivalentnost ovog prvobitnog modusa postojanja, koji Kristeva poistovećuje sa majčnim telom i materinskom funkcijom, ogleda se u tome što je *hora* mesto u kome se istovremeno generiše, ali i poništava subjekt.

zamjeni manje pesimističkom vizijom *subjekta u procesu*. Heterogenost jezičkog znaka, pa time i samog Simboličkog poretka, analogna je unutrašnjoj strukturi čovekove psihe. Nju, po Kristevi, utemeljuju zakoni simboličkog poretka – gramatika i sintaksa jezika u kome se rođenjem zatičemo – ali i suštinska materijalnost kroz telesni aspekt postojanja koji se pojavljuje kao prvo i najdublje ishodište jezičkih struktura. Kristeva naglašava da je upravo ova vitalna sprega jezika i tela, tj. materijalnog i lingvističkog, ostala nedovoljno rasvetljena dosadašnjom naukom o jeziku¹³⁶, a prema njenom vidjenju ubedljivu i zaokruženu predstavu subjektivnosti ne možemo naći ni u antropološkim niti marksističkim objašnjenjima¹³⁷. Ali ni u modelu subjekta koji je ponudila Lakanova psihoanaliza nije posvećena dužna pažnja povezanosti jezičkog i materijalnog, pa je i sam simbolički poredak, koji je Lakan poistovetio sa patrijarhalnom kulturom, ostao shvaćen kao čvrsta i monolitna struktura koja se ne može dovoditi u pitanje. Kada je reč o doprinosu Julije Kristeve savremenom promišljanju subjekta, identiteta, i kulture, treba poći upravo od ove značajne veze jezičkog, materijalnog i društvenog, koja se provlači kroz celokupan teorijski opus ove teoretičarke. Ali budući da njena teorija subjekta bitnije odstupa i od modela koje su izložile Elen Siksu i Lis Irigarej, koje se takodje bave fenomenom jezika, analiza Kristevinog *subjekta u procesu* biće usmerena na to da istakne ne samo razlike u odnosu na zastupnike psihoanalitičke dekonstrukcije (Lakan), već i u odnosu na feminističke teoretičarke postlakanovske orijentacije, predstavljene kroz teorije Elen Siksu i Lis Irigarej.

Za razliku od Lakana, čiji subjekt ne prepoznaje alternativu simboličkom poretku, oličenom u neumoljivom Zakonu Oca, Kristeva insistira da je priroda jezičkog znaka takva da isključuje mogućnost u sebe do kraja zatvorenih struktura, a da sam zakon koji upravlja ovim poretkom ostaje suštinski utemeljen u jednom ranijem zakonu i ranijem poretku.

¹³⁶ Kritika koju upućuje odnosi se pre svega na filozofske i strukturalne modele subjekta koji polaze od ideje da se o govornom subjektu može razmišljati kao o transcendentnom egu koji se konstituiše nezavisno od jezika, i koji je u stanju da kontroliše i koristi jezik kako bi iskazao sopstvena nedvosmislena značenja. Ali ona upućuje kritiku i na račun Generativne gramatike, pri čemu naglašava da se validnost jedne teorije značenja treba procenjivati u odnosu na to u kojoj je meri ona istovremeno i teorija govornog subjekta. U današnje doba, piše Kristeva, teorija značenja nalazi se na raskršću: ona može ostati u domenu formalnih značenjskih sistema i raditi na daljem usavršavanju logičko matematičkih operacija koje će se bazirati na prevazidjenom kartezijanskom konceptu jezika i subjektivnosti. U tom slučaju, značenje će i dalje biti tretirano kao produkt nekakvog transcendentnog ega koje je odvojeno od sopstvene telesnosti, nesvesnog, i istorije. Alternativa je da se lingvistička analiza poveže sa teorijom govornog subjekta, i da se pozabavi sa oba aspekta njegovog podeljenog bića. U ovom slučaju, teorija značenja bila bi u stanju da razmatra jezički proces u delu koji se dodiruje sa biofiziološkim aspektom čovekovog postojanja, a takodje i u odnosu na ograničenja koja nameću društvene institucije. *Semanaliza* je naziv koji Kristeva koristi za ovu drugu opciju koja značenje neće tretirati kao sistem znakova, već kao *proces označavanja* (Kristeva 1988: 181-82).

¹³⁷ Uprošćavanje subjekta od strane antropološke i marksističke teorije kakvu zastupaju Levi-Stros i Altizer išlo je, doduše, u drugačijem smeru – subjekt je postajao tek "bezlični kod" (Jones 1984: 57) unutar sistema srodničkih odnosa ili ideoloških centara moći bez mogućnosti da istinski deluje kao autonomno biće i bitnije utiče na promene društvenog okruženja

Lakanova jasno povučena linija razgraničenja između simboličkog poretka kulture i predboličke simbioze s majkom u Kristevinom modelu postaje porozna i fluidna membrana koja se opire konačnim i potpunim razgraničenjima. Za Kristevino poimanje subjekta od suštinske je važnosti postojanje dva istovremeno prisutna modaliteta jezika, pa će u svakom označiteljskom sistemu (*signifying system*) koji subjekt proizvede biti zastupljena simbolička, ali i semiotička dimenzija jezika (Oliver ed., 1997: 34). Osim toga što postoji i deluje unutar jezika i kulture kao antipod simboličkom modalitetu koji utemeljuje princip binarnosti i fiksiranih značenja, semiotičko se odnosi i na poredak koji prethodi uvodjenju subjekta u kulturu pa se pojavljuje i kao prethodnica kulturnog i simboličkog. Prelazak iz semiotičkog u simboličko, koji kod Kristeve ne predstavlja i konačan raskid sa semiotičkim, odigrava se kroz takozvanu *tetičku fazu* koja uspostavlja razliku na relaciji označitelj/označeno. Uspostavljanje ove razlike odvija se kroz prekid prvobitne simbiotičke spona s majkom, a ovaj simbolični raskid s majkom je neophodan uslov da se uopšte može govoriti o subjektu i/ili sposobnosti za lingvističku interakciju. Zavisnost od majke se prekida i transformiše u simbolički odnos sa *drugim*, dok je samo konstituisanje *drugog* neophodan uslov uspostavljanja komunikacije pojedinca sa drugima (43). Ali proces stupanja u simbolički poredak nije nužno iniciran i ne zasniva se isključivo na represivnoj pretnji "kastacijom" kao nužnim činocem kulture. Ukoliko se ovaj proces ne bi odvijao kao sastavni deo razvoja deteta, koje sam čin odvajanja doživljava i kao prijatan i poželjan uslov da bi se došlo do željene autonomije, bilo bi logično, ističe Kristeva, očekivati da daleko veći broj jedinki naprosto odbije da krene bolnim putem separacije (Oliver 1998: 56-57). Ovakvo odbijanje imalo bi za posledicu da se psihoza pojavi kod daleko većeg broja pojedinaca, koji ne bi bili u stanju da prihvate realnost odvojenog postojanja koja je nužna da bi uopšte došlo do formiranja pojedinačnih identiteta.

Kristevini uvidi u tok nastanka pojedinačne svesti o sebi kao odvojenom biću ne kreću, međutim, ka očekivanom zaključku koji bi ulogu majke postavio drugačije u odnosu na Lakanov model subjekta. Nada da će u Kristevinom modelu subjekta majci biti dodeljeno mesto aktivnog učesnika procesa u kome nastaje subjekt ostaje tek naznačena mogućnost koju u kasnijim radovima Kristeva, na žalost, ostavlja po strani. Ovo pitanje ostaje otvoreno jedino kao mesto potencijalnih integracija pojedinih elemenata Kristevine teorije sa vidjenjem koji majčinu ulogu tretira u kontekstu njenog aktivnog učešća, ili čak inicijatora detetovog prelaska iz domena semiotičke *hore* i nediferenciranog jedinstva u domen kulture i simboličkog. Na ovakav pravac razmišljanja upućuju Kristevine tvrdnje o

nepostojanju jasnih linija razgraničenja između dva modaliteta jezičke funkcije – semiotičke i simboličke – koje su u svom integrisanom obliku prisutne još od najranijeg stadijuma. U ovoj najranijoj fazi razvoja, odojče nema svest o sebi kao odvojenom entitetu, ali se prvi oblici jezičke funkcije mogu pratiti već od prvih zvukova kojima se beba oglašava i kroz njih uspostavlja prvu smislenu interakciju sa drugim, najčešće majkom. Kada govori o majci i začecima simboličke funkcije u domenu semiotičkog, Kristevu, međutim, prvenstveno zanima značenje fizioloških radnji i somatskih funkcija, koje vidi kao dubinsku matricu kasnijih simboličkih operacija. Ona dovodi u pitanje Lakanovu tezu o "fazi ogledala" kao prelaznom stadijumu ka domenu simboličkog, i ističe da je uvidjanje procepa između sopstvenog tela i njegove slike već samo po sebi tetički, tj. simbolički čin. Ona drugačije interpretira i čuvenu priču o Frojdovom unuku i igri sa kalemom koja mu pomaže da prevaziđe osećaj teskobe zbog majčinog odsustva (Oliver 1993b: 44). Lakan je ovu igru tumačio kao početak simboličke funkcije kroz metonimijsku zamenu majke predmetom (primer za Lakanov *objet a*) koji je dečak u stanju da kontroliše – puštanjem i povlačenjem kalema. Kristeva, međutim, naglasak stavlja na samu materijalnost ovog čina, tj. na učešće tela u igri. Kao začetak sposobnosti označavanja, telesna dimenzija igre je važna barem koliko i njen jezički aspekt (*fort-da*) koji funkcioniše kao zamena za izgubljenu organsku vezu s majkom.

Unutar ovako dopunjenog modela subjekta, uloga majke ima značenje jedino u okvirima analize simboličke funkcije, koju Kristeva takodje izjednačava sa zakonom oca, a ovaj zakon sagledava, zajedno sa Lakanom, kao univerzalni mehanizam stupanja u kulturu. Za razliku od Doroti Dinerstin i Nensi Čodorou, koje su pokušale da problemu materinstva pridju iz sociološke perspektive, Kristeva ostaje pri ubedjenju da se drugačijom organizacijom primarnog roditeljstva ovaj mehanizam ne bi bitno promenio budući da ni učešće oca u najranijoj fazi roditeljstva ne ukida presudnu biološku funkciju žene kao majke (1997: 374). O konceptu "dovoljno dobre majke" britanskog psihoanalitičara **Donalda Vinikota** (Winnicott) Kristeva, takodje, nema mnogo toga da kaže osim da, na izvestan način, ponovi Lakanovu tezu o majci i falusu, po kojoj ne bi trebalo dozvoliti da dete predstavlja jedini izvor smisla za majku, koja osim posvećenosti detetu ima i sopstvene želje i druga interesovanja (334). Kristeva, na ovaj način, propušta da svoju psiholingvističku perspektivu dopuni značajnim uvidima britanskog pedagoga i teoretičara, čije originalno vidjenje razvojne psihodinamike nudi bitno drugačiju perspektivu. Iz ove – drugačije – perspektive, bilo bi moguće problematiku identiteta sagledati i u kontekstu

razumevanja uloge majke, kao prvog aktivnog medijatora na relaciji priroda/kultura.¹³⁸ Budući da Kristeva ne kreće ovim pravcem, i da čak ostaje izrazito kritična u odnosu na one koji to čine, nameće se zaključak da, uprkos razlici koju uspostavlja njen pojam semiotičkog, ona nije bitnije napustila okvire Lakanovog modela subjekta. Heterogena priroda jezičkog znaka, na kojoj insistira, ne dovodi do bitno drugačijeg tumačenja rodni odnosa, koje bi ženinu *pozicioniranost* na marginama simboličkog poretka značajnije izmenilo.

Sa ciljem da objasni kompleksnost pojedinačnih identiteta, ali i da odbrani “mehanizam trougla” na kome počiva psihoanalitičko objašnjenje, Kristeva se okreće uvidima antropoloških teorija¹³⁹. Sa knjigom *Moći užasa (Pouvoirs de l'horreur, 1980)* ona uvodi pojam *zazornosti (abject)*, koji će ubrzo postati centralno mesto brojnih kritičkih studija¹⁴⁰ i drugačijih tumačenja kulture i identiteta. Teorija zazornosti ističe da se prema majčinom telu, kao prvom objektu ljubavi, mora razviti odbojnost, čak i gnušanje, budući da je prekid prvobitne spone s majkom neophodan uslov konstituisanja odvojenih i autonomnih bića. U jedinstvenom spoju filozofskog, antropološkog, i psihoanalitičkog diskursa, Kristeva objašnjava zbog čega je ideja zazornog od ključnog značaja za razumevanje samog pojma identiteta, ali i fenomena kulture, koji i sam počiva na svojevrsnom mehanizmu zazornosti. Zazornost nalazimo u samom temelju čitavog postojanja jer da bi se uopšte razvio bazični osećaj sopstva moraju se najpre ustanoviti granice vlastitog tela. “Zazorno i zazornost su pritom moje ograde. Začeci moje kulture”

¹³⁸ Donald Vinikot predstavlja nezavisnu grupu unutar britanske psihoanalize, podeljene na pravac koji se naslanja na Melani Klajn i njenu verziju objektnih odnosa, i egopsihološku školu koju predstavlja teorija Ane Frojd. Antropološki optimizam Donalda Vinikota, “ne tako čest u stručnoj literaturi” (Zlopaša 2007: 66), baziran je na značajnom pedijatrijskom iskustvu i dugogodišnjoj psihoterapijskoj praksi ovog teoretičara pa se ignorisanje njegovog rada od strane feminističkih teoretičarki može, u najmanju ruku, okarakterisati kao kontraproduktivno. To što se u Vinikotovim zaključcima o mehanizmima i problemima psihosocijalnog razvoja ne pridaje značaj jeziku na način na koji to čine teorije poststrukturalne orijentacije ne dovodi, nužno, u pitanje značaj njegovih uvida. Naprotiv, ukazivanje na aktivnu ulogu majke koja svojom ljubavlju usmerava separaciju i podstiče kreativne potencijale deteta trebalo bi da bude prepoznato kao dragoceni doprinos teoriji koja se suprotstavlja izjednačavanju žene i majke sa pasivnim principom koji ostaje na margini društvenih dešavanja i institucija kulture. Na nužnost ovakvih sinteza ukazuje Rozalind Minski u svojoj studiji o odnosu psihoanalize i savremene kulture (Minsky, 1998), a razvojnim modelom Donalda Vinikota bavi se i Džejn Fleks u studiji koja razmatra dinamiku odnosa psihoanalize, feminizma i postmodernizma (Flax, 1990).

¹³⁹ Jednu od bitnijih referenci predstavlja uticajna studija religijskih rituala britanske autorke Meri Daglas (Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*), objavljena 1966. godine.

¹⁴⁰ Uprkos činjenici da je i ova, kao i prethodne knjige Julije Kristeve, zahtevala poznavanje psihoanalize i filozofije, ona je pokazala nsvakidašnji uticaj na čitav niz akademskih disciplina, a pojam “zazornog” je ubrzo postao “opšte mesto” kritičke teorije. Da bismo uspeali da ispratimo “akademska karijeru” ovog pojma, bila bi neophodna posebna studija koja bi se pozabavila ovim fenomenom (Tyler 2009: 78). Jedno od mesta na kome se ideja zazornosti pokazala kao posebno produktivna jesu kritički osvrti i analize *horor* žanra, tj. gotičkih elemenata u filmu i književnosti. Pokazalo se da i ovde, kao i na drugim mestima, jedan isti kritički koncept moguće tumačiti na različite načine pa i upotrebiti za odbranu različitih i čak suprotstavljenih pozicija. Imogen Tajler stoga opravdano naglašava rizik koji feministički orijentisana teorija preuzima kroz nekritičko prisvajanje pojma zazornosti.

(Kristeva 1989: 8). Kako bi ove granice ili *ograde bića* mogle biti ustanovljene i pojedinac mogao da zauzme svoje mesto unutar simboličkog poretka, potrebno je da znak "potisne horu", tj. da se odigra svojevrsno "ubistvo majke".

Koristeći funkciju zazornosti, primitivna društva bila su u stanju da određenu zonu svoje kulture označe kao zaštitu od pretećeg sveta animalnosti, dok se na planu pojedinačnog zazorno povezuje s "našim najstarijim pokušajima da se oslobodimo *materinskog* entiteta" (20). Primarna represija uvek je represija semiotičke simbioze s majčinim telom, što je uvid koji Kristeva deli sa Lakanom, ali koji je stavlja na potpuno suprotnu stranu od francuskih teoretičarki razlike koje smo prethodno razmatrali. Metaforičko ubistvo majke koje je Frojd objašnjavao kroz mehanizam edipalne drame, a Lakan preveo u termine lingvističkih kategorija, Kristeva teorijski utemeljuje u pojmu zazornosti, koji vidi kao uslov *sine qua non* identiteta i samog fenomena kulture. Mogućnost da majka odigra bitniju ulogu u neophodnom procesu odvajanja, kao i da bude aktivni posrednik između deteta i kulture, Kristeva i ovde odbacuje kao neosnovanu. Jedina "simbolička svetlost", uverava nas Kristeva, može doći sa strane, od trećeg lica koje će pomoći budućem subjektu da "protiv svoje volje nastavi rat sa zazornim u koje će se majka pretvoriti" (20). Kao otelotvorenje svega što je pojedinac primoran da odbaci i potisne kako bi mogao da postane subjekt, majka ostaje na samoj margini kulturnog poretka koji za Kristevu, kao i za Lakana, ostaje korelat očevog zakona i očevske metafore.

Budući da u svom biću nosi potencijal majke, i o ženi se može govoriti kao, u izvesnom smislu, oličenju zazornog. U njenoj dimenziji ženskosti nalazi se latentna pretnja integritetu pojedinca, kao i integritetu kulturne zajednice kojoj pripada. Kada se govori o ženskom koje izmiče mogućnosti jasnih definicija, misli se i na taj svojevrsni lingvistički višak koji proizvodi njena ženskost, a koji simbolički registar kulture nije u stanju da prepozna i iskaže. Nije slučajno da su religijski rituali kroz čitav spektar različitih formi uglavnom imali za cilj da postave medju koja razgraničava i polarizuje dimenziju muškog i ženskog, pri čemu se na ženu projektuju oni aspekti postojanja koji nose obeležje negativnog. Kao *odgovornoj* za radjanje, ženi se pripisuje i odgovornost za smrt, koja postaje podnošljivija u meri u kojoj se nad ženom izvrši ritualno kažnjavanje. Žena postaje simbolički ekvivalent svega onog što je van domašaja i moći kontrole racionalnog uma, poistovećena sa pretećim i destruktivnim aspektom prirode, koji ugrožava fizički integritet bića. Ritualni imaju zadatak "da taj višak zazornog, odvratnog, učine zajednici podnošljivim, da ga upokore. (...) Otud simbolička kastracija žene, i otud je ritual uvek vezan za poniženje ženskog i žene" (Iveković 1989: 257).

Ali semiotička dimenzija jezika kojoj se Kristeva konstantno vraća, i na kojoj insistira, svedoči o tome da je prekidanje spone sa majčinim telom – našim prvim *drugim* u odnosu na koji formiramo vlastiti identitet – uvek polovično i nepotpuno. Moć zazornog potiče otud što njegovo dejstvo ne gubi na značaju u kasnijem toku života iako se ne može do kraja i jasno odrediti. Zazorno ostaje na “granici neke stvarnosti koja me poništava ako je priznam“ i “ima samo jedno od svojstava objekta – svojstvo da se suprotstavlja mojem *ja*” (1989, 7-8)¹⁴¹. Paradoks zazornog je u tome što je ono i preduslov svake ljubavi, kojoj Kristeva pridaje suštinski značaj za očuvanje psihičke stabilnosti pojedinačnog subjekta, kao i stabilnosti čitave kulturne zajednice, pa čak i njene moći da opstane. Potencijal za ljubav nastaje, smatra Kristeva, upravo u trenutku gubitka majčinog tela – tog prvog objekta ljubavi, koji se u detetovoj percepciji još uvek ne doživljava kao objekt. Tek odvajanjem od majčinog tela i ulaskom u označiteljski lanac, jedinka dobija mogućnost da sebe razlikuje od drugog, i da deluje unutar relacije subjekt/objekt. Ulaskom u poredak kulture, dobijamo i mogućnost da se snagom imaginacije suprotstavimo osećaju tragičnog gubitka. Medjutim, scenario koji obrazlaže Kristeva postavlja ženi dodatni hendikep u tome što će kod nje postojati veća verovatnoća da razvije depresivni oblik seksualnosti. Ženskom detetu i budućoj ženi znatno je teže, ističe Kristeva, da sprovede u delo za kulturu neophodno "ubistvo majke"¹⁴². Jer da bi

¹⁴¹ Iako Kristevina teorijska promišljanja, kao što je slučaj i sa Lakanom, ostaju fokusirana na jezičku dimenziju kao konstitutivnu odrednicu identiteta, Kristeva se u kontinuitetu i kroz čitav svoj teorijski opus konstantno poziva na Frojda i ortodokсне postulate psihoanalize koje dovodi u vezu sa sopstvenim pojmovnim aparatom. Pojam zazornosti ona tako povezuje sa Frojdivim shvatanjem “edipalne drame“ do koga je sam Frojd došao tumačenjem Sofoklove trilogije o mitskom kralju Edipu. Incestnu želju i želju za očevom smrću, koje je Frojd video kao osnovno značenje grčke drame, Kristeva vidi kao vrhunsku zazornost. Jer iako ugrožavaju integritet individue i društva, ove želje “svejedno imaju vrhovnu vlast: to je zaslepljujuća svetlost koju je Freud, nakon Edipa, bacio na zazornost, pozivajući nas da se, bez potrebe da sami sebi iskopamo oči, u njoj prepoznamo” (Kristeva 1989: 104). Kristeva, kao i Lakan, odlazi i korak dalje od Frojda pa problem identiteta dodatno sagledava u svetlu značenja iz poslednje drame u trilogiji (*Edip na Kolomu*). U konačnom uvidu koji Edip stiče o suštini vlastitog sagrađenja, Kristeva vidi suočavanje sa bazičnom istinom vlastitog identiteta koja se sastoji u priznanju “ja sam zazoran, a to znači smrtan i obdaren govorom”. Ova "obdarenost govorom", tj. naše učešće u označiteljskom lancu koje nas i čini bićima kulture istovremeno je, kao što je to tvrdio i Lakan, uzrok “temeljne nepotpunosti“ naših identiteta koja, po mišljenju Kristeve, ostavlja samo dva puta – sublimaciju ili perverziju (105).

¹⁴² U studiji *Crno sunce* (1987) Kristeva se fokusira na problem ženske psihe u kontekstu posledica koje simboličko “ubistvo majke” ostavlja na pojedinca u zavisnosti od njegovog pola. U delu poglavlja pod veoma rečitim naslovom – *Smrtonosna žena* – Kristeva piše sledeće: “Gubitak majke je i za muškarca i za ženu biološka potreba, prvi korak ka osamostaljivanju. Materoubistvo je naša životna potreba, uslov *sine qua non* naše individualizacije, pod uslovom da se dešava na najbolji način i da može da bude erotičan: bilo da je izgubljeni predmet pronađen kao erotski objekt (slučaj sa muškom heteroseksualnošću), bilo da je izgubljeni objekt prebačen neverovatnim simboličkim naporom i čijem bi se dolasku samo divili jer erotizuje *drugog* (drugi pol, u slučaju heteroseksualne žene) ili zato što kulturna ostvarenja preobražava u “uzvišeni” erotski predmet (misli se na uspostavljanje društvenih veza, intelektualnih i estetičkih proizvoda itd. od strane muškaraca i žena)” (Kristeva 1994: 40). Nešto kasnije u istom poglavlju, autorka naglašava da je proces individualizacije za ženu daleko veći izazov nego što je to za muškarca budući da je njena polna istovetnost u odnosu na majku faktor koji ometa uspešni prelaz na simbolički nivo postojanja. Žena je “prirodni” melanholik zato što joj često ne polazi za rukom da ostvari primarno potiskivanje majčinog tela koje za Kristevu, kao i za

dalo pozitivne rezultate, simboličko ubistvo majke mora biti pretočeno u erotiku ljubavi u kojoj će *drugi*, kao majčin supstitut, moći da bude prepoznat kao novi objekt ljubavi. Budući da se žena, po logici svoje polnosti, uvek identifikuje sa majkom, za nju je teže da se oslobodi majčinog tela i privikne na postojanje u poretku koji povratak majci dozvoljava jedino u ravni lingvističke moći imenovanja i označavanja. Žena zato mora naći načina da majčino telo prepozna kao sopstvenu želju, vodeći računa da je spoznaja ove želje i nenadoknadivog gubitka koji je s njom povezan ne odvedu u depresiju i samoubistvo.

Ali ako se zazorno posmatra kao objekt koji se mora odbaciti, onda je majka ta koja zapravo prva *odbacuje*. Već samo radjanje, ističe Kristeva, predstavlja krucijalni oblik zazornosti, u kome se kroz bolan i nasilan čin dete odvaja od majčinog tela. Osećanja besa i straha koje kasnije izaziva majčino telo u direktnoj su vezi, smatra Kristeva, sa činjenicom da je majka ta koja je nosila dete. Ona su usmerena ne samo na majku hraniteljicu, već i na samu unutrašnjost njenog tela – “na unutrašnjost koja je postala spoljašnjost“ kroz sam čin rođenja (Oliver 1993: 60). Ambivalentnost ovih osećanja obavlja dvostruku funkciju: ona, s jedne strane, deluju tako što štite jedinku od sunovrata u stanje primarnog narcizma, ali su istovremeno i pokazatelj fundamentalnog gubitka celovitosti koja se više ne može suštinski povratiti. Osećanje besa posebno je izraženo kod muškog deteta, čiji identitet ugrožava činjenica da je jednom i samo bilo deo ženskog tela. Kako je moguće da postane muškarac – “on“ koji je jednom bio deo “nje“? Štaviše, kako je moguće da on postane muškarac koji će kasnije moći da zavoli ženu – “tu zazornu i preteću prazninu koju oličava majka?” (60-61)

Kompleksnost odnosa koji su sastavni deo procesa formiranja pojedinačnih identiteta ogleda se i u tome što zazornost, povezana s majčinim telom i primarnom represijom, nije jedina ili primarna emocija koju imamo u odnosu na simbolički status majke. Kristeva je svesna činjenice da bi majčino telo koje ostaje isključivo “objekt gnušanja“ dovelo u pitanje opstanak ne samo pojedinačnog subjekta, već i čitave kulture. Da bi opstao simbolički poredak i kultura u celini, neophodno je da majka, osim zazornog, izaziva i osećanja uzvišenog (*sublime*). Zahvaljujući tome što su žena i majka takodje i objekti uzvišenih osećanja, postaje moguće da ona – koja je prvobitno bila odbačena kao zazorna – bude kasnije prepoznata kao predmet ljubavi i obožavanja. Ali kada bi se odnos prema majci/ženi uspostavljao isključivo kroz osećanje uzvišenog, dete ne bi bilo u stanju da pristupi

Lakana, predstavlja preduslov individuacije i smislenog govora. Iz objašnjenja koje nudi Kristeva stiče se utisak da je muška pozicija po svojoj prirodi sadistička, dok je ženska – opet prirodno – mazohistička: ”Za ženu, čija je ogledalska identifikacija sa majkom ali i čija je introjeksija tijela i majčinskog ja najposrednija, okretanje materoubilačkog nagona u smrtonosnu materinsku sliku je teže, ako ne i nemoguće. Zaista, kako ona može da bude Erinija koja je žedna krvi, pošto sam ja (seksualno i narcisoidno) Ona, pošto je Ona ja? Zbog toga, mržnja što je nosim ne ide vani, već se zatvara u meni“ (40-41).

simboličkom poretku kulture i da se "otisne" u vlastitu individualnost. Jedinka bi u tom slučaju nužno završila u psihozi – stanju koje karakteriše nesposobnost da se uspostavi relacija subjekt/objekt, i u kome se drugi ne prepoznaju kao odvojeni entiteti. Iz ovakve vizure, poseban doprinos Julije Kristeve vidimo u njenom drugačijem poimanju figure Oca. Ova figura i dalje čini okosnicu edipalnog trougla koji se ne dovodi u pitanje, i ima ključnu ulogu u tome da prekine predsimboličku sponu sa majkom i uvede jedinku u domen simboličkog. Ali u suprotnosti sa Lakanovim vidjenjem represivnog oca koji u svojoj ulozi koristi prevashodno moć autoriteta i pretnju kastracijom, Kristeva insistira na ocu koji svojom ljubavlju pomaže detetu da prevaziđe zazornost prema majčinom telu, i time uspešno okonča neophodni proces razdvajanja.

Iako je poznata po svom isticanju semiotičke *hore* kao stanja simbioze s majčnim telom, u *Pričama o ljubavi (Histoires d'amour, 1983)* Kristeva se, zbog svega rečenog, fokusira na značaj očevske uloge i figure Oca u procesu individuacije. Termin koji koristi – *imaginarni otac* – moguće je tumačiti kao pokušaj da se, nasuprot Lakanovom konceptu Oca koji inauguriše zakon Simboličkog poretka koji je represivan po definiciji, ukaže na mogućnost drugačijih figuracija očevske metafore, kao i na važnost toga da represivni zakon ne bude jedini oblik postojanja u kulturi. Ovaj neophodni činilac bez koga bi, po Kristevinom vidjenju, naše postojanje ostalo neutemeljeno i suštinski neosmišljeno, a koji u Lakanovom modelu *otudjenog subjekta* upadljivo izostaje, predstavljen je kao *metafora ljubavi* oličena u figuri *imaginarnog oca*¹⁴³. Da bi, naime, jedinka mogla da postane govorni subjekt, i da bi bila u stanju da se odupre sili koja je vuče nazad u "zagrljaj semiotičkog", potrebna je mnogo veća podrška od represivne figure oca koji preti kastracijom. Odbacivanje majčinog tela – koje se uspostavlja kao paradigma zazornosti – jeste neophodni korak na putu individuacije, ali put na koji, naglašava Kristeva, stupamo motivisani istom onom emocijom koja je činila prvobitnu sponu s majkom. U neočekivanom obrtu, imaginarni otac postaje nosilac svojevrsne materinske ljubavi pa ga Kristeva u tom duhu i definiše kao konglomerat, tj. kombinaciju majke i oca u jednoj figuri (Oliver 1993: 77).

Ovu naizgled paradoksalnu figuru imaginarnog oca koji je izvan domena polne razlike, i koji postaje nosilac materinske ljubavi, treba razumeti u kontekstu Kristevine semiotičke teorije, čiju okosnicu je činilo upravo uverenje da ne mogu postojati stabilni

¹⁴³ Pojam *imaginarnog oca* Kristeva dovodi u vezu sa Frojdovom idejom oca "pojedinačne praistorije" čija se funkcija sastoji u tome da kroz prvobitnu identifikaciju uspešnije prebrodimo gubitak sponse s majčnim telom. Termin "stvar" koji Kristeva koristi za majčino telo (*Crno sunce, 22*) ima za cilj da uspostavi razliku u odnosu na objekt želje koji se pojavljuje isključivo u domenu simboličke razmene. "Stvar" ostaje izvan domena lingvističkog predstavljanja u kome se referent, kao objekt želje, nalazi u procesu večitog izmeštanja.

identiteti i homogena, nedvosmislena značenja, tj. da su simboličko i semiotičko modaliteti značenja koji su uvek integrisani, i ne mogu postojati odvojeno jedan od drugog. Kristevin “imaginarni otac“ postaje na ovaj način ona nedostajuća karika koja od majčinog tela i semiotičke *hore* dovodi do simboličke želje za majkom, pri čemu metafora/ljubav ustupa mesto metonimiji/želji mada, ironično, obe funkcije ostaju pod ingerencijom – Oca¹⁴⁴.

Kristevin pojam *heretike* i *stranca*

Uprkos neophodnosti pokoravanja simboličkom poretku koji Kristeva, zajedno sa Lakanom, sagledava isključivo kao domen očevog zakona, ženi je ostavljen izvestan prostor da kao nosilac spasonosne *heretike* deluje subverzivno u odnosu na zatvorene strukture i jednoznačne modele simboličkog zakona. Kristeva ne negira nužnost ostanka u označiteljskom lancu i neophodnost da se majčino telo potisne, kao gubitak kroz koji se konstituiše domen nesvesnog, ali ovo ne smatra zatvorenim procesom, niti kulturu ‘zatvorom’ u kome je čovek prinudjen da živi kao zatočenik simboličke funkcije kroz koju se uspostavlja kao govorni subjekt. Subverzivnost o kojoj je reč u Kristevinom pojmu heretičkog vraća nas još jednom na njenu teoriju semiotičkog kao suštinski značajnoj za razumevanje Kristevinog subjekta koji je uvek – *u procesu*.

Kada kritikuje lingvističke modele koji telesnu i materijalnu dimenziju jezičkih fenomena isključuju iz svojih analiza, kao i filozofske modele u kojima se odnos simbola i iskustva, tj. uma i tela, postavljaju dualistički, Kristeva naglašava neophodnost da se ove veze uspostave dijalektički. Cilj kome stremi Kristevin projekt semiotičkog mogao bi se zato opisati i kao pokušaj da se telo vrati jeziku, i da se jezik vrati telu, tj. da se jezički znak sagleda kroz vitalnu sponu tela i jezika. Semiotičku dimenziju jezičkog fenomena, kojoj se Kristeva uvek ponovo vraća, ne treba posmatrati kao samostalni modus koji simbolički

¹⁴⁴ I pored nastojanja da sve nedorečenosti Kristevine teorije prikaže kao neophodne kontradiktornosti autora koji se opire logici nedvosmislenih značenja i neprotivrečnih identiteta, Keli Oliver priznaje kako je Kristevina pozicija u odnosu na “falus“ simboličkog poretka i za nju donekle zbunjujuća. Jer iako se materinska funkcija pojavljuje u sva tri registra koje uspostavlja Lakanov model – Realno, Imaginarno, Simboličko – uloga imaginarnog oca ipak ostaje dominantna, dok arhajska majka, ili “Stvar“, ostaje u simbolički nepredstavljivom domenu Realnog. Kristeva, doduše, sugerise da je primarna identifikacija sa imaginarnim ocem neophodna i zato što omogućava detetu poistovećenje sa sopstvenim začetom, ali i pored ovako naznačene mogućnosti i Kristevine dopune Lakanovog modela u kome se pojavljuje isključivo simbolički otac, ostaje приметно odsustvo očevske figuracije u domenu Realnog. Ovakva figuracija mogla bi da uspostavi značajnu paralelu sa majkom koja je sagledana prevashodno u registru semiotičkog i zazornog. Ona bi, takodje, mogla da učini vidljivom materijalnu i telesnu stranu očeve veze sa detetovim postojanjem. U ovom delu, ističe Oliver, Kristevina teorija stvara utisak kao da i sama prati sekularizovanu verziju hrišćanske dogme o bezgrešnom začetku koja, takodje, izostavlja presudnu sponu sa očevim telom. Prateći logiku Kristevine misli, ona dolazi do zaključka kako je to zato što se iza zazorne majke krije možda još užasnija zazornost – fantazija u kojoj je dete tek odbačeni produkt očevog tela! (Oliver 1993: 87-88)

registar može po potrebi da potiskuje i isključuje. Jer ona je, zapravo, integrisana sa simboličkim na način koji ne dopušta da se spona simboličkog i semiotičkog ikada raskine. A pritom, ona je ta koja čini da naše postojanje u simboličkom poretku uopšte ima smisla. U knjizi *Nove bolesti duše* (1993), Kristeva se detaljnije nego u ranijim knjigama upušta u analizu konkretnih društvenih okolnosti (post)modernog doba, a svoju dijagnozu stanja u kome živi savremeni čovek dovodi u značajnu vezu sa idejom semiotičkog. Gubitak smisla i duhovne orijentacije, koje zapaža kao ključne simptome postmoderne ispraznosti, ona objašnjava razlozima koji podsećaju na ranije upućenu kritiku na račun lingvista i filozofa: postmoderni čovek je bolestan, sugeriše Kristeva, zato što je vitalna spona jezika i afekta izgubljena.

Ovaj poražavajući gubitak dobija na težini i zbog pogrešnih metoda lečenja koje nudi moderno društvo u vidu medijskih slika i antidepresiva koji nas leče tako što umrtvljuju afekte i čine nas pasivnim. Ovakvi 'lekovi' koji nam stoje na raspolaganju ne mogu, ističe Kristeva, da deluju na sam uzrok problema, a možemo ih posmatrati i kao simptome samog problema. A problem je, kako ističe **Keli Oliver**, koja je i priredila Kristevine tekstove za izdanje na engleskom jeziku, u tome što je savremena kultura zaboravila na sopstvenu dušu. "Duša je prazna, ili je nema, a bez nje naši životi i naše reči nemaju smisla" (Oliver 1997: xxiii). Duhovna praznina na kojoj počiva, i koju generiše moderno *društvo spektakla*, o kome je prvi progovorio francuski levičar Gi Debor (Guy Debord), postala je centralni problem (post)modernog čoveka. Kristeva posmatra ovaj problem i kroz prizmu svoje kliničke prakse, gde se emotivna praznina i dezintegrisano biće pojavljuju kao svojevrsno iskustvo postmoderne. Osećanje praznine i fragmentisanog sopstva ne možemo, naglašava Kristeva, lečiti dodatnim zatvaranjem psihičkog prostora, ili njegovom zamenom površnim i površinskim slikama medijske kulture. Budući da predstavlja mesto na kome se spajaju naše biološko i naše društveno postojanje, da na njemu počiva emotivni svet koji nastanjujemo, i da od njega zavisi osećaj ispunjenosti i životnog smisla, ovaj psihički prostor mora ostati slobodan i permanentno otvoren. Njegovo ukidanje u (post)modernoj kulturi fragmentacije dovodi do toga da postajemo "tudjinci na vlastitoj planeti" (*extraterrestrials*). Pojedinaac je postao moderni Narcis koji je lišen suštine, i koji se davi u poplavi lažnih slika – od društvenih uloga do medija (*Tales of love*, 1997: 373). Kristeva, u tom smislu, naglašava bitnu vezu između političkog i etičkog, tj. činjenicu da ne može doći do značajnih promena na društvenom i političkom planu bez promena u načinu na koji predstavljamo sebe i vlastita iskustva. Otvaranje ovog značajnog psihičkog prostora kako se ne bi prekinuo vitalni protok energije, i kako bi telo ostalo *upisano u govor*, Kristeva smatra važnim zadatkom

psihološke i terapeutske, ali i pesnika, vizionara, i žena, koji svi na različite načine nose posebnu bliskost sa semiotičkim.

U kontekstu Kristevine razrade semiotičkog, a kroz njenu kasniju ideju heretike, i Lakanova predstava nesvesnog koje je strukturisano po uzoru na jezik dobila je donekle drugačije odredjenje. Nesvesno *nije* strukturisano kao jezik, naglašava Kristeva, već nosi obeležja *drugog*, uključujući i najviše arhaične semiotičke elemente koji obnavljaju narcističko iskustvo prve ljubavi (Kristeva 1994: 251). Struktura nesvesnog sadrži, drugim rečima, ono isto obeležje drugosti koje majčinsko telo već nosi u sebi. Nesvesno se oslanja, dakle, na majčinsko telo, a ne na jezik kako je tvrdio Lakan. Budući da u sebi nosi *vlastitu drugost*, nesvesno je mesto koje uvodi razliku unutar nas samih, pa time i dubinska matrica iz koje treba graditi etički odnos s drugim. Ako je majčinsko telo model za nesvesno, model za Kristevinu ideju etičnosti nalazimo u prvom iskustvu ljubavi koja deluje izvan simboličkog zakona Oca (*outlaw ethics*), a koja se pojavljuje u ljubavi majke prema detetu. Kako bi mogli da razumemo suštinu ove drugačije etike, neophodno je posebno umeće koje se sastoji u sposobnosti da se drugi spozna kao deo vlastitog bića. Ovo dragoceno umeće na kome počiva Kristevino poimanje *drugačije etike* odnosi se na sasvim posebno *znanje* koje žena nosi kao majka. Ono čini integralni deo njenog specifičnog i drugačijeg iskustva pa ga Kristeva smatra subverzivnim principom ženskosti i suštinom *heretike* – njene etike. Subverzivnost ove drugačije etike čini to što je utemeljena na fenomenu i iskustvu materinstva, u kome se ukidaju razgraničenja simboličkog poretka, što ga i dovodi na samu granicu psihotičkog. Trudnoća je, piše Kristeva, “institucionalni oblik psihoze” kao jedino društveno prihvatljivo iskustvo u kome je nemoguće jasno razlučiti gde prestaje “ja” i odakle počinje “drugi” (Oliver 1998: 73). Majka je zato večito “deljenje tela” koje u svom jednom sadrži zametak drugog. Koja je to spona između mog i tela buduće nje ili njega “koji onog časa kada se prekine pupčana vrpca postaje odvojeni drugi” (“Stabat Mater“, 322). Iako se činom rođenja ta spona formalno prekida, “znanje” koje sažima iskustvo materinstva prkosi zakonu simboličkog poretka koji poznaje isključivo odvojene – zasebne identitete.

Postojanje kulture i njenih “subjekata” počiva na nepremostivoj razlici koja deli označitelj od njegovog označenog, pa se u svojevrsnoj *nepristupačnosti drugog* uspostavlja inicijalna “pukotina bića” koja uvodi simbolički poredak. U simboličkom poretku kulture *drugi* je uvek na korak od mene, ali nikad dovoljno blizu da premosti razliku. Spoznaja koju nosi iskustvo majke predstavlja, stoga, znanje posebnog reda: to je znanje koje nadilazi logiku i “znanje” simboličkog poretka jer u sebi nosi svojevrsno *sećanje na drugog* koji je nekada bio integrisan sa bićem majke. Tek kada na izvestan način podelimo sa njom ovo

dragoceno sećanje, moći ćemo da otvorimo prostor za iskustvo ljubavi¹⁴⁵, čime sopstvenu smrtnost činimo podnošljivom. Heretička ljubav, naglašava Kristeva, predstavlja *a-mort* – suprotnost smrti (“Stabat Mater”, 330).

Ali budući da relativizuje razliku tako što ukida njeno osnovno značenje apsolutne deljivosti – na onog koji sam *ja* i onog koji je *drugi* – *heretičko znanje* koje oličava majka predstavlja vrhunsku pretnju simboličkom. Kristeva ističe da upravo u ovoj podrivajućoj dimenziji materinstva treba tražiti objašnjenje zbog čega je simbol majke u hrišćanskoj tradiciji tako ambivalentan: ona je postavljena na pijedestal božanskog, ali tek nakon što je polna i seksualna dimenzija žene razdvojena od uzvišene dimenzije majke. Hrišćanska figura božanske majke zapravo poništava majku, čineći je paradoksalnim bićem, čija sposobnost radjanja ne stoji u korelaciji sa telom i materijom. Hrišćanska majka je majka devica, lišena vlastite ženskosti koju zapadna kultura vidi kao pretnju vlastitom poretku (Cavallaro 2003: 127). Hrišćanski simbol majke pokazuje koliko je zahtevno prihvatiti stanje *drugosti unutar bića* koju ona oličava. Majka je *zazorna* jer otelotvoruje (nepodnošljivu) drugost unutar bića koja preta da rastoči jasne medje simboličkog poretka. Kristeva, međjutim, upućuje da se ovde radi o istovremeno spasonosnom znanju da smo mi večiti *stranci samima sebi* i da je *drugost* deo našeg vlastitog bića. Ona ističe da bez *primarnog narcizma* materinske ljubavi čitav govor ostaje tek prazna ljuštura, koji jedino služi da “oplakujemo gubitak ljubavi” (Oliver 1998: 76).

Sa majčinskog tela, koje za Lakana i Kristevu predstavlja predmet prvobitne identifikacije koji se mora napustiti, fokus se pomera na majčinsku ljubav koja čini *metaforu ljubavi*, i koja je suštinska spona između govora i psihičkog prostora koji ovaj govor iskazuje. Iako je oličena u figuri majke, metafora ljubavi je, kao što je već rečeno, i *očevska*

¹⁴⁵ “Ono što nazivam ljubavlju jeste otvorenost prema drugom, a ova otvorenost je ono što daje moju ljudsku dimenziju, moju simboličku, ali i kulturnu i istorijsku dimenziju”. U istom intervjuu u kome izgovara ove značajne reči, Kristeva, međjutim, tvrdi kako je zapadna kultura, zasnovana na patrijarhatu i izražena kroz religijske forme judaizma i hrišćanstva, uspela da stvori duboko istinske vizije čoveka kao simboličkog bića koje postoji u jeziku, i koje nije svedeno na prostu reprodukciju i čisto biološke osnove postojanja. Pa ako se patrijarhatu može, u tom smislu, pripisati zasluga za ove vizije, “neka nam živi patrijarhat”, uzvikuje Kristeva i dodaje da, ako je ukidanje simboličkog momenta ono za šta se zalažu feministkinje, ona sa takvim feminizmom ne želi da ima ništa (Kristeva 1997: 379). U teorijskom korpusu Julije Kristeve zaista retko nailazimo na ovako ‘grubo’ iskazan stav kako patrijarhat i simbolički poredak treba posmatrati kao dva lica jednog istog fenomena, tj. da je vrhunac postojanja u kulturi dostignut upravo u patrijarhatu i njemu saobraženim formama religijskih tradicija. Na ovom mestu, ona se u svojim stavovima vidno približava američkoj teoretičarki kulture Kamili Palji, koja je i sama poznata po izrazito odbojnom stavu u odnosu na feminističke ideje, po neskrivenom veličanju patrijarhata, kao i po isticanju judeo-hrišćanske grane religije kao najvišeg stupnja u razvoju religije. Religija je svuda, naglašava Palja, započela kao kult zemlje, Velike Majke, i boginja plodnosti, ali je samo u zapadnoj apolonijskoj kulturi transcendencije doživela tako spektakularan pomak u odnosu na sopstveno poreklo. Ovaj pomak karakterističan je za patrijarhalnu kulturu u celini, a Palja ga objašnjava kao faktor kome dugujemo sveukupnu superiornost zapadne kulturne tradicije (Paglia 1995; Mitić 2004: 117-18).

metafora budući da je prema Kristevoj otac taj koji – kroz sopstvenu ljubav – pomaže da se naknadno vratimo majci tako što ćemo moći da je imenujemo i spoznamo – u jeziku. Očevska metafora, koja za Lakana predstavlja isključivo zakon simboličkog poretka, za Kristevu je više od zakona – ona bi na prvom mestu morala da bude ljubav koja pomaže da se psihički prostor koji nastanjujemo poveže sa govorom kojim osmišljavamo vlastito iskustvo sveta. Na ovaj način – kroz povratak onome što smo morali da potisnemo kako bi zakoračili u svet kulture – mi ostajemo afektivno povezani sa telom majke kroz semiotičku dimenziju jezika koja nam to omogućava.

Posle čitave decenije odbijanja da se pozabavi temom političkog, Kristeva se u knjizi *Stranci samima sebi* (1991) vraća ideji političkog koje se sada posmatra upravo kroz sponu sa idejom *heretike* i razlike kao unutrašnje drugosti. Ona sada poziva na neophodnost uvidjanja razlike kao unutrašnjeg svojstva vlastitog bića, i objašnjava da se solidarnost sa drugima mora graditi na temeljnom uvidu u *vlastitu drugost*. Ovo iskustvo razlike kao unutrašnje drugosti prepoznaje se kao mesto odakle treba poći u interakciji sa drugima. "Stranac je već u meni", ističe Kristeva, pa smo otud svi mi stranci jedni za druge. Ali ako je biti stranac u prirodi našeg bića, i ako je stranac tek "skriveno lice našeg identiteta", (*Strangers to ourselves*, 264), onda zapravo i nema istinskih stranaca (290). Kao deo svoje političke vizije Kristeva stvara sliku "paradoksalne zajednice ljudi", sačinjenu od "stranaca" koji prihvataju jedni druge utoliko što su u stanju da priznaju i prihvate vlastitu drugost, tj. da u sebi prepoznaju vlastitog "stranca". U kojoj je meri ovakav ideal političke zajednice teško ostvariv svedoči činjenica, na koju ukazuje i sama Kristeva, da je kroz čitavu istoriju problem drugosti ili *drugih* bio najveći kamen spoticanja u komunikaciji pojedinaca ili čitavih grupa. Dok je u primitivnim društvima stranac bio neprijatelj koga treba uništiti zato što predstavlja opasnost po identitet grupe, u naprednijim oblicima društvene ili religijske zajednice status stranca je "uznapredovao" utoliko što se njegova različitost u odnosu na grupu više ne posmatra kao kvalitet koji poništava njegovu ljudsku dimenziju. Njemu više ne pretila fizička eliminacija, ali se od njega očekuje da se odrekne svojih razlika i prihvati veru, mišljenje, govor ili ubedjenja dominantne grupe (265). Tretman asimilacije koji primenjuju razvijena društva predstavlja neku vrstu prepreke otvorenoj ksenofobiji koja bi, u suprotnom, pretila da poništi civilizacijski napredak i postane okidač najbrutalnijeg nasilja.

Pretnju koju stranac, kao *drugi*, predstavlja za identitet grupe u bliskoj je vezi sa Kristevinim pojmom zazornosti. Iako sama Kristeva ne postavlja problem stranca u kontekst svoje teorije zazornosti, način na koji objašnjava odbojnost kao uobičajenu reakciju pred drugim i drugačijim ostavlja mogućnost za povlačenje ovakve paralele (McAfee 1993: 123).

Jer okidač negativnih emocija koje izaziva stranac nalazi se upravo u ambivalentnom odnosu prema razlici koju stranac oličava. Susret sa strancem, objašnjava Kristeva, izaziva dvostruka osećanja istovremene bliskosti i odbojnosti. On je neko sa kim se identifikujemo, ali i neko ko izaziva osećaj teskobe jer čini da granice identiteta najednom postanu mutne i nejasne (*Strangers to ourselves*, 286). Stranac je zato paradigma onoga što je Frojd nazivao *unheimlich* jer u sebi sadrži opasnost, kao podsećanje na nešto što smo nekada i sami doživljavali kao blisko i poznato, ali smo kasnije potisnuli iz sećanja. I sama lingvistička forma ovog pojma, kako je isticao Frojd, ukazuje na činjenicu da se ovde ne radi o nečemu što um doživljava kao novo ili tuđe, već o nečemu što nam je blisko i dobro poznato – *das Heimliche* – ali je kroz proces potiskivanja zadobilo obeležja neobičnog i tuđeg. Demonsko lice stranca predstavlja zato odraz našeg vlastitog nesvesnog koje ne prepoznajemo kao sopstvenu projekciju. Kristeva, u tom smislu, citira Šelinga, na koga se poziva i Frojd, a koji kaže: “*unheimlich* je sve ono što je trebalo da ostane u senci i skriveno, ali je izašlo na videlo” (283). Susret sa strancem predstavlja, u izvesnom smislu, direktan susret sa samom zazornošću budući da nas *drugost* u drugome neprijatno podseća na *drugost* koju nosimo u vlastitom biću (*alterity within*).

U zaključku osvrta na Kristevino promišljanje identiteta, može se reći da je osnovni problem, kako ga Kristeva sagledava, sadržan u pitanju kako prihvatiti ‘stranca’ koji obitava u našem vlastitom biću. Kao odgovor, Kristeva nudi tri mogućnosti: psihoanalizu kao metodu koja se fokusira na fenomene nesvesnog; književnost i poeziju kao najviše semiotičke od jezičkih formi, i time najbliže nesvesnom; i konačno poseban oblik etičnosti, oličene u ženi kao majci, koja vezu s *drugim* postavlja na drugačiju ravan u odnosu na precizna razgraničenja kakva nameće simbolički registar. Prihvatanje drugosti o kakvom govori Kristeva, i koje vidi kao jedini put ka istinskoj solidarnosti u odnosu pojedinaca i grupa, zahteva sposobnost suočavanja sa krhkošću vlastitih identiteta. Takvo suočavanje nije lako sprovesti u delo jer prihvatanje *stranca* u sopstvenom nesvesnom podrazumeva spremnost da se koriguje percepcija vlastitog identiteta, kroz viziju sebe kao celovitog i zasebnog bića. Budući da nesvesno zauvek ostaje mesto radikalne drugosti, prihvatiti sebe kao ‘stranca’ označava sposobnost da se pojedinac, ili kolektiv, u izvesnom smislu, saživi sa vlastitom zazornošću kroz činjenicu da su granice koje ga dele od *drugog* samo prividne. Iako spasonosan, put koji vodi ka drugom preti potencijalnom dezintegracijom vlastite subjektivnosti, a predstavlja i posebnu pretnju simboličkom poretku, čiji su temelji postavljeni na prividu jasnih granica i omedjenih identiteta. Pa ipak, jedino odricanjem od fiktivnog ideala moći, oličenom u ideji nedeljivog i koherentnog subjekta, moguće je pronaći

izlaz iz lavirinta po kome se kreću moderno društvo i gradjanin-pojedinac. Kristeva priznaje da odricanje od moći nije nešto što se može sprovesti lako i bezbolno, ali da je to, između ostalog, i neophodan uslov politike solidarnosti. Ono označava početak potencijalnog susreta sa *drugim*, čiji status stranca, koji prihvatamo ili odbijamo, stoji u direktnoj proporciji sa (pojedinačnom i kolektivnom) sposobnošću da se nesvesno sagleda kao mesto radikalne *razlike unutar bića*. Jednom kada budemo u stanju da uvidimo razliku lociranu u samom središtu sopstvenog bića, postaćemo manje skloni da negativno vrednujemo različitost drugih. Naviku da drugog sagledavamo kao potencijalnu pretnju možemo ukloniti jedino uvidom u defanzivni mehanizam kroz koji se projektuju strahovi od vlastite drugosti, a koji srećemo u poznatom svrstavanju *nas* naspram *njih*. Sticanje ovih uvida nalazi se u domenu psihoanalize, poetskog jezika, ali i žene kao potencijalnog nosioca specifične vrste etičnosti koja uspeva da spoji ono što nam obično deluje kao naizgled nespojivo.

Kristevina kritika feminizma/ Feministička kritika Kristeve

Kristevin kritički stav u odnosu na značaj proklamovanih ciljeva i dosadašnji razvojni put feminističkog pokreta teško je ispravno sagledati ukoliko se ne postavi u širi kontekst njene psiholingvističke teorije o kojoj je dosada bilo reči. Zbog svih kontradikcija i kompleksnosti teorije na koju smo ukazali, nije lako čak ni reći da li Kristeva uopšte pripada feminističkom mišljenju, pa je ovo i danas ‘vruća’ tema unutar teorije u kojoj se mišljenja po tom pitanju razlikuju do stepena isključivosti i potpunog razilaženja. Ali ovu nerazrešenu kontraverzu u pozicijama feminističkih teoretičarki, kada je reč o Lakanovom i Kristevinom doprinosu feminističkoj teoriji, treba posmatrati kao mesto u kojoj se sažimaju suštinski važne ideje identiteta, ženskog, i drugosti. Značajan prostor koje Kristevino tumačenje ovih ideja zauzima u našem radu, kao i značaj koji se pridaje tumačenjima njenih ideja, nalaze svoje opravdanje u činjenici da se ovde radi o veoma bitnom mestu feministički orijentisane teorije, na kome se artikulišu duboke podele po pitanju ključnih pojmova teorije, ali i političkog angažmana, i to ne samo onog koji nosi pridev feministički.

Postmoderna paradigma, koju u bitnim aspektima najupečatljivije predstavlja teorija Džudit Batler, takodje je bitno povezana sa načinom na koji Julija Kristeva, na temelju bazičnih psihoanalitičkih postavki i njihove nadogradnje u semiotičkoj teoriji, sagledava i tumači suštinska pitanja identiteta. Konačno, stavovi feminističkih teoretičarki koje ukazuju na ulogu kulturne i istorijske determinisanosti klasnim, etničkim, rasnim i drugim oblicima različitosti dobijaju jasnije značenje kada se postavje u kontekst poststrukturalističkih ideja

teoretičarki poput Julije Kristeve ili Džudit Batler. Stavove teoretičarki koje se fokusiraju na kritičku analizu imperijalizma, ili kapitalističkog sistema i njegovih produkata, bitno je sagledati i kao neophodni korektiv teoriji koja često zaboravlja na ženu u konkretnom istorijskom i kulturnom okruženju. Ova značajna promena fokusa koju donose feministkinje poput bel huks (bell hooks) i En Meclintok (Anne McClintock) pokazaće da identitet žene ne zavisi samo od njenog utemeljenja u simboličkom poretku, već od načina na koji se činjenica polnosti povezuje sa drugim hijerarhijskim obrascima istorijski ili kulturno specifičnih razlika. Završni deo ovog poglavlja predstavlja zato osvrt na Kristevine stavove o feminizmu, a zatim i na kritičke stavove drugih teoretičarki u odnosu na značenje i značaj njenih ideja.

Iako je pisan 'daleke' 1977. godine, tekst "Women's time"¹⁴⁶ i danas je bitan za upoznavanje sa Kristevinim stavovima o feminizmu, gde se posebno ističe svojevrsan otklon koji ona zauzima u odnosu na delovanje feminističkog pokreta, i njegov značaj u borbi protiv represivnog sistema. Kristevine opservacije o feminizmu i "ženskom pitanju" iznete u ovom tekstu predstavljaju dragoceni orijentir kada je reč o kritičkom tumačenju osnovnih feminističkih ideja i mogućnosti njihovog ostvarenja, ali su posebno bitan orijentir s obzirom na poziciju same Kristeve u odnosu na ove ideje i ciljeve. Razvojni put feminizma ona posmatra kroz prizmu tri različita pristupa identitetu žene, koje vidi kao tri različite generacije feministkinja, i kao istorijsku smenu takozvanog prvog, drugog i trećeg talasa. Prvi feministički talas odnosi se na aktivizam sifražetkinja i feministkinja povezanih sa filozofskom idejom egzistencijalizma, a čiji su ciljevi bili usmereni na izjednačenje žena sa muškarcima u domenu prevashodno političkih prava, mogućnosti jednakog obrazovanja, i prava na rad pod jednakim uslovima. Nedostatak ovog pristupa ogleda se, prema Kristevoj, u nastojanju da se zadobijanje ovih prava ostvari putem nekritičkog prihvatanja dominantnog modela racionalnosti na kome počiva država-nacija. Prvi talas feminističkog pokreta obeležen je zato jednom specifičnom logikom identifikacije koja se ne odnosi na sferu ideološkog (mada su se aktivistkinje borile za drugačiju ideološku percepciju žene i njenih prava), već nastoji da ženu integriše u dominantan sistem vrednosti na kome je utemeljen postojeći društveni poredak. Marginalizovanje, ili čak potiranje razlika na relaciji žena/muškarac bio je neminovni ishod ovako koncipirane borbe za ženska prava, koja je po logici svoje "ontološke identifikacije", kako je Kristeva naziva, morala imati univerzalni karakter koji ignoriše specifične probleme žena različitih socijalnih kategorija, starosnih

¹⁴⁶ Tekst pod naslovom "Le temps des femmes" objavljen je 1979. godine, a u prevodu na engleski jezik u časopisu *Signs* dve godine kasnije. Obe antologije Kristevinih tekstova (Moi 1986, Oliver 1997) sadrže integralnu verziju ovog teksta, a on se može naći i u drugim antologijama feminističkih tekstova (npr. Belsey & Moore, 1989).

razlika, ili pripadnosti različitim kulturama. Izrazito politički karakter prvog talasa išao je paralelno sa tendencijom da se borba za jednaka prava postavi pod zastavu "univerzalne žene", pri čemu su individualne razlike, kulturne i druge specifičnosti stavljene u drugi plan (*Women's time*, 354).

Drugi talas feminizma, ističe Kristeva, obeležile su feministkinje koje se priključuju pokretu nakon maja 1968. godine, i koje svoje vidjenje žene postavljaju u kontekst sopstvenog poznavanja, ili profesionalnog bavljenja estetikom i psihoanalizom. Njih karakteriše i izvestan otklon od domena političkog. Ovakvom generalizacijom drugog talasa previdja se, međutim, potpuno drugačiji milje u kome deluju američke feministkinje šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka, koje ne dele otklon od političkog koji Kristeva spominje, a koja se u svom vidjenju takozvanog drugog talasa, i radi lakšeg uopštavanja¹⁴⁷, očigledno usmerava na delovanje francuskih feministkinja, i to prevashodno

¹⁴⁷ Kristeva ostavlja mogućnost da je ovakvo uopštavanje u odnosu na drugu generaciju feministkinja više primenljivo na situaciju u zapadnoj Evropi, što objašnjava daleko većim uticajem teorijskog okvira psihoanalize u kome mnoge od ovih feministkinja deluju. Ona takodje objašnjava da se termin "generacija" u njenoj analizi odnosi manje na hronološku smenu različitih pristupa, a više na sam "označiteljski prostor". Pa ipak, ovako koncipiranim uopštavanjem zanemaruje se, na primer, činjenica da je najuticajnija organizacija američkog drugog talasa stvorena 1966. godine upravo sa namerom da što više žena uključi u dominantne političke i društvene institucije sistema. Uticajnost *Nacionalne organizacije žena* (NOW) išla je do tog stepena da se često i sam drugi talas američkog feminizma poistovećuje sa radom i uticajem ovog pokreta. Izrazito razgranata mreža njegovog delovanja, kao i višedecenijski opstanak, imali su znatan uticaj na sprovođenje mnogih reformi u oblasti obrazovanja, zdravstva, porodičnih odnosa, i zaštite jednakih prava u političkoj, profesionalnoj i ekonomskoj sferi. Osim Beti Friden, jedna od suosnivačica ovog pokreta bila je i Širli Čizholm (Shirley Chisholm) – prva žena crkinja koja se kandidovala za predsednika/cu SAD. Činjenica da su pored brojnih višegodišnjih akcija, od kojih su neke prevazilazile interese isključivo američkih žena, članice Nacionalne organizacije pružile 2008. godine značajnu podršku sadašnjem američkom predsedniku Baraku Obami, prethodno podržavši i kandidaturu senatorke Hilari Klinton, dosta govori o profilu dominantnog feminističkog pokreta u Sjedinjenim američkim državama. Pa iako Kristeva ne isključuje mogućnost istovremenog delovanja oba pristupa unutar svake istorijske faze, njena analiza ostavlja utisak da je prvi talas feminističkog delovanja prevashodno oportun, politički orijentisan, i usmeren na cilj uključivanja žena u dominantne institucije sistema, dok je drugi talas fokusiran na nastojanje da se potencira različitost i valorizuje specifično 'žensko' iskustvo. Stvarnost je, naravno, mnogo kompleksnija od ovako šematizovanog razvoja ženskog pokreta i feminističke misli, pri čemu su oba pristupa koja spominje Kristeva prisutna kod obe 'generacije' feministkinja ne samo u Americi, već i u samoj Francuskoj. Kod obe je, takodje, postojala i razvijena svest o tome da su status i percepcija žene u društvu povezane ne samo sa represijom koja se sprovodi nad marginalizovanim grupama i pojedincima, već i sa sistemom vrednosti kapitalističkog poretka koji normira stvarnost u skladu sa logikom profita na koju se oslanja. U tom smislu, značajan je podatak da je prva velika javna manifestacija održana avgusta 1968. godine u Atlanti, sa kojom je u izvesnom smislu i započeo drugi talas američkog feminizma, pokazala visoki stepen kritičnosti. Subverzivnost ove akcije održane pod sloganom "Ukinite takmičenje za mis Amerike" (*No More Miss America*) bila je u njenom beskompromisnom kritičkom stavu u odnosu na hijerarhijske podele američkog društva, ali i dominantnu paradigmu nadirućeg potrošačkog sistema. Ona je, međutim, značajna i po tome što je do tada nezabeležena medijska pažnja poklonjena ovom okupljanju feminističkih aktivistkinja uspeła da u velikoj meri iskri suštinu iskazanog revolta, pa je u svesti običnih ljudi kao jedini upečatljiv podsetnik na održani protest ostala uglavnom samo medijski isfabrikovana slika simboličnog spaljivanja grudnjaka. Zahvaljujući tendencioznom izveštavanju sa ovog značajnog skupa, banalna slika spaljenih grudnjaka ostala je i danas u percepciji mnogih, čak i onih koji za ovaj događaj nisu ni čuli, prva i osnovna asocijacija za ženu feministkinju. U svom osvrtu na zablude savremenog feminizma, medju kojima vidi i slavljenje Madone i Šer kao modernih ikona ženskog oslobodjenja, Suzan Bordo navodi podatak da i veliki broj njenih studenata na pomen feminizma reaguje asocijacijom na sliku žena ("*bra-burners*") koje

onih okupljenih u pokret *psych et po*. Za razliku od prve generacije koja je u prvi plan postavljala univerzalnost atributa koji ženu čine jednakom muškarcu, druga generacija feministkinja fokusira se na različitosti ženske psihe i njenih simboličkih manifestacija uz napore da se artikuliše i drugačiji jezički izraz koji bi adekvatno predstavio specifično žensko iskustvo – ono koje je patrijarhalna kultura vekovima uspešno potiskivala van granica iskazivog i društveno prihvatljivog.

Kristeva ne spori doprinos oba pristupa u borbi za ostvarenje pravednijeg društva, ali naglašava nedostatke kako onog koji promoviše Univerzalnu ženu, i njenu integraciju u dominantne tokove moći, tako i pristupa koji integraciju u postojeći poredak vidi kao u potpunosti pogrešnu strategiju koja lišava ženu njenog specifičnog iskustva sveta, koje je daleko bogatije i sveobuhvatnije od onog koje nudi patrijarhalna kultura. Pristup koji Kristeva asocira sa prvom generacijom feministkinja, a koji se, u stvari, odnosi na takozvanu liberalnu struju unutar feminističkog pokreta, ne vidi problem u samom poretku koji je često autoritaran, eksploatatorski i anti-demokratski, već nastoji da uključi što veći broj žena u politički značajne institucije već postojećeg poretka. Nije zato slučajno, ističe Kristeva, da su upravo žene koje su u ovakvim sistemima uspele da se nadju na ključnim pozicijama moći i odlučivanja postale i najrevnosniji branioci struktura koje su pre toga bile izvor njihovih najvećih frustracija. Sposobnost ovih žena da se poistovete sa strukturama moći koje su im nekada bile nedostižne često je, naglašava Kristeva, korišćena od strane totalitarnih režima kao značajna podrška održanju postojećih represivnih sistema. Drastični primeri koje u tom smislu navodi odnose se na partiju Nacional-socijalista u Nemačkoj i čileansku huntu (*Women's time*, 360).

Činjenica da je jedan po definiciji oslobodilački pokret, kakav je feminizam, mogao da posluži kao moćno sredstvo konsolidacije *statusa quo* i jačanja anti-demokratskih sistema jednim će, svakako, biti razlog za žaljenje, dok će mnogima, smatra Kristeva, ova mogućnost biti izvor velike radosti, i velikog dobitka. Sposobnost sistema da neutrališe kreativnu energiju koju često nosi feminističko delovanje nesumnjivo oduzima iluzije onima koji su verovali, ili još uvek veruju, u snagu i prodornost feminističkih ideja. Sa druge strane, pristup koji se može izjednačiti sa radikalnom strujom unutar feminističkog pokreta najčešće odlazi u drugu krajnost, pa poredak u kome vladaju patrijarhalne relacije moći odbacuje u nadi da je moguće zasnovati život van zvaničnih institucija, u nekom alternativnom utopijskom poretku u kome bi se ideali slobode, harmonije i solidarnosti mogli u potpunosti

spaljuju grudnjake (Bordo 2003: 19-20). Nedovoljna pažnja koju Kristeva poklanja ovakvim manifestacijama i ovom aspektu feminističkog delovanja predstavlja svakako ozbiljan nedostatak njene analize.

ostvariti. Problem sa ovakvim pristupom, ističe Kristeva, nije tek u utopijskom karakteru ovih težnji, već u isključivosti koja često prati radikalne ideje, zbog čega ovakav feminizam ponekad završava kao izvrnuta kopija prvobitnog seksizma kome se suprotstavlja.

Kristeva se ovde poziva na ekstremne verzije ovakvih ideja oličene u terorističkim pokretima širom sveta, čiji su značajan procenat činile, ili čine, upravo žene. Upada u oči, međutim, da Kristeva povlači paralelu između radikalnih ideja iskazanih kroz platformu feminističkih stremljenja i terorističkih grupa poput Bader-Majnhof grupe, *Crvenih brigada*, ili palestinskih komandos, ali ne uvidja, ili bar ne spominje vezu između gerilskih pokreta, ili terorističkih grupa koje navodi, i kapitalističkog sistema zapadnih zemalja koji snosi značajnu odgovornost za postojanje ovakvih radikalnih pokreta. Ona podvlači činjenicu da je kapitalizam jedan od "neprijatelja" protiv koga ovakvi pokreti usmeravaju svoje destruktivno delovanje, ali ne spominje, na primer, podjednako važnu činjenicu da je kapitalizam sistem koji ne opstaje uprkos, već upravo zahvaljujući jazu koji generiše, i koji konstantno produbljuje, između izrazito bogatih i ekstremno siromašnih. Umesto toga, Kristeva ističe kako je čudno što ovakvi pokreti, u kojima značajno učešće uzimaju žene, ne ustaju protiv totalitarnih režima, već protiv liberalnih sistema, koji uprkos svojoj zasnovanosti na eksploataciji pokazuju znatan stepen demokratije i tolerancije (362). Iako je snaga i lucidnost Kristevinih uvida često nailazila na divljenje istaknutih teoretičara poput Rolana Barta, ostaje utisak da je na mestima poput ovog ona daleko iza kritičke percepcije kakvu bi ovde svakako iskazali njen kolega lingvista Noam Čomski, psihoanalitičar Franc Fenon¹⁴⁸ (Frantz Fanon), ili umetnici poput Harolda Pintera, Sare Kejn (Sarah Kane), Marka Rejvenhila (Mark Ravenhill) i drugih.

Kristeva, sa svoje strane, ističe nedovoljnost obe koncepcije feminizma i ukazuje na neophodnost pojave nove – treće generacije feministkinja, koje bi spajanjem pozitivnih elemenata iz oba pristupa, ali uz značajnu dopunu drugačijim modelom razlike, kakav sama obrazlaže u sklopu svoje teorije identiteta, mogle da povrate nadu u značaj i snagu feminističke ideje. Ali prethodno ona ne propušta da podseti na 'činjenicu' da je politička aktivnost hrabrih i često izuzetnih žena, koje su se kroz istoriju feminističkog pokreta, kao i mnogo ranije, zalagale za veće slobode i pravednije društvo, često poprimala oblike nasilja, ubistva i zločina. Da bi odnos između polova mogao da ikada u budućnosti poprimi drugačiji

¹⁴⁸ Tekst u kome poredi ideje Julije Kristeve i Franca Fenona, koji se i sam bavio temom identiteta i pobune u specifičnom kontekstu kolonijalizma, Eva Ziarek započinje fragmentom intervjua iz 2002. godine u kome Kristevi biva postavljeno pitanje zašto u svojim knjigama nigde ne spominje ovog istaknutog revolucionara i kolegu po zvanju. Kristeva odgovara da jeste čula da se o njemu često govori, ali da nije čitala ništa od Fenona budući da on ne pripada glavnom toku psihoanalitičkih studija (!) (Ziarek, 2004).

kvalitet od međusobnog rivalstva, kakvo vidimo u analognom odnosu između različitih političkih, religijskih ili nacionalnih grupa, u čijoj percepciji sopstvenog identiteta međusobna razlika takodje poprima kvalitet nepomirljivog antagonizma, Kristeva predlaže redefinisavanje samog pojma razlike. U modelu *dekonstruisanog identiteta* za koji se zalaže, opozicija suprotstavljenih identiteta na relaciji muškarac/žena ostaće, smatra, u domenu metafizike. “Jer koje bi, zapravo, moglo biti značenje identiteta, čak i polnog identiteta, u novom teorijskom i naučnom prostoru u kome je i sama ideja identiteta dovedena u pitanje?”¹⁴⁹ (366). Pod znak pitanja dolazi zato i koncepcija pisma kakvu obrazlažu Elen Siksu (*écriture féminine*) i Lis Irigarej (*parler femme*), u kojoj bi mogla biti iskazana esencijalna ženskost¹⁵⁰. Pri tome se, ističe autorka, ovde ne radi o ukidanju različitosti u ime nekakvog pomirenja, već o naporu da se nepomirljive razlike, kao i nasilje koje takva percepcija različitosti proizvodi, dezintegrišu u samom središtu bića u kome zapravo i nastaju.

Fokusiranje na domen ličnog, za razliku od domena političkog i društvenog na koji su bile usmerene prethodne generacije feministkinja, moglo bi, piše Kristeva, na prvi pogled delovati kao beg u spiritualno, ili kao povlačenje pred društvenim problemima i podržavanje onoga što predstavlja *status quo*. Njeno mišljenje je, međutim, da usmerenje na ono što se dešava u domenu psihe nosi daleko veći stepen radikalnosti od prethodna dva pristupa. Suština ovakvog usmerenja nalazi se u “pounutranjivanju utemeljivačkog odvajanja” (367) koje nosi sociosimbolički poredak, a koji uvodi nesvesno i razliku kao konstitutivnu, tj.

¹⁴⁹ Kristeva se na ovom mestu ne upušta u preciziranje ovog "teorijskog i naučnog prostora", ali po svemu sudeći misli se na širi kontekst njene lingvističke teorije. Kroz celokupan opus, kao i u brojnim intervjuima koje je dala, provlači se veoma značajna paralela između teorije značenja kojom se bavi semiotika i modela subjekta kakav proizilazi iz psihoanalize. Koherentnost znaka, kao i subjekta, nisu mogući zbog istovremenog delovanja dva suprotna modaliteta značenja, tj. u terminologiji Kristeve – simboličkog i semiotičkog. Semiotičko, kako ona ističe, ne proizvodi značenje u uobičajenom smislu te reči budući da nas vraća u predlingvističko stanje u kome dete još uvek ne govori, ali već tada imitira zvukove, ritmove i intonaciju odraslih. Tek nakon "faze ogledala" i iskustva "kastracije", koja označava napuštanje idilične faze pragovora, jedinka postaje sposobna da koristi jezički aparat na način koji proizvodi značenje u uobičajenom smislu te reči, tj. počinje da koristi "simbolički" modus komunikacije. Ali pošto nas semiotičko nikada ne napušta u potpunosti, već ostaje prisutno u načinu na koji funkcioniše jezik, fiksirana i konačna značenja ne mogu postojati u jeziku, pa time ni stabilni, koherentni identiteti. Iako ne poriče značaj simboličkog modusa u smislu postojanja izvesne stabilnosti struktura i njihove koherentnosti, Kristeva ističe iluzornost pokušaja da identitet shvatimo kao stabilnu strukturu. Već prva "slika drugog" sa kojom se dete suočava odnosi se na predstavu majke koja se doživljava kao odvojena od sebe, ali i kao deo sopstvenog bića. Takva konfuzija u odnosu na majku, smatra Kristeva, ne završava se na ovom ranom stadijumu pojedinačnog razvoja, već ostaje u tragovima i kasnije. Tek bi razrešenje edipalnog trougla trebalo da u idealnom slučaju omogući formiranje relativno stabilnog subjekta. Za Kristevu, primer stabilnog subjekta predstavlja pojedinac koji se podređuje "zakonu". Njemu se ne negira sposobnost da proizvodi sopstvena značenja, ali su ta značenja uvek u skladu sa postojećim pravilima jezičke upotrebe (Kristeva 1996: 351-53).

¹⁵⁰ U intervjuu koji spominje Toril Moi, Kristeva ne osporava mogućnost grupisanja određenih stilističkih i tematskih karakteristika koje dele žene pisci, ali odbija zaključak po kome bi ove sličnosti trebalo da pripisemo nekakvoj suštinskoj osobini ženskosti. Toril Moi smatra da Kristevinu teoriju zbog svega ovog ne bi trebalo posmatrati kao teoriju žene i ženskog već kao teoriju marginalnosti, subverzivnosti i disidentstva (Moi 1985: 163-64).

utemeljivačku dimenziju psihe i identiteta. Ovakvo pounutranje razlike vraća nas na Kristevino objašnjenje "stranca" kao aspekta vlastite psihe koji nam prethodi nestabilnošću identiteta, ali i nudi spasonosni "izlaz ka drugom". U svom razumevanju ovog odnosa, Kristeva je, međutim, daleko od rapsodičnog pisma Elen Siksu, u kome se žena slavi bezuslovno i ističe njena takoreći urođena sposobnost da se otvori ka drugom¹⁵¹. Iako se njen pojam "heretike" može donekle dovesti u vezu sa činom epifanijske ode životu o kojoj govori Siksu, Kristeva se, po svemu sudeći, više zanima za 'tamnu' stranu ženske psihe, koju sagledava kao uzrok raznim oblicima ženske destruktivnosti.

Kristevini komentari u odnosu na psiho-seksualni profil žene i njenu sklonost ka melanholiji, ili čak auto-destrukciji, u oštrm su kontrastu sa njenim izričitim stavom da identitet žene, kao ni muškarca, ne podleže definiciji, tj. da će svaki pokušaj u tom pravcu voditi u pravcu metafizičkog. Na kontradikciju koja se nalazi u samom središtu Kristevinog razumevanja identiteta moguće je zato gledati kao na nerazrešeni konflikt između lakanovski usmerene psihoanalize, koja binarnu hijerarhiju u odnosu muškarac/žena dekonstruiše samo prividno i površno, i njene poststrukturalne semiotičke teorije koja se opire logici hijerarhijskog promišljanja. Jer kako inače uskladiti tvrdnju po kojoj se identitet žene ne nalazi u domenu predstavljenog – budući da je izvan svih nomenklatura i ideologija pa se "ženom ne može biti" ("Woman Can Never Be Defined", 267) – sa tumačenjem po kome je identitet žene u velikoj meri ograničen njenom nesposobnošću da se izbori sa nagonom materoubistva. Ovaj nagon se upravo zato, prema Kristevoj, često i okreće protiv žene, odvođeći je u melanholiju, ili čak zločin (*Crno Sunce*). Ovu i slične kontradiktornosti koje srećemo kod Kristeve feminističke teoretičarke različito tumače, a njihove analize idu od pokušaja da se ona odbrani time što će se paradoks tumačiti kao odraz dinamike subjekta koji je uvek "u procesu"¹⁵², do nastojanja da se čitava teorija dezavuiše ukazivanjem na suštinske nedoslednosti koje ovi paradoksi čine vidljivijim¹⁵³.

¹⁵¹ Elen Siksu, za razliku od Lakana i Kristeve, ne smatra da je "gubitak" nešto sa čime bi žena trebalo da se pomiri i da prihvati kao uslov opstanka u kulturi. Naprotiv, ona ističe da nas ništa ne primorava da se većito okrećemo oko nekakve "vrhovne praznine" i svoje živote "deponujemo u ove banke gubitaka". Sposobnost za kreativno spajanje sa 'drugim' ona vidi kao suštinsku karakteristiku žene. Žena je za nju nalik Džojsovoj Moli Blum koja u svom zanosu upućuje sveobuhvatno 'da' životu, a zatim i odvodi *Uliksa* "u pravcu jednog novog pisma" u kome se 'ja' pojavljuje kao mesto večite transformacije u kome boravi zajedno sa 'ja' boravi i *drugi* (*Newly Born Woman*, 352).

¹⁵² Džeklin Rouz pritom ističe da zbog težine ovakvog zadatka ne treba da nas čudi, ili da bude razlog olakog odbacivanja njene teorije, to što i sama Kristeva povremeno ne odoleva iskušenju da pojednostavi ili preterano naglasi samo jednu stranu psihičke dinamike kojom se bavi (*Julia Kristeva – Take Two*, 48).

¹⁵³ Na ovaj način može se posmatrati i kritička recepcija Lakanove teorije, na šta ukazuje teoretičar Stiven Froš (Stephen Frosh) u tekstu "Muška nadmoć i fantazija, ili značenje falusa" (1995). Poigravanje paradoksom u osnovi je Lakanovog stila, pa ga Froš s pravom naziva "majstorom manipulacije i paradoksa". Već sama Lakanova tvrdnja da on "uvek govori istinu" predstavlja svojevrstni paradoks budući da je izgovara teoretičar

Medju teoretičarkama koje pozitivno vrednuju Kristevin doprinos feminističkoj misli¹⁵⁴ vlada zajedničko uverenje da je ideja dinamičkog *subjekta u procesu*, koju Kristeva temelji na sintezi psihoanalize i (post)strukturalizma (semanaliza), od suštinske važnosti za buduća teorijska promišljanja feminističkih ideja, ali i njihovu praktičnu i političku primenu¹⁵⁵. Ipak, i medju onima koji imaju generalno pozitivan stav u odnosu na celokupan opus Julije Kristeve nailazimo na različita, čak i negativna tumačenja pojedinih aspekata njene teorije. Jedno od ovih problematičnih mesta odnosi se na Kristevinu viziju kosmopolitske "paradoksalne zajednice" (*Strangers to Ourselves*), sa pojedincima koji u različitosti više ne vide pretnju vlastitom identitetu. Iako se ova vizija temelji na uverenju da je pravednu politiku moguće graditi jedino na etici koju nude uvidi psihoanalize, utopijski karakter ove idealne zajednice nije promakao pažnji kritičara. **Elis Žarden** (Alice Jardine), u tom smislu, ističe značaj Kristevinog "povratka psihoanalizi" (*Opaque Texts and Transparent Contexts*, 27) budući da nas jedino svest o delovanju sopstvenog nesvesnog može povesti u pravcu veće solidarnosti u međusobnim odnosima. Pri tom, ističe Žarden, Kristeva ni u kom slučaju ne umanjuje težinu ovog zadatka, u šta nas uverava svaka stranica, kao i apokaliptični ton kojim završava njena studija o zazornom – *Moći užasa* (29). Paradoks se sastoji u tome što, ukoliko mehanizam zazornosti koji obrazlaže Kristeva prihvatimo kao dubinsku matricu psihe, ne ostaje mnogo nade u mogućnost spasenja kroz *heretiku ljubavi*.

koji čitavam svojim opusom nastoji da dokaže suprotno – da nema vrhovne istine, pa samim tim i da je svaka pretenzija u tom smislu čista iluzija. Ono što postoji, po Lakanu, jeste zakon Simboličkog poretka, ali svako onaj ko pokuša da ovlada ovim zakonom moraće da se suoči sa uvidom da je takva spoznaja nemoguća. Paradoksalna je i uloga falusa, koji u Lakanovoj teoriji označava moć, ali moć koja je fiktivna jer ne postoji sadržaj koji je podupire. Pa ipak, rodnu asimetriju koju proizvodi falus Lakan ne posmatra kao rezultat kulture koja prioritet daje sopstvenoj definiciji muškog, već kao neizmenljivu činjenicu postojanja u kulturi. Možda se najveći paradoks Lakanove teorije odnosi upravo na neprozirnost njegovog pisma koja nas prosto mami da ga protumačimo, ali iza koje, sasvim moguće, ne stoji nikakvo značenje. Ironija je u tome što, kako ističe Froš, Lakan pobeđuje u oba slučaja. Ako iza njegovog opskurnog stila zaista ne stoji nikakva supstanca, i ako je čitava misterija u nečitkosti pisma koje nam nudi, Lakan onda na sopstvenom primeru demonstrira vlastite tvrdnju o prirodi želje – da je čitava potraga na koju nas navodi želja u samoj osnovi nemoguća, tj. da je njeno jedino značenje u samom činu traženja. Ali što nam više predmet želje izmiče iz ruku, želja postaje jača – neuhvatljivost cilja čini cilj utoliko poželjnijim. Želja da razumemo Lakana može se zato uporediti sa željom da se "ima falus", s tim što je pritom "imanje" falusa samo iluzorna uteha moći koju on označava (Frosh 1995: 167-68; Frosh 1994: 66-67).

¹⁵⁴ Kelly Oliver, Noëlle McAfee, Patricia Eliot, Ewa Ziarek, Jacqueline Rose, Alice Jardine, Martha Reineke, Toril Moi, Maria Margaroni, Allison Weir, Rosalind Minsky i drugi.

¹⁵⁵ Džef Edmonds tvrdi kako je često isticana apolitičnost Julije Kristeve više odraz nemoći samih kritičara da se uhvate u koštac sa Kristevim naizgled ambivalentnim a zapravo kompleksnim odnosom prema politici i političkom. Kristeva odbija, piše Edmonds, da sopstvene ideje redukuje na nivo političkog zato što u modernom društvu atribut političnosti često podrazumeva nedostatak moći imaginativnog promišljanja. Postavši najnovija religija modernog doba, politika je najčešće oblik pojednostavljenih rešenja i gotovih odgovora koji prikrivaju mogućnost drugačijih tumačenja, pa zato nude jednu umanjenu sliku čovekovog iskustva. Svaka buržuska porodica ima ponekog sina ili ćerku, piše Kristeva, koji proživljavaju duboko mističku krizu, a razlog tome je to što kompleksne fenomene ljubavi i želje uporno svodimo na šematska objašnjenja iz domena politike (Jeff Edmonds, "Kristeva's Uncanny Revolution: Imagining the Meaning of Politics" u Oliver & Keltner eds., 2009).

Džeklin Rouz navodi reči same Kristeve, koja ističe kako joj nije cilj da utvrdi da li se radi o prevashodno istorijskom ili fantazmatskom karakteru ove matrice, već da ukaže na zajedničke korene rasprostranjenih predstava žene u kojima je žena element koji ugrožava stabilnost zajednice i pretil dezintegracijom društvenog poretka. Na jednom mestu, kako navodi Džeklin Rouz, Kristeva objašnjava tabu materinskog tela kao "primarnu mitemu" sveukupne kulture pa se stiče utisak kako se dinamika na relaciji psihe i istorije konačno ipak vraća na domen psihičkog (*Julia Kristeva – Take Two*, 52). U vezi sa ovim, zanimljivo je da se ova teoretičarka, kao veliki pobornik Lakanove psihoanalize¹⁵⁶, u svom generalno pozitivnom osvrtu na značaj i politički potencijal Kristevine teorije subjekta negativno odnosi upravo prema njenoj ideji semiotičkog, i to uprkos činjenici da se radi o konceptu koji je centralni motiv čitavog teorijskog opusa Kristeve, i po kome je ona zapravo najviše poznata. Ideju semiotičkog, koju mnogi smatraju najvažnijim obeležjem Kristevine teorije, Rouzova kvalifikuje kao "najmanje koristan aspekt Kristevine teorije" (Rose 1993: 50). Po njenom mišljenju, najveći problem sa idejom semiotičkog odnosi se na onaj deo Kristevine teorije koji semiotički poistovećuje sa majkom, i postavlja u ravan jezika i simboličkog poretka kulture. Iako je uočiti bliskost ovakve predstave semiotičke majke, ističe Rouz, i klasičnih predstava u kojima se žena demonizuje, ili pak idealizuje, ali u oba slučaja označava kao nešto što kultura mora da potisne jer je neprihvatljivo i/ili nepredstavljivo.

Medju teoretičarkama koje zauzimaju negativan stav prema Kristevinom poimanju žene, metafora majke takodje predstavlja metu na koju se usmerava najžešća kritika. Američka teoretičarka **Domna Stenton** (Domna C. Stanton) tako smatra da je, uprkos razlikama, ono što spaja tri glavne predstavnice "francuskog feminizma" (Elen Siksu, Lis Irigarej, i Juliju Kristevu) slično poimanje majčinske metafore. Valorizacija materinstva, za koju se zalažu sve tri teoretičarke, predstavlja radikalni prekid, ističe Stenton, sa tradicijom feminizma koju oličava *Drugi pol* Simon de Bovoar. Dok je za Simon de Bovoar materinstvo u sebi nosilo svu težinu represivnog patrijarhata, i bilo jedna od glavnih prepreka ženi da ostvari transcendenciju na način na koji je to uspevalo muškarcu, sve tri predstavnice *teorije razlike* polaze od uverenja da se ovakvim odbacivanjem uspostavlja čak jača represija nad ženom. To je zbog toga što se ovim odbacivanjem zapravo još više potrhraňuje jedan od dominantnih tabua patrijarhata – tabu ženskog tela – ili preciznije – ženskog tela koje nosi

¹⁵⁶ Džulijet Mičel i Džeklin Rouz pripada zasluga za promociju Lakanovih ideja na engleskom govornom području. Knjiga *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, u kojoj su prikupljeni i prevedeni najvažniji Lakanovi tekstovi koji se odnose na identitet žene i problematiku ženske seksualnosti, objavljena je 1982. godine, i predstavlja značajan trenutak, moglo bi se reći i prekretnicu za feminističku teoriju. Osim samih tekstova koji su ovde predstavljeni čitaocu s engleskog govornog područja, značaj knjige je i u iscrpnim uvodima koje su obe teoretičarke napisale za ovo prvo englesko izdanje Lakanovih tekstova.

dete. Pravac kojim kreću ove teoretičarke zato je potpuno suprotan od puta koji je trasirao egzistencijalni feminizam prethodne generacije.

Kod Elen Siksu, ističe Stenton, centralno mesto ženskosti locira se u reproduktivnom potencijalu materice, a žena se glorifikuje kao "majčinski pol". Na sličan način i Lis Irigarej slavi ženu-majku, tvrdeći da "kada smo žene, uvek smo i majke" (Stanton 1989: 158). Kristeva, sa svoje strane, tumači negativan odnos prema materinstvu kao nesposobnost feministkinja da prevaziđu falokratski stav "idealizovanog prezira", i u materinskom spoznaju vrhovni oblik ljubavi prema drugom (159). Budući da se u svojim apoteozama materinstva sve tri autorke veoma malo bave empirijskim činom materinstva, ili specifičnim kulturno-istorijskim okolnostima u kojima se definiše institucija materinstva¹⁵⁷, Stenton se fokusira na sam pojam metafore, i način na koji metafora funkcioniše. Ona ukazuje na metafizički karakter metafore, koju Derida naziva "skrivenom suštinom" zbog njene latentne, ali moćne ontološke dimenzije. Nije zato slučajno da za Kristevu metafora predstavlja *očevsku funkciju* (160).

Uprkos zajedničkoj želji da se suprotstave esencijalističkim modelima identiteta koji ženu svode na skup unapred zadatih osobina, sve tri teoretičarke razlike dele i sklonost da ignorišu ovaj skriveni ontoteološki kvalitet majčinske metafore. Autorka smatra da je kod Kristeve, čak i više nego što je to slučaj sa druge dve teoretičarke, preedipalno iskustvo predstavljeno kao osnova na kojoj se temelji subverzivno delovanje. Da bi simbolički poredak mogao da se uspostavi, semiotička veza sa materinskim telom mora biti potisnuta, ali će, kao deo dijalektičkog procesa označavanja, semiotičko ostati neraskidivo povezano sa simboličkim modusom. Time će i simbolički poredak uvek biti pod pretnjom semiotičkog, koje nosi arhetipsko sećanje na potisnutu majku. Ovaj arhetip, koji se kao latentna snaga ne može izbrisati iz strukture jezičkog znaka, nosi u sebi suštinsku kontradikciju jer istovremeno ugrožava stabilnost simboličkog poretka, ali ga i spasava od rigidnosti. Tragove "semiotičke majke" Kristeva vidi najviše izražene u poetskom jeziku, kao i umetnosti uopšte, koju opisuje kao "semiotizaciju simboličkog" i koju smatra specifičnim oblikom revolucije. Ali ovu revolucionarnost Kristeva objašnjava kao "metaforički incest" budući da se odnosi na u kulturi zabranjeni čin "preuzimanja arhajske, nagonske, materinske teritorije" (164). Problem sa ovako shvaćenom subverzivnošću poetskog jezika sastoji se u tome što predstavlja "odjek

¹⁵⁷ Ona pritom povlači značajnu paralelu između "francuskog feminizma razlike" i slično intoniranih radova među američkim teoretičarkama koje takodje ističu slične osobine u ime različitosti ženskog identiteta, ali ostaju više kritične kad je reč o empirijskoj strani materinstva i kulturno-istorijskom kontekstu u kome se definiše institucija materinstva. Radi se, prevashodno, o tekstovima i knjizi Nensi Čodorou (*The Reproduction of mothering*, 1978), obimnoj studiji o materinstvu Edrijen Rič (Adrienne Rich, *Of Woman Born* 1976) i posebno značajnom tekstu Sare Radik ("Maternal Thinking", 1980).

Frojdovog falocentrizma" i što suštinski ponavlja edipalni – patrijarhalni zapis – u kome se skrivena želja subjekta sastoji u tome da konačno "uništi oca" i ponovo se "domogne majke". Kao "odjek Frojdovog falocentrizma" u Kristevinoj teoriji identiteta, Domna Stenton vidi i to što je jedina majka koja 'progovara' kod Kristeve zapravo – sama Kristeva¹⁵⁸. Pa iako je za Kristevu sam čin radjanja iskustvo u kome se najintenzivnije sukobljavaju semiotičko i simboličko, majka ostaje onakva kakvom je "falotekst" sve vreme i vidi – pasivna nagoniska snaga bez moći da sama artikuliše sebe i svoje iskustvo.

Dodeljivanje atributa ženskosti pojmovima koji sugerišu fluidnost, poroznost, kretanje ili mnoštvo, i njihovo pretpostavljanje suprotnim osobinama muškosti predstavlja gest kojim francuski feminizam razlike, po mišljenju ove teoretičarke, suštinski ponavlja scenario patrijarhata, koji ženu takodje povezuje sa onim što je u čoveku iracionalno i nagonisko. Time što se tradicionalnoj suprotstavljenosti ovih elemenata ovde daje drugačiji predznak, tj. pozitivno vrednuju one osobine koje u patrijarhalnom zapisu ostaju inferiorne u odnosu na dominantnu racionalnost muškog, ne dovodi se u pitanje sam sistem binarnih opozicija na kome se temelji snaga patrijarhata. U konačnom ishodu, dolazi zato do paradoksalnog obrta snaga – majčinska metafora okreće se protiv same sebe, i počinje da služi interesima moći kojima se zapravo suprotstavlja.

Paradoksalnost ovog preokreta utoliko je veća zbog toga što sve tri teoretičarke upozoravaju na mogućnost da se potencijalno subverzivni gestovi preokrenu i upotrebe kao instrument u službi patrijarhatu, koji ima tu sposobnost da apsorbuje subverzivnu snagu razlike. Lis Irigarej tako primećuje da ako se revalorizacija svede na prosto obrtanje negativnog u pozitivno, ona će se u konačnom ishodu "vratiti na isto – falokratizam" (169). U sličnom duhu, Kristeva upozorava na nužnost da se očuva permanentnost analitičkog stava koji je uvek za korak ispred u odnosu na ono o čemu govori. U "Smehu Meduze", Elen Siksu je podjednako oprezna kada objašnjava razloge zbog kojih se zalaže za specifično "žensko pismo". Jer ako se žena oduvek nalazila unutar muškog diskursa, piše Siksu, vreme je da ona preuzme sopstveni govor, ali tako što će iznutra izmestiti i preokrenuti govor muškarca. Ali uz sav ovaj oprez, i uprkos jeziku dekonstrukcije koji koriste, majčinska metafora ne predstavlja metod, smatra Stenton, kojim se ovi ciljevi mogu uspešno ostvariti. Ona se poziva na Deridu, koji u "Zakonitostima žanra" ("The Law of Genre") ukazuje na paradoksalnu činjenicu da simbolički poredak i zavisi od činova koji ga prividno narušavaju. Poredak se održava zahvaljujući postojanju mogućnosti da bude narušen. On opstaje upravo kroz

¹⁵⁸ Misli se na Kristevine tekstove "Hérétique de l' amour" i "Stabat Mater" u knjizi *Histoires d' amour* (1983).

dinamičku spregu gestova koji potvrđuju i umanjuju njegovu stabilnost. U zaključku rada, autorka zato ističe neophodnost da se prepozna trenutak kada *razlika* biva utisnuta u logiku *istog*, i ne dozvoli se mogućnost da, uprkos nespornoj subverzivnosti i značaju koji *la différence maternelle* ima za feminističku misao, metafora majke postane još jedno sredstvo koje će poslužiti marginalizaciji žene.

U tekstu pod rečitim naslovom "Pitanja za etiku lingvistike Julije Kristeve", **Elenor Kjukendel** (Eléanor H. Kuykendall) takodje osporava subverzivnost Kristevine semiotičke teorije, koju vidi kao varijaciju i doradu Frojdove i Lakanove falocentrične teorije. Njena kritika se obraća Kristevinom razumevanju semiotičkog, koje ona vidi kao dopunu njihovog modela subjekta, ali dopunu koja nema onaj stepen subverzivnosti koji jedan broj kritičara ističe kao dragoceni doprinos Kristevine teorije identiteta. Centralna teza njene analize sastoji se u tome da je koncepcija jezika za kakvu se Kristeva zalaže u suprotnosti sa njenim vidjenjem etike koje se, po mišljenju autorke, previše oslanja i čak nadovezuje na Lakanov pojam subjekta. Budući da se i javno distancirala od američkog feminističkog pokreta, ali i od svih struja unutar francuskog feminizma, Kristevu čak ne možemo, ističe ova teoretičarka, ni smatrati feministkinjom u pravom smislu te reči, tj. u onom smislu koji bi ostavio dovoljno mesta za drugačiju viziju žene unutar simboličkog poretka kulture.

Premda ne spori kritičnost koju Kristeva usmerava prema previše uskom shvatanju simboličkog kod Lakana, Kjukendel ističe da je Kristeva propustila da kritički sagleda i njihovo razumevanje etike koje za obojicu (Frojda i Lakana) stoji u direktnoj vezi sa usvajanjem simboličke funkcije jezika (Kuykendall 1989: 183). Tačno je da je "govorni subjekt" Lakana kod Kristeve postao "subjekt u procesu", ali ovaj fluidni subjekt Kristevine semiotike nimalo ne dovodi u pitanje sam mehanizam usvajanja jezika, tj. način na koji ovaj mehanizam obrazlaže Lakan, i po kome se jezička funkcija usvaja, pod pretnjom simboličke kastracije, kroz proces odvajanja od majke. Nije slučajno, naglašava Kjukendel, da Kristeva prikazuje majku kao odsutnu, histeričnu, ili ranjenu, ili čak kao objekt koji izaziva osećanje duboke odbojnosti. Majka je, takodje, i devica prisutna tokom čina Hristovog raspeća, koju će Judeo-hrišćanska tradicija zameniti predstavom Boga i njegovog sina (189). Pa iako je za Kristevu ona takodje i "falička majka" u Frojdovom smislu te reči, ona do kraja ostaje mističko biće koje obitava u preedipalnoj fazi semiotičkog pa je u domenu koji kontroliše otac tek marginalna figura. Kristevin pojam "heretike" – etike koja je izvan zakona – na prvi pogled izgleda kao da "vaskrsava ženu-majku", ali ona u stvari ostaje suštinski povezana sa domenom koji prethodi svesnom i racionalnom postojanju, dok je simbolički poredak kulture i dalje bez alternative *očevom zakonu*.

Na čuvenom primeru *fort ...da* koji Frojd koristi da pokaže mehanizam usvajanja simboličke funkcije, majka ostaje tek udaljeni objekt želje koji se sada može uspešno kontrolisati putem reči koje zamenjuju "stvar". Otpuštanjem kalema, dete shvata da se objekt može udaljiti od njega, da se on može na izvestan način i uništiti, ali da se povlačenjem kalema taj isti objekt može ponovo vratiti. Govor ima sličnu funkciju pa će reči takodje biti u stanju da 'proteraju' objekt, tj. da ga 'nateraju' da se vrati. Analizirajući igru sa kalemom svog unuka, Frojd je postavio temelje "principu zadovoljstva" i "nagona smrti", ali i mehanizma koji upravlja usvajanjem jezičke funkcije (185). Ovaj mehanizam u svojoj osnovi predstavlja čin kojim se pod pretnjom kastracije odbacuje majka u njenoj nesimboličkoj neposrednosti, kako bi se u pojedinačnom razvoju mogao načiniti važan korak 'stupanja' u kulturu kojom upravlja simbolički otac. U konkretnom primeru, kalem je samo prvi simbolički supstitut za odsutnu majku, koji će kasnije zameniti artikulisani govor. U odnosu na artikulisani govor koji karakteriše čovekovo postojanje u kulturi, majka ostaje prisutna isključivo kao "proterani objekt želje". Budući da Kristeva ne skreće sa glavne linije ovog tumačenja, ona nije u stanju ni da bitnije promeni model identiteta kakav promovišu Frojdova i Lakanova teorija. "Kristeva prihvata patrijarhalni sistem čiju strukturu ne dovodi u pitanje" (191).

Kristevina etika lingvistike se tako, zaključuje autorka, završava na mestu na kome počinju racionalnost i kognitivno znanje, a kojima i dalje neprikosnoveno vlada simbolički zakon oca. Zato se i kao primer subjekta koji nastaje u procesu identifikacije sa ocem, i u najširem smislu sa "Zakonom Očeva", uzima muškarac, a ne žena budući da je "ženski subjekt, u kontekstu Lakanove i Kristevine teorije, u najboljem slučaju problematičan" (190). Takodje, kada slavi "povratak majke" u poetskom tekstu, Kristeva se pre svega obraća muškarcu, njegovoj kreativnosti, i *njegovom* psihičkom opstanku. Kao što je to kod Frojda i Lakana, i ovde etika ostaje povezana sa principom muškosti, kao što su to i svest, simboličko i racionalno. Iako je figura majke sve vreme u fokusu pažnje, o samoj majci i njenom iskustvu Kristevina etika lingvistike ima, zapravo, veoma malo toga da kaže. Elenor Kjukendel ističe kako Kristevu i ne zanima previše ideja ženske moći delovanja (*feminine agency*), a pod svetlom kritičke analize i njen pojam "ženske subjektivnosti" postaje suštinski protivrečan (191).

Dajana Mejers (Diana T. Meyers) na sličan način sagledava iskorak koji Kristevina lingvistička teorija pravi u odnosu na Frojdiv i Lakanov model subjekta. Budući da simbolički modalitet, koji je zapravo jezik referencijalne semantike i logičke sintakse kakav srećemo u naučnom diskursu, Kristeva povezuje sa *falusom* i *imenom oca*, dok semiotičko povezuje sa modusom majke i poetskog jezika, ona jedino 'uspeva' da "transponuje Frojdiv

piktografski košmar kastracije u apstraktnu formu lingvističkih formalizacija" (Meyers 1992: 144). Ono što pritom ostaje netaknuto odnosi se na poznate konotacije rodnih razlika koje žensko poistovećuju sa spajanjem, podređenošću, ili nesvesnim porivom, dok muško ostaje povezano sa idejom separacije, moći, inhibicije, i lucidnosti. Budući da je svesna ovog patrijarhalnog 'zaostatka' u sopstvenoj teoriji, Julija Kristeva pokušava da kroz sintezu svoje psiholingvističke teorije i svog vidjenja feminističke politike ponudi alternativu ženi – 'osudjenoj' na patrijarhat. Ovaj pokušaj Kristeva ne sprovodi tako što ublažava turobnu sliku u kojoj su patrijarhat, jezik, i moć delovanja neraskidivo povezani, već time što ukazuje na potencijalno subverzivnu, disidentsku ulogu poetskog jezika i žene-majke.

Psiholingvistički aspekt Kristevine teorije identiteta u fokusu je kritičke pažnje i istaknute američke teoretičarke **Džudit Butler** (Butler, 1990)¹⁵⁹. Centralno mesto njene kritike odnosi se na Kristevin pojam semiotičkog koji, po mišljenju ove teoretičarke, stvara tek privid subverzivnosti. Nasuprot gledištu koje naglašava subverzivnu ulogu nesvesnog i semiotičkog, Džudit Butler zauzima stanovište po kome je semiotički potencijal jezika u potpunosti inferiorna snaga u kontekstu Kristevinog poimanja identiteta i kulture. Kristevin model jezika, u kome se semiotičko i simboličko permanentno suprotstavljaju jedan drugom, Butler vidi kao prepreku, a ne doprinos analizi koja bi bila u stanju da zauzme istinski kritičan stav u odnosu na uspostavljeni predmet kritike. Kristevin model – koji se dakle samo prividno postavlja kritički prema Lakanovom poimanju jezika i subjektivnosti – dovodi do istih konsekvenci koje proizilaze i iz modela koji je predmet njene kritičke revizije. Kristeva, ističe autorka, čini nekoliko važnih koraka koji u konačnom zbiru vode konsolidaciji očevskog autoriteta i, generalno, Simboličkog poretka. Jedan od najvažnijih u tom smislu, a prema mišljenju ove teoretičarke, odnosi se na pogrešno zasnovanu odbranu majčinskog instinkta, koji je sagledan kroz prizmu prediskurzivne i biološke datosti. Julija Kristeva, naglašava Butler, ne uspeva da ukaže na alternativu kulturno zasnovanim značenjima iz tog razloga što njen model pogrešno sagledava aspekte kulture kao biološke datosti.

Kristevu u stvari ni ne zanima *kulturna subverzija*, jer se subverzija, kada se javlja, pomalja ispod površine kulture samo zato da bi se tamo nužno vratila. Iako je semiotičko mogućnost jezika koja izmiče očinskom zakonu, ono na nužan način ostaje u okvirima ili ispod teritorije zakona. Stoga su poetski jezik i zadovoljstva majčinstva lokalna izmeštanja očinskog zakona, privremene subverzije koje na kraju

¹⁵⁹ Zapravo se odeljak "Politika tela Julije Kristeve" iz knjige *Nevolja s rodnom (Gender Trouble, 1990)* prvi put pojavljuje kao zaseban tekst godinu dana ranije u časopisu *Hypatia*. Takodje se nalazi i u antologiji tekstova koji se kritički osvrću na "francuski" feminizam (*Revaluing French Feminism, 1992*).

popuštaju pred onim protiv čega su se isprva pobunile. Otpremajući izvor subverzije u tačku koja se nalazi izvan kulture, Kristeva kao da staje na put mogućnosti subverzije kao delotvorne ili ostvarljive kulturne prakse. Zadovoljstvo s one strane očinskog zakona može se zamisliti jedino s njegovom nužnom nemogućnošću (Batler 2010: 198).

U kritičkoj vizuri Džudit Batler, ovo "otpremanje izvora subverzije izvan kulture" odnosi se na prvobitni karakter semiotičkog, tj. na način na koji se ovaj semiotički modalitet jezičke funkcije obraća potisnutoj vezi sa majčinim telom. U tom smislu, američka teoretičarka razmatra u kojoj meri se uopšte može govoriti o izazovu koji Kristevina teorija upućuje Lakanu. Jer prema Kristevoj, kao i prema Lakanu, "očinski zakon struktuiru celokupno lingvističko polje označavanja" koje se naziva Simboličkim. Time što uspostavlja neophodnu represiju primarne veze s majkom, i tako omogućava smislen jezik, očevo zakon se izdiže u "univerzalni princip organizacije same kulture" (185). Zahvaljujući zakonu oca, libidinalni kaos prvobitnog iskustva sveta, koje prethodi artikulisanom govoru, ustupa mesto subjektu koji postaje "nosilac ili proponent ovog represivnog zakona". Strukturu njegovog jezika uređuje specifični i rigidni *zakon oca* da bi onda i sam jezik postao mesto u kome se iznova struktuiru svet i potiskuje mogućnost višestrukih značenja. U ovako rigidan koncept Kristeva unosi element semiotičkog, koji naizgled otvara prostor u kome se može poništiti snaga očevskog zakona u jeziku. Ova teoretičarka, međjutim, ističe kako se radi o tek prividnoj mogućnosti jer očevski zakon postaje čak i dodatno osnažen delovanjem semiotičkog modusa.

Po vidjenju Džudit Batler, paradoks koji se dešava unutar Kristevinih lingvističkog modela rezultat je pogrešnog načina na koji se posmatra status Simboličnog. Jer kada iznosi tvrdnju kako se Simboličko uvek iznova uspostavlja kao nužnost postojanja u kulturi, kao i tvrdnju kako postojano prisustvo semiotičkog vodi psihozi i slomu kulturnog života, kako je moguće poverovati da će to isto semiotičko biti izvor delotvorne subverzije? U meri u kojoj Kristeva ne dovodi u pitanje hegemoniju Simboličnog, i ne dozvoljava semiotičkom da bude bilo šta drugo osim konstantnog "pritiska na Simboličko", koji ga uvek iznova potvrđuje, teorija semiotičkog zapravo samu sebe poništava¹⁶⁰. Ključ za razumevanje ovog paradoksa

¹⁶⁰ Keli Oliver ističe da se jedan od problema sa ovako usmerenim kritikama na račun Kristeve nalazi u nedovoljno preciznom razgraničenju pojmova simboličko i Simboličko. Kristevino simboličko nije, naime, uvek ekvivalent Lakanovom Simboličkom koje se, po pravilu, odnosi isključivo na simbolički poredak kulture. Kod Kristeve, međjutim, simboličko se istovremeno odnosi i na Simbolički poredak (kulture), ali i na i poseban modalitet jezika koji se povezuje sa sposobnošću smislenog govora, sa moći da se zauzme pozicija, iskaže stav ili donese sud. Simbolički poredak je domen kulture i društva u kome se odvija proces označavanja dok se

treba tražiti u samoj definiciji semiotičkog, u kojoj se naglašava njegova povezanost sa majčinskim telom, a koje za Kristevu "nosi skup značenja koja prethode samoj kulturi" (187). Time što majčinstvo sagledava kao domen *predkulturne stvarnosti*, Kristeva nije u stanju da suštinski pobije Lakanovo shvatanje kulture koju definišu očevi zakoni i značenja koja su unapred zadata. Problem sa ovom teorijom je u tome što Kristeva ignoriše značaj istorijskog diskursa i marginalizuje njegov učinak na definiciju majke. Kristeva ne uspeva da sagleda u kojoj meri je prediskurzivno majčinsko telo već samo po sebi proizvod, a ne uzrok kulture i njenog delovanja. Umesto toga, ona govori o sećanju na predlingvističko iskustvo celovitosti, koje kroz semiotički modus jezika ostaje permanentno prisutan deo naših identiteta, ali je ovde na delu obrtanje uzroka i posledice time što se "majčinskom instinktu" pogrešno dodeljuje ontološki status. "Sve dok taj majčinski instinkt objašnjava tako što mu pripisuje ontološki status koji prethodi očinskom zakonu, Kristeva ne uspeva da razmotri kako bi taj zakon mogao da bude *uzrok* one želje koju po pretpostavci potiskuje" (202).

Budući da majčinski instinkt ne prepoznaje kao kulturno konstruisanu želju, Kristeva zamenjuje red uzroka i posledice pa nešto što je, u stvari, *očinska kauzalnost* (zaogrnutu velom prirodnih datosti) prikazuje kao kauzalnost koja prethodi očinskom zakonu. Iako ona, nesumnjivo, vidi "subverzivan i remetilački potencijal u tim semiotičkim izrazima koji upućuju izazov hegemoniji očinskog zakona, manje je jasno šta je to što ovu vrstu subverzije čini subverzivnom" (201). Nema zato govora o tome da se Kristevina teorija "osujećene subverzije", kako je Batler ironično naziva, može prepoznati kao diskurs emancipacije. Jer čak i ako prihvatimo Kristevinu teoriju primarnih nagona, subverzivno dejstvo ovih nagona ostaje ograničeno na tek "privremene i ništavne upade u hegemoni prostor očinskog zakona" (187).

Još jedan u nizu paradoksa, na koje ukazuju i druge teoretičarke, odnosi se na to da Kristeva nekritički prisvaja teoriju nagona koja očinski zakon uspostavlja čak i na nivou semiotičkog. Jer "ako nagoni prvo moraju da budu potisnuti da bi jezik uopšte postojao, i ako

simbolički modus odnosi na samu jezičku funkciju koja se zasniva na neprekidnoj dinamičkoj oscilaciji simboličkog i semiotičkog. Upravo se na ovoj dinamici zasniva mogućnost da jezik proizvodi značenje, čime se neprekidno otvara prostor za kulturne promene i 'revolucije' unutar Simboličkog poretka. Iako je i sama Kristeva, kako ističe K. Oliver, donekle zaslužna za stvaranje ove konfuzije (Kristevina nekonzistentnost i upotreba člana u francuskom jeziku često otežavaju razgraničenje ova dva pojma), razgraničenje je veoma važno za pravilno razumevanje Kristevine teorije jezika (Oliver 1993: 9-10). U kontekstu ove napomene, nije bez značaja razlika u upotrebi ovih termina u drugom izdanju knjige Džudit Batler *Nevolja s rodom* (1999) i identičnog teksta koji se zasebno pojavljuje u navedenoj antologiji. Dok se u novijem izdanju knjige govori o odnosu semiotičkog i Simboličkog, što je zadržano i u prevodu knjige na srpski jezik (2010), prvobitni tekst unosi zabunu na koju upozorava Keli Oliver time što je simboličko napisano malim slovom. Ostaje, međutim, činjenica da Džudit Batler ne razjašnjava distinkciju koju Kristeva uspostavlja između simboličkog i Simboličkog pa to i 'odbranu' Kristeve koju obrazlaže Keli Oliver čini donekle opravdanom.

značenje možemo pripisati jedino onom što je predstavljivo u jeziku, onda je nemoguće pripisati značenje nagonima pre no što se pojave u jeziku" (199). I ovde se analiza zato osvrće na ontološki status koji Kristeva dodeljuje materinskom telu, a koji je u kontradikciji sa (poststrukturalnom) tvrdnjom same Kristeve da se značenja stvaraju i postoje isključivo unutar jezičkog polja označavanja. Budući da smatra kako se objekt Kristevinog diskursa može pre razumeti kao konstrukcija samog diskursa, Batler 'napušta' Kristevu i obraća se Fukoovoj teoriji, koja tvrdi da su i sami nagoni tek proizvod diskursa moći, i da ih zato ne treba poistovetiti sa učincima koje proizvode. Prema Fukou, ističe Batler, telo dobija značenje unutar diskursa koji mu tek naknadno pridaje dimenziju prirodnog ili suštinskog pola, a koji je i sam određen odnosima moći kroz koje deluje. Ne postoji, drugim rečima, značenje tela koje prethodi diskursu pa će i majčinsko telo, u svetlu ovakvog poimanja ovog odnosa, prestati da bude "prećutni uzrok sveukupne kulture" (205). Iz ovih razloga, Džudit Batler ostaje izrazito kritična u odnosu na Kristevin doprinos feminističkoj teoriji, koji ne vidi drugačije osim kao oblik "sistematske proizvodnje očinskog zakona" i stvaranje iluzije o njegovoj nužnosti.¹⁶¹

Kritički stav u odnosu na Kristevu zauzima i američka teoretičarka **Nensi Frejzer** (Nancy Fraser), koja se u tekstu simptomatičnog naslova¹⁶² takodje osvrće na problematiku vezanu za lingvistički model Julije Kristeve. Ona zastupa tezu da se unutar savremene francuske teorije mogu uočiti dva bitno različita pristupa diskursu. Prvi se povezuje sa strukturalističkim modelom koji tretira jezik kao simbolički sistem. On datira od Sosira i predstavlja polazište Lakanovom modelu, a dekonstrukcija ga, smatra autorka, negira na način koji je isuviše apstraktan, i koji ne uspeva da se ovom modelu u potpunosti suprotstavi. Drugi pristup je pragmatički model koji tretira jezik kao skup mnogostrukih i istorijski specifičnih društvenih institucija i praksi, a koji povezujemo sa teorijama Bahtina, Fukoa, i Burdijea. Nensi Frejzer polazi od uverenja da je pragmatički model diskursa primereniji ciljevima feminističke politike, a da je teorija Julije Kristeve korisna za feminizam samo u onom delu koji se može podvesti pod pragmatički model.

Pitanje koje čini okosnicu analize ove teoretičarke može se formulisati na sledeći način: koji su to zahtevi koje teorija diskursa mora da ispuni kako bi bila od koristi feminističkoj politici? Na ovako postavljeno pitanje, Nensi Frejzer odgovara da se mogu

¹⁶¹ Budući da ću se u narednom poglavlju detaljnije pozabaviti teorijom roda i identiteta koju zastupa Džudit Batler, ovde se ne spominje ideja "rodne performativnosti" po kojoj je ova teoretičarka najviše poznata, već se diskusija ograničava isključivo na onaj deo njene teorije gde se Batler kritički osvće na semiotičku teoriju Julije Kristeve.

¹⁶² "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics".

prepoznati četiri takva zahteva. Teorija diskursa mora najpre da pomogne boljem razumevanju načina na koji se društveni identiteti stvaraju i menjaju, a pritom društveni identitet ne može biti nešto što direktno proizilazi iz našeg telesnog ili psihološkog sklopa. Da bi shvatili kako uopšte dolazi do stvaranja određenih paradigmi rodosti, nije dovoljno obratiti se za odgovore biologiji ili psihologiji, već je potrebna analiza konkretnih, istorijski specifičnih društvenih praksi u kojima se ovi – kulturno uslovljeni identiteti – proizvode. Teorija diskursa bi, u tom smislu, trebalo da pokaže kako se iz čitavog fundusa interpretativnih mogućnosti odabiru one koje postaju društveno dominantne. Ona treba da nam ukaže i na način na koji se, pod okolnostima društvene nejednakosti, formiraju ili ukidaju grupe koje imaju moć da na ove okolnosti deluju. Teorija diskursa treba da bude u stanju i da objasni okolnosti pod kojima se stvara, ali i dovodi u pitanje kulturna hegemonija dominantnih grupa. I konačno, teorija diskursa bi trebalo da ukaže na mogućnosti društvenih promena i političke prakse koja ima moć da deluje emancipatorski (Fraser 1992: 178). Ovo su zahtevi koje može da ‘pokrije’ jedino pragmatički pristup diskursu, a problem sa teorijom Julije Kristeve sastoji se, piše Frejzer, u tome što ona pokušava da spoji suštinski nespojive elemente oba modela. Strukturalistički model koji Kristeva preuzima od Lakana nužno će se opirati zahtevima pragmatičkog modela pa će ovi zahtevi biti potisnuti na samu marginu teorije, koja se u svojim ključnim elementima ipak oslanja na neistorijski pristup strukturalističkog modela.

Problem sa lingvističkim modelom koji zastupa Kristeva sastoji se u tome što ovaj model marginalizuje upravo onu dimenziju jezika koja je najviše bitna za feminističku teoriju, kao i za politiku koja teži da ostvari feministički zasnovane ciljeve. Marginalizovana dimenzija odnosi se, kao što je rečeno, na specifični kontekst društvenih praksi u kome dolazi do konkretne upotrebe diskursa na nivou pojedinca i društvenih grupa. Teorija diskursa koju Nensi Frejzer podvodi pod strukturalistički model ostavlja po strani dimenziju jezika koju je Sosirov model označio kao *parole*, a koja bi mogla da se odnosi na objašnjenje okolnosti pod kojima dolazi do istorijski specifičnih diskursa. Umesto toga, ovaj pristup se fokusira na analizu onih dimenzija jezičke produkcije (*langue*) u kojima se jezik pojavljuje kao vanvremenski simbolički sistem. Značenja koja se pojavljuju u ovako shvaćenom sistemu simboličkog mogu jedino biti značenja koja su apstrahovana iz konkretnog istorijskog i kulturnog miljea u kome su nastala. Na ovaj način – svodjenjem diskursa na simbolički sistem – strukturalistički model marginalizuje presudan činilac bez kojeg feminizam gubi svrhu sopstvenog postojanja, a to je njegova moć delovanja na društvo, društveni konflikt i društvenu praksu (181). Nensi Frejzer vidi Lakanov lingvistički model kao posebno

problematičan u ovom smislu jer se on istovremeno poziva na diskurzivnu produkciju društvenih identiteta i značenja, ali se latentnom autoritarnošću vlastitog diskursa suprotstavlja toj logici diskurzivnosti, od koje polazi.

Spajanjem Sosirove lingvistike i Frojdovog objašnjenja koje se odnosi na konstrukciju rodni identiteta, Lakanova teorija na prvi pogled 'obećava' uvide koji će biti u stanju da nadomeste ograničenja oba modela: najpre, da uvedu suštinski bitan pojam govornog subjekta, koji nedostaje Sosirovoj lingvistici, i time otvore lingvistiku za pitanja koja se tiču identiteta, govora i društvene prakse; a potom i da kroz analizu diskurzivne dimenzije rodni identiteta ponude neophodni korektiv Frojdovom biologizmu. Pod kritičkom lupom analize, ovakvo optimističko očekivanje se ubrzo pokazuje kao potpuno neosnovano pa Lakanu polazi za rukom, ističe Frejzer, da čak i dodatno osnaži rigidnost Frojdovih predstava (183). Tvrdnja Džeklin Rouz da je u pitanju teorija koja insistira na poroznosti i nestabilnosti identiteta je zato, po njenom vidjenju, samo delimično tačna. Kada ukazuje na remetilačku snagu potisnutih nagona, Lakan ne kreće putem koji bi otvorio prostor za promišljanje drugačijih kulturnih mogućnosti, ili doveo u sumnju postojeće društveno sankcionisane modele identiteta. Upravo suprotno, Lakanova teorija naglašeno poriče mogućnost ovakvih promena pa se eventualna emancipatorska snaga kolektivnih pokreta kod Lakana unapred odbacuje kao iluzorna i uzaludna (184). Objašnjenje za ovo, smatra autorka, treba potražiti u cirkularnosti Lakanovog modela. Začarani krug koji proizvodi njegova teorija sastoji se, naime, u tome što on mehanizam nastanka rodni identiteta objašnjava kao proces uvodjenja pojedinca u simbolički poredak kulture, ali ovaj poredak vidi kao isključivi *domen oca* i njegovih zakona. Podređeni položaj žene u patrijarhalnom društvu tako postaje izraz neminovnosti civilizacijskog projekta, a prerogativi muške dominacije postaju strukturno upisana i univerzalna karakteristika kulture. Ovaj nesporni falocentrizam Lakanovog modela ne objašnjava se specifičnim istorijskim i društvenim okolnostima koje generišu i održavaju ovakav poredak, već isključivo 'činjenicom' da je u pitanju strukturni princip simboličkog poretka koji nikakvo društveno delovanje ne može promeniti.¹⁶³

¹⁶³ I ovde se, kao kod Kristeve, javlja problem značenja pojma "simbolički poredak". Nensi Frejzer se poziva na korisne napomene koje je u tom smislu dala Debra Kemron (Deborah Cameron), ukazavši na činjenicu da se Lakan nimalo ne pridržava jednog preciziranog značenja u svojoj upotrebi ovog pojma (*Feminism and Linguistic Theory*, 1985). Ovaj termin Lakan, naime, koristi na ponekad konfuzne načine budući da njime označava Sosirov pojam *langue* koji se odnosi isključivo na jezik kao sistem znakova, ali i raznorodni skup koji pored jezika uključuje i kulturne tradicije i strukture srodničkih odnosa (*kinship structures*). U prvom slučaju, metodološka greška se sastoji u tome što se jezički sistem, odvojen od društvenog konteksta, uzima kao isključiva determinanta pojedinačnih subjektivnosti, dok se u drugom slučaju poistovećuje neistorijski pojam jezika kao simboličkog sistema sa kulturno zavisnim i istorijski promenljivim fenomenima kakvi su, na primer, oblici porodice, rodna podela rada, kulturne predstave ljubavi, ili oblici političke organizacije. Konačni rezultat

Jedan od ključnih problema Lakanovog modela odnosi se, kako ispravno primećuje Nensi Frejzer, na činjenicu da Lakan koristi isključivo binarni model za diferencijaciju identiteta. Lis Irigarej je naglašavala kako falitički zasnovan model polne razlike ne može biti u stanju da adekvatno sagleda identitet žene, a isto se može tvrditi i kada je u pitanju identitet muškarca. Ponajmanje će ovaj model moći da objasni ostale dimenzije društvenih identiteta kao što su etnicitet, boja kože, ili društvena klasa (183). Budući da je rodni identitet jedini oblik identiteta kojim se Lakan bavi, a da je u osnovi njegovog modela stanovište po kome se rodna razlika i rodni identitet jednom zauvek fiksiraju po razrešenju Edipovog kompleksa, nije moguće razumeti kako bi ovakav model mogao biti od koristi feminizmu. S obzirom da se razrešenje Edipovog kompleksa kod Lakana izjednačava sa stupanjem u unapred zadati, monolitni i sveprožimajući poredak kulture, mogućnosti da se izmene okolnosti postojanja u kulturi postaju čak i manje nego što to sugeriše Frojgov model. One se, zapravo, do te mere ukidaju da kao jedina alternativa simboličkom poretku i zadatom rodnom identitetu ostaje – beg u psihozu (184). Sve što je "govorni subjekt" u takvim okolnostima u stanju da učini svodi se na beskonačnu varijaciju uvek istih – zadatah obrazaca po kojima deluje simbolički poredak. U Lakanovom sistemu nema mesta za problematiku kulturne hegemonije, niti za kritičku analizu mehanizma u kome se proizvodi autoritet dominantnih grupa. Isto tako, mada u suprotnosti sa načelima analitičkog diskursa o kome su pisale Patriša Eliot i Šošana Felman, ovde nema mesta ni za problematiku alternativnih perspektiva, višestrukih diskurzivnih pozicija pa samim tim ni za konstruktivno sučeljavanje različitih interpretacija.

Dijametralno suprotno načinu na koji je Šošana Felman, na primer, tumačila iste ideje, Nensi Frejzer zaključuje kako je Lakanov model identiteta do te mere zatvoren sistem da se u njemu ukida čak i pretpostavka drugačijeg govora (184). Za autorku zato ostaje potpuno neshvatljivo iz kojih razloga, i na osnovu čega toliki broj njenih koleginica pokušava da Lakana 'pridobije' za feminizam, tj. da Lakanov model subjekta prikaže kao koristan za feminističku teoriju i feministički usmerenu politiku. Jer ako je govorni subjekt samo gramatičko "ja" koje je u potpunosti podređeno simboličkom poretku, i jedino u stanju da beskonačno varira jedne te iste obrasce, onda se njegova moć da stvara, tumači, ili menja diskurzivnu praksu u potpunosti poništava. Kako je govorni subjekt tek učinak diskursa koji je identičan principima patrijarhalne kulture, njegov pokušaj da i sam proizvede određeni učinak na simbolički diskurs unapred je otpisan kao iluzoran i neostvarljiv. Ovde je čak

je, kako ističe N. Frejzer, teorija koja kroz ovako shvaćen pojam "simboličkog poretka" esencijalizuje i homogenizuje istorijski specifične oblike postojanja i društvene prakse pa time ukida i mogućnost njihove promene (182-83).

pogrešno i govoriti o diskursu s obzirom da se ovaj pojam odnosi na specifičnu upotrebu jezika u društvenom kontekstu. Diskursi su uvek, podseća nas Nensi Frejzer, istorijski specifične i društveno utemeljene prakse označavanja (185), pa je upotreba ovog pojma da se opiše Lakanov model jezika još jedna velika kontradikcija i značajan izvor konfuzije. Nije zato slučajno da Lakan definiše ego kao imaginarnu projekciju koja nema uporišta u realnosti. Začetak ega nalazi se u pogrešnoj predstavi vlastite koherentnosti iz "faze ogledala", a ova iluzija kasnije istrajava kroz "nemoguću želju" da se pronadje izgubljeno jedinstvo i celovitost.

Konačno, kada je reč o Lakanovom shvatanju nesvesnog, autorka ukazuje na najmanje dva značenja ovog pojma u njegovoj teoriji. Jer bilo da se radi o nesvesnom kao o skupu potisnutih želja, ili o samom "licu jezika" koji za čoveka ostaje večito "Drugo", nesvesno se u Lakanovom sistemu ne pojavljuje kao faktor društvenog delovanja. S obzirom da se teorija Julije Kristeve u značajnoj meri oslanja na Lakanovo shvatanje identiteta, ona ne odlazi mnogo dalje od Lakanovog modela neistorijskog subjekta. Ali budući da Kristeva operiše i tezama koje su bliske pragmatičkom pristupu, pri čemu ističe kako lingvistička analiza nema utemeljenje ukoliko ignoriše fenomene društvene stvarnosti i istorijskih činilaca, ova teorija zahteva da joj posvetimo posebnu pažnju. Pragmatička strana Kristevine teorije, objašnjava Frejzer, odnosi se na ranu fazu u kojoj psihoanaliza još uvek nema presudan uticaj na Kristevu. Ona se ovde pre svega usmerava na kritiku strukturalizma pa se već u tekstu iz 1973. godine ("The System and the Speaking Subject") jasno ograđuje od modela strukturalne lingvistike. U ovom tekstu, za koji Nensi Frejzer ima isključivo reči pohvale, Kristeva obrazlaže razloge zbog kojih smatra da se strukturalni model oglašava, i u izvesnom smislu čak 'izdaje' predmet vlastite analize. Ovo se događa, isticala je Kristeva, zbog toga što strukturalni model ignoriše društveni milje u kome se jezik koristi, i umesto toga se fokusira na jezik kao simbolički sistem. On zato nije u stanju da objasni, niti sagleda mogućnosti za razvoj suprotnih praksi i za delovanje koje bi bilo usmereno na promenu postojećih. Uočavanjem ovog problema, Kristeva se opredeljuje za primereniji termin "označiteljska praksa", koji ne poništava činjenicu da se jezik nalazi pod uticajem vladajućih normi, ali dopušta i mogućnost da se ove norme mogu menjati budući da su i same utemeljene u "istorijski determinisanim odnosima proizvodnje" (186). Ona, takodje, predlaže i novi koncept "govornog subjekta" koji ostaje podređen vladajućim normama društva i dominantnog diskursa, ali zadržava značajnu sposobnost da deluje samostalno, i proizvodi nova značenja i prakse. Kristeva uspeva da "u par hrabrih poteza" vrati društveni kontekst i moć delovanja kao nezaobilazne faktore lingvističkih proučavanja, pa ovakav pristup Nensi

Frejzer označava kao pravi primer diskurzivne pragmatike. Ali uticaj koji će izvršiti Lakanova teorija na njeno shvatanje subjekta dovodi do veoma neobične i hibridne teorije koja će konstantno oscilirati između strukturalizma i pragmatike. Politički potencijal Kristevine teorije potiče pritom isključivo od njene pragmatičke dimenzije, u kojoj su društveno-istorijske okolnosti bitan faktor koji se mora uzeti u obzir. Politički ćorsokak u koji, međutim, vodi kasniji rad Kristeve potiče od ove druge – lakanovske strane – za koju je društveni kontekst tek marginalna pozadina drame koja se zapravo odvija unutar jezika i psihe.

Ovakvim tumačenjem Nensi Frejzer zadržava stanovište prethodno izloženih kritika, po kojima se Kristevina semiotička dorada Lakanovog modela ne udaljava u bitnijem smislu od osnovnih pretpostavki strukturalističkog modela. Time što uvodi dopunski semiotički modus – povezan sa majkom, telesnim, i afektivnim – kao integralni deo označiteljske prakse, ova teorija stvara utisak da se radi o potencijalno značajnom modusu iz koga bi mogli da proizidju opozicijsko delovanje i otpor dominantnim značenjima. Ali ovo je tek privid jer, kako ističe i ova teoretičarka, semiotičko uspeva da ostvari primat jedino u poetskom tekstu, dok u svim drugim domenima zadržava podređen status u odnosu na simbolički modus. Zbog toga će i moć delovanja semiotičkog biti nužno svedena na činove kratkotrajnog remećenja u sistemu simboličkih značenja, ali bez mogućnosti da ukaže na bilo kakvu alternativu simboličkom poretku (188). Nensi Frejzer se na ovom mestu poziva na kritičku analizu Džudit Batler, koja takodje ukazuje da se dinamika uzajamnog delovanja dva modusa unapred pomera na stranu simboličkog, zbog čega će i večita oscilacija koja se time proizvodi nužno ostati u ravni – *osujećene subverzije*.

U kasnijoj fazi rada, Kristeva stvara potpuniju verziju psiholingvističkog modela koji Frejzer definiše kao "kvazilakanovski neostrukturalizam", i za koji smatra da je u potpunosti napustio prethodni okvir pragmatički usmerene teorije. To je model koji se do kraja rukovodi binarnim principom u kome se različiti oblici označavanja dele isključivo prema proporciji semiotičkog u odnosu na simboličko. On zbog toga nije u stanju da razume složene društvene odnose i identitete koji nastaju kroz interakciju sa različitim aspektima društvene stvarnosti. To je, takodje, model koji je povukao znak jednakosti između simboličkog poretka i društvene realnosti pa je time izgubio sposobnost da kritički sagleda vezu između dominantnog diskursa i društvene nejednakosti. To je, konačno, model koji se skoro u potpunosti posvećuje konfliktima u psihičkom životu pojedinca, ne uspevajući da pritom obuhvati i kritički sagleda konflikte šire društvene stvarnosti (189).

Feministički zasnovana politika, smatra Frejzer, ne može da ima koristi od ovakvog modela jer nas večita oscilacija između stanja identiteta i stanja u kome se identitet poništava (*nonidentity*) odvodi jedino u stanje političke paralize u kojoj se ukida mogućnost kolektivnog menjanja stvarnosti, a ukidaju se i subjekti koji bi na ovaj način mogli da deluju. Jedina 'revolucija' koju Kristevin model dozvoljava odnosi se zato na trenutno prekoračenje (*transgression*) društvenih normi i značenja, s tim što ova prekoračenja ne donose toliko potrebnu rekonstrukciju društvene stvarnosti. Nensi Frejzer, u tom smislu, tvrdi kako se Kristevin pristup najbolje može opisati kao *postfeministički* – on je "radikalno nominalistički, antiesencijalistički pristup koji naglašava da "žene ne postoje", i da su kolektivni identiteti samo opasna fikcija" (190). Nasuprot izričitom stavu koji negira mogućnost identiteta, i čak opravdanost stvaranja kolektivnih identiteta, stoji, međutim, teoretičarka koja istovremeno potencira materinstvo kao najbitniju karakteristiku ženskosti. Materinstvo se, pritom, sagledava kao mesto radikalne subverzije identiteta i značenja koje proizvodi simbolički poredak. Kristevin odnos prema feminizmu, pa i njen celokupan teorijski opus možemo zato najbolje opisati kao konstantnu i nerazrešenu oscilaciju između dva suprotstavljena modela – prvog koji Frejzer naziva "regresivnom verzijom ginocentrično maternalističkog esencijalizma" i drugog, koji ova teoretičarka označava kao *postfeministički antiesencijalizam*. Budući da prvi model preterano naglašava ženskost (*overfeminizes*), a da drugi – koji zajedno sa Lakanom tvrdi kako "žene ne postoje" – ostavlja ženi nedovoljno ženskosti (*underfeminizes*), Nensi Frejzer zaključuje kako feministički zasnovanoj politici ne može biti koristan niti jedan od dva pola Kristevine teorije.

U duhu tumačenja koje stoji na suprotnom stanovištu, Keli Oliver zastupa gledište kako se upravo u ovoj oscilaciji polarizovanih elemenata u Kristevinom modelu nalazi suštinsko obeležje *subjekta koji je u procesu*, a takodje i obeležje jezičkog znaka u kome se na sličan način odvija neprekidni proces sukobljavanja semiotičkog i simboličkog. Heterogenost o kojoj je reč ne uvodi, po njenom mišljenju, političku paralizu o kakvoj govore Džudit Batler i Nensi Frejzer, već predstavlja potencijalni izvor revolucije u jednom sasvim specifičnom značenju ovog pojma koje Kristeva ima na umu. Kroz neprekidnu dinamiku semiotičkog i simboličkog, simbolički poredak uspostavlja se kao mesto *zakona*, ali i mesto na kome se neprekidno stvaraju nove mogućnosti za otpor tom istom zakonu. Time što deluje unutar procesa označavanja, semiotičko konstantno stvara prostor za promene unutar kulture. Oscilaciju između dva pola Kristevine teorije o kojima govori Nensi Frejzer ova autorka bi verovatno pokušala da objasni kao neku vrstu demonstracije onoga što se po Kristevoj odigrava u fluidnom domenu jezika i identiteta. Odbacivanje Simboličkog poretka u celini

vodilo bi u potpunu i neodrživu anarhiju, dok bi potpuno potiskivanje semiotičkog uspostavilo tiraniju Simboličkog zakona. Kristeva predlaže – kao jedini način da se izbegnu oba ekstrema – neprekidnu dinamičku oscilaciju između Zakona i njegovog prekoračenja. Problem je kako izbeći oba ekstrema i poći tankom linijom koja odvaja totalitarizam od potpune anarhije (Oliver 1993: 10-11).

U tekstu *O kineskim ženama (Des Chinoises, 1974)*, jednom od najznačajnijih radova iz rane faze njenog opusa, Kristeva i sama spominje ovu neophodnost ‘hodanja po tankoj liniji’ koja razdvaja identitet od njegovog gubitka, a koju naziva "nemogućom dijalektikom" ili permanentnom alternacijom dva suprotna pola. Ako su dva suprotstavljena modela postojanja sadržana u mogućnosti izbora da se identifikujemo sa ocem ili sa majkom, Kristeva naglašava poražavajuće rezultate oba izbora. Identifikacija s majkom predstavlja neuspeh da se prihvati simbolički poredak, i u konačnom ishodu vodi jedino u psihozu, dok identifikacija s ocem odvođa u rigidnost i mrtvilo autoritarne tiranije. Identifikacija sa ocem, dovedena do krajnosti, oličena je, prema Kristevoj, u liku Elektre iz čuvene drame antičkog pesnika. Uprkos tome što je, formalno, Orest taj koji ubija majku, suštinski izvršilac zločina je, kako uočava i Kristeva, sama Elektra. Nije zato slučajno što u sceni ubistva čujemo isključivo glasove majke i kćeri, koja je optužuje (Kristeva 1986: 151). Elektra je ta koja zastupa norme i vrednosti oca – dosledni proponent simboličkog poretka koji se brutalno obračunava sa onima koji bi da izmaknu njegovom zakonu. Za nju se odbrana *očevog imena* izjednačava sa smislom života pa je život moguć jedino kao "večita osveta" nad onima koji su se o oca ogrešili.

Pažljivije čitanje drame pokazuje, međutim, da je zločin za koji majka mora biti kažnjena počinjen daleko pre samog čina u kome strada Agamemnon. Zločin se, ističe Kristeva, sastoji u semiotičkom *jouissance* koje izmiče logici simboličkog poretka pa stoga predstavlja vrhovnu pretnju Ocu i njegovom zakonu. Za Elektru – militantnog zastupnika očevog zakona – majčina preljuba i njen dionizijski prestup istovremeno su izvor straha i duboke mržnje, ali i duboke fascinacije. Gnušanje koje Elektra oseća prema majčinom zadovoljstvu ujedno je i gnušanje prema porivima vlastitog tela i vlastitog nesvesnog pa je, u konačnom ishodu, model koji ona predstavlja morao da dovede i do njene sopstvene smrti. Kristeva tako pokazuje da u ekstremnoj formi oba modela daju poražavajuće rezultate i ističe neophodnost da se izabere srednji put kao jedini spasonosan.

Hajde da odbacimo oba ekstrema. Neka bude jasno da je izrazito muška, očevska identifikacija, budući da podupire simbol i vreme, neophodna kako bi u

poglavlju politike i istorije mogao postojati naš glas. Hajde da postignemo ovu identifikaciju kako bi izbegli udobno polimorfno stanje gde bi žena tako lako i spremno ostala; i neka nam se na ovaj način otvore vrata društvene prakse. Ali pokažimo odmah i oprez pred narcizmom koji nam takva integracija može doneti: odbacimo zato nastanak 'homologne žene', sposobne i snažne, i počnimo da delujemo na društveno-političkoj i istorijskoj pozornici kao njena suprotnost: delujmo najpre kao svi oni koji odbijaju da idu "niz vetar" – zajedno sa onima koji se bune protiv postojećih odnosa proizvodnje i reprodukcije. Ali nemojmo preuzeti ni ulogu Revolucionara, bilo ženskog ili muškog: hajde da, naprotiv, odbijemo sve uloge kako bismo prizvali ovu 'istinu' smeštenu izvan vremena, istinu koja nije ni istina ni laž, koja se ne može uklopiti u poredak govora i društvene simbolike, koja je odjek našeg *jouissance*, naših poludelih reči, naših trudnoća. Ali kako da to učinimo? Tako što ćemo slušati; tako što ćemo prepoznati ono što se, ma koliko Revolucionarno, diskursom ne može iskazati, tako što ćemo u svakom trenutku naglašavati ono što je ostalo nezadovoljeno, potisnuto, novo, ekscentrično, neshvatljivo, ono što narušava medjusobno razumevanje uspostavljenih odnosa moći (156).

Kristeva, međjutim, u istom tekstu u kome objašnjava pogubnost ovakvih ekstremnih i jednostranih identifikacija, ponovo demonstrira kontradiktornost u vlastitom diskursu, pa u tom smislu ističe kako je put koji sledi Elektra ipak poželjniji od onog koji oličava njena sestra Hrizotemida, koja se pasivno priklanja uz majku. Kristeva ovde ukazuje na značaj reči koje izgovara horovodja iz Sofoklove drame, a koji Eletkrinu ulogu označava kao "napor kojim se kruniše istorija" (152). Iako poguban po druge i nju samu, Elektrin simbolički čin materoubistva sagledava se, dakle, kao dragocen za čovečanstvo jer bez njega, prema Kristevoj, ne bi bilo slobode, a ni istorije. I delovanje feministkinja, ne propušta da naglasi Kristeva, možemo podvesti pod obrazac Elektrinog izbora jer nas model koji zastupa Hrizotemida odvodi na marginu istorije. Sa ove istorijske margine može se, tvrdi Kristeva, pasivno negodovati, ali ne i činiti. Da bismo ostali na *sceni istorije* moramo se prikloniti simboličkom ocu jer jedini on predstavlja postojanje u jeziku i vremenu (*sign and time*).

Kristevino čitanje Sofoklove drame na veoma sugestivan i upečatljiv način ukazuje na to kakav je zapravo njen osnovni stav u odnosu na zahteve koje kultura nameće pojedincu, a posebno ženi, i koje su opcije ponudjene ženi s obzirom na njen dodatno otežani položaj u simboličkom poretku koji nosi očevo ime. Dok za muškarca svako prekoračenje simboličkog lanca predstavlja snagu koja je u stanju da – kroz svojevršno obnavljanje potisnute veze sa semiotičkim aspektom majčinog tela – regeneriše okoštale forme značenja, za ženu su takva

prekoračenja potencijalno pogubna. Ona se, naglašava Kristeva, nema čemu smejati u trenucima kad dolazi do urušavanja simboličkog poretka (150). Za razliku od muškarca, simbolički štit za ženu često je jedina brana pred rušilačkom snagom semiotičkog, koju ona nosi u vlastitom biću. Ova ključna razlika između muškarca i žene ujedno objašnjava i zašto je za Kristevu avangardna poezija potencijalni nosilac 'revolucije', kada se radi o muškarcu, ali i potencijalni put ka samoubistvu (!), kada je u pitanju žena. Kristeva, u tom smislu, navodi primere Virdžinije Vulf, Silvije Plat i Marine Cvetajeve, koje su sve u jednom trenutku dopustile da se čvrsta uporišta reči pretope u semiotiku ritma i zvuka pa su i same, nečujno, 'iskliznule' sa tanke linije koja život deli od smrti¹⁶⁴.

Prostor koji ovako shvaćen simbolički poredak ostavlja ženi može se različito tumačiti pa su teoretičarke koje ne dele njeno vidjenje Simboličkog isticala Kristevin pesimizam i političku nedelotvornost njenog modela. Sa druge strane, branitelji Kristeve ukazuju kako čak ni činjenica da je o feminizmu sama Kristeva imala malo toga pohvalnog da kaže ne umanjuje značaj njenih ideja i nije u suprotnosti sa njenim nastojanjem da razume i objasni fenomen patrijarhata¹⁶⁵. Kratak osvrt na stavove **Doroti Leland** (Dorothy Leland), još jedne u nizu teoretičarki koje se negativno postavljaju u odnosu na Kristevu, kao i ranije pominjane Patriše Eliot, poslužiće nam kao konačni okvir u kome se različiti pristupi Lakanu i Kristevi mogu najbolje sumirati.

Kritika Doroti Leland izdvaja se po tome što teoriju Julije Kristeve dovodi u blisku vezu sa Lis Irigarej, za koju autorka takodje smatra da prilikom analize psiholoških činilaca opresije nije uzela u obzir kulturnu i istorijsku specifičnost ovih fenomena. Budući da je za

¹⁶⁴ Kristeva, u tom smislu, navodi reči Cvetajeve, koja piše sledeće: "Moj problem (sa pisanjem poezije, i problem čitaoca koji nastoji da je razume) sastoji se u nemogućnosti samog zadatka: kako, na primer, iskazati uzdah "a-a-a" rečima (tj. značenjem). Kako rečima/značenjem iskazati zvuk. Tako da sve što će uho moći da čuje bude "a-a-a" (157). Za one koji znaju kako da čitaju poeziju Silvije Plat, piše Kristeva, utopište koje je pesnikinja i sama tražila u svetlosti, ritmu i zvucima bilo je svojevrsna najava tihog odlaska koji će uslediti.

¹⁶⁵ U tekstu "Feminističke revolucije Julije Kristeve" (1993), Keli Oliver ukratko izlaže čitavu lepezu suprotstavljenih tumačenja u odnosu na Kristevu. Ona pokazuje kako su reakcije na Kristevinu teoriju u sferi akademske kritike išle od potpunog i nekritičkog prihvatanja, pa sve do potpunog odbacivanja koje je, po njenom mišljenju, najčešće bilo rezultat nekritičnih uopštavanja. Do koje mere je Kristevina teorija mesto žestoke kontraverze u savremenoj teoriji pokazuje činjenica da je gotovo svaki bitan ugao iz koga se može sagledati njen značaj dobio čitav spektar mogućih tumačenja: od toga da se njena teorija može tretirati kao politički konstruktivna i levičarskog opredeljenja, do toga da je ova ista teorija politički konzervativna i čak izraz njenog izrazito desničarskog opredeljenja; u odnosu na identitet žene koji izlaže, tumačenja se, takodje, kreću od optužbi za izraziti esencijalizam pa do stava da se radi o kompleksnoj teoriji koja se suprotstavlja esencijalističkim objašnjenjima žene i materinstva. U kojoj meri se Kristevino delo pokazalo kao plodno tle akademske teorije svedoči i brojnost tekstova posvećenih tumačenjima njenih ideja, od kojih je nekoliko antologija priredjenih tekstova na engleskom jeziku kao i nekoliko antologija tekstova podstaknutih njenim idejama i posvećenih različitim aspektima njene teorije. Da kontraverza u vezi sa njenom teorijom još uvek ne jenjava svedoči i činjenica da, i pored brojnih knjiga koje već postoje, proučavanje i tumačenje Kristeve još uvek predstavlja veliki izazov kritičkoj teoriji. Svedočanstvo o tome je i obimna studija S. K. Keltner objavljena u trenutku dok nastaje ovaj rad (2011).

francuski psihoanalitički feminizam edipalna situacija osnovni i najvažniji katalizator polnog identiteta, ove teorije ne mogu da ponude politički primenljivo rešenje ženskog problema. Uprkos tome što se Lis Irigarej i Julija Kristeva kritički odnose prema Lakanovom modelu, one nisu uspele da se oslobode suštinskog problema psihoanalize koji se, po mišljenju Doroti Leland, nalazi u univerzalnosti fenomena koji uvode identitet i polnu razliku. Ove dve teoretičarke su na različite načine dopunile ili nadogradile Lakanov model identiteta, ali nisu odustale od centralne ideje po kojoj je psihološka opresija žene prevashodno, čak isključivo, funkcija procesa edipalizacije. Dubinska matrica iz koje potiče čitav mehanizam koji psihoanaliza posmatra kao univerzalni proces socijalizacije nalazi se, ističe ova teoretičarka, u tradicionalnoj i rodno obojenoj dihotomiji prirode naspram kulture. Ova matrica čini okosnicu Levi-Strosove antropološke, Frojdove psihoanalitičke, i Lakanove strukturalne teorije, a problem sa modelima francuskih teoretičarki je u tome što navodnu univerzalnost ove matrice nisu dovele u pitanje (Leland 1992: 119-20). Umesto da proces socijalizacije sagledaju kao delovanje konkretnih društvenih institucija i praksi, i u kontekstu specifičnih kulturnih i istorijskih okolnosti, ove teoretičarke su nekritički usvojile ideju po kojoj je žena uvek bliža prirodi, dok je muškarcu više svojstveno postojanje u kulturi. Kako je takva percepcija različitosti morala proizvesti koncept asimetričnih rodova, analiza patrijarhata koju nude ove teoretičarke ne uspeva da se suštinski suprotstavi falocentričnom modelu identiteta koji proizilazi iz Frojdove i Lakanove teorije¹⁶⁶.

Politički pesimizam koji proističe iz Kristevine teorije ova teoretičarka čak smatra najekstremnijim i najštetnijim oblikom feminizma koji se može zamisliti budući da, po njenom mišljenju, on ne ostavlja nimalo mesta političkoj viziji drugačijih odnosa medju polovima. On, naprotiv, polazi od premise koja je potpuno suprotna osnovnom stanovištu feminizma, a po kome je politička i istorijska inferiornost žena posledica konkretne istorijske prakse i specifičnog kulturnog opredeljenja. Ekstremnost ovog pesimizma Leland objašnjava time što Lakan i Kristeva naizgled prevazilaze biološki determinizam koji karakteriše Frojdov model, i umesto bioloških činjenica naglašavaju kulturnu i društvenu utemeljenost roda i identiteta. Ali, iako bi ovakva promena fokusa trebalo da podrazumeva i kritički pristup u odnosu na činioce koji doprinose ovakvoj utemeljenosti naših identiteta, ona čini upravo suprotno. Umesto kritike, naglašava se nepromenljivi karakter simboličkog poretka

¹⁶⁶ Autorka se poziva na zaključke izvedene na osnovu antropoloških studija novijeg datuma, a koje se suprotstavljaju ranije važećoj tezi po kojoj je ovakva percepcija različitosti identična za sva društva i sve dosada istražene oblike kulture. Njena optužba na račun Lis Irigarej i Julije Kristeve odnosi se zato, prvenstveno, na nedostatak empirijske utemeljenosti njihovih kritičkih modela. Posebno je, u tom smislu, upečatljiv tekst Lis Irigarej "Žene na tržištu", koji karakteriše, kako ističe D. Leland, potpuno odsustvo referenci na konkretne društvene i istorijske okolnosti fenomena o kome je reč.

koji nosi "ime oca". Leland citira Lakana, koji ponavlja zaključke Levi-Strosa, i ističe kako je ženino učešće u kulturi povezano sa njenim specifičnim statusom objekta u simboličkoj instituciji braka. Ovakva, za Levi-Strosa i Lakana neizbežna uloga žene u kulturi stvara fundamentalni konflikt koji karakteriše njenu poziciju u simboličkom poretku. Mreža simbola u koju stupaju oba pola do te mere je sveobuhvatna i presudna da se ni muškarac ni žena ne mogu nadati drugačijim ulogama od onih koje im propisuje simbolički zapis. Ženina situacija je utoliko teža što nju, kako je isticao Lakan, "simbolički poredak bukvalno potapa i nadilazi" (123).

Kada kaže da smo uhvaćeni u dubinski strukturni mehanizam koji uspostavlja polnu razliku u zapadnom svetu, a u vezi sa kojim "malo šta možemo učiniti"¹⁶⁷ (124), Kristeva ponavlja obrazac Lakanovog modela koji, po svemu sudeći, povlači znak jednakosti između patrijarhata i kulture. Ako su status subjekta, i svest o jedinstvu vlastitog identiteta u vremenskom kontinuitetu nemogući izvan patrijarhalnog, simboličkog poretka – u koji stupamo kroz proces edipalizacije, koji nas potčinjava "očevom zakonu" – onda ovaj zakon predstavlja samu prirodu društvenog bića. U tom smislu, sasvim je razumljivo da kao jedinu alternativu simboličkom poretku – koji je represivan po samoj prirodi svoje strukture – Lakan i Kristeva vide bekstvo u psihozu i ostajanje izvan tokova istorije i kulture. Kada procenjujemo revolucionarnu prirodu semiotičkog na kojoj Kristeva insistira, i koju povezuje sa biološkom i instinktivnom dimenzijom postojanja, moramo stoga imati na umu da se sve permutacije ovih lingvističkih modalnosti, povratak potisnutog, i trenutna prekoračenja dešavaju u kontekstu "dubinskog strukturnog mehanizma" u vezi sa kojim, da ponovimo još jednom, mi žene "malo šta možemo učiniti" (126). "Nemoguća dijalektika" koju predlaže Kristeva ne može biti politički upotrebljiva opcija jer, kako zajedno smatraju Doroti Leland i Teri Iglton, ona vodi jedino u specifični oblik anarhizma u kome se centralno mesto dodeljuje zadovoljstvu pojedinačnog libida (127).

Istorija feminističkog delovanja ukazuje, sa druge strane, da su mogućnosti za opozicijsko delovanje, intervenciju, i otpor itekako dostupne i otvorene pa ona – istorija – predstavlja zato empirijski izazov teoriji koja tvrdi drugačije. To što su patrijarhalne predstave i rodne relacije po kojima živimo tako duboko usadjene u psihu pojedinca da stvaraju utisak neizmenljivih apsoluta ne znači nužno da je pokušaj da se one suštinski promene neizbežno osuđen na neuspeh. To jedino znači, naglašava Leland, da su definicije

¹⁶⁷ Time što se ograničava na zapadnu monoteističku kulturu Kristeva, naizgled, dopušta mogućnost postojanja drugačijeg poretka kulture. D. Leland, međutim, ističe kako je uprkos svesti o potencijalnom etnocentrizmu naučne teorije, Kristeva dosledna bazičnom stavu koji se tiče simboličke determinacije psihičkog života i koji ne odstupa bitnije od Lakanovog modela.

identiteta i rodnih odnosa po kojima živimo tek moguće opcije, koje su sticajem društvenih i kulturnih okolnosti dobile mesto dominantnih modela. Da bi se psihološki usadjene matrice mogle promeniti, potrebno je krenuti od samih institucija i kulturnih praksi koje podstiču i opravdavaju seksizam. Teorija koja ima upotrebnu vrednost za feminizam morala bi zato da podje od stava da je društvene institucije i simboličke predstave potrebno i moguće menjati. Ona bi, takodje, u fokus svojih analiza trebalo da postavi odnose koje uspostavljaju pojedinačne prakse, i sa njima saobražene simboličke konstrukcije društvenog identiteta (132). Optimizam koji bi takva teorija podrazumevala bio bi rezultat uverenja da moć koju patrijarhalni simbolički konstrukti imaju na društvenom, i na planu pojedinačne psihe, opada u proporciji sa promenama koje se dešavaju u ravni društvenog uredjenja. Delovanjem i menjanjem društvenih činilaca menjamo u dugoročnoj perspektivi i psihičke mehanizme koji na prvi pogled ostavljaju utisak univerzalnih struktura – struktura koje su večite i nepromenljive.

Patriša Eliot i sama razmatra problematiku psihoanalitičkog feminizma, kao i uzroke koji su doveli do toga da ove dve teorijske vizure – feminizam i psihoanaliza – dospeju do tačke iz koje se ne nazire mogućnost plodonosnih interakcija (Elliot, 1995). U svojoj dijagnozi problema, Patriša Eliot se, na izvestan način, nadovezuje na prethodno izložene stavove Doroti Leland, ali u odnosu na njih zauzima dijametralno suprotnu poziciju. Zaključak ove Lakanom inspirisane teoretičarke je da se ovde radi o suštinskom razilaženju po pitanju prirode faktora koji nose najveći uticaj na konačni identitet pojedinca i društva. Centralni postulat psihoanalize odnosi se na tvrdnju da taj uticaj pripada psihičkim faktorima, a da su društveni činoci tek derivat i naknadna forma primarnih i presudnih – psihičkih faktora. S obzirom na to da je feministička teorija nužno integrisana sa aktivnim političkim stavom, teoretičarke feminizma, smatra Eliot, često greše tako što precenjuju uticaj društvenih na račun psihičkih faktora. Rezultat je, smatra ona, marginalizacija psihe i odbacivanje psihoanalize, kojoj su psiha i mehanizmi njenog delovanja od samog početka bili u fokusu interesovanja. U slučaju da zadržavaju referentni okvir koji nudi psihoanaliza, ove teoretičarke to čine samo delimično, ili u meri koja im dozvoljava da iznesu društveno-istorijski orijentisane analize problema kojim se bave. Budući da su usmerene na društvene fenomene i političku praksu, ove analize, po pravilu, zanemaruju fenomene polne razlike, nesvesnog, i fantazije koji čine okosnicu Lakanovog i Kristevinog modela. Iz njihovog pravca, naglašava Eliot, dolaze i neutemeljene optužbe za nedostatak istorijske perspektive i apolitičnost feminizma koji ostaje veran Lakanovim postavkama. Autorka citira poznatu britansku teoretičarku Terezu Brenan, koja naglašava kako psihičke strukture i simbolički

registar postoje i nezavisno od društveno-istorijskih oblika ideologije. Upravo tom činjenicom, smatra Eliot, može se objasniti rasprostranjenost i upornost s kojom pojedini oblici ugnjetavanja žena opstaju kroz čitavu istoriju, na šta se u svom tekstu osvrće i D. Leland (47).

Rešenje se zato nalazi u interakciji psihičkih struktura, i to pre svega onih koje proizvode seksualnost, i društveno-istorijskog konteksta kao skupa odnosa koji postoje u konkretnom društvu. Na taj način, izbegava se jednostranost oba pristupa: onog koji tvrdi kako psihičke strukture determinišu seksualnost, ali i onog po kome je psihički život tek odraz društvenih odnosa (Elliot 1995: 48; Brennan 1991: 128). Iako se ekstremnost prvog pristupa odnosi upravo na feminističku kritiku psihičkog determinizma koji karakteriše Lakanov model, autorka prelazi preko toga u samo jednoj rečenici, da bi se odmah potom ustremila na jednostranost društvenog determinizma drugog pristupa, koju pronalazi u čitanjima Nensi Frejzer i Doroti Leland. Po rečima Džeklin Rouz, na koju se takodje poziva, model koji ove sociološki orijentisane teoretičarke zastupaju posmatra konflikt, nasilje i različite vidove diskriminacije kao delovanje pre svega spoljašnjih činilaca. Takav pristup, smatra Eliot, nužno stvara idealizovanu i uprošćenu sliku psihe, kao i politički optimizam koji nije utemeljen u realnosti unutrašnjeg života.

Autorka se u ovom tekstu takodje poziva i na Džudit Batler, tj. na fragment iz njenog teksta koji se odnosi na profilisanje feminističke teorije. U formi retoričkog pitanja Batler ovde ističe koliko je važno da teorija zadrži sposobnost kritičke auto-refleksije, i da bude profilisana na način koji joj dopušta da neprestano dovodi u pitanje procese koji proizvode i destabilizuju identitet. Ali ironija ovog navoda, čega je svesna i autorka (P. Eliot), odnosi se na činjenicu da je upozorenje Džudit Batler dato u kontekstu problema koji proizilaze iz primene određenih ideja lakanovskog feminizma, a posebno Kristevine ideje zazornosti. Patriša Eliot, naprotiv, ističe da se autoritarnost u pristupu, i nesposobnost za samokritiku odnosi na pristup teoretičarki koje, kako to ona tumači, olako i nekritički odbacuju Lakana¹⁶⁸. Jezik kojim one govore predstavlja, po njenom mišljenju, jezik moći, a ne kritičke analize (44) pa je, kao takav, inferioran u odnosu na teoriju Lakana i Kristeve, koje ona uzima kao primere analitičkog diskursa, tj. istinski kritičke analize. Ali i diskurs Džudit Batler autorka, takodje, svrstava u kategoriju kritičke analize, pa utoliko više čudi da argumentacija koju

¹⁶⁸ Patriša Eliot ovde poimenice navodi neke od ovih teoretičarki, a kratko se osvrće i na stavove iznesene u tekstovima Nensi Frejzer i Doroti Leland. Ona, međutim, naglašava kako argumenti koje iznosi Nensi Frejzer nisu čak ni vredni pomena, pa ih zato neće ponavljati niti razmatrati. Umesto toga, ona upućuje čitaoca na alternativna čitanja, iznesena najpre u njenoj sopstvenoj knjizi (*From Mastery to Analysis*, 1991), a zatim i na tekstove Keli Oliver, Džeklin Rouz i Eve Ziarek.

sama Batler iznosi u odnosu na Kristevinu teoriju ne nailazi kod Eliotove na posebno interesovanje, već se ona na ove kritičke primedbe tek uzgred osvrće. Umesto toga, Eliotova ističe "zajednički politički prostor" koji, po njenom shvatanju, spaja ove dve teoretičarke (Džudit Batler i Juliju Kristevu). Ona primećuje i to kako je diskurs analize koji koristi Kristeva usmeren na kritičko sagledavanje činilaca koji proizvode identitet, i na otvaranje prostora koji dopušta da se kreiraju novi modeli i drugačije prakse označavanja (*resignifiability*).

Budući da su to ciljevi za koje se zalaže i sama Džudit Batler, i koje ona ističe kao legitimne ciljeve poststrukturalnog feminizma, u najmanju ruku čudi zaključak koji izvodi Patriša Eliot, a po kome ove dve teorije ne bi uopšte ni trebalo suprotstavljati jednu drugoj jer, navodno, idu u istom pravcu i dele iste ciljeve (51-52). Činjenicu da ideje Julije Kristeve nisu naišle na plodno tle kod jednog broja feminističkih teoretičarki, uključujući i Džudit Batler, Eliotova objašnjava sklonošću ka potiskivanju nepoželjnih značenja koju ne primećujemo u sopstvenim redovima, ali i naknadnoj zrelosti, zbog koje smo u stanju da se u nekom kasnijem trenutku vratimo ideji koju smo prvobitno odbacili. Ovako paradoksalnim objašnjenjem, autorka u potpunosti ignoriše argumentaciju koju iznosi sama Batler u svojoj kritici Kristeve dok, istovremeno, ne štedi reči pohvale kritičkom jeziku analize koji koristi ova teoretičarka. Osim što nam pomaže da bolje sagledamo suprotstavljene pozicije feminističkih teoretičarki, tekst Patriše Eliot je značajan i zbog toga što nam pomaže da jasnije prepoznamo lakoću s kojom kritička teorija ponekad prelazi preko implikacija koje ne želi da vidi u sopstvenom diskursu, a koji se onda iz željenog analitičkog govora preokreće u tek još jedan simptom kritičke amnezije.

Konačno, britanska teoretičarka **Tereza Brenan**, na koju se Eliotova poziva nekoliko puta, ne pokazuje ni izbliza takvu isključivost kada je u pitanju kritika lakanovskog modela kakav zastupaju Džulijet Mičel, Džeklin Rouz, Julija Kristeva, kao i sama Patriša Eliot. U uvodu poznate antologije feminističkih tekstova koju je priredila (*Between Feminism and Psychoanalysis*, 1989), a koja se bavi različitim aspektima interakcije psihoanalize i feminizma, Brenan i sama ukazuje na probleme kompatibilnosti. Ona ističe kako je razlog prvobitne popularnosti Lakanove teorije kod jednog broja feminističkih teoretičarki bilo njeno anti-esencijalističko opredeljenje, ali Brenan ovo izriče sa veoma primetnom rezervom za razliku od Patriše Eliot, koja antiesencijalizam ovih teorija nije ničim dovođila pod sumnju. Tereza Brenan, ponovo suprotno od Eliotove, u veoma pozitivnom svetlu spominje

kritički diskurs teoretičarki poput Lis Irigarej i Elen Siksu¹⁶⁹, a njihov doprinos postavlja u širi kontekst deridijanske kritike metafizike. Pritom, u sopstvenoj analizi problema Brenan se uopšte ne usteže da i sama naglasi nekompatibilnost Lakanovog modela i feminističkih ciljeva. Za razliku, takodje, od Patriše Eliot, koja u priličnoj meri zamagljuje problem time što lakanovski model uspostavlja kao primer analitičkog diskursa, a njemu suprotstavlja "diskurse histerije" koje vidi u drugačije pozicioniranim modelima – Tereza Brenan ovaj odnos sagledava sa daleko većom objektivnošću¹⁷⁰. Krajnje nedvosmisleno, Brenan ukazuje da je teorija polne razlike kakvu zastupaju Frojd i Lakan istovremeno i teorija o tome zašto se ova razlika formira nezavisno od društveno-istorijskih relacija (Brennan 1991: 123). Pravo pitanje koje zato treba postaviti ne odnosi se na to da li je moguće postojanje izvan simboličkog poretka, već da li je simbolički poredak na način na koji ga sagledavaju Lakan ili Kristeva zaista jedini mogući poredak kulture¹⁷¹. Jer ako jeste, onda je pravi problem u tome što je funkcija simboličkog poretka, kako je vide i obrazlažu Lakan i Kristeva, ekvivalentna patrijarhatu, koji se na ovaj način uspostavlja kao suštinska neminovnost kulture (Brennan 1993: 3).

Po svemu sudeći, britanska teoretičarka ne smatra da je kritički odnos prema teorijama Lakana i Kristeve nepotreban ili štetan po feminizam i psihoanalizu, niti da neke od ovih kritika pokušavaju da marginalizuju ulogu koju u konstrukciji polne razlike i identiteta imaju nesvesno i fantazija. Naprotiv, interakcija psihoanalize i feminizma može da ostane otvorena za dalje susrete samo ako se u njoj ne budu povlačile anahronističke linije

¹⁶⁹ Štaviše, Tereza Brenan je dala značajan doprinos promociji stavova Lis Irigarej i Elen Siksu. Između ostalih, u antologiji koju je priredila nalaze se i tekstovi dve teoretičarke koje su i same značajno doprinele boljem razumevanju Lis Irigarej (Margaret Whitford) i Elen Siksu (Morag Shiach). One su ukazale na jednostrano i nepotpuno tumačenje jednog dela akademske kritike koji je ove 'francuske' teoretičarke razlike previše brzo okvalifikovao i odbacio kao zastupnice esencijalizma.

¹⁷⁰ Ona ovaj odnos vidi kao matricu koja dopušta nekoliko mogućih pristupa. Prvi pristup predstavlja teoretičarke poput Džulijet Mičel i Džeklin Rouz, koje ne dovode u pitanje nezavisnost psihičkih struktura i simboličkog registra od društveno-istorijskog i ideološkog konteksta, ali to postavljaju kao problem sa kojim se treba suočiti. Drugi pristup T. Brenan vidi kao pokušaj da se ispitaju i prošire granice simboličkog i očevske metafore. Brenan ovde smešta zajedno Lis Irigarej i Juliju Kristevu, iako prva odbija da ovaj nezavisni psihički nivo vidi kao neizbežno patrijarhalni, dok druga tvrdi da on to jeste, ali da se na njega može subverzivno delovati. Treći pristup insistira na značaju društveno-istorijskog konteksta za ono što se događa na polju psihičkog. On takodje pokušava da psihoanalizu dopuni ili sagleda kao teoriju u kojoj se polje identiteta ne ograničava nužno na delovanje univerzalnih i nadistorijskih kategorija. Ovaj treći pristup najbolje predstavlja američka psihoanalitičarka Nensi Čodorou (Brennan 1991: 127-8).

¹⁷¹ Za razliku od Tereze Brenan, odgovor koji Džeklin Rouz daje na ovo pitanje je potvrđan – odbacivanje falusa, po njenom mišljenju, jednako je odbacivanju simboličkog. Ona istovremeno ističe kako se time ne zatvara pitanje zbog čega se u konstrukciji subjekta simbolička funkcija i privilegovani status falusa uvek pojavljuju zajedno (Rose 1982: 56). Odgovore, međutim, koje su na ovo pitanje pokušale da daju teoretičarke poput Karen Hornaj, Nensi Čodorou ili Lis Irigarej, Džeklin Rouz smatra u potpunosti pogrešno usmerenim jer su ove teoretičarke problem identiteta objašnjavale pozivajući se na društveno-istorijsku praksu ili morfološke karakteristike, ne uvidjajući da je on, prevashodno, funkcija simboličke organizacije jezika.

razgraničenja, i ako se ostavi dovoljno širok prostor za kritičko preispitivanje koje može ići čak i do polaznih premisa i bazičnih postavki (Brennan 1993: 20).

IV PARADIGME FEMINISTIČKE POSTMODERNE

U većem delu savremene kritičke teorije postmodernizam označava određeni način mišljenja koji se tretira kao dominantno obeležje savremenog doba. Ali termin "postmodernizam" pokriva i široku lepezu različitih, pa i raznorodnih kulturnih praksi i teorijskih opredeljenja koja su obeležila poslednje decenije dvadesetog veka, što ga i čini jednim od najviše kontraverznih termina savremene teorije. Kontroverza koja prati postmodernizam rezultat je, između ostalog, i toga što ne postoji zvanično usaglašen stav kada je reč o njegovom značenju. Postojanje mnogostrukih, čak kontradiktornih objašnjenja ovog termina odražava neslaganje u odnosu na opseg njegovog značenja, odabir dominantnih karakteristika, i način tumačenja kulturnih praksi postmoderne. Konfuziju stvara i često neselektivna upotreba termina "postmodernizam", pri čemu ostaje nejasno da li je u pitanju istorijska epoha postmoderne, ili možda tumačenje specifičnih oblika kulture koje podvodimo pod postmodernitet. Prvobitno ograničenje na književnu estetiku i specifičan stil koji karakteriše izrazita fragmentarnost, sklonost eksperimentu, parodiji, i auto-refleksiji¹⁷² prošireno je na opis čitave epohe u kojoj prefiks "post" signalizira radikalni zaokret u odnosu na vladajuće paradigme evropskog racionalizma.

Istaknuti britanski antropolog i kritičar neoliberalizma, **Dejvid Harvi** (David Harvey), ovaj zaokret sagledava u kontekstu promena koje su se dogodile na planu šire društvene organizacije, i prevashodno u sferi ekonomskih odnosa¹⁷³. Po njegovom mišljenju, današnje doba post-industrijskog i globalnog kapitalizma funkcioniše veoma drugačije u odnosu na kapitalizam iz njegove ranije faze kada su vlasnik kapitala i radnik koji prodaje svoj rad bili jasno razdvojeni, pa je i mehanizam društvenog antagonizma bio lakše uočljiv. Doba globalne ekonomije u kome se multinacionalne kompanije pojavljuju kao novi oblici protoka kapitala, a moderna tehnologija proizvodi svojevrsnu "kompresiju vremena i prostora" doveli su do toga da nekada stabilne forme i ekonomski obrasci sada postanu fluidni, nepostojani,

¹⁷² Problem sa ovakvim odredjenjem postmoderne estetike je u tome što se iste karakteristike mogu upotrebiti da opišu modernu umetnost iz perioda prve polovine dvadesetog veka koja se takodje profilise kroz otpor i odbacivanje tradicionalnih konvencija, upotrebu eksperimenta, i traganje za drugačijim umetničkim izrazom. Potpuno belo platno ruskog umetnika Kazimira Maljeviča ili *Lopata za sneg* Marsela Dušampa u prvi plan ističu sopstvenu artifičijelnost pa se sasvim uklapaju u definiciju postmoderne umetničke ekspresije, a ipak se radi o delima nastalim u prvim decenijama dvadesetog veka. Ova ista "kriza reprezentacije" (Lewis 2007: 3) prisutna je i u poeziji, drami, i romanu pa se ni ovde ne može povlačiti oštra linija razgraničenja između moderne i postmoderne estetike.

¹⁷³ U pitanju je knjiga *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (1989), a Harvi je autor i *Kratke istorije neoliberalizma (A Brief History of Neoliberalism, 2005)*.

nepredvidivi, a da nekada jasne linije razgraničenja više nije moguće povlačiti (Payne & Barbera eds., 2010: 569).

Neoliberalizam predstavlja poslednju fazu u kojoj se dominacija kapitala uspostavlja kao neprikosnoveni okvir ne samo ekonomskih odnosa već i politike, kulture, pa i etike. Etika neoliberalizma nema zapravo nikakve veze sa tradicionalnim shvatanjem etičkog, već se odnosi na logiku tržišta koju neoliberalizam promovise u centralni okvir sveukupnih odnosa u društvu. Ovu paradoksalnu etiku kapitala sprovodi državni aparat koji ideale političkog liberalizma transformise u skladu sa ekonomskom logikom neoliberalizma. Ideja slobode, koja čini temelj političkog liberalizma i demokratski uredjenog društva, transformise se u meri da sada pokriva tek uzak sloj ekonomske elite, dok za široku masu, koja ne poseduje moć i kapital, sloboda postoji samo kao formalno, ali ne i realizovano pravo¹⁷⁴. Budući da su slobode koje promovise neoliberalna država isključivo u funkciji kapitala, ove slobode, nužno, "odražavaju interese vlasnika privatne svojine, biznisa, multinacionalnih korporacija i finansijskog kapitala" (Harvey 2007: 7). Globalna ekspanzija kapitala i neoliberalne politike bazira se na mehanizmu koji u jednoj od prethodnih knjiga (*The New Imperialism*, 2003) Harvi naziva "sticanjem kroz razvlašćivanje" (*accumulation by dispossession*). Današnja još izrazitija akumulacija kapitala moguća je, drugim rečima, jedino kroz prikrivenu politiku razvlašćivanja koja na različite načine pogadja kako nekadašnje kolonije, tako i države koje ranije nisu imale status kolonija, ali čiji su razvoj i državna politika u okvirima "novog imperijalizma" globalne politike sve više pod diktatom moćnih političkih i finansijskih institucija¹⁷⁵.

Američki teoretičar **Fredrik Džejmson** (Fredric Jameson) takodje uspostavlja vezu između postmoderniteta i doba poznog kapitalizma, u kome se kapitalistički *modus operandi*

¹⁷⁴ Prvo poglavlje *Kratke istorije neoliberalizma* nosi naslov "Sloboda je tek još jedna reč ...", a svoju analizu neoliberalnog sistema Harvi započinje ukazivanjem na mehanizam koji se koristi kako bi se jedan način mišljenja ustoličio kao referentni okvir u kome će društveno zavisni fenomeni i proizvedene vrednosti biti tretirani kao rezultat neupitne logike i zdravog razuma. Nije slučajno, naglašava autor, što utemeljivači neoliberalnog mišljenja insistiraju na ideji slobode i ljudskog dostojanstva kao centralnim pokretačima napretka i civilizacije jer se jedino manipulacijom ovako fundamentalnih ideja mogao nametnuti koncept koji, zapravo, potire suštinsku snagu ovih ideja. Manipulacijom ideja mira, slobode i dostojanstva tragični događaji od "jedanaestog septembra" zloupotrebjeni su tako da posluže interesima globalne politike moći koju predvode Sjedinjene američke države. Jezik manipulacije koji je upotrebio Predsednik Buš na obeležavanju godišnjice ovog događaja postao je deo dokumenta koji čini "Nacionalnu strategiju odbrane", i u kome se Sjedinjene države pojavljuju kao lider u misiji koja ima za cilj da odbrani ideju mira i slobode (Harvey 2007: 5-6).

¹⁷⁵ Harvi, na primer, govori o konceptu globalne kontrole koji je razradjen još tokom Drugog svetskog rata, a koji Srednji istok sagledava kao prostor od posebnog geostrateškog značaja za Sjedinjene države. Nacionalizacija naftnih kompanija koju je sprovela demokratski izabrana iranska vlada očigledno nije bila deo geopolitičkih interesa ove strategije, što je dovelo do svrgavanja iranske vlade 1953. godine, kao prvoj u nizu intervencija koje će u ovom regionu, a pod plaštom mirovnih misija, sprovesti Sjedinjene države. Poglavlje u knjizi *Novi Imperijalizam* u kome Harvi iznosi ove podatke nosi kratak, ali sasvim precizan naslov: *Sve o nafti*.

proširio na gotovo sve oblasti života u savremenom društvu. Fragmentarnost postmodernog senzibiliteta predstavlja svojevrsni odraz promenjene ekonomske sfere koju više ne karakteriše stabilnost formi niti jasne linije razgraničenja. Početkom osamdesetih, kada je prvi put objavljen Džejmsonov tekst o postmodernizmu ("Postmodernism: the Cultural Logic of Late Capitalism"), za teoretičare levičarskog opredeljenja termin je uglavnom bio oznaka za najnoviji trend u umetnosti i teoriji, dok je Džejmson ukazivao da se radi o "kulturnoj dominantni" koja određuje način života u potrošačkom društvu globalnog kapitalizma (Mansfield 2000: 163). Nepostojanje "kognitivnih mapa", tj. prihvatljivih idejnih orijentira koji bi "postmodernom" pojedincu mogle da ponude smisao u izmenjenim okolnostima života Džejmson označava kao suštinsku karakteristiku nove kulturne determinante. Kako bi ovu ideju učinio prijemčivijom, on koristi primere iz arhitekture, pri čemu se čuveni hotel Bonaventura u Los Andjelesu izdvaja kao najupečatljiviji simbol postmodernog stanja. Sa mnogobrojnim ulazima, višestrukim hodnicima, simetričnim kulama, terasama, i pokretnim liftovima, arhitektonsko rešenje unutrašnjosti hotela u potpunosti nadilazi fizičke sposobnosti pojedinca da se orijentiše u ovom postmodernom hiperprostoru (Jameson 1998: 11-16; Mansfield 2000:164; Butler 2002: 4-5). Stupivši u nadrealno zdanje ovog hotela, pojedinac ostaje impresioniran, ali i zbunjen, pa čak i potpuno dezorijentisan. Za Džejmsona, on predstavlja svojevrsnu alegoriju stanja u kome se zatiče postmoderni subjekt, zbunjen pred izazovima vremena u kome su nekadašnje mape za orijentaciju postale neupotrebljive.¹⁷⁶

Izveštaj kanadskoj vladi koji je podneo francuski filozof **Liotar** (Lyotard), i u kome je izneo svoje vidjenje savremenog doba (*La Condition postmoderne*, 1979)¹⁷⁷, fokusira se, takodje, na promenjeni društveni kontekst u kome se stvara i prenosi znanje, pri čemu je, po njegovom mišljenju, stupilo na snagu poražavajuće izjednačavanje znanja sa novcem. Svojevrsna "merkantilizacija znanja" (Liotar 2005: 6), o kojoj govori Liotar, posledica je činjenice da se razvoj nauke, a posebno informatičke tehnologije, odvija u okvirima

¹⁷⁶ Džejmson u ovom kontekstu spominje gubitak osećaja za istoriju, kao i svojevrsnu amneziju koju stvara ili podstiče medijska kultura, gde se informacije plasiraju na način koji pojedinca lišava pravog saznanja i istinske orijentacije.

¹⁷⁷ Pisac pogovora za hrvatsko izdanje Liotarove knjige ističe kako je po uticaju koji je izvršila na druge teorijske i filozofske spise, kao i na formiranje ideja i stavova, ova knjiga potpuno jedinstvena u novijoj istoriji. Jedinstvena je i po disproportiji između prvobitne svrhe kojoj je bila namenjena i činjenice da je postala *locus classicus* savremenih debata (Frazer & Nicholson 1990: 21), tj. filozofsko-teorijski dokument *par excellence* u toj meri da je u poslednjih četvrt veka osvrtnje na Liotarov tekst postalo mera relevantnosti filozofskih ideja i teorijskih uvida (Krivak 2005: 101). Ali autor ovog pogovora takodje ističe da je u svojoj kritici "prosvetiteljske dogme" i optimizmu koji je pritom iskazao Liotar prevideo opasnosti koju donosi post-moderna depolitizacija. Kod njega se zato ne uočava strah od globalizacije koja će uskoro zapretiti novim ratom "protiv terorizma" koji, kako ispravno uočava Krivak, predstavlja, u stvari, rat protiv bilo kakve utopije i nade, i bilo kakve drugosti koja se protivi takvoj globalizaciji. Paradoksalno, ova "galopirajuća globalizacija" postaće ubrzo "meta-naracija broj jedan današnjeg sveta", a globalni kapitalizam, uprkos Liotarovom filozofskom optimizmu kad je reč o postmodernoj budućnosti, jedini pobednik i pravi izdanak *Postmodernog stanja* (Krivak, 107).

kapitalističkih odnosa, zbog čega je i znanje u ingerenciji onih koji imaju novac i vlast. Liotar ističe da je pitanje naučne legitimnosti još kod Platona bilo povezivano sa pitanjem moći, pa se ne može govoriti o radikalno drugačijoj prirodi odnosa u kojima se produkuje i reprodukuje znanje. Ali radi se o tome da je pitanje znanja u informatičkom dobu više nego ikad postalo pitanje – vlasti (11). Pa ipak, osim kratkog uvoda u kome govori o protoku znanja koji je sve više pod kontrolom finansijske elite – onih koji upravljaju novcem i njegovom distribucijom – Liotara zapravo najviše zanima način legitimacije znanja koje se u postmodernom dobu o kome govori umnožava u smislu da se više ne može govoriti o jednom znanju već o "pluralističkom takmičenju znanja" (Easthope 2001: 18). On ističe da je oduvek postojalo nastojanje da se naučno znanje postavi naspram ideološkog diskursa (*doxa*), ali da prave legitimacije znanja nikad nije ni moglo biti jer su u pitanju diskursi između kojih nije moguće povući jasnu liniju razgraničenja. U pozadini naučnog znanja uvek je ostajalo takozvano "narativno znanje", ukorenjeno u specifičnostima kulturnog prostora, običaja i iskustva.

Liotarova dijagnoza postmodernog stanja najviše se odnosi na širu sliku kulture u kojoj je efemerni i obesređeni svet tehnologije, kako ga naziva Iglton, zauzeo mesto nekadašnjih velikih naracija. Rastući trend dekompozicije sveobuhvatnih iskaza predstavlja osnovnu karakteristiku doba koje Liotar naziva postmodernim, ali veza između prethodne konstatacije o merkantilizaciji znanja i postmoderne skepse koja karakteriše novo doba ostaje nedorečena i nerazradjena. Umesto toga, Liotar se poziva na razočarenje u humanističke ideale, koje je nastupilo po završetku drugog svetskog rata, i koje je u novim društvenim okolnostima iznedrilo gubitak poverenja u autoritet sveobuhvatnih objašnjenja poput marksizma ili hrišćanstva¹⁷⁸. Vera u mogućnost zasnivanja objektivne nauke, univerzalnih zakona i morala, kakva je svojstvena racionalističkom optimizmu modernog doba, i koja čini suštinu prosvetiteljske ideje o progresu i racionalnom subjektu, zamenjena je, ističe Liotar, dubokim skepticizmom postmoderne. Dobra strane ove situacije je u tome što se umesto zvaničnih modela i jedne istine, koja je najčešće bila tek proizvod interesa vladajućih klasa, otvara prostor različitim perspektivama za tumačenje kulturnih fenomena, koje zadržavaju podjednako pravo na legitimnost. Krizu legitimiteta tradicionalnih epistemoloških modela

¹⁷⁸ Kristofer Batler je u pravu kada kaže da se verodostojnost Liotarovih zaključaka o kolapsu metanaracija može uspešno braniti jedino na manjinskom uzorku intelektualne elite. On se, međutim, ne može braniti u širem kontekstu svetskih događaja koji svedoče o tome koliko su religijske, nacionalističke i druge "metanaracije" podjednako moćne i pogubne i u današnjem svetu "postmoderne" jer su brojni sukobi na globalnom i lokalnom nivou upravo dokaz njihove moći i rezultat njihovog dejstva. Batler podseća na konkretan primer Salmana Ruždija i muslimanske *fatve* koju su prihvatili milioni ljudi kao tek jedan u nizu dokaza da "postmodernisti nisu baš najbolje upućeni u to šta se trenutno dešava na polju nauke i religije" (Butler 2002: 14).

Liotar zato vidi kao potencijalni iskorak u novo doba veće svesti o heterogenosti kulturnih formi i "lokalnih znanja", pa time i veće demokratičnosti i kreativnog mišljenja. Tradicionalno pitanje "da li je istinito?" više se ne može upućivati znanju, koje u promenjenim okolnostima legitimizuje isključivo njegova performativnost, pri čemu parametri racionalnosti gube primat pred onim što Liotar naziva "paralogijom". Delovanjem paralelnih, a ne autoritarno zasnovanih i hijerarhijski uspostavljenih znanja otvara se prostor za slobodu mišljenja, inovaciju i političku demokratiju. Ono što pritom ostaje nejasno je logička veza između Liotarove apoteoze pluraliteta lokalnih znanja i prethodne konstatacije koja se odnosi na sveobuhvatnu merkantilizaciju, i koja ni po čemu ne navodi na ovako optimističan zaključak. Problem o kome je reč traži, po svemu sudeći, veću svest o društveno-ekonomskim okolnostima u kojima nastaju, i u čijim okvirima se prosudjuju znanja, pa ga zato možemo daleko jasnije sagledati kroz analizu postmodernizma britanskog teoretičara i levičara, **Terija Igltona**.

Teri Iglton opisuje postmodernitet kao oblik kulture i stil mišljenja koji se uspostavlja kao suprotnost prosvetiteljskim normama, i koji karakteriše "sumnja u klasične pojmove istine, razuma, identiteta i objektivnosti, sumnja u ideju univerzalnog progressa ili emancipacije, u jedinstvene okvire, velike naracije i konačna objašnjenja". U sklopu postmoderne negacije objektivnosti, istine, i koherentnog identiteta, svet se sagledava kao "nepredvidiv, nezasanovan, divergentan, nestabilan, neodređen, kao skup neobjedinjenih kultura ili interpretacija" (Iglton 1997: 5). Relativizacija pojma istine i naučne objektivnosti proizvodi situaciju u kojoj univerzalni metajezik ustupa mesto "jezičkim igrama"¹⁷⁹ i pluralnosti interpretacija. U odlomku iz teksta koji je nešto ranijeg datuma ("Awakening from modernity", 1987), a koji citira Dejvid Harvi, Iglton i sam ističe prednosti postmodernog načina mišljenja, koji primorava nauku i filozofiju da se odreknu grandioznih metafizičkih iskaza i sebe posmatraju na "jedan skromniji način, kao tek jedan u nizu narativa". On naglašava važnost uvidjanja da se "nalazimo u procesu budjenja iz košmara moderne" u kome su vladavina manipulativnog razuma i fetiš totaliteta imali status neupitnih stvarnosti, pa postmodernizam vidi kao "smrt onih "metanarativa" čije je prikriveno "terorističko delovanje" bilo u tome da utemelji i legitimiše iluziju nekakve "univerzalne" ljudske istorije" (Harvey 1989: 9).

¹⁷⁹ Termin jezičke igre, objašnjava Liotar, potiče od Vitgenštajna, koji ga je upotrebio da označi različite vrste iskaza kod kojih se unutrašnja logika određuje pravilima na isti način na koji se u šahu jednim konkretnim skupom pravila određuju svojstva figura i način njihovog pomicanja. Poznavanje ovih pravila uslov je uspešnosti igre, a čak i najmanja promena pravila menja karakter igre. Ipak, legitimnost ovih pravila ne nalazi se u njima samima, već potiče od "izričitog ili neizričitog ugovora među igračima" (Liotar, 13).

Ali u sveopštoj pluralnosti jezičkih igara, i u situaciji u kojoj je perspektiva tumačenja ili "pragmatička performativnost" jedini smisao istine koji poznaje postmodernizam, dolazi i do poražavajuće nivelacije svega sa svačim pa sve manje postaje moguće ustanoviti kriterijume koji bi jedan iskaz učinili legitimnijim i validnijim u odnosu na druge. Upravo iz ovih razloga, teoretičari poput Terija Igltona i Kristofera Norisa govore o lažima i iluzijama postmodernizma, u kome se skepsa u odnosu na jedan oblik totaliteta najčešće završava nekritičkim prihvatanjem nekog drugog – prikrivenog – totaliteta. Teri Iglton naglašava da se ovde najčešće radi o "tihom cenzurisanju" onih tema koje nisu u interesu nosioca moći pa "ne videti totalitet" postaje kod za – "ne videti kapitalizam" (Iglton 1997: 21). Da bismo bili u stanju da spoznamo obrise totaliteta potrebno je "mnogo zamornog i strogog razmišljanja, što je razlog za to što oni koji nemaju potrebu da to rade mogu da se raduju ambigvitetu i neodređenosti" (22). Sa druge strane, piše Iglton, "snaga kapitala je sada tako zamorno poznata, tako uzvišeno svemoguća i sveprisutna, da je čak i velikim delovima levice pošlo za rukom da je naturalizuju, prihvate kao strukturu tako nepomerljivu da se sada jedva i usudjuju da govore o njoj" (35).

U tom smislu, on objašnjava pojam "postmodernističke amnezije" koju karakteriše superioran stav u odnosu na dogmatsku retoriku ranijih diskursa, ali i svojevrsno slepilo za političku realnost vlastitog okruženja. "Nalazimo se sada u jednoj pomalo smešnoj situaciji", piše Iglton, u kojoj kulturna levica naširoko govori o državi, medijima, patrijarhatu, ili neokolonijalizmu, ali "zbunjeno ćuti" o onome što određuje našu egzistenciju u gotovo svakom aspektu, a što predstavlja okvir navedenih fenomena. On smatra da je popularnost feminizma i etničkih pitanja delom objašnjiva time što se odnose na neke od najznačajnijih političkih fenomena u današnjem svetu, ali da su "popularni i stoga što nisu suštinski antikapitalistički, tako da se dobro uklapaju u jedno postradikalno doba" (38). Svojevrsni "povratak tela" u jednom delu kritičke teorije Iglton takodje objašnjava dvojako: kao radikalni izazov "beskrvnom" diskursu racionalizma, ali i kao izraz potrošačkog hedonizma postmoderne kulture, koji je trenutno "na putu da postane najveći fetiš od svih". Među studentima kulture, ističe Iglton, telo je postalo nesvakidašnje moderna tema, ali je problem u tome što se radi isključivo o "erotskom" umesto o – "gladnom telu" (Eagleton 2004: 2).

Iglton je podjednako kritičan i u odnosu na poststrukturalizam, za koji ističe da je nastao iz političkog vrenja i kreativne energije koja je postojala kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih, ali da je 'uspeo' da otme veliki deo te političke energije, i sublimira je u označitelj. Zbog toga je bitno da se sagledaju obe strane postmodernog fenomena i ukaže na mogućnost, koja je pretvorena i u praksu, da se postmoderni način mišljenja i sam preokrene

u dogmu i autoritarnost. Jer iako se deklarativno postavlja nasuprot mehanizmu koji koriste autoritarni sistemi, postmoderna teorija ni sama nije imuna na autokratiju, cenzuru, i jednostrane isključivosti. Razlog za ovo Iglton vidi u nespremnosti postmodernista da razmišljaju dijalektički, što vodi paradoksalnoj situaciji da uprkos priči o različitosti, pluralitetu i heterogenosti, postmoderna teorija često operiše prilično rigidnim binarnim polaritetima, gde su "različitost", "pluralitet", i sa njima vezani pojmovi, hrabro postrojeni sa jedne strane teorijske ograde kao neporecivo pozitivni, dok se sve ono što bi moglo biti njihova antiteza (jedinstvo, identitet, totalitet, univerzalnost) "zlokobno šunja sa druge strane" (39)¹⁸⁰.

Ovu bazičnu kontradikciju postmodernizma Iglton vidi kao specifični spoj radikalnog i konzervativnog, koji predstavlja i suštinsko obeležje razvijenog kapitalizma. Iz ove vizure, postmodernizam se pojavljuje kao verni odraz kapitalističkog društva, u kome su na specifičan način spojene protivurečne osobine hedonizma i represije, mnogostrukog i monolitnog, slobode i autoritarnosti. Logika tržišta je, ističe Iglton, logika zadovoljstva i pluraliteta, efemernog i diskontinuiranog – to je "logika jedne ogromne besredišne mreže želje, u kojoj je pojedinac tek jedna prolazna posledica. Ali da bi se ova potencijalna anarhija držala na okupu, neophodne su jake osnove i čvrst politički okvir" (175). Insistiranje na tradicionalnim vrednostima uz istovremenu podršku sveopštem trendu komercijalizacije predstavlja simptom duhovne paralize koju Iglton vidi kao bitnu karakteristiku postmoderne svesti. Političku nedelotvornost postmodernizma Iglton takodje vidi kao rezultat isključivosti i površne logike koja karakteriše postmoderno mišljenje. Univerzalnost i razlika, ističe Iglton, nisu nužno suprotstavljeni kako se to prikazuje kroz postmodernu paradigmu koja univerzalno uvek suprotstavlja partikularnom. Uzdizanjem ideje pluraliteta, mnogostrukosti i antitotaliteta, koje ostaju neutemeljene u bilo kakvim univerzalnim etičkim načelima, postmodernizam ostaje bez moći da ponudi teorijski okvir delotvorne politike. Isticanje razlike nema snagu da ostvari suštinski cilj oslobodjenja jer sve dok postoje ljudi koji "čame i

¹⁸⁰ Uprkos razmetljivoj otvorenosti za Drugo, postmoderni iskaz često pokazuje prećutnu sklonost ka rigidnom i jednostranom zaključivanju kome se deklarativno suprotstavlja. Ovu kontradikciju u samom središtu postmodernog mišljenja Iglton duhovito naziva "ortodoksnom heterodoksijom", a ilustruje je primerom koji na njemu svojstven i duhovit način pokazuje samu srž problema. On navodi kako se u postmodernoj ortodoksiji nigde ne može sresti dijalektičko mišljenje kakvo postoji npr. u rečenici: "liberalni humanizam, uprkos svojim patetičnim iluzijama, jeste u neku ruku prilično prosvetljen fenomen kada se uporedi sa Atilom". Umesto toga, postmoderni iskaz operiše tvrdnjama tipa: "F.R. Livis je bio reakcionar" da bi već u sledećoj rečenici "ukorio" apsolutno prosudjivanje i totalizujuće tvrdnje (40). Iglton lucidno primećuje kako se može slobodno reći da je on sam zapravo veći postmodernista od većine onih koji se tako deklariraju jer je on, za razliku od njih, "pluralista po pitanju postmodernizma" koji veruje da i o postmodernizmu postoje različite naracije, od kojih su neke manje pozitivne od drugih. Ovakav stav je mnogo više u duhu postmoderne od nekritičkog prihvatanja nove ortodoksije, ili bezbrižnog prepuštanja sveobuhvatnoj relativizaciji.

propadaju pod raznim oblicima eksploatacije" borba će morati da uključi ideje o ljudskosti koje su univerzalne (162).

Odbijanje dijalektičkog mišljenja vodi i u ostale isključivosti, a njihov rezultat je politička paraliza u kojoj se cilj političke emancipacije, postavljen kao platforma kritičke teorije, ponovo urušava pod teretom vlastitih protivurečnosti. U ovome možemo videti i objašnjenje zbog čega su postmoderni teoretičari poput Deride ili Fukoa, iz njegove kasnije faze, mnogo oprezniji kada je reč o potpunom odbacivanju prosvetiteljskih ideala univerzalizma, objektivnosti i razuma. Objektivnost označava, između ostalog, i "jednu decentriranu otvorenost za realitet drugih" koja je u svojim "afektivnijim uzletima" tesno povezana s ljubavlju (165), a razum je taj koji nam omogućuje da uvidimo istinitost ili pravednost u tvrdnjama drugih, čak i kada se one mimoilaze sa našim interesima i željama. Biti razuman u ovom smislu ne predstavlja suvoparnu proračunatost, već širinu duha, realizam, i smisao za pravdu. Kada deluju u sklopu kulturnog relativizma, postmoderni anti-evrocentrizam i zalaganje za prava manjinskih grupa i kultura ostaju tek prazne retoričke forme. Jer ako se svaka kultura potvrđuje isključivo unutar nje same, onda se i svako izricanje vrednosnih sudova o drugoj kulturi može tretirati jedino kao izraz arogancije. Ovakav trend sveopšte relativizacije i poništavanja univerzalnosti čini da i naša kultura postane "zgodno izolovana od kritike drugih" pa se i kritika na račun zapadne kulture upućena od strane zemalja takozvanog trećeg sveta može "lagodno ignorisati" jer se radi isključivo o tumačenju koje je, iz perspektive naše kulturne svesti, poprilično irelevantno (166). Postmoderna sklonost ka relativizaciji, u kojoj se unapred osporava univerzalna vrednost kritičkog suda, pa time i mogućnost otpora represivnim idejama i režimima, predstavlja kontekst u kome se Igltonova kritika pojavljuje kao sasvim opravdana. Zbog sumnjive sklonosti postmoderne teorije da se poistoveti sa kulturom koju naizgled kritički sagledava, Iglton izvodi zaključak da modernoj levisi – za ciljeve sučeljavanja sa svojim političkim protivnicima – ovakav postmodernizam predstavlja mnogo više deo problema, nego rešenja.

Teorijska neslaganja po pitanju koristi koju postmodernizam ima za feministički usmerenu politiku i sama su deo šire slike u kojoj se kritička percepcija oblikuje u zavisnosti od toga šta se uzima kao dominantno, ili pak najviše relevantno, obeležje postmodernog mišljenja. Kontekst koji je prethodno naznačen predstavlja kritički okvir u kome se mogu jasnije sagledati i analizirati različite koncepcije i razvojni pravci unutar feminističkih postmodernih paradigmi. Kada se postavje u kontekst prethodne kritike kulture i njenih

"dominanti", jednostranost jednog dela feminističke teorije postaje znatno vidljivija, ali se i značaj pojedinih feminističkih uvida u ovom kontekstu povećava time što i same bacaju povratno svetlo na prethodnu kritiku i njene zaključke. Mogućnost za ovakvo dvostruko i povratno delovanje feminističke teorije proizilazi iz same prirode feminističke ideje, za koju se može tvrditi da je od samog početka bila 'post-moderno' usmerena ka demistifikaciji lažne objektivnosti i načela koja podupiru diskriminatorску politiku patrijarhata. Ukazivanjem na dvostruke standarde i licemerje koje se nalazi u pozadini proklamovanih načela univerzalnosti, pravde i jednakosti, koji čine okosnicu prosvetiteljske ideje, feminizam se, mogli bismo reći, profiliše kao prva zvanična paradigma postmoderne, ustanovljena mnogo ranije u odnosu na trenutak kada će postmodernizam biti prepoznat kao kritička paradigma novog doba.

Kritika univerzalnih kategorija znanja i vrednosti u feminizmu je oduvek imala za cilj da reafirmiše iskustvo marginalizovane polovine čovečanstva koju su sveobuhvatne kategorije patrijarhata tretirale isključivo u odnosu na dominantnu, mušku normu. Razobličavanje interesa koji stoje u pozadini patrijarhalnih dogmi, tj. proklamovanih načela objektivnosti na koje se ova dogma pozivala, od početka je bio primarni cilj feminističke kritike, pa je ona po tome bila 'postmoderna' još mnogo pre nego što je ovaj termin stekao status nove kritičke paradigme. Feminizam ukazuje da su univerzalni subjekt racionalističke tradicije, i na njemu zasnovana ideja progresa, tek maska za ideološku matricu koja promovira patrijarhalni pogled na svet, pa je tako i sam značajno uticao na formiranje kritičke misli koja se danas podvodi pod termin "postmoderna teorija" ili "postmodernizam". Na feminističku dekonstrukciju lažnih objektivnosti koje podupiru politiku patrijarhalnog društva možemo zato gledati kao na veoma značajne uvide koji su formirali osnovu postmoderne skepse u odnosu na tradicionalne paradigme znanja, identiteta, i vrednosti. Ali feminizam je takodje i deo širokog i, po vidjenju nemačkog filozofa **Jirgena Habermasa**, nedovršenog "projekta moderne", koji treba razumeti kao politički program koji je posvećen idejama istine, pravde i subjektiviteta, i koji počiva na uverenju da je moguće, i potrebno, delovati u pravcu društvenog progresa i veće moralne i intelektualne svesti pojedinca¹⁸¹. Po mišljenju ovog značajnog filozofa, politički i društveni projekt moderne još uvek nije dovršen, i njegovi potencijali nisu iskorišćeni, pa one koji proglašavaju "kraj moderne"

¹⁸¹ Habermas naglašava kako je ideja moderne usko povezana sa razvojem evropske umetnosti pa se ono što naziva "projektom moderne" može ispravno sagledati tek kada ostavimo po strani uobičajeni fokus na umetnost (Habermas 1983: 8).

Habermas smatra pripadnicima reakcionarnog neokonzervativizma, koji tendenciozno prećutkuju njen demokratski i oslobodilački potencijal¹⁸² (Woods 1999: 34).

U sličnom duhu rezonuje i američka teoretičarka (tursko-jevrejskog porekla) **Šejla Benhabib** (Seyla Behnabib), koja zadržava Habermasovu kritiku postmoderne paradigme, ali istovremeno uvidja i kompatibilnost feminističkih ciljeva sa jednim delom, ili jednim određenim tumačenjem postmoderne teorije. U meri u kojoj ova teorija relativizuje znanje i osporava moć pojedincu da deluje na društvo, i da ga menja, a da pritom preuzme i odgovornost za svoje činove, postmodernizam se mimoilazi sa idejom koja stoji u osnovi feminističke politike, ali i sa svakom drugom idejom koja ima za cilj da se aktivno suprotstavi nepravdi i represiji. U tom smislu, Šejla Benhabib uspostavlja značajnu razliku između takozvane "slabe" i "jače" verzije postmodernizma (Benhabib, 1995)¹⁸³.

Habermasovska vizura Šejle Benhabib

Šejla Benhabib analizira postmoderne teorije kroz tri osnovne teze: o "smrti čoveka", "smrti istorije", i "smrti metafizike", pri čemu ističe kako se svaka od njih može artikulirati u jačoj ili slabijoj verziji. U "jakim" formulacijama ovih teza, postmoderna teorija, kao i osnovna načela poststrukturalizma, na kojima se ova teorija zasniva, predstavljaju suprotnost idejama autonomije, odgovornosti, i emancipacije, bez kojih feministička ideja ostaje obesmišljena i bez mogućnosti da politički deluje. Ova teoretičarka, međutim, smatra da je moguće artikulirati takve verzije teza o smrti čoveka, istorije i metafizike koje će sačuvati politički potencijal feminističke ideje, a pritom biti u stanju da se kritički obračunaju sa patrijarhalnim idealima racionalnosti. Na ovaj način, njenu vizuru možemo tumačiti kao svojevrsnu dopunu i feminističku nadogradnju Habermasove ideje o nedovršenom projektu moderne.

¹⁸² Prema ovom vidjenju, emancipacija društva i pojedinca oslanja se na veru u sposobnost i snagu pojedinca da se odupre kako iracionalnim faktorima koje nosi u sebi, tako i represivnim determinantama koje mu nameće društvo. Protumačen iz racionalističke perspektive kakvu zastupa Habermas, Frojdov model ega i nesvesnog bi mogao da predstavlja teorijski okvir za odupiranje iracionalnom i individualnu emancipaciju, dok bi Marksova teorija predstavljala okvir za emancipaciju šireg kolektiva (Waugh 1992: 343).

¹⁸³ Knjiga je koncipirana kao polemika četiri uticajne feministkinje koje zastupaju različit pristup postmodernim idejama, pri čemu je svakoj data prilika da izloži uvodni tekst, a zatim i svoj odgovor na mišljenja i primedbe upućene od strane preostale tri teoretičarke (Džudit Batler, Drusila Kornel, Nensi Frejzer). Kraća verzija teksta Šejle Benhabib koji je ovde dat kao uvodni tekst objavljena je pre toga u antologiji *The Polity Reader in Gender Studies* (1994) pod naslovom "Feminism and the Question of Postmodernism". Šejla Benhabib predaje političke nauke i filozofiju na univerzitetu Jejl u američkoj državi Konektikat.

Značaj razgraničenja na kojima insistira Benhabib proističe iz njenog uverenja da su feminizam i postmodernizam dve "vodeće struje našeg vremena"¹⁸⁴, ali da se ovde ne radi samo o deskriptivnim kategorijama, već pre svega o konstitutivnim terminima koje koristimo kako bi bliže odredili i definisali upravo one prakse koje njima opisujemo. Njihov značaj je i u tome što nam služe da vrednujemo sadašnjost i prošlost, ali i da projektujemo određene modele mišljenja o budućnosti, pa je tim potrebna sposobnost uočavanja različitih implikacija na koju upućuju ove dve, po mnogo čemu nekompatibilne paradigme mišljenja. Skepsu prema postmodernizmu i razgraničenja na kojima insistira ova teoretičarka obrazlaže osvrtno na svaku od tri pomenute teze koje je, inače, u pozitivnom kontekstu navodi američka teoretičarka Džejn Fleks kao ključne karakteristike postmodernizma (Flax, 1990). "Smrt čoveka" odnosi se, pritom, na osporavanje esencijalističkih objašnjenja čoveka kao transcendentnog bića, dok se u fokus kritičke analize postavlja njegova društvena, istorijska i jezička utemeljenosti. Šejla Benhabib ne negira ovakva određenja, niti činjenicu da se subjektivnost uspostavlja u jeziku i simboličkim strukturama kojima raspolaže data kultura, ali ostaje na stanovištu koje radikalni postmodernizam Džejn Fleks vidi kao smetnju, a ne pomoć feminističkoj kritici patrijarhalnog ideala moći. Jer ako je čovek "zauvek uhvaćen u mrežu fiktivnih značenja i lance označitelja, u kojem je subjekt samo još jedna pozicija u jeziku" (Flax 1990: 32), onda gubimo važno uporište koje nam može pomoći da izvedemo "demistifikaciju muškog subjekta uma" koja bi, po Šejli Benhabib, trebalo da predstavlja feministički korelat ili, tačnije, kontrapunkt (*counterpoint*) postmodernističke "smrti čoveka".

Ako je čovek, naprotiv, u stanju da inicira, proizvodi i kritički prosudjuje značenja, onda se uporište o kome je ovde reč odnosi na legitimno feminističko stanovište koje vidi rod i različite prakse koje ga uspostavljaju kao ključni kontekst u koji treba postaviti zapadnu filozofsku tradiciju, i kritički proceniti ulogu i značaj navodno neutralnog i univerzalnog razuma. Subjekt koji bi bio tek još jedna "pozicija u jeziku" ne bi bio u stanju da donošenjem kritičkih sudova uspostavi distancu između sebe i "lanaca označitelja u koje je uhvaćen" pa bi i svaka kritička refleksija i kreativni angažman nužno izostali. Istorija feminističke misli pokazuje upravo suprotno – da je kritičku distancu itekako moguće uspostaviti, zbog čega je i kritički potencijal feminizma rezultat toga što je subjekt, tj. čovek, ipak nešto više od pozicije u jeziku. Upravo kao rezultat ove svesti u stanju smo da kritički procenjujemo zapadnu filozofsku tradiciju, kao i da njena značenja postavimo u kontekst feminističke ideje o rodu,

¹⁸⁴ Ovaj stav Benhabib dopunjuje konstatacijom da se radi o vizuri intelektualne i akademske kulturne elite zapadnih kapitalističkih demokratija, koje spaja to što se obe suprotstavljaju "velikim narativima zapadnog Prosvetiteljstva i moderne" (Benhabib 1995: 17).

koja ovu tradiciju sagledava iz sasvim drugačije vizure u odnosu na uobičajena tumačenja kakva zastupaju institucije i proponenti patrijarhalnog društva.

Od Platona, preko Dekarta, pa sve do Kanta i Hegela, zapadna filozofija, piše Šejla Benhabib, tematizuje priču o isključivo jednom – muškom subjektu, čineći nas slepim za prisustvo drugosti, i slepim za sve one razlike koje će morati da budu poništene samo zato što ne ulaze u okvir njegovih kategorija (Benhabib, 19). Iz istog razloga, feministički pandan postmodernoj tezi o "smrti istorije" trebalo bi da postane "rodno određivanje istorijskog narativa". Jer ako je subjekt zapadne tradicije po pravilu bio dobrostojeći belac, hrišćanin, "glava porodice", onda je istorija (*history*) kakvu znamo i pamtimo bila sve vreme tek – "njegova istorija" (*his-story*). Kao i filozofska tradicija koja je postavila okvir njenom iskustvu sveta i odgovarajućim oblicima svesti, ni ovakva – njegova istorija – nije mogla imati sluha za postojanje drugih, manjinskih grupacija koje su, u jednoobraznom sistemu njegovih kategorija, morale biti predstavljene kao nelegitimni, drugorazredni, i remetilački faktor koji unosi nepoželjne elemente heterogenosti i fragmentacije u nešto što je trebalo održati pod oreolom jedinstvenog, linearnog, i homogenog. Ali razliku medju savremenim intelektualcima i filozofima treba, ističe Benhabib, uspostaviti ne s obzirom na to da li se deklariraju za ili protiv prosvetiteljske ideje progresa, već s obzirom na to da li se odustajanje od ove pogibeljne zapadne metanaracije, koja je toliko puta pokazala svoje destruktivno lice, vrši u ime kritičke refleksije i vere u moć racionalnog suda, ili je ovo odustajanje samo uvod u generalno odricanje validnosti svakog prosudjivanja. Za Šejlu Benhabib, ovo razgraničenje je od vitalnog značaja jer upravo se na platformi ove razlike može uspešno braniti, ili negirati, legitimnost feminističkih prosudjivanja. Sasvim u duhu Igltonove kritike koju je uputio na račun postmoderne sklonosti da svet beskonačno relativizuje, i Šejla Benhabib insistira na značaju i validnosti kritičkog uvida i vrednosnog suda. Jer ako se postmoderna teza o smrti istorije sprovede u krajnosti, onda će i otpor represivnom sistemu moći da bude artikulisan jedino kao lokalno ograničena mikro-aktivnost koja ne nosi u sebi potencijal istorijskog sećanja kao jedne od važnijih "kognitivnih mapa" koje spominje Fredrik Džejmson.

Brisanje istorijskog sećanja i epistemološkog interesa za istoriju i njene narative, koje pretpostavlja teza o smrti istorije, ima posebno dalekosežne konsekvence za feminističku ideju i promišljanje mogućeg angažmana koji bi bio nosilac ove ideje. Istina, razobličavanje "metanaracije" u sopstvenim redovima imalo je blagotvorno dejstvo na feminizam, koji je konačno mogao da se otvori za različitosti unutar vlastitog pokreta, i oslobodi se hegemonije lažne univerzalnosti koju je, u vlastitim redovima, i sam uspostavio. Žene drugačije boje,

klase, ili seksualnog opredeljenja konačno su mogle da računaju na pravo glasa u pokretu koji je, baveći se nepravdom i isključivostima patrijarhalne kulture, uspeva da ignoriše nepravdu i isključivosti koje je i sam proizveo. Pokazalo se, naime, da je iskustvo bele, heteroseksualne žene srednje klase – koje je dugo predstavljalo dominantnu vizuru feminističkog pokreta – nosilo u sebi lažnu objektivnost feminističke metanaracije, čiji je osnovni paradoks bio u tome što je i sama sputavala razliku, koju je istovremeno javno zastupala. Ali da li je oslobađanje od pogrešnih vrednosti i demistifikovanje pogrešnih uverenja i lažne neutralnosti moguća jedino kroz slobodu od svakog uverenja i svih vrednosti? Kao ni Teri Iglton, koga zanimaju opcije koje stoje pred levičarsko opredeljenom teorijom, ni Šejla Benhabib ne smatra da je za feminističku ideju ovo jedini, niti ispravan put. Tačno je, ističe ona, da nije moguće izbeći istorijsku i kulturnu situiranost društvene kritike, tj. činjenicu da kritički pogled ne dolazi niotkuda, već je uvek odraz subjektivne pozicije. Ali vrednost ovakvih uvida oduvek i jeste bila u tome što se radilo o pogledu "izvan zidova grada" – pogledu, ili uvidu, koji nije mogao da nastane unutar ideološki indoktrinisane svesti koja je ovde predstavljena metaforom o gradu i njegovim izgnanicima. U vremenima siromašnim vrednostima, do najznačajnijih kritičkih uvida dolazili su upravo oni koji su imali smelosti da se odreknu lažnih izvesnosti i metaforički, ili bukvalno, postanu izgnanici – apatridi – oni koji su se otisnuli izvan datih i poznatih granica. "Otići od kuće", piše Benhabib, nije isto što i "nigde ne stići"; to u stvari znači da se nalazite u prostoru izvan zidova grada, u drugačijoj realnosti, koja vas navodi da stavite na probu izvesnosti vlastitog načina života. U Antici, kao i u Srednjem veku postojali su progonjeni filozofi, hilijastičke sekte i proroci koji su bili prinudjeni da napuste svoje gradove. Ali primer ovakvog 'kretanja', naglašava autorka, predstavljaju i veliki kritičari modernosti, od američkog filozofa Toroa, do Albera Kamija i frankfurtske škole, pa sve do disidenata iz Istočne Evrope. Nije puka slučajnost ni to "da je od Hipatije do Diotime, do Olimpije de Guž i do Roze Luksemburg, vokacija feminističkih misliteljki i kritičarki vodila u pravcu toga da napuste domove i zidine grada" (2007: 44).

Šejla Benhabib dopušta mogućnost da nas postmodernizam može upozoriti na teorijske i političke zamke utemeljivačkog mišljenja i razloge zbog kojih su pojedine utopije iznedrile toliku količinu destrukcije, ali ostaje pri stavu da je odricanje od same ideje utopije i utopijske nade, koje zamišlja drugačije u odnosu na postojeće, ravno odricanju od vizije koja je u osnovi svakog etičkog promišljanja, a odnosi se i na samu suštinu feminističke ideje i smisao feministički zasnovanog delovanja. Za razliku od ovako izbalansirane slike koju predstavlja ova teoretičarka, kanadska feministkinja **Somer Brodrib** (Brodribb) zauzima radikalno stanovište koje u postmodernizmu vidi "kulturni kapital kasnog patrijarhata" (1992:

21), koji u svojoj epistemološkoj negaciji znanja i vrednosti nema šta da ponudi ideji ili politici feminizma.

Postmoderna kao kulturni kapital kasnog patrijarhata: Somer Brodrib

Pišući o stanju sveta koje je usledilo u decenijama nakon Drugog svetskog rata, Simon de Bovoar je uočila da je kredo nove ideologije postao bezuslovna odanost površnom i površinskom, koja ide dotle da je čitava stvarnost realnih borbi, postignuća, potreba i rada jednostavno nestala sa horizonta, pa je u pismu novog doba uvijena forma samo maska za prazninu i odsustvo sadržaja. Primedba Simon de Bovoar odnosila se, piše Somer Brodrib, pre svega na francuski *nouveau roman* koji je predstavljao književni događaj šezdesetih godina dvadesetog veka, ali koji za autorku *Drugog pola* predstavlja izraz poražavajućeg odsustva vizije i duboke političke apatije. Šizofreni, metafizički svet koji nastanjuju anti-heroji ovih romana uperen je, po njenom mišljenju, protiv samog života, pa se dešavanja unutar ovog "mrtvog sveta" sažimaju u tački u kojoj se briše istorijska dimenzija, a "budućnost izmiče iz ruku" (2). Somer Brodrib navodi upečatljiv fragment iz intervjua sa Rob-Grijeom, režiserom i možda najpoznatijim predstavnikom novog francuskog romana, sa naznakom da se ovde ne radi samo o poetičkom kredo jednog pisca, već i o ideologiji čitavog vremena kojoj se, po njenom mišljenju, priklonila većina zastupnika postmoderne. Odgovarajući na pitanje o poetici svojih romana, Rob-Grije objašnjava da je njihova zajednička karakteristika svojevrsni "napad na telo" koji je istovremeno napad na *telo* društva, samog teksta, i konačno – telo žene. On priznaje da je u muškoj fantaziji telo žene oduvek bilo omiljena meta, ali i dodaje da mu sopstvene sado-erotske fantazije ne izazivaju nikakav stid. Naprotiv, one zauzimaju centralno mesto njegove estetike jer je fantazija nešto na šta čovek polaže pravo, i čemu treba posebno težiti¹⁸⁵. Ova estetika predstavlja zapravo sublimisani izraz često veoma brutalnih fantazija o moći i dominaciji, a ovako estetizovanu ideološku svest Somer Brodrib vidi kao dominantu postmodernog doba i njemu odgovarajuće teorije.

U tom smislu, postmoderna paradigma za ovu teoretičarku ne odnosi se ni na kakav radikalni zaokret u odnosu na ranije epistemološke i kritičke modele, već predstavlja samo poslednju fazu "paranoidne somatofobije" koju Brodrib prepoznaje kao ključnu odrednicu patrijarhata i njegovih ideologija. Nakon što je jednim sveobuhvatnim potezom ukinuo

¹⁸⁵ Citat je preuzet iz knjige: Anne-Marie Dardigna, *Les châteaux d' Éros ou les infortunes du sexe des femmes* (1981).

izvesnost tradicionalnih značenja i ograničenja, i u dionizijskom delirijumu odigrao svoj "divlji ples tarantele"¹⁸⁶, postmodernizam završava time što ponovo uspostavlja legitimitet starih modela značenja i hijerarhija. Upravo u tom duhu, Lakan trijumfalistički objavljuje kako se sva značenja neizostavno moraju prikloniti vrhovnom "zakonu falusa" koji ženu ostavlja izvan polja označavanja, i čiji jezik ostaje izvan "ženskog" domena. Zato će umesto nje, i u njeno ime, govoriti Lakan. On kreira sopstvenu verziju histeričkog diskursa u kome se žena zaista pojavljuje u glavnoj ulozi, ali ne i kao autor sopstvene priče, već kao figura koja je tu da garantuje ispravnost njegove vizije i njegovog "narcističkog rešenja za problem drugosti" (Brodribb, xvi).

Muška dominacija koja je oduvek bila značajan faktor društvene kohezije ostaje takva i u diskursu koji pretenduje na radikalnu otvorenost za subverzivna značenja postisnutih drugosti. Time što odbacuje lažnu objektivnost utemeljivačkih narativa koji su najčešće služili interesima dominantnih grupa, i time što razobličava metafizičku tradiciju zapadne filozofske misli postmodernizam ne postaje ništa manje metafizički. Platon je status istinske stvarnosti dodelio svetu ideja pa je celokupna filozofska tradicija koja vodi poreklo od Platona sagledana kao svojevrsna metafizika prisustva. Ali iako se zvanično suprotstavlja ovakvom mišljenju, koje prepoznaje i najviše kritikuje u modernističkoj posvećenosti novoj dogmi kartezijanskog subjekta, postmodernizam uspostavlja sopstvenu verziju metakritike koja je podjednako, ako ne i više, metafizička. Dok je kod Platona ideja ta koja ima veću autentičnost u odnosu na postojeće fenomene, kod teoretičara postmoderne metafizika je prikriivena lingvističkom agendom, gde se centralno mesto dodeljuje označitelju, ali tako što je on sada taj koji je, nalik Platonovoj ideji, u stanju da apsorbuje realnosti materijalnog sveta. Ideološka pozadina patrijarhalne dominacije ostaje zato dominantna ovog naizgled radikalnog obračuna sa metafizičkim nasledjem, pa Somer Brodribb zaključuje kako se postmodernizam može prikladno nazvati kulturnim kapitalom kasnog patrijarhata (21).

Kada govori o "paranoidnoj somatofobiji", koju vidi kao ključno obeležje patrijarhalnog mišljenja, autorka uspostavlja značajnu vezu, pa čak i kontinuitet između filozofskih i religijskih sistema koji sežu duboko u prošlost, i savremenih teorijskih paradigmi koje se najčešće podvode pod termin postmodernizam. Ona vidi, na primer,

¹⁸⁶ Tarantela je naziv za skup italijanskih narodnih igara izrazito brzog tempa sa poreklom iz antičke Grčke, gde je igra predstavljala ritualni ples u slavu Dionizija i Apolona. Ovaj ples, po mišljenju Somer Brodribb, u stvari je svojevrsni egzorcizam žene i ženske želje jer se sva prekorčenja i slobode koje dozvoljava i demonstrira uvek okončavaju ponovnim uvođenjem žene u patrijarhalni sistem strogih pravila i zabrana. Prived razuzdane slobode u funkciji je, zapravo, podupiranja i dodatnog jačanja patrijarhalne moći i dominacije. Po ugledu na čuveni film, autorka postmodernu teoriju, u kojoj metaforički ples izvodi muškarac u ženino ime, podrugljivo naziva *Tutsi tarantelom* (13).

značajnu sličnost između gnostičke kosmologije – pogleda na svet koji je uticao na rano hrišćanstvo – i teoretičara poput Levi Strosa, Žaka Lakana ili Mišela Fukoa. Uspostavljanje hijerarhijske razlike na relaciji um/telo čini osnovu patrijarhalnog dualizma koji, u njegovim različitim oblicima i manifestacijama, možemo pratiti kroz čitavu istoriju, a čiji najnoviji izraz predstavlja upravo postmodernizam (120). Ovo razdvajanje moguće je prepoznati kako u religijskim sistemima i filozofskoj misli, tako i u sekularnim formama i varijacijama ovih sistema. Francuska misao sledi upravo ovu gnostičku liniju pa, po mišljenju kanadske teoretičarke, nije slučajno što je Žil Delez (Gilles Deleuze) ukazao na katarsku misao iz srednjeg veka kao ključ za razumevanje Fukoove ontologije.

Kako bi potkrepila neke od svojih navoda, Brodrib se poziva na uticajnu studiju Hansa Jonasa¹⁸⁷, u kojoj autor razlikuje dva osnovna tipa gnostičke tradicije – ekstremni asketizam i podjednako ekstremni libertinizam. Iako suprotni po formama ispoljavanja, oba oblika gnostičke tradicije polaze od identičnog uverenja da je telo grobnica, a ne hram duše, pa se celokupna materija doživljava kao inkarnirano zlo u kome je zarobljena božanska iskra duha. U libertinskoj verziji gnoze, svako prekoračenje moralnih i drugih normi smatra se putem ka transcenciji pa je za ovu feminističku teoretičarku Žan Fransoa Liotar tek jedan u nizu gnostičara za koga je tehnounaika novi Izaslanik svetlosti na putu ka tako željenoj transcenciji. Izložba *Les Immatériaux* koju je Liotar priredio u Parizu 1985. godine, šest godina nakon objavljivanja studije *La condition postmoderne*, zajedno sa idejom jezičkih igara koju je zastupao, predstavlja "hrabri novi svet" postmoderne – zapravo *postmortem* kulture u kojoj se komercijalizacija beskonačno razmenjivog ljudskog materijala i rigidna tehnološka kontrola pojavljuju kao najnoviji oblici patrijarhalne politike moći. Osnovu znanja ovog sistema predstavlja ništa drugo do izvesnost smrti, a paranoidna semioza koja stoji u senci postmoderne teorije samo je novi izraz iskonskog straha pred svetom materije i majkom – kao njenim simboličkim otelotvorenjem.

U ključnim segmentima de Sadove *Žilijete i Filozofije u budoaru*, majka je predstavljena kao suprotnost muškom logosu, pa je njeno ubistvo glavna meta sadističke seksualnosti i neophodan uslov muške kreativnosti. Nije stoga nikakvo iznenadjenje, smatra autorka, da je de Sad, pored Ničea, bio od velikog uticaja na Deridu i Fukoa. Razlike koje postoje među filozofima poput Deride, Fukoa, Lakana, ili Sartra za ovu teoretičarku nisu ništa drugo do maska koja prikriva njihovu suštinsku identičnost. Najvažnije ideje Lakanove teorije odnose se na otudjeni identitet, koji karakterišu odsustvo, fragmentacija, i

¹⁸⁷ Hans Jonas, *The Gnostic Religion, The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, 1967.

razjedinjenost, pri čemu se bilo kakva potraga izvesnosti označava kao naivna i iluzorna negacija simboličke kastracije. Lakan je daleko od de Sadove ležerne destruktivnosti, ali je bazična tanatička svest i dalje tu. U Lakanovom slučaju, ova svest dobija formu faličkog označitelja kome je podređena celokupna stvarnost i svi odnosi koje čovek uspostavlja sa drugima, pa Somer Brodrib Lakanovu psihoanalitičku teoriju vidi kao svojevrsni oblik autorizacije de Sadovog odnosa prema materiji, radjanju i ženi. I teorija Julije Kristeve sledi ovako uspostavljenu liniju razvoja, pa je njen pojam semiotičkog tek dopuna Lakanove teorije simboličkog poretka. Semiotičko je označeno kao domen ženskog, kao takvo ono je večita provokacija faličkom poretku, ali ovaj poredak ipak ostaje jedini simbolički registar koji nam je na raspolaganju. Svaki otpor ovakvom razumevanju i koncepciji stvarnosti Kristeva proglašava neurotskim simptomom, koji je po svojoj prirodi sličan onom koji vidi i u pozadini feminističke netrpeljivosti prema psihoanalizi (96). Postmoderni Oresti i Elektre, zaključuje autorka, još uvek se priklanjaju ocu, umesto majci i ubijenoj sestri, pa će i za Kristevu, koja sledi identičan obrazac, ubistvo majke biti u funkciji postizanja autonomije bića – *sine qua non* individuacije. Mrtva materinska "Stvar" mora se odbaciti i erotizovati kako bi, poput Elektre, ili de Sadove Evgenije, bili u stanju da napustimo "presemiotičku močvaru imanencije" (132) i krenemo pravcem transcendentnog.

Sličnu zamerku Brodrib upućuje i Simon de Bovoar, koju optužuje da se i sama priklonila modelu u kome je uspostavljena hijerarhijska suprotnost između *muške* transcendencije i *ženske* imanencije. Kritika koju Bovoar upućuje patrijarhatu unapred je manjkava, smatra Brodrib, a takvom je čini bazični stav po kome se biološki čin rođenja proglašava simbolom imanencije. On je taj koji ženu čini manje sposobnom da pruži otpor prirodi i materiji na način na koji to čini muškarac. Bovoarova se, takoreći, izvinjava zbog ove suštinske slabosti ženske prirode, čime je i njen početni antiesencijalizam, oličen u stavu da se žena ne radja, već to postaje, doveden u pitanje. Kontradiktornost zapravo ide u oba pravca jer je njeno početno priklanjanje egzistencijalističkom principu (po kome egzistencija prethodi esenciji) doveo do toga da se ženino iskustvo, kao one koja radja, proglašava iskustvom drugog reda. Objašnjenje istorijske dominacije žene i prirode koje može da ponudi Simon de Bovoar bazirano je stoga na modelu ljudske svesti koji je u osnovi dualistička negacija *physis-a*, pa je i uzrok patrijarhalne dominacije zasnovan na specifičnoj situaciji žene koju uslovljava njena reproduktivna funkcija.

Ovakvo objašnjenje koje u žrtvi pronalazi grešku i krivicu Bovoarovu primorava da ponovi ideološku matricu patrijarhata, koja u svetu prirode ne prepoznaje vrednost, a čovekovu afirmaciju i samoostvarenje vidi u činu otpora prirodi i materiji kao domenima

neosveščene imanentnosti. Njena poruka ženi ne može, stoga, da bude ništa drugo do poziv da se pridruži muškarcu i njegovom svetu transcendentalnih vrednosti. Distinkcija koja je uspostavljena, ističe Brodrib, razdvaja na dve suprotstavljene strane one koji daju život, od onih koji – kroz činove nasilnog otpora materiji – stvaraju vrednosti. Pozicija Simon de Bovoar priklanja se, po svemu sudeći, ovoj drugoj strani koju egzistencijalistički model označava kao superiornu (134). Takodje je, u ovom smislu, bitna manje poznata i isticana veza izmedju de Bovoar i Levi Strosove teorije, tj. činjenica da je ona u potpunosti prihvatila Levi Strosova antropološka objašnjenja, koja čine okosnicu njenog razumevanja uzroka i porekla patrijarhalne dominacije. U orvelijanskom svetu kome se i Bovoarova pridružila, smrt je postala život, ubistvo je protumačeno kao stvaralački čin, dok su činu radjanja oduzeti svaka kreativnost, istorija, i značenje koje nije praznina nestvorene "Stvari". Zbog svega rečenog, postmodernizam ne može biti ništa drugo, zaključuje Brodrib, do još jedna varijacija nihilističke ideologije i poslednja kriza koju je proizvela destruktivna fantazija o moći i muškoj superiornosti.

Iz vizure ove kanadske teoretičarke, jednu sasvim drugačiju sliku stvarnosti nudi Lis Irigarej, koja umesto dualizma i hijerarhije ističe značaj simboličkog spajanja, a pitanje polne razlike proglašava ključnim pitanjem epohe u kojoj živimo. Ona s pravom upozorava na to da brojne ustupke koje je ženski pokret uspeo da ishodi ne treba poistovetiti sa suštinskom promenom vrednosti koja se, zapravo, nije ni dogodila. Plodotvornog susreta dva pola još uvek nema u domenima političkog i poetskog, pa se ne može govoriti o revoluciji svesti ili etike. Budući da je ženska bliskost telesnom i materijalnom kod Lis Irigarej dobila sasvim drugačiji predznak, u osnovi njene poetske vizije krije se lament nad činjenicom da nema uzajamnosti, ili reciprociteta dva različita iskustva polnosti. Pokušaj da se udje u trag ovom kulturnom i istorijskom neuspehu predstavlja okosnicu njenog opusa. Ono što treba otkriti i razumeti odnosi se na razloge zbog kojih je polna razlika lišena svoje empirijske i transcendentalne dimenzije, i zbog kojih joj je izmakla "njena sopstvena etika, estetika, logika, religija ... njena sudbina" (Irigaray 1984: 21; Brodrib, 104). Bitan 'doprinos' ovakvom, pogrešnom, doživljaju polne razlike Irigarej vidi u binarnim podvojenostima koje je proizvela dualistički utemeljena zapadna kultura, u kojoj su binarni pojmovi duša/telo, seksualno/spiritualno, unutra/spolja i slični uspostavljeni kao medjusobno suprotstavljene, hijerarhijske razlike. Stvaralački potencijal mora biti prepoznat unutar polnosti i u okviru razlike koju polnost proizvodi, u čemu Irigarej vidi dubinsku matricu samog pojma etičnosti. Pitanje koje ona postavlja, a Brodrib apostrofira, može se formulisati na sledeći način: "mogu li andjeo i telo da se nadju istovremeno na istom mestu?". Tradicionalni odgovor teologa na

ovo pitanje je, naravno, odričan, dok je za Lis Irigarej davanje potvrdnog odgovora na ovo pitanje od suštinskog značaja za etiku polnosti koju je ona već označila kao filozofsko, ali i praktično pitanje od vitalnog značaja. Tek kada se ujedine andjeo i telo, tj. kada se spiritualnost sagleda kao neodvojiva od materije, možemo govoriti o svetu u kome će muškarac i žena moći da se susretnu i "ponekad žive na istom mestu" (104).

U fokusu mističke tradicije, kojoj se u ovom segmentu svoje teorije L. Irigarej pridružuje, a koju Bovoarova kritikuje u *Drugom polu*, nalazi se iskustvo ljubavi, koju Irigarej doživljava kao vrhunski stvaralački čin, dijalektičan po prirodi sopstvenog postojanja, u kome se spajaju božansko i materijalno, a "andjeo sjedinjuje sa telom". Somer Brodrib se kratko osvrće na tekst Lis Irigarej o Platonu¹⁸⁸, u kome ona Platonovoj viziji pretpostavlja Diotimino razumevanje ljubavi kao istinske dijalektike. Autentičnost ljubavne dijalektike je u tome što je ljubav proces koji se nikada ne okončava, čak ni kada se jednom dostigne i uspostavi sinteza. Ona je proces u kome je svaki susret tek stepenik ka narednom susretu, novom preispitivanju i većem savršenstvu ljubavi. Ljubav – u kojoj se spiritualno i telesno nalaze u večitom plesu – predstavlja istinsko prisustvo božanskog u telu čoveka, i jedino obeležje večnosti koje se može podariti smrtnoj materiji. Ako se ovako shvaćenoj ljubavi, koja je sama po sebi, i sama za sebe, vrhunski akt stvaralačkog pretpostavi bilo šta drugo (uključujući i čin u kome iz same ljubavi nastaje novi život), onda se otvara jaz između smrtnog i večnog, a taj jaz Lis Irigarej proglašava početkom metafizike. To je čin koji zatvara dragoceni "prolaz ka večnosti" koji su ljubavnici bili u stanju da podare jedan drugom. U viziji dijalektike koju obrazlaže Diotima, rođenje deteta doživljeno je, međutim, kao čin koji je, na izvestan način, iznad same ljubavi. On je, po mišljenju Lis Irigarej, pogrešno shvaćen kao "kruna" ljubavnog susreta, pa se njena kritika Diotime sastoji u tome da pokaže kako ljubav ne može biti sredstvo kojim se dolazi do nečeg drugog, pa makar to bio i uzvišeni cilj začeca i rođenja deteta. U tom slučaju, ljubav neminovno gubi svoje božansko svojstvo i sposobnost da spaja suprotnosti. Svrha ljubavi, naprotiv, nalazi se u njoj samoj i procesu u kome se ona neprestano obnavlja i uvek iznova nastaje.

U ovoj tački, međutim, ukršta se kritika Diotime, upućena od strane Lis Irigarej, sa kritikom koju belgijskoj teoretičarki upućuje sama Somer Brodrib, a koja je donekle slična kritici koju je ova teoretičarka uputila na račun Simon de Bovoar. Zamerka koju Brodrib upućuje na račun obe teoretičarke odnosi se, naime, na vrednost ženskog biološkog iskustva, pri čemu obe autorke marginalizuju ženinu moć da radja, iako joj pristupaju iz veoma

¹⁸⁸ Ovaj tekst se nalazi u već navodjenoj antologiji *Revaluating French Feminism* (Fraser & Bartky, eds., 1992), pod naslovom "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech".

različitih perspektiva. Kod Simon de Bovoar, ovo je bilo u vezi sa njenim sveukupnim shvatanjem kreativnosti, koje veću odvojenost od sveta materije vidi kao superiornu i poželjniju alternativu, dok se za Lis Irigarej ovo poricanje pojavljuje u kontekstu njenog mističkog shvatanja ljubavne dijalektike, u kojoj je sama ljubav cilj i vrhunac stvaralaštva. Autorka, osim toga, smatra da je Lis Irigarej ostala posvećena ideji koja jezik vidi kao dominantnu matricu u kojoj se konstruišu identiteti i ostvaruje susret sa potisnutim 'drugim'. Kao i kod Kristeve, i kod Lis Irigarej jedini susret sa izgubljenim majčinim telom moguće je ostvariti u jeziku, pa se njena tvrdnja kako u jeziku nema neutralnosti ("*Parler n'est jamais neutre*") treba shvatiti kao plediranje za drugačiju jezičku praksu koja neće biti platforma za promociju "ideologije jednog i istog". Somer Brodrib ipak naglašava bitnu razliku između Lakanovog modela jezika, kojim dominira etika odsustva i smrti, i shvatanja Lis Irigarej, koja pledira za etiku oduhovljene materije i ponovnog radjanja, u kojoj se "nesimbolički dodir" – a ne bestelesni označitelj – pojavljuje kao uslov istinskog preobražaja. Njena vizija je stoga za korak radikalnija od vizije Elen Siksu, smatra Brodrib, ali ipak ni jednu ne možemo nazvati "ženama koje su ponovo rodjene".¹⁸⁹

U tom smislu, kao primerenije i feministički produktivnije shvatanje žene Somer Brodrib ističe stanovište Meri O'Brajen (Mary O'Brien), kanadske feministkinje škotskog porekla, koje smatra originalnim doprinosom dijalektičkom pristupu i istorijski utemeljenom feminizmu. U teoriji Meri O'Brajen, ženskoj moći radjanja dodeljen je status vrhunske kreativnosti, ali i mogućnost da objasni osnovni mehanizam po kome deluje patrijarhat. Objašnjenje ovog mehanizma ne pokriva u potpunosti termin "politika polnosti" koji je razradila Kejt Milet, već je pre u pitanju *politika moći* koja se usmerava na kontrolu ženskog iskustva radjanja. Ovde se, takodje, razmatraju dualizmi poput privatnog i javnog, uma i tela, ili subjekta i objekta, i njihovo poreklo traži u činu otklona i otudjenja od prirode. U razradi ove teze, osnovna zamerka koja se upućuje Simon de Bovoar je u tome što nije uspela da uvidi da je muška praksa koja, navodno, jedina stvara vrednosti, i koja je zbog toga kreativna, istovremeno u stanju i da deluje krajnje destruktivno – poništavajući već postojeće ili stvorene vrednosti. To što se ženskoj moći radjanja odriče vrednost kreativne prakse mnogo je više, naglašava Brodrib, povezano sa činjenicom da vrednovanje dolazi od strane onih koji su sami lišeni mogućnosti da na ovaj način ispolje kreativnost. To što mnoge žene nekritički

¹⁸⁹ Aluzija na knjigu *The Newly Born Woman* (Clément & Cixous, 1986), u kojoj je ideja ljubavi kao preobražaja predstavljena kroz parove poput Ahila i Pentezileje (kraljice Amazonki), ili Antonija i Kleopatre, koji su svi do jednog iskusni u veštini ratovanja. Njihovi ljubavni susreti su zato podjednako brutalni, a ljubavi se okončavaju međusobnom izdajom koja poništava samu ideju dvojstva i spajanja. Ovo je, piše Brodrib, veoma daleko od etike polne razlike koju zastupa Lis Irigarej, i u kojoj su nežnost i dodir (*caress*), a ne takmičenje i povredjivanje, predstavljeni kao gestovi ljubavi koja jedina vodi preobražaju (Brodribb, 110).

prihvataju ovo nipodaštavanje ženske moći radjanja, koje se, paradoksalno, sprovodi uz istovremeno podizanje Majke na pijedestal društvenih prioriteta, svedoči o njihovoj "lošoj veri". Ovdje nema nikakve ontološke inferiornosti ili ženske imanencije, o kakvoj govori de Bovoar, već se radi o društveno-istorijskom konstrukt koji se kao takav ne prepoznaje, pa je tim više u stanju da deluje kao snažan podstrekač muškoj supremaciji.¹⁹⁰

Razlikovanje pola i roda, na kome insistira značajan deo feminističkih teoretičarki, Somer Brodrib vidi kao još jednu varijaciju ranijih dihotomija u kojima su priroda i telo uvek imali status pasivne materije, podređene stvaralačkom dejstvu civilizatorskog uma. Feministička interpretacija naglašava kako je asimetrija rodova rezultat istorijskih i kulturnih okolnosti, a ne prirodne datosti, ali perspektiva o društvenoj konstrukciji roda kao da zazire od mogućnosti da bi već sama ideja biološke različitosti mogla da predstavlja priznanje ili uvod u biološki determinizam. Na ovaj način, ističe Brodrib, i sami smo na tragu ideološke matrice kojoj se uporno opiremo: odbijajući da telu, prirodi i materiji dodelimo značaj koji im pripada, mi postajemo žrtve tradicionalnog dualističkog modela koji negira kreativni potencijal materije, i koji interaktivnu prirodu procesa u kome se telo i materija pojavljuju kao jedan od nosilaca svodi na poznati hijerarhijski odnos elemenata višeg i nižeg reda. Feminizam se tako i sam, ironično, stavlja u službu propatrijarhalnih snaga, a ideja roda i

¹⁹⁰ Knjiga Meri O'Brajen *The Politics of Reproduction* objavljena je 1981., tj. pet godina nakon prvog izdanja veoma obimne studije *Of Woman Born* američke pesnikinje i feministkinje Edrijen Rič (Adrienne Rich, 1976), koja kroz specifičnu kombinaciju ličnog i dokumentarnog i sama govori o materinstvu kao društvenoj instituciji sa svojim specifičnim kulturnim i istorijskim značenjima. Rič se posebno fokusira na manipulativni i represivni karakter ove institucije, pri čemu na primeru sopstvenog iskustva, kao i obimnog materijala koji je istražila, pokazuje destruktivnu snagu kulturnih stereotipa vezanih za materinstvo. Ona, međutim, ne insistira na tumačenju po kome je ženska moć reprodukcije vrhunski čin kreativnog ispoljavanja, pa ne čudi činjenica da se ime ove poznate pesnikinje i feministkinje uopšte i ne pojavljuje u knjizi Somer Brodrib, koja u ovom kontekstu spominje jedino Gajatri Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak), američku teoretičarku indijskog porekla. Brodrib pritom ističe kako se Gajatri Spivak i sama poziva na "odličnu knjigu Meri O'Brajan" u nastojanju da pokaže kako se problem reprodukcije može najbolje osvetliti kroz teorijski okvir marksizma, koji je superioran u odnosu na perspektivu liberalno orijentisane teorije objektnih odnosa (Brodribb, 135). Ironija koja pritom izmiče iz vida autorki odnosi se na to da Gajatri Spivak najčešće piše veoma nepristupačnim stilom, pri čemu klasno angažovana orijentacija koju zastupa uglavnom ostaje skrivena pod velom visokoparnih formulacija i stilskih opskurnosti. Spivak se na ovaj način i sama pridružuje onoj vrsti teoretičara koje Brodrib vidi kao niz jalovih posvećenika ideji i ideologiji smrti. O problemima i jalovosti stila, i misaonog procesa koji ga produkuje, i koji 'uspeva' da marginalizuje sopstvene kritičke uvide ubedljivo piše Teri Iglton, koji pismo Gajatri Spivak opisuje kao "drečavi supermarket ideja" koji sopstvenu kritiku zapadnog Razuma preokreće u simptom tog istog razuma. Iglton, naime, ne osporava validnost pojedinih uvida Gajatri Spivak, ali naglašava izrazitu hermetičnost njene sintakse, upadljivo odsustvo fokusa i visokoparni egzibicionizam pisma koje na svojevrsan način potire snagu sopstvenih uvida. Gajatri Spivak je, smatra Iglton, samo ekstremni primer novije kritičke teorije u kojoj se deklarativna posvećenost *drugom*, subverziji i dekonstrukciji – tipična za postmoderniste – pretvara u puku retoričku masku iza koje stoji prilično oskudna politička agenda. Kulturna teorija tako dolazi u paradoksalnu poziciju da istovremeno ističe neophodnost kritičke i političke subverzije, a pritom sama ostaje "tek za nijansu više levo orijentisana od politike Edvarda Kenedija". Za neke američke feministkinje, zaključuje Iglton u svom već prepoznatljivom stilu, "socijalizam je podjednako tuđa teritorija koliko je to i Alfa Kentauri". (*Figures of Dissent*, 2005: 165).

rodnosti postaje sredstvo depolitizacije feminističkih nastojanja da se suzbije moć njihovog delovanja¹⁹¹.

Autorka zato uvidja da je neslaganje sa pojedinim idejama Lis Irigarej ili Elen Siksu ipak manje bitno u odnosu na značaj koju nosi ideja polne razlike za koju se ove teoretičarke zalažu. Ovo je posebno važno zbog toga što se upravo povodom ideja ženskog i identiteta, kako ih one obrazlažu, i povela do sada najznačajnija debata u feminizmu. Da li ćemo stati iza ideje koja insistira na materiji kao vitalnom prostoru suštinske kreativnosti, ili ćemo usvojiti viziju "hrabrog novog sveta" kakvu, na primer, zagovara američka teoretičarka dekonstrukcije **Meri Puvi** (Mary Poovey) – koja ideje Lis Irigarej i Elen Siksu vidi kao primere reduktivnog biološkog determinizma (144). Odgovor na ovo pitanje Brodrib vidi kao temeljno pitanje izbora koji stoji pred modernom teorijom. U pitanju je izbor sa dalekosežnim implikacijama koje umnogome prevazilaze domen teorijskog promišljanja. Posebnu zamku u ovom kontekstu Brodrib vidi u činjenici da se u postupku Meri Puvi nalazi svojevrstan "dvostruki obrt", koji ideje francuskih teoretičarki najpre derogira na nivo redukcionističkog esencijalizma, a zatim staje u njihovu odbranu ukazivanjem na izvesnu bliskost sa dekonstrukcijskom metodom Žaka Deride.

Budući da polazi od uverenja da se ideja binarnosti oslanja na biološke i anatomske kategorije, dekonstrukcija za kakvu se zalaže Puvi pretpostavlja svojevrstni otklon od materije pa se, po rečima Somer Brodrib, ovde radi o metodologiji koja je zapravo – *tehnologija*. Ona služi da se identitet "odvoji od kože", tj. da se koncept oslobodi svog prirodnog¹⁹² referenta kako to objašnjava Puvi. Um koji je konačno 'oslobodjen' od materije više se ne mora pozivati na telo u pokušaju da artikuliše vlastiti identitet, a šteta koju ovakav kritički gest nanosi feminizmu najmanje je dvostruka. Ona se sastoji u tome što ovaj postupak najpre ukida značaj koji francuske teoretičarke vide u telesnom aspektu postojanja i neraskidivoj sponi sa majkom, a zatim se poništava i sama autonomnost feminističke ideje, koja se redukuje na više ili manje uspehu verziju (sluškinju) muške paradigme. U konkretnom slučaju, i u odnosu na fenomen i problematiku postmodernizma koju razmatra Somer Brodrib, ova paradigma se prepoznaje kao krajnje pogubna feminizacija patrijarhata.

U sličnom duhu, iako iz drugačije intonirane kritičke perspektive i polaznih premisa, američka teoretičarka **Nensi Hartsok** (Nancy Hartsock) upućuje krucijalno pitanje koje

¹⁹¹ Pored Meri O' Brajen, čiji rad smatra pionirskim u ovom smislu, autorka ovde citira i upućuje na teoretičarke poput Deniz Tompson (Denise Thompson), Bev Til (Bev Thiele), Merilin Fraj (Marilyn Frye) i Mojre Gejtens (Moirra Gatens), o kojoj će kasnije biti više reči.

¹⁹² Reč je o tekstu "Feminism and Deconstruction" (1988), koji u krugovima feminističkih teoretičarki ima reputaciju posebno uticajnog teksta.

zahteva da se postmodernizam postavi u konkretan istorijski kontekst. Tek ćemo onda, i u ovom kontekstu, moći da sagledamo i procenjujemo značaj proklamovanih načela postmoderne paradigme. Pitanje se odnosi na to kome zapravo služi, tj. u čijem je interesu da se koncept subjektivnosti dovodi u pitanje u trenutku kada "mnogi od nas kojima je bilo uskraćeno pravo glasa" počinju da to pravo traže nazad kako bi mogli da delaju kao subjekti, a ne objekti istorije? (Brodribb, 45-46)¹⁹³. Ova teoretičarka takodje ističe opasnosti nekritičkog usvajanja postmoderne paradigme, ali se u svojoj kritici ne dotiče samo njenih negativnih strana, već problem sagledava iz različitih uglova, pa i u odnosu na jednu od početnih premisa ovog poglavlja po kojoj je feminizam od samog početka bio 'postmoderan'. Njen doprinos feminističkoj teoriji razmotrićemo zato paralelno sa osvrtom na tekstove onih teoretičarki koje ukazuju na bitnu povezanost bazičnih feminističkih opredeljenja i osnovnih postulata postmoderne teorije, ili pak upućuju na moguće pravce njihove uzajamno plodonosne interakcije.

Feminizam i postmodernizam: sučeljavanje kritičkih pozicija

Kritičkom stavu prema postmodernizmu koji zauzima Nensi Hartsok prethodi opravdano upozorenje da se radi o izrazito kompleksnoj temi koja primorava na oprez prilikom donošenja sudova i povlačenja jasnih linija razgraničenja. Ovo se posebno odnosi na problem ideološke pozicije i političkih uverenja. Nensi Hartsok uvidja činjenicu da termin postmodernizam pokriva široku lepezu ideoloških i političkih opredeljenja pa je i njena kritika utoliko objektivnije postavljena i bolje izbalansirana nego što je to radikalna pozicija Somer Brodrib. Kada se iz tako umerenije pozicije izrekne uverenje kako je reč o teorijama koje su u stanju da reprezentuju i iskažu pre svega glasove onih koji već poseduju moć (Hartsok 1996a : 257), skloni smo da ovim rečima damo veću težinu u odnosu na slične izjave Somer Brodrib, koja za postmodernizam nema nijednu reč pohvale. Ono što treba uočiti, ističe Hartsok, jeste specifičan kontekst u kome se postmodernizam pojavljuje, a on se odnosi na destabilizovanu poziciju moći u društvima postindustrijskog doba. Takav kontekst zahtevao je nove strategije kako bi se izašlo na kraj sa zahtevima onih koji ne poseduju moć, i koje treba i dalje uspešno držati izvan njenog domena. Namera Nensi Hartsok je da pokaže značaj ovakvog stanovišta, a posebno s obzirom na raširenost shvatanja po kome

¹⁹³ Nensi Hartsok predaje na Departmanu političkih nauka univerziteta Vašington, a njeno čuveno pitanje, koje će kasnije citirati kako kritike, tako i odbrane postmodernizma, postavljeno je u tekstu "Foucault on Power: A Theory for Women?" (Nicholson ed., 1990), koji predstavlja dopunjenu verziju izlaganja sa konferencije koja je pod nazivom "Rod moći" održana septembra 1987. u Lajdenu.

postmodernu demistifikaciju racionalističkih iluzija i njenih imperijalističkih temelja treba unapred razumeti kao čin emancipacije. Ovakav bazični stav dovodi ovu teoretičarku u blisku vezu sa stanovištem koje zastupaju teoretičari poput Terija Igltona, ali i sa idejama crne teoretičarke bel huks. Jer bel huks je, takodje, ukazala na raskorak koji deli emancipatorski potencijal postmoderne paradigme i stvarnost postmoderne prakse u kojoj se ovaj potencijal isuviše lako i brzo može preokrenuti u novi instrument represije.

Po mišljenju **bel huks**, iskustvo marginalizovanih i obespravljenih *drugih* – kojima bi postmodernizam po logici sopstvenog mišljenja trebalo da povрати oduzetu legitimnost – često ostaje tek deo neprijatne stvarnosti s kojom postmoderna ideja *drugosti* (*alterity*) nema mnogo dodirnih tačaka. Njeno razočarenje ovakvim razvojem postmoderne misli ne sprečava je, međjutim, da insistira na značaju koji bi postmoderna paradigma mogla da ima za teorijsko promišljanje identiteta i političko delovanje koje bi se naslanjalo na tako promenjenu paradigmu. Suština kritike bel huks sastoji se u tome da naglasi kako je najveći deo dosadašnje teorije marginalizovao pitanje rasizma i klasne razlike, pa je politička nedelotvornost takve teorije najvećim delom rezultat toga što je paralela između teorije i prakse ostala marginalizovana i nerazjašnjena. Umesto da se postmoderna *politika razlike* postavi u kontekst ekonomsko-političkog delovanja koje aktivno podstiče rasnu i klasnu podeljenost, 'razlika' tj. drugost ostala je u domenu apstrakcije kao nova retorička figura akademskog žargona koji se ne zanima previše za problem konkretnih drugosti i stvarnih razlika.

Uprkos bliskosti u stavovima i feminističkoj platformi koja im je zajednička, kritičko promišljanje dve teoretičarke sledi logiku koja vodi u dva različita pravca – na jednoj strani ostaje Hartsok sa teoretičarkama koje u postmodernizmu ne vide opciju korisnu za feminizam, dok bel huks ipak pripada grupi koja upozorava na suštinsku bliskost feminističkog i postmodernog promišljanja, ali i neophodnost da se ponovo sagledaju i drugačije utemelje osnovne postavke obe paradigme. Uporedna analiza ovih argumentacija pomoći će nam da sagledamo razloge zbog kojih ove dve, po mnogo čemu bliske, teoretičarke kreću pravcem koji ih dovodi do različitih zaključaka. Ali činjenica da obe teoretičarke podržavaju neophodnost progresivnog angažmana, kao i to da se Nensi Hartsok poziva, između ostalih, i na reči bel huks u argumentaciji vlastitih stavova, ukazuju na mogućnost da ova razlika u pristupima ne podrazumeva nužno i međusobnu nepomirljivost osnovnih opredeljenja i bazičnih stavova.

Nensi Hartsok započinje svoju analizu tako što i sama nabroja karakteristike racionalističke paradigme koja se oslanja na evropsko doba prosvetiteljstva i smatra

nasledjem kartezijanskog modela¹⁹⁴. Budući da je razum neupitno opšte načelo ove paradigme na kome počiva njena univerzalnost, razlika ovde postoji tek kao uzgredno svojstvo koje nema snagu da bitnije utiče na doživljaj identiteta. Naprotiv, identitet se temelji na pojmu ljudske prirode čije je značenje nepromenljivo i unapred dato, pa time i ne zavisi od geografskih, religijskih ili pojedinačnih razlika. Svojom sposobnošću za razumsko promišljanje, filozof i naučnik su, navodno, u stanju da prevazidju ograničenja telesnog i materijalnog, odnosno svoju situiranost u konkretnom vremenskom i prostornom okruženju, kako bi se mogli 'uspešno' posvetiti kontemplaciji večnih istina i univerzalnih problema. Ideali koji se postavljaju razumu odnose se na neutralnost i objektivnost rasudjivanja, a optimizam ovog modela u potpunosti zanemaruje snagu i dejstvo ideološke matrice i značaj koji u tome ima faktor moći.

Pozivajući se na teoretičarke poput Šantal Muf (Chantal Mouffe), koje su se takodje bavile problemom zapadnog racionalizma, Hartsok uspostavlja značajnu vezu izmedju ovako shvaćene moderne i evropskog kapitalizma, koji se u doba njenog procvata i sam nalazio u najvećem usponu. Pri tome nije bez značaja ni činjenica da su mnogi od filozofa koji zauzimaju centralno mesto zapadne političke misli i sami dali značajan doprinos ideološkom mišljenju koje je opravdavalo i podsticalo osvajačku politiku kolonijalizma. Ne smemo zaboraviti, piše Hartsok, da je teorijska konstrukcija ovakvog evrocentričnog, muškog,

¹⁹⁴ Iako se kritika ovog modela često pogrešno poistovećuje sa postmodernizmom, ili feminističkim teorijama koje se podvode pod teorijsku paradigmu postmodernizma, jednu od prvih značajnih rasprava o kartezijanskom modelu i Dekartovom doprinosu teoriji roda potpisuje neurolog i psihijatar Karl Štern u knjizi *Beg od žene* (1965). Njegovim tekstom o Dekartu započinje knjiga *Feminist Interpretations of Rene Descartes* (Bordo, ed., 1999) u serijalu *Ponovna iščitavanja kanona*. Štern se ovde bavi karakteristikama onoga što će sam nazvati "kartezijanskim mentalitetom", ali medju prvima primećuje i bitnu činjenicu da su sami Dekartovi tekstovi često mnogo kompleksniji nego što bi se to dalo naslutiti iz termina kartezijanstvo koji će se kasnije odomaćiti kao sinonim za njegovu filozofsku misao. Kartezijanski model identiteta nastaje u kontekstu kulturnog preobražaja koji kritička teorija naziva "rodjenjem moderne", a koji Suzan Bordo, koja se i sama oslanja na Šterna, vidi kao svojevrsnu "maskulinizaciju misli". U knjizi *Beg u objektivnost (The Flight to Objectivity)*, 1987, koja se oslanja na njenu doktorsku disertaciju, ona ukazuje na značajan zaokret u kritičkoj teoriji u odnosu na ranija tumačenja kartezijanskog modela i Dekarta kao oca moderne naučne i filozofske misli. Ovaj zaokret se sastoji u pokušaju da se ukaže na suštinsku nepostojanost ili "tamnu stranu" racionalističke paradigme, što će pojedini teoretičari nazvati kartezijanskim strahom od perspektive koja je u stanju da drugačije predstavi stvarnost (Harries, 1973), ili "kartezijanskom teskobom" zbog mogućnosti intelektualnog i moralnog haosa (Bernstein, 1980). Suzan Bordo se i sama bavi problemom epistemološke teskobe koja prati Dekartovu ranu fazu, a koja se upadljivo razlikuje od izrazito samouverenog tona kasnijih *Meditacija*, koje se naizgled trijumfalno razračunavaju sa vlastitim strahovima, sumnjama i nesigurnostima, prisutnim u prve dve *Meditacije*. Ovaj upadljivi raskorak svedoči o tome da se kartezijanska maskulinizacija misli o kojoj govore Štern i Bordo, a koja se može dovesti u vezu i sa čuvenom tezom T.S. Eliota o *disocijaciji senzibiliteta*, oslanja na skrivenu, ali latentno prisutnu i neprevazidjenu teskobu o kojoj svedoči i sam Dekart. U interpretaciji Suzan Bordo, ova teskoba rezultat je kulturnog preobražaja kojim započinje moderno doba, a koje predstavlja radikalni zaokret u odnosu na organski doživljaj univerzuma kakav postoji u Srednjem veku i Renesansi. Rezultat ove drugačije vizije sveta je i model znanja u kome su odvojenost subjekta i objekta, ideal objektivnosti i transcendencija telesnog osnovni zahtevi kojima se rukovodi nova nauka, i kojima se procenjuje validnost naučnog metoda. Elementi intuicije, empatije i asocijativnog mišljenja ostali su izvan modela čiji su predstavnici moderna paradigma i kartezijanski subjekt.

kapitalističkog sveta značajno odredila, podsticala i opravdavala imperijalnu politiku velikih sila. Američka trgovina robljem, razvoj plantažne agrikulture Novog sveta, uvođenje tržišta i privatne svojine u Africi, kolonizacija ogromnih prostranstava Azije, Latinske Amerike i Afrike, uvođenje evropskih oblika patrijarhalne moći, sve su to različite forme ovog modela koji je poslužio da se u teoriji, ali i praksi, institucionalizuje dominacija najpre Evrope, a kasnije i Severne Amerike. Ironija je u tome što su odnosi moći, nejednakosti, i dominacije uspostavljeni upravo kroz model mišljenja koji je odricao svaku vezu između moći i znanja, tj. između moći i subjektivnosti, a umesto toga promovisao utopijsku ideju univerzalnog progresa. Filozofska i istorijska konstrukcija obezvređenih i podređenih *drugih* nije nastala, kao što ispravno primećuje Hartsok, kao slučajna tvorevina koja sa ovim modelom nema dodirnih tačaka, već je to bio neophodni uslov kako bi uopšte mogao da se formira transcendentni, racionalni subjekt koji će živeti u utešnom uverenju kako je u stanju da postoji izvan relacija moći (Hartsok 1996b: 42).

Upadljivi raskorak koji postoji između univerzalističke, epistemološke paradigme i njene političke primene ne predstavlja, smatra ova teoretičarka, argument koji ide u prilog postmodernom mišljenju. U svom najboljem izdanju ono nam, doduše, može ponuditi kritiku zapadnog racionalizma, ali ne i korisnu alternativu koja bi uspešno zamenila univerzalistički model na koji se oslanja paradigma moderne. Hartsok ovde prevashodno ima na umu teorije Mišela Fukoa i američkog filozofa Ričarda Rortija pa se njena kritička pozicija oslanja na analizu ideja koje zastupaju ova dvojica uticajnih filozofa. Uprkos razlikama koje postoje u njihovim političkim, teorijskim i metodološkim opredeljenjima, njih zapravo spaja suštinska podudarnost zaključaka do kojih dolaze, a koji se odnose na konačnu relativnost znanja, i konzervativizam kada je reč o perspektivama koje postoje za pružanje otpora represivnim političkim i egzistencijalnim modelima. Parodijska i satirička pozicija kojoj pritom obojica pribegavaju samo je maska za bazični stav koji predstavlja njihovu kritičku poziciju, a koja se svodi na to da je jedina pozicija koja se može braniti zapravo ona koja govori o nemogućnosti odbrane bilo kakve pozicije. Po rečima američkog pisca Maršala Bermana koje autorka navodi, a koje po njenom mišljenju najbolje sumiraju Fukoovu ideju, jedino što Fuko ostavlja kao mogućnost pojedincu jeste prelaženje od jednog disciplinarnog autoriteta do drugog, pa šta god činio, on će, zapravo, podupirati režim trijumfnog 'diskursa moći'. Pružanje otpora nepravdi i represiji unapred je, izgleda, osuđeno na neuspeh jer čak i naši snovi o slobodi samo dodatno zatežu lance kojima smo okovani. Ali kad jednom uvidimo potpunu uzaludnost

svakog otpora možemo, sugeriše nam Fuko, da barem "konačno odahnemo"¹⁹⁵ (Hartsock 1996a: 262).

Nensi Hartsok uvidja, naravno, da je Fukoova pozicija ipak složenija¹⁹⁶ nego što je predstavlja ironično-duhovita intepretacija Maršala Bermana pa na drugim mestima, na izvestan način, dopunjuje prethodno stanovište sugestijom da bi na Fukoa, zapravo, bilo najuputnije primeniti podelu koju pravi filozof tuniskog porekla, **Alber Memi** (Albert Memmi), poznat po knjizi *Kolonizator i kolonizovani* (1957). Govoreći o složenom medjuodnosu dve bazične pozicije koje čine dinamiku u kojoj se odigrava proces kolonizacije, Memi uspostavlja razliku između kolonizatora koji prihvata proces u kome učestvuje, i onog koji to odbija. Po mišljenju Nensi Hartsok, postmoderna pozicija teoretičara poput Ričarda Rortija i Mišela Fukoa pokriva dva različita stanovišta koja se mogu predstaviti kao ignorisanje odnosa moći i sopstvenog učešća u njemu – poziciju koju po mišljenju Nensi Hartsok oličava Rorti – ili odbijanje da se prihvati odnos moći, što vodi u nemoguću dvostruku poziciju kojoj pripada Fuko (1997: 215). To što bi zbog njegovog političkog opredeljenja i konkretnog društvenog angažmana¹⁹⁷ Fukoa mogli da posmatramo kao teoretičara leve orijentacije unosi dodatnu zabunu kada se postavi pitanje političke delotvornosti epistemološke pozicije koju on zastupa. Dvostrukost o kojoj je reč sastoji se, naime, u tome što i pored sopstvenog političkog angažmana po raznim pitanjima Fuko odbija da uzme učešće u diskursu koji bi promovisao ideje poput razuma i istine, budući da ih sagledava isključivo kroz okvir istorijske dinamike u kojoj se profilišu društveno

¹⁹⁵ Ovakvom tumačenju trebalo bi, istine radi, suprotstaviti reči samog Fukoa, koji u jednom od intervjua (1983) ističe kako suština onoga o čemu govori nije u tome da je sve loše, već da je sve opasno, a da su to ipak dve različite stvari. Jer ako je sve opasno, naglašava Fuko, onda ipak ostaje prostor za čovekov angažman koji ne vodi nužno u apatiju, već u pesimistički hiper-aktivizam (nav. u Grimshaw 1993: 56).

¹⁹⁶ Na ovu činjenicu ukazale su i mnoge druge teoretičarke, između ostalih i Kejt Soper, koja ističe kako se zapravo može govoriti o dve različite dimenzije Fukoa – normativno-političkoj – koja stremi ka nekoj anarhičnoj viziji čoveka oslobođenog stega disciplinarnih praksi koje ga podjarmljuju i – analitičko-teorijskoj – koja ukazuje na neophodnost dominacije i iluzornost ovakvih stremjenja (Soper 1993: 37). Na sličan način, i Džin Grimšo (Jean Grimshaw) govori o dve strane Fukoove teorije. Pozivajući se na kritičke prikaze Nensi Frejzer, ona ukazuje kako ova teorija implicira dve suprotstavljene pozicije: priznanje da nas njegov teorijski kredito uvodi u pesimizam i nihilizam, ili otvoreno pozivanje na ideje pravde i slobode. Ovo drugo bi Fukoa primoralo da drastično izmeni svoje shvatanje moći i prizna da nije svaka moć podjednako pogubna, a da je osnovni problem u tome što je jedni imaju a drugi ne, tj. što je jedni koriste kako bi vladali drugima. Ukoliko se nijedna od ove dve pozicije ne zauzme otvoreno, Fukoova teorija ostaje u svojoj osnovi nekonzistentna, pa je i njen doprinos dekonstrukcijskom projektu feminizma bez snage da artikuliše koherentnu politiku i viziju budućnosti (Grimshaw 1993: 55). O načinu na koji su feminističke teoretičarke pristupale Fukou, kao i o značaju najbitnijih Fukoovih ideja za teoriju feminizma, govori i knjiga Margaret A. McLaren: *Feminism, Foucault and Embodied Subjectivity* (2002), čije prvo poglavlje (The Feminism and Foucault Debate: Stakes, Issues, Positions) daje posebno koristan okvir ovom problemu.

¹⁹⁷ Kao što je, na primer, njegovo solidarisanje sa studentskom pobunom u Tunisu 1967. godine, gde je u toku protesta protiv aktuelne vlade preuzeo ogroman lični rizik pruživši utočište svom studentu Ahmadu Otmaniju (Ahmad Othmani). Otmani će kasnije biti osuđen na dvanaest godina zatvora, organizacija Amnesti Internešenel će ga proglasiti prvim političkim zatvorenikom a Fuko će, za razliku od svojih francuskih kolega i uprkos opasnosti po sopstvenu bezbednost, ostati u Tunisu (Macey 2004: 81-82).

sankcionisana značenja i definicije. Sa druge strane, kako ističu teoretičarke Nensi Hartsok i Nensi Frejzer, Fuko je primoran da i sam u svojim empirijskim analizama na kraju posegne za značenjima koja upućuju na moderne ideale autonomije, dostojanstva i ljudskih prava, a koji se nužno oslanjaju na ideju razuma i istine bez kojih bi svaka politička ideja bila tek prazna ljuštura lišena smisla. Zalaganje za pravednije društvo nije, međutim, obrazloženo u samoj teoriji koja, po prirodi relativizma kome pripada i postmoderne skepse koju promovise, ne može da ponudi konkretne putokaze kako do njega doći.

Po mišljenju Nensi Hartsok, ovaj radikalni gubitak izvesnosti u središtu postmoderne paradigme može biti od izvesne koristi jedino onima koji se nalaze na poziciji moći, u meri u kojoj ideja o relativnosti znanja ne ugrožava privilegije koje idu uz njihovu poziciju. Ali onima koji se nalaze na društvenoj margini, lišeni privilegija, i koji nastoje da izbore pravo na ravnopravan tretman vlastitih subjektivnosti, diskurs postmoderne može samo dodatno nauditi. U modelu koji stavlja naglasak na pluralnost pozicija, njihovu fluidnost i konstantno izmeštanje, ništa ne traje dovoljno dugo da bi se moglo imenovati. A čak i kada uspemo da artikulišemo iskustvo i probleme vlastitih identiteta, svako takvo imenovanje se automatski dovodi u pitanje, problematizuje i destabilizuje (1996: 264). Ono što se u tom procesu gubi tiče se moći delovanja (*agency*), i mogućnost društvenog preobražaja, a takav gubitak, sasvim izvesno, različito pogadja interese onih koji su već na poziciji moći, u odnosu na one koji to nisu. U sličnom položaju nalazi se i ideja razlike, koja predstavlja jedan od ključnih pojmova postmodernog diskursa. Ukoliko se izgubi iz vida da se dominacija uvek odvija uporedo sa uspostavljanjem rasnih, klasnih i rodnih hijerarhija, ideji razlike se onda oduzima njeno bazično političko svojstvo, pa će se i njena upotrebna vrednost svesti na akademsku diskusiju o večitoj *drugosti*, ili na niz opisa koji slave beskrajnu heterogenost i posebnost svake pojedinačne priče. U oba slučaja, razlika se najčešće izmešta iz konkretnog političkog konteksta koji joj jedini može dati smisao i pokazati značaj njene uloge kao ključne odrednice identiteta. Jer identitet nikada nije bez specifične političke teksture budući da ne postoji u vakuumu i izvan odnosa *jednih* prema *drugima*.

Ali ako se koncept moći postavi na način kako to čini Fukoova teorija, konkretni odnosi dominacije ostaju u senci apstraktne ideje o moći kao permanentnoj i sveobuhvatnoj sili koja ima sposobnost da se konstantno obnavlja i samoreprodukuje, i koja ne ostavlja mogućnost zasnivanja odnosa koji i sam ne bi bio zahvaćen njenim dejstvom. Jer zaista, ako je moć u toj meri sveprisutna da poput mreže zahvata i prožima celokupan društveni organizam, ako je ona, kao što Fuko sugerise, svuda – onda, u krajnjoj liniji, ona i ne postoji

kao nešto čemu je moguće pružiti otpor (1990: 170)¹⁹⁸. Pružanje otpora postaje čin koji nema previše smisla ako se jedini uspeh koji možemo postići sastoji u zameni jednog diskurzivnog identiteta nekim drugim, koji bi postojeću formu opresije donekle modifikovao, ali ne i poništio. Hartsok ne spori neophodnost da se moć sagleda u njenom izvornom delovanju, kroz takozvanu "uzlaznu analizu" koja će pratiti njeno usložnjavanje od malih, lokalnih mehanizama pa sve do opštijih formi dominacije; ona, takodje, ne spori činjenicu da marginalizovane i potčinjene grupe često i same učestvuju u sopstvenoj potčinjenosti, ali se opire zaključku da ne postoji razlika između *kolonizatora* i *kolonizovanog* – između onoga koji potčinjava i onoga koji trpi potčinjavanje – ili stanovištu koje ide dotle da čak zamenjuje njihove pozicije pa žrtvu proglašava krivcem (169).

Bez namere da idealizuje iskustvo potlačenih i onih koje društvo marginalizuje kao pojedince ili grupu, Nensi Hartsok zastupa stanovište po kome se validnost uvida meri njegovom sposobnošću i potrebom da što jasnije sagleda istorijski i društveni kontekst o kome piše, kao i vlastitu poziciju unutar konkretnih odnosa moći u kojima se taj kontekst profilise. Paradoks koji vidi kao obeležje Fukoove analize moći odnosi se na gubitak sposobnosti da se identifikuju i sistematski sagledaju neravnopravni odnosi moći, što je, kako sama autorka ističe, neobična i ironična optužba kada se upućuje na račun nekoga ko je nastojao da osvetli i objasni te iste odnose moći. Alternativu postmodernoj poziciji koju zastupa Fuko Hartsok sagledava kroz mogućnost društvenog preobražaja koji su u stanju da proizvedu jedino ona znanja, uvidi i analize koji proističu iz potrebe da se konstituišemo ne samo kao objekti, već i kao učesnici i subjekti vlastite istorije. Upravo je ovaj proces aktivnog angažovanja u istorijskom, političkom i teorijskom procesu konstituisanja sebe kao subjekata stvorio osnovu iz koje smo u stanju da uputimo kritički sud na račun univerzalističkih tvrdnji, čije odbacivanje čini okosnicu postmodernih teorija. Ovo se, smatra autorka, u potpunosti gubi iz vida u perspektivi koja ostaje zarobljena između lažnih alternativa, oličenih u modelu koji teži idealu transcendentnog i bestelesnog glasa 'razuma', a koji prepoznamo kao nasledje prosvetiteljske ideje, i modela koji odriče mogućnost

¹⁹⁸ Do sličnog zaključka dolazi i norveška teoretičarka Toril Moi, koja je svesna izrazite zavodljivosti Fukoove teorije u odnosu na feminizam. Diskurs koji se fokusira na kompleksne međudnose koje grade moć i seksualnost svakako nije mogla ostaviti ravnodušnim feminističke teoretičarke koje i same nastoje da proniknu u suštinu ovog odnosa. Ali paralela između Fukoa i feminizma nije mnogo više od površne sličnosti, ističe Moi, i utoliko je opasnija po feminizam jer je cena koju bi morali da platimo, ako dozvolimo da nas zavede ovaj diskurs – depolitizacija feminizma. "Ako kapituliramo pred Fukoovom analizom, bićemo uhvaćeni u sado-mazohističku spiralu moći i otpora, koja u svom neprestanom kretanju u krug kreira prostor u kome postaje nemoguće dokazati da su žene u patrijarhatu ugnjetena grupa, a kamoli razviti teoriju njihovog oslobadjanja" (nav. u Grimshaw 1993: 51). Kao i Hartsok, i Moi dolazi do zaključka da bi prihvatanjem ove analize postalo nemoguće odgovoriti na pitanje šta je uopšte to što se opire moći, čime je i kritičko promišljanje samog pojma moći unapred osuđeno na neuspeh.

istinitog i sistematskog znanja o svetu. Kritička misao marksističkog filozofa Albera Memija predstavlja zato za Nensi Hartsok daleko obuhvatniju, sadržajniju i korisniju analizu moći od one koju nalazimo u Fukoovim tekstovima.

Suština odnosa koji kreira dinamiku kolonizatora i kolonizovanog ne odnosi se samo na kreiranje obezvređenog Drugog, koji postaje ogledalo za projekciju svega negativnog i subverzivnog što potkopava moć vlastitog identiteta, već na empirijsku stranu ovog procesa u kome se kolonizovani isključuje iz istorije, lišen mogućnosti da artikuliše vlastitu subjektivnost i odredi pravce vlastitog razvoja. Suština odnosa u kome se sprovodi potčinjavanje je u tome da se potčinjeni podvrgne procesu dehumanizacije koji ga tretira kao objekt. Prinudjen da se odrekne vlastite subjektivnosti, on sada služi isključivo tome da bude neka vrsta negativnog ogledala kolonizatoru, koje će pružati potvrdu i garanciju snage njegovog identiteta. Ovu potrebu da afirmiše sebe kolonizator je u stanju da zadovolji isključivo u odnosu na negativnu predstavu sebe u liku kolonizovanog *drugog* – koji je sve ono loše što kolonizator navodno nije, ili misli da nije. Ali dinamiku koju Memi istražuje Hartsok sagledava i kao metaforu koja može poslužiti za razumevanje tretmana kome marginalizovane grupe bivaju podvrgnute od strane pojedinih postmodernih teoretičara. I grupe sa margine društvene moći delovanja na sličan način su prinudjene da učestvuju u procesu koji ih lišava moći delovanja, oduzevši im najpre pravo na glas i subjektivitet. Značajan deo ovog procesa odnosi se na obezvređivanje zapadne marksističke tradicije koja se poistovećuje sa ortodoksnom verzijom staljinističke dogme na sličan način na koji se i kompleksna i heterogena ideja prosvetiteljstva svodi na model prosvetiteljskog liberalizma (*Enlightenment liberalism*). Kao konačan rezultat ovih redukcija nastaje sasvim novi oblik liberalizma koji prestaje da bude čedo evropske prosvetiteljske tradicije, i postaje instrument jedne specifične, američke verzije poststrukturalističko/postmodernih teorija (1996: 264).

Bel huks se i sama bavi sličnim redukcijama, čiju destruktivnu snagu razmatra u kontekstu dešavanja koja su obeležila profilisanje savremene feminističke teorije. Razobličenje ovih pogubnih redukcija ona vidi kao strateško pitanje unutar teorije i pokreta, čija opoziciona snaga može da proizidje jedino iz sposobnosti da se sistem opresije sagleda kao medjudelovanje nekoliko ključnih determinanti koje se ne mogu hijerarhijski svrstavati u primarne i sekundarne. Činjenica da su žene koje se nikada nisu protivile kapitalizmu, klasizmu ili rasizmu sebe, takodje, nazivale feministkinjama dovela je do toga da se potencijalni radikalizam feminističkog pokreta do te mere izgubio pa je danas, posle toliko decenija feminističke borbe, postalo neophodno ponovo podsetiti na to šta feminizam zaista jeste, a šta nikako ne bi smeo da postane. U situaciji kada feminizam sve više zauzima

"ignorantan, bezbedan i nerevolucionarni pristup" (huks 2006: 19)¹⁹⁹, potrebno je više nego ikad sprečiti da se teorija preobrazu u ideologiju koja će zastupati iskustvo i interese samo jedne klase, a na štetu drugih. Takođe je potrebno sprečiti da teorija postane jalova akademska disciplina u kojoj više nema volje niti sposobnosti za donošenje istinski vrednih kritičkih uvida, bez kojih i samo znanje ostaje bezvredno. Bel huks se ovde poziva na reči radikalne feministkinje **Suzan Griffin**, koja je u tekstu "Priroda ideologije" (1982) i sama upozorila na dramatične posledice koje sveopšti trend dogmatizacije donosi feminizmu. Kada se teorija transformiše u ideologiju, piše Griffin, ona počinje da uništava biće i samospoznaju. Proglasivši sebe i vlastito ime za jedine arbitre istine, ona gubi dodir sa iskustvom, pa ono prestaje da donosi iznenađenja ili da bude okvir u kome su moguće transformacije. Suštinski paradoks ovakvog razvoja je u tome što je feministička teorija začeta kao "vapaj protiv uskraćivanja istine" da bi ubrzo i sama počela da uskraćuje svaku istinu koja odudara od dominantne struje. Kao teorija oslobodjenja u svom prvobitnom impulsu, nju sada ugrožavaju druge teorije oslobodjenja i ona počinje da "gradi tamnicu za um" (21). Ideologija kompetitivnog, atomističkog, liberalnog individualizma do te mere je prožela feminističku misao, ističe huks, da je ugrožena sama suština koja opravdava naziv 'feministički'.

Po rečima **Zile Ejzenštajn**, još jedne značajne teoretičarke na koju se autorka poziva, radi se o vitalno važnom razgraničenju koje treba uspostaviti između teorije individualnosti, koja se bavi pojedincem kroz njegov odnos sa društvenim okruženjem, i ideologije individualizma, koja odnos kompeticije posmatra kao neproblematično načelo društvenog postojanja. Nesposobnost da se razgraniče ova dva suštinski suprotstavljena pristupa može se razumeti kao uzrok, ali i posledica pogubnog preobražaja na koji ukazuju ove teoretičarke²⁰⁰. Pokušaj da se spreči kooptacija feminizma mora, dakle, započeti uvođenjem drugačije

¹⁹⁹ Huks ovde zapravo navodi fragment iz teksta Kerol Erlih (Carol Ehrlich) "Nesrećni brak marksizma i feminizma: može li se spasiti?" (1981), u kome autorka ukazuje na banalizovanu i čak u potpunosti iskrivljenu predstavu o tome šta je feminizam i koje su to ideje koje bi s pravom mogle poneti atribut – feministički. To svakako nisu ideje "o tome kako se obući da biste uspeli" ili kako postati izvršna direktorka kompanije, a feminizam se ne bavi time "kako da negujete brak u kome ste oboje zaposleni, odmor provodite na skijanju, provodite dosta vremena sa mužem i dvoje divne dece jer imate kućnu pomoćnicu koja vam sve ovo omogućava, dok istovremeno sama nema ni vremena ni novca za sve to (...), a svakako se *ne radi* o tome da postanete detektivka, agentkinja CIA-e ili generalka u vojsci" (huks 2006: 19).

²⁰⁰ Kao jedan od primera koliko je ponekad teško uspostaviti razgraničenja ove vrste može poslužiti veoma sugestivan nastup nekadašnje britanske premijerke, Margaret Tačer, koja se u jednom od svojih obraćanja parlamentu poziva na razliku između neoliberalnog sistema, koji sama zagovara, i modela koji zastupaju pojedini kritičari, a koje ona naziva socijalistima. Razliku između dva modela ona objašnjava kao dva različita vidjenja čoveka, ali se u njevoj interpretaciji ova razlika uspostavlja i kao razlika između pojedinca svedenog na statistiku i brojku, što po njoj predstavlja socijalizam, i pojedinca koji ne može biti izjednačen sa drugima, ali koji je, po njenim rečima, podjednako važan kao i svaki drugi. U ovako iskrivljenom tumačenju, nejednakost biva predstavljena kao pravo na individualnost, a ovo pravo kao temelj neoliberalnog modela za koji se sama zalaže.

feminističke perspektive, jedne nove teorije, "koja neće počivati na temeljima liberalnog individualizma" (20). Jedino će takva teorija i takva perspektiva biti u stanju da kritički sagledaju radikalne suprotnosti unutar savremenog društva u kome se kroz međudjelovanje kapitalizma i falocentrizma stalno proizvode nove i uspješnije strategije koje subverzivne ideje drže pod kontrolom, ili čak uspevaju da ih integrišu u politički i ekonomski *status quo*.

Liberalni kapitalizam ne može biti uporište feminističkom angažmanu, niti polazište teoriji koja kritički sagledava odnose dominacije. Štaviše, liberalni ženski aktivizam u suprotnosti je sa samom suštinom feminističke borbe, na šta ukazuje i srpski filozof **Mihailo Marković**, koga huks takodje citira.²⁰¹ Marković dotiče samu suštinu problema o kome se ovde radi kada tvrdi kako je ideološka matrica liberalizma u direktnoj suprotnosti sa potrebom emancipacije koja pokreće potlačenu grupu. Suprotnost proističe iz koncepta ljudske prirode na kojoj je izgradjena ideologija liberalizma, koja agresiju, sebičnost i žudnju za osvajanjem i dominacijom objašnjava i promovira kao osnovne činjenice postojanja i suštinska obeležja čovekove prirode. Na ovaj način, ističe Marković, opresija koju ne reguliše država biva pretvorena u činjenično stanje, čime se onda tumači i podređeni status žene u društvu. "Žena je dakle, kao manje agresivna, ili manje ljudsko biće, te osudjena na podređenost, ili mora i sama da postane gladna moći i da pokuša da podredi muškarca. Oslobođenje nije moguće za oboje" (34). Budući da i sama podržava skup vrednosti koje polaze od ideje dominacije kao obeležja ljudske prirode, liberalno orijentisana teorija se, zbog same logike na kojoj počiva, ne može upotrebiti kao platforma smislenog i uspešnog feminističkog delovanja. Za bel huks, izlaz iz ovog 'začaranog kruga' nalazi se u prihvatanju postmoderne paradigme, koja je u središte svojih teorijskih razmatranja postavila kritiku identiteta sagledanog kroz ideju ljudske prirode i potrebu njene *dekonstrukcije*.

Iako ni sama ne gaji iluzije o političkoj upotrebi diskursa koji sebe naziva *postmodernim*, svesna činjenice da je u pitanju diskurzivna praksa u kojoj dominira bela intelektualna elita koja se uglavnom obraća izmedju sebe i, najčešće, samoj sebi, bel huks ostaje pri stavu da kritike koje su pravom upućene na račun ove teorije ne bi trebalo da nas spreče da sagledamo značaj njenih najboljih uvida (huks 1990: 28). Ona pritom ima na umu prevashodno drugačije razumevanje iskustva i identiteta američko-afričke populacije, ali se njena 'apologija' postmodernizma može proširiti i na druga marginalizovana iskustva i druge identitete, kao i na razumevanje identiteta kao generičkog pojma. Previše smo dugo, piše huks, bili zarobljeni unutar jedne sužene i ograničene ideje identiteta pa je drugačija

²⁰¹ U pitanju je tekst "Women's Liberation and Human Emancipation" objavljenom u časopisu *Women and Philosophy* (1976).

formulacija ove ideje postala ne samo istorijska, već i politička neophodnost. Uobičajene zamerke na račun postmoderne kritike identiteta uglavnom se svode na već poznate komentare o tome kako je lako kritikovati identitet koji već imate, i kako je dovoljno simptomatičan podatak da se postmoderna kritika 'subjekta' javlja upravo u istorijskom trenutku kada mnoge potlačene grupe konačno pronalaze glas kojim su u stanju da imenuju i opišu vlastito iskustvo stvarnosti. Ipak, i uprkos svemu rečenom, neophodno je, po mišljenju ove teoretičarke, jasnije i dublje sagledati implikacije koje sa sobom nosi postmoderna kritika esencijalizma, a prevashodno kroz izazov koji se na ovaj način upućuje univerzalističkoj i statičkoj ideji identiteta koja u masovnoj svesti i kulturi još uvek preovladjuje. U odnosu na iskustvo afričko-američke populacije, koja ostaje u fokusu njene analize, ova kritika bi trebalo i da bliže objasni mehanizam u kome je klasna mobilnost dovela do tako značajnih razlika da se više ne može govoriti o rasizmu kao zajedničkom imenitelju nekakvog "kolektivnog crnačkog iskustva"²⁰². Budući da ukazuje na heterogenost iskustva iza kojeg, po pravilu, stoje razlike koje nose obeležje klasne hijerarhije, i budući da afirmiše ideju višestrukih i različitih identiteta koji se obično podvode pod zajedničku odrednicu, kao što je to npr. imaginarni "identitet crnca", ova kritika, po mišljenju bel huks, predstavlja ozbiljan izazov rasizmu.

Ideju identiteta na kojoj se temelji snaga kolonijalne i imperijalističke politike sada je moguće razobličiti kritikom koja pokazuje iluzornost, ali i licemerje svakog pokušaja da se identitet sagleda kao skup univerzalnih, statičkih i unapred datih elemenata. Takvo jednodimenzionalno razumevanje identiteta, koji se navodno oslanja na nekakvo 'autentično' iskustvo primereno crncima kao posebnoj i drugačijoj rasi, bilo je, zapravo, oduvek snažna potpora beličke supremacije. Razotkrivanjem iluzornosti ovih homogenih identiteta i ukazivanjem na licemerje koje nosi nastojanje da se ovakva slika održi, počinje da se urušava sam temelj na kome opstaje diskurs koji racionalizuje politiku potčinjavanja. Upravo je takav diskurs, piše huks, kreirao ideju 'primitivnog' i promovisao pojam 'autentičnog' iskustva, proglašivši za 'prirodne' one oblike života crnaca koji su se uklapali u unapred stvoreni obrazac ili stereotip (28). Štaviše, radikalni postmodernizam, po njenom mišljenju, u stanju je

²⁰² Huks ovde navodi reči Kornela Vesta (Cornel West), istaknutog američkog teoretičara koji se takodje bavi problemima crnačkog iskustva, rasnih hijerarhija i kapitalizma. Vest i sam ukazuje na činjenicu da rasizam ne dotiče sve podjednako, da je ubrzana diferencijacija i klasna podela dovela do toga da na jedan deo ove populacije on utiče samo u onoj meri u kojoj postavlja ograničenja njenoj klasnoj mobilnosti, tj. težnji da se što brže i uspešnije i sama inkorporira u postojeći sistem. Ali postoji, takodje, i podklasa ove populacije koja, po rečima Vesta, oličava "hodajući nihilizam u kome se prepliću zavisnost od droga, alkoholizam, ubistva i samoubistva čija stopa ubrzano raste". Deindustrijalizacija je dovela do potpunog kolapsa crne radničke klase, što sve zajedno čini sliku jednog velikog beznadja (hooks, 27).

da ukaže na iskustva i percepcije koje ostaju izvan ograničenja i nametnutih granica kroz pripadnost klasi, rodu, rasi i ostalim domenima koji profilišu pojedinačne identitete. Ukazivanjem na sve ono što nas spaja i pored razlika koje postoje u drugim sferama životnog iskustva, otvaramo prostor u kome se mogu uspešno stvarati empatičke veze, čime se promovise ideja solidarnosti i zajedničkih ciljeva.

Ove dve strane postmodernog mišljenja, kako to pokazuje huks, odnose se na dva načina na koja se može upotrebiti postmoderna kritika identiteta. Prvi, koji razliku doživljava isključivo kao apstraktnu, estetsku i depolitizovanu formu, nije u stanju da odgovori na politički zahtev potčinjenih grupa, čiji problemi tako ostaju van domena akademskih diskusija o radikalnoj i subverzivnoj drugosti. Politika rasizma mora biti suštinski integrisana u postmodernu promišljanje razlike i drugog, i ono se ne sme odreći ideje subjekta koji je u stanju da deluje opozicioni i kreira prakse koje su po svom karakteru antirepresivne. Kako bi se sprečio trend depolitizacije koji pretilo da postmodernizam pretvori u novog, sofisticiranog slugu represivnog sistema, ovo promišljanje mora da ostavi prostora u kome se specifično iskustvo i istorija, u ovom slučaju afro-američke grupe, neće utopiti u slici decentriranog subjekta koga više ne sputavaju oštra razgraničenja fiksiranih identiteta, ali koji se ni po čemu ne izdvaja i razlikuje od drugih, podjednako decentriranih, ili obezličanih 'subjekata'. Ovde se zato može govoriti o bazičnom slaganju dve teoretičarke, koje iz različitih uglova posmatraju kako se subverzivni potencijal jedne teorije gubi kada se pojam moći, ili razlike u slučaju bel huks, hipertrofira do te mere da nestaje svaka mogućnost kritičke diskriminacije. Ako je moć svuda, kao što nam sugerise Fukoova teorija, ona onda više nije nigde konkretno jer ne postoji mesto sa kojeg smo u stanju da je kritički sagledamo, a potom joj se i suprotstavimo. Ako se, sa druge strane, razlika hipertrofira do te mere da više nismo u stanju da artikulišemo nikakva zajednička iskustva, onda i sama ideja razlike ostaje u domenu estetskog, apstraktnog, ili retoričkog, i bez ikakve sposobnosti da deluje politički, tj. da suštinski menja i oslobadja. Huks zato insistira na neophodnosti da istovremeno sprovodimo kritiku esencijalizma kakvu zagovara postmoderna teorija, ali tako što se nećemo odreći "autoriteta iskustva". Postoji, naglašava huks, vitalna razlika između odbacivanja ideje o nekakvom suštinskom identitetu crnca i uvidjanja na koji se način specifični identitet crnca konstituisao kroz iskustvo progonstva i borbe (29).

U zavisnosti od toga kako joj pristupamo, postmoderna teorija i njen "decentrirani subjekt" mogu, dakle, biti prostor u kome se veze brišu i kidaju, ili prostor koji otvara mogućnost za kreiranje novih i drugačijih oblika povezivanja. 'Autoritet iskustva' bi pritom trebalo da ima zadatak da spreči, ili bar ublaži sada već očigledan paradoks u kome se zatiče

feminizam, koji je po prirodi svog teorijskog utemeljenja i političkog angažmana bio 'postmoderan' mnogo ranije nego što je sam termin ušao u široku upotrebu i stekao status nove intelektualne i kritičke paradigme. Prihvatanje zaključka koji nameće poststrukturalno vidjenje jezičkog fenomena – a po kome se svaka spoznaja realnosti dešava unutar diskurzivne strukture koja nosi sopstvenu i mahom nevidljivu ideološku matricu – može dovesti do veoma pogubne relativizacije kritičkih uvida i vrednosnih sudova na kojima se oni temelje, što onima koji teoriju vide kao uvod u praksu aktivnog menjanja društvenih odnosa nikako ne može ići u prilog. Na ovaj paradoks ukazuje i feministička teoretičarka **Rita Felski**, koja takodje ističe kako je feminizam nespojiv sa relativističkim pristupom koji naglašava nemogućnost bilo kakve generalizacije normi, i za koji je svaka politička perspektiva "podjednako validno izražavanje razlike" (1989: 42). Prema rečima Šejle Benhabib, koju Felski citira, feminizam je posvećen ideji koja se najbolje može opisati kao epistemologija i politika koja je saglasna sa tim da ne postoje metanarativi i utemeljujuće garancije, ali koja ostaje pri tome da se diskurzivne i političke prakse moraju vrednovati u odnosu na neki minimalni kriterijumi validnosti.

Ovo je, ujedno, i razlog zbog čega je kao odgovor na dekonstrukcijsku skepsu i postmoderni relativizam jedan deo feministkinja uzvratio formulacijom svojevrsnog 'strateškog esencijalizma' – pristupom koji sa postmodernizmom deli kritiku univerzalnog, transcendentnog i neistorijskog modela racionalnosti, ali istovremeno brani pravo i na legitimitet vlastitih uvida. Odgovor se zapravo sastoji, kao što ističu Felski i Hartsok, u uvidjanju lažnosti ponudjenih alternativa i spoznaji da ne možemo prihvatiti situaciju u kojoj se jedino može birati između neutralnog razuma s jedne strane, i subjektivne perspektive, koja može biti validna i upotrebljiva isključivo na mikro planu društvenog delovanja. Ako prihvatimo radikalnu verziju postmodernizma, priznavši kao neminovnost da je svaki kritički sud i govor o istini unapred izjednačen sa svakim drugim sudom i govorom, postaje nemoguće razlučiti razum od moći, što za posledicu ima to da se kritička snaga dekonstrukcijskih uvida urušava u njihovoj vlastitoj relativnosti. Odbijanje da se prihvate lažne dihotomije mora biti imperativ feminističke teorije pa se zaključak koji izvodi bel huks o značaju 'autoriteta iskustva' može dovesti u vezu sa uverenjem Nensi Hartsok, koja je takodje ukazala na neophodnost da se čuje i uvaži govor konkretnih istorijskih subjekata čije 'znanje' ne umanjuje činjenica da ono ne može biti u potpunosti objektivno i neutralno. Naprotiv, kada pokazuje visok stepen samosvesti, ovo znanje nam pomaže da jasnije sagledamo mehanizme koje je 'neutralni' razum koristio kako bi poništio i učinio nevidljivim realnosti koje nisu bile odraz iskustva dominantnih grupa pa se stoga i nisu uklapale u

poželjne i dozvoljene modele tumačenja. Time što dolaze ‘odozdo’ – budući da ih artikulišu grupe čije kolektivno iskustvo ‘pamti’ istoriju večite *drugosti* – jezgro ovog iskustva čine osećanja straha, ranjivosti, otpora i borbe da se preživi uprkos moći koja je uvek bila na drugoj strani. Ali, ma koliko subjektivna, ova osećanja nude najbolje moguće uvide u pitanja moći i njenog delovanja. Pritom, radi se o osećanjima koja postmoderni diskurs uglavnom tretira u teorijskoj ravni koja retko dotiče brutalnu materijalnost konkretnih činjenica i proživljenog iskustva. U nastavku analize, biće razmotrene tri paradigme feminističkog shvatanja identiteta koje na različite načine uzimaju upravo ovu materijalnost iskustva kao platformu na kojoj grade svoje vidjenje identiteta. Ovu razliku u pristupima moći ćemo da sagledamo kao onaj presudni faktor koji feminističkoj teoriji daje, ili oduzima, dimenziju radikalne kritičke misli koja je istinski ukorenjena u materijalnost iskustva koje tumači. Fokusiranje na različite aspekte ove materijalnosti, ili njeno drugačije sagledavanje, predstavlja okosnicu koja ove modele postavlja u različite ravni feminističkog tumačenja. Sve tri paradigme polaze sa stanovišta koje naglašava diskurzivno konstituisanje značenja, čime se u tematskom i metodološkom smislu uspostavljaju kao oblici postmoderne kritičke vizure, ali su uprkos sličnostima i preklapanjima ipak u pitanju tri različito pozicionirane kritičke teorije.

Performativnost roda i pol kao konstrukcija kulture: model Džudit Batler

Kritiku semiotičkog modela Julije Kristeve Džudit Batler je izložila kao segment analize koja razmatra značenje dominantnih kulturnih matrica i mehanizama koji služe uspostavljanju i kontroli poželjnih modela ponašanja i identiteta. U knjizi *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta* (1990), ona se fokusira na problem roda i preispitivanje odnosa roda i pola koji je dotadašnja teorija uglavnom tumačila kao binarni odnos kulturnih značenja (rod) i prirodnih datosti (pol). U tumačenju Džudit Batler, binarna relacija bazičnih feminističkih pojmova dobija jedno sasvim novo i drugačije odredjenje pa je to jedan od ključnih razloga zbog kojih je ova studija o rodu postala nezaobilazna referenca savremene feminističke i filozofske misli²⁰³. Zbog radikalnih ‘rezova’ koje povlači u odnosu na rod i pol, podjednako protumačenih kao rezultat diskurzivnih praksi i same kulturne matrice koja proizvodi generički pojam identiteta, teorija Džudit Batler označena je kao ‘jača’ verzija

²⁰³ Za knjigu je, između ostalog, rečeno da je "uzdrmla same temelje feminističke teorije", a tokom čitave decenije, od trenutka objavljivanja, *Nevolja s rodom* bila je na vrhu liste najviše citiranih autora iz grupe teoretičarki feminizma (nav. u Lloyd 2007: 2).

feminističke postmoderne. U kritičkom sagledavanju implikacija koje proizilaze iz takve argumentacije, pojedine feminističke teoretičarke primećuju da se prihvatanjem njenog modela identiteta dovodi u pitanje postojanje feminističkog subjekta koji bi bio nosilac političkog delovanja, pa se samim tim u pitanje dovodi i sama izvodljivost takvog delovanja (Benhabib, 1995; Waugh, 1998). Butler, međutim, ističe kako se platforma za političko delovanje može graditi jedino uvidom u način funkcionisanja diskurzivnih praksi i mehanizama moći koji proizvodi ove prakse. Lažna subverzivnost koju ona vidi kao drugo lice Kristevine semiotičke teorije rezultat je toga što Kristeva majčinskom instinktu/principu pripisuje ontološki status koji prethodi očinskom zakonu, i koji nužno biva ograničen linearnom i jednoznačnom teleologijom. Kao zatvoreni sistem, ova teleologija ne ostavlja mogućnost za generisanje drugačijih značenja i novih kulturnih mogućnosti. To je i osnovni razlog zbog čega, po mišljenju Džudit Butler, Kristeva ne uspeva da razmotri mogućnost da je, zapravo, sam očinski zakon taj koji generiše želju koju onda naknadno pripisuje majci – da je on sam "uzrok one želje koju po pretpostavci potiskuje" (Butler 2010: 202). Model identiteta koji obrazlaže Džudit Butler sugerira da je neophodno obrnuti sled uzroka i posledica i semiotičku ekonomiju o kojoj govori Kristeva sagledati kao proizvod nekog ranijeg diskursa.

Fukoov okvir u koji Butler smešta sopstveni pojam rodne performativnosti počiva na uverenju da telo ne može biti polno određeno van samog diskursa koji ga takvim označava, i koji mu dodeljuje status prirodnog ili suštinskog pola. Telo, drugim rečima, dobija značenje isključivo u kontekstu odnosa moći i kao rezultat diskursa koji taj odnos proizvodi. I sama predstava 'nevinih' ili *prediskurzivnih* značenja koja ostaju izvan domena ovog odnosa rezultat je svojevrsne sposobnosti diskursa da prikrije mehanizam vlastitog delovanja. Subverziju zato ne treba koncipirati kao povratak prethodno potisnutih želja jer bi to podrazumevalo postojanje nekakve ontološke ženskosti (*femaleness*) koja bi bila spoljašnja u odnosu na kulturne forme koje je potiskuju. Teorija označavanja zasnovana na poricanju ili potiskivanju ženskog principa ne uvidja da je već samo potiskivanje kulturno proizvedena forma koja najpre proizvodi objekt koji potom poriče i potiskuje. Paradoks ove teorije, po tumačenju Džudit Butler, sastoji se u tome što, dok prividno staje na stranu subverzivne moći delovanja, ona zapravo štiti iluziju o nužnosti 'očinskog zakona', dajući time i sama doprinos sistematskoj proizvodnji njegove nevidljivosti.

Da bi se izbegla emancipacija tlačitelja u ime potlačenih moramo uzeti u obzir svu složenost i istančanost zakona i moramo se izlečiti od iluzije da postoji neko istinsko telo

s one strane zakona. Ako je subverzija moguća, ona će se odigrati u okvirima samog zakona posredstvom mogućnosti koje iskrsavaju kada se zakon okrene protiv samog sebe i izrodi vlastite neočekivane permutacije. Oslobođenje kulturno konstruisanog tela tada se neće kretati ni u pravcu njegove "prirodne" prošlosti ni ka njegovim izvornim zadovoljstvima, nego ka budućim otvorenim kulturnim mogućnostima. (207)

U svetlu ovog citata, kao i prethodno izložene kritike Kristevine teorije od strane same Džudit Butler, u stanju smo da jasnije sagledamo poziciju koju ova teoretičarka zauzima feminističkoj teoriji, na koju se po sopstvenom priznanju značajno oslanja, ali u odnosu na koju se njen model rodne performativnosti uspostavlja kao radikalni pomak u pravcu sveobuhvatne *dekonstrukcije* identiteta. Na ovakav pristup ukazuje i sama Butler time što svoju studiju o rodu započinje nizom kratkih citata, od kojih se prvi odnosi na čuvene reči Simon de Bovoar, koja ukazuje na kulturnu konstrukciju *žene* ("ženom se ne radja već se njom postaje"), zatim se niz nastavlja rečima Julije Kristeve, koje dovode u pitanje već i samu ideju žene ("strogo govoreći, ne može se reći da "žene" postoje"), a završava rečima Lis Irigarej ("Žena nema pol"), Mišela Fukoa ("Dispozitiv seksualnosti ... ustanovio je ovo shvatanje pola") i, konačno, francuske teoretičarke Monik Vitig, koja pol proglašava *političkom kategorijom* ("kategorija pola je politička kategorija koja utemeljuje društvo kao heteroseksualno").

Na ovaj način, Butler formuliše tematski okvir sopstvene analize, i teorijski kontekst u kome tu analizu treba posmatrati. Ona se na ovaj kontekst i sama donekle nadovezuje, ali nagoveštava i drugačiji pravac kojim će ići njena vlastita argumentacija²⁰⁴. Sudeći po ovom odabiru citata, zaključujemo da će ona u svojoj argumentaciji slediti ideje Mišela Fukoa – njegovu genealogiju seksualnosti i razumevanje odnosa diskursa i moći – koje će posmatrati u ravni feministički orijentisane analize. U tako usmerenoj analizi, ovi problemi će biti tretirani u odnosu na pitanja polne razlike i ženskog identiteta, kao i njihovog statusa unutar kulture utemeljene na heteroseksualnoj normativnosti. Na ovo poslednje upućuju reči Monik Vitig, kojom završava lista citiranih autora, a koja je među prvima ukazala na ovaj aspekt problema. Nju stoga možemo tretirati kao preteču onoga što će pod uticajem teorije Džudit

²⁰⁴ Pa ipak, za nedovoljno upućenog čitaoca ovako uspostavljena hijerarhija ni po čemu ne upućuje na kritičku distancu koju Butler zauzima u odnosu na Kristevu. Reči koje su odabrane da sažeto predstavljaju Kristevinu poziciju ne upućuju na kontradiktornosti Kristevine tumačenja identiteta pa samim tim ni na razloge zbog kojih bi Butler uopšte bila kritična prema takvoj poziciji. Naprotiv, Kristevine reči ostavljaju utisak da se radi o teorijama koje se kreću ka istom zaključku i koje zajedno idu u pravcu radikalne dekonstrukcije identiteta za kakvu se Butler zalaga. Za nekog ko prethodno nije upućen u probleme koji postoje u vezi sa tumačenjem Kristevine teorije identiteta, tj. sa kritičkom argumentacijom koju je u vezi sa tim izložila sama Butler, ovakav početak nikako ne doprinosi uspešnom orijentisanju.

Batler biti ustanovljeno kao *kvir/queer* pravac u kritičkoj teoriji i studijama roda, a što predstavlja bitan aspekt ove teorije.

Džudit Batler zauzima najpre izrazito kritički stav u odnosu na razumevanje tela Simon de Bovoar, za koju smatra da je i sama upala u zamku nekritičke reprodukcije kartezijske distinkcije između slobode i telesnog. Čak i kada se zalaže za ukidanje binarne hijerarhije i spajanje binarnih parova, Simon de Bovoar, paradoksalno, ipak zadržava kartezijski dualizam na relaciji um/telo, što Batler tumači kao simptom falogocentrizma, čiju je snagu i delovanje Bovoar ipak potcenila. Uprkos nesumnjivom doprinosu koju njena teorija predstavlja za kritiku zapadne tradicije, ona je, ističe Batler, ostala unutar istog onog modela mišljenja koji započinje od Platona, a nastavljaju ga filozofi poput Dekarta, Huserla i Sartra (1999: 17). Zajednička nit koja spaja pomenute filozofe odnosi se na to da svi oni polaze od temeljne ontološke distinkcije svesnog i racionalnog uma s jedne strane, i neracionalne materijalnosti telesnog, s druge. Ovo ukazuje i na blisku povezanost političkih subordinacija sa različitim filozofskim modelima identiteta, baziranim na istovetno uspostavljenoj hijerarhiji u domenu psihičkog. Ovi modeli su uspostavljeni tako da je um u poziciji da kontroliše i dominira nad telesnom stranom postojanja, koja je ne samo inferiorna, već i brojnim, kulturno proizvedenim asocijacijama izjednačena sa ženom i ženskim principom. Svaka nekritička reprodukcija ovog dualizma će zato u sebi neminovno sadržati i neprepoznatu rodnu hijerarhiju, što je i temeljni nedostatak teorije Simon de Bovoar, kao prve značajne i sistematski sprovedene kritike zapadne filozofske tradicije. Jer problem je u tome, ističe Batler, što njeno plediranje da se ženi mora vratiti uskraćeno pravo na subjektivitet ne raskida sa tradicijom koja subjektivitet sagledava kao isključivi atribut muškosti, a univerzalni subjekt kao ekvivalent onih osobina koje se, po nepisanom pravilu, uvek pripisuju muškarcu. Nevidjanje neophodnosti da se raskinu (*dekonstruišu*) ove veze čini ovu teoriju bliskom onom modelu mišljenja u odnosu na koji ona pokušava da uspostavi kritički otklon, pri čemu je jedino u stanju da ponudi teoriju žene kao *drugog* pola.

U svetlu ove kritike možemo sagledati i značaj koji nosi tvrdnja Lis Irigarej da se mora raditi ne samo na drugačijem promišljanju žene i ženskog, već i samog pojma racionalnosti koji, shvaćen u duhu zapadne tradicije, nužno podupire patrijarhalni model jednog subjekta. Njena teorija polne razlike suprotstavlja se stoga upravo tom modelu "jednog subjekta" na kome su utemeljeni predstavljački sistemi zapadne kulture. Iz vizure ovih sistema, žena je uvek večito Drugo koje "ne može da postoji" iz prostog razloga što ga kultura označava kao suprotnost vlastitom identitetu. **Monik Vitić**, sa druge strane, takodje sagledava problematiku univerzalnog subjekta, ali polazi od uverenja da se ona može rešiti

jedino dekonstrukcijom samog pojma polnosti. Negacija polnosti predstavljala bi, po njenom shvatanju, poništavanje mizoginijskog postupka koji je kroz specifičnu upotrebu sinegdohe izjednačio atribut polnosti sa "osobnošću kogita" koji muškarca sagledava kao "osobu", dok se za odredjenje žene koristi kategorija rodnosti²⁰⁵. Rod je, po njenim rečima, lingvistički indeks političke opozicije polova, a kako se muškarac po tradiciji uzima kao simbol opšteg i univerzalnog, rod ostaje u jednini – jer zapadna tradicija suštinski poznaje samo jedan – ženski rod. Iako na prvi pogled radikalna u svom shvatanju polnosti i pojmu lezbejke – one koja nije žena jer ne potpada pod kulturna odredjenja ženskosti ili ženskog roda – Vitig greši kada kritikuje mizoginijski karakter kulture u ime neke "imaginarnе osobnosti" koja neće biti obeležena rodnom razlikom. Uprkos tome što su ideje koje zastupa Vitig najčešće označene kao materijalistički pristup, koji stoji nasuprot esencijalizmu za koji je optuživana npr. Lis Irigarej, Džudit Batler smatra da ovakav koncept polnosti i slobode ovu teoretičarku ipak svrstava u korpus metafizičke tradicije. Tumačiti slobodu kao postojanje koje ne robuje rodnim odredjenjima, i kao stanje koje prethodi i nadilazi društvo i kulturu ne može se, po mišljenju Džudit Batler, uspešno suprotstaviti mizoginijskoj tradiciji. Ovaj neuspeh proizilazi iz činjenice da ovakvo promišljanje ne uvidja kako je "metafizika supstance" zapravo ta koja proizvodi i naturalizuje samu kategoriju polnosti. Za Džudit Batler, drugim rečima, ne postoji stanje koje bi bilo "oslobodjeno kulture", niti sloboda koja već unapred nije obeležena diskursom kulture. Budući da u svojoj knjizi *Polnost i kultura* (Papić, 1997) jugoslovenska teoretičarka **Žarana Papić**²⁰⁶ polazi od sličnih, ili čak identičnih premisa, njene reči iz završnog dela ove knjige mogu se uzeti kao jezgroviti sažetak ideja koje sama Batler obrazlaže u *Nevoljama s rodom*.

²⁰⁵ Citat koji navodi Batler (27) nalazi se u Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", *Feminist Issues*, Vol. 3, No. 2, Fall 1983, p. 64, a takodje i u njenoj knjizi *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67.

²⁰⁶ Žarana Papić (1949-2002) je bila jedna od prvih žena sa Univerziteta u Srbiji koja je promišljala pojam roda iz feminističke perspektive. Istaknuti profesor i socijalni antropolog sa prostora bivše Jugoslavije, ostala je upamćena i kao osnivačica feminističkog pokreta u Jugoslaviji i suosnivačica beogradskog centra za ženske studije (1992). Magistrirala je 1986. godine na Odeljenju za antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu sa radom pod naslovom *Feministička kritika sociologije* (objavljen 1989. godine pod nazivom *Sociologija i feminizam*). Zajedno sa Lidijom Sklevicky iz Zagreba priredila je knjigu *Antropologija žene* (1983), prvu te vrste u Jugoslaviji, a takodje je zaslužna i za organizaciju prve međunarodne feminističke konferencije na prostoru Istočne Evrope (1976), koja je afirmisala ideju feminizma i obeležila početak feminističke kritike patrijarhata u socijalizmu. Njena knjiga *Polnost i Kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji* predstavlja skraćenu verziju doktorske disertacije koju je 1995. godine odbranila na Filozofskom fakultetu u Beogradu. U uvodu knjige, Žarana Papić piše kako joj je prvobitna namera bila da na osnovu feminističke razrade konceptata priroda i kultura u sferi polnosti ukaže na značaj koji polnost ima za razumevanje odnosa priroda/kultura u savremenoj antropologiji, što bi predstavljalo, po njenim rečima, jednu vrstu "intelektualne monografije" feminističke misli u antropologiji. Umesto toga, u toku same izrade rada, autorka je ustanovila da zapravo želi da pokaže kako se "opšta koncepcija opozicije između prirode i kulture u zapadnom modelu mišljenja, u stvari, velikim delom zasniva, izvodi i dokazuje u odnosu na model polne/rodne razlike kao opozicije između polova" (7).

U ovom radu zastupa se ideja da su polnost/rodnost, polna/rodna dihotomija i funkcija radjanja svojom isključenošću upravo uključene, čak okupirane metafizičkim strukturama mišljenja, jer je u njih, na zaobilazan, skriven i zamkovit način, investirano sve što čini prostor pojmovnosti jednog specifičnog kulturnog poretka. One su duboko inkorporirane u kodeks (zapadne) kulture kao njegova 'tihanost', skrivena, nemišljena i, nadasve, 'prirodna' pretpostavka – 'stvarno' mesto na kojem se zasniva gradjevina metafizike prisutnosti. A iz kulture su isključene *prećutnim* 'proglasom' kako bi uopšte mogle funkcionisati kao priroda *unutar* kulture, kao onaj delegirani deo kulture koji funkcioniše kao 'prirodna' nužnost i 'stvarnost' života samog. Taj prećutni proglas prećutkuje, u stvari, dve stvari: s jedne strane, činjenicu da polnost, polna/rodna dihotomija i funkcija radjanja imaju funkciju strosovske 'stvarne sadržine' – neporecivo mesto 'stvarne' *prisutnosti* jednog modela mišljenja. S druge strane, njime se prećutkuje to da se na mestu subjekta označavanja ne nalazi ljudsko biće uopšte, već isključivo jedan njegov pol/rod – muškarac u toj kulturnoj ulozi. Kulturna operacija kojom se muškarac pojavljuje i postavlja kao subjekt koji raspoređuje, opojmljuje, označava i konačno proglašava 'istinom' vlastitu polnu/rodnu perspektivu kao *jedan* znak, jedno ime i pojam ljudskog, i koji čak i u prostoru radjanja (u kome sam ne učestvuje) određuje univerzalnu 'suštinu' i 'prirodu' subjekata radjanja – žena, sastoji se upravo u činu odstranjivanja čitavog sveta ljudske polnosti/rodnosti iz kulture. Tim činom poriče se *kulturno* poreklo tog (jednog) znaka, on se smešta u 'stvarnost' prirode kako bi – povratno – delovao kao neoboriva, u samoj životnoj 'suštini' zasnovana, 'prirodna' nužnost jednog kodeksa kulture (323-324).

Obe autorke koncept polnosti vide kao bazični kulturni konstrukt na kome se zasniva binarna razlika priroda/kultura kao naknadna percepcija u koju je 'učitana' specifična hijerarhija ovog odnosa, ali na način koji je tu relaciju (priroda/kultura), kao i samu ideju polnosti, već preinačio u naturalizovanu sliku ili 'suštinu' stvarnosti. Radikalnost intervencije za koju se zalažu obe teoretičarke – a koju ni dekonstrukcijski modeli Lis Irigarej, Julije Kristeve ili Monik Vitig nisu uspjeli da ostvare – prikazana je kao konačno razračunavanje sa ostacima esencijalističkog pristupa koji, po mišljenju obe autorke, uvek na kraju i nehotice staje na stranu falocentrične tradicije, a ovaj zaostatak esencijalizma Papić i Batler spominju kao "metafiziku prisustva" ili "substance". Distinkcija pola i roda koja je kao neupitna kategorija feminističke odbrane žene dugo vremena 'odolevala' dekonstrukciji sada biva

obeležena kao deo tradicije koja ženu tretira kao inferiorni "drugi pol". Kako bi izbegli da i sami postanemo instrumenti kulturne politike koja nam ukida pravo na subjektivitet, moramo se do kraja suočiti sa "metafizikom supstance" na koju referira Butler, što podrazumeva spoznaju da se rod ne pojavljuje kao naknadno upisivanje kulturnih značenja na unapred datu i prirodnu polnost. Rod je, naprotiv, upravo deo aparature koja proizvodi samu ideju polnosti – on je diskurzivno sredstvo koje uspostavlja ideju "prirodnog pola" kao prediskurzivnu i politički neutralnu strukturu na koju kultura tek naknadno deluje. "Da bi odbranile i razjasnile razlikovanje pola i roda", piše Butler, "neke feminističke teoretičarke prisvajaju Levi-Strosovu strukturalističku antropologiju, uključujući i problematično razlikovanje prirode i kulture", što predstavlja poziciju koja podrazumeva postojanje nekakve prirodne, biološke ženskosti koja se tek u procesu naknadnog društvenog delovanja preobražava u društveno podređenu "ženu" " (Butler 2010: 112). Ali već samo shvatanje koje pol doživljava kao materiju ili instrument kulturnog označavanja predstavlja čin diskurzivne formacije "koja deluje kao naturalizovani temelj na kojem se zasniva razlikovanje priroda/kultura, kao i strategije dominacije koje to razlikovanje podupire" (113). Pitanja koja treba postaviti odnose se stoga upravo na karakter dominacije koje ovakve relacije podupiru, i karakter politike u kojoj su materijalnost i značenje međusobno isključivi termini, i koja je fokusirana isključivo na predstavljanje jasno definisanih i rodno označenih identiteta.

Izazov ovih pitanja, i u ovom pravcu orijentisanog preispitivanja ideja pola i roda, u bliskoj je vezi, naglašava Butler, sa Ničeovom *Genealogijom morala* i njegovom tvrdnjom da biće ne prethodi činu, već stvari stoje u obrnutom sledu. Čovek koji dela (*the doer*) samo je naknadno proizvedena fikcija koja prikriva činjenicu da je upravo to delo, ili čin, u suštini svega (*the deed is everything*) (33). U naknadnoj primeni ove ideje kako je obrazlaže Džudit Butler, a kakvu Niče izvesno nije ni mogao da predvidi, rodni identitet se posmatra kao upravo takva *a posteriori* proizvedena fikcija. Jer radi se o tome, ističe autorka, da zapravo i ne postoji nikakva autentična ideja polnosti, pa ni rodni identitet izvan samog čina u kome se rod iskazuje. Identitet je ono što performativno proizvode sami činovi njegovog iskazivanja iako ih mi, po pravilu, pogrešno percipiramo kao rezultat ili posledicu tog suštinski nepostojećeg i iluzornog identiteta. Diskurzivna proizvodnja značenja u kojoj se priroda i prirodni pol postavljaju kao neupitni temelj kulture u službi je prikrivanja polne politike koja zapravo konstruiše i održava ove razlike.

Na neophodnost temeljnog preispitivanja ideje identiteta ukazala je već i sama kriza unutar feminističkog pokreta, koja je nastala kao rezultat isključive usmerenosti na binarnu relaciju muškarac/žena. Ovakvo pojednostavljeno i jednostrano poimanje identiteta dovelo je,

naime, do fragmentacije unutar samog feminizma kroz marginalizovanje onih žena čiji su identiteti bili ipak čvršće povezani sa činjenicom njihove klasne, etničke ili religijske pripadnosti, tj. onim odrednicama koje su u konkretnim okolnostima nosile veći uticaj i pritisak moći u odnosu na činjenicu njihovog pola. Iako se jednom broju feminističkih teoretičarki politika identiteta, utemeljena na ovom binarnom modelu, činila kao poslednje utočište feminističke borbe i neophodni uslov njenog emancipatorskog potencijala, Džudit Butler naglašava unutrašnje protivrečnosti ovakve koncepcije. One dolaze otud što regulatorni mehanizam koji stoji iza svake prividno stabilne strukture proizvodi sopstvena isključenja u smislu graničnih ili 'nevidljivih' identiteta – nekakvih 'drugih' koji nužno ostaju izvan domena društveno prihvaćene definicije. Feminističko "mi" uvek je samo fantazmatska konstrukcija koja u određenim okolnostima može imati opravdanje i svrhu, ali koja ipak "poriče unutrašnju složenost i neodredivost tog termina, uspostavljajući se jedino isključivanjem nekog svog dela koji istovremeno nastoji da predstavi" (287).

U fokusu njene knjige *Tela koja nešto znače* nalazi se stoga upravo sam regulatorni mehanizam koji proizvodi fikciju identiteta, a koji autorka naziva "konstitutivnom prisilom". Ova konstitutivna prisila sagledana je kao proces u kome nastaje "ne samo područje inteligibilnih tela, već i područje odbačenih tela, tela o kojima se ne može misliti i u kojima se ne može živeti" (Butler 2001: 11). Ali mehanizam proizvodnje "odbačenih tela" nije nešto što je moguće izbeći primenom drugačijeg modela identiteta koji bi nosio manju rigidnost. Naprotiv, ovde se radi o činu koji je neraskidivo povezan sa procesom koji konstituiše samu ideju identiteta, pa ga Butler vidi kao "sablasi" suštinske nemogućnosti identiteta. Autorka nas na ovaj način upućuje na neophodnost radikalnog promišljanja kulturnog modela moći koji generiše ideju identiteta kao takvog, i poziva nas na čin radikalne subverzije kojim ćemo ukinuti ili *dekonstruisati* identitet u samoj matrici njegove ontološke konstrukcije.

Radikalnost dekonstrukcije na koju poziva Butler potrebno je, međjutim, sagledati i u kontekstu političkih strategija koje pojedincu i društvu stoje na raspolaganju kao sredstva borbe protiv hijerarhijski uspostavljenih obrazaca i "utemeljivačkog načina mišljenja" koje ih uspostavlja i naturalizuje. Budući da argumenti Džudit Butler ostaju bez razrade raspoloživih opcija i strategija subverzije, dekonstrukcijski uvidi koje kroz čitavu knjigu autorka ubedljivo brani ostaju bez neophodne razrade kroz političku viziju konkretnih praksi koje bi bile u stanju da se uspešno suprotstave odnosima dominacije i isključivanja. Butler, u tom smislu, apostrofira jedino lokalne strategije parodiranja i hiberboličnih izlaganja 'prirodnosti' koje kroz čin namernog preterivanja ukazuju na fantazmatski status rodnih identiteta. Performansi parodijskog izmeštanja trebalo bi pritom da ukažu na ideju o fluidnosti identiteta koja bi, u

konačnom rezultatu, omogućila "otvorenost prema preoznačavanju i rekontekstualizaciji". Batler pritom naglašava da njena ideja parodije roda ne polazi od toga da postoji nekakav original kojeg bi takvi parodijski identiteti (npr. *gej krosdresing*) ismevali kroz čin prenamaglašene imitacije. Naprotiv, parodija o kojoj je reč odnosi se na ismevanje same ideje o zamislivosti originala, pa je cilj parodijskih umnožavanja identiteta za koje se Batler zalaže u tome da se kroz imitiranje mita o samoj originalnosti oduzme moć hegemonij kulturi i njenim predstavnicima "da polažu pravo na naturalizovane ili esencijalističke rodne identitete" (280).

U tekstu simptomatičnog naslova "Profesor parodije", **Marta Nusbaum** (Martha Nussbaum)²⁰⁷ naglašava upravo ovaj aspekt teorije Džudit Batler – njenu apologiju subverzivne moći parodijskih izmeštanja – kao posebno problematično mesto na kome se značajno spajaju i ukrštaju svi bitni elementi ove teorije. Prema shvatanju Marte Nusbaum, značaj koji imaju teorijska razmatranja i pojedini uvidi do kojih dolazi Džudit Batler²⁰⁸ moraju se postaviti u kontekst njene apologije parodije. Tek tada, naime, postaje jasnija 'praznina' i politička jalovost teorije koja vrhunac subverzije vidi u činu parodijskog delovanja. Batler predstavlja jednu novu tendenciju unutar savremenog feminizma, nastalu pod uticajem ideja Mišela Fukoa, koja sugeriše kako smo svi mi zarobljenici struktura moći koje oblikuju i definišu naše identitete²⁰⁹. Budući da se radi o zatvorenom i sveobuhvatnom sistemu na koji se od strane pojedinca ili grupa ne može značajnije delovati, jedino što pojedincu preostaje jeste svest o načinu na koji deluje sam sistem, i nada da ćemo biti u stanju da pronadjemo svoje male "džepove lične slobode" – prostor u kome će postojati mogućnost otpora, ali će on biti isključivo lokalnog karaktera i ograničenog dometa. "Možemo se samo nadati", piše Nusbaum, "da ćemo unutar takvih struktura moći pronaći prostore u kojima ćemo ih parodirati, ismevati, kršiti govorom. Osim što se nudi kao vrsta

²⁰⁷ Marta Nusbaum predaje pravo i etiku na univerzitetu u Čikagu i autor je brojnih naslova iz oblasti koje pokrivaju klasičnu filozofiju, političke nauke i feminističku teoriju. Knjiga *Krhkost dobrote (The Fragility of Goodness)*, 1986) bavi se shvatanjem etike u antičkoj Grčkoj, dok se u knjizi *Granice pravde (Frontiers of Justice)*, 2006) razmatra ideja globalne pravde kao jedno od centralnih pitanja humanističkih nauka.

²⁰⁸ Ona, međutim, ističe kako je teza o originalnosti uvida koji čine okosnicu njene knjige *Nevolje o rodu* zasnovana na mistifikaciji budući da se ideja denaturalizovanog roda spominje još kod Platona, dok je ideju socijalnog konstrukcionizma popularisao još Džon Stjuart Mil u *Podredjivanju žena (The Subjection of Women)*, 1869), a na istoj ideji su mnoge feminističke teoretičarke i pre Džudit Batler bazirale svoja istraživanja i zaključke.

²⁰⁹ Ona se u ovom pogledu, piše Nusbaum, udaljava od svojih prethodnica, koje su takodje zastupale stanovište društvenog konstrukcionizma jer su one još uvek koristile "ideje kao što su ne-hijerarhija, jednakost, dostojanstvo, autonomija i tretiranje ljudi kao cilja a ne kao sredstva, da bi ukazale na smernice za stvarnu politiku" (2001: 391). I Batler, poput Fukoa, odbacuje ideju univerzalne norme sa obrazloženjem da su takve ideje uvek prikriveno diktatorske. Za razliku od nje, ističe Nusbaum, Fuko je u svojim kasnijim radovima ipak pokazao spremnost da se uhvati u koštac s ovim problemom, a njegovo pisanje "i inače je inicirano snažnim osećajem tekstone društvene opresije i zla koje ona čini" (392).

realne politike, ova simbolička verbalna politika se na ovaj način prikazuje i kao jedina moguća politika" (Nusbaum 2001: 382)²¹⁰.

Džudit Butler se optužuje da je direktno odgovorna za nastanak ove politički paralisane svesti budući da je snažnije nego iko drugi doprinela oblikovanju ideje koja otpor sagledava kvijetistički – kao isključivo verbalnu i estetsku kategoriju. Navodna subverzivnost shvatanja koje politiku vidi kroz parodijsko nastupanje prikriva, po mišljenju Marte Nusbaum, duboki defetizam koji ova teorija promovira i podrazumeva. Ideja da se možemo podsmevati strukturama moći u kojima živimo polazi, u suštini, od stava da smo na represivne strukture moći osudjeni već samim rođenjem, da je san o konačnom bekstvu iz ovih struktura samo utopijska vizija jer nas logika postojanja primorava da ih u realnom životu uvek iznova ponavljamo:

Ponašajući se kao da postoje muška i ženska "priroda", mi saučestvujemo u stvaranju društvene fikcije da takve prirode postoje. One nikada nisu izvan onoga što činimo; mi smo ono što čini da one budu tu. U isto vreme, izvodeći ove nastupe na neznatno drugačiji način – parodijski način – možda ih možemo delimično razgraditi (...) Kada se nadjem u situaciji da glumim ženskost, mogu stvari okrenuti, zabaviti se, uraditi to na drugačiji način (...) Ona ne zamišlja masovne pokrete otpora ili kampanje za političku reformu; samo lične činove koje izvodi mali broj upućenih glumaca. Baš kao što glumci mogu podrivati loš tekst tako što će loše rečenice izgovarati na poseban način, tako i scenario roda ostaje loš, ali glumci mogu dobiti nešto malo slobode. Tu je osnov onoga što Džudit Butler u *Uzbudjenom govoru* naziva "ironijskim nadanjem". (Nusbaum, 389-390)

U svetlu ovako protumačenih ideja koje zastupa Džudit Butler, ima smisla zapitati se nije li ova sužena politička vizija zapravo nehوتيčni izraz ciničke rezignacije i nemoći teorije da se suoči sa problemima koji pogadjaju ogroman broj siromašnih i obespravljenih, a kojima nikakvo parodijsko izmeštanje ne bi pružilo utehu u odnosu na surovu realnost postojanja. Nusbaum s pravom primećuje da je ovakav koncept subverzije isto toliko delotvoran kao kad bismo roba ubedjivali da je institucija ropstva fiksirana jednom zauvek, da je nikakav

²¹⁰ Osim komentara na račun opskurnog stila, Nusbaum upućuje i ozbiljnu zamerku kvalitetu njene akademske argumentacije u smislu da se kompleksne ideje različitih teoretičara i filozofa razmatraju tako da nedovoljno upućenom čitaocu pogrešno sugerišu kako je to jedini ispravan način da se ove ideje shvate iako se, u stvari, radi o teorijama i idejama koje su i same predmet različitih, čak i sukobljenih interpretacija. Time što ignoriše postojanje divergentnih interpretacija, Butler suptilno nameće sopstveno 'čitanje' ovih ideja kao jedino moguće ili logično tumačenje, što je u domenu akademskog, naučnog rada svojevrsna obmana i čin manipulacije.

angažman ne može izmestiti, ali da kroz činove "omedjenog prkosa" ili podsmevanja instituciji ropstva on ipak može naći načina da osvoji malo lične slobode (393)²¹¹. Parodija može biti dobra stvar, naglašava Nusbbaum, ako spadate u krug dobro plaćenih profesora na nekom liberalnom univerzitetu, ali "za žene koje su gladne, nepismene, obespravljene, maltretirane i silovane, nije naročito seksi da reinsceniraju, ma koliko parodijski, uslove gladi, nepismenosti, obespravljenosti, maltretiranja i silovanja" (394). Pa ipak, istorija pokazuje da su institucije koje oblikuju život žena, kao i sama institucija ropstva koju Nusbbaum navodi kao primer, itekako bile podložne promenama, ali do ovih promena nisu doveli, niti mogu dovesti oni koji slede "batlerovski" pogled na svet, ili oni koje zadovoljava subverzija parodijskih izmeštanja.²¹²"Pesimistička erotska antropologija" kakvu, po mišljenju Marte Nusbbaum, zagovara Džudit Batler može biti prihvatljivo rešenje samo ako smo napustili svaku nadu u mogućnost sveta u kome su pravda i jednakost ostvarljivi ciljevi kojima vredi težiti, i za koje ima načina i smisla boriti se. Ovakav odgovor jeste donekle razumljiv s obzirom na teškoće ostvarivanja ovih ciljeva u Americi, ali to ne poništava činjenicu da se radi o lažnom i pogrešnom odgovoru koji daje svojevrsni kompliment zlu, "jer mu pripisuje daleko veću moć od one koje zaista ima"(394).

Polazeći od teze da je teorija performativnog konstituisanja roda "jedan od najoriginalnijih i najprovokativnijih feminističkih radova o krizi i pitanju subjektivnosti" (Benhabib 2007: 141), Šejla Benhabib naglašava da se u srži neslaganja između Džudit Batler i nje nalaze pitanja subjektivnosti, sopstva (*selfhood*) i moći delovanja (*agency*). Reč je o pitanjima od suštinskog značaja ne samo u kontekstu sadašnjeg ukrštanja filozofije i feminističke teorije, već i u kontekstu razumevanja načina na koji funkcioniše kultura, kao i mogućnosti da se pruži otpor represivnim obrascima koje ona nameće. U fokusu njene

²¹¹ Pa ipak, Džudit Batler je imala zapaženu ulogu u akciji *Okupirajmo Vol Strit*, a njena spremnost da uzme učešće u ovom pokretu, kao i govor koji je tim povodom održala pred okupljenim demonstrantima na Trgu slobode u Njujorku, svedoče o tome da je od ideje o "ironijskom nadanju" i sužene vizije političkog otpora i rodne problematike, koja je bila u fokusu njenog prvobitnog interesovanja, ova teoretičarka napravila značajan pomak u sagledavanju problema šire društvene i političke realnosti. Na ovakav pomak ukazuje i tematika njenih knjiga iz kasnijeg perioda (*Precarious Life*, 2004; *Giving an Account of Oneself*, 2005; *Frames of War*, 2009) u kojima se bavi pitanjima koja nadilaze uske okvire rodnosti i u kojima, između ostalog, razmatra danas posebno značajan problem nametanja selektivne svesti u odnosu na fenomen ljudske patnje i društvene nepravde, koje se sistematski sprovodi u Americi posredstvom kontrolisanih i nedemokratskih medija.

²¹² Marta Nusbbaum je sasvim jasna u svom stavu da parodijska izmeštanja za koja pledira Batler pružaju ne samo lažnu sliku o mogućnostima otpora, već i lažnu sliku subverzije, budući da su i sama tek obrnuta replika postojećih stereotipa i hijerarhija. Jer nije li hijerarhija u kostimu ipak i dalje hijerarhija? Iako je žena preobučena u muškarca mogla u devetnaestom veku da predstavlja senzaciju, ideja koja stoji iza takve 'senzacije' nije, zapravo, ništa novo budući da su postojeći stereotipi i hijerarhije iz muško-ženskog sveta samo preslikani u ravan lezbejskih odnosa, a da se ništa suštinski nije promenilo. Kao objašnjenje ovog, Batler ističe da je naš libido tvorevina porobljujućih sila koje nas okružuju, pa otud i sam ima sadomazohističku strukturu.

analize je zato tvrdnja o diskurzivnoj konstrukciji identiteta, a koju ona vidi kao ključno mesto na kome se ukrštaju "jaka" i "slaba" verzija feminističkog postmodernizma. Da li su, pita Benhabib, lingvističke prakse zaista *primarna mesta* u kojima bi trebalo tražiti objašnjenje rodne konstituisanosti? Nisu li i druge prakse poput porodičnih struktura, dečjih igara, škole i kulturnog habitusa u celini podjednako značajne u procesu konstituisanja identiteta, i nije li tendencija ka "privilegovanju lingvističkih metafora" (Nensi Frejzer) zapravo skretanje pažnje sa istorijskog ispitivanja dinamike i mehanizama u kojima nastaju i same diskurzivne prakse? Teorija govornih činova i performativnog konstituisanja roda nije u stanju, zaključuje ova teoretičarka, da nam ponudi dovoljno jasno i ubedljivo objašnjenje načina na koji se konstituiše rod, niti da nam rasvetli kapacitete ljudskih činilaca za samoodredjenje, kao i otpor koji je moguće pružiti hegemonim diskursima. Kako bi se ova mogućnost pružanja otpora jasnije sagledala, potrebno je analizirati samu suštinu pojma kreativnosti, tj. uzeti u obzir mnogo širi kontekst od onoga koji sagledava Butler, koja pretpostavlja "jedno izrazito determinističko shvatanje procesa individuacije i socijalizacije" (143), i koja se isključivo fokusira na performativne varijacije postojećih diskurzivnih kodova.

Na potrebu da se uspostavi zajednički imenitelj koji bi bio u stanju da poveže prividno nepomirljiva stanovišta kakva zastupaju Benhabib i Butler ukazuje već spomenuta teoretičarka Nensi Frejzer. Ona naglašava da su ova gledišta samo na prvi pogled nepomirljivo suprotstavljena, i pokazuje kako je ipak moguće spojiti poststrukturalistička i postmodernistička shvatanja subjektivnosti sa idejama autonomije, samorefleksivne subjektivnosti, i utopijske nade, koje čine središte humanističke kritike Šejle Benhabib. Kritika koju Nensi Frejzer upućuje na račun obe teoretičarke odnosi se na to što su, po njenom mišljenju, obe proizvele niz lažnih antiteza, postavivši raspravu u krajnje dihotomne okvire, što je dovelo do identičnog i pogrešnog zaključka kako su feministkinje primorane da se opredele ili za kritičku teoriju ili za poststrukturalizam. Za žaljenje je, ističe Frejzer, što Benhabib i Butler na kraju dolaze do zajedničkog zaključka po kome se kritička teorija i poststrukturalizam nalaze u antitetičkom odnosu. Potrebno je, stoga, preformulisati njihove tvrdnje na način koji bi pokazao da uprkos prividnoj međusobnoj isključivosti one ipak jesu međusobno uskladive. Umesto da se priklanjamo uverenju kako su u pitanju antitetički sudovi, mogli bismo "početi da mislimo o subjektivnosti koja je opremljena kritičkim kapacitetima, ali je istovremeno i kulturno konstruisana" (95). Odnos prema istoriji moguće je, na primer, uspostaviti tako da on istovremeno bude antiutemeljivački, ali i politički angažovan, dok se identiteti moraju razumeti u ravni dekonstrukcije, ali i rekonstrukcije –

kao istovremeno diskurzivno konstruisani, ali i sa potencijalima da aktivno menjaju društvene odnose i istorijske tokove. Pristup koji svaku normativnu i rekonstruktivnu kritičku viziju unapred osudjuje za autiratornost previše je jednostran "da bi u celini izašao u susret potrebama politike oslobadjanja" (94). Feministkinjama jesu potrebna normativna prosudjivanja i emancipatorske alternative, a relativistički pristup koji je u potpunosti oslobođen svake normativnosti – po kome "sve može" – i sam postaje instrument represivnog sistema kome se prvobitno suprotstavlja, na šta je ukazivao i Teri Iglton. Nensi Frejzer, međjutim, naglašava kako je, kada je reč o teoriji Džudit Batler, u korenu problema njeno shvatanje pojma oslobodjenja koje se na najdubljem nivou tumači kao oslobodjenje od samog identiteta. Iako se Frejzer na ovom mestu ne upušta u dalju analizu ovako formulisanog problema, na mogući iskorak iz ove dileme, kada je reč o konstrukciji žene i identiteta, ukazuju najmanje dva pravca u savremenoj feminističkoj teoriji. Prvi od njih ponovo naglašava značaj polne razlike i time ponovo preispituje ontološku utemeljenost identiteta koju je Batler u svom ključnom teorijskom tekstu tako kategorički odbacila.

Politika ontološke razlike: Rozi Brajdoti, Elizabet Gros, Mojra Gejtens

Za razliku od Džudit Batler, koja političku delotvornost feminističke ideje gradi na neophodnosti uvida u fiktivnu prirodu polne razlike – pri čemu je njena ontološka utemeljenost i sama tek učinak diskurzivnog delovanja koje stvara privid identiteta – teoretičarke poput **Rozi Brajdoti** ili Elizabet Gros slede put koji je već trasirala Lis Irigarej, sa ubedjenjem da je neophodno reafirmisati ideju polne razlike. Deleći uverenje Lis Irigarej po kome je pitanje polne razlike fundamentalno pitanje našeg doba, one ističu kako je za politički angažman savremenog feminizma posebno važno da se odbrani ideja ontološkog statusa polne razlike koja je, po njima pogrešno, označena kao povratak utemeljivačkom, ili esencijalističkom mišljenju. Rozi Brajdoti²¹³ sebi postavlja za cilj da ukaže na ograničenost pozicije koja svaki oblik esencijalizma vidi kao potvrdu determinizma, tj. kao oblik neistorijskog mišljenja koje je politički nedelotvorno, a u najgorem slučaju konzervativno, ili čak politički reakcionarno. Naprotiv, smatra ova teoretičarka, ukazivanje na metafizičku dimenziju problematike tela uvodi čitavu raspravu u okvir u kome se lažna dihotomija

²¹³ Rozi Brajdoti predaje na Univerzitetu u Utrehtu, gde je osnovala i Ženske studije, a smatra se jednom od istaknutijih predstavnica savremene feminističke teorije. Među njenim publikacijama su knjige *Patterns of Dissonance: An Essay on Women in Contemporary French Philosophy* (1991), *Nomadic Subjects: Embodiment and Difference in Contemporary Feminist Theory* (1994), *Metamorphoses: Towards a Material Theory of Becoming* (2002), *Transpositions: On Nomadic Ethics* (2006).

političkog nasuprot biološkog nužno prevazilazi jer "ako zaista vratimo problematiku telesnih korena subjektiviteta u strukturu metafizičke misli kojoj ona i pripada, onda čitavo pitanje o suštinama postaje krucijalno i neizbežno" (Braidotti 1993a: 99)²¹⁴.

Ovaj povratak suštinama, smatra Braidotti, morao bi da sledi put koji je već trasirala Lis Irigarej, upotrebivši metodu mimetičke dekonstrukcije sa ciljem da razotkrije falocentričnu strukturu tradicionalnog filozofskog diskursa u kome se žensko pojavljuje jedino kao – *večito drugo*. To je razlog zbog čega misliti, govoriti, i pisati 'žensko' postaje čin legitimizacije sopstvenog identiteta, kojim se prekida viševekovna dominacija falocentrične misli. Braidotti, dakle, ne spori tezu da su klasični ontološki modeli subjekta po svom karakteru bili esencijalistički, ali naglašava da je njihov esencijalizam povezan sa mišljenjem koji čoveka vidi kroz prizmu binarnih suprotnosti. Dualističko mišljenje koje jedan skup principa uspostavlja kao normu, dok njihove suprotnosti vidi kao nepoželjnu devijaciju, predstavlja konstantu filozofskog mišljenja ali, nažalost, i mišljenja koje pokušava da dekonstruiše metafizičko nasledje falocentričnog modela. Braidotti se stoga zalaže za sasvim specifičan oblik esencijalizma koji se po njoj suprotstavlja ovom dualizmu, a koji ona naziva *esencijalizmom sa razlikom*. Ova razlika se, po njenom shvatanju, sastoji i u tome što se odrednica "žena" ne shvata više u njenom preskriptivnom značenju, u smislu da pokriva sadržaj takve predikacije, niti da na bilo koji način predviđa šta će se dogoditi sa svakim pojedinačnim identitetom.

Kako bi ova razlika u pristupu bila delotvorna, potrebno je razgraničiti identitet i subjektivitet, što Braidotti upravo i čini. "Afirmacija mog subjektiviteta", piše autorka, "ne iskazuje nužno sadržaj mog osećanja identiteta" (Braidotti, 100). Nije, drugim rečima, neophodno do kraja definisati označitelj žena kako bi ona bila uspostavljena kao govorni subjekt nečijeg diskursa. "Ja" koje govori nije neutralno, već nosi obeležja svoje polne razlike. Polna odredjenost pritom predstavlja konstitutivni faktor subjektiviteta i ne može se podvesti pod slučajnost ili perifernu karakteristiku, a činjenica da se konstituisanje polnosti događa u jeziku ne umanjuje njenu biološku dimenziju. Budući da istorijska uslovljenost ženskog ne potire njenu ontološku dimenziju, polemičku stranu debate ne bi trebalo, kako naglašava Braidotti, usmeravati ni na jednu od te dve strane. Naprotiv, osnovni cilj feminističkog projekta trebalo bi da bude fokusiran na afirmaciju pozitivne dimenzije

²¹⁴ Tekst "Politika ontološke razlike" nalazi se i u antologiji tekstova *Nomadic Subjects* (Columbia University Press, 1994), a u prevodu Ranka Mastilovića na srpski jezik uvršten je u prvi broj beogradskog časopisa *Ženske studije* koji je izašao 1995. godine.

različitosti, tj. na uvidjanje da je razliku neophodno uspostaviti kao snagu, a ne nedostatak²¹⁵. Ovakvo preusmeravanje napora je utoliko teže, ali i značajnije, zbog toga što je definicija ženskog, zapravo, skup celokupnog znanja, svih teorija, predstava i metafora koje je iznedrila dosadašnja istorija. Cenu ovog "metafizičkog kanibalizma", kako ga Braidotti naziva, žena je bila prinudjena da plati sopstvenim telom budući da su se sve negativne metaforizacije žene koje je proizvela kultura nužno morale odraziti kroz različite i nazgled sudbinske manifestacije njenog svakodnevnog života. Afirmacija polne razlike mora stoga biti neophodan deo političke strategije koja ženama pripisuje sposobnost i pravo na sopstvenu viziju, procenu, i artikulaciju vlastitih identiteta. Preuzimanjem odgovornosti za učešće u "diskurzivnoj igri moći"(102), žena postaje aktivni činilac simboličkog sistema u kome se konstruiše, ali i rekonstruiše označitelj "žena". O feminističkoj teoriji koja polazi sa ovako artikulisane pozicije ne možemo stoga govoriti kao o reaktivnoj školi mišljenja, već kao o emancipatorskoj misli koja razume suštinski značaj telesnog u strukturi čovekovog identiteta. Ona zato polazi od uverenja, koje deli sa američkom pesnikinjom i feministkinjom Edrijen Rič, da se do delotvorne redefinicije ženskog subjekta može doći isključivo ako krenemo od telesnih korena subjektivnosti, i pritom zauzmemo kritičku distancu u odnosu na tradicionalnu predstavu u kojoj su univerzalnost, neutralnost, i rodna neodređenost temeljne karakteristike subjekta (Braidotti 1993b: 6-7).

Ovakvo "pozicionirano vidjenje subjekta" (*positional way of seeing*), za koje se zalažu ove teoretičarke, polazi od pretpostavke da prvo i osnovno utemeljenje subjekta predstavlja prostorni okvir tela. Ponovno promišljanje tela kao primarne pozicije svakog subjekta postaje epistemološki okvir mišljenja koje insistira na tome da se subjektivnost ne može posmatrati kao biološka, ali ni kao isključivo sociološka kategorija, već kao mesto u kome se prepliću biološko, simboličko, i sociološko. Kada unutar feminističkog diskursa neko progovara kao "žena", to ne podrazumeva nikakvu monolitnu suštinu koja je jednom zauvek data, već se radi o poziciji u kojoj se prepliću mnogostruka, kompleksna, i potencijalno kontradiktorna iskustva. U tom smislu, posebno je značajna ideja o "političkim lokacijama" koju razvija Edrijen Rič, koja ističe kako umesto univerzalnih i globalnih iskaza i generalizacija o ženi treba poći od specifične kulturne i istorijske situacije. Ovakav način mišljenja koji, umesto univerzalnog i globalnog, ističe istorijsku uslovljenost i specifičnost konkretnih situacija omogućava nam

²¹⁵ U duhu dekonstrukcijskog mišljenja koje zastupa, Braidotti naglašava kako se ovde ne radi ni o kakvoj glorifikaciji ženskosti, ili nekakve arhaične ženske snage, već o neophodnosti da se afirmativnim pristupom žena aktivno uključi u simbolički prostor u kome se proizvode i menjaju značenja i predstave. Osnovno polazište koje ova pozicija zagovara odnosi se pritom na suštinski značaj koji u ovom prostoru zauzima polna razlika, od koje se stoga mora poći u cilju politički relevantnog rekonstituisanja tradicionalnih značenja.

da razumemo različite pozicije u kojoj se zatiču konkretne grupe žena, u odnosu na koje se jedino i mogu formulirati uspešne strategije otpora.

Kada se sa ovog mesta ponovo osvrnemo na pojam "esencijalizam sa razlikom" koji predlaže Brajdoti, postaje jasnija kritička pozicija koju je u odnosu na prokazani termin esencijalizam zauzeo jedan broj feministički orijentisanih teoretičarki²¹⁶. Tereza Brenan, koju Brajdoti navodi u svom tekstu, ističe kao središte problema to što je esencijalizam tradicionalno označavao poziciju za koju se pogrešno smatra da je izvan domena istorijskih promena. Budući da je bio – pogrešno – smatran označiteljem "večnih suština", esencijalizam je u feminizmu dobio konotaciju anatemisane pozicije koja se, nehotice ili ne, stavlja u službu sistema koji ženu podjarmljuje, pozivajući se upravo na te prividno neistorijske i apolitičke suštine. Ovakva redukcija pojma esencijalizam na oblik biološkog determinizma čini dodatnu štetu feminističkoj misli time što skreće pažnju sa onog što bi zapravo trebalo da bude sagledano kao ključno pitanje, a ono se odnosi na politički angažman i sadržaj onoga što prihvatamo u ime prividno poželjnije alternative anti-esencijalizma. Brajdoti u ovom smislu zauzima kategoričan stav tvrdnjom da feministička teoretičarka koja se bavi problemom žene i polne razlike ne može da priušti sebi da *ne* bude esencijalista. Ona je po tome bliska teoretičarkama koje smo prethodno pominjali, a koje takodje ukazuju na lažnost ponudjenih alternativa i autoritet pojedinačnog i kolektivnog iskustva.

Suprotno uverenju koje esencijalizam vidi kao apolitičnu i regresivnu paradigmu, pozicija koju predstavljaju ove teoretičarke naglašava materijalnost iskustva, koja predstavlja prvi i najvažniji okvir u kome treba posmatrati pojedinačne i kolektivne identitete. Kod teoretičarki poput Rozi Brajdoti naglasak se pomera na suštinsku povezanost žene sa telesnom stranom njene polnosti, pri čemu se uobičajeno odvojeni domeni empirijskog i simboličkog, materijalnog i diskurzivnog, polnosti i roda sada posmatraju u njihovoj celovitosti. Razlika se pritom ne odnosi isključivo na različitost između žena i muškaraca, već čak i više na različitost klasnog, rasnog i drugog iskustva, koja se nužno uspostavlja unutar kolektiviteta, koji često pogrešno vidimo kao neproblematičnu i homogenu strukturu. Konačno, problematika različitosti odnosi se i na razlike koje postoje unutar svake pojedinačne žene, u smislu kompleksnog medjuodnosa različitih nivoa iskustva. Kada je reč o ovom poslednjem, autorka naglašava značajan pomak koji feminizam predstavlja u odnosu na psihoanalizu, a koji se može razumeti i kao izazov koji feminizam upućuje psihoanalizi kroz svoju posvećenost promenama u domenu društveno-materijalnog postojanja.

²¹⁶ Pored Rozi Brajdoti, ovo stanovište dele i Naomi Šor (Naomi Schor), Elizabet Gros, Tereza Brenan, Dajan Fas (Diana Fuss), Gajatri Spivak i drugi.

"Polna razlika i esencijalizam" naslov je značajnog teksta australijske teoretičarke **Elizabet Gros**, koja je među prvima ukazala na neophodnost ponovnog promišljanja pojma esencijalizam, ali i na centralno mesto polne razlike u feminističkoj teoriji²¹⁷. Ona objašnjava povezanost, ali i značaj uočavanja razlike u pojmovima esencijalizam, biologizam, naturalizam, i univerzalizam. Sve ove termine povezuje činjenica da su odigrali važnu ulogu za feminizam bilo kao deo pojmovnog aparata samih feminističkih teoretičarki, ili kao deo strategije koja nastoji da dezavuiše teorijske postavke određenih teoretičarki, ili pak osnovna načela samog pokreta. Konfuziju koju stvara činjenica da savremena teorija često operiše terminom koji istovremeno sama upućuje kao optužbu patrijarhalnom diskursu, ili čak istaknutim predstavnicama sopstvene škole mišljenja, moguće je prevazići, ističe Gros, jedino detaljnom analizom značenja na koja ukazuju ovaj, i njemu bliski pojmovi. Biologizam i naturalizam predstavljaju pritom posebne oblike esencijalizma u kojima se na temelju bioloških ili teoloških i ontoloških datosti postuliraju određene osobine kao neizmenjiva priroda ženskosti. Biologistički modeli se najčešće pozivaju na reproduktivnu funkciju ženske biologije, iz koje izvode konsekvence koje su navodno neizbežna sudbina žene, s tim što se 'dokazi' o navodnoj ženskoj prirodi prikupljaju iz različitih oblasti nauke poput neurologije, neurofiziologije ili endokrinologije²¹⁸. Ne iznenadjuje onda činjenica, ističe Gros, da su ovi termini postali oznake 'opasnih zona' i teorijskih zamki koje stoje na putu feminističkih razračunavanja sa patrijarhalnim diskursom. Kada se, u vidu optužbi, oni upućuju na račun drugih feministkinja i njihovih teorijskih pretpostavki, polazi se od uverenja kako je svaka bliskost sa nekim od ovih modela dokaz povezanosti ovih teorija, i njihovih nosilaca, sa sistemom koji nameće, ili čak javno proklamuje patrijarhalna načela. Pa ipak, naglašava Gros, vrednost ovih modela kao kriterijuma za kritičku evaluaciju kako

²¹⁷ Tekst "Polna razlika i problem esencijalizma" prvobitno je napisan za antologiju *Feminist Theory: Critique and Construct* (Sneja Gunew ed., Routledge: 1990), a pojavljuje se i u časopisu *Inscriptions* (No. 5, 1989), u antologiji *The Essential Difference* (1994) i kao poglavlje knjige *Space, Time and Perversion* (Grosz, 1995).

²¹⁸ Dobar primer za takav biologistički pristup predstavlja u Srbiji profesor Jovo Toševski, koji se u svojim tekstovima iz oblasti seksualnosti i emocionalne dinamike potpomaže saznanjima iz relevantnih oblasti medicine kako bi svoje lakonski izrečene tvrdnje iz domena ličnih opservacija i često banalnih generalizacija promovisao kao naučne istine. U knjizi *Skrivena seksualnost* (2004), on tako iznosi čitav niz tvrdnji koje bi, izrečene u nekom drugom kontekstu i bez autoriteta titule i zvanja, svakako bile odbačene kao nesuvisle generalizacije ili čak komične besmislice. Ovako, one su samo dodatni pokazatelj još uvek prisutne i moćne mizoginije, koja pod patronatom nauke pokušava da prikrije svoje pravo lice i prave namere. Sa ubedjenjem da je uz pomoć nauke dosegao sferu konačnih istina i dubokih uvida, Toševski npr. piše sledeće: "Sigurno je da bi bolje poznavanje žena smanjilo kriminal i prava je šteta da muškarci kriminalci koji poseduju muškost i zaštitništvo ne znaju da ih upotrebe za svoj duševni mir. Zbog toga se kriminal kod muškaraca češće javlja u mlađem uzrastu, jer je to period kada se manje zna o ženama (...) Najzad, sve prisutniji politički i privredni kriminal u svim delovima sveta, takodje, potiče od muškog nepoznavanja ženske prirode (...) Problem je u tome što muškarac misli da će žena biti zadovoljnija ukoliko on nabavi više novca da bi se održao društveni rang. To je pogrešno mišljenje jer se žena nikada neće zadovoljiti količinom novca koji joj se daje" (98-99).

feminističke, tako i patrijarhalne teorije, nikako nije jednoznačna kao što to na prvi pogled izgleda.

U pokušaju razrešenja ove nimalo naivne konfuzije, Gros polazi putem koji nas još jednom vraća na dilemu koju je obrazložila Rozi Brajdoti, a koja se i sama u svom odgovoru na ovo pitanje založila za povratak na teorijski model Lis Irigarej. Jer da li zaista, pita se u svom tekstu Elizabet Gros, identitet žene i njenu društveno kulturnu poziciju treba posmatrati tako što ćemo tražiti da se ona tretira kao jednaka muškarcu? Ili ćemo, naprotiv, zahtevati da se njen identitet i pozicija u društvu tretiraju na način koji nije identičan modelu koji se odnosi na muškarca, a koji ionako uspostavljaju sami muškarci. Način na koji je unutar feminističke teorije tretirano ovo pitanje doveo je do toga da se iskristališu dve, u osnovi različite škole feminističkog promišljanja – jednu koju čine teoretičarke koje zastupaju takozvani *egalitarni model* (Simon de Bovoar, Beti Friden, Eva Fihes, Kejt Milet i druge), i drugu sastavljenu od feministkinja koje slede put koji je trasirala Lis Irigarej i, zajedno s njom, naglašavaju suštinski značaj polne razlike. Egalitarni model ističe ulogu kulturnih stereotipa koji su zaslužni kako za percepciju žene kao inferiorne u odnosu na muškarca – percepciju koju su internalizovale i mnoge žene koje je i same promovisu – tako i za različite oblike diskriminatorskih praksi sa kojima se žene susreću u privatnom i javnom životu.

Bilo da kreću od socijalističkih ili liberalnih opredeljenja, egalitarnistički orijentisane feministkinje ističu kako su žene podjednako sposobne da obavljaju sve ono što rade i muškarci, tj. da i same mogu isto tako uspešno da učestvuju u svim društvenim, javnim i kulturnim delatnostima koje su, po tradiciji, bile isključivi domen muškaraca. One ističu da pogrešna uverenja koja su dovela do ovakve marginalizacije žena nisu bila rezultat nikakvih prirodnih datosti, već isključivo ideoloških zabluda, tj. patrijarhalnog sistema vrednosti koji je iznedrio diskriminatorski obojenu socijalizaciju i društvene podele uloga bazirane na pogubnim ideološkim stereotipima. I sam feministički pokret, upozorava Gros, nastao je kroz nastojanje da se žene dokopaju većeg dela "patrijarhalnog kolača" kroz ravnopravno učešće i jednak pristup društvenim, ekonomskim, intelektualnim i drugim sferama postojanja. To su oblasti u kojima su vekovima dominirali muškarci, a žene ostajale u podređenom položaju – bez mogućnosti na ekonomsku nezavisnost, obrazovanje ili ravnopravno učešće u političkom odlučivanju. Logika identifikacije, kako je Kristeva naziva, jeste možda bila najcelishodniji metod borbe u prvoj fazi feminističkog delovanja, ali je ona ostajala unutar konceptualnog okvira na koji se oslanja mizogina tradicija. Problem je bio u tome što feministički pokret nije zahvatio onu bazičnu i najvažniju – ontološku matricu racionalnosti – na kojoj počiva

vrednosni sistem patrijarhata, već je svoj otpor i borbu usmerio isključivo na ideološku konstrukciju poretka u kome se odvijala konkretna borba za ravnopravnost.

Ne uspevajući da proniknu u dubinsku matricu represivnog sistema, feministkinje prvog i drugog talasa uspele su da se izbore za određenu ravnopravnost, i da se u razvijenim društvima zapada izjednače sa muškarcima u mnogim domenima društveno-ekonomskog postojanja. Po vidjenju Lis Irigarej i njenih sledbenica, ove pobjede su, međutim, ostale u domenu površinskih promena koje nisu doprle do dubinskih matrica sistema u kojima započinje potiranje ili potiskivanje razlike. Suštinski nedostatak ovog pristupa bio je, dakle, u tome što su vizija i projekat jednakosti koji su promovisale ove feministkinje uzimali vrednosni sistem postojećeg društva kao neupitnu normu i okvir u kome treba delovati. Ovom okviru je, doduše, trebalo priključiti i žene, ali su njegova dubinska značenja ostala izvan interesovanja egalitarnih feministkinja. Rezultat je bila svojevrsna maskulinizacija žene, naglašava Gros (1995: 52), a ovakvom usmerenju možemo pripisati i zaslugu za to što se među mnogim feministkinjama egalitarnog opredeljenja jasno uočava odbojnost prema materinskoj ulozi žene, u kojoj se značaj i značenja tela pojavljuju kao faktori subjektivnosti koje nije moguće ignorisati. Ovakva argumentacija postaje polazište feminizmu koji svoju platformu gradi na priznavanju i isticanju ženske specifičnosti, pri čemu borba za jednakost postaje ekvivalentna nastojanju da se prizna i ostvari puna autonomnost žene sa svim razlikama koje nosi njena posebnost. Iz pozicije koju zastupa egalitarni feminizam, ova usmerenost na razliku neprijatno podseća na poziciju sa koje su nastupali branitelji patrijarhata – oboje ističu kao bitno upravo razlike između muškarca i žene. Ali upravo i zbog te prividne podudarnosti, naglašava se neophodnost uočavanja bitne razlike između feminizma razlike i patrijarhalne pozicije koja razliku uzima kao potporu sopstvene superiornosti. Pre nego što dozvolimo da se ove dve dijametralno različite pozicije redukuju na nekakav zajednički imenitelj neophodno je, ističe Gros, upitati se kako je osmišljena ova razlika u oba slučaja, ko je taj ko je definiše, i za koga to čini (53). Tek odgovorom na ova pitanja, u stanju smo da uočimo različitost ovakvog feminističkog pristupa od tradicionalnih normi patrijarhata, tj. da sagledamo fokusiranost na razliku takozvanog francuskog feminizma, i Lis Irigarej posebno, kao onu koja je u stanju da dovede do istinskih promena (*the difference that makes a difference*).

Patrijarhalna represija, ističe Gros, opravdava sebe time što se poziva na činjenicu da su žene mnogo bliže povezane sa telom i njegovim funkcijama, pre svega sa biološkim zahtevom reprodukcije. Zbog posebnih bioloških, psiholoških i endokrinoloških transformacija, žena je kodirana sopstvenom telesnošću pa je razumljivo što su feministkinje

nastojale da pruže otpor koncepciji koja ženu vidi kao *više* prirodnu i *više* telesnu u odnosu na muškarca. Budući da je ova koncepcija muškarcu ostavljala mogućnost da veruje – pogrešno – kako je on u stanju da deluje u čistim okvirima konceptualnosti (uz povremeno zadovoljavanje potrebe za telesnim kontaktom), i budući da je neprijateljstvo usmereno ka ženi često bilo racionalizovano "kudjenjem i ismevanjem ženskih tela", feministkinje egalitarnog usmerenja pokušale su da "sebe odrede bilo u ne-telesnim, bilo u izvan-telesnim terminima apstraktnog univerzalizma ili humanizma" (Gros 2002: 41). Ovo u velikoj meri objašnjava otpor koji iskazuje određeni broj feministkinja prema ponovnom usmeravanju ili preispitivanju pojmova ženske telesnosti. Ali suštinska različitost novog pristupa telu, naglašava Gros, rezultat je nadilaženja binarnih hijerarhija koje u patrijarhalnom vrednosnom poretku dodeljuju autonomnost uvek samo jednom od binarnih parova, dok se onaj *drugi* definiše kao njegova negacija. Usvajanje ove dubinske matrice binarnih suprotnosti dovodi i do toga da na jednakost ne možemo gledati drugačije osim kroz pokušaj da se ostvari identifikacija i dodje do istog, tj. da se drugi, marginalizovani par što više približi onom koji sagledavamo kao normu.

Kada je reč o feministkinjama razlike, ističe Gros, razliku više ne posmatramo u odnosu na nekakvu unapred zadatu normu, već kao *čistu razliku*, ili razliku po sebi (1995: 53). Potrebno je, stoga, kritički menjati same strukture predstavljanja, znanja i značenja budući da ovakvo razumevanje i poštovanje razlike podrazumeva da smo u stanju da redefinišemo sebe i svoju percepciju sveta iz pozicije sopstvene ženskosti. A to ćemo moći da učinimo tako što ćemo zadržati pravo da tretiramo sebe kao jednaku drugom polu, ili tako što ćemo odbaciti čitav pojmovni aparat u kome se jednakost meri i određuje u odnosu na drugog. Kritičku reevaluaciju pojma telesnog, ili *preoblikovanje tela*²¹⁹ koje Elizabet Gros predlaže kao nužan strateški potez sagledavamo, stoga, kao platformu sa koje ove feminističke teoretičarke pristupaju problemu identiteta i kulture. Tim pre što je, kako naglašava Gros, telo ostalo "konceptualna slepa mrlja" ne samo u glavnom toku zapadnog filozofskog mišljenja, već i u savremenoj feminističkoj teoriji (Gros 2002: 25). Dihotomno mišljenje na kome počiva vrednosni sistem patrijarhata, a koje je feminizam nekritički usvojio, temelji se na hijerarhijskoj polarizaciji termina na način koji jedan uzima kao privilegovan, a drugi kao njegovu negativnu suprotnost. Preuzevši način percepcije u kome se drugim terminu hijerarhijskog para dodeljuje status potčinjenog i marginalizovanog

²¹⁹ "Preoblikovanje tela" ("Refiguring bodies") je naslov poglavlja u knjizi *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994). Knjiga je prevedena na srpski jezik (*Promenljiva tela: ka telesnom feminizmu*) 2005. godine u izdanju Centra za ženske studije i istraživanja roda.

pseudopostojanja, feminizam je, paradoksalno, i sam postao saučesnik mizoginije koja karakteriše zapadnjački razum.

Gros objašnjava mehanizam na kome opstaje sistem nametnutih polarizacija tako što sledi Deridin postupak dekonstrukcije i ukazuje na mehanizam nasilnog potiskivanja razlike koje koristi Zapadni razum kako bi stvorio privid koherencije vlastitog identiteta. Odnos para duh/telo ostaje pri tome često u korelaciji sa razlikama koje se uspostavljaju medju drugim suprotstavljenim pojmovima kao što su razum i strasti, sopstvo i drugo, transcendencija i imanencija, forma i materija i drugi slični parovi. Svi ovi termini, insistira Gros,

funkcionišu implicitno da bi odredili telo u neistorijskim, naturalističkim, organicističkim, pasivnim, inertnim terminima, pri čemu je ono vidjeno kao uljez ili kao uplitanje u operacije duha, kao gruba datost koja zahteva prevazilaženje, kao povezanost sa animalizmom i prirodom koja zahteva transcendenciju (26-27).

Kao najrelevantniji, pojavljuje se opozicijski odnos duh/telo i odnos suprotstavljenog para muško/žensko, a ova korelacija, kao što je ukazala i australijska teoretičarka Ženevjev Lojd (Genevieve Lloyd), predstavlja centralno mesto u razvoju zapadne filozofije. Kao primarno disciplina duha i ideja, filozofija je iz svojih praksi nedopustivo potiskivala materijalnost znanja pa time, konačno, potisnula i žene, koje su, za razliku od muškaraca, implicitno kodirane kroz povezanost sa telom i kao suprotstavljene razumu i duhu. Može se čak tvrditi, naglašava Gros, da je filozofija, kakvu je poznajemo, izgradila samu sebe upravo kroz poricanje tela i "odgovarajućim uzdizanjem duha kao termina koji je lišen tela" (27). A o ulozi specifično muškog tela, koje kroz specifičnosti svoje polne različitosti proizvodi određena znanja, nikada se, piše Gros, nije ni mislilo. Razumevanje tela polazilo je od uskih okvira hijerarhijski postavljenih pojmova koji su uspešno minimalizovali njegovu ulogu u proizvodnji istine, znanja, pravde i drugih filozofskih vrednosti. Ono je sagledavano kao potencijalni izvor mešanja u operacije razuma, i kao takvo opasno po istine uma. Platon celokupnu materiju vidi kao nesavršenu verziju Ideje, pa će već sa njegovim filozofskim sistemom biti jasno postavljena jedna od najranijih politika tela i duboka somatofobija na kojoj će nastati zdanje zapadne filozofije. Telo će postati sinonim za tamnicu duha – ono je izdajstvo duše, razuma i duha – što je nametalo zaključak kako se, u cilju harmonije, razum mora osposobiti da kontroliše i vlada telom, tj. iracionalnim i nagonskim "funkcijama duše". Ovakva dihotomizacija sveta, i na njoj zasnovana binarizacija polova, postaje osnova na kojoj će Aristotel graditi sopstveno shvatanje forme i materije, i na kojoj će nastajati drugi

filozofski sistemi Zapadne tradicije, uključujući i hrišćanstvo, za koje će odvajanje tela od duha biti povezano sa razlikom smrtnog i besmrtnog.

Isti princip hijerarhijske dualnosti srećemo i u nauci, koju takodje pokreće dualistička svest koja duh postavlja u poziciju superiornosti nad prirodom, uključujući i prirodu samog tela. Naučni diskurs, koji pretenduje na neutralnost izjednačenu sa objektivnošću, i sam je primer za protivrečnosti koje uspostavlja dualističko mišljenje. Osim što postavlja nerešive filozofske probleme, dualizam je, naglašava Gros, bar indirektno odgovoran za istorijsko odvajanje prirodnih nauka i humanistike, odvajanje i privilegovanje kvantitativnih od kvalitativnih analiza, kao i uspostavljanje matematike i fizike kao idealnih modela znanja. On je odgovoran za moderne forme uzdizanja svesti iznad telesnosti (racionalizam, idealizam i sl.), kao i moderne verzije pojma duše, koju uvodi Dekart. Iako je tokom tri veka filozofsko mišljenje nastojalo da prevaziđe i pomiri dualistički pogled na svet, Dekart je bio taj koji je "institucionalizovao dualizam" (30) pa će nepremostivi jaz između duha i tela ostati osnovno obeležje Zapadne misli novog doba i naučnog diskursa u nastanku. Kartezijanska tradicija u osnovi je modernog razumevanja znanja i subjektivnosti, a zajednički imenitelj različitih filozofskih škola modernog doba, uključujući i neke oblike feminističkog mišljenja, jeste specifično razumevanje tela koje ga svodi bilo na orudje i instrument svesti, kome treba disciplina i obučavanje, ili na pasivni objekt, u kojem slučaju se ističe neophodnost savladavanja. Konstitutivna uloga telesnog za oblikovanje misli, osećanja i psihičkih predstava na ovaj način je u potpunosti zanemarena, a telesna strana subjektivnosti svedena je na ulogu predvidive i transparentne saznatljivosti. Sve dok feminističke teoretičarke nekritički preuzimaju ovakve pretpostavke, "one i same učestvuju u devalviranju tela, koje ide ruku pod ruku sa potčinjavanjem žena" (35).

U grupu onih koji su nastojali da uspostave obrasce mišljenja nasuprot kartezijanskoj tradiciji, a kojih je po njenom mišljenju bilo tek nekolicina, Gros ubraja filozofe poput Spinoze, Vika i Ničea, koje naziva "neobičnim filozofima" jer su uspevali da iznedre potpuno samosvojne sisteme, i "samosvesno preispitivali termine u okviru kojih su kartezijanski dualizam i svi njegovi izdanci uobličeni"(35). Ona se ovde poziva na rad Mojre Gejtens²²⁰, koja se u okviru svojih proučavanja bavila i načinom na koji je ovaj holandski filozof u sedamnaestom veku stvorio filozofski sistem koji uspeva da premosti dualizam tradicionalne filozofije i postavi temelj ne-opozicijskom pojmu razlike. Umesto opozicije, hijerarhije i

²²⁰ Mojra Gejtens i Ženevjev Lojd su koautorke značajne studije o Spinozi, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present* (Routledge, 1999). Mojra Gejtens je o Spinozi pisala u prethodno objavljenoj knjizi *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (Routledge, 1996), kao i u pojedinačno objavljenim tekstovima.

nekompatibilnosti, Spinoza govori o različitim aspektima jedne iste supstancije, koji su neodvojivi jedan od drugog, i uvek u međusobnoj interakciji. Osnovna dilema Dekartovog dualizma – kako povezati mišljenje i telo – u Spinozinom monističkom sistemu ne postoji jer su čin volje i pokretanje tela jedinstveni događaji koji predstavljaju dva različita izraza jedne iste stvari. Za Spinozu duh postoji kao ideja tela, u istoj meri u kojoj je telo ekstenzija duha. Na telo ne možemo gledati kao na nepromenljivo stanje, već kao na niz procesa postojanja. A po rečima Mojre Gejtens, koju Gros ovde citira,

Spinozističko objašnjenje tela tiče se produktivnog i kreativnog tela koje ne može biti definitivno "spoznato", budući da nije identično sa sobom u vremenu. Telo nema "istinu" ili "istinitu prirodu", budući da je proces, a njegovo značenje i kapacitet razlikuju se u skladu sa kontekstom. Mi ne znamo granice ovog tela, ili moći koje je ono sposobno da postigne. Ove granice i kapaciteti mogu biti otkriveni samo u tekućim interakcijama tela i njegove okoline. (nav. u Gros 2002: 37-38)²²¹

Budući da je izmeštanjem opozicije duh/telo Spinoza uzdrmao i preovladujuću opoziciju priroda/kultura, tj. suština/društvena konstrukcija, Gros ističe kako je on uspešno postavio temelje za pojavu antihumanizma koji je procvetao šezdesetih godina prošlog veka, kao i da je ne-kartezijansko mišljenje koje je inicirao Spinoza, a koje su razvili Mišel Fuko, Žil Delez (Gilles Deleuze) i drugi, jedini koristan okvir u koji se može smestiti, i u kome treba razvijati feminističku misao. Ona, u tom smislu, uspostavlja podelu na tri osnovna pristupa koji se mogu izdvojiti u dosadašnjim oblicima feminizma. U prvu kategoriju koju naziva egalitarinim feminizmom, Gros smešta veliki broj feministkinja različitih epoha i opredeljenja – ličnosti poput Simon de Bovoar, Šulamit Fajerstoun i Meri Vustonkraft – ne praveći pritom razliku između liberalnih, konzervativnih i feministkinja humanističkog opredeljenja. Ono što, po njenom mišljenju, spaja sve ove potpuno različite teoretičarke je nekritičko prihvatanje patrijarhalnih i mizoginih pretpostavki o ženskom telu koje se, iz ove vizure, uvek sagledava kao manje odvojeno ili bliže prirodi. Među teoretičarkama ove kategorije postoje one koje navedeno odredjenje smatraju ograničenjem žene, i njenu telesnost vide kao smetnju i prepreku koju treba prevazići, ili makar zaobići²²², ali i one koje

²²¹ Citirani odlomak odnosi se na tekst Mojre Gejtens "Towards a Feminist Philosophy of the Body" iz 1988. godine.

²²² Bovoar i Fajerstoun su iz tog razloga "oduševljene razvojem novih tehnoloških načina regulisanja reprodukcije i eliminisanja posledica specifičnih ženskih biologija na uloge žena kao društvenih, ekonomskih,

ženska tela i iskustva smatraju posebnom prednošću žene koja muškarcima nedostaje, a ženi obezbeđuje posebne uvide. U oba slučaja, međutim, na delu je identična matrica koja telo sagledava kao fundamentalno oslonjeno na kulturu, i koja ga smešta u isključivi domen biologije.

Druga grupa u podeli koju pravi Elizabet Gros odnosi se na kategoriju *društveni konstrukcionizam*, i u nju autorka smešta većinu feminističkih teoretičarki danas. U ovu grupu svrstane su zajedno teoretičarke Džulijet Mišel i Julija Kristeva, Nensi Čodorou i Mišel Beret (Michele Barret). Ponovo su se zajedno našle teoretičarke različitih opredeljenja, koje pojmu identiteta i kulture prilaze sa dijametralno suprotnih pozicija. Ono što ih, po mišljenju autorke, svrstava u istu kategoriju jeste pojam društveno konstruisane subjektivnosti. U tom smislu, one jesu napravile značajan pomak u odnosu na grupu egalitarnih feministkinja, ali je problem to što i među njima preovladava ideja o telu kao fiksiranom i neistorijskom, kao i dualistički odnos tela i duha. Razlika je u tome što opozicija duh/telo sada biva kodirana razlikom između biologije i psihologije, kao i opozicijom produkcije/reprodukcije (tela) i ideologije (duha). Ovo je, ujedno, i razlog zbog čega je opozicija pol/rod još uvek operativna kategorija kod pripadnica ove grupe, koje svoju pažnju usmeravaju ka transformacijama u domenu roda. Treću grupu, u koju smešta i sebe, Elizabet Gros podvodi pod termin *polna razlika* pa ovde svrstava, pored Lis Irigarej, Elen Siksu, Monik Vitig, Gajatri Spivak, Mojre Gejtens i mnogih drugih, i Džudit Batler, koja se, kao što smo videli, zalaže za ideju fiktivnog identiteta, kao i same polne razlike koju smatra konstrukcijom diskursa. Iako priznaje da je u pitanju prilično raznolika grupa teoretičarki, Gros insistira da je značajnije to što sve one pokazuju daleko veći stepen sumnje kada je u pitanju razlika pol/rod, kao i njihovo uvidjanje da je telo politički, društveni i kulturni objekt od prvorazrednog značaja, a ne proizvod sirove prirode koju naknadno civilizuje kultura.

Teoretičarke koje pripadaju trećoj grupi u ovoj klasifikaciji ne smatraju pol esencijalističkom, a rod konstruktivističkom kategorijom, već su zainteresovane da podriju ovu dihotomiju pa platformu sa koje polaze čini koncept društvenog tela. Ali isto tako, ističe autorka, njima je zajedničko uverenje o nesvodivosti razlike između polova – uverenje koje, po njenom mišljenju, ne vodi u esencijalizam budući da valorizuje razliku koja postoji između članova istog pola. Konstrukcionizam i esencijalizam predstavljaju zapravo lažne alternative, pri čemu se, po njenom mišljenju, konstrukcionizam inherentno oslanja na esencijalizam "jer mu je potrebno da objasni šta je sirov materijal njegovih procesa

kulturnih i polnih bića" (42). A pritom, naglašava autorka, ova vizura nikada ne zahvata i muško telo, čija se polna specifičnost ne doživljava kao ograničenje za mušku transcendenciju.

konstrukcije" (46). Za feministkinje treće grupe, telo zadržava "težinu materijalnosti", ono postoji kao uvek polno specifično, ali ne i kao pre-kulturno, pre-društveno, ili pre-lingvističko čisto telo, već isključivo kao društveni i diskurzivni objekt, "povezan u poredak želje, označavanja i moći" (47). Specifičnost tela mora se razumeti u njenoj istorijskoj, pre nego u biološkoj konkretnosti, pa je ovo razgraničenje osnova na kojoj Gros sprovodi podelu na pripadnice društvenog konstrukcionizma i one koje podvodi pod termin *polne razlike*. Ono što teoretičarke ove treće grupe suštinski spaja jeste, po njenim rečima, njihova zajednička posvećenost "antiesencijalističkom decentralizovanju identiteta" i antihumanističkom²²³ pojmu proizvodnje, tj. konstrukcije subjekta.

U jednom od svojih centralnih tekstova ("A Critique of the Sex/Gender Distinction"), australijska teoretičarka **Mojra Gejtens** analizira odnos pola i roda u kontekstu kritike feminističkih iskaza koji kategoriju roda uzimaju kao polazište svojih analiza. Problem je utoliko ozbiljniji, smatra Gejtens, budući da se radi o stanovištu koje karakteriše najveći deo savremene feminističke teorije, uključujući i onu struju koja zauzima kritički stav prema kapitalizmu²²⁴. U pozadini ovog neprimerenog favorizovanja roda, pri čemu on postaje centralno analitičko sredstvo feminističkog promišljanja međusobno različitih struja i orijentacija, Gejtens vidi generalno defanzivan odnos koji feminističke teoretičarke zauzimaju naspram "opasnosti biološkog redukcionizma". Radikalni feminizam tako nehotice preuzima okvir liberalne tradicije, koja tendencioznom marginalizacijom polne razlike neutrališe svaku moguću artikulaciju i delovanje politike polnosti (*sexual politics*). Telo se nekritički sagledava kao neutralna, biološka pozadina po kojoj, naknadnim delovanjem, kultura upisuje svoje kodove i značenja. Iz ove pojednostavljene perspektive, telo postaje izjednačeno sa neutralnim i pasivnim posrednikom ovih zapisa pa je zaključak ovih uprošćenih analiza bio taj da proces socijalizacije i obrazovanja treba osmisliti kao svojevrсно 'odučavanje' (*unlearning*) od represivnih kodova patrijarhalnog vrednosnog

²²³ U postmodernoј teoriji koju Gros predstavlja, termin *antihumanistički* je i sam dobio status aksioma koji ne dovodimo u pitanje, pri čemu se svako suprotstavljanje postmodernom antihumanizmu uzima kao povratak u prevaziđjene oblike univerzalističkog i esencijalističkog mišljenja. Zbog kompleksnosti termina humanizam i opasne konfuzije koju ovakve redukcije unose, u zaključku rada naglašava se neophodnost ponovnog promišljanja ovog termina i promoviše se ideja humanistički shvaćenog identiteta, kao i njegov značaj za feminističko mišljenje.

²²⁴ Štaviše, piše Gejtens, zajednički imenitelj koji spaja uticajne feminističke časopise poput *Feminističkih studija*, *m/f*, *Ideologije i svesti* ili knjige *Reprodukcija materinstva*, *Sirena i minotaur* i *Opresija žena danas* jeste upravo entuzijazam kada je u pitanju 'rod' kao centralna kategorija analiza društvenih, porodičnih i/ili diskurzivnih konstrukcija subjektivnosti.

sistema. Konačni rezultat ovako postavljene resocijalizacije trebalo bi da bude androgin – celovita osoba koja nije obeležena nametnutim rodnim odredjenjima (Gatens 1996: 4)²²⁵.

Mojra Gejtens ukazuje na paralelu izmedju feminističkih teorija koje streme ka androginizaciji subjekta i bihejvioralnog koncepta učenja koji rezultate eksperimentalnih istraživanja na životinjama pokušava da primeni na čoveka. Ali bihejvioralni model nadražaja koji treba da proizvede odgovarajuću reakciju ima validnost jedino ako se podje od pretpostavke da subjekt nije u stanju da aktivno učestvuje, proizvodi i menja značenja, već je u pitanju pasivni objekt koji se odgovarajućom dresurom, ili treningom, može naučiti da reaguje na željeni način, sa uverenjem da će takva reakcija uvek uslediti nakon što se proizvede odgovarajući stimulus. U pozadini oba pristupa nalazi se dualistički i racionalistički koncept čoveka koji ne uspeva da uspostavi smislenu vezu izmedju tela i svesti, ili ovu vezu namerno poništava i pojednostavljuje. Pretpostavka o prvobitnoj neutralnosti tela i svesti predstavlja racionalističko i neistorijsko objašnjenje u duhu tradicije liberalnog humanizma.

Širi kontekst ovog problema odnosi se na čuvenu debatu o tome da li je čovek prevashodno biće genetike ili sredine, tj. da li je u formiranju ličnosti važniji uticaj faktora nasledja ili društva (*heredity vs environment debate*). Iako se feministkinje koje zastupaju model resocijalizacije svrstavaju na jednu stranu ove debate, radi se o tome da su oba – medjusobno suprotstavljena – vidjenja, u stvari, deo identične matrice koja polazi od subjekta koji je *a priori* neutralan i pasivan. Gejtens stoga naglašava da se optužbe za neistoričnost i esencijalizam koje stižu na račun *feministkinja razlike* mogu sa daleko jačom argumentacijom uputiti onima koji ih šalju. Jer feministkinje razlike, ističe Gejtens, ne polaze od neutralnog, anatomskog tela, već od *življenog i situiranog tela*, sa naglaskom na značaj istorijskog i kulturnog okvira u kome se proizvode konkretna i specifična značenja čovekove biologije. Gejtens zato govori o značaju analize takozvanih *imaginarnih tela*, koja bi Frojdovo objašnjenje polne razlike, i njegovu sliku o tome kako ženska i muška biologija postaju

²²⁵ Početni orijentir feminističkim promišljanjima koja idu ovim pravcem dala je psihoanalitička studija *Pol i rod* (*Sex and Gender*, 1968) Roberta Stolera. U njoj su izloženi rezultati opsežnog istraživanja koja je ovaj naučnik sproveo pri Institutu za istraživanja roda Univerziteta u Los Andjelesu (UCLA). U objašnjavanju nastanka i geneze fenomena poput transeksualnosti, Stoler zauzima stav po kome se ova i slične pojave moraju tretirati kao naknadne psihološke anomalije koje nemaju uporište u biološkim, već u sociološkim faktorima. Po njemu, pritom, u slučaju muškog oblika transeksualnosti, ključnu ulogu ima odnos majke prema detetu, tj. neuspeh da se u određenoj fazi prekine simbioza koja karakteriše početni stadijum detetovog razvoja. Ako majka doživljava dete kao deo ili nastavak sopstvenog tela, ono neće biti u stanju da na vreme razvije sopstveni identitet, što može prouzročiti da se, u slučaju muškog deteta, razvije osećanje žene zarobljene u muškom telu. Rad Roberta Stolera, kako ističe Gejtens, predstavljao je prekretnicu u domenu seksualnosti i socijalizacije pa su teoretičarke poput Kejt Milet, ili kasnije Nensi Čodorou, Doroti Dinerstin i mnoge druge, nekritički preuzele distinkciju pol/rod koja čini okosnicu Stolerovog istraživanja (Gatens, 5-6).

ženska i muška subjektivnost mogla da preokrene na stranu drugačije – feminističke interpretacije²²⁶. Takva reinterpretacija morala bi da uzme u obzir istorijsku specifičnost biološkog tela, tj. njegovu situiranost u konkretnom istorijskom i kulturnom kontekstu koji telo kodira u odnosu na referentni okvir date kulture. Osim toga, pojam imaginarnih tela, smatra Gejtens, može da ponudi okvir u kome se može sagledati na koji način medjusobno dejstvo faktora poput moći, dominacije, i polne razlike određuje konkretno iskustvo pojedinca. Unutar takvog modela, rod više ne shvatamo kao isključivo proizvod ideologije i kulturnih vrednosti, već kao način na koji sistem moći upravlja telima i konstruiše njihova značenja. Polno specifično telo više nije biološka pozadina i neutralna osnova po kojoj kultura upisuje svoja značenja, već je i samo konstruisano kroz diskurzivne prakse koje ga tretiraju kao svoj krajnji cilj, ali i kao sredstvo izražavanja (1996: 70).

U tom smislu, menja se i sam pojam razlike, tako što ona više ne označava nešto što su tek biološke činjenice postojanja, već se odnosi na način na koji se telo kodira u kulturi, i specifične okolnosti koje konkretnom telu u datoj kulturi obezbeđuju život i rast. Takav model aktivne konstrukcije imaginarnog tela nude teorije Lis Irigarej, Elen Siksu, i Edrijen Rič²²⁷, za koje Gejtens tvrdi da ih ne treba shvatiti kao pokušaj stvaranja teorije polne razlike koja se isključivo oslanja na činjenice ženske biologije. Naprotiv, radi se o svojevrsnom izazovu koji Irigarej i druge teoretičarke upućuju tradicionalnom shvatanju, koje žensko telo prikazuje kao pasivnu materiju koju oblikuje aktivna moć muškarca, a koje je primetno i u pravnom diskursu gde se brak definiše kao odnos aktivnog muškarca i pasivne žene (72).

Ono što možemo reći u zaključku ovog poglavlja je da sve tri autorke zauzimaju kritički stav u odnosu na dualističko mišljenje koje karakteriše glavne tokove zapadne tradicije. Kada Lis Irigarej, na primer, piše o potiskivanju ženskog u zapadnoj kulturi, ona se ne zalaže za prosto obrtanje postojećih hijerarhija, već za destabilizaciju samog diskursa u

²²⁶ Pojmom imaginarnih tela Gejtens skreće pažnju na značaj kolektivnih fantazija kojima konkretno društvo osmišljava činjenice biološkog postojanja. Za Frojda, ali i za Lakana, biologija se odnosila na sadržaj koji nije potrebno dodatno problematizovati – psihologija muškarca i žene bila je, drugim rečima, ogledalo njihovih biologija, pri čemu se Frojdu činilo nesumnjivo da je aktivnost obeležje muškog pola, a pasivnost ženskog. Ali ovakvo razumevanje seksualnosti i biologije, naglašava Gejtens, odražava specifičan model imaginarne anatomije u kojoj je muški polni organ ekvivalent aktivne snage i moći, dok je žena označena kao njegova suprotnost ili nedostatak. U jednom drugačijem relacionom modelu, moguće je ovakav odnos sagledati na potpuno drugačiji način. Podstrek drugačijoj percepciji ovog odnosa predstavljaju i naučna otkrića koja su, u odnosu na vreme u kome je živio Frojd, u znatnoj meri izmenila shvatanje po kome je jajna ćelija tek pasivni primalac aktivnih spermatozoida.

²²⁷ Gejtens ovde posebno upućuje na sledeće tekstove: Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One* (Cornell University Press, 1985), Helene Cixous, "Castration or Decapitation" (*Signs*, 1981), Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry* (Virago, 1987).

kome opstaju takvi dualizmi²²⁸. Zbog toga se, smatra Gejtens, ni takozvano *žensko pismo* (*écriture féminine*) ne može tumačiti kao strategija koja je po svom karakteru esencijalistička budući da se ne radi o promociji razlike koja se oslanja na biološku specifičnost ženskog tela, već razlike koju proizvodi sam diskurs. Ono čime feminizam treba da se bavi, po mišljenju ove teoretičarke, jeste analiza diskursa kakav je, na primer, Lakanova psihoanaliza, u kome je polna razlika konstruisana na način koji muškom telu omogućuje pristup falusu, dok je žensko telo dodatno obeleženo kastracijom i fundamentalnim nedostatkom. Analizom Lakana i temom rodnosti i dualističkih hijerarhija bavi se i teoretičarka **En Meclintok**, ali sa bitnom razlikom u tome što čitavu analizu smešta u kontekst imperijalizma i kolonijalne politike zapada, za koju smatra da predstavlja samo biće modernog identiteta.

U obimnoj studiji veoma sugestivnog naslova²²⁹, ova teoretičarka ubedljivo pokazuje da feministička kritika ima smisla tek kada – i samo ako – osim polne razlike i seksualnosti, uzme u obzir i značenja rasnih i klasnih razlika kao činioaca koje ne možemo smatrati odvojenim od roda u procesu koji proizvodi pojedinačne i kolektivne identitete. Ovo nisu odvojeni domeni iskustva, naglašava Meclintok, da bi se njima mogli baviti zasebno, tj. pomerati fokus analize sa jednog na drugi aspekt identiteta, ne uzimajući u obzir kompleksne i ponekad kontradiktorne načine njihovih međusobnih odnosa. Budući da se oni, iako su često u međusobnom konfliktu, uvek pojavljuju i deluju zajedno, feministička kritika može imati smisla jedino ako drugačije postavi težište svojih analiza – umesto da razmatra rodna značenja odvojeno od celokupnog konteksta u kome se ona pojavljuju, u fokusu analize mora biti način na koji se kroz međusobno delovanje klasnih, rodnih, i rasnih značenja proizvode identitete.

²²⁸ Ovo je posebno važno kako bi se jasnije uočila razlika između teorija koje Gejtens naziva "modelima imaginarnih tela" i modela kakve zastupa jedan broj radikalnih feministkinja (npr. Mary Daly u knjizi *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, 1978) koje su odnos prema ženskom telu u zapadnoj kulturi tumačile kao mržnju muškaraca koji odbijaju da vide superiornost žene. Nasuprot ovako artikulisanom stavu prema onome što se može označiti kao svojevrsna somatofobija zapadnog mišljenja, feministkinje razlike smatraju da se problem ne može rešiti prostim ukidanjem negativnog predznaka kojim su obeležene tradicionalne definicije žene i ženskog tela i preokretanjem hijerarhije u korist žene. Ovo je također razlog zbog čega se ove "teorije razlike" ne mogu posmatrati ni kao suprotnost "teorijama jednakosti", što je stav koji zauzima i australijska teoretičarka Abigail Bray u tekstu "Not Woman Enough: Irigaray's Culture of Difference" (*Feminist Theory*, 2001)

²²⁹ U pitanju je knjiga *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (1995).

Imperijalizam i mehanizmi proizvodnje drugog: En Me Clintok

Model identiteta koji zastupa i obrazlaže En Me Clintok oslanja se na radove jednog broja teoretičarki koje su krajem sedamdesetih godina prošlog veka počele da pružaju jasno artikulisan i sve glasnjiji otpor glavnom toku feminističkog mišljenja. U jednom od tekstova na koje se naslanja njena studija o imperijalizmu, autorke upućuju feminističkoj teoriji poražavajuću primedbu da je karakteriše ista ona "istorijska amnezija" kakva se može videti i u tradicionalnoj istoriji koju piše ili zastupa beli muškarac (Amos & Parmar 1984:5). Iz vizure ovih teoretičarki, osnovni problem sa feminističkim pokretom i teorijom na koju se on oslanja je to što je jedna specifična tradicija – tradicija evropocentričnog zapada – proglašena za jedini legitimni oblik feminističkog mišljenja i delovanja. Autorke ovde prvenstveno imaju na umu kontekst u kome je nastao i u kome se razvijao feministički pokret u Velikoj Britaniji i na tlu severne Amerike, gde je rasizam morao biti uzet u obzir kao ključni činilac iskustva obojenih žena, ali ga glavni tok feminističkog delovanja ipak od samog početka u potpunosti marginalizuje. Iskrivljena slika političkog, kulturnog i ekonomskog konteksta koju na ovaj način produkuju feministička praksa i feministički diskurs u suštinskoj je protivurečnosti sa osnovnim ciljevima pokreta koji sebe vidi kao ravnopravnu zajednicu potlačenih žena. Namernim ili slučajnim ignorisanjem svega onog što nije direktno pogadjalo belu ženu srednje klase, pokret je u sopstvenoj praksi i diskursu nužno proizveo ugnjetačke mehanizme rasističke kulture u kojoj je delovao. "Nama je cilj", pišu autorke pomenutog teksta, "da pokažemo kako se glavni tok feminističke teorije, bilo da je u pitanju socijalistička ili radikalna feministička škola, ne obraća iskustvu crne žene, a kada to i čini, to je uglavnom sa rezonom rasističke perspektive" (4). Feministička ideja sestrinstva je, drugim rečima, bila na snazi samo do tačke, i u meri u kojoj nije ugrožavala materijalnu sigurnost i blagostanje bele žene, koja je i sama često imala ogromne koristi od imperijalističke politike i sistema zasnovanog na rasizmu i klasnim razlikama. Budući da je percepcija o tome od čega je ženu potrebno oslobadjati bila nužno iskrivljena prioritetima koje je trebalo braniti, ne čudi činjenica da su obojene i/ili siromašne žene malo toga korisnog, ili relevantnog za sopstveno iskustvo, mogle videti u feminističkom pokretu. Štaviše, osećaj nepripadanja koje su imale obojene žene u ranoj fazi feminističkog delovanja kasnije prerasta u jasno artikulisan stav i argumentaciju po kojoj je čitav pokret već u samom začetku obeležen ideološkom matricom opresije kojoj bi, po definiciji, trebalo da nedvosmisleno pruža otpor, i zbog koje je, uostalom, i nastao. Crne teoretičarke imaju jasan stav o tome da se ni o kakvoj, pa ni o rodnoj

ravnopravnosti ne može govoriti sve dok se ne identifikuju svi ugnjetački mehanizmi koji kroz međjusobno, često protivrečno delovanje generišu pojedinačna i kolektivna iskustva.

Sa druge strane, medju teoretičarima koji se kritički odnose prema imperijalnoj politici, koju pod različitim imenima i opravdanjima sprovodi razvijeni Zapad, malo je onih koji su spremni da problematiku roda sagledaju kao neodvojivi deo takozvane "postkolonijalne" kritike. Feministička teorija koja ne uspeva, ili ne želi da vidi uzajamno dejstvo ovih fenomena nije mnogo različita, drugim rečima, od tradicionalne kritike za koju imperijalizam i rasizam takodje nisu postojali kao problem, ili su bili posmatrani kao zasebni istorijski fenomeni koji nemaju dodirnih tačaka sa problemima roda i rodne politike²³⁰. Ali upravo je rodna dinamika, kako ističe Meklintok, od samog početka bila ključni faktor u uspostavljanju i održavanju imperijalnog projekta, a imperijalni projekat od početka bio uključen u mehanizam proizvodnje tela i rodnih odredjenja. Pritom, što je podjednako važno, situacija žena koje su bile pogođene kolonijalnom politikom nije bila identična situaciji u kojoj su se zicali muškarci. Jer u većini ovih društava žena je bila u podređenom položaju u odnosu na muškarca i pre uspostavljanja imperijalne vladavine, pa se ne može govoriti o identičnom usudu kolonizovanih naroda²³¹. Isto tako, ne može se govoriti ni o kolektivnom usudu kolonizovanih žena jer su i medju samim ženama postojale one koje su zbog svoje privilegovane rase ili klasne pozicije bile bliže kolonizatoru, i one koje su bile na dnu postojećih hijerarhija. Ali ni o belim ženama se ne može govoriti kao o bespomoćnim ili

²³⁰ Postoje teoretičarke koje rasizam vide kao nezavistan oblik dominacije (npr. Caroline Ramazanoglu u knjizi *Feminism and the Contradictions of Oppression*, 1989), a treba spomenuti i to da su mnogi ugledni intelektualci zapada u imperijalizmu videli više toga pozitivnog nego negativnog, ili su ga tumačili kao prevashodno civilizatorsku misiju. Konkretno podatke o tome spominje i poznata američka feministkinja Andjela Dejvis (Angela Davis) na početku svoje knjige *Women, Race and Class* (1981), koja medju prvima izlaže na sistematičan način ovako sagledanu problematiku feminističkog pokreta.

²³¹ pisci poput Arundati Roj ili Haleda Hoseinija su itekako svesni ovog problema pa, iako kritični prema pogubnoj politici koju sprovodi Zapad prema nerazvijenom delu sveta, ne doživljavaju patriotizam na način koji celokupno zlo svrstava na stranu kolonizatora, a lični i kolektivni identitet *a priori* izdiže na pijedestal. U romanima *Bog malih stvari* (1997) indijske spisateljice Arundati Roj, i *Hiljadu čudesnih sunaca* (2007) avganistanskog pisca Haleda Hoseinija, klasne razlike igraju itekako značajnu ulogu, a matrice zla pronalaze se u najdubljim slojevima pojedinačnog i kolektivnog identiteta, čime slika društva i individualnih sudbina postaje daleko razudjenija i bliža istini (Mitić, 2009). Sličan problem pojavljuje se i prilikom tumačenja i vrednovanja književnih tekstova, što je donekle bio slučaj i sa romanom Arundati Roj, ali se u daleko većoj meri može sagledati na primeru iranske spisateljice Azar Nafisi, čiji je roman *Čitanje Lolite u Teheranu* izazvao kranje nepremereni gnev i osudu Hamida Dabašija, profesora iranskih studija u Americi. Bez imalo dvoumljenja u tom pogledu, on u njemu vidi proameričku propagandu i reakcionaran gest, u službi novim globalističkim tendencijama američke spoljne politike kojoj ide u korist da se ne samo osudi Islamska revolucija, već i omalovaži iranska kultura i iskaže prezir prema iranskom narodu, i to upravo od strane nekog ko je i sam potekao iz tog naroda i kulture (Mitić, 2007).

nedužnim posmatračima čitavog projekta, već se i ovde radi o različitim vidovima i stepenima učešća i podrške politici rasizma i kolonijalnog osvajanja (McClintock 1995: 6)²³².

Čitav ovaj splet – nimalo beznačajnih – razlika mora se uzeti u obzir kada govorimo o kolektivnim ili pojedinačnim identitetima, pa se Meclintok zalaže da iz ovog ugla sagledamo i poziciju psihoanalize, kao jednog od vodećih diskursa Zapadne moderne kada je problem identiteta u pitanju. Autorka, zapravo, smatra da se psihoanaliza i sama mora posmatrati u korelaciji sa diskursom imperijalizma budući da se u ključnim aspektima ove teorije mogu prepoznati elementi ideološke matrice imperijalističkog mišljenja. Frojddov model, u kome se celokupna drama pojedinca odvija u kontekstu lišenom bilo kakvih klasnih oznaka i značenja, i sam počiva na svojevrsnom potiskivanju i represiji. Nije li čudno, pita Meclintok, što u porodičnoj drami koju Frojdd, a kasnije i Lakan, vidi kao univerzalnu matricu koja generiše pojam rodne razlike i pojedinačnog identiteta nedostaje dadilja – ličnost koja je u najranijem dobu za samog tvorca psihoanalize bila značajniji izvor emotivnog iskustva od samih bioloških roditelja. Iako je figura dadilje isključena, ili prebrisana iz edipalne drame, njeno prisustvo sve vreme "proganja" Frojdda. Kao i potisnuti sadržaji o kojima sam govori, dadilja ostaje na margini njegovog diskursa – nevidljiva, upadljivo odsutna, ali time još prisutnija i značajnija. Prihvatanje njene uloge stvorilo bi mogućnost da se psihoanaliza otvori za analizu istorijskih činilaca u kojima se formira pojedinačno iskustvo, kao što se, uostalom, na taj način formira i sama teorija. Izbrisavši dadilju i značaj klasne razlike, Frojdd je stvorio teoriju u kojoj je se priča o psihoseksualnom razvoju pojedinca smešta u ravan izvan istorije, što je i bio jedini način na koji se paternalistički model mogao uspostaviti kao univerzalni model kulture. Dezintegrisana percepcija koja stoji iza viktorijanskih predstava žene koja se ili glorifikuje u liku madone, ili demonizuje u liku kurve, ima svoje poreklo upravo u klasnoj

²³² Jedan od brojnih primera koji svedoči o tome u kojoj meri je rasizam bio prihvatlan kao neproblematičan način mišljenja i društvene organizacije spominje se i u knjizi Andjele Dejvis, a radi se o brojnim i neuspešnim pokušajima bekstva jedne ropkinje iz Južne Karoline (prema svedočanstvu čuvene abolicionistkinje Sare Grimke). Svaki takav pokušaj bio je kažnjavan svaki put surovijim metodama, pa je na kraju telo nesrećne žene bilo u toj meri unakaženo ranama, posekotinama i modricama da nije bilo mesta koje nije proizvodilo bol. Budući da joj je jedno od zaduženja u domaćinstvu bilo i da šije, ropkinja je skoro sve vreme bila pred očima inače pobožne hrišćanske porodice. Ali uprkos pobožnosti i veri, prizor išibane i izubijane žene nije smetao članovima porodice, niti je izazivao bilo kakav osećaj krivice ili nelagodnost. Objašnjenje ovako neshvatljivog nedostatka elementarne samilosti može biti jedino u tome što su rasistički način mišljenja članovi porodice usvojili kao samopodrazumevajući i neproblematičan i tako uspeali da ga integrišu u hrišćanski referentni okvir. Ovo objašnjenje svakako ne umanjuje brutalnost njihovih postupaka, već jedino svedoči o zastrašujućoj moći ideologije da istovremeno potre i poslednje ostatke čovečnosti, a pritom i osnaži iluziju da je sve ostalo u prihvatljivim okvirima zakona, morala, i pravde. Dejvis navodi i primere nezamislivog seksualnog nasilja i surove metode kažnjavanja koje su primenjivali američki vojnici nad vijetnamskim ženama, što se opet ne može tumačiti mržnjom prema konkretnim ženama, već posledicom, između ostalog, i surovog treninga kome su vojnici unapred bili podvrgnuti kao deo pažljivo osmišljene i tendenciozne pripreme za ono što se od njih očekuje u ratnim dejstvima.

strukturi domaćinstva, a ne u nekom univerzalnom arhetipu koji je izvan istorije (McClintock, 87).

Autorka ne propušta da primeti ironiju u tome da Frojdova slava kao tvorca teorije o represiji i sama počiva na činu nimalo bezazlenog potiskivanja – dadilja, koja u njegovom detinjstvu igra, zapravo, presudnu ulogu, biva izbačena kao irelevantna, a daleko manje prisutna majka dobija presudno mesto u drami psihoseksualnog razvoja, mada se i ona pojavljuje isključivo u funkciji primarnog objekta želje. Iako presudna za samog Frojda, uloga dadilje/sluškinje svedena je na minornu i beznačajnu pa je pravu sliku moguće dobiti tek kada joj vratimo mesto koje joj pripada u porodičnoj strukturi *klasno* obeležene porodice. Ako je dečakova najranija (seksualna i psihološka) identifikacija bila sa ženskom osobom koja je pripadala nižoj i inferiornoj klasi, a onda bila dodatno zakomplikovana prisustvom i same biološke majke, scenario individuacije će, po svemu sudeći, biti značajno drugačiji nego što ga prikazuje sama Frojdova teorija²³³. Dečak će, naime, morati da započne ovaj proces kroz odnos sa dve žene koje su potpuno različito pozicionirane u društvenom i ekonomskom smislu. Ova početna i neizbežna kontradiktornost vlastitih osećanja u odnosu na figuru žene i majke neće proći bez posledica – neizvesnost i nesigurnost ovako stečenog identiteta moći će da razreši, ili donekle ublaži, jedino moć koja proizilazi iz klasne superiornosti (McClintock, 94-95). Fantazija moći sprečava da na površinu izbije strah koji potiče iz kontradikornih osećanja unutar vlastite porodice, što Meclintok dovodi u vezu sa pojmom zazornosti u teoriji Julije Kristeve. Potiskuju se oni sadržaji iskustva koje pojedinačna ili kolektivna psiha nije u stanju da integriše sa racionalnom dimenzijom postojanja. Iako potisnuti, oni ostaju na samoj granici svesnog – kao večita pretnja i podsećanje o krhkosti identiteta – a doprinos Meclintokove je u tome što pojam zazornog koji je razvila Kristeva, a koji potiče od samog Frojda, upućuje natrag teoriji koja ni sama nije uspela da prevlada sopstvene strahove i integriše vlastitu zazornost. Zbog toga je, uostalom, i bila prinudjena da ignoriše istorijsku dimenziju i klasnu ukorenjenost vlastitih analiza. Jer ako se psihoanaliza smesti isključivo u ravan kategorija kao što su porodica, seksualnost i

²³³ Uloga Monike Zajić, katolkinje iz Češke, postaje jasnija iz Frojdovih pisama, posebno onih koje Frojd upućuje lekaru i prijatelju, Vilhelmu Flisu (Wilhelm Fliess), iz kojih vidimo u kojoj meri je njegova najranija sećanja i najznačajnija emotivna iskustva obeležila prisustvo jedne žene koja je u klasnoj strukturi domaćinstva Frojdove porodice imala minornu ulogu sluškinje. U ovom delu svoje studije, Meclintok se oslanja na dva značajna teksta koja se bave ovim fenomenom – Jim Swann, "Mater and Nanny: Freud's Two Mothers and the Discovery of the Oedipal Complex" (*American Imago: A Psychoanalytic Journal*, Spring 1974) i Kenneth A. Grigg, "'All Roads Lead to Rome': The Role of the Nursemaid in Freud's Dreams" (*Journal of the American Psychoanalytic Association*, 21, 1973). Iako se figura dadilje pojavljuje i u Frojdovim studijama o malom Hansu, Čoveku pacovu i Čoveku vuku, upadljivo je Frojdovo nastojanje da njihovu ulogu svede na uzgrednu, minornu i irelevantnu (McClintock, 92-93).

fantazija – što čini tradicionalni domen psihoanalize – i distancira se od kategorija kao što su rad, novac i tržište – tradicionalnih domena političke i ekonomske istorije – onda je redukovana, uprošćena i iskrivljena slika stvarnosti jedino što su u stanju da pruže obe ove discipline. Do njihovog razdvajanja, ističe Meclintok, dolazi upravo u doba najvećeg uspona imperijalizma, pa je ovaj svojevrsni karantin u koji psihoanaliza smešta svoje analize itekako bitan aspekt evropske moderne obeležene imperijalizmom (8).

Mehanizam proizvodnje *drugog* Meclintok prepoznaje i prati i kroz razvoj ideje o progresu, koja u devetnaestom veku postaje glavni pokretač i opravdanje imperijalnih težnji i kolonijalnih osvajanja. Na isti način na koji je ideja o nižim klasama bila neophodna kako bi kapitalistička klasa u usponu mogla da artikuliše svest o vlastitoj superiornosti, ideja o nižim i manje vrednim rasama bila je potrebna kako bi ideja o progresu imala smisla, a imperijalističke težnje mogle da se podvedu kao opravdane i hvale vredne civilizatorske misije. Sama ideja o rasnoj i klasnoj superiornosti predstavlja, piše Meclintok, simptom duboke krize koja je potresala viktorijansko društvo sa kraja devetnaestog veka, u kome su narastajuća nejednakost klasno podeljenog društva, feministički pokret u usponu, i socijalistička ideja pretili da ugroze interese klase kojoj, izvesno, nije odgovaralo da se njen kapital i ostvarena moć na bilo koji način ugroze i dovedu u pitanje. Atmosferu preteće katastrofe dodatno je komplikovala i kriza u samim kolonijama, tj. rivalstvo kolonijalnih imperija koje su se borile za primat nad osvojenim teritorijama. Nova društvena teorija – eugenika – imala je zato funkciju da predstavlja štit od narastajućih pretnji i nestabilnosti klasne diferencijacije, pa je njena osnovna svrha bila da "institucionalizuje strah" i uvede neophodnu disciplinu u poredak koji je sve više pretio dezintegracijom. Kako se vek približavao kraju, piše autorka, nametnute biološke predstave degeneracije i bolesti formirale su jednu kompleksnu hijerarhiju metafora, koja je bila nosilac značajnog društvenog autoriteta (46). Istorijski specifična viktorijanska opsesivnost poretkom, disciplinom i jasnim granicama koje treba zaštititi imala je svoju jasnu, iako vešto prikrivenu, pozadinu u pokušaju da se odbrani moć i zadrže stečene privilegije.

Posebno mesto u tom konglomeratu izmeštenih i paranoidnih metafora i fantazija bilo je dodeljeno seksualnosti, pa je viktorijanski shvaćena čistota tela predstavljala zadatak od posebnog značaja. Telo je predstavljeno kao granično mesto i brana koja je mogla da potisne, ili poklekne pred opasnostima svih ostalih hijerarhijski uspostavljenih razgraničenja, pa je zato njegova čistota postavljena na pijedestal viktorijanskog morala. Ne iznenadjuje, naravno, činjenica da je upravo ženskom telu dodeljena centralna funkcija zaštitnika morala i društvene hijerarhije, i to što je upravo žensko telo označeno kao prenosnik rasne i kulturne

kontaminacije. Posebni napori ulažu se kako bi se ženska seksualnost držala pod kontrolom upravo u doba kada je rastuća feministička svest pretila da ugrozi vladajuće stereotype koji su štitili interese klase koja drži monopol nad svojinom, potomstvom, i političkom moći. Nije slučajno da do kraja veka seksualna čistota postaje centralna metafora rasne, ekonomske i političke moći, ali je ova nevidljiva politika tela i rodna dinamika posebno značajna i za način na koji se nameće i sprovodi metaforizacija ekspanzionističkih težnji i same imperijalne vladavine. U predstavama koje su korišćene da ilustruju i objasne proces kroz koji prolazi imperijalni osvajač, uključujući i prepreke koje na tom putu on mora da savlada, kao i prvi susret sa nepoznatom teritorijom, vidljiva je ne samo fantazija moći o kojoj je pisao Edvard Said (*Orientalism*, 1978), već i duboka frustriranost pred ogromnim prostranstvom koje se često označava protivrečnim atributima ženske seksualnosti.

Dok neuspešno traga za Indijom, Kristofer Kolumbo piše (u pismu koje šalje kući) kako su drevni moreplovci bili u zabludi misleći da je zemlja okrugla. On je, naprotiv, vidi u obliku ženske dojke sa ispupčenjem na vrhu, koje je njegov krajnji cilj ka kome upravlja svoja jedra. Metafora kosmičke dojke iz Kolumbove predstave postavlja muškarca u ambivalentan položaj onog koji je istovremeno sputan i skoro nemoćan pred ogromnošću prostranstva po kome plovi, ali zbog čega je njegovo upuštanje u takvu avanturu utoliko više čin herojskih dimenzija. Najupečatljiviji aspekt ove predstave je ipak duboka čežnja za konačnim utočištem, težnja da se stigne do krajnjeg cilja, oličenog u slici materinske bradavice ka kojoj uporno plovi. Ali Kolumbo je samo jedan u nizu čitave tradicije muških osvajačkih avantura, u većini kojih će ambivalentnost ove metafore biti preokrenuta u nedvosmislenu apoteozu muške moći, čija se tamna strana uspešno projektuje na feminizovanu predstavu osvojene teritorije.

Nepoznate zemlje i daleki kontinenti poslužili su, ističe Meklintok, kao savršeni *porno-tropi* na koje će Evropa projektovati svoje neprepoznate strahove i zabranjene fantazije. Domorodačka žena tako postaje oličenje promiskuiteta i seksualne izopačenosti, koja se graniči sa bestijalnom, pa je stupanje na tlo belog čoveka, iako skopčano sa velikim rizikom, postalo simbol misije koja je po svojoj suštini prosvetiteljska i humana. Ova misija je civilizacijski čin zato što je motiviše želja da se pripitomi i humanizuje divlje i neznabožačko stanovništvo. Licemerje ekspanzionističke politike posebno upečatljivo predočavaju reči Frensisa Bejkona, koji svoju najveću zemaljsku želju vidi kao ostvarenje vizije u kojoj će čovek biti u stanju da žalosno uske granice svog sveta proširi u toj meri da svojim znanjem pokrije čitavu prirodu i njenu decu. Ova vizija "imperije znanja" zapravo je, u svojoj suštini, imperijalna geografija moći koju pritom pokreće i erotizovana fantazija o

znanju kao osvajanju koje ima elemente rodnog nasilja (23). Prosvetiteljska metafizika, ističe autorka, predstavlja znanje kao odnos moći između dva rodno obeležena prostora, pri čemu osvajač dolazi opremljen naukom i tehnologijom koje mu pomažu da "strgne veo" sa dotada nepoznate teritorije, da hrabro i agresivno razotkrije njene – ženske – tajne, i učini ih spoznatljivim, golim i vidljivim. Ovde nema govora o razmeni znanja ili upoznavanju i uvažavanju kulturne različitosti jer iza čitavog osvajačkog projekta stoji logika privatne svojine i agresivnog individualizma koji svet vidi isključivo kao prostor za širenje vlastite moći.

Ono što je posebno važno za imperijalni mehanizam moći koji Meclintok objašnjava odnosi se na podrazumevajuću podređenost žene (poistovećene sa prirodom i prirodnim), što i determiniše osnovni pravac i političko opravdanje osvajačkoj misiji. Jer nije slučajno da su nepoznate zemlje osvajači često označavali kao "devičanske teritorije", a filozofi videli istinu kao skrivenu, pri čemu je znanje metaforički predstavljano kao čin kojim se sa istine konačno "skida veo" i ona se otkriva u svojoj nagosti. U konačnoj analizi, ovu metaforizaciju o kojoj govori Meclintok ne treba videti kao isključivo simptom megalomanskih sklonosti belog osvajača već i kao simptom akutne paranoje i dubokog, čak patološkog osećaja teskobe i straha od gubitka jasnih granica (24). Budući da se opasnost identifikuje sa tačkama tranzicije i međuprostora koji ostavljaju mesta sumnji u jasno polarizovanu sliku rodnih hijerarhija, uspeh imperijalnog projekta sastoji se u zatvaranju ovih potencijalnih pretnji i uspostavljanju jasnih hijerarhija i razgraničenja. Posebno je, u tom smislu, sugestivan čuveni crtež iz šesnaestog veka (Jan van der Straet) koji prikazuje 'otkrivanje' Amerike kroz susret belog muškarca – Ameriga Vespučija – i gole domorodačke žene. Način na koji je prikazan susret Vespučija i domorotkinje nudi čitavu lepezu latentnih značenja koja nam pokazuju mehanizam proizvodnje *drugog* kroz imperijalistički čin dominacije. Na slici vidimo Vespučija koji je potpuno odeven, dostojanstven i superioran, oličenje autoriteta i moći, dok je domorodačka žena bez odeće, i upravo probudjena iz dremeža. Ona se lagano i senzualno podiže iz ležaljke i sa pruženom rukom polazi u susret Vespučiju, koji se nad njom nadvija kao sama inkarnacija božanstva, koja dolazi da je oplodi moćima civilizacije. On u rukama drži astrolab, mač i zastavu – instrumente i simbole imperijalne moći – kojima će devičansku zemlju konačno podvesti pod paternalistički zakon nauke, sile i imperije.

Ali nedaleko od prizora alegorizovanog susreta Ameriga i Amerike, odvija se jedna sasvim drugačija slika – kanibalistička scena u kojoj divlje domorotkinje peku već iskasapljenog muškarca – slika koja stoji u potpunoj suprotnosti sa nedvosmislenom muškom dominacijom centralnog prizora. Posmatrana iz ove vizure, glavna scena postaje mesto

duboke ambivalencije – ona je istovremeno prizor samouverenosti imperijalne megalomanije, ali i nagoveštaj dubokih strahova od kastracije, gubitka muškosti i moći. Kao i mnoge druge imperijalne scene, i ova predstavlja dokument istovremene paranoje i megalomanije (27). Kao takva, ona nije toliko prizor koji pokazuje *Drugog* koji će uskoro biti kolonizovan, koliko je izraz duboke krize muškog identiteta. Amerigo i Amerika su, zapravo, razdvojeni aspekti psihe evropskog osvajača, od kojih se onaj odbačeni i nepriznati, kroz dinamiku rodne hijerarhije, projektuje na prirodu i prostor nad kojim se uspostavlja dominacija²³⁴. Alegorizacija prostora je dodatno usložnjena time što je i sam prostor prikazan kroz protivrečne figure senzualne, pasivne i podatne domorotkinje, ali i latentno neukrotive, opasne i divlje. Ovo, uostalom, i objašnjava zbog čega je osvajanje teritorija najčešće izgledalo potpuno drugačije i daleko brutalnije od mirnog i erotizovanog susreta Ameriga i Amerike, pa je ovako usložnjena slika, u kojoj međusobno deluju i prepliću se ravni ekonomskih, političkih, istorijskih i rodni značenja, politički daleko moćnije i obuhvatnije promišljanje kulture i identiteta u odnosu na ona koja čitavu problematiku fokusiraju na ideju rodne performativnosti ili politiku polnosti. Ono što, na primer, **Gajatri Spivak** naziva "epistemološkim nasiljem imperijalističkog projekta" bilo je, ističe Meklintok, skoro uvek podupirano planski sprovedjenim, institucionalizovanim nasiljem koje su sprovodile vojske, sudovi, zatvori, i celokupna državna mašinerija (16).

Autorka je svesna problema neselektivne i generičke upotrebe termina "postkolonijalizam"²³⁵ koji, u duhu postmoderne skepse, dovodi u vezu sa lažno univerzalnim

²³⁴ Amerigo Vespuči je naravno zakasnio, objašnjava autorka, ali on to ne priznaje, i upravo zato pribegava poznatoj strategiji imenovanja, čime uspostavlja lažni monopol na čin otkrića – u ovom slučaju davanjem sopstvenog imena teritoriji koja je, zapravo, davno otkrivena. Ovaj čin otkrića ima svoju paralelu u hrišćanskom ritualu krštenja kojim se takodje uspostavlja ekskluzivnost muškog prava na poreklo deteta jer se kroz ritual naknadnog rođenja u izvesnom smislu potire uloga majke u prvom i jedinom činu rođenja. Simboli krštenja i upotreba osveštane vode kojom se sprovodi ovaj čin naknadnog, duhovnog rođenja sugerišu da je u pitanju svojevrsno 'čišćenje' od prvobitnog – prirodnog rođenja. Prirodno rođenje mora biti dovršeno kroz naknadni čin davanja očevog imena, čime se jedinka uvodi u hrišćansku zajednicu i svet duhovnosti, što bi trebalo da kompenzuje 'neprijatnu' činjenicu prvobitne kontaminacije majkom i prirodom. Garancija muške svojine, moći i prava, koju priroda, izvesno, nije predvidela, ovim činom biva naknadno uvedena i normativno sankcionisana.

²³⁵ Ona ističe kako je i sama zatečena toliko čestom upotrebom neupotrebljivih generičkih termina kao što su "postkolonijalno stanje", "postkolonijalna scena", "postkolonijalni intelektualac", "postkolonijalni prostor" sličnih, kao i najmanje upotrebljivog od svih – "postkolonijalni Drugi" koji bi trebalo da pokriva i obuhvati sve ostale (11). Iako se ovde nećemo upuštati u detaljnije razmatranje problema koji se tiču takozvanog postkolonijalnog diskursa, treba ukazati na činjenicu da je, poput termina postmodernizam, i ovaj termin postao izvor mnogih polemika i kontraverzi. Verovatno najoštriju kritiku u tom smislu uputio je Kwame Antoni Epija (Kwame Anthony Appiah), američki teoretičar kulture i pisac poreklom iz Gane i Velike Britanije, koji piše da je postkolonijalnost stanje takozvane *komprador* inteligencije – relativno male grupe pisaca i teoretičara koji su se školovali na zapadu, a koji su u okolnostima globalnog kapitalizma preuzeli na sebe ulogu posrednika na tržištu kulturne robe između centra i periferije. Na Zapadu su poznati po fabrikovanoj slici Afrike koju nude, dok su u Africi poznati po slici Zapada koju promovišu, kao i po predstavi Afrike koju su stvorili za ostatak sveta, za međusobnu upotrebu i za samu Afriku (Appiah 2003: 119). Ono što ih čini svojevrsnim saradnicima

terminom "žena", koji je često i sam služio tome da se kroz utopijski ideal nepostojećeg sestrinstva prikrije politički kontekst koji profiliše pojedinačne istorije konkretnih grupa žena. Tendencija da se na kulturu i identitet gleda kroz prizmu generičkih apstrakcija u stanju je da proizvede jedino depolitizaciju onih činilaca istorije, politike i kulture koji, često prikriveno, vrše presudnu ulogu u sistemskoj, ideološkoj konstrukciji pojedinačnih i kolektivnih identiteta. Od istorije ispražnjeni pojmovi – *drugi*, *označitelj*, *označeno*, *subjekt*, *falus*, *postkolonijalno* – nose sa sobom rizik da, uprkos akademskom značaju i uticaju koji nesumnjivo imaju, zatvore kritičku svest za promišljanje geo-političkih činilaca koji, unutar istorijski specifičnih referentnih okvira, legitimišu određene hijerarhije i uspostavljaju određene modele identiteta kao jedine zamislive i moguće. Meklintok pokazuje kako su identiteti uvek proizvod sila koje često ne prepoznamo kao značajne, a koje su uvek proizvod dinamike konkretnih političkih, ekonomskih, klasnih, ali i presudnih psiholoških faktora. Nasuprot postmodernom trendu koji promovise mnoštvo lokalnih, mikro-naracija i tako do beskonačnosti fragmentizuje iskustvo, ona uspeva da zadrži širu sliku u kojoj se konkretno neće izgubiti u univerzalnom, ali koja čini mogućim obuhvatnu sliku sveta u kojoj se na različite – ali ipak medjusobno uporedive načine – mogu sagledati kolektivne i pojedinačne percepcije sveta i sopstveno mesto u njemu.

Zapada odnosi se na ignorisanje neokolonijalizma i kulturnog imperijalizma novog svetskog poretka, čime se u znatnoj meri gubi kritička svest teorije koja bi trebalo da bude promoter te svesti.

V UMEŠTO ZAKLJUČKA: U SUSRET NOVOM 'TALASU'²³⁶

Istorija feminističke ideje svedoči o tome da je problem identiteta pitanje koje se nameće svakom ozbiljnijem pokušaju da se kritički sagleda odnos pojedinca i kulture, a posebno uloga i mesto žene u društvu i kulturi. Budući da je glavni tok ove istorije obeležila tendencija da se ideja identiteta sagledava u terminima polarizovanih i medjusobno isključivih modaliteta jednakosti i razlike, nameće se zaključak (koji nas vraća marksističko-fenomenološkoj analizi Simon de Bovoar) da nas je izbor između jednakosti i razlike, bar kada je reč o 'ženskom pitanju', ne samo odvodio na pogrešan trag, već i sprečavao da artikulišemo okvir u kome se ovo pitanje može smisljeno i kritički postaviti i ispitati. Na značaj ove prividne kontradiktornosti upozorava nas i radikalna feministkinja **En Snitow** (Ann Snitow) u tekstu "Dnevnik o rodu" ("A Gender Diary") koji sumira autorkino vidjenje žene u kontekstu iskustva američkog 'drugog talasa', koje je i lično proživela. Ona ističe da je 'nedoslednost' identiteta u samoj prirodi feminističke ideje, tj. da su feministička teorija i praksa zahtevale da se istovremeno radi na izgradnji identiteta žene, koji bi mogao imati svoje političko utemeljenje, ali i na *razgradnji* fiksirane kategorije ženskosti. Ova unutrašnja tenzija između potrebe da se bude i deluje kao žena i potrebe za identitetom koji neće biti isključivo fokusiran na rodna obeležja ženskosti stara je koliko i sam feminizam, i predstavlja jezgro onoga što feminizam zapravo jeste. Ideju koja je u osnovi feminističkog delovanja možemo predstaviti kao upitanost nad nečim što je vekovima nametano kao neupitna paradigma stvarnosti, a suštinu ove ideje čini podrivanje rodni definicija koje su predstavljane kao biološki opravdane, prirodne i zadate. Kroz istoriju zapadnog feminizma, artikulišu se dva osnovna načina na koji se pristupa ovom zadatku: jedan se sastoji u tome da

²³⁶ Uprkos činjenici da kritička teorija već neko vreme operiše terminom *treći talas*, ne postoji saglasnost o tome šta zapravo predstavlja poziciju feministkinja koje se na ovaj način deklariraju, počev od američke feministkinje, Rebeke Voker (Rebecca Walker), koja je to prva učinila u tekstu "Becoming the Third Wave", objavljenom u časopisu *Ms.* (1992). Takođe, nema saglasnosti o tome da li je uopšte prikladno upotrebiti metaforu talasa za nešto što je možda uputnije nazvati 'smenom generacija', tj. neizbežnom promenom pecepcije u odnosu na promenjene društvene okolnosti i nove izazove sa kojima se suočava generacija rođena tokom ili nakon drugog talasa. Budući da je većina tekstova u dosada objavljenim antologijama trećeg talasa koncipirana kao opis pojedinačnog iskustva u kome se promoviraju ideje o značaju životnog stila i ličnih izbora, ne može se govoriti o bilo kakvoj zajedničkoj poziciji i političkoj platformi trećeg talasa. Dodatni problem nastaje time što se pozicija nekih feministkinja, koju bi uslovno mogli nazvati trećim talasom, može lako poistovetiti sa pozicijom postfeminizma, koji smatra da su političke bitke za pravo žena uglavnom dobijene pa samim tim nema potrebe za bilo kakvim političkim pokretom ili masovnim angažovanjem (Orr 2001: 34). Na ovaj način, prelazi se preko činjenice da su u današnjem svetu mnoge žene još uvek bez osnovnih prava i da su strukture moći ne samo još uvek prisutne, već da na mnogo načina dotiču upravo žene razvijenog zapada, gde se rodna jednakost više ne dovodi zvanično u pitanje. O postfeminizmu možemo govoriti, kako naglašava i Nensi Frejzer, tek kada budemo u prilici da s pravom govorimo i o postpatrijarhatu (Fraser 2013: 158).

"tražimo natrag identitet koji su /nas/ učili da preziremo" (Michelle Cliff), dok je drugi krenuo pravcem temeljite razgradnje same ideje ženskosti.

Podela na liniji takozvanih "maksimalistkinja" – feministkinja koje su želele da rehabilituju značenje pojma 'žena' i da joj povrate moć koja joj patrijarhat uskraćuje – i "minimalistkinja", koje su nastojale da minimalizuju, ili čak u potpunosti podriju značenje polne razlike, obeležila je feministički pokret u toj meri da je unutrašnja razjedinjenost konačno poništila mogućnost zajedničkog delovanja. A zapravo je sve vreme trebalo, kako ispravno zaključuje En Snitou, sačuvati svest o tome da se upravo u očuvanju ove tenzije nalazi potencijalna snaga feminizma kao radikalne i slobodarske ideje. Priklanjanje bilo kojem od dva pola vodilo je izdaji početne ideje i poništavanju ciljeva sa kojima se krenulo²³⁷. Ovaj mehanizam dolazi do izražaja i u kontekstu čuvene debate o esencijalizmu ili društvenom konstrukcionizmu, jer kako možemo, na primer, tvrditi da proučavamo fenomen seksualnosti, pita Snitou, ako se istovremeno priklanjamo ideji da ne postoji bilo kakva prethodna svest o telu kao materijalnom uslovu seksualnosti? Postoji li onda nekakvo 'to' za proučavanje, i nisu li na ovaj način konstrukcionistkinje potkopale sopstvene kategorije? Kada se čitavo pitanje pojednostavi svodjenjem na izbor jednog ili drugog, i kada se društveni konstrukcionizam dovede do krajnjih granica, esencijalizam se "podmuklo vraća preko neproverenih tvrdnji" (Snitow 1991: 16).

Do sličnih zaključaka dolazi i američka teoretičarka **Dajan Fas**, koja ističe da nije opravdano govoriti o binarnom odnosu na relaciji esencijalizam/konstrukcionizam. Ideja o tome da postoji nekakav 'čist' konstrukcionizam zapravo je potpuno iluzorna budući da se ovi modeli uvek međusobno prožimaju pa će svaki oblik konstrukcionizma u sebi nositi latentno prisustvo njemu naizgled suprotstavljenog esencijalizma. U tom smislu, značajan je njen osvrt na strategije Lakanovog diskursa, a posebno zbog toga što je Lakanova lingvistička razrada Frojdovih ideja još uvek nerazrešena tema savremene teorije. U ovom modelu jedan broj teoretičarki vidi idealni primer i uzor postmoderne teorije, dok pojedini uvidjaju da se iza sofisticirane ideje o jezičkoj pozicioniranosti polnih razlika, iza pojma o fluidnom identitetu, i čitave lingvističke armature koju koristi Lakan, krije zapravo isti biološki determinizam koji je prisutan i kod Frojda²³⁸. Iako nas Lakan sa domena biologije uvodi u domen jezika kao simboličkog poretka kulture, gde biološki otac ustupa mesto Simboličkom

²³⁷ Kada u nameri da relativizuje istinu, postmodernista utvrdi kako ne postoje istiniti iskazi, njegov se diskurs, po ugledu na sofizam o tome kako svi Krićani lažu, urušava u protivrečnosti vlastite tvrdnje. Na isti način, postmodernističko preneglašavanje razlika, ili insistiranje na identitetu kao fikciji, čini nemogućim da se uopšte govori o ženama kao društvenoj grupi ili kategoriji koja se može kritički analizirati.

²³⁸ Iako se može reći i drugačije, na način na koji to čini Toril Moi, da se Frojdova krivica ne odnosi toliko na biološki determinizam, koliko na nedostatak političke vizije (Moi 2000: 88).

Ocu, a Edipov kompleks naizgled gubi biološko značenje i postaje funkcija simboličkog poretka, implikacije koje proizilaze iz ideje o *falusu* kao vrhovnom označitelju obrću sliku koju Lakanov model subjekta deklarativno promovira. Model u kome se subjekt konstituiše kroz jezik, simbol i metaforu urušava se konačno u nerazrešivoj kontradiktornosti vlastitih iskaza. Ovaj paradoks među prvima uočavaju Lis Irigaray i Žak Derida, koji shvataju da Lakanova teorija ne samo što ne podriva, već dodatno utvrđuje falocentrizam kao univerzalnu činjenicu postojanja. "Tako Lakan strateški koristi lingvistiku da očisti Frojddovu kuću od biologizma, esencijalizam se na zadnja vrata pritajeno vraća u poststrukturalnu psihoanalizu, nošen na djonovima Lakanove teorije označavanja" (Fuss 1989: 9).

Lakanov subjekt određuje isključivo njegova pozicioniranost u odnosu na falus, kao metaforičku oznaku polne razlike. Njega ne dotiču obeležja društvene intervencije u smislu klasnih razlika ili rasne nepravde, što govori o tome da Lakan u jeziku ne vidi diskurs u kome se konstituišu, ali istovremeno i problematizuju i menjaju ustanovljena značenja, već isključivo kao zatvorenu strukturu koja svaki pokušaj feministički usmerenog delovanja proglašava nemogućim. Uostalom, Lakan, po sopstvenom priznanju, nije imao šta da kaže o konkretnim okolnostima konkretnih žena. To ga, međutim, nije sprečavalo da govori o ženi kao simboličkoj poziciji i da naglasi kako je to jedina istina koja se o njoj može spoznati, a koja pritom ostaje van domašaja samih žena. Kada nam obznanjuje kako žena zapravo i ne postoji, Lakan naizgled brani žene od naslaga prošlosti i mitova o večitom ženskom. Ali nije li ideja žene koju on matematički predstavlja kao "prazan skup" ili "označitelj koji nije u stanju da i sam označava" tek nova suština koja se prividno razračunava sa metafizikom? U Lakanovom diskursu, žena ostaje 'sa one strane' Simboličkog domena – u večitom zagrljaju Drugog – pa se njena 'suština' (koju jezik nije u stanju da imenuje) prepoznaje u toj odstranjenosti iz simboličkog, koji ustanovljuje prakse i proizvodi značenja. Ali nije li insistiranje da je 'priroda stvari' upisana u prirodu jezika koji ženi (kao označitelju) nameće takvu pozicioniranost i takvo isključenje, tek maska iza koje se krije ideološka matrica koju diskurs – uvučen u mrežu vlastitih protivurečnosti – ne želi da prepozna?

Ovim pitanjima bavi se i američka teoretičarka **Drusila Kornel** (Drucilla Cornell), koja sa pozicije dekonstrukcije objašnjava značaj implikacija koje proizilaze iz protivurečnosti Lakanovog diskursa. Ona se pritom zalaže za "kritičko prisvajanje" Lakanovih ideja. Protivrečnosti Lakanovog diskursa nisu, naime, razlog da se, po mišljenju ove teoretičarke, odbaci 'ceo Lakan' već su one mesta koja treba razmotriti, a potom i upotrebiti za ciljeve feminizma. Ovo na prvi pogled može da deluje paradoksalno budući da psihoanalitički okvir koji on zastupa ne ostavlja prostora za feminističke intervencije, što je

uostalom zaključak koji ni sam Lakan ne bi osporio. "On tvrdi da njegov analitički okvir staje na put mogućnosti feminizma koji bi se radikalno suprotstavio tome da polna razlika proizvodi dva roda. Zašto se onda pozivati na takvog mislioca koji ističe da je najtemeljnije isključenje ženskog "osnova" kulture?" (Kornel 2007: 112). Odgovor koji nudi ova teoretičarka je da nam Lakan zapravo pomaže da uvidimo na koji se način naša realnost formira kroz nesvesne fantazije. Ovakav uvid može pomoći da shvatimo procese koji uglavnom ostaju neprepoznati, pa samim tim i izvan političke imaginacije, što se presudno odražava i na uspeh (tj. neuspeh) feminističke ideje. Budući da feminizam nužno zahteva da označitelj 'žena' zadrži svoju referencijalnost, uvidjamo neophodnost da se ispitaju sadržaji fantazija iz kojih nastaje sam referent. Za većinu ljudi, mehanizam ovih fantazija ostaje izvan domena svesnog razumevanja budući da su one do te mere postale deo nas – kao internalizovani obrasci mentalne percepcije – da ih najčešće doživljavamo kao podrazumevajuće činjenice života.

Na ovaj problem ukazuje i čuveni usklik "Zar ja nisam žena", koji se zapravo poigrava paradoksom da je u definiciji ženskosti feminizam preuzeo mehanizme patrijarhalnog mišljenja. Strategija koju koristi Kornel sastoji se dakle u tome da se lakanovska ideja, u izvesnom smislu, 'preuzme' od samog Lakana, tj. da se pokaže da ova bazična ideja protivreči njegovom političkom odbacivanju feminizma. Reinterpretacija koju sprovodi autorka fokusira se na lingvistički aspekt Lakanove teorije, u kome se zapravo odbacuje mogućnost da u simboličkom poretku postoji nekakav utemeljujući princip koji će na bilo koji način definisati značenje žene. Proces u kome se spoznaje "istina o ženi" nije nikakva zatvorena struktura pa se nikada i ne može doći do konačne istine o ženi. Upravo ovo pomanjkanje temelja o kome govori i sam Lakan otvara mogućnost da se uvek iznova stvaraju nove i drugačije simbolizacije ženskosti. Dekonstruktivska dimenzija Lakanove teorije treba stoga biti prepoznata kao mesto potencijalne snage feminizma.

Ako je žena manjak, i ako joj po Lakanu stoga manjka značenje, ona može "biti" bilo šta. Nemogućnost apsolutnog fiksiranja značenja Žene daje beskonačne mogućnosti preobražaja. Zbog te nemogućnosti možemo se suprotstaviti svakoj teoriji koja nas navodno zarobljava istinom naše razlike. Mi takodje možemo delovati u pukotini između tih konstrukcija i naših stvarnih života i, shodno tome, možemo otvoriti prostor za sprovođenje novih koreografija polne razlike. (Kornel, 114)

Lakanov model, međutim, ne dolazi do ovakvog zaključka i ne ostaje na ovako objašnjenim implikacijama dekonstrukcije, već kreće u sasvim drugačijem pravcu. Kroz uvođenje zakona *imaginarnog oca*, on će zapravo poništiti dekonstrukcijsku vizuru prvih uvida, pa samim tim i mogućnost zaključaka do kojih dolazi D. Kornel. Naknadna razrada Lakanovih stavova ukida mogućnost novih simbolizacija o kojoj govori Kornel budući da se manifestacija ovog zakona, i dvostruka simbolička kastracija koju on podrazumeva kada je žena u pitanju, preklapa sa stvarnim institucionalnim strukturama i zakonima patrijarhalne kulture. Dečaku se, naime, ostavlja mogućnost, i na izvestan način sugerije da kroz nesvesno poistovećivanje simboličkog falusa i anatomskog organa na koji on asocira nadomesti temeljni gubitak koji je zajednički za oba pola. Njegov rodni identitet nastaje tako što se on poistovećuje sa Zakonom oca, koji istovremeno ženi uskraćuje mogućnost da i ona, bar na nivou fantazije, nadomesti konsekvence sopstvene simboličke kastracije. Asimetričnost rodni identiteta tako postaje neophodnost koju proizvodi sama kultura, tj. sam jezik kao označiteljski sistem koji generiše ovako uspostavljenu pozicioniranost u odnosu na "falus", kome Lakanov model dodeljuje ulogu primarnog označitelja polne razlike.

Ovde ujedno vidimo i zašto je muška fantazija o nadmoći nad ženom dominantna patrijarhalne kulture u kojoj je odnos medju polovima unapred određen razlikom njihovih simboličkih pozicija. U domenu kojim vlada *falus*, žena ne može ostvariti pravo da bude ravnopravni subjekt jer podela na dva pola u Lakanovom modelu podrazumeva dva različita polja značenja. Ženi je dodeljeno mesto kastriranog Drugog koji – kao krajnji objekt želje – može označavati samo ono čega nema. Ona je oznaka ili 'simptom' večite muške fantazije i njegovog ambivalentnog odnosa naspram gubitka koji ga utemeljuje kao biće kulture. "Loša vest" za dečaka je to da ga fantazija o moći, na kojoj je utemeljena njegova superiornost, zapravo drži u stalnom stanju anksioznosti "zbog straha da mu imaginarni otac, s kojim se nesvesno poistovećuje, može oduzeti to što ga čini muškarcem" (Kornel, 117). Mušku subjektivnost garantuje privilegovana pozicija koju zauzima u odnosu na falus, ali cena koju treba za to platiti nije mala. Odatle, smatra autorka, sledi i osnova sa koje se može uputiti poziv muškarcima da se na odgovarajući način pridruže feminističkoj borbi i pruže otpor tradicionalnim stereotipima muškosti i rodni struktura.

Budući da Lakan govori u terminima simboličkih, a ne bioloških pozicija, ženi je ostavljena mogućnost da se 'prepozicionira' na stranu muškog polja značenja i postane advokat, lekar, profesor i/li feministkinja budući da je, prema Lakanovom shvatanju, feminizam i sam oblik prisvajanja faličke pozicije. Ali ovo prisvajanje simboličke pozicije moći koje joj omogućava pristup u 'muško društvo' ženu istovremeno lišava njene ženskosti,

pa se simboličko pozicioniranje na kome Lakan insistira na kraju ipak svodi na sofisticiranu verziju biološkog determinizma. Iako je deklarativno lišen pozitivne egzistencije, falus je za Lakana jasno povezan sa muškim polom²³⁹, a njegova pozicija transcendentnog označitelja – označitelja svih označitelja – uvodi čitav model u protivurečnosti kružne argumentacije. U pitanju je argumentacija koja u konačnoj analizi ne uspeva da održi niti njegov status primarnog označitelja, niti figuru žene kao kastriranog Drugog.

Konačno, i Lakanova tvrdnja o neizvodljivosti feminizma počiva na pogrešnoj premisi da se feminizam svodi na pokušaj saznavanja nekakve konačne istine o ženi. Feminizam, naprotiv, utemeljuje uvid da ne postoji čvrsto tle identiteta, što nam otvara prostor da kritički ispitamo značenja koje nam institucije sistema nameću kao vrhovnu istinu naših identiteta. Kritičko prihvatanje Lakana je potrebno i stoga što, uprkos tome što njegova filozofska tvrdnja o statusu falusa nije održiva, Lakan nudi "moćni kulturni narativ o tome zbog čega je borba za proširenje simbolizacije ženskog unutar polne razlike bila toliko teška" (Kornel, 124). Lakanova teorija je potrebna feminizmu jer nas primorava da se umesto isključivog fokusiranja na svesno iskustvo pomerimo ka artikulaciji uslova koji se nalaze u njegovom temelju, i koji nam jedini mogu pomoći da razumemo šta je to čemu se zapravo suprotstavljamo²⁴⁰.

U tom kontekstu treba posmatrati i procenjivati značaj koji imaju feministička nastojanja da se poststrukturalna filozofska matrica upotrebi na drugačiji način, i sa drugačijim implikacijama u odnosu na prirodu nesvesnog i identitet žene. Takva nastojanja

²³⁹ Do istog zaključka dolazi i britanski teoretičar i profesor psihologije, Stiven Froš, koji ističe da kada krene da govori o falusu, Lakan postaje gospodar neodređenosti, ali ipak ne uspeva da potisne njegovu 'mušku' dimenziju. "Fasciniran kastracijom, Lakan se pretvara kako falus nije muški simbol; ali ovo bi mogao biti samo još jedan u nizu faličkih poteza koji bi trebalo da sakriju mušku dimenziju falusa. Nju ipak otkrivaju efekti koje on proizvodi, a koji bi trebalo da muške simbole uspostave kao determinantu čitavog simboličkog poretka. Falus tako ipak postaje reprezent muške moći uprkos Lakanovom poricanju da je to tako" (Froš 2012: 123).

²⁴⁰ U tekstu "Rod, pol i ekvivalentna prava" (u zborniku *Feministkinje teoretizuju političko*, 2006), Kornel dodatno objašnjava šta feminizam dobija reinterpretacijom "specifičnog dekonstruktivnog upliva u psihoanalitičku teoriju Žaka Lakana" (Kornel 2006: 301). Upravo nam ta intervencija, piše autorka, pokazuje nesvodivost pola i seksualnosti na nametnute strukture rodne hijerarhije. Deridina kritika Lakanovog nesvesnog takodje ukazuje na protivurečnost početne dekonstrukcijske premise i naknadne razrade Lakanovog modela. Prema Deridi, Lakanovo shvatanje nesvesnog, koje nije zasnovano samo na potisnutim biološkim nagonima, već je prevashodno lingvistički kodirana struktura, ide u pravcu suprotnom od onog koji predviđa sam Lakan budući da podriva njegov vlastiti politički pesimizam. "Kako nam Derida uvek iznova pokazuje, taj lingvistički kod ne može biti zamrznut zbog klizanja u značenju koje je inherentno performativnom aspektu jezika"(307). Autorka se stoga suprotstavlja stanovištu koje *a priori* odbacuje savez feminizma i poststrukturalizma, i koje u postupku destrukcije koji sprovodi Žak Derida vidi obnavljanje stereotipa o ženama. Ovo stanovište ilustrovano je primerom Šejle Benhabib koja u dekonstrukciji rodnog identiteta vidi povratak patrijarhalnom mitu o Ženi kao misterioznom Drugom kome nedostaje spoznatljiva suština i identitet. Odsustvo temelja na kome se mogu graditi stabilni identiteti Benhabib doživljava kao još jednu u nizu mistifikacija koje treba da skrenu pažnju sa potčinjenosti stvarnih žena. Kornel, naprotiv, smatra da se upravo na ovom pomanjkanju temelja treba graditi feministička ideja budućnosti, pa u tom smislu naglašava etički i politički značaj dekonstrukcije.

oličena su kroz specifičnu poetiku Elen Siksu, koja uprkos sklonosti da esencijalizuje ženu ostaje bliska Deridinom postupku dekonstrukcije i njegovom vidjenju jezika kao prostora u kome fiksirana značenja ne mogu postojati. Neophodnost drugačijih simbolizacija žene posebno potencira i belgijska teoretičarka Lis Irigarej, koja u nesvesnom vidi imaginarni prostor kulture u kome su patrijarhalni simboli odneli prevagu nad arhetipskom predstavom majke, a patrijarhalnu definiciju racionalnosti vidi kao izdaju sveobuhvatne vizije u kojoj je ovaj arhetip bio od suštinske važnosti. Patrijarhalna kultura nasilja utemeljena je na simboličkom ubistvu majke, koje ostaje nepriznato i neosvešćeno pa prostor koji je dodeljen ženi unutar patrijarhalne "metafizike istog" karakteriše svojevrsna odbačenost i zapuštenost (*dereliction*)²⁴¹.

Iako se na prvi pogled može zaključiti da se Irigarej zalaže za povratak nekoj potisnutoj iracionalnosti, koja je pritom još i suštinsko obeležje ženskosti, bazična postavka njene teorije zahteva zapravo ponovno promišljanje i, što je posebno, rekonstrukciju same ideje racionalnog. U tom smislu, njena osnovna strategija je da pokaže kako se prostor simboličkog može i mora urediti drugačije nego što je to učinjeno u patrijarhalnoj kulturi, koju Lakanov model predstavlja kao rezultat samog jezika i njegove simboličke funkcije²⁴². Racionalni subjekt kakav promovira zapadna kultura, i čitava ideja racionalnosti na koju se ovaj subjekt naslanja, utemeljeni su na modelu binarne hijerarhije i isključivanja. Pritom, ovaj model koristi simbole muškog i ženskog kako bi predstavio odnos naizgled suprotstavljenih elemenata čovekove prirode. Od Aristotela, pa kroz čitavu istoriju filozofske misli, racionalnost je predstavljena kao obeležje muškarca, dok je na suprotnoj strani inferiorna, ženska iracionalnost. Kada je reč o racionalnosti kao transcendenciji, što predstavlja dominantno shvatanje racionalnosti u zapadnoj kulturi, jasno je da se ovde radi o prevazilaženju ili 'transcendiranju' žene, tj. svih onih osobina koje zapadna tradicija dualnosti povezuje sa ženom. Zalagati se za to da se patrijarhalna racionalnost zameni

²⁴¹ Kako objašnjava Margaret Vitford, ovaj termin ima mnogo snažnije konotacije na francuskom, nego na engleskom jeziku. On sugeriše stanje napuštenosti ili odbačenosti od Boga, koje u mitološkom kontekstu oličava Arijadna, napuštena na Naksosu, i ostavljena bez mogućnosti i nade u spasenje. U tom smislu, nesposobnost žena da sublimišu svoja iskustva proizilazi iz nepostojanja odgovarajućih kulturnih predstava žene, a posebno one koja bi na simbolički način osmislila odnos majke i ćerke. Nedostatak odgovarajućih simbolizacija predstavlja razlog zbog čega Irigarej stanje žene u patrijarhalnoj kulturi opisuje terminom *dereliction* (Whitford 1991: 77-78).

²⁴² Zbog preglednijeg predstavljanja teorijskih pozicija, činilo se neophodnim da u glavnom tekstu Elen Siksu i Lis Irigarej budu razmotrene u odeljku koji se bavi psihoanalizom, i koji prethodi delu u kome se analizira Lakanova lingvistička razrada psihoanalize. Ovakav redosled se može pravdati i nastojanjem da se jasnije razgraniče pozicije ovih teoretičarki od one koju zastupa Julija Kristeva. Budući da se u prikazima feminističkih teorija ove tri teoretičarke često predstavljaju zajedno pod terminom *francuski feminizam razlike*, imalo je smisla i na ovaj način ukazati da se radi o različitom pozicioniranju u odnosu na psihoanalizu, pri čemu se jedino za Juliju Kristevu može tvrditi da se oslanja na Lakana i da pripada kritičkom okviru psihoanalize.

nekakvom 'ženskom iracionalnošću' značilo bi puko obrtanje ove paradigme, pri čemu bi ono što je sagledavano kao inferiorno sada postalo superiorno, i obrnuto. Uprkos izvesnim kontradikcijama koje srećemo u njihovim tekstovima, jasno je da Irigarej i druge teoretičarke koje razmatraju zapadnu ideju racionalnosti ne zastupaju ovako pojednostavljenu i pogrešno zasnovanu kritiku patrijarhata, ali ni onu koja naizgled stoji na suprotnoj strani, i koja ideju feminizma svodi na nastojanje da se žene, kao podjednako racionalne i jednake muškarcima, ravnopravno uključe u postojeći sistem²⁴³.

Za razliku od oba pristupa, čija je sličnost u tome što su podjednako redukcionistički, kritička pozicija ovih teoretičarki podrazumeva prepoznavanje i prevazilaženje lažnih hijerarhija u jednoj sveobuhvatnoj viziji racionalnosti koja neće počivati na principu moći i modelu isključivanja. Dekonstruktivska vizura ove kritike sastoji se u uvidjanju da ne postoje stabilne i zauvek date forme koje se mogu iskazati principom neprotivrečnosti kao osnovnim logičkim načelom zapadne tradicije. Ovu logiku identiteta Irigarej naziva muškom i falomorfičkom zato što se oslanja na – simboličku interpretaciju morfologije muškarca. Kada takvom simboličkom pozicioniranju – koje Lakan predstavlja kao strukturalno obeležje same kulture – Irigarej suprotstavi polivalentnost imaginarnog ženskog, stiče se utisak da se, za razliku od Lakana, ona vraća anatomskim razlikama i biološkom objašnjenju. A zapravo se radi o tome da se pokaže proizvoljnost i jednostranost modela koji rodno zasnovane identitete konstruiše kroz asimetričnu pozicioniranost prema simboličkom falusu i unapred odbacuje mogućnosti drugačijih simbolizacija ovog odnosa. Prenaglašenost metafora koje pritom koristi, kako bi ukazala na drugačije mogućnosti imaginarnog, deo su mimetičke strategije koju Irigarej namerno primenjuje da bi u samom ishodištu ovih jednostranih simbolizacija razobličila hijerarhijsku logiku patrijarhalnih fantazija. "Irigarej ne upućuje na direktan i neposredan odnos prema telu, već na imaginarnu i simboličku predstavu tela, jednu 'idealnu morfologiju' koja, kako ona to kaže, proizvodi ostatak koji ostaje izvan simbolizacije (ili u kojoj se žensko telo može simbolički predstaviti kao ostatak)" (Whitford 1991: 70).

Kada se posmatra na ovaj način, postaje jasno da Irigarej ne propisuje konture ženskog identiteta kakav bi on trebalo da bude, već opisuje proces u kome se kroz privilegovanje određenih simbola konstruiše specifična definicija ženskosti. Ona time pokazuje da se ono što u Lakanovom modelu ostaje izvan polja simboličkog može predstaviti

²⁴³ Ovakvo priključivanje postojećem sistemu ova grupa teoretičarki opravdano vidi kao izdaju ideje feminizma, zbog čega će početi da se nazivaju *antifeministkinjama*. Kada je reč o kritici zapadne ideje racionalnosti, od posebnog značaja su studije australijanskih teoretičarki: *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (Genevieve Lloyd, 1984), *Feminism and the Mastery of Nature* (Val Plumwood, 1993) i *Rational Woman: a feminist critique of dichotomy* (Raia Prokhovnik, 1999).

drugačije, pa samim tim i da se kategorije koje koristimo kako bi razumeli stvarnost mogu takodje postaviti drugačije. Uspostavljanje žene kao subjekta direktno je povezano sa osveščivanjem onih sadržaja psihe koji kroz proces potiskivanja proizvode specifičnu destruktivnost zapadne kulture. Paradigma racionalnosti koju patrijarhalna kultura predstavlja kao jedinu moguću racionalnost ima svoje ishodište u činu potiskivanja *drugog*. Ovo potiskivanje Irigarej naziva "simboličkim ubistvom majke" a njega, za razliku od Kristeve, ne smatra uslovom, već pogrešnim izborom kulture. U tragičnom činu izbora kojim započinje patrijarhalna kultura destruktivnosti, potisnuti su određeni sadržaji kolektivne psihe koji se nisu uklapali u idealizovanu predstavu superiornosti kakvu promovise patrijarhalna kultura. Simbolička majka, drugim rečima, morala je da strada kako bi se uspostavila ekonomija i metafizika istog. Ona je patrijarhalnom muškarcu omogućila da sačuva iluziju vlastite nadmoći, a patrijarhalnoj kulturi da održi iluziju o monolitnoj i nepromenljivoj strukturi.

Na tragu ideje koja pokušava da predoči mogućnost i viziju postpatrijarhalne stvarnosti, teoretičarka **Ember Džekobs** (Amber Jacobs) vraća nas na sam izvor zapadne kulturne paradigme koja je svoj prvi simbolički prikaz dobila u antičkom mitu o Orestu i ubistvu majke. Ona ističe da je reinterpretacija mita i njegovog umetničkog uobličjenja u dramama antičkih tragičara važna feministička strategija koja bi trebalo da u samom ishodištu kulture prepozna na koji način je jedna fantazija o moći dovela do utemeljenja patrijarhalne stvarnosti – kao zakona koji nema alternativu. Pozivajući se na ideje Lis Irigarej, Džekobs objašnjava da je patrijarhalni simbolički poredak u stvari proizvod specifičnog sistema imaginacije, nastao projekcijom nesvesnih fantazija koje su kroz podršku društvenih institucija dobile snagu zakona: "Simbolički poredak je imaginarni poredak koji je postao zakon" (nav. u Jacobs 2007: 18). Zato je veoma važno da se kroz analizu mitskih metafora vratimo na same početke kulture jer su upravo u ovim metaforama zabeležene prvobitne kulturne predstave, koje će kroz strukturne mehanizme simboličkog delovanja steći oreol apsoluta i kulturnih determinanti.

Feminističko čitanje mita i tragedije je dakle deo strategije koja ima za cilj da identifikuje i kritički ispita fantazije koje konstituišu "pobednički imaginarni sistem". Ovo čitanje nosi jasno artikulisan zahtev da se iz perspektive sadašnjosti i savremene kulture suočimo sa fantazijama koje čine dubinsku matricu kulture, i koje su kao takve unapred determinisale sadržaje i oblike društvene i političke realnosti. Time se njihov status apsolutnih istina razotkriva kao lažna slika njihove prave utemeljenosti u imaginarnom

sistemu koji je dobio status neprikosnovene realnosti²⁴⁴. Dekonstruktivska metoda usmerena je na samu logiku kulturno dominantnih diskursa, pri čemu se razotkriva mehanizam koji ovoj logici omogućuje da bude prihvaćena kao neutralna i univerzalna. U psihoanalizi, na primer, simbolička funkcija majke je u tome da uspostavi graničnu liniju između onog što simbolički poredak dopušta i što je u stanju da predstavi, i onog što smo primorani da potisnemo u domen nesvesnog i izvan predstavljačke moći jezika. Za majku, drugim rečima, ne postoji pozicija koja bi mogla da proizvede odgovarajuće oblike simbolizacije, a da oni ne 'povuku' na stranu Očevog zakona. Konačni cilj ove strategije stoga mora biti u tome da se prepoznaju i rehabilituju oni sadržaji koji su, kroz simboličku i institucionalnu potvrdu patrijarhalnih fantazija, morali biti odbačeni i potisnuti kako bi dominantni diskurs zadržao status neprikosnovenog zakona. Mit o Orestu, i zločinu nad majkom, prikazuje u kodiranoj formi da je opravdanje ovog čina i samo došlo kao rezultat prethodnog potiskivanja – boginja Atena oslobadja Oresta i oprašta zločin, ali samo zato što je i sama 'predodređena' da tako postupi. Njena predodređenost je ostala sakrivena iza onoga što mit nudi kao manifestni sadržaj sopstvene metafore. Potrebno je dakle analizirati strukturni mehanizam koji pojedinim značenjima daje primat razumljivog i vidljivog, dok se druga značenja pomeraju u stranu i postaju nevidljiva. U slučaju Atene, ova 'nevidljivost' odnosi se na samo njeno poreklo koje u sebi sadrži sprovedenu simboličku represiju i trijumf patrijarhalne svesti. Ubistvo Klitemnestre, drugim rečima, počiva na jednom ranije odigranom ubistvu koje mitska metafora prikriva – ubistvu Atenine majke, čije je znanje i moć Zevs prisvojio za sebe (progutavši trudnu Metis), a čije je postojanje do te mere prebrisano iz onoga što čini sećanje i svest kulture da ga ni sama Atena ne prepoznaje kao deo vlastitog porekla.

Uloga da presudi da li je Orest kriv ili ne dodeljena je – ironično – boginji koja je i sama lišena saznanja o istini vlastitog porekla i zločinu koji je izvršen nad majkom, za koju i ne zna da je ikada postojala. Bez ovog suštinskog znanja o sopstvenom identitetu, ona prihvata kao istinitu – verziju koja je identifikuje kao kćer oca, rođenu partenogenezom iz Zevsove glave – i stavlja se na stranu principa koji daje безусловni primat *očevom pravu*. Do oslobađanja Oresta dolazi kada njen glas presudi u sporu koji bi, inače, ostao nerazrešen zbog izjednačenog broja glasova. Njen čin stoga nosi dvostruku ironiju: svojim glasom ona

²⁴⁴ Iako se u svojoj magistarskoj tezi (*Književna interpretacija kao subjektivni čin i etički izbor: tema Orestije u umetničkoj viziji Judžina O'Nila*, 1998) ne pozivam na ideje Lis Irigarej, i sama zastupam stanovište po kome je reinterpretacija mitskih metafora i *Orestije*, kao kapitalnog teksta celokupne zapadne književnosti, od suštinskog značaja za razumevanje ideološke matrice patrijarhata i svojevrzne 'bolesti današnjice' o kojoj govori trilogija *Crno pristaje Elektri* Judžina O'Nila. Problem koji sam pritom apostrofirala odnosi se na patrijarhalnu instituciju čitanja i frejdovski kritički okvir u koji se po pravilu smeštaju tumačenja O'Nila, a koji je feministička književna kritika sasvim nekritički prihvatila u sopstvenim čitanjima.

daje oprost za ubistvo majke koje vrši sin, ali time, indirektno, i oprost za prvobitni zločin oca nad ćerkom (Agamemnon – Ifigenija) u kome je preslikana i istorija njenog porekla (Zeus – Metis – Atena), koje ona ne poznaje. Mit dakle ne sadrži samo imaginarni sistem patrijarhalne supremacije koji je ustanovljen kao dominantan model društvene stvarnosti i koji čini manifestni sadržaj mitske metafore. Kao dubinska struktura njegovog značenja, u mitu je sadržano i ono potisnuto ‘znanje’ koje je dominantan poredak odbacio, a koje je neophodno prepoznati kao izvor iskupljujuće snage i manje destruktivnih modela življenja. Identiteti zasnovani na hijerarhijskom dualizmu, koje nam patrijarhalni poredak predstavlja kao jedine moguće, rezultat su potiskivanja drugačijih konfiguracija – onih kojima simbolički sistem nije dodelio status razumljivog i mogućeg jer ih je patrijarhalni sistem vrednosti odbacio zarad očuvanja sopstvene supremacije. Gradeći na matrici poststrukturalne feminističke teorije, a posebno na uvidima Lis Irigarej, Ember Džejkobs nudi dragoceni – novi pogled – na prirodu i strukturu simboličkog poretka. Politički pesimizam Lakana ustupa mesto daleko realnijem sagledavanju odnosa simboličkog i fantazije, koji ne oduzima značaj nesvesnom, niti negira njegovu moć da oblikuje simboličku realnost, ali naglašava značaj dinamičke razmene koja deluje u oba smera i dekonstruiše iluziju o kulturi kao poretku stabilnih i jednoznačnih struktura.

Istovremeni proces konstrukcije i dekonstrukcije identiteta koji sugerišu Džejkobs i Irigarej upućuje nas natrag na tenziju o kojoj govori En Snitou. Jer proces u kome se identitet istovremeno gradi i razgrađuje vidimo i kao model teorijskog promišljanja, u kome je moguće kritički govori o nametnutim, rodno konstruisanim modelima identiteta, ali i priznati značaj reproduktivnog potencijala i bioloških specifičnosti ženskog iskustva. Zbog ove značajne paralele koju treba prepoznati, važno je osvrnuti se i na tekst **Linde Alkof** (Linda Alcoff)²⁴⁵, koji za glavni tok savremen teorije ima status posebno uticajnog teksta. Ovde se, međjutim, na potpuno drugačiji način postavlja problem feminističke teorije, a umesto ideje o unutrašnjoj tenziji kao neophodnom mehanizmu govori se o ‘trećem putu’ u kome bi ograničenja prethodnih teorija bila prevladana. Ovaj ‘treći put’ poklapa se u izvesnoj meri sa modelom koji i sami vidimo kao najproduktivniji pravac feminističke ideje, a koji naglašava da se u analizi pojedinačnih i kolektivnih identiteta rod mora posmatrati kroz presek ostalih i podjednako bitnih kategorija poput klasnog i rasnog obeležja, kao i specifičnih istorijskih okolnosti u kojima se ove kategorije pojavljuju i u kojima dobijaju svoja konkretna značenja.

²⁴⁵ U pitanju je tekst pod naslovom "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory" (1988), koji za glavni tok današnje teorije predstavlja daleko uticajniji i poznatiji tekst u odnosu na donekle već zaboravljeni "Dnevnik o rodu" En Snitou.

Konfuzija koju stvara klasifikacija Linde Alkof odnosi se, međutim, na način na koji se sagledava dosadašnja istorija feminističke ideje, kao i na kvalifikaciju onoga što bi taj jedini produktivni, 'treći' put trebalo da zameni. Čitavu dosadašnju istoriju feminističke ideje Alkof, naime, vidi kao alternativu između dva načelna pravca koje označava kao kulturni i poststrukturalni feminizam. Iako se prednost daje drugom od ova dva pristupa, gde se on vidi kao teorijski savremeniji, realniji i produktivniji, autorka ističe ograničenja oba pristupa: prvog zato što u nastojanju da rehabilituje ideju ženskog upada u zamku metafizike, a drugog zato što prenaglašava ulogu diskursa, zbog čega politička dimenzija feminizma postaje žrtva do krajnosti dovedene dekonstrukcije.

Problem sa ovako uprošćenim prikazom je najpre u tome što se za oba pravca, a posebno za pravac koji Alkof označava kao 'kulturni feminizam', kao primeri navode ekstremni oblici deterministički usmerenih ideja koje bi se, u najboljem slučaju, mogle navesti jedino kao primeri pogrešno usmerenog i reduktivnog feminizma. Alkof ne razmatra teorijski zahtevnije modele kao što je npr. teorija polne razlike Lis Irigarej, što nas navodi da izvedemo (preuranjeni) zaključak da se ova teorija ne može svrstati zajedno sa modelima koji problematiku identiteta redukuju do nivoa karikature. Alkof, međutim, preudicira ovakav, po njenom mišljenju pogrešan zaključak, pa čitaocu predočava da zbog sklonosti da "esencijalizuje anatomiju žene" teorija Lis Irigarej predstavlja oblik nazadnog, 'kulturnog feminizma'. Ovakvo svrstavanje pritom u potpunosti ignoriše dekonstrukcijsku vizuru ovih ideja, kao i važnost unutrašnje tenzije o kojoj govori Snitou, a koju teorija Lis Irigarej u izvesnoj meri svakako poseduje. Sa druge strane, na osnovu smernica koje daje Alkof, postaje jasno da bi lakanovski orijentisani feminizam trebalo podvesti pod pristup koji je označen kao poststrukturalni i antiesencijalistički, a kome autorka dodeljuje status daleko progresivnijih ideja. Ove ideje su, doduše, otišle u krajnost apolitičnog, ali su ovo navodno nadoknadile time što su uspešno odolele zamkama metafizičkog.

Nasuprot ovako uprošćenoj vizuri koja stvara iskrivljenu sliku o feminističkim teorijama, obrazloženje Dajan Fas deluje prihvatljivije i ispravnije. Kada govorimo o razlici između esencijalizma i konstrukcionizma, važno je uočiti, naglašava Fas, kako je i sam pojam suštine (*essence*) istorijska konstrukcija koja menja svoje značenje u zavisnosti od istorijskog i ideološkog konteksta u kome se pojavljuje i koristi. Sa tim u vezi, i na društveni konstrukcionizam možemo gledati kao na oblik sociološkog esencijalizma jer subjekt prikazuje kao nešto što je u svojoj *suštini* društvena ili diskurzivna konstrukcija. Čak i istorijski usmeren pristup koji nastoji da izbegne reduktivnosti generalizacija o ženi ili 'ženskom' iskustvu, koje bi trebalo da ima karakter stabilne i monolitne kategorije, ne uspeva

da poništi latentni esencijalizam sopstvenih kategorija. Kada, na primer, govori o "francuskoj ženi buržoaske klase" ili "afro-američkoj lezbejki", svaki se od ovih mikropolitčkih podskupova oslanja na metafizičko jezgro koje strategija istorizacije uspeva da izmesti i fragmentizuje, ali ne i da u potpunosti ukine i poništi (Fuss 1989: 19-20). Celokupnu istoriju metafizike moguće je videti, smatra Fas, kao beskonačnu "potragu za suštinom suštine" – potragu koju pokreće bojazan da je suština možda i sama proizvod slučajnosti – neuhvatljiva i nespoznatljiva. Radikalnost ili konzervativizam nisu dakle atributi koji se nekritički mogu dodeliti poststrukturalizmu ili 'kulturnom feminizmu' na način na koji to čini klasifikacija Linde Alkof. U konačnoj analizi, radikalnost neke ideje zavisi i od toga ko tu ideju koristi i sa kakvim namerama, i gde se koncentrišu efekti koje bi ona trebalo da proizvede. Da li je, u svetlu ovih pitanja, zagovaranje ideje "antihumanističkog" u nekim verzijama postmodernog feminizma zaista iskorak u pravcu radikalizacije kritičkog mišljenja, ili je ovde na delu nepotrebno proizvodjenje konfuzije koja vodi ka diskreditaciji humanističke ideje?²⁴⁶

Kroz analizu latentnih značenja mitoloških metafora, Amber Džekobs se nesumnjivo stavlja na stranu autentične humanističke tradicije, koja ističe ideju celovitosti kao ideju od suštinskog značaja za opstanak čoveka kao bića slobode i odgovornosti. Njena kritička analiza simboličkog poretka se stoga ni po kojem osnovu ne bi mogla tretirati kao primer konzervativnog 'kulturnog feminizma', a bez ulaženja u suštinu samih njenih ideja. Štaviše, potrebno je pokazati da je radikalni humanizam ovog modela suštinski blizak onome što je u uprošćenoj vizuri ove klasifikacije predstavljeno kao suprotstavljena grupa antiesencijalistički nastrojenih – poststrukturalnih teorija. U ovom pravcu je išla analiza ideja Simon de Bovoar od strane norveške teoretičarke Toril Moi, a u istom pravcu ide i američka teoretičarka **Suzan Hekman**, koja problematizuje ideju identiteta iz pozicije poststrukturalne teorije. Kroz osvrt na njeno objašnjenje²⁴⁷ ovih sličnosti i razlika, postaće jasnije i zbog čega je odbacivanje humanističke vizije ravno odbacivanju bazičnih načela na kojima počiva feministički projekat.

Sa uverenjem da se feminizam ne sme uhvatiti u zamku lažne dileme između univerzalizma i relativizma, Hekman objašnjava da je za feminizam od presudnog značaja da

²⁴⁶ Ovu tezu uspešno brani Lena Petrović u tekstu "Whom do You Serve with This? : Teaching the Politics of Post-Modernism" (2000). Ona objašnjava da se insistiranje na radikalnom prekidu sa celokupnom humanističkom tradicijom, kakvo zastupaju neke savremene teorije, zasniva na krajnje neselektivnoj upotrebi termina *humanizam*, što u svom konačnom rezultatu proizvodi nemoć da se razluče redukcionistički koncepti liberalnog humanizma od istinski humanističkih ideja kakve srećemo u delima nekih filozofa Renesanse ili pesnika Romantizma, koji su se i sami suprotstavljali ovim redukcijama, ali tako što su ukazivali na tragično izopačenje humanističke tradicije.

²⁴⁷ Reč je o tekstu "Beyond identity: Feminism, identity and identity Politics" (2000).

očuva ideju delatnog subjekta uz punu svest o tome da se svaki govor o subjektivnosti i identitetu oslanja na odrednice koje ne mogu imati garancije metafizički utemeljene normativnosti. U tom smislu, model Džudit Batler samo prividno razrešava problem sa kojim su se suočavale feministkinje oba talasa, ne uspevajući da pomire dekonstrukcijsku vizuru feminističkih uvida sa neophodnošću da se politički deluje u ime žena. Batler zamenjuje esencijalistički subjekt modernističkog diskursa i psihoanalitičke teorije "ženom koja nema suštinu" (*inessential woman*), a čiji je identitet sačinjen od diskursa koji konstituišu njenu realnost. Budući da počiva na diskursu, a ne na metafizičkim temeljima, ovaj subjekt se ukazuje kao nepostojan i fluidan pa Batler govori o (rodnom) identitetu jedino u smislu ontološke fikcije, fantazije i igre. Ako ne postoje suštine koje bi bile temelj stabilnih (rodnih) identiteta, onda je identitet tek ontološka fikcija, performativno konstruisan 'izrazima' koji se prikazuju kao rezultat nečega što je od početka postojalo. Ali potrebno je jasno odrediti kakvom modelu subjekta Batler suprotstavlja svoj – u potpunosti dekonstruisani subjekt – i da li su zaista taj model, kao i njegova zamena, bili bez alternative. Pritom, kada govorimo o subjektu moderne kome Batler suprotstavlja dekonstruisani subjekt *postmoderne*, vredi naglasiti da je razilaženje nastupilo u odnosu na racionalistički model autonomnog subjekta koji je postmoderna teorija s pravom odbacila, ali istovremeno i pogrešno prikazala kao jedinog reprezentanta humanističke tradicije. On se u političkoj praksi pojavljuje u obliku 'univerzalnog građanina' koga ne konstituišu specifične istorijske i kulturne okolnosti, ili telesne uslovljenosti, već isključivo obdarenost razumom i sposobnost za racionalno rasudjivanje.

Budući da je ovaj obezličeni subjekt bio zapravo maska za veoma konkretan identitet belog muškarca, vlasnika, i kolonizatora – čija autonomnost nije bila ništa drugo do rezultat povlašćenog statusa u odnosu na svojinu i mogućnost eksploatacije tuđeg rada – feministička kritika ovakvog modela bila je politički i teorijski opravdana i istorijski neophodna. Ova kritika je bila i osnova za stvaranje takozvane "politike identiteta", koja započinje kao pobuna protiv identiteta i statusa koji ženi dodeljuju patrijarhalne institucije. Džudit Batler osudjuje ovako zasnovanu politiku, ali Hekman ističe da je, uprkos nesumnjivim ograničenjima, politika identiteta, kroz svoje opozicijsko delovanje, doprinela osnaženju marginalizovanih grupa (Hekman 2000: 294). Problem sa njom je u tome što kada jednom utvrdi granice svog delovanja – kada omedji konture identiteta u čije ime deluje – ova politika kreće da stvara kalup vlastite ortodoksije, koja počinje da isključuje pojedince i pojedinačna iskustva ukoliko se ne uklapaju u fiksirani obrazac nove političke korektnosti/istine. Tendencija prisutna kod ovako zasnovane politike ide ka tome da u drugačije lokalizovanom prostoru iznova fiksira

identitet, pri čemu se njegovo istorijski specifično i diskurzivno poreklo u potpunosti gubi iz vida. Ironija ovog gesta je u tome što identitet, koji je prethodno konstruisan kao mesto u kome nastaje otpor i pobuna protiv hijerarhijski zasnovanih definicija, sada i sam postaje mesto hegemonije i represije. Hekman zato predlaže da se feministički angažman ne bazira na politici identiteta, već na politici – zajedničkih ciljeva.

Autorka, međutim, istovremeno pokazuje da je neodrživo shvatanje identiteta koje u njemu isključivo vidi fantaziju i fluidnu nepostojanost igre, dok u u fragmentisanim, višestrukim ličnostima vidi – oslobadjajuću dekonstrukciju identiteta²⁴⁸. Ona ističe značaj teorije objektnih odnosa, za koju je postojanje stabilnog jezgra (*core self*) oko kojeg nastaje budući identitet zasnovano na odnosima koje pojedinac od najranijeg doba uspostavlja sa osobama iz najbližeg okruženja. Pritom, ovo jezgro identiteta nije bazirano na unapred datim biološkim ili kulturno zadatim ‘suštinama’ koje su lišene istorijskog i društvenog konteksta, već nastaje kao produkt konkretnih odnosa u konkretnim okolnostima. Na njemu se kasnije mogu uspešno, ili manje uspešno, graditi budući odnosi sa okolinom i drugim pojedincima. Iako je Hekman ne spominje direktno u ovom tekstu, ovakvo vidjenje identiteta zapravo najubedljivije zastupa **Elis Miler** (Alice Miller), poznata po brojnim knjigama iz oblasti dečije psihologije u kojima razmatra poražavajuće posledice koje neadekvatno roditeljstvo i autoritarna pedagogija ostavljaju na psihu deteta, njegov budući razvoj i sposobnost interakcije sa svetom oko sebe²⁴⁹. Izbor između metafizičkog subjekta moderne i fiktivnog subjekta postmoderne predstavlja dakle lažnu dilemu, pri čemu je insistiranje na subjektivnosti koja nema utemeljenje paradoksalni produžetak dihotomije koju bi subjekt postmoderne, u stvari, trebalo da prevaziđe. Alternativu predstavlja model kakav zastupaju psiholozi poput Elis Miler ili Donalda Vinikota, koji ističu kvalitet najranijih odnosa koje dete uspostavlja sa okolinom i na kojima gradi začetke sopstvene svesti o sebi, ali i moći da se imaginativno odredi prema svetu oko sebe.

²⁴⁸ Hekman se u ovom delu poziva na studiju *Shattered Selves* (1993) Džejmisa Glasa (James Glass), za koju ističe da je jedna od retkih knjiga koja razmatra problem identiteta, a ipak je retko citirana u feminističkim debatama. Glas analizira povezanost postmodernih ideja o identitetu i kliničkih studija o poremećaju ličnosti i šizofreniji. Za razliku od postmodernista koji ističu radosni i oslobadjajući karakter ovakvog fragmentizovanog sopstva, Glas naglašava da kod takvih pojedinaca prevladjuje osećaj duševnog bola usled emotivne i mentalne dezorijentacije. Na osnovu istraživanja ovih psihičkih stanja, Glas zaključuje da je celovitost sopstva težak zadatak, ali i neophodan uslov na kome se temelji čovekova sposobnost kritičke orijentacije u istorijskom prostoru, i smislenog delovanja koje iz nje proizilazi.

²⁴⁹ O njenim stavovima rečito govore već i sami naslovi pojedinih knjiga: *Prisoners of Childhood* (1981), *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence* (1983), *Thou Shall Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child* (1984), *Banished Knowledge: Facing Childhood Injuries* (1988), *Free From Lies: Discovering Your True Needs* (2009).

Za razliku od nekih drugih psihologa, Vinikot smatra da su svest o realnom i moć imaginativnog menjanja realnosti suštinski povezani aspekti detetove ličnosti od kojih nastaje njegovo 'istinsko ja' kao oblik "temelja koji to nije" (*ungrounded ground*).

Slično postmodernistima, teoretičari objektnih odnosa postuliraju sopstvo koje je produkt društvenih, diskurzivnih i relacionih dejstava. Ali suprotno postmodernistima, oni zastupaju tezu da je sopstvo koje nastaje kroz delovanje relacionih odnosa u ranim godinama života neophodan uslov zdrave subjektivnosti (Hekman 2000: 301).

Unutrašnji svet imaginacije i svest o sopstvenom mestu u svetu, na čemu posebno insistira Elis Miler, postaju to neophodno jezgro identiteta koje stvara afektivni i vrednosni okvir, a na osnovu kojeg je budući pojedinac u stanju da smisleno deluje i donosi odluke. U suprotnom, ostaje lažna slika fragmentisanog sopstva i pasivnog pojedinca koji nije u stanju da izadje izvan zadatih društvenih okvira, a pogotovu nije u stanju da prepozna nepravdu i represiju i da se protiv njih pobuni na osnovu moralnog integriteta vlastite ličnosti.

Na ovu humanistički zasnovanu koncepciju identiteta nadovezuje se i predlog da se platforma za feminističko delovanje ne oslanja više na takozvanu *politiku identiteta*, već na postojanje zajedničkih ciljeva i svest o tome da postoje razlozi zbog kojih se za određene ciljeve vredni zajednički boriti. Kada se političko delovanje uspostavi na liniji zajedničkih identiteta, neminovno dolazi do uspostavljanja mehanizama koji, zarad političkog uspeha borbe, počinju da deluju represivno i da potiru razlike individualnih iskustava. Politika zajedničkih ciljeva, sa druge strane, uzima u obzir raznolikost pojedinačnih identiteta pa ne postoji razlog da se pribegne mehanizmima represije sa opravdanjem da je neophodno očuvati homogenost pokreta. Hekman se stoga zalaže da se umesto *politike identiteta* prihvati *politika identifikacije* sa jasno definisanim konkretnim ciljevima za čije se ostvarenje vredni boriti. Budući da ovako zamišljena politika deluje na osnovu svesti o nepravdi i na osnovu solidarnosti sa marginalizovanim grupama, čije iskustvo ne moramo nužno i sami da delimo, jasno je da je ovo najproduktivniji okvir i pravac u kome bi feminizam trebalo da deluje u budućnosti²⁵⁰. Politika ženskog pokreta, uostalom, na najbolji način ilustruje ispravnost

²⁵⁰ Za politiku koja se ne bazira na ideji zajedničkog identiteta, već na savezništvu koje nastaje identifikacijom zajedničkih ciljeva pledira i Moja Lojd (Maya Lloyd) u knjizi *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics* (2005). Sličan zaključak izvode i feminističke teoretičarke poput Vendi Braun (Wendy Brown), Ajris Merion Jang (Iris Marion Young), Nensi Frejzer (Nancy Fraser) i još nekolicina drugih teoretičarki, zbog čega se u svojim knjigama neke od njih okreću gorućim problemima društvene realnosti koji su u suštinskoj vezi sa feminističkom agendom iako se na prvi pogled može učiniti da se radi o odvojenim fenomenima. Demokratske slobode, prava manjinskih grupa, neoliberalni mehanizmi proizvodjenja ekonomske zavisnosti – koja je ne samo

ovakvog razmišljanja. Sama činjenica da je oduvek bilo žena koje sebe nisu videle kao deo feminističkog pokreta svedoči o tome da se ženski pokret zapravo od početka zasnivao na identifikaciji, a ne na identitetu. Oni koji su ga podržavali to su činili zbog toga što su sami imali razvijenu kritičku svest i bili u stanju da se identifikuju sa uvidima i ciljevima koje je pokret zastupao. Ovi ciljevi svakako jesu odražavali određene aspekte njihovog identiteta, ali ne nužno i iskustva koje su lično proživeli²⁵¹.

Moć imaginacije o kojoj govori Vinikot predstavlja upravo taj unutrašnji prostor u kome nastaje sposobnost empatičkog uživanja i buduće solidarnosti sa pojedincima i ciljevima koje doživljavamo kao pravedne i vredne truda. Prenaglašeno mesto koje zauzima *diskurs* u glavnom toku postmoderne teorije uticalo je na to da se ovoj značajnoj dimenziji identiteta – koja se odnosi na moć kritičke imaginacije²⁵² – ne pokloni pažnja kakvu ona zaslužuje. Marginalizovanje sposobnosti za kritičko rasudjivanje i moralne obaveze da se aktivno deluje na društvenu realnost dovelo je do toga da feminizam do te mere izgubi prvobitnu radikalnost sopstvene vizije da se o njemu može danas govoriti kao o "sluškinji kapitalizma", kako je nedavno ocenila Nensi Frejzer (*The Guardian*, October 2013). Pokret koji je nastao na liniji zalaganja za solidarnost i društvo oslobođeno hijerarhijskih podela postao je – "surovim obrtom sudbine" – jedan od pomagača neoliberalnom sistemu da izgradi

rodno već klasno i nacionalno obeležena – samo su neki od problema u knjigama dovoljno rečitih naslova: *Inclusion and Democracy* (Young, 2000), *Responsibility for Justice* (Young, 2011), *Colonialism and its Legacies* (Young, ed., 2011), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Brown, 1995), *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Brown, 2006), *Walled States, Waning Sovereignty* (Brown, 2010), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (Fraser, 1997), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (Fraser, 2013).

²⁵¹ U knjizi *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics* (2004), Hekman govori o složenom odnosu između onoga što čini naše privatne i javne identitete, usled čega i dolazi do naizgled kontradiktorne činjenice da se mnoge žene nisu identifikovale sa ciljevima ženskog pokreta uprkos tome što su same bile žrtve patrijarhalne represije. Sa druge strane, privilegovani status kakav je npr. uživala Simon de Bovoar nije je učinio ravnodušnom prema feminizmu već je bio faktor dodatne motivacije da u ime lične i građanske odgovornosti javno istupi protiv društvene nepravde, a za društvo koje će biti zasnovano na rodnoj i klasnoj ravnopravnosti.

²⁵² O gubitku sposobnosti za kritičku diskriminaciju posebno ubedljivo piše prof. Ljiljana Bogoeva-Sedlar u knjizi kulturoloških eseja *O Promeni* (2003). Na samom početku, u odeljku pod naslovom *Cogito Interruptus: Critical Knowledge as the Key for Change*, ona se osvrće na performans (*My Body is a Temple for a Multimedia Whore*) izveden pod pokroviteljstvom Londonskog Instituta za savremenu umetnost (na Bitef teatru 1996. godine), koji je imao za cilj da predstavi izvodjačicu kao ženu koja je uspešno sprovela proces unutrašnje transformacije i oslobodjenje od ideoloških stega patrijarhata. Ono što je trebalo da se po uputstvu iz priložene brošure protumači kao poučna priča o stečenoj slobodi i demistifikaciji ženskog tela pretvorilo se, ističe autorka, u užasavajuće potresan prikaz instrumentalizacije žene i zloupotrebe njene legitimne potrebe za slobodom i priznanjem. 'Sloboda' koju je izvodjačica demonstrirala bila je tek tužna, pornografska egzibicija u kojoj se telo, ogoljeno do krajnosti, nudi na uvid javnosti, ali se nikakva istinska transcendencija zapravo ne događa (Bogoeva-Sedlar 2003: 17-18). Sličan *cogito interruptus* često se, nažalost, sreće i u samoj teoriji, a jedan od novijih primera je i 'kritički' osvrt na pornografsku instrumentalizaciju žene jedne od poznatijih teoretičarki feminizma. Ona se osvrće na štetu koju nanose pornografske predstave žene i primećuje da se iza ovih predstava krije izopačena fantazija o moći, ali pritom ne uspeva da sagleda mehanizam ovih dehumanizujućih predstava i kapitalističku pozadinu pornografske industrije, već čitav problem objašnjava kao neželjenu posledicu modernih demokratija u kojima je sloboda izražavanja neprikosnoven (Appignanesi, 2013).

društvo slobodnog tržišta. Feministkinjom se danas naziva žena koja je ‘izgradila karijeru’ i uspešno se uklopila u sistem vrednosti koji promovira takmičarski individualizam i profit kao meru uspešnosti. Ambivalentnost koja je postojala razrešena je tako što je prevladala liberalno-individualistička struja u feminizmu, koja problem ženskih prava nije videla u širem kontekstu nepravde i klasnih podela koje proizvodi kapitalistički sistem, već kao zahtev da se i ženi omogući podjednak status i ravnopravno učešće na tržištu rada. Isključiva usredsređenost na pitanja rodnog identiteta dovela je do toga da je feminizam zanemario angažovanje u pravcu društvene demokratizacije i tako i sam postao poluga za jačanje ‘tržišnih vrednosti’. Politika identiteta, koja se nametnula kao dominantan oblik političkog delovanja, u potpunosti se poklopila sa idejom neoliberalne politike, što je dovelo do toga da se "potisne sećanje" na ekonomsku i društvenu jednakost, a time i nesmetano širenje neoliberalne agende²⁵³. Kako ističe još jedna značajna teoretičarka feminizma, današnji feminizam je zapravo na sudbonosnoj prekretnici, pri čemu se jedina alternativa koja ne vodi poništavanju radikalnosti vlastite vizije sastoji u aktivnom i zajedničkom traženju alternativa globalnom kapitalizmu (Eisenstein, 2010)²⁵⁴.

Na sličan zaključak – da je feminizam mnogo više od borbe za rodnu ravnopravnost – dolazi i Lesli Fajnberg (Leslie Feinberg), autor/ka romana *Stoun Buč Bluz* (*Stone Butch Blues*, 1993), u kome opisuje privatnu golgotu kroz koju je morao/la da prodje u posleratnoj Americi kao transrodna osoba, a uz to i jevrejka iz radničke porodice. U pogovoru napisanom povodom desete godišnjice prvog izdanja ove knjige, autor/ka ističe svoju pripadnost levičarskom aktivizmu i činjenicu da prihvatanje transrodnosti kao prava na postojanje drugačijih identiteta nikako ne znači da je feministička borba okončana. Jer – da bi bila uspešna – ova borba se mora shvatiti kao neodvojiva od istorijskih pokreta za oslobodjenje i ukidanje svih oblika ugnjetavanja.

Da je roman napisan pred početak 21. veka, da li bi se Džes i njeni prijatelji borili za osnovna prava LGBT osoba? Ili bismo ih zatekli u sve široj borbi protiv kapitalizma, nemilosrdnog ekonomskog sistema koji luči nejednakost i nepravdu kao svoje nusproizvode?²⁵⁵ (Fajnberg 2011: 338).

²⁵⁴ I ovde je naslov knjige dovoljno rečit po pitanju stava koji se zastupa: *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*.

²⁵⁵ Svest o povezanosti rodnih i klasnih struktura o kojoj govori Fajnberg ima poseban značaj danas kada mnogi pripadnici LGBT organizacija nastupaju upravo kao promoteri neoliberalnog poretka i njegovih institucija.

Zasnovana na ideji jednakosti, slobode i solidarnosti, feministička ideja ne može dakle trasirati vlastitu budućnost u terminima antihumanističkog (ili posthumanističkog²⁵⁶), već jedino kao put *radikalnog humanizma*²⁵⁷. Radikalni humanizam pritom ne poriče diskurzivnu osnovu subjektivnosti, ali naglašava odgovornost pojedinca i kolektiva za kreiranje značenja i prioriteta na kojima se u konkretnim istorijskim i kulturnim okolnostima obrazuje iskustvo ličnih i kolektivnih identiteta. Dekonstrukcija rodnih stereotipa na kojima opstaje patrijarhat ostaje značajna dimenzija feminističkog delovanja, ali je ona neraskidivo povezana sa celokupnim društvenim i političkim kontekstom u kome se pojavljuje konkretno pojedinačno i grupno iskustvo. Isticanje razlike kao jedne od ključnih odrednica identiteta ne može biti prepreka već platforma na kojoj se izgrađuje feministička svest, ali kroz istovremenu kritiku svih oblika kulturne, ekonomske i političke nejednakosti i promovisanje ideje solidarnosti kao okvira u kome se feminizam vraća idealima humanističke tradicije i vlastitoj prvobitnoj viziji.

²⁵⁶ Kao primer posthumanog, ili posthumanističkog, identiteta najčešće se navodi model *kiborga* koji je osmislila američka teoretičarka Dona Haravej (Donna Haraway). Nasuprot Moji Lojd, koja smatra da je politika kiborga bila odgovarajuće rešenje za hibridni identitet kakav zahteva "subjekt u procesu" (Lloyd 2005: 153-157), Hekman ističe da je ovaj model identiteta koji potencira fragmentisanost i nestabilnost subjekta zapravo označio stagnaciju feminističke politike. Iako je početna ideja bila da se metaforom kiborga nadomeste nedostaci teorija koje su nekritički usvojile dihotomijsku paradigmu moderne, ova metafora nije uspela da napravi politički pomak kakvom se autorka nadala. Sa uvidom koji nam pruža više od dvadeset godina feminističke teorije i prakse, možemo da zaključimo, smatra Hekman, da projekat Done Haravej nije uspeo. On nije uspeo da dekonstruiše dihotomiju na relaciji diskurs/realnost, i nije uspeo da konstruiše novu paradigmu feminizma koja bi integrisala diskurzivno i materijalno. Umesto toga, feminizam je, promovišući pitanja diskurzivnosti, otišao u suprotnu krajnost u kojoj je diskurs odneo prevagu nad materijalnim činjenicama stvarnosti (Hekman 2008: 86-87). Hekman nas podseća na Vitgenštajna, koji je među prvima isticao moć jezika da kreira stvarnost, ali ga to nije odvelo u zamku epistemološkog nihilizma. Za razliku od kasnijih postmodernista, Vitgenštajn nije propuštao da ukaže na povezanost jezika i konkretnih činova kojima delujemo na svet oko sebe. Honi Fern Haber, koja i sama ima kritički odnos prema politici postmoderne, podseća da umesto *smrti subjekta* i dekonstruisanog sopstva ima smisla govoriti jedino o subjektu koji je deo zajednice (*a subject-in-community*), pa će i politika razlike imati smisla jedino ako sagledava istorijsku, političku i klasnu uslovljenost ovih razlika (Haber, 1994).

²⁵⁷ Termin 'radikalni humanizam' upotrebila je Polin Džonson (Pauline Johnson) u naslovu svoje knjige *Feminism as Radical Humanism* (1994), u kojoj i sama zastupa stanovište da je, uprkos svim istorijskim zloupotrebama termina humanizam i humanistički, odricanje od humanističke tradicije pogrešna strategija današnjeg feminizma.

SPISAK LITERATURE

1. Alcoff, Linda, "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory" in Linda Nicholson, *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (Routledge, 1997).
2. Allen, Jeffner & Iris Marion Young, *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (Indiana University Press, 1989).
3. Amos, Valerie & Pratibha Parmar, "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, No 17 (1984).
4. Appiah, Kwame Anthony, "The Postcolonial and the Postmodern", u Bill Ashcroft et al. (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader* (Taylor & Francis e-library, 2003, 1st pub. 1995).
5. Appignanesi, Lisa, "Fifty Shades of My Own ... " u Lisa Appignanesi et al. (eds.), *Fifty Shades of Feminism* (Virago, 2013).
6. Bahovec, D. Eva, "Feminizam i ambivalentnost: Simon de Bovoar" (Beograd: Genero, elektronsko izdanje br. 1, 2007.)
7. Butler Džudit, *Tela Koja Nešto Znače: o diskurzivnim granicama pola* (Beograd: Samizdat B92, 2001).
8. Butler Džudit i Džoan Skot (ur.), *Feministkinje teoretizuju političko* (Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2006).
9. Butler, Džudit, "Kontingentni temelji: feminizam i pitanje "postmodernizma" " u Džudit Butler i Džoan Skot (ur.), *Feministkinje teoretizuju političko* (Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2006).
10. Butler, Džudit, *Nevolja s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, prevod Adriane Zaharijević (Loznica: Karpos, 2010).
11. Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism* (Columbia University Press: 2001).
12. Benhabib, Seyla, "Subjectivity, Historiography, and Politics" in Seyla Benhabib, Judith Butler et al., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (Routledge, 1995).
13. Benhabib, Seyla, "Feminism and postmodernism" in Seyla Benhabib, Judith Butler et al., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (Routledge, 1995).
14. Benhabib, Seyla, "Feminism and the Question of Postmodernism", *The Polity Reader in Gender Studies* (Polity Press, 2004, 1st edition 1994).
15. Benhabib, Šejla et al., *Feministička sporenja: filozofska razmena*, prevela Jelisaveta Blagojević (Beograd: Beogradski krug, 2007).
16. Benjamin, Jessica, "Master and Slave: the Fantasy of Erotic Domination" u Ann Snitow (et al.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983).
17. Bogoeva-Sedlar, Ljiljana, *O promeni: kulturološki eseji 1992-2002* (Niš: Prosveta, 2003).
18. Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (State University of New York Press, 1987).
19. Bordo, Susan (ed.), *Feminist Interpretations of Rene Descartes* (Pennsylvania State University Press, 1999).
20. Bordo, Susan, "Feminism, Foucault and the politics of the body" in Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism* (Taylor & Francis, e-library, 2003, 1st edition 1993).
21. Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1991).

22. Braidotti, Rosi, "Embodiment, Sexual Difference, and the Nomadic Subject", *Hypatia*, vol. 8, Issue 1 (1993b).
23. Braidotti, Rosi, "The Politics of ontological difference" u Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (New York and London: Routledge, 1993a, 1st edition 1989).
24. Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Columbia University Press, 1994).
25. Brajdoti, Rozi, "Politika ontološke razlike" *Ženske Studije* 1, br. 1 (1995).
26. Braidotti, Rosi, "Radical Philosophies of Sexual Difference: Luce Irigaray", *The Polity Reader in Gender Studies* (Polity Press, 2004).
27. Bray, Abigail, "Not Woman Enough: Irigaray's Culture of Difference", *Feminist Theory* 2 (December 2001).
28. Bray, Abigail, *Helene Cixous: Writing and Sexual Difference* (Palgrave Macmillan, 2004).
29. Brennan, Teresa (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (New York and London: Routledge, 1993).
30. Brennan, Teresa, "An Impasse in Psychoanalysis and Feminism", in Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge* (Routledge, 1991).
31. Brinker-Gabler, Gizela, "Pitanje drugog/drugih", *Profemina*, br. 4 (Beograd, 1995).
32. Brodribb, Somer, *Nothing Matters: A Feminist Critique of Postmodernism* (Melbourne: Spinifex Press, 1993, 1st edition 1992.).
33. Brooks, Anne, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms* (London and New York: Routledge, 2004, 1st edition 1997).
34. Brown, O. Norman, *Život protiv smrti* (Zagreb: Naprijed, 1989).
35. Bryson, Valerie, *Feminist Political Theory: An Introduction* (Palgrave Macmillan, 2003, 1st edition 1992).
36. Buhle, Jo Mary, *Feminism and its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis* (Harvard University Press, 1998).
37. Burke, Carolyn, "Irigaray Through the Looking Glass" u Carolyn Burke et al. (eds.), *Engaging With Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* (Columbia University Press, 1994).
38. Butler, Judith, "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse" u Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (Routledge, 1990).
39. Butler, Judith, "The Body Politics of Julia Kristeva" u Nancy Fraser & Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture* (Indiana University Press, 1992).
40. Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 1999, 1st edition 1990).
41. Butler, Christopher, *Postmodernism: a Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2002).
42. Cavallaro, Dani, *French Feminist Theory* (London&NewYork: Continuum, 2003).
43. Changfoot, Nadine, "The Second Sex's Continued Relevance for Equality and Difference Feminisms", *European Journal of Women's Studies*, Vol. 16, Issue 1 (2009).
44. Chanter, Tina, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers* (New York and London, 1995).
45. Chodorow, Nancy, "The Psychodynamics of the Family" u Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (Routledge, 1997).
46. Chodorow, J. Nancy, *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (University of California Press, 1999, 1st edition 1978).

47. Chodorow, Nancy, "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", *The Polity Reader in Gender Studies* (Polity Press, 2004).
48. Cixous, Helene et al., "The Laugh of the Medusa", *Signs*, vol. 1, no. 4 (1976).
49. Cixous, Hélène, "Castration or Decapitation? ", *Signs*, vol. 7. no. 1 (1981).
50. Cixous Helene, "Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/ Forays" u Catherine Belsey & Jane Moore (eds.), *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism* (The Macmillan Press Ltd, 1989).
51. Cixous, Helene, "The Laugh of the Medusa"(odlomak) u Mary Eagleton (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).
52. Davis, Angela, *Women, Race and Class* (The Women's Press, 2001, 1st edition 1981).
53. De Bovoar, Simon, *Drugi Pol I,II*, (BIGZ, 1982).
54. Delphy, Christine, "The Invention of French Feminism: An Essential Move", *Yale French Studies*, No. 87 (1995).
55. Deutscher Penelope, *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy* (Routledge, 1997).
56. Dinerstin, Doroti, *Sirena i Minotaur: Odnosi medju polovima i ljudska nelagodnost* (Beograd: Feministička 94, 2000).
57. Donovan, Josephine, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1985).
58. Duhaček, Daša, predgovor knjizi Meri Vulstonkraft, *Odbrana prava žene* (Beograd: Filip Višnjić, 1994).
59. Eagleton, Mary (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996, 1st edition 1986).
60. Eagleton, Terry, *Literary Theory: an Introduction* (Basil Blackwell, 1983).
61. Eagleton, Terry, *After Theory* (Penguin Books Ltd., 2004).
62. Easthope, Anthony, "Postmodernism and Critical and Cultural Theory" u Stuart Sim (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism* (Routledge, 2001).
63. Echols, Alice, "The New Feminism of Yin and Yang" u Ann Snitow (et. al.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983).
64. Edmonds, Jeff, "Kristeva's Uncanny Revolution: Imagining the Meaning of Politics", u Kelly Oliver & S.K. Keltner (eds.), *Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Julia Kristeva* (State University of New York Press, 2009).
65. Eisenstein, Hester, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G.K. Hall & Co., 1984).
66. Elliott, Anthony & Stephen Frosh (eds.), *Psychoanalysis in Contexts* (Routledge, 1995).
67. Elliot, Patricia, *From Mastery to Analysis* (Cornell University Press, 1991).
68. Elliot, Patricia, "Politics, Identity and Social Change: Contested Grounds in Psychoanalytic Feminism", *Hypatia* vol. 10, no. 2 (Spring 1995).
69. Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Taylor & Francis e-Library, 2006, 1st edition 1996).
70. Fajnberg, Lesli, *Stoun Buč Bluz*, prevela s engleskog Majda Puača (Beograd: Žene na delu, 2011).
71. Felman, Shoshana, *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture* (Harward University Press, 1987).
72. Felman, Shoshana, "Women and Madness: The Critical Phallacy" u Catherine Belsey and Jane Moore (eds.), *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism* (The Macmillan Press Ltd, 1989).
73. Felman, Shoshana, *What does a Woman Want? Reading and Sexual Difference* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1993).
74. Felman, Shoshana, "Beyond Oedipus: The Specimen Story of Psychoanalysis" u Maud Ellmann (ed.), *Psychoanalytic Literary Criticism* (Longman, 1994).

75. Felski, Rita, "Feminism, Postmodernism, and the Critique of Modernity", *Cultural Critique* No. 13 (University of Minnesota Press, 1989).
76. Fink, Bruce, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton University Press, 1997).
77. Flax, Jane, "The Conflict Between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism", *Feminist Studies*, 4, no. 2 (1978).
78. Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (University of California Press, 1990).
79. Flax, Jane, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory" in Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (Routledge, 1990).
80. Fliegel, Odes Zenia, "Women's Development in Analytic Theory: Six Decades of Controversy" u Judith L. Alpert (ed.), *Psychoanalysis and Women: Contemporary Reappraisals* (Routledge, 1994).
81. Foster, Hal (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Washington: Bay Press, 1983).
82. Fox-Genovese, Elizabeth, *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism* (The University of North Carolina Press, 1991).
83. Fraser, Nancy & Linda J. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism" u Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism / Postmodernism* (Routledge, 1990).
84. Fraser, Nancy & Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
85. Fraser, Nancy, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London & New York: Verso, 2013).
86. Fraser, Nancy, "How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it", *The Guardian*, Monday 14, October, 2013 (<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>).
87. Freedman, B. Estelle (ed.), *The Essential Feminist Reader* (New York: Modern Library Inc., 2007).
88. Friedan, Betty, *The Feminine Mystique* (W.W.Norton & Company, 2001, 1st pub. 1963).
89. Freud Anna (ed.), *Sigmund Freud: The Essentials of Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986).
90. Frosh, Stephen, "Masculine mastery and fantasy, or the meaning of the phallus" u Anthony Elliott & Stephen Frosh (eds.), *Psychoanalysis in Contexts* (Routledge, 1995).
91. Froš, Stiven, "Muška moć i fantazija ili značenje falusa", sa engleskog prevela Petra Mitić, *Odgovor: časopis za kulturu i duhovnost*, god. 4, br. 5. (Niš, 2012).
92. Fuss, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (Routledge, 1989).
93. Fuss, J. Diana, "Essentially Speaking: Luce Irigaray's Language of Essence" u Nancy Fraser & Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
94. Gallop, Jane, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992, 1st edition 1982).
95. Gatens, Moira, "A Critique of the Sex/Gender Distinction" u Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge* (Routledge, 1991).
96. Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (Routledge, 1996).
97. Gatens, Moira, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality* (Polity Press, 2003, 1st edition 1991).

98. Gatens, Moira, "The Dangers of a Woman-Centred Philosophy", *The Polity Reader in Gender Studies* (Polity Press, 2004).
99. Grant, Judith, *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory* (Routledge, 1994).
100. Grimshaw, Jean, "Practices of Freedom" u Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism* (Routledge, 1993).
101. Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions: Three French Feminists* (Allen&Unwin, 1989).
102. Grosz, Elizabeth, *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (Routledge, 1995).
103. Grosz, Elizabeth, *Jacques Lacan: a Feminist Introduction* (Routledge, 2001, 1st edition 1990).
104. Gros, Elizabet, "Preoblikovanje tela", sa engleskog prevela Tatjana Popović, *Ženske studije* 14/15 (Beograd, 2002).
105. Gunew, Sneja (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge* (Routledge, 1991).
106. Haber, Honi Fern, *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault* (Routledge: 1994).
107. Habermas, Jürgen, "Modernity – An Incomplete Project" u Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Washington: Bay Press, 1983).
108. Hartsock, Nancy, "Foucault on Power: A Theory for Women?" u Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (Routledge, 1990).
109. Hartsock, Nensi, "Fuko o moći: teorija za žene", *Ženske studije* 1 (1995).
110. Hartsock, Nancy, "Theoretical Bases for Coalition Building: the Assessment of Postmodernism" u Heidi Gottfried (ed.), *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice* (University of Illinois Press, 1996a).
111. Hartsock, C. M. Nancy, "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory" u Susan Hekman (ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault* (The Pennsylvania State University, 1996b).
112. Hartsock, C. M. Nancy, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays* (Westview Press Inc, 1997).
113. Harvey, David, *The New Imperialism* (Oxford University Press, 2003).
114. Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford University Press, 2007, 1st edition 2005).
115. Hekman, Susan, "Reconstructing the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism", *Hypatia*, vol. 6, no2 (Summer 1991).
116. Hekman, J. Susan (ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault* (The Pennsylvania State University, 1996).
117. Hekman, Susan, "Beyond identity: Feminism, identity and identity politics", *Feminist Theory*, vol. 1(3), (2000).
118. Hekman, Susan, "The Feminist Critique of Rationality", *The Polity Reader in Gender Studies* (Polity Press, 2004).
119. Hekman, J. Susan, *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics* (The Pennsylvania State University Press, 2004).
120. Hekman, Susan, "Constructing the ballast: an ontology for feminism" u Stacy Alaimo & Susan J. Hekman (eds.), *Material Feminisms* (Indiana University Press, 2008).
121. hooks, bell, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990).
122. hooks, bell, "Postmodern Blackness" u Mary Eagleton (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).
123. Hornaj, Karen, *Novi putevi psihoanalize* (Beograd: Kosmos, 1965).

124. Horney, Karen, *Neurotična ličnost našeg doba* (Titograd: Grafički zavod, 1964).
125. Iruks, bel, *Feministička teorija: od margine ka centru*, prevela Milica Minić (Beograd: Feministička 94, 2006).
126. Iglton, Teri, *Iluzije postmodernizma* (Novi Sad: Svetovi, 1997).
127. Irigaray, Luce, "Ogledalo druge žene", *Marksizam u svetu*, 8-9 (1981).
128. Irigaray, Luce, "This Sex which is not One" u Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Cornell University Press, 1985).
129. Irigaray, Luce, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine" u Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Cornell University Press, 1985).
130. Irigaray, Luce, "Così Fan Tutti" u Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Cornell University Press, 1985).
131. Irigaray, Luce, "Psychoanalytic Theory: Another Look" u Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Cornell University Press, 1985).
132. Irigaray Luce, "When Our Lips Speak Together" u Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Cornell University Press, 1985).
133. Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, prvobitno objavljena na francuskom pod naslovom *Éthique de la différence sexuelle*, 1984 (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1993).
134. Irigaray, Luce, "Equal or different?" u Whitford, Margaret (ed.), *The Irigaray Reader* (Blackwell Publishers 1995a, 1st edition 1991).
135. Irigaray, Luce, "The bodily encounter with the mother" u Whitford, Margaret (ed.), *The Irigaray Reader* (Blackwell Publishers 1995a, 1st edition 1991).
136. Irigaray, Luce, "The Poverty of psychoanalysis" u Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader* (Blackwell Publishers 1995a, 1st edition 1991).
137. Irigaray, Luce, "Questions to Emmanuel Levinas" u Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader* (Blackwell Publishers 1995a, 1st edition 1991).
138. Irigaray, Luce, Whitford, "The Question of the Other", *Yale French Studies* No. 87 (1995b).
139. Irigaray, Luce & Sylvère Lotringer (eds.), *Why Different? A Culture of Two Subjects: Interviews with Luce Irigaray* (Semiotext, Columbia University 2000).
140. Irigaray, Luce, *The Way of Love* (London&NewYork: Continuum, 2002).
141. Iveković, Rada, "Julia Kristeva: druga scena psihoanalize", pogovor u knjizi Julia Kristeva, *Moći užasa: ogleđ o zazornosti* (Zagreb: Naprijed, 1989).
142. Jackson, Stevi & Jackie Jones (eds.), *Contemporary Feminist Theories* (Edinburgh University Press, 1998).
143. Jacobs, Amber, *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother* (Columbia University Press: 2007).
144. Jameson, Fredric, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998* (London, New York: Verso, 1998).
145. Jardine, Alice, "Opaque Texts and Transparent Contexts: The Political Difference of Julia Kristeva" u Kelly Oliver (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing* (Routledge, 1993).
146. Jay, Nancy, "Gender and Dichotomy" u Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge* (Routledge, 1991).
147. Jevremović, Petar, *Lakan i Psihoanaliza* (Beograd: Plato, 2000).
148. Jones, Ann Rosalind, "Julia Kristeva on Femininity: The Limits of a Semiotic Politics", *Feminist Review* No 18 (November 1984).
149. Jones, Ann Rosalind, "Writing the Body: Toward an Understanding of 'L'Écriture Feminine'" u Elaine Showalter (ed.), *The New Feminist Criticism* (London: Virago, 1985).

150. Jones, Ann Rosalind, "Inscribing femininity: French theories of the feminine" u Gayle Greene & Coppelia Kahn (eds.), *Making a Difference: Feminist Literary Criticism* (Routledge, 1991, 1st pub. 1985).
151. Kofman, Sara, "Narcistička žena: Frojd i Žirar", *Profemina*, br. 4 (Beograd, 1995).
152. Kornel, Drusila, "Rod, pol i ekvivalentna prava" u Džudit Batler i Džoan Skot (ur.), *Feministkinje teoretizuju političko* (Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2006).
153. Kornel, Drusila, "Šta je etički feminizam" u Šejla Benhabib et al. (ur.), *Feministička sporenja: filozofska razmena* (Beograd: Beogradski krug, 2007).
154. Kosović, Dušan, *Psihoanaliza Karen Hornaj* (Beograd: Čigoja, 2006).
155. Kristeva, Julia, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984).
156. Kristeva, Julia, *On Chinese Women* (fragment) u Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986).
157. Kristeva, Julia, *Moći Užasa: Ogled o zazornosti*, prevela sa francuskog Divina Marion (Zagreb: Naprijed, 1989).
158. Kristeva, Julija, *Crno sunce: depresija i melanholija*, prevod sa francuskog Mladen Šukalo (Novi Sad: Svetovi, 1994).
159. Kristeva, Julia, "A Question of Subjectivity: An Interview" (odlomak) u Mary Eagleton (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).
160. Kristeva, Julia, "Woman Can Never Be Defined" u Mary Eagleton (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).
161. Kristeva, Julia, *Revolution in Poetic Language* (odlomak) u Kelly Oliver (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
162. Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves* (odlomak) u Kelly Oliver (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
163. Kristeva, Julia, *Tales of Love* (odlomak) u Kelly Oliver (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
164. Kristeva, Julia, "Stabat Mater" u Kelly Oliver (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
165. Kristeva, Julia, "Women's Time" u Kelly Oliver (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
166. Krivak, Marian, pogovor u Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, prevela na hrvatski Tatiana Tadić (Zagreb: Ibis grafika, 2005).
167. Kruks, Sonia, "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism", *Signs* (Autumn 1992).
168. Kuhn, Anette, "Introduction to Hélène Cixous's 'Castration or Decapitation'", *Signs*, vol. 7, no. 1 (1981).
169. Kuykendall H., Eléonor, "Questions for Julia Kristeva's Ethics of Linguistics" u Jeffner Allen & Iris Marion Young, *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (Indiana University Press, 1989).
170. Lakan, Žak, *Spisi* (Beograd: Prosveta, 1983).
171. Lacan, Jacques, "The Meaning of the Phallus" u Juliet Mitchell & Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne* (New York, London: Norton, 1985).
172. Lacan, Jacques, "God and the *Jouissance* of The Woman. A Love Letter" u Juliet Mitchell & Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne* (New York, London: Norton, 1985).
173. Lane, J. Richard, *Fifty Key Literary Figures* (Routledge, 2006).

174. Lawrence, D. H., "A Non-Freudian Unconscious" u Richard Ellmann & Charles Feidelson (eds.), *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature* (New York: Oxford University Press, 1965).
175. Leland, Dorothy, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology" u Nancy Fraser & Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
176. Lewis, Pericles, *The Cambridge Introduction to Modernism* (Cambridge University Press, 2007).
177. Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, 1st edition 1984).
178. Lloyd, Moya, *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics* (Sage Publications Ltd., 2005).
179. Lloyd, Moya, *Judith Butler: From Norms to Politics* (Polity Press, 2007).
180. Lyotard, Jean-François, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, prevela na hrvatski Tatiana Tadić, pogovor napisao Marian Krivak (Zagreb: Ibis grafika, 2005).
181. Macey, David, *Michel Foucault* (London: Reaktion Books Ltd, 2004).
182. Mansfield, Nick, *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway* (New York University Press, 2000).
183. McLaren, A. Margaret, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity* (State University of New York Press: 2002).
184. Martin, Raymond & John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: an Intellectual History of Personal Identity* (Columbia University Press, 2006).
185. McAfee, Noëlle, "Abject Strangers: Toward and Ethics of Respect" u Kelly Oliver (ed.), *Ethics, Politic, and Difference in Julia Kristeva's Writing* (Routledge, 1993).
186. McAfee, Noëlle, *Julia Kristeva* (Routledge, 2004).
187. McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (Routledge, 1995).
188. Meyers T., Diana, "Subversion of Women's Agency in Psychoanalytic Feminism" u Nancy Fraser & Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
189. Millett, Kate, *Sexual Politics* (University of Illinois Press, 2000, 1st edition 1969).
190. Minsky Rosalind (ed.), *Psychoanalysis and Gender: An Introductory Reader* (Routledge, 1996).
191. Minsky, Rosalind, *Psychoanalysis and Culture: Contemporary States of Mind* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1998).
192. Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism* (Harmondsworth: Penguin, 1982, 1st edition 1974).
193. Mitchell, Juliet & Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* (New York, London: Norton, 1985).
194. Mitić, Petra, "Čitanje Lolite u Teheranu: književnost i jezik moći", Zbornik radova *Jezik, književnost, politika* (Niš: Filozofski fakultet, 2007).
195. Mitić, Petra, "Ubilački identiteti: matrice ljubavi i mržnje u romanima Arundati Roj i Haleda Hoseinija", Zbornik radova *Jezik, književnost, identitet* (Niš: Filozofski fakultet, 2009).
196. Moi, Toril, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (Routledge, 1995, 1st pub. 1985).
197. Moi, Toril (ed.), *The Kristeva Reader* (New York: University of Columbia Press, 1986).

198. Moi, Toril, *What is a Woman? And Other Essays* (Oxford University Press, 2001, 1st pub. 1999).
199. Moi, Toril, "Is Anatomy Destiny? Freud and Biological Determinism" u Peter Brooks & Alex Woloch (eds.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 2000).
200. Moi, Toril, "From Femininity to Finitude: Freud, Lacan, and Feminism, Again", *Signs*, Vol. 29, Iss. 3 (Spring 2004).
201. Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the Making of an Intellectual Woman* (Oxford University Press: 2008, 1st edition 1994).
202. Murphy, Julien, "Beauvoir and the Algerian War: Toward a Postcolonial Ethics" u Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone De Beauvoir* (The Pennsylvania State University Press, 1995).
203. Natoli, Joseph & Linda Hutcheon (eds.), *A Postmodern Reader* (State University of New York Press, 1993).
204. Nicholson J. Linda (ed.), *Feminism/Postmodernism* (Routledge, 1990).
205. Nicholson, Linda (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (Routledge, 1997).
206. Nussbaum, Martha, "The Professor of Parody", *The New Republic online*, <http://www.tnr.com/index.mhtml>, issue date 02. 22. 99.
207. Nusbaum, Marta, "Profesor Parodije", preveo Djordje Tomić, *Reč*, no. 62/8, (2001).
208. Ofen, Karen, "Da li je Meri Vulstonkraft bila feministkinja?: Kontekstualno čitanje *Odbrane prava žene 1792 – 1992*", *Ženske studije*, br. 13 (Beograd: Centar za ženske studije, 2000).
209. Oliver, Kelly, "Julia Kristeva's Feminist Revolutions", *Hypatia*, vol.8, no 3 (1993).
210. Oliver, Kelly, *Reading Kristeva: Unravelling the Double Bind* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993).
211. Oliver, Kelly (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing* (Routledge, 1993).
212. Oliver, Kelly (ed.), *The Portable Kristeva* (New York: Columbia University Press, 1997).
213. Oliver, Kelly, *Subjectivity without Subjects: from Abject Fathers to Desiring Mothers* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998).
214. Oliver, Kelly & S.K. Keltner, *Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Julia Kristeva* (State University of New York Press: 2009).
215. Orr, M. Catherine, "Charting the Currents of the Third Wave", *Hypatia*, vol. 12, no 3 (Summer 1997).
216. Ortner, Sherry B., "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: a review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*", *Feminist Studies* 2, no. 2-3 (1975).
217. Ortner, Šeri, "Žena naspram muškarca kao priroda spram kulture?" u u Žarana Papić i Lydia Sklevicky (ur.), *Antropologija žene* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2003).
218. Papić, Žarana, *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji* (Beograd: Čigoja štampa, 1997).
219. Papić, Žarana & Lydia Sklevicky (ur.), *Antropologija žene* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2003).
220. Payne, Michael & Jessica Rae Barbera, *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, second edition (Wiley-Blackwell, 2010).
221. Petrović, Lena, "'Whom do you serve with this?': Teaching the Politics of Post-Modernism", *Facta Universitatis*, Vol. 2, No 7. (University of Niš, 2000).
222. Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature* (Routledge, 1997, 1st edition 1993).

223. Poovey, Mary, "Feminism and Deconstruction", *Feminist Studies* 14, no. 1 (Spring 1988).
224. Prokhovnik, Raia, *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy* (Routledge, 1999).
225. Ragland-Sullivan, Ellie, "Jacques Lacan: Feminism and the problem of gender identity" u Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge* (Routledge, 1991).
226. Ramazanoglu, Caroline (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism* (Routledge, 1993).
227. Rich, Adrienne, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York and London: Norton, 1995, 1st edition 1986).
228. Rich, Adrienne, "Notes Toward a Politics of Location"(1984) u Estelle B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader* (New York: Modern Library Inc., 2007).
229. Rivkin, J. & M. Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 2004, 1st edition 1988).
230. Rose, Jacqueline, "Julia Kristeva – Take Two" u Kelly Oliver (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing* (Routledge, 1993).
231. Rose, Jacqueline, "Femininity and its Discontents", *Feminist Review*, no. 80 (2005).
232. Rubin, Gejl, "Trgovina ženama: beleške o "političkoj ekonomiji" polnosti" u Žarana Papić & Lydia Sklevicky (ur.), *Antropologija žene* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2003).
233. Ruddick, Sara, "Maternal Thinking", *Feminist Studies*, no. 2 (1980).
234. Sayers, Janet, *Sexual Contradictions: Psychology, Psychoanalysis and Feminism* (New York: Tavistock Publications, 1986).
235. Scott W., Joan, "Deconstructing Equality-versus-Difference: or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies* 14, no. 1 (1988).
236. Schor, Naomi, "This Essentialism Which is not One: Coming to Grips with Irigaray" u Carolyn Burke et al. (eds.), *Engaging With Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* (Columbia University Press, 1994).
237. Singer, Linda, "Feminizam i postmodernizam" u Džudit Butler & Džoan Skot (ur.), *Feministkinje teoretizuju političko* (Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2006).
238. Sim, Stuart (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism* (Routledge, 2001).
239. Simons A., Margaret (ed.), *Feminist Interpretations of Simone De Beauvoir* (The Pennsylvania State University Press, 1995).
240. Simons A., Margaret, "The Second Sex: from Marxism to Radical Feminism" u Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone De Beauvoir* (The Pennsylvania State University Press, 1995).
241. Snitou, En, "Dnevnik o rodu", *Ženske Studije* 5/6 (Beograd, 1996).
242. Snitow, Ann, "A Gender diary" u Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism* (Routledge, 1991).
243. Soper, Kate, "Productive contradictions" u Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism* (Routledge: 1993).
244. Stanton, C. Domna, "Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva" u Jeffner Allen & Iris Marion Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989).
245. Šasget-Smiržel, Žanin, *Ženska Seksualnost: nova psihoanalitička istraživanja*, Žarko Trebješanin et al. (ur.), s francuskog preveo Radoman Kordić (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2003).
246. Tickell, Alex, *Arundhati Roy's The God of Small Things* (Routledge, 2007).

247. Turkle, Sherry, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution* (Free Association Books, 2nd revised edition, 1992).
248. Tyler, Imogen, "Against Abjection", *Feminist Theory*, 10(1) (2009).
249. Vulstonkraft, Meri, *Odbrana prava žene*, s engleskog preveo Ranko Mastilović (Beograd: Filip Višnjić, 1994).
250. Waugh, Patricia, "Postmodernism" u Elizabeth Wright (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary* (Blackwell, 1992).
251. Waugh, Patricia, "Postmodernism and Feminism" u Stevi Jackson & Jackie Jones (eds.), *Contemporary Feminist Theories* (Edinburgh University Press, 1998).
252. Webster, Fiona, "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity", *Hypatia*, vol. 15, no. 1 (2000).
253. Weir, Allison, "Identification with the Divided Mother: Kristeva's Ambivalence" u Kelly Oliver (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing* (Routledge, 1993).
254. Whelehan, Imelda, *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to 'Post-Feminism'* (Edinburgh University Press, 1995).
255. Whitford, Margaret, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London and New York: Routledge, 1991).
256. Whitford, Margaret, "Rereading Irigaray" u Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (New York and London: Routledge, 1993, 1st edition 1989).
257. Whitford, Margaret (ed.), *The Irigaray Reader* (Blackwell Publishers 1995, 1st edition 1991).
258. Woods, Tim, *Beginning Postmodernism* (Manchester University Press, 1999).
259. Wright, Elizabeth (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary* (Blackwell, 1992).
260. Wright, Elizabeth, "Thoroughly postmodern feminist criticism" u Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (Routledge, 1993).
261. Zaharijević, Adriana, *Postajanje ženom* (Beograd: Rekonstrukcija ženski fond, 2010).
262. Zerilli, M.G., Linda, "A Process Without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on maternity", *Signs*, Vol. 18, No. 1 (1992)
263. Ziarek Plonowska, Ewa, "Kristeva and Fanon: The Future of the Revolt or the Future of an Illusion?", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII, Supplement (2004).
264. Zlopaša, Srdja, "Vinikot Donald Vuds: Izmdedju Igre i Destrukcije", *Engrami*, vol 29, br 3-4 (2007).

Biografija:

Petra Mitić je rođena 1966. god. u Nišu. Na Filozofskom fakultetu u Nišu studirala je na studijskoj grupi Anglistika od školske 1985/86 do 1988/89. Diplomirala je u redovnom roku sa prosečnom ocenom u toku studija 9.04, i prosečnom ocenom 9 na diplomskom ispitu.

U toku studija nagrađivana je dva puta kao najbolji student godine na Anglistici, na drugoj i četvrtoj godini. U toku poslednje dve godine studija bila je, kao student sa najvišim prosekom u generaciji, stipendista Univerziteta u Nišu. Takođe je prvi student niške anglistike koji je učestvovao u radu međunarodne letnje škole književnosti u Edinburgu (SUISS) 1988. god.

Kao lektor na predmetu engleski jezik na departmanu Anglistike Filozofskog fakulteta u Nišu radila je od decembra 1991. godine do septembra 2006., kada je izabrana za radno mesto predavač pri novoosnovanom Centru za strane jezike Filozofskog fakulteta u Nišu.

Magistarske studije na smeru engleska književnost na Filozofskom fakultetu u Nišu upisala je 1994. god, a akademski naziv magistra filoloških nauka stekla je 1998. god., odbranivši magistarsku tezu pod nazivom KNJIŽEVNA INTERPRETACIJA KAO SUBJEKTIVNI ČIN I ETIČKI IZBOR: TEMA ORESTIJE U UMETNIČKOJ VIZIJI JUDŽINA O'NILA.

Odabrani radovi:

Mitić, Petra. 2004. Zašto crno pristaje Elektri. Beograd: Narodna knjiga-Alfa.

Mitić, Petra. 2000. To Serve Art or the System: on Misuse of Criticism and Trivialization of Art, *Facta Universitatis*, vol. 2, No 7. Niš: Univerzitet u Nišu, str. 191-205.

Mitić, Petra. 2006. Depersonalizacija kao gubitak smisla u romanu *Američki Psiho* Breta Iston Elisa, *Philologia*. Beograd: Philologia, str. 147-157.

Mitić, Petra. 2007. Čitanje *Lolite* u Teheranu: književnost i jezik moći, *Jezik, književnost, politika* (zbornik radova). Niš: Filozofski fakultet, str. 259-273.

Mitić, Petra. 2008. Globalna politika stvarnosti i globalna stvarnost politike: *Glamurama* Breta Elisa, *Jezik, književnost, globalizacija* (zbornik radova). Niš: Filozofski fakultet, str. 517-528.

Mitić, Petra. 2008. The Theme of Oresteia in Eugene O'Neill's Mourning Becomes Electra, *Facta Universitatis*, vol. 6, No 1. Niš: Univerzitet u Nišu, str. 73-84.

Mitić, Petra. 2009. Ubilački identiteti: matrice ljubavi i mržnje u romanima Arundati Roj i Haleda Hoseinija, *Jezik, književnost, identitet* (zbornik radova). Niš: Filozofski fakultet, str. 84-96.

Mitić, Petra. 2013. Vrednosti postmoderne paradigme: feministička čitanja“. *Jezik, književnost, vrednosti* (zbornik radova). Niš: Filozofski fakultet, str. 43-56.

Mitić, Petra. 2013. Identitet kao mesto subverzije ili potvrde kulture: (anti)esencijalistički model Žaka Lakana, *NISUN 2* (2), Niš: Filozofski fakultet, str. 253-261.

Prevodi:

Šošana Felman, "Ludilo interpretacije: književnost i psihoanaliza", *Gradina*, 1-2, 1997, str. 142-148.

Beti Friden, "Seksualni solipsizam Sigmunda Frojda", *Gradina*, br. 14, 2006, str. 153-168.

Teri Iglton, "Istina, Vrlina i Objektivnost", *Gradina*, god. 41, br. 9, 2005, str. 187-199.

Dž. M. Kuci, *Životi životinja* (odlomak), *Mozaik*, mart 2005.

Šošana Felman, "Ponovo čitati ženu", *Gradina*, br. 21, 2007. str. 149 – 154.

Teri Iglton, *Silovanje Klarise* (odlomak), *Gradina*, br. 21, 2007, str. 155-165.

Toril Moi, "Šta je žena? Pol, rod i telo u feminističkoj teoriji", *Gradina*, br. 23, 2008, str. 65-75.

Stiven Froš, "Muška moć i fantazija, ili značenje falusa", *Odgovor*, br 5, 2012., str. 114-130.