



BARBARA STAMENKOVIĆ

Filozofija / Komparativna književnost

Filozofski fakultet, Zagreb

4. godina

barbara_stamenkovic@net.hr

ŽENSKI NERED

OD LEGITIMIRAJUĆE PREKO SUBVERZIVNE ETIKETE DO DEKONSTRUKCIJE

SAŽETAK

Ovaj rad pokušava preko naturalizirane koncepcije „ženskog nereda“ propitati rodno/spolne kategorije i pokazati kako jedna takva tvorevina može poslužiti kao legitimacija patrijarhalnih odnosa moći, ali istovremeno biti sposobna za preokretanje u svoju suprotnost – od legitimirajuće u subverzivnu – pretvarajući poniženu ženu u . Također će pokušati sagledati posljedice poststrukturalističkog mišljenja i dekonstrukcije rodno-spolnih kategorija na feminističku politiku, te spolne, rodne i seksualne prakse. S tim ciljem bavit će se radovima sljedećih feminističkih autorica: C. Pateman, J. Mitchell, E. Showalter, K. Millet, S. Felman, H. Cixous, L. Irigaray, J. Kristeva, T. Moi, A. Dworkin, J. Butler, H. E. Longino, E. Anderson i nekim radovima S. Freuda, E. Fromma i O. Weininger, relevantnima za žensko pitanje.

Uvod

Osnovna je nakana ovoga rada kroz propitivanje rodno/spolnih kategorija pokazati kako epistemološka pitanja imaju neposredan i odlučujući utjecaj na svaku konkretnu, individualnu sudbinu; na shvaćanje vlastitog „jastva“; na pridavanje smisla spolnim, rodnim i međuljudskim odnosima; društvenoj, političkoj, akademskoj praksi. Na naturaliziranoj konstrukciji „ženskog nereda“ nastoji pokazati kako jedna takva tvorevina može poslužiti kao legitimacija patrijarhalnih odnosa moći – biti uzrokom ropstva i nesreće polovice čovječanstva; „unerediti“ političke i pravne postavke društvenog ugovora, bračnog ugovora, teorije pristanka, liberalizma i liberalne demokracije; odnosa javno – privatno i istovremeno biti sposobna za preokretanje u svoju suprotnost, od legitimirajuće u subverzivnu, pretvarajući poniženu ženu u *Übermensch Woman*. Na kraju će pokušati pokušati sagledati posljedice poststrukturalističkog mišljenja i dekonstrukcije rodno/spolnih kategorija na feminističku politiku, na spolne i rodne prakse, na individualizam, na teoriju, na istinitost/lažnost, pravednost/nepavednost, na pojedinačnu svijest, mišljenje i djelovanje. Također će, u dodatku, provesti kroz osnovne postavke feminističke epistemologije i socijalne dimenzije znanstvenog znanja koji omogućuju promišljanje „ženskog nereda“.

Ženski nered

U klasičnim teorijama ugovora žene „predstavljaju prijetnju političkom poretku i stoga moraju biti isključene iz javnog svijeta” (Pateman, 1998:12). Ovakav zahtjev, u osnovi smišljen da opravda mušku supremaciju, legitimiran je dodjeljivanjem ženama etikete ženskog nereda. Ona podrazumijeva da žene ne mogu transcendirati svoju tjelesnost i spolne nagone; žene ne mogu razviti takav politički moral. Ženska bezgranična spolna želja, prema Rousseau, i njena nesposobnost da pretpostavi pravednost i javni moral svojim partikularnim i privatnim interesima, prema Freudu i Hegelu, diskreditiraju je za javno djelovanje. Žena tako postaje podobna jedino za „prirodno društvo” kućanskog života” (Pateman, 1998:28), dok je sve društveno, političko, kulturno, javno, prepušteno muškarcima jer ono, naravno, odgovara „muškoj prirodi”.

Pateman, stoga, s pravom upozorava da je „ljude” i „individue” u tekstovima klasičnih teoretičara ugovora pogrešno tumačiti kao generičke ili univerzalne, jer prvobitni ugovor treba razumjeti kao muški ili bratski savez iz kojeg su žene posve isključene, s obzirom da zbog nemogućnosti transcendiranja vlastite prirode ostaju zarobljene u prirodnom poretku. I dok su civilizacija i sfera javnog shvaćene kao djelo muškaraca, žene su prepuštene prirodnim funkcijama majčinstva i održavanja kućanstva; sferi privatnog i obiteljskog.

U ovom kontekstu, Pateman upozorava na paradoks koji nastaje uslijed razumijevanja obitelji kao temelja društvenog života – „žene se smatraju čuvaricama poretka i morala i istodobno inherentno subverzivnima” (Pateman, 1998:32).

Paradoksalan je i način na koji se u konceptima društvenog ugovora žena, kao prirodno biće po definiciji, uvodi u društveno stanje. S obzirom da je isključena iz prvobitnog ugovora jer joj za to nedostaju potrebne kvalitete, ona u društveno stanje može ući jedino bračnim ugovorom. Problematičnost bračnog ugovora proizlazi upravo iz činjenice „isključenosti žena iz kategorije ‘individue’ ili vlasnika vlasništva u vlastitoj osobi” (Pateman, 1998: 21), što je posebno dobro vidljivo u bračnom pravu – pravu se-

ksualnog pristupa ženinu tijelu neovisno o njenoj volji i, kao proširenje istog tog prava spolnog pristupa, u prostituciji i drugim sektorima industrije seksa. Naime, Pateman postavlja pitanje kako netko kome je zanjekana svaka suverenost nad tijelom i duhom – svaka volja i sposobnost odlučivanja – može pristati na bračni ugovor (Pateman, 2000). Tim istim tobožnjim pristankom onda se opravdava muškarčevo bračno pravo.

Po Pateman, podređenost žena ključni je problem teorija demokracije koje se „nisu još suočile s implikacijama patrijarhalnog razumijevanja građanina” (Pateman, 1998:23), s obzirom da „suvremena teorija pristanka govori o našim institucijama kao da su uistinu po mjeri pristanka, kao da su doista konstituirane slobodnim dogovorom jednakih osoba” (Pateman, 1998:85).

„Za liberalnu je demokraciju pristanak od središnje važnosti zato bitan za očuvanje pojedinačne slobode i jednakosti; ali to je problem za liberalnu demokraciju jer pojedinačna sloboda i jednakost također su preduvjet za praksu pristanka.” (Pateman, 1998:85)

Inzistiranje na odvajanju javnog i privatnog osnova je feminističkog napada na liberalizam, koji tim odvajanjem, svojim parolama univerzalizma, egalitarizma i individualizma, u stvari, prikriva podložnost žena muškarcima i omogućuje i reproducira patrijarhalnu i klasnu strukturu. Zbog toga, suvremeni feminizam nastupa pod krilaticom „osobno je političko” (Pateman, 1998:125), razumijevajući osobne uvjete kao određene javnim čimbenicima i videći rješenje „osobnih” problema u političkom djelovanju i političkim sredstvima. Iz tih razloga, Pateman će problem patrijarhalne moći smjestiti u srž moderne političke teorije i svako odbacivanje feminističkih pitanja i kritika iz političke teorije pod izgovorom da je „privatno područje kućnih, obiteljskih i spolnih odnosa izvan područja njihova bavljenja” (Pateman, 1998:11), a s obzirom da njihov predmet leži u javnome svijetu ekonomije i države, razumjeti kao nevoljkost suvremenih teoretičara da se odreknu udobnosti koje omogućuje patrijarhalni poredak.

Odbijanje suvremenih političkih teoretičara da se konačno razračunaju s dogmama o „ženskom neredu” ne samo da

održava postojeće odnose moći nego i omogućuje nesmetano reproduciranje ovih ideoloških koncepata mnijenjem i odgojem i nekritičkim prihvaćanjem binarnih opozicija muško/kulturno/racionalno/napredno i žensko/prirodno/iracionalno/subverzivno. Predrasude ovog tipa su tvrdokorne i pogotovo kada se odbija njihovo racionalno preispitivanje one postaju uporišta mišljenja i koncepti javnog i privatnog djelovanja.

Juliet Mitchell (Mitchell, 2000) će ovu ustrajnost patrijarhalnih predrasuda i zakona rastumačiti kao djelovanje nesvjesnog. „Nesvjesno je način na koji čovjek živi vlastitu čovječnost... Tako je način zašto ideologija opstaje kroz mijenjanja kultura, promjene ekonomskih uvjeta.” (Mitchell, 2000:381). Mitchell definiciju ženskosti razumije ne kao posljedicu prirode, već kao kulturni proizvod patrijarhata i patrijarhalnog shvaćanja žene kao objekta razmjene u strukturi srodstva, kao rezultat zakona egzogamije i zabrane rodoskrvuća i njihove internalizacije u Edipovu kompleksu. „Nisu njene ‘prirodne’ prokreativne mogućnosti, već njena kulturna korisnost kao razmjenskih objekata koja ženi priskrbuju njenu definiciju ženskosti.” (Mitchell, 2000: 407,408). U nesmetanoj reprodukciji patrijarhalnog poretka presudnom se pokazuje upravo ova interiorizacija patrijarhalnih normi. „Redukcija ideologije ljudskog društva je tako osigurana u prisvajanju zakona od strane svakog pojedinca.” (Mitchell, 2000:413) Patrijarhalni zakon govori svakoj i kroz svaku osobu u njezinom nesvjesnom.

Svoje razumijevanje nesvjesnog i mehanizama interiorizacije Mitchell, kao i cjelokupno čovječanstvo, zahvaljuje Freudu. Muška polovica čovječanstva mu, međutim, treba zahvaliti na još nečemu – na ustrajnom zalaganju na podupiranju i legitimiranju muške nadmoći. Učenju o „ženskom neredu” Freud, osim svjetonazorske i filozofske potvrde, sada daje i znanstveno opravdanje. „Ženski nered” u svojim teorijskim konstrukcijama (Freud, 1969) objašnjava kao posljedicu nepotpunog razrješenja Edipova kompleksa kod djevojčica. Dok kod dječaka prijetnja kastracijom potpuno razrješava Edipov kompleks i uspostavlja strogo Nad-Ja, kod djevojčica kastracijski kompleks je priprema za Edipov kompleks i ona u njemu ostaje neodređeno dugo i nepotpuno ga razrješava. Posljedica je nepotpunog razrješenja

Edipovog kompleksa u djevojčica slabo razvijen Super-Ego. Kad se ovom nedostatku pravednosti i savjesti doda socijalna nezainteresiranost i smanjena sposobnost za sublimaciju, što rezultira spolnom i nagonskom određenošću djelovanja, dobiva se paradigma „ženskog nereda”. „Umjesto internaliziranja oznake zakona u superegu po kojem će ona živjeti, ona može samo razviti svoj narcistički ego-ideal.” (Mitchell, 2000:405)

Mitchell svoje razumijevanje „ženskog nereda” kao kulturnog konstrukta objašnjava na sljedeći način: „Suočeni smo sa situacijom koja je konačno društvena” (Mitchell, 2000:407) – „inicijalna transformacija biologije razmjenskim sustavom izraženim rodnim strukturama i društvenim tabuima incesta koji uspostavljaju razlikovno stanje za oblikovanje muškarca i žene.” (Mitchell, 2000:407)

Mi bismo slobodno mogli reći da svoje razumijevanje „ženskog nereda” dugujemo Freudu, ako je suditi po sveprisutnosti Freudova utjecaja u suvremenim znanstvenim i popularnim diskursima. Mitchellino shvaćanje nesvjesne reprodukcije ideoloških koncepata kroz nesvjesno stoji u Freudovu slučaju, barem onako kako to interpretira Fromm (Fromm, 1986) – kao Freudovu nesposobnost da misli mimo društveno-političko-filozofsko-svjetonazorskih okvira svoga vremena.

Otto Weininger će shvaćanje „ženskog nereda” dovesti do perverzije i lakrdije (Weininger, 1986). On ženi oduzima „ja”; dušu, volju, intelegibilni karakter, ličnost, dubinu, vrijednost, dostojanstvo. Odriče joj sposobnost djelatnog suđenja, sposobnost za nauku, smisao za stvarnost i predstavlja ju kao amoralnu, asocijalnu, samosažaljivu, bestidnu, taštu, zavidnu, kradljivu, kao onu koja vrijednost stječe isključivo preko drugoga (naravno, muškarca). I dok je pojmovnost muški, senzitivnost je ženski princip. Žena je tako samo seksualna, a muškarac je i nešto povrh toga – on posjeduje „nadčulnu lučnost”. Kao isključivo seksualna, žena može egzistirati ili kao majka ili kao bludnica i u svojim se odnošenjima rukovoditi ili principom materinstva ili principom mačehinstva (naravno, nipošto pravednošću).

U Weiningerovu šovinističkom diskursu kao jedini neprijatelj emancipacije žena pokazuje se žena sama, ženska priroda, „ženski nered“ (Bože sačuvaj da bi emancipaciju žena priječili neudžni muškarci poput Weiningera). Emancipacija žene tako ovisi o njenom stupnju muškosti, a feministica je muževna žena koja pogrešno tumači pobude svoje pobune, ne uviđajući da se emancipirati hoće njena muškost, a ne njena ženskost. „Ni danas emancipaciju ne zahtjeva prava žena, već samo muževnije žene, koje, uvjerenе da govore u ime žena, pogrešno tumače vlastitu prirodu, ne uviđajući motive svojih postupaka.“ (Fromm, 1986:129) I naravno, potpuno je pogrešno ono vjerovanje koje je dalo toliko žara i svježine borbi feministica; vjerovanje da sve do posljednjih godina žene nikada nisu imale priliku za nesmetano ispoljavanje mogućnosti svog duhovnog razvitka.

Nasuprot ovim naturaliziranim, kulturalno i patrijarhalno imputiranim konstruktima, stoji Showalterin zahtjev za obrazovanjem žena (Showalter, 2001) i protest M. Wollstenecraft prema kojoj „razum nema spola“ (Pateman, 1998: 34).

Za razumijevanje kategorije roda/spola kao kulturnog proizvoda bori se i Kate Millet shvaćajući „spol“ kao „statu-snu kategoriju s političkim implikacijama.“ (Millet, 2000:24). „Rodna dominacija postaje ni manje ni više nego najprisutnija ideologija naše kulture i uspostavlja njen osnovni koncept moći.“ (Millet, 2000:25) „Seksualna politika dobiva privolu kroz 'socijalizaciju' oba spola na osnovu patrijarhalne politike s posebnom pozornošću na temperament, ulogu i status.“ (Millet, 2000:25) Efikasno sredstvo za produkciju ženskog identiteta kao spolno određenog i muškog identiteta kao utjelovljenja ljudskosti [„sex, which is known to be unclean, sinful, and debilitating, pertains to the female and the male identity is preserved as a human, rather than a sexual one“ (Millet, 2000:51,52)] i za produkciju straha od „ženskog nereda“, Millet prepoznaje u funkcioniranju menstrualnih tabua (zazor od men-

strualne krvi, zabrana diranja ritualnih objekata) i sveprisutnosti dvaju najvećih mitova zapadne kulture – Pandorine kutije i biblijske priče o padu.

Iz Freudova opisa ženske spolnosti kao odsutnosti i nedostatka (falusa) i Lacanova shvaćanja simboličkog kao Očinskog zakona, kojim se (činom imenovanja) prekida stopljenost s majčinim tijelom i stvara identitet, proizaći će misao o muškoj supremaciji u jeziku – namjeri da se žensko isključi iz proizvodnje govora i dominaciji nad ženama njihovim smještanjem na negativni pol binarnih opreka (Felman, 2001:373). Tako Felman „metafizičku logiku podvojenih suprotnosti koja dominira filozofskom mišlju (Nazočnost/Odsutnost; Bivanje/Ništavilo; Istina/Pogreška; Isto/Drukčije Identitet/Različitost itd.)“ označuje kao



„suptilni mehanizam 'hijerarhizacije' koja učvršćuje jedinstvenu valorizaciju 'pozitivnog' pola (odnosno pojedinačnog pojma) i slijedom toga, represivnu podređenost sve 'negativnosti', moći razlike kao takve“ (Felman, 2001:373). Nakon lakanovske psihoanalize, žena se kao „prirodna“ pokazuje kao preddiskurzivna, psihotična, predindividualna, kao onaj princip nereda koji uzrokuje podvojenost Razum/Ludilo, Govor/Šutnja, Identitet/Stopljenost. Ovo definiranje ženskog „ludila“ Felman će razumjeti

kao „ono što narcistička ekonomija muškog univerzalnog ekvivalenta pokušava eliminirati, pod etiketom 'ludilo', jest ništa drugo do ženska različitost“ (Felman, 2001:382).

Pokušaj da se govori izvan falogocentrične strukture jezika rezultirat će zahtjevom za stvaranjem ženskog pisma.

Cixous će „žensko pismo“ (Moi i Cixous, 1985:108) razumjeti kao „rastvaranje binarnih opozicija i veselja u užicima otvoreno – svršene tekstualnosti.“ (Moi i Cixous, 1985:108), pozivajući se na Derridino shvaćanje značenja kao slobodnu igru označitelja. „Za Derridu, značenje (signifikacija) nije proizvede-

na u statičnom završetku binarnih opozicija. Prije ga se postiže kroz 'slobodnu igru označitelja' (Moi i Cixous, 1985:105,106), „otvoreno – svršenu igru između prisutnosti jednog označitelja i odsutnosti drugih“ (Moi i Cixous, 1985:106).

Luce Irigaray (Irigaray, 1999) ukazuje na važnost simboličkoga u oslobađanju žena i činjenicu da prirodni jezik daje veću vrijednost muškom subjektu; živa kultivirana bića u jeziku su muškog roda, a neživa i nekultivirana ženskog roda; ženski rod označuje imenice kojima se ne pridaje velika vrijednost, muški rod sintaktički dominira u svim diskursima. S obzirom da se Irigaray zalaže za „kulturu razlike“, poziva žene da u govoru ostvare subjektivitet, da diskursima znanosti, religije, politike i ostalima daju svoj ženski identitet i tako se prestanu doživljavati na kulturnoj razini kao aseksualna i spolno neutralna bića. Zalažem se „da žensko tijelo ne ostaje objekt, predmet muškog diskursa ni predmet raznih njihovih umjetnosti, već postaje ulog ženske subjektivnosti koja sebe samu iskušava i identifikira.“ (Irigaray, 1999:46)

Najradikalniji pokušaj utemeljenja ženskog pisma kao subverzivne sile koja ima moć uništiti falogocentrični simbolički poredak predstavlja pokušaj utemeljenja Semiotičkog J. Kristeve. Kristevina uspostava Semiotičkog predstavlja izravno preuzimanje rezultata lakanovske psihoanalize i predstavlja „dimenziju jezika koja nastaje tim primarnim odnosom s majčinim tijelom“ (Butler, 2000:86), te izražava tu izvornu libidnu mnogostrukost unutar same kulture; točnije, unutar poetskog jezika u kojemu prevladavaju mnogostruka značenja i semantička otvorenost. „Poetska funkcija uvodi heterogenost nagona kroz proliferaciju i destrukciju nedvosmislena označavanja.“ (Butler, 2000:88) Pošto majčino tijelo označava gubitak koherentnog i zasebnog identiteta, poetski jezik će nužno graničiti s psihozom, i budući da je ovisnost o majci libidna, poetski jezik predstavljat će pomaknutu homoseksualnost. kod Lacana i Kristeve koherentno „jastvo“ se tako dovodi u nužnu vezu s heteroseksualnošću te se tako „zaposjedanje homoseksualne želje, prema Kristevoj, može postići samo pomicanjima koja su sankcionirana unutar Simboličkoga, kao što su poetski jezik ili čin rađanja“ (Butler, 2000:90).

Ovi pokušaji utemeljenja ženskog pisma (Irigaray, Cixous, Kristeva), supstancijalnog definiranja ženskosti kao preddiskurzivnog, preddiskurzivnog, predkulturnog (simbolički, diskurzivni i kulturni poredak muški je poredak i žena tek u njemu treba pronaći svoje mjesto) i preokretanja „ženskog nereda“, od etikete koja garantira (legitimira) patrijarhalni poredak, u subverzivnu etiketu (kao potenciju oslobađanja žena od muške dominacije), u mnogočemu su problematični i neopravdani, a uglavnom i kontraproduktivni. Ovakvo shvaćanje ponudit će Toril Moi, Felman, Dworkin i naročito Butler.

Felman u kritici Irigaray upozorava na osnovni problem epistemološke naravi. Naime, „ukoliko su, kao što to predlaže Luce Irigaray, ženska šutnja ili represija njezine sposobnosti za govorom, sastavni dijelovi filozofskog i teorijskog diskursa kao takvog, iz kojeg li to teorijskog locusa i sama Luce Irigaray govori kako bi razvila svoj vlastiti teorijski diskurs o isključenju žene?“ (Felman, 2001:374)

Toril Moi u kritici Helene Cixous (Moi i Cixous, 1985), osim što joj zamjera nedostatak specifičnih analiza koje bi pokazale koji su to materijalni faktori sprečavali žene u pisanju, Cixousinu „utopiju“ razumije kao ponovno upadanje u patrijarhalnu ideologiju: „Cixous je u opasnosti da padne u ruke samoj patrijarhalnoj ideologiji koju denuncira“ – „patrijarhalnost je, poslije svega, ona koja inzistira na označavanju žene kao emocionalne, intuitivne i imaginativne“ (Moi i Cixous, 1985:123). „Rad Cixous zasniva se na svjesnoj razlici između „pjesništva“ i „filozofije“, razlike koju bi Derrida sam mogao htjeti dekonstruirati.“ (Moi i Cixous, 1985:120)

Andrea Dworkin će pak upozoriti na „ideološku glupost (...) u feminističkim krugovima“ (Dworkin, 2002:131,132) koja je rezultat veličanja supstancijalne ženskosti – na konstrukciju „Übermensch Woman“ (Dworkin, 2002:132). Ona podrazumijeva da su žene i muškarci različite vrste ili rase, da su muškarci biološki inferiorni i zato pribjegavaju nasilju kao biološkoj neizbježnosti te da bi se iskorjenilo nasilje potrebno je iskorjeniti samu mušku vrstu ili rasu. „Nemoćne napustiti doživotnu, stoljećima staru posvećenost rađanju kao onomu glavnomu žensko-

mu kreativnom činu, bilo to svojevolljno, bilo bez razmišljanja, žene sve više pokušavaju upravo onu ideologiju koje je od nas načinila ropkinje preoblikovati u dinamičnu, vjersku, psihološki napetu svetkovinu ženskog biološkog potencijala." (Dworkin, 2002:136) Dworkin s pravom pita: „Zar ne postoji nikakvo sjećanje koje nas progoni i ograničuje, neko sjećanje na prolivenu krv, na spaljena tijela, na pune peći, na narode koje su porobili oni koji su kroz cijelu povijest pristajali na tu istu demagošku logiku?" (Dworkin, 2002:132) i osuđuje: „Sramno je lagano uživati u vlastitim maštanjima o biološkoj svemoći i istodobno prezirati muškarce što uživaju u svojoj stvarnosti" (Dworkin, 2002:137); „mi koje smo smlavljene konkretnim posljedicama te ideje, i dalje želimo tomu dati povjerenje" (Dworkin, 2002:137).

Proglašavati onda humanitarne opcije kao što su održavanje mira i zdravog okoliša svojstvenima ženskoj prirodi, kao što Irigaray čini, znači negirati muškoj prirodi sposobnost za, kako Fromm kaže (Fromm, 1983), produktivnu orijentaciju u suvremenom svijetu i time ih diskreditirati kao moralne i djelujuće subjekte i, naravno, mobilizirati frustraciju i agresiju prema muškim subjektima. Dworkin zahtjeva da „svaka pojedina žena bude svoja, da ne mora odgovarati nekoj definiciji njezine funkcije i definiciji njezina tijela i definiciji njezine vrijednosti koja nema nikakve veze s njenom osobnošću" (Dworkin, 2002:178) valjalo bi u skladu s ovim preformulirati u zahtjev svakog subjekta, kako ženskog tako i muškog. Ni jedna individua ni skupina individua nema pravo u ime nekih ideoloških konstrukata kao što su vrsta, rasa, spol, rod, narod, nacija, „tjelesno i umno kolonizirati" – da se poslužimo Dworkininim terminima – drugu/drugu individue.

Tek to je jamac ravnopravnosti, kako muškaraca i žena, tako i jednog subjekta pred drugim subjektom. I kao što Dworkin osuđuje proglašavanje ženske podčinjenosti i bezvrijednosti ženskom prirodom,¹ tako treba osuditi i svako proglašavanje agresivnosti i sadizma muškom prirodom, s obzirom da je proces reverzibilan i rezultat je pozicija moći i upravo takvih nesvjesno usvojenih ideoloških koncepata reproduciranih socijalizacijom, javnim mijenjem i teorijskom konstrukcijama.²

Poučena Foucaultom, Lacanom i poststrukturalističkim mišljenjem,³ Butler (Butler, 2000) će posve odbaciti pribjegavanje izvornoj ili pravoj ženskosti (muškosti) razumijevajući rodove kao performativne, a ne supstancijalne kategorije; kao kulturalne konstrukcije načinjene radi funkcioniranja prinudne heteroseksualne matrice i na taj će način denaturalizirati i dekonstruirati rodne i spolne identitete.

„Rod ne bi trebalo tumačiti kao stabilan identitet ili mjesto djelovanja iz kojeg slijede različiti činovi; umjesto toga, rod je identitet koji se suptilno stvara u vremenu, koji se unosi u vanjski prostor kroz stilizirano ponavljanje činova." (Butler, 2000:141) „Rodni atributi nisu ekspresivni nego su performativni", tj. „ti atributi zapravo tvore identitet koji navodno izražavaju ili otkrivaju" (Butler, 2000:141). Ta formulacija premješta koncepciju roda od temelja supstancijalnog modela identiteta do onog koji zahtjeva koncepciju roda kao konstruirane društvene temporalnosti. „Činovi i geste, artikulirane i izvedene želje, stvaraju iluziju unutarnje i organizirajuće rodne srži, iluziju koja se diskurzivno održava radi reguliranja seksualnosti unutar obvezujućeg okvira reproduktivne heteroseksualnosti." (Butler, 2000:137) Rodovi

su „istinski učinci diskursa primarnog ili stabilnog identiteta, projekt čiji je cilj kulturalni opstanak" (Butler, 2000:140), s obzirom da „uvode i održavaju odnose koherencije i kontinuiteta između spola, roda, spolne prakse i žudnje" (Butler, 2000:31).

Dakle, nije samo rod, već je i spol kulturalna konstrukcija, i Foucault ga (spol i tijelo kao nositelja spola) razumije kao rezultat kulturnog upisivanja i određenog režima spolnosti. „Rod nije kulturi ono što je spol prirodi; rod je također diskurzivno/kulturalno sredstvo kojim se 'spolna priroda' ili 'prirodni spol' proizvode i uspostavljaju kao 'preddiskurzivni', prethodeći kulturi, kao politički neutralna površina na koju kultura djeluje." (Butler, 2000:22) „Tijelo nije 'biće', nego promjenjiva granica, površina kojoj je propusnost politički regulirana, praksa označavanja u kulturnom polju rodne hijerarhije i prisilne heteroseksualnosti." (Butler, 2000:139) „Kategorija [je] spola (...) sama konstruirana kroz povijesno specifičan oblik spolnosti (...) postulirajući 'spol' kao 'uzrok' spolnog iskustva, ponašanja i žudnje." (Butler, 2000:36) Taj tobožnji „uzrok" zapravo je „učinak", proizvod danog režima spolnosti.

Spol kao kulturalna konstrukcija najbolje se razotkriva kod pojedinaca čija je spolna definicija proturječna genetskoj kodiranosti čime je dovedena u pitanje „neutralnost" znanosti i time pokazana kao prožeta kulturalnim diskursima. „Ti pojedinci (xx muškarci xy žene) implicitno stavljaju u pitanje deskriptivnu snagu postojećih kategorija spola." (Butler, 2000:113) „Ne oslanjaju li se Page i drugi na čisto kulturalnu konvenciju kad odlučuju da je anatomske dvosmislen xx pojedinac muškarac,

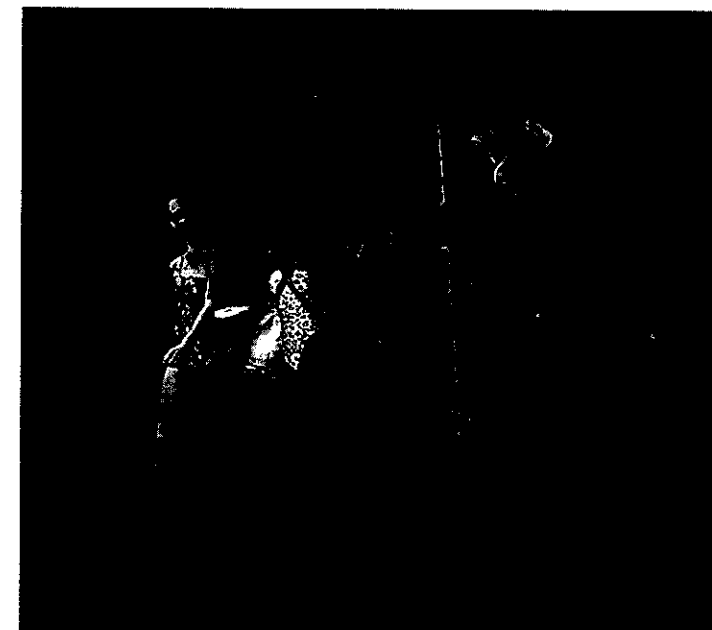
konvenciju koja genitalije smatra odlučujućim obilježjem" spola? Moglo bi se reći da se diskontinuiteti u tim slučajevima ne mogu razriješiti pribjegavanjem jednoj determinanti i da spol, kao kategorija koja obuhvaća razne elemente, funkcije i kromosomske hormonske dimenzije, više ne funkcionira u binarnome okviru koje smatramo samorazumljivim. Stoga nam ono neobično, nekoherentno, ono „izvan", otvara put razumijevanju samorazumljivog svijeta spolne kategorizacije kao konstruirane, dapače kao one koja bi mogla biti drukčije konstruirana.

Ovi neobični primjeri u kojima dolazi do nekoherentnosti između anatomske, genetske i rodne odredbe, u Butleričinoj

političkoj, zajedno s homoseksualnim praksama i transvestitizmom, pokazuju se kao glavno uporište za dekonstrukciju rodne i spolne identiteta, kao glavni i subverzivni parodijski element unutar posojećeg režima moći i spolnosti koji može rekontekstualizirati i denaturalizirati rodno/spolne odredbe i pokazati ih kao kulturalne konstrukcije.

Butler će, osim toga, odbaciti sve koncepcije predjuridčkog, preddiskurzivnog; nekakve tobožnje predkulturalne zbilje i „izvorne spolnosti" koje mogu poslužiti

kao mjesto subverzije i razotkriti ih kao diskurzivne tvorbe naspram kojih se heteroseksualnost poima i normira i onda ih kao zabranjene i nepoznatljive isključuje iz društvenog i kulturnog poretka kao predjuridčke i predkulturalne. „Kultura nipošto ne slijedi nakon biseksualnosti koju navodno potiskuje: ona čini matricu spoznatljivosti kroz koju postaje mislivna sama primarna biseksualnost. Biseksualnost koja se postavlja kao psihološki temelj (u psihoanalitičkim pristupima) i koja se poslije navodno



¹ „U načinu na koji razgovaraju s nama, na koji nas gledaju u običnim društvenim razmjenama zamisli oni se prema nama odnose kao da smo bezvrijedne. Čin nasilja i čin uvrede opravdani su prirodom koju, prema njima, mi imamo: to je potčinjena priroda, za koju je svojstvena neodoljiva potreba za prisilom u seksu." „U svijetu muške vladavine nema pojedinačnih žena koje su jedinstvene osobe. Postoji samo generičko ona, često nazivana pičkom, tako da ono što definira taj rod bude jasno. Ona je ta rupa između njezinih nogu. Njezina priroda opravdava sve ono što muškarcima treba da tu rupu učine dostupnom njima, pod njihovim uvjetima. Ona vrijedi samo ako muškarci smatraju da je vrijedna da uđu u nju. Za ostale ona je ukras ili obavlja kućanske poslove."; Pisma iz ratnog područja, Nasilje nad ženama slama srce, a i kosti, 1984., str. 206.

² Čini se da ovdje ponovno postaje aktualnom Frommova kritička analiza patologije društva i njegovo shvaćanje „društvenog karaktera".

³ „U Foucaulta tijelo je zamišljeno kao površina i prizorište kulturalnih upisivanja." (Butler, 2002:131) „Za Lacana, kako smo vidjeli, nema preddiskurzivne zbilje." (Butler, 2000:64) „Lacan osporava prvenstvo koje je u zapadnoj metafizičkoj dano ontologiji i ustrajava na podređenosti pitanja 'Što jest/ima biće?' prethodnom pitanju 'Kako je 'biće' ustanovljeno i doznačeno praksama označavanja očinske ekonomije?' (Butler, 2000:54)

potiskuje jest diskurzivna proizvodnja, koja smatra da prethodi svemu diskursu i koja se zbiva kroz prisilno i generativno isključujuće prakse normativne heteroseksualnosti." (Butler, 2000: 64) „Tako pojam 'izvorne' spolnosti koja je zauvijek potisnuta i zabranjena postaje proizvodom zakona, koji potom djeluje kao njezina zabrana." (Butler, 2000:83) „Drugim riječima, da bi ostala nedirnuta kao zaseban društveni oblik, heteroseksualnost zahtjeva spoznatljivu koncepciju homoseksualnosti, a također zabranu te koncepcije kako bi postala kulturno nespoznatljiva." (Butler, 2000:84) „Biseksualnost koja je navodno 'izvan' Simboličkoga i koja služi kao mjesto subverzije zapravo je konstrukcija u smislu toga konstitutivnog diskursa, konstrukcija 'izvanjskog' koje je ipak potpuno 'unutra', ne mogućnost izvan kulture, nego konkretna kulturna mogućnost koja se odbacuje i prikazuje kao nemoguća." (Butler, 2000:84) „Ako je subverzija moguća, bit će to subverzija u sklopu samoga tog zakona, kroz mogućnosti što se pojavljuju kada se zakon okrene protiv samoga sebe i kada se počne neočekivano mijenjati" (Butler, 2000:141), dakle, parodirajućim i dekonstrukcijskim praksama.

Butleričino odbijanje mogućnosti subverzije izvan zakona, iz nekog tobožnjeg i ontološki praznog preddiskurzivnog, predkulturnog lokusa, bit će osnova njene kritike Kristeve (koja kulturu uvijek razumije kao očinsku, a majčinstvo kao predkulturnu zbilju), zajedno s Kristevinim inzistiranjem na izvornoj ženskosti i izvornoj spolnosti.

Butler je, tako, lišila feminizam dvaju uporišta: utopijskog mjesta predkulturne zbilje i koherentnog supstancijalnog političkog subjekta – „žene". „Nema ontologije roda na kojoj bismo mogli izgraditi politiku, jer ontologija roda uvijek djeluje u eta-

bliranim političkim kontekstima, kao normativne odredbe koje određuju što je spoznatljiv spol, zazivajući i konsolidirajući re-produktivna ograničenja spolnosti, predstavljajući preskriptivne zahtjeve, čime tijela dospjela u spol i rod stupaju u kulturnu spoznatljivost." (Butler, 2000:148,149) Ali, Butler je isto tako izbavila feminizam od robovanja patrijarhalnim tvorevinama – „ženskom neredu" i binarizmima muško/žensko, prirodno/kulturno, simboličko/semiotičko.



Omogućivši „da rod postane nevoljom, (...) mobilizacijom, subverzivnom pomutnjom" (Butler, 2000: 46), ne samo da je unijela „nered" u svijest, kategorijalni aparat i postojeću strukturu moći (u „mušku" hegemoniju i heteroseksualnu matricu), već je oslobodila „kulturno konstruirano tijelo", „ne za svoju prirodnu prošlost, ni za svoje izvorne ugone, nego za otvorenu budućnost kulturnih mogućnosti" (Butler, 2000:99). Ne samo da je postavila temelje za dostojanstvo onim „zabranjenim" i prezrenim spolnim i rodnim praksama (homoseksualnost, biseksualnost, tranvestitizam) i „hermafroditiskim" osobama, već je posve omogućila diskontinuitet između „spola,

roda, spolne prakse i žudnje" (Butler, 2000:31) i anticipirala vrijeme kada će svaki pojedinac sam za sebe oblikovati definicije i kategorije kao rezultat osobnosti, a ne vanjske ili interiorizirane prinude i to kroz slobodne spolne, rodne i druge kulturne prakse. U takvom post postmodernom svijetu binarizmi muško/žensko, Simboličko/Semiotičko, heteroseksualno/homoseksualno, predstavljali bi samo raspon čovjekovih „libidnih" potencijala unutar kojih bi pojedini subjekt sam sebe locirao i na taj način izgrađivao svoj identitet.⁴ Kažem post postmoderni svijet jer mu

predstoji upravo teška zadaća izgradnje onog što je postmoderni svijet razrušio – koherentnog subjekta – gdje se ovo postmoderno razbijanje subjekta razumije kao razbijanje porobljenog i „koloniziranog" subjekta i ujedno njegovo oslobađanje za slobodno ozbiljenje individualnih potencijala.

Nered

Osim ako se ova moja predstava o jednoj utopiji slobodnog individualnog ozbiljenja ne treba razumjeti kao još jedno upadanje u stare supstancijalističke zablude, s obzirom da je osnovna premisa postojanje supstancijalnih „biti", „prirode", „potencije" u svakom subjektu, kojima onda „slobodno" društvo i kultura trebaju dozvoliti da se razviju i učiniti ih zbiljskima. Čini se da sam onda propustila naučiti osnovnu poststrukturalističku istinu – da je svaka zbilja, svaki subjekt i svaka istina diskurzivi proizvod. Onda se moj zahtjev za individualnošću pokazuje kao diskurzivni proizvod, a individualnost kao prinuda i jedina je njegova „prednost" (ovog mog diskursa) u njegovoj raznolikosti i zanimljivosti, s obzirom da dekonstrukcija rodno/spolnih kategorija, kako Butler kaže, omogućuje obilje „kulturnih mogućnosti". Pošto ono „izvan" i ono „unutar" zakona, istinito i lažno, spoznatljivo i nespoznatljivo, pravedno i nepravedno, postaju stvar diskursa; feminizam mora odustati od obrane ženskih prava (onih koji se performativno uspostavljaju kao ženska) kao stvar pravednosti s još jedinim preostalim argumentom da „muška" vladavina nije nužna, odnosno da ne bi moglo biti i drugačije i kao takva gubi legitimitet, premda ni ovo drugačije opet nije nužno i stoga nije „pogrešno" ako ne bude.



Najveći „nered" nastaje, međutim, onog trenutka kada, na jednak način na koji se skepticizam dovodi u pitanje, poststrukturalizam primijenimo na samoga sebe i time dovedemo u pitanje i sam poststrukturalistički diskurs. Je li time on poništen pa opet vrijedi supstancijalizam? I to koji; onaj stari o „ženskom neredu" ili onaj o *Übermensch women*, ili neki novi? Ili ćemo onda morati priznati jednako pravo na istinu i diskursu supstancijalizma (i to u obje dimenzije – kao legitimirajući i kao subverzivi) i diskursu praznog ontološkog mjesta (i mome koji bi, čini se, mogao igrati na oba polja), kao političkim praksama pa onda „tko jači taj kvači", pa diskurs pobjednika postaje supstancijalni, a diskurs poraženog prazno ontološko mjesto? I nismo li time opet u poststrukturalizmu čiji je diskurs upravo ovaj diskurs „tko jači taj kvači", i što onda kad ga poststrukturalistički opet dovedemo u pitanje?

Ovaj epistemološki „nered" i ne bi bio takav nered kad bi htio ostati u akademskoj sferi i kad me ne bi pogađao izravno; u mojoj maloj, sitnoj, običnoj, svakodnevnoj, meni najznačajnijoj situaciji „bivanja ženom", „bivanja subjektom" i tako u meni neprestano proizvodio „nered", osim ako ne trebam zaključiti „nered" – to sam ja (čak više ni ženski, čak više ni subjekt).

⁴ Ovo mi se čini srodno Cixosinu shvaćanju ženskog pisma kao onog kojim mogu pisati i muškarci i žene i njenom učenju o libidinalnoj ekonomiji „masculine" i „feminine".

LITERATURA

- Anderson Elizabeth. Feminist Epistemology and Philosophy of Science. U: Online Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/feminism-epistemology/>
- Butler, Judith. (2000) Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta. Zagreb: Ženska infoteka.
- Dworkin, Andrea. (2002) Pisma iz ratnog područja. Zagreb: Ženska infoteka.
- Felman, Shoshana. (2001) Žene i ludilo. U: Kolo-časopis Matice Hrvatske, 11(2).
- Freud, Sigmund. (1969) Ženskost U: Autobiografija. Nova predavanja. Beograd: Matica Srpska.
- Fromm, Erich. (1986) Veličina i granice Freudove misli. Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich. (1983) Zdravo društvo. Beograd: Rad.
- Irigaray, Luce. (1999) Ja, ti, mi - za kulturu razlike. Zagreb: Ženska infoteka.
- Longino, Helen. The Social Dimensions of Scientific Knowledge. U: Online Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/>
- Millet, Kate. (2000) Sexual Politics. Illinois: University of Illinois Press.
- Mitchell, Juliet. (2000) Psychoanalysis and Feminism; The Holy Family and Femininity. Basic Books.
- Moi, Toril, i Cixous, Helene. (1985) Sexual/Textual Politics; An Imaginary Utopia. London i New York: Routledge.
- Pateman, Carole. (2000) Spolni ugovor. Zagreb: Ženska infoteka.
- Pateman, Carole. (1998) Ženski nered - demokracija, feminizam i politička teorija. Zagreb: Ženska infoteka.
- Showalter, Elaine. (2001) Viktorijanske spisateljice i volja za pisanjem. U: Kolo-časopis Matice Hrvatske, 11(2).
- Weininger, Otto. (1986) Spol i karakter. Beograd: Književne novine.

Barbara Stamenković: Female disorder – from a legitimizing via a subversive depiction to deconstruction.

SUMMARY

This work tries to examine the categories of sex and gender

through the naturalised construct of „female disorder“. It also attempts to show how one such construct can be used as a legitimation of patriarchal power relations, being at the same time capable of becoming its own opposite – from a legitimising to a subversive one – thus turning the humiliated woman into an 'Übermensch Woman'. It will also try to consider the consequences of poststructuralist thought and the deconstruction of gender/sex – categories related to feminist politics, as well as gender/sex practices. With that goal, the text will use the works of the following feminist authors: C. Pateman, J. Mitchell, E. Schowolter, K. Millet, S. Felman, H. Cixous, L. Irigaray, J. Kristeve, T. Moi, A. Dworkin, J. Butler, H. E. Longino, E. Anderson; and some works relevant to the female issue by S. Freud, E. Fromm and O. Weininger.

Barbara Stamenković: Weibliches Chaos – von der legitimierenden Etikette über die subversive bis zur Dekonstruktion

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Werk versucht, durch die naturalisierte Konstruktion des weiblichen Chaos den Geschlechts- und Genuskategorien nachzuforschen und zu zeigen, dass eine solche Schöpfung auch zugleich als Legitimation der patriarchalischen Machtverhältnisse dienen kann und auch zur Umwandlung in ihr Gegenteil fähig ist – von der legitimierenden zur subversiven Frau; die gedemütigte Frau zur Übermensch- Woman umformend. Auch wird es versuchen, den Einfluss der Folgen des poststrukturalistischen Denkens und der Dekonstruktion der Geschlechts- und Genuskategorien auf die feministische Politik, die Geschlechts- und Genuspraxis zu begreifen und dazu noch die grundlegenden Thesen der feministischen Epistemologie zu zeigen. Deswegen beschäftigt sich dieses Werk mit den Arbeiten der folgenden Autorinnen: C. Pateman, J. Mitchell, E. Schowolter, K. Millet, S. Felman, H. Cixous, L. Irigaray, J. Kristev, T. Moi, A. Dworkin, J. Butler, H.E Longino, E. Anderson und mit einigen Werken von S. Freud, E. Fromm und O. Weininger, die für die Frauenfrage relevant sind.

UVOD U HEGELOVO SHVAĆANJE OSJETILNE IZVJESNOSTI

SAŽETAK

U članku se pruža uvid u Hegelovo shvaćanje početnog stadija spoznajnog procesa kako je izložen u *Fenomenologiji duha*. Spomenuto djelo, kroz pregled različitih modela svijesti u interakciji s objektom, neposrednu spoznađu tj. osjetilnu izvjesnost prikazuje kao najprimitivniji stupanj u procesu postizanja apsolutnog znanja. Hegel dijalektičkim izvedom dokazuje inherentnu kontradiktornost modela osjetilne izvjesnosti što u konačnici rezultira odbacivanjem iste. Ono što se u pobijanju koncepta osjetilne izvjesnosti posebno naglašava jest nužnost posredovanja unutar spoznajnog procesa. Govoreći anglosaksonskom epistemološkom terminologijom, kroz poglavlje o osjetilnoj izvjesnosti Hegel vrši oštru kritiku eksternalističkog fundacionalizma koji je među suvremenim teoretičarima opravdanja znanja široko zastupljen.

Uvod: dijalektika objekta unutar Fenomenologije duha

Koliko god Hegelova *Fenomenologija duha*¹ predstavljala osebujno djelo ona se, u najširem smislu, kontekstualizira prvenstveno novovijekom spoznajno-teorijskom raspravom o duhu i njegovoj spoznaji. Polazeći od te povijesne dimenzije, Hegel u svom najznačajnijem djelu prikazuje duh onako kako se pojavljuje samome sebi. Taj fenomenološki prikaz strukturiran je kroz *različite oblike svijesti*. Odiseja duha, kako ju naziva Peter Singer, počinje od najneadekvatnijih oblika svijesti, a završava u apsolutnom znanju (Singer, 1983). U slučaju svijesti, kriterij adekvatnosti predstavlja stupanj dohvaćanja stvarnosti pojedinog oblika spoznaje. Dakle, sadržaj tematike je ekspliciranje klasičnog epistemološkog problema interakcije subjekta i objekta.

Kako možemo znati stvarnost? Prvi odgovor svijesti glasi: osjetilnom izvjesnošću. Ono što čitatelja može zbuniti jest što Hegel taj odgovor iznosi dijalektički. Zabunjenost će nestati ako prihvatimo Hegelovu postavku da dijalektika nije samo metoda, već da je stvarnost sama dijalektična. Anticipaciju Hegelovih promišljanja možemo naći i ranije u filozofiji te se, u tom smislu, ona ne bi trebala mistificirati. Tako primjere dijalektike nalazimo u Platonovu *Parmenidu*, Abelardovu *Sic et non*, Akvinčevim djelima, kao i u Kantovim prikazima antinomija u *Kritici čistog uma*. Međutim, tek Hegelova filozofija uspijeva do krajnjih konzekvenci razviti pretpostavku da je sama stvarnost, ili točnije, povijest stvarnosti dijalektična.

¹ Uz narednu analizu preporuča se usporedno praćenje poglavlja „Osjetilna izvjesnost ili „ovo“ i mnijenje“ (str. 65-75) u Hegel, G.W.F (1987) *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.