

Dominacija i nepokoravanje ili Postoje li “dobri muževi”? – Bourdieu, Foucault i feminizmi

Već klasična dosjetka Nancy Fraser iz *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (1989) o Michelu Foucaultu, da on možda nije baš naročiti muž (“much good as a husband”), i da se, gledano iz političke perspektive, čovjek (žena?) ne bi za njega trajno vezao, ali da svakako jest “veoma zanimljiv ljubavnik”¹, može poslužiti kao *Schlagwort* propitivanju feminističkih čitanja njegovog opusa. Ova *boutade* sramežljivo najavljuje i ono što je u njima sporno. Upravo ta čitanja omogućuju uključivanje još jednog “lošeg supruga”, poprilično različitog od prvoga, Pierrea Bourdieua, koji na drugačiji način utire put radikalnom osporavanju esencijalizma. K tome, Bourdieuovim su sljednicima i štovateljima još nedavno² udijelili očekivanu krilaticu “nepokoravanja” “u naslijede”. I feminizam postavlja pitanje može li se nepokoravanje, uvijek načelno i lokalizirano, nasljedovati? Kako? I što je još važnije, kako ga prikazati, izreći, oblikovati? Oba “nezgodna supruga” postavljaju pitanje političkog i politike, kao i aktivizma i angažmana.³

Foucaultova *Surveiller et punir (Nadzor i kazna, 1975)* i Bourdieuova *La Distinction (Distinkcija,*

1979)⁴ izazvale su lavinu reakcija, no, dok su feministkinje prilično rano započele s preispitivanjem Foucaultovog opusa (ponajprije *Histoire de la sexualité*, 1976, 1984), na Bourdieua su se usmjerila tek pošto je tiskao skromnu knjižicu značajnog naslova *La domination masculine (Muška dominacija, 1998)*. Više generacija feminizama bavi se ovim “mužima”, no jednome kao da se zamjera da je rekao “premalno”, a drugome da je rekao “previše”. Jedan je “muški” odrezao, a drugi je “muški” zaključio. No, i jedan i drugi doveli su u pitanje upravo što to “muški” odnosno “ne-muški” i “ženski” znači.

FOUCAULT I ŠTO MU NEDOSTAJE?

Žene nisu u fokusu Foucaultovog interesa; on se ženskim figurama bavi u djelu *Herculine Barbin dite Alexina B.*⁵ postavljajući pitanje spola u okviru hermafroditizma, i u *Le désordre des familles*, gdje postavlja pitanje obitelji. Osim vještica, kao neke vrste navještenja pojave histerične žene, tijekom 1970-ih žene su kod Foucaulta, kao i ludaci i nezaposleni, na pe-

¹ Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”. Fraser, Nancy, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press (1989: 65–66).

² Édouard Louis (ur.), *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016.

³ Svjesno smo iz članka izostavili predstavnice francuske feminističke teorije i književne produkcije jer smo se usredotočili na odnos Foucaulta, Bourdieua i feminizama.

⁴ Revolt je izazvala ključna veza između estetskog i socijalnog, specifično poimanje umjetničkog djela (napose glazbe i slikarstva) i analiza ukusa koji odbija ono jeftino i promiče ideal čistoće (*sobriété*) i rijetkosti, koji je, po Bourdieuu, društveno uteľmljen. Bourdieuovo izjednačavanje umjetnosti i kulture sa sportom, odjećom ili kuhinjom doživljeno je kao huljenje. Pojedinaac se ne suprotstavlja društvu; njegov slavni pojam “habitus”,

kao *utjelovljenog* klasnog odnosa (naglasak je na upisanosti u tijelo) vremena, povijesti, koji čini “tijelo klase”, pokazuje da kultura postaje priroda u doslovnom smislu riječi. Tako je Bourdieuovo razotkrivanje “smisla za distinkciju” onih koji dominiraju i njihove estetizacije realnog uvelike nalik Barthesovim *Mitologijama*: obje vizije pokazuju očitu želju da uključe i teoriju i praksu, i apstraktno i konkretno, i opće i partikularno, napose kroz uporabu fotografije, koja nije ilustracija teorije, nego vrsta dokaza putem tijela. Ipak, specifičan Bourdieuov jezik nije nalik Barthesovom, jer empatija, revolt i bijes ovdje nikada nisu osobni, odbacujući “trikove” eseizma kao jeftini intelektualni blef. Vidi: Maja Vukušić Zorica 2016. “Kada zvone posmrtna zvona nepokoravanju”, recenzija o knjizi Édouarda Louisa, *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Pariz, Quadrige – *Gordogan, kulturni magazin*, zima-jesen 2016, n° 33-34 (77-78), god. XIV (XXXIII), 214–217.

⁵ Michel Foucault, *Herculine Barbin dite Alexina B.* suivi de *Un scandale au couvent d' Oscar Panizza*, Pariz, Gallimard, nrf, 1978, 1994, 2014.

riferiji moći, plebs na margini. Njegovo zauzimanje za iransku revoluciju 1978. potaknulo je polemiku o arapskom nacionalizmu i statusu žene. Foucault feminizam uključuje u “transverzalne borbe” ustanovljujući razlike i sličnosti pokreta za oslobađanje žena i homoseksualnih pokreta.⁶ U *La Volonté de savoir* Foucault razrađuje patologiju nervozne žene, frigidne supruge, ravnodušne majke u viktorijskoj obitelji, i proučava socijalizaciju prokreativnog ponašanja najavljujući koncept “biopolitike populacije”. Ove je teme trebao razraditi u četvrtom svesku povijesti seksualnosti koji u prvome planu nosi naslov *La femme, la mère et l’hystérique*.

Feminizam pak nasljeđuje Foucaultovu kritiku esencijalizma, isključivanja, koncepta kontrole i mehanizama moći, no kritike koje mu upućuje načelno se svode na njegov androcentrizam i stereotip virilnosti klasične estetike i etike, zanemarujući Foucaultov jasni odmak i od modernih i od postmodernih. Foucault Baudelaireu u “Qu’est-ce que Les Lumières?”⁷ stavlja u usta misao da moderni čovjek nije onaj tko kreće u otkrivanje sebe, tajni i skrivene istine, nego onaj tko nastoji sebe izmisliti. Modernitet ne oslobađa čovjeka, nego ga primorava da se sam stvori (II, 2001: 1390), kao Baudelaireov “dandy”.

Pitanje odnosa Foucaulta i feminizma najsustavnije su postavile još 1988. godine Irene Diamond i Lee Quinby u *Feminism and Foucault* i identificirale danas već uvriježena četiri zajednička elementa: tijelo kao mjesto subjektiviteta i pokoravanja; kritika globalne moći države, unitarističkih teorija moći i njihovog strateškog modela na polju intimnog i lokalnog; važnost diskursa; te kritika hegemonije elite i isključivanja svih marginaliziranih. Ovu bismo *ready-made* definiciju, ponavljano u mnoštvu feminističkih izvora koje nalazimo po bespućima interneta, mogli proširiti Foucaultovim definiranjem odnosa moći i znanja te moći i seksualnosti, kao mogućnosti proučavanja procesa subjektivacije u analizi rodnog identiteta, kao i pojmom *biopouvoir* kao matricom proučavanja obitelji, politike naseljavanja i inoga.

⁶ Michel Foucault, “Sorcellerie et folie” (razgovor s R. Jaccard), *Le Monde*, n° 9720, 23. travnja 1976: 18. O T. Szasz, *Fabriquer la folie*, Pariz, Payot, 1976. (DE II 2001: 89–92), “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne”, *Le Nouvel Observateur*, n° 731, 13.–19. studenog 1978: 26 (DE II 2001: 708) i “Le jeu de Michel Foucault”, razgovor s D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, *Ornicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, srpanj 1977: 62–93 (DE II 2001: 298–329, osobito 319–322). Rodriguez Magda (2013: 11) “transverzalne borbe” identificira u Michel Foucault, “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, u: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*, Pariz, Gallimard, 1984: 299 (francuski prijevod *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University Chicago Press, 1982).

⁷ Michel Foucault, “Qu’est-ce que Les Lumières?” (“What is Enlightenment?”), u: Rabinow P. (ur.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984: 32–50 (DE II 2001: 1381–1397).

No, esencijalizam je podmukla životinja, redovito se skriva u zazivanju specifičnosti s mirisom moralne superiornosti ili pravičnosti razlike ili mita⁸; ni marksistički pristup, s kategorijom rada i jasnim distinkcijama prirode i kulture, muškog i ženskog, nije ga izbjegao, kao uostalom ni onaj lakanovski. Diamond i Quinby, priznajući Foucaultov doprinos, ipak, u okviru njegove genealogije, ističu netematiziranje, primjerice, “medikalizacije” ženskog tijela, trudnoće, abortusa, kontrole nataliteta, anoreksije, bulimije, liječenja raka dojke i maternice, fizičkog zlostavljanja, od spaljivanja do silovanja, estetske kirurgije i inih sakaćenja zbog ljepote; one, pak, žensko tijelo pretvaraju u platno koje oslikava mušku dominaciju.

MIMIKRIJA?

Jednim od glavnih nedostataka Foucaultovog “disciplinskog” modela Rodriguez Magda (2013: 79) smatra njegovo prihvaćanje podjele na javnu i privatnu sferu u kojoj se potonja minimalizira i pretvara tek u puki odraz ove prve, a obitelj u uobičajeno mjesto zatočeništva, nadzora i primjene sudskih odluka (*L’ordre des familles*), kao i u centar seksualne normalizacije (*La volonté de savoir*). Feminizam s pravom identificira ono što je uvidjela već Virginia Woolf u *Vlastitoj sobi*, spacijalnu delimitaciju doma koji konfigurira vlastiti panoptizam, arhitektoniku nadzora koja se koncentrira u reduciranom prostoru kuhinje. Još su 1979. Sandra M. Gilbert i Susan Gubar rasvijetlile “luđakinju u potkrovlju”⁹ i strategije nadzora žena koje su počivale na negiranju postojanja vlastitog prostora i na specifičnosti kategorije vremena, od “beskrajnog dana”, istodobno terapijskog i konsolidirajućeg, do “opasnog” slobodnog vremena, koje se mora pretvoriti u obveze (da bude lijepa, u formi itd.¹⁰).

No, kada se feministkinje odluče za ilustriranje “produktivne” moći te fikcije, kao Nancy Armstrong u *Desire and Domestic Fiction* (Oxford University Press, 1987), onda ono započinje obrtanjem tradicionalne vizije književne kritike (i feminističke književne

⁸ Foucaultov “nedostatak diferenciranja” prokazuje, primjerice, i Jana Sawicki u: *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*, “Thinking Gender”, Albano, USA, University of New York / Routledge, 1991.

⁹ Sandra M. Gilbert, Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*, New Haven and London, Yale University Press, 1979/1984.

¹⁰ Rodriguez Magda (2013: 80), među mnoštvom studija, spominje knjigu *For her Own Good* Barbare Ehrenreich i Deirdre English (Doubleday, 1973). Mogli bismo spomenuti i Geneviève Fraisse, koja u *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes* (Pariz, Alinéa, 1989) nastoji pokazati da izdvajanje žene iz javnog prostora nije tek slučajnost ili posljedica konstituiranja modernog, industrijskog buržoaskog društva, nego upravo nužni uvjet da bi se takvo što dogodilo.

kritike) koja ili kreće od prinudne marginalizacije ženskog doprinosa u povijesti, ili od preuzimanja viktimizacijske retorike istodobno pokušavajući pokazati ženski doprinos unutar neprijateljski raspoložene tradicije. Armstrong se odlučuje staviti naglasak na moć (a ne na potčinjenost) pripadnica srednje klase, i analizira važnost didaktičke literature za žene (napose odgojnih priručnika) i viktorijanskog romana za nastanak tzv. *domestic fiction*, funkcionalnog i uređenog prostora koji danas nazivamo domom, koji je postao kontekst za reprezentaciju “normalnog” ponašanja. Armstrong nastoji pokazati da se moderna, rodno utemeljena, forma subjektiviteta najprije razvila kao ženski diskurs u stanovitoj vrsti literature za žene, prije no što je dala semiotiku poezije i psihološku teoriju 19. stoljeća. Nasuprot Foucaultu, ona tvrdi da je podjela ljudskog identiteta na rodove postavila metafizičke temelje moderne kulture i njenu vladajuću mitologiju. Ona takvu “domaću” fikciju ne shvaća tek kao odraz odvajanja javnog i privatnog, niti kao preskriptivnu i restriktivnu manifestaciju ženskog ponašanja nego kao (epi?)fenomen koji treba biti evaluiran prema svojoj “produktivnosti”.¹¹ Prema Armstrong, nije moguće odijeliti stvaranje novog ženskog ideala u romanu, prvenstveno nearistokratskog (aristokracija je u međuvremenu postala sinonim za izopačenost), od hegemonije nove srednje klase u Engleskoj koja će u prvim desetljećima 19. stoljeća prihvatiti vrline utjelovljene u figuri domaćice i ona će ih jasno razlučiti od kulture radništva. Stoga Armstrong (1987: 20) zaključuje da je seksualnost kulturni faktor koji ima vlastitu povijest, što je pokazao i Foucault prije nje, no ona tvrdi i da je moderni pojedinac ponajprije i nadalje žena. Ako ostavimo po strani maksimalizam posljednjeg zaključka, usporedba Foucaulta (*L'usage des plaisirs*) i Armstrong pokazuje da se slažu oko epohe kada se pojavljuje termin “seksualnost” (početkom 19. stoljeća), no Foucaultov projekt genealogije od Grka i Rimljana daje mnogo širu povijesnu panoramu, dok se čini da Armstrong daje pretjeranu važnost periodu od kraja 18. stoljeća i 19. stoljeću nastojeći odlučujuću ulogu dati upravo *domestic fiction*.

NEISPUNJENI HORIZONT OČEKIVANJA?

Ako se Foucaultu, s jedne strane, zamjera gnoseološki relativizam, a s druge politička neučinkovitost zakrbuljenog neokonzervativizma (Habermasovo 9. i 10. predavanje iz *Filozofskog diskursa moderne* iz 1988), zaboravlja se da je subjekt o kojem

¹¹ Carol Pateman (*The Sexual Contract*, Kalifornija, Stanford University Press, 1988, u: Rodriguez Magda 2013: 82) ističe, primjerice, da seksualni “ugovor” prethodi društvenom, legitimirajući žensku podčinjenost koji će isključiti žene kao subjekte u ugovoru.

on govori proizveden, rezidualan i strateški. Možda se prije nadaje pitanje koje su postavile i Braidotti, i Alcoff, i De Lauretis (Rodriguez Magda 2013: 95): Može li se feminizam uopće suočiti s krizom subjekta, dekonstrukcijom ili Foucaultom ako se identitet ženskog roda nije izgradio kao subjekt među jednakima? K tome, i feministkinje odbijaju feminizam smatrati kompaktnom cjelinom “zajedničkih interesa” – feministički humanizam, koji se zalaže za jednakost, nije ginocentrični feminizam, koji se temelji na razlici (Iris Young), ali nije ni postfeminizam (Fraser), odnosno nominalistički feminizam (Linda Alcoff).

Čini se da jedan dio feminističkih komentara Foucaulta ne vidi ono na što je upozorio Miguel Morey: Foucaultov se diskurs ne može koristiti u epistemološkom ili političkom polju, ili se to može učiniti samo na posve lud način.¹²

Nancy Fraser¹³ se, nastojeći rasvijetliti granice strukturalizma, odlučuje za pragmatičniji pristup u kojem joj Foucault, kao pristaša mnogolikog, heterogenog, individualnog i specifičnog, postaje saveznik. Fraser kritizira esencijalizam, ali ne upada u postfeminizam, o kojem ćemo, kako kaže, moći govoriti tek kada budemo mogli legitimno govoriti o postpatrijarhatu. No, kada Fraser kritizira slabost Foucaultova otpora, ona postavlja pitanje na koje se, iz Foucaultove perspektive, ne može odgovoriti. Ona tvrdi da, ako se seks-želja odbaci kao instrument dominacije, tijelo i užici ne mogu izbjeći neku vrstu esencijalizma, ideologizacije i normalizacije, odnosno povratak na nekakav zakrbuljeni humanizam, neku vrstu metafizike tijela. Upravo stoga ona negira da Foucaultovu tvrdnju da jezik tijela, koje je istodobno i epistemološka konstrukcija i mjesto otpora i čvorište strategija moći, može biti politički učinkovitija platforma od retorike ljudskih prava koju Foucault odbija. Time Fraser još jednom jasno pokazuje zašto Foucault može biti samo “povremeni” ljubavnik feministkinjama. Jer im on ne može dati ono što jedan dio njih u njemu traži, pragmatične političke odgovore ili podršku emancipacijsko-humanističkim strategijama. Ukratko, kritiziraju nedostatak analize, ne diskursa, nego društvenih praksi, odnosno, od filozofije zahtijevaju da postane aktivizam.

U tom smislu, zbog relativnog prijelaza s pragmatizma na aktivizam, treba spomenuti Lindu Alcoff koja osnovnim problemom feminističke teorije danas smatra činjenicu da je ženski subjektivitet utemeljen na dekonstruiranim i deesencijaliziranim konceptima

¹² Miguel Morey, “Sur le style philosophique de Michel Foucault”, u: *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Pariz, Seuil, 1989: 146, u: Rodriguez Magda 2013: 107.

¹³ Nancy Fraser, “Foucault’s body language: a posthumanist political rhetoric”, u: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

u njihovom općem smislu.¹⁴ Suočena s esencijalizmom *kulturalnog feminizma* (Mary Daly, Adrienne Rich) i poststrukturalizma (Lacan, Derrida, Foucault), koji vodi negativnom feminizmu Kristeve, Alcoff postavlja pitanje: Kako utemeljiti politički feminizam koji dekonstruira subjekt-ženu? Konstrukcija roda ovdje je povezana s operativnošću i njegovim prepoznavanjem kao društvenog i političkog čimbenika promjene. Alcoff, naime, preokreće logiku uvjeta: ona ne tvrdi da, ako ne postoji ontološki identitet, praksa koja zahtijeva specifična prava nije moguća, nego kaže da upravo zato što postoji borba za specifična prava, generira se operativni identitet. Tako svi isključeni djelovanjem mogu strateški preuzeti ovu hetero-dezignaciju grupe kao vid kohezije. Alcoff će, preuzimajući teze Terese de Lauretis i Denise Riley, kombinirati koncept političkog identiteta s konceptom subjekta kao *positionality*, što podrazumijeva odbacivanje tradicionalne metafizike, ali ne sve metafizike, i taj ostatak ona identificira u Derridinoj analizi jezika, u Foucaultovom konceptu moći i u poststrukturalističkim kritikama humanističkih teorija subjekta. Koncept *positionality*, koji bi trebao izgraditi pojam žene, naglašava ne substantivni, nego relacijski odnos, onaj koji izgrađuje smisao naspram puke pasivnosti, i podsjeća na Foucaultovu subjektivaciju (*Histoire de la sexualité*).

No Foucault upozorava da nije riječ o tome da se definira jedno političko “stajalište”, to bi naprosto značilo odabrati iz već ponuđene klasifikacije, nego da se zamisle i stvore uvjeti za nove sheme politizacije.¹⁵

Rodriguez Magda (2013: 104) odbija Foucaultov doprinos ženskim pokretima vidjeti u zazivanju specifičnosti seksualnosti i prava još jedne “transverzalne borbe”, nego ističe proces “deseksualizacije” koji bi trebao pokazati da je “seksualnost” povijesna konstrukcija postulirana kao instrument pokoravanja, a feminizam vrst odmaka od seksualne centralizacije problema koji bi trebao omogućiti forme kulture, diskursa i jezika neovisne o spolu. To je, prema Foucaultu, ono što je kreativno i zanimljivo u ženskim pokretima.¹⁶ No, Naomi Schor kritizira upravo tu izrazito antiesencijalističku tendenciju, jer dovodi do brisanja seksualne razlike.¹⁷ Bidy Martin¹⁸ uočava

¹⁴ Linda Alcoff, “Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory”, *Signs*, 3, vol. 13 (1988).

¹⁵ Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” (razgovor s L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1.–15. siječnja 1977: 4–6 (DE II 2001 228–236, citat 234).

¹⁶ Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”... (DE II 2001: 321).

¹⁷ Naomi Schor, “Dreaming dissymetry: Barthes, Foucault and sexual differences”, u: Alice Jardine, Paul Smith (ur.), *Men in Feminism*, New York, London, 1987: 109. Njoj se pridružuje i Rosi Braidotti (*Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge, 1991: 274, u: Rodriguez Magda 2013: 105).

¹⁸ Bidy Martin, “Feminism, criticism and Foucault”, u: I. Diamond, L. Quinby (ur.), *Feminism and Foucault*, Northeastern University Press, 1988.

sukobljenost dekonstruktivnog elana i potrebe da se izgradi kategorija žene i predlaže dvostruku strategiju vezanu uz pitanje jedinstvenosti žene i vrijednosti “deseksualizacije”: ako Foucaultova dekonstrukcija i deseksualizacija čuvaju od esencijalizma i ahistoričnosti i favoriziraju kritiku falocentrizma, radikalna feministička artikulacija univerzalnosti (fikcija jedinstva žene) i opresija žena (globalnost patrijarhata), kao uvjeti postojanja dekonstruktivističkog feminizma, zahtijevaju da se žena politički identificira kao rod i da se odbije gnoseološki identificirati kao univerzalija. Martin tvrdi da sjecište poststrukturalizma, antihumanizma i feminizma omogućuje kritičku, materijalističku praksu i političku borbu.

REKLI STE SEKS?

Već klasična Foucaultova teza da je pojam seksa najprije omogućio da se u artificijelnoj, fiktivnoj strukturi okupe elementi anatomije, biološke funkcije, ponašanja, osjeti, užici, te je potom pretvoren u kauzalno načelo, sveprisutan smisao, tajnu koja se svugdje treba otkriti, pokazuje da je seks postao jedinstveni označitelj i univerzalno označeno (Foucault 1976: 204) čiju povijesnu produkciju on nastoji rasvijetliti. Ako seksualnost imamo od 18. stoljeća, a seks od 19. – dok smo prije imali tijelo (*chair*)¹⁹ – seks nije instancija koja bi mogla definirati ono “muško” i ono “žensko”. Seks nije vid oslobađanja od zakona, nego još jedan od njegovih učinaka, najspekulativniji element koji pripada materijalnom razvoju dispozitiva seksualnosti. Seks se ne treba osloboditi represije (kako tvrdi već Reich) jer se povijest temelji na njegovoj sveprisutnosti. Stoga se, prema Foucaultu, kritički element ne može temeljiti na seksu i želji, nego na produbljanju pozitivne ekonomije “tijela i užitaka” koji su uvijek u pluralu. Nije riječ o potrazi za istinom seksa, nego o istraživanju novih subjektiviteta.

Histerizacija (Foucault 1976: 137) žensko tijelo pretvara u tijelo posve zasićeno seksualnošću putem koje je ono, pod utjecajem patologije koji bi mu trebala biti inherentna, integrirano u polje medicinskih praksi, i organski povezano s društvom, kojem jamči uređeno obnavljanje, s obiteljskim prostorom, čiji treba biti supstancijalni i funkcionalni dio, i djecom koju rađa i kojoj treba jamčiti biološko-moralnu odgovornost za vrijeme čitavog odgoja. Taj proces histerizacije utemeljen je na pojmu “spola” koji znači i nešto što je zajedničko muškarcu i ženi, i nešto što pripada muškarcu a nedostaje ženi, i nešto što konstituiraju tijelo žene orijentirajući ga prema reprodukciji i dovodeći ga do patologizacije. Histerizacija tako postaje igra sa spolom, on je i “jedno” i “drugo”, cjelina i dio, na-

¹⁹ Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”... (DE II, 2001: 313).

čelo i manjak (Foucault 1976: 201–202). Rodriguez Magda (2013: 171–173) kritizira konstantnu produkciju spolne razlike jer ona pospješuje dominaciju i pretvara žene u *addendum*. Rod je, prema njoj, neizbježan u političkoj anatomiji tijela i u analizi biomoći kao politička matrica seksualnosti. Ona tvrdi da Foucault otvara prostor histerizacije ženskog tijela omogućujući integriranje konstruktivističke paradigme ženskog spola, normalizirani razvoj njene tjelesnosti, njene funkcije majke i njene konfiguracije u okviru psihološke i moralne medicinsko-zakodavne platforme, ali zaboravlja analizirati kako ta konstrukcija roda hrani sve druge praktične i teorijske strategije dispozitiva seksualnosti. Ukratko, i ona mu zamjera pretjeranu deseksualizaciju roda koji je, prema njoj, u osnovi biopolitike.

Monique Wittig²⁰ tvrdi da spolna razlika ne pretvodi interpretaciji rodne razlike, jer je i sama utemeljena na normativnim hipotezama o binarnom rodu koje se potajice i supstancijalistički reproduciraju (Butleričina “kompulzivna heteroseksualnost”). Spolna razlika, kao anatomska i kulturna oznaka, uvjetuje strategije “teorije invencije roda” i čuva reinterpetiranu referenciju pomoću koje se može izgraditi mnogoliki i odabrani rod.

Feminizam Foucaultu načelno zamjera strategiju primijenjenu u *L'usage des plaisirs* jer u antičkom moralnom univerzumu identificira moral koji sazdaju muškarci za muškarce, i to samo oni slobodni (koji uživaju sva politička prava), kako bi uredili vlastito vladanje, a ne odnose među spolovima, i uspostavili platformu muževnosti. No Foucault sam kaže (1984: 33) da ovdje nije riječ ni o ženskim dužnostima ni o ženskim obvezama, jer su one ili objekti ili partneri koje, ako su pod njihovom paskom, treba oblikovati, odgojiti i nadzirati, ili koje treba izbjegavati ako se o njima brine netko drugi (otac, muž ili učitelj). Konstatirajući nepostojanje žena u toj paradigmi, Foucault izbjegava generalizaciju modela utemeljenog na muškom rodu, što feminizam vidi kao pribjegavanje povijesnom alibiju. Prema ovom potonjem, nije dovoljno konstatirati ekskluziju žena u grčko-rimskoj etici, nego treba pokazati kako su seksualna razlika, dominacija, načelo “aktivnosti” i dominantni muški seksualni model u temeljima njihovog etičkog, erotskog i filozofskog univerzuma. No, prema Foucaultu, etika i filozofija ne određuju seksualnost, nego briga o tijelu generira *souci de soi* kao “umjetnost življenja” koji će proizvesti etiku i metafiziku istine. Feminizam ukratko konstatira očito da je kod Foucaulta riječ prvenstveno o muškom tijelu. Svakako je važniji argument da taj *souci de soi* implicira *ovladavanje*, jer će etika i metafizika biti označene sublimacijom muške tjelesnosti, odnosno shemama dominacije u vidu parnjaka “aktivnog” i “pasivnog”. No, povijest

nam ne dopušta da zaboravljanje žena pretvorimo u njenu nužnu reifikaciju. Žena nije jedina “preplaćena” na dijalektiku ili dominaciju, što nam pokazuju i *Hermeneutika subjekta* i *Herculine Barbin dite Alexina B.*, ali i Baudrillardova *La transparence du Mal*.

Relevantnije je pitanje govori li ekskluzija žene uistinu o njenoj ulozi u grčkim seksualnim odnosima općenito; Rodriguez Magda (2013: 198) tvrdi da su heteroseksualni odnosi većinski i da je moguće da su Foucaultu njegovi izvori (većinom iz klasične epohe, autora kao što su Platon, Aristotel, Ksenofont, Hipokrat, Izokrat itd.) sugerirali amplifikiranje homoseksualnog modela.²¹ Ona spominje pregršt opisa heteroseksualne ljubavi, primjerice, u arhajskoj lirici i helenističkom romanu, i tvrdi da muška *austeritas* ne odražava cjelokupnu problematiku braka i para. Njena opaska da bi se trebalo uzeti u obzir i različite figure žene (supruga, konkubina, kurtizana), može se shvatiti kao prilog feminističkoj kritici, ali ne kao kritika Foucaultu. S druge strane, njeno inzistiranje na uvlačenju krivo nazvanih tzv. “feminističkih” odgovora na bračni kontekst, kao što je Eshilova Medeja, ili poduzetnih žena (ona ih naziva “gotovo muževnim”) kao, primjerice, u Plutarhovom *Dijalogu o ljubavi* (2013: 221), samo pokazuju svjesno brisanje povijesne kategorije u svrhu očito pristranog čitanja. Možda je na tragu plauzibilnijeg argumenta koji, nažalost, ne razvija (2013: 222–223), kada spominje knjigu Aline Rousselle, *Porneia* (Pariz, PUF, 1983), koja je izišla prije Foucaultove, i koja se bavi seksualnom željom polazeći od knjiga koje će analizirati i Foucault u trećem i neobjavljenom četvrtom tomu svoje *Povijesti*, s time da ona uvodi varijablu roda.

Rodriguez Magda (2013: 200) Foucaultovom “zanemarivanju” spolnih razlika zamjera da ne uzima u obzir elemente koji uređuju normativne ideale, od ozakonjivanja nasljeđivanja, patrijarhata, tabua incesta, razmjene žena, poligamije, seksualnog osakaćivanja do isključivanja žena iz vlasništva i javnog prostora, no ovi su elementi odveć disparatni i jedini im je zajednički nazivnik upravo čitanje iz perspektive teorije roda.

Foucaultova perspektiva, pak, dovodi u pitanje takvu kritiku, jer i on i Paul Veyne²² utvrđuju da opozicija između “aktivnog” i “pasivnog” uvjetuje ne

²⁰ Monique Wittig, “One is not born a woman”, *Feminist Issues*, 12, i “The Category of Sex”, *Feminist Issues*, 2, 2.

²¹ Pierre Bourdieu (*La domination masculine*, Pariz, Seuil, 1998/2002: 19) ističe da se analiza korpusa iz Grčke izlaže opasnosti umjetne sinkronizacije sukcesivnih, različitih stanja sustava, i davanju istog epistemološkog statusa tekstovima koji reelaboriraju stari mitsko-ritualni fundus, i već sadrže izostavljanja, deformacije ili reinterpretacije. Bourdieu izrijeком spominje Foucaulta koji u drugom svesku *Povijesti seksualnosti* započinje istraživanje o seksualnosti i subjektu s Platonom, ignorirajući autore kao što su Homer, Hesiod, Eshil, Sofoklo, Herodot, Aristofan i predsokratovci.

²² Paul Veyne, “L’homosexualité à Rome”, *Communications*, numéro thématique *Sexualités occidentales. Contributions à l’histoire et à la sociologie de la sexualité*, Année 1982, vol. 35, n° 1, 26–33 (URL: http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1982_num_35_1_1519).

samo seksualno ponašanje, nego i moralno djelovanje i koncept razlike rodova. Odnosno, muško i žensko neće biti određeno izborom seksualnog objekta nego izjednačavanjem ili sa stereotipom aktivnog, vladanja (*enkrateia*) ili s pasivnošću, indolencijom i mlitavošću (*malakia*).²³ Nije, dakle, žena jedina koja je *in se* oličjenje pasivnosti.

Nije, kako Rodriguez Magda tvrdi, rodna razlika i njegova naturalizacija u temeljima etike i politike, nego podjela na “aktivno” i “pasivno”, i nisu žene problematične, odnosno pomalo opasne, nego je opasna “pasivnost”. Ukratko, riječ je o *pars pro toto* koju povijest potire. Kritika se mogla iznijansirati tvrdnjom da *L'usage des plaisirs* identificira ekskluziju i dominaciju, ali zanemaruje da model stilizacije vrline nije moguć za sve, odnosno da ekskluzija nije ista niti je na istoj razini za *sve* isključene. No, to se ne može svesti na jednostavnu primjedbu Marka Postera²⁴ i Rodriguez Magde (2013: 214) da nedostatak analize emocija u seksualnim odnosima u Foucaultovoj *Povijesti seksualnosti* ugrožavaju njegov sustav jer bi emocije, prema njima, potencijalno narušile platformu “grčke ljubavi”.

Foucault i feminizam (i kritička teorija roda) dobrim dijelom govore o dominaciji iz različitih perspektiva, i podsjećaju na “raspravu” o postojanju seksualnog čina, Lacanovu tvrdnju da nema seksualnog čina, i Nancyjev odgovor na nju.

Tako Foucaultov “*déjà-dit*” (“*recommencement*” i “*occultation*”)²⁵ završava i u radikalnim “revizijama” tradicije, nastalima po uzoru na njegovu “arheologiju”. Jedan od primjera je knjiga Bonni S. Anderson i Judith P. Zinsser *History of their own*²⁶ (Rodriguez

Magda 2013: 33) koja spol proglašava najvažnijim faktorom u konfiguraciji života žena u Europi, za razliku od muškaraca, koji se razlikuju po klasi, nacionalnosti ili povijesnom razdoblju u kojem žive. Prastara je to priča o “Istom” i “Drugom” (Iracionalnom, Prirodi, Seksualnosti, Ženskom, Stranom...) i svim prokockanim šansama koja pokazuje da se interpretacije, iz ove perspektive, svode na reifikaciju i posljedični paternalistički “*sadizam*” kao manifestaciju želje da se suprotstavi uspostavljenom redu. Kada tome pridodamo koncept seksualnosti kao nesvjesnog (misterij “vječnog” ženskog), oslobađanja (psihoanaliza, nadrealizam), ili transgresije (Bataille, Foucaultov prvi markiz de Sade, prije “*Sergent de sexe*”), shvatimo da je želja za dominacijom (da ne kažemo nasilje) inherentna kako onim čitanjima koja drugi nazivaju androcentričnim, tako i onim feminističkima. Nadinterpretacija narušava plauzibilnost argumenata, a u ovom “*egzaltacija*” seksualne agresije muškaraca naprosto nije “*automatski*” jednaka *egzaltaciji* simbolične agresije nad ženama. Žene zaslužuju više. Kao uostalom i muškarci. I Bourdieu i Foucault nam na to ukazuju.

ŠTO JE FEMINIZMU SPORNO U BOURDIEUOVOJ MUŠKOJ DOMINACIJI?

Kada Bourdieu predgovor knjizi *La domination masculine* naslovljuje “*Eternizacija arbitarnog*”, on najavljuje da želi istražiti povijesne mehanizme odgovorne za dehistorizaciju i relativnu eternizaciju struktura podjele na spolove. Za razliku od Foucaulta, on inaugurira *političku* mobilizaciju žena koja bi otvorila put prema kolektivnom otporu i omogućila zakonodavne i političke reforme. Bourdieuova je nakana svakako i politička, i pragmatična, i aktivistička, i izrijeком se razlikuje od onoga što on naziva diskurzivni “*happening*” ili “*parodic performances*” Judith Butler. Ono što je Foucaultu antika, Bourdieuu će biti Kabilija, pokazatelj socijalizacije biološkog i biologizacije socijalnog (1998/2002: 14).

Bourdieu plete mrežu paralela koje pokazuju da se podjela na spolove upisuje u seriju mitsko-ritualnih opozicija (visoko/nisko, gore/dolje, suho/vlažno, toplo/hladno, aktivno/pasivno, pomično/nepomično) (*Ibid.*: 33) koje opisuju i seksualni čin kao odnos dominacije, afirmaciju *libido dominandi* koja podrazumijeva opasnost od “*monstruozne*” “*feminizacije*” (*Ibid.*: 37–38).

Bourdieu ističe paradoks: vidljive razlike između muškog i ženskog tijela, koje se izgrađuju prema praktičnim shemama androcentrične perspektive, postaju njen savršeni jamac značenja i vrijednosti, odnosno, nije falus (ili njegov nedostatak) temelj te vizije svijeta, nego ona, budući da je ustanovljena na podjeli na međuzavisne rodove, može uspostaviti falus kao simbol muževnosti i tjelesne razlike kao objektivne temelje razlike među spolovima kao društveno-hije-

²³ Rodriguez Magda (2013: 221) spominje i Pierrea Hadota koji tijesno povezuje Foucaultov proces interiorizacije sa stvaranjem novog načina bivanja u svijetu, i smatra da je univerzalistička dimenzija, transcendencija i eksteriorizacija nedovoljno naglašena kod Foucaulta. Dok Jean-Pierre Vemant promatra način na koji Foucault razlikuje ono što Grci nazivaju “*užicama*” od modernog koncepta seksualnosti i kako to utječe na stvaranje kategorije pojedinca, Hadot smatra da je veoma teško primijeniti pojam subjekta na antiku, i da je taj “*soi*” više unutarnji *daimon* nego subjekt, odnosno, da su Foucaultova razmišljanja mjestimice netočna (vidi: Pierre Hadot, “*Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’*”, i konferenciju *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Pariz, Des travaux, Seuil, 1989).

²⁴ Mark Poster, “*Foucault et la tyrannie en Grèce*”, u: David Couzens Hoy (ur.), *Foucault: a Critical Reader*, Oxford/New York, Basil Blackwell, 1986.

²⁵ “(...) tout discours manifeste reposerait secrètement sur un ‘*déjà-dit*’; et [...] ce ‘*déjà-dit*’ ne serait pas simplement une phrase *déjà* prononcée, un texte *déjà* écrit, mais un ‘*jamais dit*’, un discours sans corps, une voix aussi silencieuse qu’un souffle, une écriture qui n’est que le creux de sa propre trace” (Michel Foucault, *L’archéologie du savoir*, Pariz, Gallimard, nrf 1969: 36).

²⁶ Bonni S. Anderson, Judith P. Zinsser, *History of their Own. Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. 1, New York, Harper and Row, 1988. Sličnu vrst propitivanja periodizacije donosi i Joan Kelly, *Women, history and theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984 (napose “*The social relations of the sexes: methodological implications of women’s history*” i “*The doubled vision of feminist theory*”).

rarhiziranih esencija (*Ibid.*:39). Operativnost takvog sustava osigurava se kumuliranjem dviju operacija: legitimiranjem, somatizacijom društvenih odnosa dominacije upisujući ih u biološku prirodu koja je i sama naturalizirana društvena konstrukcija (*Ibid.*: 40). K tome, budući da se žena konstituira kao negativni entitet, definirana isključivo prema nedostatku, njene se vrline mogu afirmirati samo kao dvostruka negacija, kao zanižavanje, “izliječen” porok ili kao manje zlo (*Ibid.*: 45), kao da se ženstvenost, ali i “ženskost”, mjeri umijećem da se “umanji” (*Ibid.*: 47). Budući da su simbolički osuđene na pomirenost sa sudbinom i diskreciju, žene potvrđuju dominantnu predodžbu o sebi kao zlokočnim stvorenjima čiji je posve negativan identitet izgrađen na zabranama koje stvaraju prilike za transgresiju. Prema Bourdieuu, riječ je napose o formama “nježnog nasilja”, gotovo nevidljivog, od magije, lukavstva, laži ili pasivnosti (posebice u seksualnom činu), do posesivne ljubavi mediteranske majke ili majčinski orijentirane supruge, koja se pretvara u žrtvu i pritom se osjeća krivom poklanjajući svoju beskrajnu patnju kao dar kojem nema ravna ili kao dug koji se ne može vratiti. Tako su žene osuđene da, ma što činile, perpetuiraju sustav; riječ je, kako kaže Bourdieu, o tragičnoj logici, “prokletstvu” u smislu pesimistične *self-fulfilling prophecy*, u kojoj se androcentrična vizija neprestano legitimira samim praksama koje određuje (*Ibid.*: 51–52).

Najkontroverznija Bourdieuova teza jest da se simbolička moć ne može ostvariti bez doprinosa onih koji ju trpe i time *izgrađuju* kao takvu.²⁷ Najviše mu se zamjerila upravo ta teza o sudjelovanju žena u vlastitoj dominaciji, iako su se njome bavili i drugi (Marx, Sartre, Beauvoir, Althusser i Foucault).²⁸

On osporava djelotvornost čina spoznaje dominacije u njenom dokidanju i navodi primjer Marxa (i onih nakon Lukácsa, koji govore o “lažnoj svijesti”), koji oslobađanje žena očekuje od automatskog učinka “spoznaje”, ne uzimajući u obzir inerciju kao rezultantu upisivanja društvenih struktura u tijelo (*Ibid.*: 62).²⁹

Prema Bourdieuu, jedina mogućnost promjene jest radikalna transformacija društvenih uvjeta pro-

izvodnje *dispozicija* prilagođenih strukturama dominacije čiji su proizvod, odnosno *habitus*, i napose strukture tržišta simboličkim dobrima na kojem su žene objekti, ili u najboljem slučaju simboli (*Ibid.*: 64–65). “Cirkulaciju” žena Bourdieu približava sadovskoj cirkulaciji koja tijelo žene pretvara u objekt koji se može evaluirati i zamijeniti za novi,³⁰ kao novac, podsjećajući na teze A.-M. Dardigne.³¹ On je odbija svesti na Lévi-Strausovu “semiologijsku” (“komunikacijsku”) viziju jer ona zatire političku dimenziju bračne transakcije, ali i na “ekonomsku” interpretaciju, marksističku ili kakvu drugu, koja mijesha logiku proizvodnje simboličkih dobara s onom ekonomskom izjednačavajući žene s robom. Sve te interpretacije, prema Bourdieuu (*Ibid.*: 67), ne vide ključnu dvosmislenost ekonomije simboličkim dobrima koja sve (i ženu) pretvara u *darove*, a ne u proizvode, odnosno, u znakove komunikacije koji su neodvojivo povezani s instrumentima dominacije.

No, Bourdieu ističe da je muška privilegija i zamka koja svakom muškarcu nameće dužnost da neprestano potvrđuje svoju muževnost. Žena čast, koja je kod nje negativna, može samo braniti ili izgubiti (jer su njene vrline nevinost i vjernost), dok muškarac mora povećati svoju čast slavom ili priznanjem u javnoj sferi. Nemogući je ideal muževnosti, dakle, načelo neizmjerne ranjivosti (*Ibid.*: 75–76), ali i ovisnosti, jer čast (odnosno sramotu) moraju potvrditi drugi muškarci (*Ibid.*: 77). Tako je ono što se naziva “hrabrošću”, paradoksalno, utemeljeno na strahu da se izgubi poštovanje ili divljenje grupe, ali i kukavičluku odnosno “muževnom” strahu od isključivanja iz svijeta “pravih muškaraca”. Muževnost je, prema Bourdieuu (*Ibid.*: 78) eminentno relacijski pojam, izgrađen za druge muškarce i pred njima, i protiv “ženskosti” i ženstvenosti, u jednoj vrsti straha od ženskog, najprije u sebi.

Bourdieu ističe da, u slučaju muške dominacije, nije riječ o diskulpiranju muškaraca; on tvrdi da se žensko oslobađanje od dominacije ne može ostvariti bez paralelnog muškog oslobađanja tih istih struktura, i to bez optužbi za patroniziranje žena (Catharine MacKinnon) ili za nedostatak ključnog “iskustva” ženskosti koji automatski daje apsolutni autoritet³² (*Ibid.*: 155).

²⁷ Bourdieu (*Ibid.*: 63) spominje Nicole-Claude Mathieu (*Catégorisation et idéologies de sexe*, Pariz, Côté-femmes, 1991) kao onu koja je otišla najdalje u kritici pojma “pristanka” koja, po njoj, gotovo dokida odgovornost “tlačitelja” i prebacuje ju na žrtvu. No, kako upotrebljava jezik “svijesti”, prema Bourdieuu, ona nije uspjela do krajnjih konsekvenci dovesti analizu ograničavanja mogućnosti mišljenja i djelovanja žrtava.

²⁸ Bourdieu *Mušku dominaciju* i završava apelom da se stigmatizirani ne idealiziraju u ime simpatije, solidarnosti ili moralnog gnusanja, jer se time prešućuju učinci dominacije, nego da se izlože opasnosti da pokažu kako potlačeni sami doprinose vlastitoj dominaciji (*Ibid.*: 155).

²⁹ No, još gori od tog jezika “svijesti” po njemu je jezik “imaginarnog” jer pretvara načelo dominantne vizije u neku vrst mentalne predodžbe, fantazmu i “ideologiju”, zanemarujući činjenicu da je riječ o sustavu struktura koje su trajno upisane u stvari i tijela (*Ibid.*:63).

³⁰ Bourdieu kasnije razvija tezu o ženi koja postoji najprije zbog načina na koji ju se gleda (“l’être féminin comme être-perçu”, 1998/2002: 90), što ima značajne implikacije na to kako ženu, a posebno žensko tijelo, vide i muškarci, ali i žene.

³¹ A.-M. Dardigne, *Les Châteaux d’Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Pariz, Maspero, 1980.

³² Bourdieu upozorava da neke forme političke borbe koje se nazivaju feminističkima zahtijevaju jednakost u političkim instancijama, i iako opravdano podsjećaju da načelni univerzalizam prava nije toliko univerzalan koliko se čini, izlažu se opasnosti da udvostruče učinke drugog oblika fiktivnog univerzalizma koji favorizira žene koje su iz istog društvenog prostora kao i muškarci koji trenutno imaju dominantne pozicije. Bourdieu poziva na političko djelovanje koje će uistinu uzeti u obzir sve učinke dominacije (*Ibid.*: 157–158).

Tekst Arlette Farge "La domination masculine"³³ predstavlja rijedak prilog raspravi uzroka francuske recepcije Bourdieuove knjižice, koju ona sažima u riječi "neposluš". Njegovo zadržavanje na konceptu muževnosti, koji porobljuje ranjive i prestrašene muškarce, 1998. godine je provokacija, a "strah od ženskog" sprdačina, što podupire i Bourdieuov specifičan vokabular ("magija" simboličnog nasilja, "hipnotičnost" i "prokletstvo" "potmule strasti" i "neprovidnosti tijela"), koji ne ide u prilog ni njenoj dvojbena tezi o recipročnom strahu koji bi bio karakterističan za današnje doba.

Značajno je da Arlette Farge, kao jedna od Foucaultovih suradnica, smatra da su Bourdieuove teze, napose one koje se tiču promišljanja povijesti i načela (de)historizacije, uvjerljive. Njegov radikalni determinizam (koji polazi od njegovih etnografskih radova o kabilskom društvu) dovodi ga do univerzalističkih, i dakle anti-historijskih, zaključaka, no njegovo viđenje muške dominacije nije nepromjenjivo; *eternizacija* u povijesti je, po njemu, za razliku od Foucaultove ili Benjaminove povijesti lomova, nepoznanica, rezultat djelovanja povijesti. Bourdieuov odgovor na pitanje kako umaknuti eternizaciji jest da povijest mora prestati gledati isključivo promjene, nego proučavati i kako te promjene ne mijenjaju ono samorazumljivo. Ipak, razlike između Bourdieua i Foucaulta ne mogu se podvesti na razlike između diskontinuiteta i kontinuiteta.

BOURDIEU O FOUCAULTU

Transhistorijska konstanta odnosa muške dominacije paradoksalno osvješćuje i djelovanje povijesti, ali pokazuje i sujetu razmetljivih poziva postmodernih filozofa na "nadilaženje dualizama", jer su oni duboko upisani u stvari, tijela i struktura. Bourdieu tvrdi da nije riječ samo o verbalnom imenovanju koje se može dokinuti performativnom čarolijom; rodovi nisu tek "uloge" koje se igraju, oni su upisani u tijelo. Bourdieu spominje Judith Butler koja, čini se, u *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* odbacuje "voluntarističku" viziju roda koju je predlagala u *Gender Trouble*,³⁴ ali i Foucaulta koji u *Povijesti seksualnosti* rehistorizira seksualnost protiv psihoanalitičke naturalizacije.

Bourdieu Foucaultu zamjera što, u namjeri da shvati što karakterizira moderno iskustvo seksualnosti,

³³ Arlette Farge, "Indisciplines. *La domination masculine*", u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 45–54.

³⁴ "The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning" (Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993: 94 / *Ces corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du "sexe"*, Pariz, Éditions Amsterdam, 2009).

inzistira na razlikama prema antici (Foucault 1984: 43) jer je naš pojam seksualnosti nastao postupno, u procesu diferencijacije različitih polja i njihovih specifičnih logika (*Ibid.*: 141–142). Foucault je, prema Bourdieuu (*Ibid.*: 143), dobro uočio vezu seksualnosti i (muške) moći, napose u grčkoj etici, utemeljenoj na shemi penetracije i muške dominacije, ali Bourdieu inzistira na upisivanju u tijela serije homolognih seksualiziranih opozicija koje podupiru kognitivne strukture i praktične taksonimije (često u vidu sustava pridjeva) koje omogućuju stvaranje etičkih, estetskih i kognitivnih sudova.

Napokon, Bourdieu se dotiče Foucaultove tematike homoseksualnosti u "Aneksu" koji se bavi pitanjima *gay* i lezbijskog pokreta. Možemo govoriti o Bourdieuovim generalizacijama, parcijalnim ili paušalnim tvrdnjama poduprtima prilogom "često" kada kaže da homoseksualci, kao i lezbijke, često u paru reproduciraju podjelu na muške i ženske uloge (i time se udaljuju od feministkinja koje navodno uvijek sumnjaju da su oni, iako i sami žrtve, u dosluhu s muškim rodom) ili idu veoma daleko u afirmaciji muževnosti, nedvojbeno reagirajući na nekoć dominantni "feminizirani" stil. Mnogo je pertinentnija tvrdnja koja ga povezuje s Foucaultom, da analiza homoseksualnosti, budući da ističe vezu seksualnosti i moći, odnosno politike, može dovesti do politike (ili utopije) seksualnosti koja radikalno razlikuje seksualni odnos od odnosa moći (*Ibid.*: 162). Bourdieu problem identificira u odbijanju radikalne subverzije društvenih struktura i novog seksualnog poreka, i u zatvaranju u jednu od najtragičnijih antinomija simboličke dominacije koju kritizira i Foucault: homoseksualci se bune protiv društveno nametnute kategorizacije tako da se organiziraju u kategoriju izgrađenu prema toj kategorizaciji perpetuirajući klasifikacije i ograničenja kojima se žele oduprijeti, na neki način razgrađujući vlastite društvene temelje, i osipajući se u sekte koje žele dobiti bitku za monopol javnog izričaja u ime grupe (*Ibid.*: 163–164, 168). Paradoksalno je da homoseksualci zahtijevaju prepoznavanje svoje specifičnosti koja implicira njihovo dokidanje: kao da su se homoseksualci koji su se borili kako bi, od nevidljivih, postali vidljivi, u biti nastojali ponovno postati nevidljivi, neutralni i neutralizirani pokoravanjem dominantnoj normi (*Ibid.*: 165).

Didier Eribon, u "La voix absente. Philosophie des états généraux"³⁵, povezuje Bourdieuov i Foucaultov opus kao "fragmente autobiografije", kao protest, svojevrijedno nepokoravanje, promišljeni neposluš, odnosno odiseje reaproprijacije.³⁶ Autoanaliza,

³⁵ Didier Eribon, "La voix absente. Philosophie des états généraux", u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 111–137.

³⁶ Frédéric Lordon u: "La servitude volontaire n'existe pas. Consentement et domination, entre Spinoza et Bourdieu" (u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 85–109) na još jedan način povezuje

rasvjetljujući mehanizme dominacije, može biti samo socio-analiza ili politička analiza, nužan antinom psihoanalizi, i hrani se sramom: *Distinkcija i Povijest ludila* bile bi, po Eribonu, sramoživotopisi (“*hontobiographique*”). Eribon smatra egzemplarnim Bourdieuov dijalog s *gay* i feminističkim pokretima, njegovo promišljanje neumornog obnavljanja struktura dominacije i *Mušku dominaciju* proglašava jednom od njegovih najjačih, najvažnijih knjiga, iako mu zamjera naivni irenizam.³⁷

“ŽENSTVENI” BOURDIEU? – POST SCRIPTUM O DOMINACIJI I LJUBAVI

Bourdieu je svjestan opasnosti kojoj se izlaže kada u *Mušku dominaciju* uvodi cezuru prije zaključka, *excursus* od 5 stranica, “Post scriptum o dominaciji i ljubavi”, jer je teško govoriti o ljubavi, a da se analitički jezik ne svede na pedantersku komičnost, ili na jeftinu alternativu lirizma ili cinizma, bajke ili basne.

Bourdieu i Foucault. Tvrdeći da ne postoji *svojevoljna pokornost*, on Bourdieua čita kroz Spinozu i pojmove “želje” i “afekta”, dok sam Bourdieu upotrebljava tek pojam “pulzija” u marginalnom tekstu, predgovoru *Autobiografiji jednog paranoika* Jacquesa Maitrea (1994). No, Spinozina ideja o energiji želje (*conatus*) kao pokretaču individualnog ponašanja prema Lordonu se ne svodi ni na psihologizam ni na individualističku i/ili subjektivističku regresiju, nego podupire Bourdieuovo nadilaženje antinomije subjektivizma i objektivizma (“*structuralisme des passions*”). Lordon primjećuje da je Bourdieu, kao teoretičar dominacije, relativno malo pisao o kapitalističkoj dominaciji u svijetu rada i plaća. Identificirajući novu, fraktalnu i multiskalarnu geometriju suvremene, nužno pluralne dominacije, Lordon suvremeni problem promišljanja države, prema njemu istovjetan promišljanju tvrtke, sažima u jednostavnu tvrdnju, blisku Foucaultu: norma suverena, države ili kapitala, stvar je produkcije afekata i želja (etimološki *epithumia*), kao *ars affectandi*. Snaga kapitalizma je u tome da je nadmašio svoje elementarne forme (obilježene afektima tuge, kao odrazom jada i straha od bijede) još u doba Forda, uvodeći masovnu potrošnju i šireći ekstrinzične afekte radosti, potičući radost u perspektivi stjecanja dobara. Povijesna inovacija neoliberalizma je, prema Lordonu, mobilizacija zaposlenih u režimu *intrinzičnih afekata radosti*, koji će stvoriti radost kao isključivi plod rada u okviru krilatice “samoaktualizacije”. Neoliberalizam uvodi subjektivnu istinu rada, a svojevoljna pokornost, po Lordonu, pokazuje slabost subjektivističkih filozofija svijesti (a time i društvenih znanosti koje su ih preuzele), posve razoružanih pred argumentom slobode odabira. Tako razlika između “prinude” i “pristanaka” nije ona između heteronomije i slobode, nego ona između tuge i radosti, jer radost, a ne sloboda, čovjeka privodi da kaže “da” nečemu što je u svakom slučaju već određeno. Ne postoji, dakle, prinuda (pokornost) i sloboda (pristanak), uz otklone u obliku svojevoljne pokornosti, nego univerzalno podčinjavanje strastima, uzrocima i posljedicama koje određuju naše ponašanje.

³⁷ Bourdieu “Aneks” završava ponovno “aktivistički”, pozivom na izbjegavanje getoizacije i sektarizma i podliježući utopiji sugerira da ti pokreti postanu avangarda subverzivnih političkih i znanstvenih pokreta, barem na planu teorijskog rada i simboličnog djelovanja, kako bi specifične prednosti koje razlikuju homoseksualce od ostalih stigmatiziranih stavili u službu univerzalnog (*Ibid.*: 168).

No, Bourdieu smatra nužnim postaviti pitanje ljubavi: je li ona jedina iznimka koja izbjegava zakon muške dominacije ili superiorna, najsuptilnija, najnevidljivija forma simboličkog nasilja (*Ibid.*: 148). Bourdieu poziva na nadilaženje perspektive borbe ili rata spolova, na mogućnost da se iskustvo ljubavi ili prijateljstva misli izvan okvira sile, odnosa snaga, proračunatosti, golog nasilja ili interesa, iako je svjestan da se prekid s uobičajenim redom stvari ne događa iznenada, niti jednom za svagda. Bourdieu patetično poziva na rad koji se uvijek mora ponovno započinjati kako bi se dospjelo na “začarani otok” ljubavi (*Ibid.*: 149). On koristi termin “čuda” najavljujući da će i njegova digresija završiti apelom na “humanost”. On čak i nabroja čuda: čudo ne-nasilja koje omogućuje potpunu recipročnost i autorizira prepuštanje, čudo međusobnog prepoznavanja koje omogućuje arbitrarnu apsolutizaciju arbitarnosti susreta, čudo osobne nezainteresiranosti u smislu nesebičnog davanja sebe drugome koje omogućuje stvaranje neinstrumentaliziranih odnosa utemeljenih na sreći da drugoga činimo sretnim, da u tuđoj zatavljenosti i zatavljenosti koju on uzrokuje pronađemo razloge za vlastitu zatavljenost (*Ibid.*: 150). Sva se ta “čuda” mogu svesti na davanje sebe i svoga tijela, što je odraz povjerenja, netržišne, trajne i neinstrumentalizirane razmjene nezamjenjivog. Bourdieu post scriptum završava očekivanom mišlju o moći ljubavne dijade koja može pobijediti sve posvećene institucionalne kategorije i društvene “rituale” (*Ibid.*: 152) ne dajući najbolji primjer samokritičnosti kao načina izbjegavanja loše znanosti i loše politike, na što poziva u zaključku (*Ibid.*: 154).

Nužnost odbacivanja modela prepoznavanja, fetišizma titula i službenih rituala, načina subjektivacije prema drugome, ne događa se automatski uvođenjem koncepta “autonomije” u kulturi (umjetnosti, književnosti, znanosti), politici i ljubavi, ni zatvorenog svijeta “čuda” ne-nasilja, bez prisile, dominacije i borbe za simboličku moć. Kao da smo ponovno na korak od metafizike, “misterija” ili “autentičnosti”.

U “čarobnom svijetu ljubavnih odnosa”, dakle, ljubav postaje oružje protiv simboličnog nasilja, mogućnost reciprociteta, slobode, susreta muškog i ženskog. No, kako ovu invocaciju “čiste ljubavi”, tajne i umijeća ljubavi, koja navodno preplavljuje literaturu – Bourdieu iscrpno analizira opus V. Woolf, iako u knjizi citira tek osam autora – ne shvatiti kao još jedan razočaravajući *easy fix*? Literatura je ključna jer ne postavlja pitanje sadržaja (“što”), uz hipotezu da su neke teze (zacijelo negdje drugdje krive) ipak prihvaćene. Literatura neumorno postavlja pitanje forme kako bi možda fikcijom, ne istinom, ali ne ni oprimjenjem, progovorila o tome kako takvo što, kao primjerice ljubav, svakodnevno živjeti?

Bourdieuov angažman rađa se još u 1970-ima, a nakon 1995. postaje sve sveobuhvatniji: od sudjelovanja u nekoliko društvenih pokreta i sindikata (primjerice SUD, IG-Medien, GSEE), koje istodobno kritizira zbog institucionalizacije i reprodukcije prekida odnosa s bazom, do pokreta onih lišenih osnovnih prava (na francuskom “mouvements de sans”: nezaposlenih, beskućnika, ljudi bez pravovaljanih dokumenata), ali i malih radikalnih pokreta (štrajkovi, zaposjedanje Rue du Dragon), pa sve do globalne inicijative EGMSE 2000.³⁸

I Foucault je više puta javno istupao, no već Paul Veyne u svom tekstu “Le dernier Foucault et sa morale”³⁹ upozorava da se on nije brinuo o “utemeljivanju” svojih uvjerenja. On nije napadao tuđa uvjerenja, ali je kritizirao načine racionalizacije pomoću kojih su ih oni željeli opravdati. Kao kritičar genealogije, on ne tvrdi da je jedini u pravu, dok su drugi u krivu, on samo tvrdi da se drugi varaju tvrdeći da imaju pravo. Foucault se nikada nije želio politički odrediti, a kritike i izjave su mu uvijek bile konkretne, punktualne, i nisu skicirale organski, jedinstveni front. Za razliku od Bourdieua, Foucaultov je intelektualni etos određen više estetskim nego normativnim kriterijima i nastoji konfigurirati stil egzistencije koji ne trpi “primjenjivost”.

K tome, Foucault jasno kaže da je uvijek pisao samo fikcije, i da te fikcije nisu izvan istine jer smatra da je moguće da fikcija funkcionira unutar istine, da se uvedu učinci istine u fikcionalni diskurs i da tako diskurs stvori nešto što još uvijek ne postoji, da “fiktionalizira”. Povijest se tako “fiktionalizira” polazeći od političke realnosti koja ju čini istinitom, a politika koja još uvijek ne postoji se “fiktionalizira” polazeći od povijesne istine (Foucault DE II 2001: 236). No ni Bourdieu, koji je nedvojbeno veći pragmatičar i akti-

vist od Foucaulta, ne uspijeva uistinu “živjeti” aktivizam; Lebaron⁴⁰ Bourdieuovo čitanje “klasne borbe” u *Contre-feux* smatra odveć opterećenim simboličkim djelovanjem, a premalo konkretnim uvjetima postojanja klasa. No, Lebaronov prilog jasno pokazuje specifičnost francuskoga konteksta i čitanja Bourdieua, gdje ga redovito nazivaju klasnim prebjegom (“transfuge de classe”)⁴¹, i njegovu ograničenost aktualnošću, kao “primijenjeni” pristup primijenjenog znanja na primjeren način.

Kritička misao općenito muku muči s mišljenjem aktivizma izvan okvira aktivističkog i dnevnopolitičkog; ona se opire i infantilizaciji “čitatelja” i medijizaciji govora i apsolutizaciji aktualnih događaja i trenutnog djelovanja, no u većini slučajeva pokazuje se nedostatnom. Često je i oni koji o tome promišljaju smatraju nedostatnom.

I Foucault i Bourdieu, kao “loši” *maître à penser*, svaki na svoj način, upozoravaju na jednu od čestih zamki za stručnjake: kako, naime, misliti aktivizam izvan aktivističkog diskursa? Je li to uopće moguće? Jer aktivizam je, čini se, “sudbina”. Njegova je uloga jasna, pragmatična, djelatna i djelotvorna, i nužna. On je sav u pokliču, i iscrpljuje se u apelu, u toj nedvojbenoj upravljenosti cilju. I Foucault svoju ulogu vidi u tome da ljudima pokaže da su mnogo slobodniji no što misle,⁴² ali on mišljenje kao “stvaranje”, *poiesis*, ne žrtvuje cilju. Njegova kritička ontologija nije ni teorija, ni doktrina, ni permanentni skup znanja koje se gomila, nego stav, *ethos*, koji može povijesno analizirati margine i mogućnost njihovog nadilaženja.

I feminizam treba biti ambiciozniji. I Bourdieu i Foucault svojim odnosom prema feminizmu/feminizmima ukazuju na problem promišljanja pluralnog fenomena koji je i kritička teorija i politička praksa, i filozofija i svakodnevnica, i “životni stil” i aktivizam. Možda je jedan od puteva nadraščanja takvih podjela upravo literatura, kao jedini potencijalno sveobuhva-

³⁸ Geoffroy de Lagasnerie u “Exister socialement. La vie au-delà de la reconnaissance” (u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L’insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 55–73) pokušava misliti Bourdieuovo suprotstavljanje Habermasu ili Honnethu, modelu komunikacije kao djelovanja, navodnog prepoznavanja i jednakosti, koji naoko denuncira neoliberalizam jer odbija politiku svesti na etiku. Lagasnerieva je teza, i sama problematična, da je u univerzalnom problematično upravo ono partikularno što ostaje u njemu upisano, onemogućujući konstituiranje univerzalnog koje ne bi počivalo na ekskluziji, univerzalizaciji ili neutralizaciji. K tome, po njemu, hijerarhizacija je konstitutivna konceptu društva, ideja ekskluzije upisana je u sam koncept univerzalnog. Lagasnerie završava gotovo aktivistički, pozivom na dekonstrukciju koncepta društva i radikalnu kritiku pojma univerzalnog, ponavljajući Bourdieuov poziv na stvaranje nove slobodarske (anarhističke?) tradicije ljevice, usprkos službenoj, državnoj ljevici i njenim liberalističkim ekonomskim politikama.

³⁹ Paul Veyne, “Le dernier Foucault et sa morale”, *Critique*, kolovoz-rujan 1986: 471–472 / Paul Veyne, “The Final Foucault and His Ethics” (prijevod Catherine Porter and Arnold I. Davidson), *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1 (jesen, 1993), The University of Chicago Press: 1–9 (URL: <http://www.jstor.org/stable/1343945>)

⁴⁰ Frédéric Lebaron, “Lutte de classes”, u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L’insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 75–83.

⁴¹ I Édouard Louis, u “Ce que la vie fait à la politique” (u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L’insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 1–19) i Bergounioux u “Esquisse d’un idéal-type transversal: le bon garçon” (u: Édouard Louis, *Pierre Bourdieu, L’insoumission en héritage*, Pariz, PUF, Quadrige, 2013/2016: 139–152) nadjenuli su mu upravo taj epitet.

⁴² “Mon rôle – mais c’est un terme trop pompeux – est de montrer aux gens qu’ils sont beaucoup plus libres qu’il ne le pensent, qu’ils tiennent pour vrais, pour évidents certains thèmes qui ont été fabriqués à un moment particulier de l’histoire, et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite. Changer quelque chose dans l’esprit des gens, c’est cela, le rôle d’un intellectuel” (Michel Foucault, “Vérité, pouvoir et soi” / “Truth, power, self”, razgovor s R. Martin, sveučilište u Vermontu, 25. listopada 1982, prijevod F. Durand-Bogaert, u: P.-H. Hutton, H. Gutman i L.H. Martin (ur.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988: 9–15 (DE II 2001: 1596–1602, citat 1597).

tan jezik. Ne kao vlastita mistifikacija, niti kao patetika budućeg mogućeg, nego kao fikcija koja onemogućuje podjelu na fikciju i nefikciju, na istinu i povijest, i priču i pripovijedanje. Još ćemo dugo na vlastitoj koži osjećati *libido dominantis* (sic!). “Fiction here is likely to contain more truth than fact.”⁴³

POST SCRIPTUM

I filozofi imaju smisla za humor. Možda se najprimjerenije sa svim vrstama “bendera” obračunao Foucault u “Les Monstruosités de la critique”⁴⁴, gdje daje niz “receptata” kako povećati entropiju knjige (o Pelorsonovom članku): knjigu približiti generalnoj teoriji na koju se ona ne odnosi, izbrisati granice teme koju obrađuje, pomiješati znakove verifikacije, izbrisati razine analize, primjenjivati arbitrarno rezanje rečenica, i uvesti vlastitu nekompetenciju. Potom pokazuje i kako se smanjuje entropija knjige (o Steinerovom članku): inverzija “za” i “protiv”, uvođenje nepoznatih elemenata, evokacija fantoma (ovdje Voltairea), supstitucija imena i referiranje na fiktivna djela. Ako Pelorson Foucaultovu knjigu pretvara u ništa, u kojoj je sve ili suvišno, ili krivo, ili manjkavo (DE II 2001: 1087), Foucault Steineru priznaje talent. Jer, ne samo da on izmišlja ono čega u knjizi nema, nego izmišlja i ono čemu se suprotstavlja, djela s kojima Foucaultovu knjigu uspoređuje i sama Foucaultova djela. Foucault završava jednostavnom konstatacijom da je šteta za gospodina Steinera da je Borges već izmislio kritiku-fikciju.

BIBLIOGRAFIJA

- Baudrillard, Jean, *La transparence du Mal*. Pariz: Gallilée, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*. Pariz: Seuil, 1998/2002.
- Butler, Judith, *Gender trouble*. New York: Routledge, 1990.
- Butler, Judith, *Ces corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du “sexe”*. Pariz: Éditions Amsterdam, 2009).
- Diamond, Irene; Quinby, Lee, *Feminism and Foucault*. Boston: Northeastern University Press, 1988.
- Louis, Édouard (ur.), *Pierre Bourdieu, L’insoumission en héritage*. Pariz: PUF, Quadrige, 2013/2016.

⁴³ Virginia Woolf, *A Room of One’s Own and Three Guineas*, Oxford University Press, Oxford World’s Classics, 2008: 5.

⁴⁴ Michel Foucault, “Monstruosities in Criticism” (“Les monstruosités de la critique”, prijevod F. Durand-Bogaert), *Diacritics*, t. I, n° 1, jesen 1971: 57–60 (o člancima J.-M. Pelorson, “Michel Foucault et l’Espagne”, *La Pensée*, n° 152, kolovoz 1970: 88–89 i G. Steiner, “The Mandarin of the Hour: Michel Foucault”, *The New York Times Book Review*, n° 8, 28. Veljače 1971: 23–31 (DE II 2001: 1082–1091).

Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, I, II. Pariz: Gallimard, Quarto, 2001.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*. Pariz: Gallimard / 1976 / Pariz: Gallimard, “tel”, 1994.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II, L’usage des plaisirs*. Pariz: Gallimard /, 1984 / Pariz: Gallimard, “tel”, 1997.

Rodriguez, Magda; Rosa, Maria *Michel Foucault et la généalogie des sexes* (sa španjolskog preveo Geoffroy Huard). Pariz: L’Harmattan, 2013 (sa španjolskog preveo Geoffroy Huard).

SUMMARY

DOMINATION AND DISOBEDIENCE OR, ARE THERE ANY “GOOD HUSBANDS”? – BOURDIEU, FOUCAULT AND FEMINISMS

Feminist readings of Michel Foucault (*The History of Sexuality, Discipline and Punish*) and Pierre Bourdieu (*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste; Masculine Domination*) raise the question of the possible combination of different discourses (philosophy, sociology, politics, ideology and activism) when dealing with the category of “sexuality” and “gender”. It seems as if one were considered not having said enough, and the other having said too much. Criticism is embodied by those two very different figures of disobedience in a way to encourage the creation of new schemes of politicisation, new forms of culture, discourse and language indifferent to gender (Foucault). Bourdieu’s intentions are more pragmatic, his *ethos* much less aesthetic than Foucault’s. Foucault’s antiquity is Bourdieu’s Kabylia, the sign of the socialisation of the biological and the biologisation of the social. If Foucault’s analysis ruptures, limits and changes, Bourdieu’s analyses the stereotypes and the self-explanatory. Two “bad husbands” (Fraser) and bad “gurus” show that thinking about activism outside the framework of personal convictions and daily politics is very difficult, if not impossible. When confronted with feminisms, both of them underline the problem of thinking about a plural phenomenon that is both critical theory and political practice. Foucault once said that he always wrote only fiction. Literature may well be one way to outgrow these divisions, as the only potentially all-conquering language; not as its own mystification, nor as the pathos of a possible future, but as a fiction which disables the classification of doubles: fiction and non-fiction, truth and history, narrative and storytelling.

Key words: Foucault, Bourdieu, feminism, essentialization, activism