

Od marginalizacije tijela do tijela kao margine. S osvrtom na međuuvjetovanost teorije, umjetničkih praksi i zbilje

Premda govor o rodu i spolu, imajući u vidu prije svega govoropravimaipoložajuženaimanjinskihseksualnihskupina, seže duboko u povijest, način na koji ih danas prepoznajemo poprimio je oblik tek u devetnaestome i dvadesetome stoljeću. Pri raščlambi pojedinih osobitosti navedenih pojava važno je imati u vidu tri čimbenika: povijesnu uvjetovanost njihove pojave, potom njihovu refleksiju u vidu umjetnosti, prije svega književnosti, te na kraju u vidu teorije. Svi oni utjecali su jedni na druge isvojim povijesnim tijekom omogućili i razvoj navedenih ideja i u drugim područjima života. Naznačavanjem pojedinih odnosâ, dobiva se uvid u njihovu narav i razinu autonomnosti, ali i naznačuje vidik budućeg na koji nove tendenciju među njima ukazuju. Također, druga, predležea točka motrenja navedenog jest ujedno i jedna od središnjih okosnica pri njihovu određenju i svezi- koncept 'tijela' kao krhkog. Imajući u vidu tijelo kao temeljnu točku pri govoru o rodu i spolu ukazuje se na njega kao na uvjet pojavnosti i oblikovanjaekspanzije postojećih dominirajućih teorija o rodu i spolu te na povijesnu uvjetovanost i propalost projekta zapadne metafizike kao njemu prethodećeg, ali i uvjetujućeg. Projektzapadne metafizike svojim je raspadom ujedno dokinuo marginalizaciju tijela te omogućio postavljanje njega kao predležea, a time i kao, uvjetno rečeno, 'nove metafizike'.

1. Uvodne napomene. Posredno o neposrednome

Pitanja o neposrednom uvijek imaju svoje izvore i odgovore u onome posrednome, pitanja o onome pojedinačnome (slučaju) uvijek svoje izvore i odgovore imaju u onome općem. Stoga sukladno navedenome, kad se govori o seksualnosti, govori se ujedno i o onome što mu naravski prethodi. Teorijska pozadina kao uvelike odraz duha vremena uvjetovala je, osim umjetničkih praksi i povijesnih događaja, i pojavu teorije kao specijaliziranog govora o određenom vidu seksualnosti.

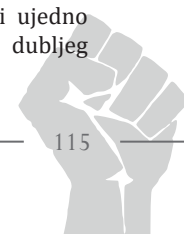
Time kao prvi problem koji nam se nadaje, a koji zahtijeva povijesno-teorijsko objašnjenje, jest pozicija onih marginaliziranih, onih 'drugih'. Međutim, kao što se

pri govoru o neposrednome vraćamo posrednom – izvoru, tako se i pri govoru o onome drugome uvijek vraćamo onome prvom. Počnimo stoga od izvora problema. Žena, homoseksualac te niz drugih manjinskih identiteta kad je u pitanju spol, rodna pripadnost i seksualna opredijeljenost, središnju točku svoje uvjetovanosti imaju u heteroseksualnom muškarcu kao najmanje okrnutom entitetu. Upravo on predstavljao je prepreku njihovurazumijevanju i samoodređenju, a ujedno i razumijevanju samoga sebe. Bilo kakvo stanje unutar cjeline ostavlja svoj odraz na svim dijelovima te cjeline (Riley, 1995: 113-114) pa tako i na cjelinu kao što je svijet/ seksualnost čiji su konstitutivni dijelovi svi navedeni oblici seksualnosti te rodne i spolne pripadnosti.¹

2. Uvjetovanost zapadnim mišljenjem

Postavljajući pitanje o uzroku navedenog stanja kao predmet motrenja javlja sezapadno mišljenje prema kojem je muškarac kao nositelj heteropatrijarhata bio ujedno i nositelj zbilje koju je sebi prisvojila zapadna metafizika. Dalekosežnost utjecaja zapadnog mišljenja kojim je ono uvelike odredilo putanju povijesnih kretanja, imalo je svoj odraz i na shvaćanje roda i spola. Neposredna neprepoznatljivost njihove sveze dugo je bila prepreka dubljem uvidu u implikacije koje je rodna i spolna pripadnost za sobom ostavljala. Povijesna konstanta mišljenja obilježena degradiranošću tijela naspram duše ostavila je svoj trag i na govoru o rodu i spolu, a time i dovela do degradiranosti i roda i spola pa i on, heteroseksualni muškarac, koji je slovio kao autoritativan i moćan, nije znao da si je time samo priječio put razumijevanju sebe samog.

¹ Međutim, naoko napadajuća i osuđujuća tvrdnja ima tek za cilj razmotriti uvjetovanost »slike svijeta« na mišljenje roda i spola. Njezina kritika dovodi do dekonstrukcije i pozicijâ manjinskih skupina pitajući se o razlozima sveopće pojavnosti i ujedno izbjegavajući poziciju svrstavanja na 'strane' u cilju dubljeg uvida u problem.



Međutim, devetnesto stoljeće otkriva paradoksalnost i manjkavost takve pozicije. Svevladavinu i univerzalnost zapadnog mišljenja, paradoksalno je ograničavala njegova utemeljenost u tijelu. Njezina stvarnost bila je tek 'ozbiljena fikcija'. Tijelo je predstavljalo točku polazišta i osvještenja sveopće okrenutosti od njega više od dva tisućljeća, a nju je naznačio možda najradikalnije od svih Friedrich Nietzsche ukazujući na tijelo² kao jedino 'poznato' koje nam svojom neposrednošću biva temeljnim i prvim izazovom mišljenja (Nietzsche, 1976 : 16, 29, 30-32, 179). Time je Nietzsche bio najvećim zamašnjakom govora o tijelu koji će se razbukitati u dvadesetom stoljeću.

Kao što se prvo rodilo u njedrima drugoga – misao u tijelu, tako se i drugo rodilo u njedrima prvoga. Tijelo žudeći sobom obuzeti sve što nije, paradoksalno, lišilo se sebe. Duša je tisućljećima 'misleći se' prvom, 'mislila' – ništa. Odnarodeno (dekadentno) tijelo – što misleći se cijelo mislilo se tek manjim dijelom. Međutim, srodno svojoj sveobnavljajućoj naravi kao nepovredljivom voljom rodilo je u svojim, poviješću skučenim, njedrima – sebe, tijelo. Jedno 'cjelovito', naravski fragmentarno krhko tijelo koje po prvi puta biva svjesno svojih mogućnosti, a time i granica (Nietzsche, 2006: 18).

3. 'Krhkost' tijela

Zbog, prije svega, ograničenosti koja se očituje u samoj njegovoj smještenosti u svijet i nemogućnosti njegova izmještenja iz njega kad je u pitanju spoznajni aspekt, tijelo je osim svoje ograničenosti razumljeno i kao krhko.

Misleći tijelo kao poziciju koja odbacujući mogućnosti objektivnog kao svog antipoda ujedno odbacuje i određenje sebe kao subjektivnog, uspostavlja mogućnost razumijevanja tijela kao koncepta – kruga koji se širi. Navedno biva mogućim upravo napuštanjem odnosa subjekt – objekt, što kritikom subjekta, što kritikom objekta i predmeta (Nietzsche, 2006: 237-303), tijelo se javlja stoga kao nova pozicija, kao organizam koji svojom provjerom primjenjivosti preko iskustva iskušava svoju krhkost. Imajući je u vidu kao svoju spoznajnu i fizičku ograničenost te služeći se njome, tijelo samo oblikuje »sliku svijeta« čiju primjenjivost i vrijednost iznova i iznova iskušava i širi. Njegova stalna mijenost i mogućnost zastranjenja kao dekadentnosti (narušavanja vitalne samouzdižuće naravi tijela), kao stalnog proizvođenja i širenja koncepta, biva evidentnija pojavom psihoanalize, brojnih teorija o identitetu, ali i preko neposrednog uvida u ono što nam govori povijest

– povijesna motrenja kretanja i odluka pojedinca kada je u pitanju njegovo tijelo. Upravo zbog svoje krhkosti, tad ispuštene iz vida, tijelo se i reduciralo tek na dušu u zapadnoj metafizici. Dvadeseto stoljeće otkrivši narav tijela kao krhkog ujedno otkriva i nužnost mišljenja tijela kao simbola koncepta koji navedenim potvrđuje svoju nemogućnost sveobuhvata te svodeći se na dio, na kakav takav koncept, potvrđuje svoju krhkost ujedno bivajući je svjestan. Tijelo time ima mogućnost koja je ujedno njezina nemogućnost. U mogućnosti vlastitog samoodređenja ona se nužno pojednostranjuje i time lišava onoga 'drugog' čineći pak neko 'drugo' dijelom sebe, ne kao onoga što ne razumije ili ne dohvaća već kao onoga što nije.

Nakon određenja naravi tijela kao krhkog biva jasnije zašto je baš tijelo cijelu svoju prošlost, koliko god bilo riječju stavljeno u drugi plan, pisalo upravu nju. Vidjevši problem u duši – vidjeli smo problem u tijelu. Bolest tijela zvala se duša, duša je bila obilježje dekadentnosti u koju je upalo tijelo. Tek njezinom genealogijom i deskripcijom možemo odagnati bolesti koje su je zahvatile (Nietzsche, 2006). Tu nam se kao pred ručnim daje, uz već spomenutog Nietzschea, i Michel Foucault. Obojica, obuhvaćajući svojom mišlju sve manifestacije tijela i mišljenja o njemu u umjetnosti, filozofiji i povijesti, ukazuju na njihovu svezu, štoviše nerazlučivost.

Stavljajući 'tijelo kao krhko' u središte zanimanja, otvara se plejada tema kojih se ono neposredno dotiče kada su u pitanju konkretniji problemi koje je ono kao koncept objelodanilo kao neodgodiv problem:

- 1.) žene su kao žrtve povlačenja paralele s njihove manje tjelesne kompozicije na njihov intelekt,
- 2.) manjinske seksualne skupine poput homoseksualaca, koji su odstupajući od heteropatrijarhalnosti kao normativa zapadne metafizike bili ispušteni iz vida ili pak na brojne načine degradirani. Također, i pojava i prepoznatljivost transrodnih osoba, kad je riječ o rodu, dovela je do istovjetnih načina odnošenja dominantnih zapadnih konceptata mišljenja prema njima,
- 3.) sama seksualnost kao jedno od obilježja tijela (i često s njime postovječena) bila je niže rangirana u odnosu na dušu, prezirana i zanemarena pa samim time i spoznaje do kojih je ona predstavljala put nisu bili dostupne.

Stoga govor o tijelu, manjinskim skupinama i ženama otvara se kritikom onoga što leži u korijenu dosadašnjih dominantni– kritikom zapadne metafizike. Devetnaesto stoljeće u filozofiji odredile su brojne nove tendencije koje su dominante dosadašnje filozofije dovele u pitanje.³

3 Premda je jedna od revolucionarnih misli dosadašnju filozofiju razumijevala kao „interpretaciju“ – misao Karla Marxa, ona svakako nije bila tek intepretacija već okoštavanje i zadržavanje postojećih pozicija moći koje su pojedine skupine, ideje ili pak

² Koristeći još i nazive »meso« i »krv« kao metafore za tijelo (Nietzsche, 1976: 179).

Među njima neke od najpresudnijih bile su one Friedricha Nietzschea i Karla Marxa. Obojica su ukazali na dvije kroz povijest zanemarene pozicije. Jedna je od njih tijelo kao predležće mišljenju i za njega temeljno polazište – već gore u tekstu naznačeno, a druga je pozicija radnika u svim njegovim manifestacijama i položajima kroz povijest (Marx, 1949: 14-48). Ukazivanje na njihovu povezanost pokazat će osobitost marginaliziranih, kako tema tako i pojedinaca. Sveza rodnih i spolnih manjina (žene, homoseksualci, transseksualci) s klasnom podređenosti bila je čest slučaj. Svako priznanje i prepoznavanje prošlo je kroz osudu zajednice koja je osim moralne osude na razne načine uskraćivala i egzistencijalnu sigurnost. Na potplaćenost i manje vrednovanje rada žena nije ni potrebno ukazivati. Međutim, govoreći o svezi spolne, rodne pripadnosti i njime uvjetovane pozicije u društvu, ograničenost, krhkost tijela doći će na vidjelo i u još jednom konkretnom povijesnom pregledu – govoru o tijelu (neovisno o karakteristikama). Svako predstavljanje i isticanje tijela, njegove osobitosti, nosilo je sa sobom i krime srama i podcjenjenosti spram mišljenja. Osim povijesnog i teorijskog (filozofskog) razmatranja tijela, govor o tijelu vidljiv je i na još jednoj razini – umjetnosti. Time govoreći o svezi triju navedenih područja ljudskog djelovanja i zbilje – teoriji, zbilji i umjetnosti, pružit će se zaokružen pogled na spol i rod te presudnu ulogu izmjene slike svijeta kojom dotad degradirano i zatomljeno tijelo, u vidu brojnih kritika zapadne metafizike, postaje ono predležće koje razumijevano kao naravski krhko ujedno biva razumijevano i kao sveobnavljajuće.

pojedinci imali.

Također, kad je riječ o prethodećem, Hegel kao točka vrhunca i kraja zapadne metafizike ujedno predstavlja i početak filozofijâ devetnaestog stoljeća, odnosno početak pokušaja da se i ono iracionalno istraži i integrira u jedan »prošireni razum«. Međutim, njegovi sljedbenici više su ukazivali na ono što su odbacili nego ono što mu duguju, a među njima bili su i Nietzsche (Eribon, 2014: 37-38) i Marx. Stoga Hegel biva razumijevan ne samo kao dovršetak metafizike, već kao i početak, preduvjet govora o tijelu, pogotovo kada imamo u vidu njegov govor o samosvijesti (Eribon, 2014: 38-39). Stoga unatoč načelnom ukazivanju na presudnu ulogu kraja zapadne metafizike za pojavu koncepta krhkosti tijela, važno je osim na razlike ukazati i na sličnosti i uvjetovanosti koje su pretjeranim naglašavanjem razlika bile ispuštene iz vida. Neka nam samo kao imdikativno posluži Hegelovo, Nietzscheovo i Foucaultovo zanimanje za povijest (genealogiju). Također, kad je riječ o tijelu kao primjeru intersubjektivnosti koju već Hegel ukazuje tumačeći je kao samosvijest, važno je ukazati da ona kod Marxa dobiva puni oblik čime *eros* biva pokretačem dijalektike, a tijelo razumijevano kao navlastito erosno biva s njime u skladu (Bogdanić, 2016: 303).

3.1. Dvojnost tumačenja tijela kao krhkog

Također, uz navedeni, dominantni koncept razumijevanja tijela kao krhkog javlja se i tematiziranje krhkosti tijela u suvremenom digitalnom svijetu. Premda nije suprotstavljeno prvonavedenom konceptu, važno ga je istaknuti kao jedan specifičan vid razumijevanja tijela kao krhkog. Jean-François Lyotard kritizirajući digitalno doba ukazuje da ono predstavlja rezultat svodenja čovjeka na nesvodljivi ostatak koji se ne može uračunati u procesualni kod, a koji je upravo tijelo, njegova krhkost. Mogućnost patnje i tjeskobe te žudnja kao ono proizlazeće iz spolnosti čovjeka označavaju njegova temeljna obilježja, a jedino područje djelovanja biva umjetnost (Starčević: 626).⁴ Stoga tijelo razotkriveno u devetnaestom stoljeću padom metafizike biva još jednom otkriveno. Osim digitalnim dobom tijelo je jedno od svojih otkrivanja doživjelo i totalitarističkim režimima koji su ga, svodeći ga na puki *zoe*,⁵ ogolili. Time dobivamo dva vida razumijevanja krhkosti:

- a.) Krhkosti kao navlastitog obilježja tijela koje sa sobom podrazumijeva:
 - a. shvaćanje tijela kao fragmentarnost (kad je riječ o spoznajnom aspektu)⁶ koje je određeno

4 U navedenoj poziciji ponovno se iščitava oslanjanje na Nietzscheovo okretanje umjetnosti kao čovjeku navlastitom načinu djelovanja (Nietzsche, 2006: 382).

5 Termini *zoe* i *bios* označavaju dva načina čovjekova življenja koje Hannah Arendt prepoznaje u antičkoj Grčkoj. Dok *zoe* biva okarakteriziran pukim opstankom – određen biološkim, *bios* pak biva životom koji je uključivao političko djelovanje i govorenje kao navlastito obilježje čovjeka (Arendt, 1991).

6 Za navedeno uvelike indikativan biva Agambenov stav o svijetlosti. Agamben ukazujući na biološku određenost tame kao rezultata ne pasivnosti već aktivnosti naše mrežnice (Agamben, 2010: 23) govori o tijelu kao onome kome je tama i proces njezina otkrivanja svojstven. Tama se stoga javlja kao naša nemogućnost viđenja a ujedno i mogućnost viđenja nje kao tame, traženja onoga što nismo uočili, širenje kruga, spoznaje (Agamben, 2010: 24). Tama jest svjetlo koje ne dospijeva doći do nas (Agamben, 2010: 24) te time predstavlja izazov da je, nakon što smo je otkrili kao tamu, i zbilja otkrijemo. Navedeno Agamben objašnjava tumačeći pojam 'suvremenosti' i bivanja 'suvremenim'. Pa stoga prepoznati svoje granice i potom ih nastojati širiti, biti 'suvremen' (biti sa sobom u skladu) znači percipirati tu tamu, uvidati problem i tražiti rješenje (Agamben, 2010: 24-25). Također, svjetlo uvijek ide prema nama, ali nas ne može nikad dosegnuti i što smo mu bliže, ono je paradoksalno sve dalje (Agamben, 2010: 25). Spoznaja je proces koji nema svoj dovršetak – jer tijelo, njemu svojstvena žudnja za nadilaženjem, upotpunjavanjem u obliku sjedinjenja s onim sebi nasuprotnim – svijetom, sadrži smisao u samome sebi – procesu. Također, time i »sadašnjost nije drugo do ne-življeni dio svakoga življenog (...)« pa prema tome biti 'suvremenikom' znači i vratiti se u neku

poviješću tijela (tijela kao navlastito povijesnog gdje povijest biva shvaćena kao proces upojedinjenosti volje, koja je nužno ograničena – time margina naznačena u naslovu jest shvaćena kao oznaka granice tijela (njezin doseg),

- b. tijela kao trošnog (i vremenski ograničenog),
- c. tijela kao fenomena koji koncept kao tijelo sa sobom nosi. Navedenim tijelo postaje ujedno simbol koncepta koji iz njega proizlazi poprimajući što više obilježja kao i ono na organskoj razini⁷ (i koji time objedinjuje druga navedena obilježja) te
- d. tijela razumljenog kao ekvilibrijuma koji je uvijek u opasnosti iskliznuća iz točke ravnoteže i pada u zastranjenje.⁸
- e. Tijela kao nesvodivog ostatka sveopće redukcije koje biva izloženo sili zbog svog karaktera neuklopljivosti pod broj.

Oba događaja daju nam do znanja da nam povijest ukazivanjem na njega sve više i više ukazuje na njegovu važnost koja premda biva obilježena krhkošću ujedno biva i samoobnavljajuća čime dobivamo presudnu karakteristiku tijela koja njegovu naravsku krhkost pretvara u uvjet manifestnosti. Međutim, problem predstavlja ne tijelo kao samoobnavljajuće već koncept koji onom neobnavljajućem u tijelu dopušta da samnoobnavljajuće ne biva uvijek

sadašnjost u kojoj nikad nismo bili (Agamben, 2010: 28-29). Navedeno biva ujedno pozadina kritike svemoći subjekta, kao kobnog nedostatka. Subjekt, prema Agambenu, smatra se za sve sposoban, a ne vidi da je prepušten silama i procesima nad kojima je izgubio kontrolu. Ne vidi svoje nesposobnosti (Agamben, 2010: 66). Tek kad uvidi svoje ograničenosti moći će upravljati svojim mogućnostima. Na ovaj način on samo prepušta svoje nesposobnosti slučaju. Stoga je razumljivo shvaćanje Agambena prema kojem »otuđenje od impotencije« označava nemogućnost konzistentnosti djelovanja jer ne uviđanjem onoga što ne možemo, paradoksalno, nismo u mogućnosti ni činiti ono što možemo (Agamben, 2010: 67). Stoga ne znati granice svoje moći, svog (ne)znanja, predstavlja otuđenje od tijela. Ne možemo biti autentični ukoliko nismo ograničili na dano (Junger, 2014: 41).

- 7 Nužnost prilagodbe, ograničenost opstanka, mogućnost produžavanja vrste kao svojevrstnog oblika produžavanja opstanka.
- 8 Pri govoru o tijelu kao ravnoteži uz Nietzschea javlja se i pozicija njemu naoko oprečnog Platona. Prema Platonu treba se baviti gimnastikom (Tokić, 2012: 19) i muzikom. Međutim, ne odvojeno već povezujući ih te ukazujući navedenim na nepodudaranje poistovjećivanja smrtnog dijela duše s tijelom (gimnastikom) i besmrtnog dijela duše s razumom (muzikom) što je bila boljka dualizma koji je vladao zapadnim mišljenjem upravo nalazeži u krivom shvaćanju Platona svoj izvor. Za Platona je nasuprot tome, svakim poistovjećivanjem duša hroma, nemoćna za daljnji razvoj. Tek kao cjelovita ona je i vrlo, u skladu sa samom sobom (Tokić, 2012: 18), a takav način Platon naziva srednjim putem (Tokić, 2012: 17).

na liniji opstanka i njegova obnavljanja već poprimi stvaralačku ulogu. Postavlja se pitanje može li *bios* prevladati *zoe* kao povijesnu etapu ili njihova borba ostaje peripetija kojoj nije moguće pripisati kraj?!

4. Tijelo. Od kritike subjekta do identiteta i razlike

Kritika subjekta koju je naznačio Nietzsche (Nietzsche, 2006: 237-303) bila je središnji zamašnjak za sve teorije o identitetu u dvadesetom stoljeću.⁹ Kao usko vezan uz pojam subjekta, a ujedno i proizlazeći iz njegove kritike, jest pojam identiteta. Govoreći o identitetu u svojoj knjizi *Razlika i ponavljanje* Gilles Deleuze ukazuje na pokušaj mišljenja pretpostavljene reprezentacije i identiteta koji uključuje niz filozofskih koncepata poput subjekt, vlastitosti, istine, identiteta, spoznaje itd. s tijelom čovjeka koje je uvijek orijentirano ostajanjem u poziciji ravnoteže – ekvilibrijuma (Colebrook, 2009: 18). Time se tijelo postavlja kao točka sjedinjenja mijena na koje je ono upućeno iskustvom te nužnoću imanjanja orijentira koje zahtijeva kakvu takvu identifikaciju relativno stabilnih entiteta. Srodno navedenome je i mišljenje koje naznačuje Judith Butler govoreći da tijelo imajući sposobnost djelovanja, dakle proizvođenja iskustva, čime ujedno potvrđuje svoju poziciju stabilnog subjekta karakterističnog za postmodernu (Spargo, 1999: 55-6).

Također, Deleuze nalazeći svezu razlike i ponavljanja te nazivajući je pozitivnom, asimetričnom i predindividualnom nalazi i dva ključna uvjeta bivanja aktivnim sintetizirajućim subjektom:

- 1.) Ja koje ponavlja određene zapažene činove odnosno ponavlja statične, predindividualne sinteze.
- 2.) Ja koje je rezultat tisuće manjih ega, svaki nastupajući iz neke druge pozicije i oblikujući skupa jedno jedinstveno postupanje (Colebrook, 2009: 16).

U skladu s navedenim govorima jest i mišljenje Judith Butler prema kojem individua ne postaje iz ničega

-
- 9 Jedna od najpoznatijih teorija proizašla na njegovim temeljima jest queer teorija, i to obuhvaćajući dva suprotstavljajuća, ali uvjetujuća koraka. Prvo, koncept čovjeka kao racionalne životinje koja je sposobna prepoznati istinito za koje je zaslužno zapadno mišljenje te kao drugo, načelno negirajuće mišljenje kao lišeno normativne slike misli do kojeg je dovela Nietzscheova smrt boga te Foucaultova smrt čovjeka (Colebrook, 2009:11 prema Irwin 1988, prema Deleuze 1994: 109). Dok smrt boga za Nietzschea prije svega predstavlja nestanak vrijednosti, smrt čovjeka prema Foucaultu predstavlja temu koja ukazuje na način na koji je pojam čovjeka funkcionirao u znanju kroz povijest, želeći time vidjeti genealogiju pojma čovjek, njegovih pravila i funkcijâ (Eribon, 2014: 256-257). Obje su bile presudne za sva daljnja tematiziranja o tijelu, rodu i spolu.

već iz radnji drugih koje potom ona modificira. Kao jedan od primjera navodi se brak kao primarno heteroseksualni čin koji su homoseksualci prilagodili sebi (Colebrook, 2009: 19-20). Usko na to nadovezuje se genealoško shvaćanje tijela kao koncepta koji je uvijek u povijesti i time podložan mijeni, podložan raspadu (tijelo kao povijest). Sva čovjekova obilježja odražavaju se na njemu iz koje god pozicije gledati, bilo na historijskog pojedinca, na stanovništvo, na veći dijakronijski niz itd., tijelo je uvijek razlomljeno s obzirom na ono s čime je u odnosu.¹⁰ Tijelo se navedenim usuglašuje s drugim (u naravi mu je da to čini), u tome se i ogleda njegova krhkost i mogućnost čitanja povijesti iz njega (Riley, 1995: 102-104). Slaboća veze tijela i drugog tijela – laka lomljivost, povlačenje u puko Ja. Također, i već spomenuta pozicija Foucaulta pri govoru o tijelu kao temeljnom nositelju istine ukazuje da je tijelo i njegov užitak oznaka anarhične istine prije pojave same biopolitike.¹¹ Foucault navodi i da je u tijelu zapisana povijest i da je ono mjesto desocijalizacije sebe odnosno uzrok oblikovanja iluzije o sebi kao supstancijalnome – ono već naznačeno u uvodu pri govoru o tijelu kao glavnom krivcu za vlastitu podređenost u zapadnoj metafizici. Međutim, ništa u čovjeku, pa ni njegovo tijelo, navodi Foucault, nije dovoljno stabilno da bi poslužilo kao uvjet i temelj za razumijevanje sebe i drugoga (Riley, 1995: 104-105). Time tijelo ukazujući ujedno na svoju ograničenost ukazuje ne na sigurnost već na nužnost polaženja od njega samog. Razumijevanje tijela isključivo preko roda kroz povijest je uvelike ograničilo načine iščitavanja sadržaja koje ono kao spremnik prošloga ima u sebi (Riley, 1995: 104). Tek dvadesetim stoljećem uočava se njegova dalekosežnost u svim aspektima ljudskog života. Uspostavljajući time novu poziciju upostavlja se i novi vidik razmatranja sveg onoga čemu je ona bila predležeca – bilo da je riječ o umjetnosti, povijesti, itd. Mjesto apsolutnog subjekta i apsolutnog duha zapadne metafizike danas je preuzela puka funkcionalnost kao apsolut obogotvorenog sustava (Starčević, 2012: 626). Time tehnologija, represivnost državnog aparata, neoliberalni kapitalizam, ali i prethodeći totalitarni režimi onemogućavali su i

10 Lom predstavlja posljedicu pripajanja, ozbiljenja jedne od mogućnosti koja druge mogućnosti čini potom nemogućim, lomeći moguće veze s njima, točnije njihovu mogućnost aktualiziranja tijelo biva razlomljeno stupajući u odnos s drugim, s aktualiziranom mogućnošću. Također, važno je napomenuti da i ovakav ontološki redukcionizam poprimit će značajnu kritiku govorom o zanemarenosti bilološkog na koje će uputiti L. Irigaray ističući posebnost majčinstva.

11 »Vi u tome vidite pretnju nerazuma. Ne, to je samo mogućnost jednog drugog razuma.« govori Foucault i time (Eribon, 2014: 156) ukazuje na nužnost i otvorenost prostora dosad onome koji nije imao mogućnost izaći na svjetlo, biti dio znanja, što je još i Nietzsche naznačio.

onemogućavaju navlastitost čovjeka kao proizvodnog koji svojom temeljnom funkcijom ispunjava ulogu koji Grci daju *biosu* te se svodi tek na *zoe* u borbi za opstanak ili pak puku reprodukciju, uvelike zasićenu ponavljanjem praksi koje svu aktivnost i proizvodnost čovjeka svode na puko neposredno ili pak potpomognuto sustavom na očitovanje moći koje i dalje ima u vidu sebe kroz optiku drugoga a ne sebe neovisno o drugome. Životom se ovladava, ono što je činila nekoć zapadna metafizika i što je danas obilježje digitalnog doba, biva rezultat odstranjenja *fysisa*, njegove vitalne snage. Međutim, navedeno biva iznova i iznova onemogućeno samoobnavljajućom snagom, nepovredivom voljom koja proizlazi iz njega. Stoga je borba neprekidna (Starčević, 2012: 621).¹²

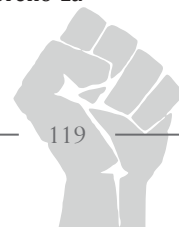
4.1. Vico na margini. Primjer(i) povijesnog diskontinuiteta govora o tijelu

Dvadeseto stoljeće, predvođeno Nietzscheovom mišlju i njoj sljedujućoj misli Foucaulta, uvelike jest odraz i najava događanja kad je u pitanju tijelo i na njega vezujuća seksualnost. Foucault, oslanjajući se na Nietzschea, osim napuštanja dualizma i uspostave nekartezijanske epistemologije ukazuje i na odstranjivanje subjekta uz zadržavanje misli¹³ te izgradnju povijest bez ljudske prirode (Eribon, 2014: 266). Međutim, nasuprot takvoj namjeri Foucaulta važno je reći da upravo kritika subjekta otvara prostor govora o tijelu, o organskom, neposrednom koje nikad nije svodivo na sistem te mu je u naravi da se iznova i iznova od njega odmiče, bježi. Vraćajući se korak nazad, k Nietzscheu, vraćamo se misli da nam je dano jedino tijelo predležeca svemu drugome i ujedno točka i granica autentičnosti. Svaki otklon od danog, ukazivanje, govor o onome čega nema predstavlja utvaru, izvještačenost, oslanjanje na nepoznat princip, njegovo ukrštavanje s čistim u nama čineći nas i disinkratičnim.

Jedna od potvrda tijela kao temelja i predležecog dolazi i iz lingvistike, teorije metafore odlazeći još jedan korak natrag u povijest. Jedan od prvih kritičara racionalizma, Giambattista Vico ukazuje da čovjek ima prijeku potrebu objasniti stvari duha na jedini način

12 Obilježje *fysisa* jest »organska raznolikost, neusporedivost, neponovljivost i neustrojivost istinskog bitka.« (Starčević, : 621) Strah od logofobije – strah od događaja, nepredvidljivog. Ono je upravo mjesto na kojem tijelo najviše strada, ali i jedino koje je paradoksalno na njega spremno, koje ga može preživjeti (Eribon, 2014: 268). Jer je svojom fragmentarnošću uvijek otvoreno za nove sveze.

13 Čime se uvelike naslanja na Nietzschea.



na koji može – a to je putem tijela.¹⁴ Za Vica je povijest odvijanje »prema planu providnosti emancipacije čovjeka od tjelesnosti do postupnog doseganja čistog uma.« (Formigari, 2009: 10) Na tragu Vica, suvremeni lingvističari George Lakoff i Mark Johnson svojom knjigom *Metaphors we live by* oformili su ideju »utjelovljenog« uma, uma koji biva uvjetovan tjelesnim faktorima. Potvrda navedenog jesu metafore (Formigari, 2009: 1). Jedna od specifičnih vrsti metafora, metafore orijentacije bivaju naznačene kao proizašle iz načina čovjekova kretanja kao njemu svojstvene radnje (Formigari, 2009 : 2). Analogijas navedenim ogleda se i u kasnijem Nietzscheanskom 'jednačenju nejednakog' kao temeljnom principu funkcioniranja metafore (Formigari, 2009: 4). Stoga sveukupnost psihičkog čovjek ne može spoznati bez projekcije u tjelesnu dimenziju – postavljanjem sebe sebi nasuprot¹⁵ i tumačenjem bestjelesnog putem slika tijela (Formigari, 2009: 7).

4.2. Subjekt i goloća

Pri govoru o goloći kao usko vezanom uz tijelo neizostavno je i promatranje njemu naoko oprečne odjevenosti. Njoj pak bliska jest moda kao jedan od oblik čovjekova izražavanja. Prema Agambenu moda biva označena kao ono što prethodi sebi i time uvijek kasni za sobom – odgađa biti svojim. Tako shvaćena goloća ima svoje korijene i u razumijevanju odjeće kao opipljivog simbola grijeha i smrti prema Bibliji (Agamben, 2010: 26-27). Time se uočava određenost goloće u kulturi onim teološkim. Kao najpoznatiji i najznačajniji primjer jest slučaj Adama i Eve. Adam i Eva postali su goli tek nakon grijeha jer su prije toga bili, premda goli, odjeveni ruhom milosti (Agamben, 2010: 82-84).¹⁶ Milost se javlja kao točka razlikovanja goloće i neprekrivenosti tijela. Time goloća biva shvaćena kao povredljivost čovjeka jer je čovjek prije pada postojao samo za Boga (Agamben, 2010: 85) i zaogrnut njegovom milosti nije morao brinuti za sebe. Tek pojavom goloće čovjek biva zabrinut za sebe – prepušten svojoj prirodi (Agamben, 2010: 86). Stoga se milost javlja kao ruho, a priroda kao goloća (Agamben, 2010: 90).

Također, kad je pak riječ o načinima na koji goloća za čovjeka biva simbolički nadvladana javlja se nošenje bijele lanene halje kao simbola neutralnosti (Agamben,

2010: 88).¹⁷ Time milost pretpostavlja svorenu prirodu kao mogućnost da neodjevenost bude razgoličena (Agamben, 2010: 91), ali i omogućuje njezino vraćanje u stanje milosti čega je jedan od primjera navedeno nošenje bijele halje kao simbola neutralnosti. Jer tijelo kao navlastiti dio prirode jest nestabilno te u mogućnosti istupiti iz stabilnosti. Također, gola tjelesnost predstavlja dokaz nedostatka spoznaje u postanku kao navlastito čovjeku, a koji je potrebno prekriti/sakriti (Agamben, 2010: 92). Skrivanje ujedno biva time i određivanje – odjećom određujemo i osvještavamo obole tijela. Time indikativno za rečeno biva načelo individuacije, koje spominju Schopenhauer i Nietzsche, a koji daje smisao ograničenom, u ovome slučaju, daje mu odjeću.¹⁸ Agamben navodi i da se milost poistovećuje s rajskom prirodom kao sferom mogućnosti ili potencije koja prethodi volji i djelovanju te biva besprekidna čime Adamov grijeh biva grijeh volje (Agamben, 2010: 95) kao upojedinjene – načelo individuacije.¹⁹ Jer primjerice »ako se libido nakon čovjekova pada definira nemogućnošću kontroliranja genitalija, onda bi stanje milosti koje je grijehu prethodilo počivalo na savršenome nadzoru volje nad spolnim organima.« (Agamben, 2010: 97) Gubitkom milosti ne pokazuje se priroda prije gubitka i time bivamo lišeni poznavanja izvorne prirode (Agamben, 2010: 100) te nam se ona nadaže kao imperativ.

Posebnu ulogu pri govoru o goloći ima i put. Put je određena kretnjama pa stoga naoko paradoksalno Agamben navodi da ništa nije manje puteno od plesačice makar bila i gola. Tijelo čezne da se razodjene od svojih kretnji kao od odjeće i da postane čista put. Time Agamben zaključuje da je: »najviši stupanj koketnosti i najviši stupanj izazova milosti jest pokazivati razotkrto tijelo, bez ikakve druge odjeće, bez ikakve druge koprane doli same milosti. Tijelo najveće milosti jest golo tijelo što ga njegovi čini obavijaju nevidljivom odjećom, posvema prekrivajući njegovu put, premda je ona posvema prisutna za oči onoga koji gleda.« (Agamben, 2010: 106) Međutim, tijelo navedenim tek izaziva milost – još ne dolazi u stanje milosti. Ono mu predstavlja uvijek nedostižnu težnju. Stoga goloća kao simbol spoznaje dio je i filozofskog i mističnog vokabulara, vezanog ne samo za predmet najviše spoznaje, a to je bivanje golim, nego i za sam proces spoznaje.

14 Uzmimo podjelu duh/tijelo u ovom slučaju sa zadržkom s obzirom na prethodno rečeno u radu o njihovom (ne) razlikovanju.

15 Slično već spomenutoj Hegelovoj samosvijesti.

16 »Pošto je ta milost izgubljena, kako bi bili primjerenom kaznom kažnjeni za neposluš, u pokretu tijela nastade nekakva sramotna novost, i otuda goloća postade nepristojnom; oni postadoše pozorni i time zbunjeni.« (Agamben, 2010: 96)

17 Nulta razina neutralnosti odjeće/nepostojanja simbola, a opet postojanje najvećeg mogućeg simbola „negacije simboličkog“.

18 Prema tome ono što nudist pokazuje nije goloća već ruho milosti (Agamben, 2010: 94).

19 Augustin navodi da i u mračnim osamljenim skloništima Indije, oni koji se goli bave filozofijom, te se zbog toga zovu gimnosofisti, ipak pokrivaju spolovila, iako su im ostali dijelovi posve goli (Agamben, 2010: 97).

Jer »postoji, ipak, granica, nakon koje ne zatječemo bit koja se ne može dalje otkrivati (...) nego sam veo, samu pojavnost, koja više nije pojavnost nečega. Taj neizbrisivi ostatak pojavnosti u kojemu se više ništa ne pojavljuje jest ljudska goloća.« (Agamben, 2010: 118) Mjesto na kojem je ono najočitije jest lice kao znak odsutnost tajne tijela (Agamben, 2010: 119).²⁰

5. Umjetničke prakse

Govor o tijelu i seksualnosti u umjetnosti biva u velikoj mjeri najavljiivač, preteča i pokretač teorijskim refleksijama i povijesnim događanjima o navedenom. S obzirom na zahtjev preglednosti i jasnoće izdvajaju se tek pojedina ključna mjesta govora o seksualnosti i tijelu koja su ostavila trag na načinu na koji ih se danas razumijeva.

5.1. Velebni počeci - Platon kao 'umjetnik'

Kad je riječ o umjetnosti, umjetnosti koja ne pravi razgraničenja s filozofijom, kao referentna točka za dijakronijski pregled zasigurno je neispustiva uloga Platona. Njegovo jednako vrednovanje muškaraca i žena (Oraić Tolić, 2005: 67-68) te mitski koncept gledanja na podrijetlo spolova svojom osebujnošću i dalekosežnošću uvelike je nadišao i nadilazi mnoge rasprave o seksualnosti kroz povijest. Platonov spis *Gozba* jedan je od najpoetičnijih napisanih razmišljanja o spolnosti (Platon, 1964 : 28-33), a jedno od najinspirativnijih mjesta Platonova spisa zasigurno je Aristofanov govor o podrijetlu spolova (Platon 1964 : 28-33). U njemu Aristofan iznosi govor o prvotnoj ljudskoj prirodi prema kojoj su postojala tri roda – muški, ženski i androgini rod, čiji je izgled, neovisno o spolu, bio značajno drugačiji od danas poznatog – okrugao (svi dijelovi tijela bili su mu u obliku kruga), imajući dvostruko više dijelova tijela nego sad (četiri ruke, dva lica, itd.). Također, svaki od njih imao je različito podrijetlo. Muški rod je potekao od sunca, ženski od zemlje, a androgini od mjeseca kao spoja oba. Bivajući tako moćni, tadašnji ljudi

20 »U Platonovom dijalogu *Harmidugoloća* lijepoga tijela može zasjeniti lice ili ga učiniti neprimjetnim. Mladić po kojemu je dijalog dobio ime ima lijepo lice, ali tijelo mu je tako lijepo da je gotovo bez lica (Agamben, 2010: 121-122).

Također, navedenim i Freudovo razumijevanje povijesti skrivanja tijela biva u jednom pogledu sukladno s Agambenom, – u pogledu procesa otkrivanja. Jer povijest skrivanja tijela označava ujedno i povijest žudnje za njegovom raskritošću. Čovjek stalno žudi za razotkrivanjem i dopunjavanjem spoznaja o sakrivenim dijelovima tijela (seksualnog objekta) (Freud, 2000: 70). Time se i tijelo nadaje kao simbol tame, stanja prirode koje je u procesu spoznavanja a time ujedno i otkrivanja. Tijelo kao prepreka otkrivanja »tajne tijela«.

pokušali su napasti bogove i otkriti put ka nebu te su ih bogovi kaznili tako što su ih presjekli na dva dijela čime su postali slabiji i nemoćni suprotstaviti se bogovima. Međutim, bogovi su ih odlučili ne ubiti jer bi time i sebe lišili darova koje su im ljudi prinostili. Ovako su ih samo umnožili. Time su ljudi poprimili oblik kakav danas imaju, a njihova priroda i dalje teži svom izvornom obliku pa stoga i danas tragaju za svojom drugom polovicom (muški za muškom, ženski za ženskom, a nekad androgini – danas kao muški za ženskim i obrnuto). Težeći od dvoga napraviti jedno, vođeni ljubavlju nastoje iscjeliti okrnjenu ljudsku prirodu (Platon 1964: 29-31).²¹

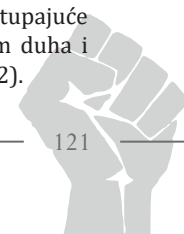
Upravo zbog mitskog govora o podrijetlu spolnosti svrstavamo ga, zbog nužnosti određene klasifikacije, kao primjera umjetničke prakse kroz povijest. Posebnošću „govora o“ te imajući u vidu proizvoditeljsku ulogu pojedinca kao njemu svojstvenu, a koju naznačuje Nietzsche, njegova smještenost u poglavlje o umjetnosti još više dobiva smisao. Također, kad je riječ o nazivu za seksualne prakse između muškaraca te homoseksualnost, jedan od prvih termina za njih i najučestaliji sve do dvadesetoga stoljeća bio je »Sokratska ljubav« (‘Socratic love’) motiviran upravo Platonovim dijalozima u kojima je Sokrat bio središnji lik (Hekma 1989: 174).²²

5.2. Od romantizma do postmoderne. Presudni utjecaj umjetničkih praksi na zbilju

Kad je riječ o umjetničkim, kulturnim praksama, važno je imati u vidu implikacije koje su romantizam, moderna i postmoderna ostavile na diskurs o seksualnosti

21 U navedenom je i Freud našao obranu. Freud braneći se od napada na psihoanalizu kao analizu djece i perverzih osoba ukazuje na sličnost nje s Platonovom *Gozbom* (Freud, 2000: 44). Koji potom i opisuje: »Popularnoj teoriji o spolnom nagonu najbolje odgovara poetska priča o podjeli čovjeka na dvije polovine, muškarca i ženu, koji teže ponovnom sjedinjenju u ljubavi. Stoga djeluje kao veliko iznenađenje kada se čuje, da postoje muškarci za koje je seksualni objekt muškarac, a ne žena; ili da postoje žene kojima je seksualni objekt također žena, a ne muškarac. Ovakve se osobe nazivaju obrnuto seksualne, ili još bolje – invertirane, a ovu činjenicu – inverzija.« (Freud, 2000: 46) ukazuje da takav oblik seksualnosti se zove inverzija.

22 O utjecaju navedenog svjedoči i učestalost pojave dječaka kao seksualnog objekta u novelama Prousta, Ackerleya, Forstera, itd. (Hekma, 1989: 188). Takođe, a mnogo šta je antička grčka umjetnost bila određujuća. Primjerice Eshilova tragedija *Orestija* imala je za temu tvrdnju o prvotnom utemeljenju zajednice na materinskom pravu i potom prelazak od materinskog prema očinskom pravu (Laffont, 2006: 12). Koje slijeduje nastupajuće srednjovjekovlje označeno kršćanstvom kao pobjedom duha i konačnom pobjedom očinskog načela (Laffont, 2006: 12).



i spolu. Sveopću bujicu tematiziranja tijela i njemu supripadne seksualnosti uvelike je najavilo devetnaesto stoljeće. Pojava simboličkih androgina od nadčovjeka pa sve do mogućnosnog čovjeka ukazala je na gubljenje paralenosti roda i spola. Simboličke androgine predstavljali su muškarci s osobinama koje su dotada bile obično pripisivane ženama, točnije 'ženskom' kao principu – poput mitske svijesti, bezumlja, slučajnosti, itd. Također, simbolički androgini u moderni imali su svoje preteče još u romantizmu, pa i prije.

5.2.1. 'Povratak' androgina

Androgini su u devetnaestom stoljeću predstavljali ujedno svojom pojavom i najjaču kritiku zapadnog prosvjetiteljskog, racionalnog subjekta (heteroseksualnog muškarca) (Oraić Tolić, 2005: 86-89). Šest simboličnih androgina što ih je stvorila moderna kultura bili su:

- a.) genij,
- b.) dendi,
- c.) boem,
- d.) flaneur,
- e.) nadčovjek,
- f.) mogućnosni čovjek (Oraić Tolić, 2005: 86-89).

Njihovom pojavom će i ono područje 'govora o' seksualnosti koje je uvjetno rečeno u najvećoj mjeri lišeno simboličkog – seksualne prakse, doživjeti promjene uvjetovane njima. Pojava iracionalnih, emotivnih muških likova u književnosti bila je jedan od prvih znakova odstupanja od paradigme dotada mišljenog muškarca kao jakog i racionalnog (Oraić Tolić 2005: 71-72).

5.2.2. Slučaj Markiza de Sadea

Možda slučaj Markiza de Sadea najbolje opisuje Foucault govoreći o zabranjenom kao što je slučaj sa seksom. Govornik se govorom o seksu smješta izvan moći čime svojim namjernim prekoračenjem i govorom o njegovoj represiji uzdrma zakon, snosi krivicu, ali i anticipira buduću slobodu naznačujući dozrijeće svijesti o njegovoj potlačenosti (Foucault, 1994: 9). Upravo to je činio Markiz de Sade. Stoga je Markiza de Sadea najbolje uzeti kao točku ponovnog govora o tijelu, kao jednu naziruću kritiku koja je zbog svoje represije se javila kao naoko izvrnuta, rušilačka, poistovjećujući tijelo i seks na svim razinama s moći. »Sade je volio zlo a dobro ga je osuđivalo«, navodi Bataille. Međutim, premda Sade nije mogao osuditi zlo i toga je bio svjestan, nije ga ujedno mogao ni opravdati (Bataille, 1977: 110).²³ Upravo u tome očitovao se i njegov

²³ Sade piše u jednom pismu da svijet ispunjen vrlinom bi bio osuđen na propast te ih nema smisla osuđivati kad oni već postoje (Bataille, 1977: 110). Jer prema Sadeu duša osjeća da

'samo' rušilački karakter govora o seksualnosti. S druge strane pak, nadražnost kao znak živosti duše prema Sadeu ima više značenja (Bataille, 1977: 114-115). Potrebno ih je razlikovati.²⁴ Volja kao stalni poticaj traženja u želji činjenja sebe 'apsolutnim' ima i svoje izvrnute oblike koji rastrojeni uništavaju sebe i ono što ih čini neproduktivnim te time uništava (Bataille, 1977: 121). Jer premda putenost predstavlja stanje u kojem je čovjek ravan onome što jest – autentičan, upravo zbog krhkosti putenosti ono predstavlja opasnost izvrnuća u destruktivnost. Do navedenog dolazi idiosinkrazijom u kojoj se život priklanja općem, lakšem načinu mišljenja u kojem pak jedan od njegovih temeljnih postulata je subjekt (Ja) (Bataille, 1977: 122).²⁵ Time Markiz de Sade je oprečnost dominirajućem shvaćanju tijela i seksualnosti. Sade se u svojem neposrednom ukazivanju na područje koje je zatumljeno utapa u nemoći daljnjeg suprotstavljanja diskursu zbogradikalnosti svoje pozicije za tadašnji govor o njoj.

5.2.3. Paradoksalnost uloge dendija

Jedan od fenomena koji je uvelike narušio uobičajenu sliku maskulinizma jest dendizam, a jedan od njegovih najpoznatijih primjera jest književnik Oscar Wilde. Također, Oscar Wilde osim po dendizmu bio je jedan od prvih javnosti znanih homoseksualaca čime je označio početak samoidentifikacije homoseksualaca u javnosti koju je platio i zatvorom. Skandali i senzacionalistička suđenja iz 1890-ih Oscaru Wildeu uvelike su doprinijeli buđenju i osvješćivanju postojanja homoseksualnosti (Herzog, 2015: 34-35). Nadalje, teoretičari kad je riječ o dendiju ukazuju na njegov proturječan karakter kad je u pitanju njegova revolucionarnost. Javljujući se kao marginalna pojava građanskog društva on biva tek jedan od njegovih oblika, nešto poput »ekscentričnog ukrasa«. Međutim, on se ponekad javlja i kao revolt spram predrasuda i uvriježenih navika. Primjer navedenog jest upravo homoseksualnost koja nije bila odobravana u

živi samo kad je razdražena (Bataille, 1977: 114). Navedeno ide u prilog govoru o tijelu kao nikad potpunom koji iz svoje fragmentiranosti biva u beskonačnom procesu traženja, spoznavanja, a na koju je pak potaknut voljom.

²⁴ »Može li se govoriti o zadovoljstvu onih divljaka što imaju običaj da se vrte oko stuba za koji ih drži uže sa kukom zabodenom u njihove grudi?« (Bataille, 1977: 119) Navedenim Sade ukazuje na spoj strasti i igre s pravilima, svojevrсно logičko u alogičkom. Čovjekovu težnju k igri – skladu, mjeri strasti i logike, pravila.

²⁵ Nasilje koje biće trpi izmiče konačnom i time ga stavlja u beskonačno. Navedeno je bilo prisutno i u žrtvovanjima. »Ali žrtvovanje je, isto tako, i strah od neobuzdanosti izražen kroz neobuzdanost. To je postupak kojim se svet svesne delatnosti (profani svet) oslobađa žestine, da ga ona ne bi uništila.« (Bataille, 1977: 123)



Oscar Wilde

tadašnje vrijeme, a koja se često povezivala uz dendizam (Eco 2004: 333–334).

Stoga pobuna protiv degradiranja homoseksualaca koja je za Foucaulta trebala ići dvama putovima:

- a.) preko književnosti i
- b.) preko teorije (Eribon, 2014: 48),

se potvrdila već na primjeru Oscara Wildea, a dendizam kao njegove znak. Svim navedenim teorija i umjetnost se potvrđuju i kao povijest jer nisu tek odraz povijesti već u velikoj mjeri sudjelujući u njoj potvrđuju visoku razinu svoje autonomnosti.

6. Teorija

6.1. Što s teorijom? Nužnost razgraničenja – queer teorija, feminizam/feministička kritika, gay i lezbijski studiji, ženski studiji, rodni studiji itd.

Teorija koja je za središnji predmet zanimanja imala seksualnost, manjinske skupine i tijelo javila se kao posljedica društvenih kretanja, ali i govora o njoj u umjetnosti i filozofiji. S obzirom na čitavu plejadu smjerova, potrebno je uspostaviti razliku između queera, feminizma, feminističke kritike, rodni studija, ženskih studija, gay i lezbijskih studija. Svi oni imaju mnoštvo toga zajedničkoga često se tumače kao istovjetni. Međutim, više od njihovih sličnosti važno je imati u vidu njihove međusobne razlike. Tek razlikama uvid u problematiku postaje primjeren govora o njoj. Pregledni karakter ovog rada stoga ima za cilj ukazati upravo na njihove razlike, prije svega različitu povijest, a time naznačiti i samu povijest teorije o ženama, seksualnim manjinama, seksualnosti i tijelu uopće.

6.2. Feminizam i feministička kritika²⁶

‘Žene’ kao zbirna imenica doživjela je kroz povijest brojne promjene. Međutim, ako gledamo promjene žena u odnosu na individualne promjene žene kroz povijest uočavamo nesrazmjer.²⁷ Unatoč pojedinačnim uspjesima žena, tek u dvadesetom stoljeću žene kao kolektiv, točnije kao skupina koja se bori za prava i položaj žena u društvu, i na političkom planu biva prepoznata (Riley, 1995: 98).²⁸ Jedna od središnjih parola žena, ali i prve teorije o njoj (Simone de Beauvoir), jest da nitko ne smije biti isključen iz prakse sebeodređenja (Colebrook, 2009:13).²⁹

26 Važno je napomenuti razliku između feminizma kao pokreta koji je bio obilježen borbom za prava žena te feminističkom kritikom koja se javila još u književnosti, ali svoj puni zamah doživljava u godinama kad se javlja i feminizam kao pokret doživljava vrhunac. Također, feministička kritika time svojom teorijskom etabliranošću poprima specifičan diskurs.

27 Upravo navedeno predstavlja izazov feminističkoj povijesti – istražiti razloge raznih sudbina žena s obzirom na prevladavajuće utjecaje.

28 Takav slučaj sa sobom je nosio i mnoštvo nedoumica jer feminizam kao pokret biva primoran se boriti s i protiv različitih verzija samog kolektiviteta kao što su žene (Riley, 1995: 98).

29 Mary Wollstonecraft ističe da ne postoji način na koji bi potvrdili da je žena manje sposobna od muškarca u mišljenju. Svaka trenutna mogućnost (kao stupanj visoko obrazovanih žena) odraz je neke uvjetovantosti. Stoga samo je autonomija rješenje

Vodeći se navedenim, feminizam je u svojim počecima prije svega bio projekt slobode i jednakosti koji je želio ukazati da su muškarci projekt emancipacije (i slobode), započet s prosvjetiteljstvom, prisvojili za sebe i proglasili, paradoksalno, univerzalnim (Oraić Tolić 2005: 72–73). Jedna od najznačajnijih imena feminizma kroz povijest jest revolucionarka i dramatičarka Olympe de Gouges koja je 1791. napisala žensku varijantu dokumenta pod naslovom *Deklaracija o pravima žena i građanki* (Oraić Tolić 2005: 72–73) u čemu se je zalagala za bolju naobrazbu za žene i ista prava u braku. Međutim, kao i sve u povijesti, iskoraci nisu uvijek bili praćeni novim iskoracima. Nedugo zatim Olympe de Gouges je giljotirana, a ženama je zabranjeno političko djelovanje. Također, i engleska feministica Mary Wollstonecraft je donijela proglas pod naslovom *Obrana ženskih prava* (Oraić Tolić, 2005: 72–73). Zahvaljujući između ostalog i njima dotadašnje shvaćanje žene isključivo putem njezine fizičke i spolne inferiornosti dosegno je vrhunac i kraj u prosvjetiteljstvu. Nakon njega cijela ideja o osobi i individui, uključujući dušu, um i tijelo, bila je pretumačivana i raščlanjivana (Riley, 1995: 8) čime romantizam postaje, kao kulturološko razdoblje koje označava početak modernog doba, ujedno i najavljuje društvenih kretanja, kad je riječ o rodu i spolu, u dvadesetom stoljeću. Također, važno je napomenuti da su brojne pozicije s kojih je kritika subjekta kao heteroseksualnog, patrijarhalnog muškarca mogla krenuti, no zasigurno najmasovnija, što brojem onih koje predstavlja, što povijesnom prepoznatljivošću, bio je feminizam. Ono kao i sve dekonstrukcije postojećih paradigmi, svoje je početke imalo u borbi. Tek etabliranjem na političkom planu (dobivanjem prava glasa u zapadnim zemljama) bili su ostvareni uvjeti da i na teorijskom planu navedene pozicije dobiju svoje ime i predstavnike.

6.2.1. Značaj Simone de Beauvoir

Kao jedno od središnjih imena feminizma i feminističke kritike³⁰ jest ime Simone de Beauvoir. Donesavši iscrpan opis ženina položaja kroz povijest, razumijevanje žene kroz prizmu zapadne „muške“ filozofije³¹ te ukazavši na razliku spola i roda, klatno koje

ženskog pitanja (Colebrook, 2009:13).

30 Prvo razdoblje feminističke kritike javilo se u Francuskoj te je imalo političko-emancipacijski predznak.

31 Važno je napomenuti da tumačenje zapadne filozofije kao muške ima tek u vidu njezin prije svega povijesni i preko njega uspostavljeni simbolički karakter te jednako tako svjesno je mogućih stranputica i polja nepoznatog koje otvaraju sa sobom nove tendencije u filozofiji, ali i rudimenti nekad dominirajućih mišljenja. Sve navedeno potvrđuje spleta događaja gdje ono prošlo nikad nije prošlo i ono buduće nikad nije samo buduće.



Simone de Beauvoir

je stoljećima vrilo u pojedinim književnim i filozofskim spisima, doživjelo je domino efekt do te mjere da je i razlika spola i roda doživjela svoju dekonstrukciju nekoliko desetljeća kasnije u radovima Judith Butler (Butler, 2000). Simone de Beauvoir svoju je poziciju temeljila također kao i Foucault na rekonstrukciji povijesti nazvavši je muškom povijesti (Žmegač, 2010: 219) te naznačivši posebnost položaja žene u odnosu na sve druge društvene skupine jer je njezina pat pozicija bila oznaka cijele povijesti za razliku od uvjetovanosti drugih skupina određenim povijesnim događanjima (Beauvoir, 2016: 15-16; Žmegač, 2010: 220).³² Simone stoga samoodređenje žene vidi kao središnji imperativ za njezino oslobođenje,

32 Zanimljivo je stoga spomenuti Marxov govor o povijesti kao povijesti klasnih borbi pri kojoj je uvijek jedna skupina bila ona podređena. Time se Simone de Beauvoir suprotstavlja takvoj poziciji Karla Marxa jer, neovisno o nazivu, uloga radnika je za Marxa uvijek bila uloga podređenoga isto kao i žene.

kako od hegemonije muškarca tako i od sebe same.³³

Kad je pak riječ o utemeljenosti zajednice na dominaciji određenog spola na koju se Beauvoir uvelike nadovezuje, važno je napomenuti još neke od teorija o njima. Johann Jakob Bachofen primjerice ukazuje da je razvitak povijest čovječanstva sastavljen od niza naizmjeničnih faza, od kojih je svaka bila povezana s jednim od dvaju spolova. Očinskom pravu prethodila je pripremna faza u kojoj je dominiralo materinsko pravo (pravo zemlje, materije). Do navedenih zaključaka dolazi promatrajući simbole iz tadašnjeg vremena (Laffont, 2006: 11). Sličan stav iznosi i Simone de Beauvoir govoreći o postojanju matrijarhata u dalekoj povijesti, ali da su postojeću, nama znanu povijest obilježila pak društva za koje je bilo uvelike određujuće to što su patrijarhalna (Beauvoir, 2016). Navedeni osnovni stavovi Simone de Beauvoir naznačuju tek okvir tema i načine govora koje su slijedile kasnije feminističke i srodne teorije.

6.2.2. Neka od pitanja feminizma. Biološka posebnost žene te kritika subjekta kao prepreka

Kad je riječ pak o samom tijelu, važno je ukazati i na tematiziranje o njemu koje polazi od spolne razlike. Za razliku od pretežite težnje feminističkog pokreta i kritike na ukazivanju na važnost jednakosti muškaraca i ženâ, neke od teoretičarki nastojale su ukazati i na posebnost uloge žene koja je pak uvjetovana njezinom tijelom. Jedna od središnjih imena feminizma, Luce Irigaray govoreći o specifičnosti ženskog tijela otvara pozicije biologije i materijalizma koje su bile dugo stavljene po strani pa čak i onda kad je tijelo bilo stavljeno u središte zanimanja. Nadovezujući se na nju, Elizabeth Grosz smatra nužnošću bivanja tijela muškim ili ženskim jer specifičnosti svakog nisu samo diskriminatorne socijalne prakse već prije svega funkcionalne. Time za Irigaray pretumačenje diskursa ukazivanjem na specifičnosti pojedinih tijela ukazuje na njegovu perspektivističnost i subjektivnost shvaćanja nje kao objektivne (Riley, 1995: 101), ali i ujedno i na njezinu nužnost. Kao još jedan primjer navedenog javlja se pretpostavljanje postojanja neke specijalno ženske biti poput majčinstva kod Julie Kristeve. Sve ono bilo je pomoć pri temeljnoj namjeri koju je Luce Irigaray imala tvrdeći da se žene ne smiju odreći svoje ženske specifičnosti i da na njoj moraju inzistirati dok ne ojačaju (Oraić Tolić, 2005: 75-76). Dok su muškarci svojom muškom poviješću došavši do vrhunca okrenuli se rezignaciji subjekta, žene došavši tek

33 »Ono što danas suštinski nedostaje ženi da bi postigla velike stvari je zaborav sebe. No da bi se zaboravila mora prvo biti čvrsto uvjerenjena da se je već pronašla.« (Beauvoir, 2016: 494-495)

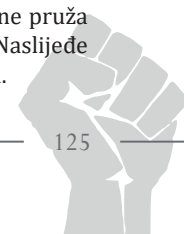
u poziciju da ga oblikuju bile su onemogućene postojećom tendencijom nazvane zbog toga nesuvremenim.³⁴

6.2.3. Pandorina kutija zvana Feminizam: ženski, gay, lezbijski i rodni studiji te raznolikost istovjetnih teorija kao posljedica geografske smještenosti

Kada je pak riječ o samom razvoju feminističkog pokreta te teorijâ koje su ga pratile (od ženskih studija do queer i rodne teorije), pri opisu njegova razvoja važno je imati u vidu kako povijesna događanja tako i mjesta njihova događanja. Feminizam se nije u jednakoj mjeri i u isto vrijeme javio i razvio na svim mjestima. Nesrazmjer u pojavi i intenzitetu ostavio je svoj odraz i na naravi recepcije i daljnjem tematiziranju o navedenom. Kao središnje države u kojima se navedena problematika razvila bile su svakako Francuska i SAD. One su ujedno i iznjedrile neka od središnjih imena koja su tematizirala navedene probleme. Međutim, s vremenom, pojavom novih teorija, postala je uočljiva i kontinentalna podjeljenost. Primjerice, dok je ukazivanje na svezu rase, roda i seksualnosti u SAD-u središnja točka zanimanja njihovih radova u okviru queer teorije (primjer 'Black feminism'), u Europi pak to nije slučaj (Downing, Gillett, 2013: xxvi-xxvii). Za Europsku queer teoriju je

34 Prigovorom o postmoderni i njezinu značaju zarasprave o feminizmu, bitno je imati u vidu i koncept trojstva smrti koje je sa sobom ona donijela – smrt subjekta, čovjeka i autora. Kao najinteresantnije za navedeno jest smrt subjekta. Jer, kao što je navedeno, njegovom smrću borba i izborna pobjeda koju su žene stoljećima mnijele i čekale je naoko izgubila smisao. Povijest zapadne misli porazom prosvjetiteljske i racionalističke ideje proglasila je i samu borbu nevažnom. Međutim, postmoderna je našla izlazak iz paradoksa uspostavivši razliku između slabijeg i jačeg subjekta. Razumjevši sebe kao slabijeg subjekta omogućila si je daljnje tematiziranje o fenomenu identiteta kao nužnog, premda imajući u vidu njegovu krhkost i oslonjenost na njemu predležće tijelo kao fluidno. Također, neka od najnovijih istraživanja u queer teoriji pokušavaju razumjeti vezu između identiteta i ponašanja na način oblikovanja individualnog i kolektivnog u »izdržavanju opresivnog znanja i praksi i ne vraćanju modernoj ideji o autonomnosti subjekta« (Spargo, 1999: 35). Sve navedeno ponovno otvara mogućnost sugovora s Foucaultom i Nietzscheom. Život svakog pojedinca trebao bi biti umjetničko djelo, govori jednom prilikom Foucault (Eribon, 2014: 415). Navedenim stavom Foucault se prešutno poziva na Nietzscheovo shvaćanje čovjeka kao proizvođačitelja, umjetnika čije je djelo upravo on sam. Također, ono ukazuje time i na podudarnost tijela s mišljenjem i mišljenja s tijelom te putem takve maksime želi ukazati da ako nismo u mogućnosti razumjeti drugoga nismo onda ni u mogućnosti shvatili kako se tijela i stvari materijaliziraju u svijetu (što je i maksima queer teorije) (McRuer, 2006: 76). Svaka pojava time ima svoje opravdanje.

Također, kad je u pitanju sama kritika subjekta bitno je još reći da problem kritike subjekta je i njegova prošlost koja ne pruža jednake pozicije kritici subjekta za muškarce i za žene. Naslijede se time i dalje očituje unatoč njegovoj kritici i odricanju.



karakteristična pak interseksionalnost kao promatranje ukrštavanja pojedinih pa i naoko oprečnih karakteristika (socijalnog statusa, roda, spola, političkog opredjeljenosti itd.) kao obilježja identiteta. Sve navedeno se zbiva kao dio procvata feminističke literature i teorijske refleksije u 70-tim godinama dvadesetog stoljeća. Bilo da se polazilo od pitanja identiteta, prava ili pak literature, svako je žarište feminizma s obzirom na povijest, smještenost i postojeće tendencije poprimilo sebi svojstven oblik (Oraić Tolić 2005: 74).³⁵

Uz navedene geografske divergencije javlja se i kritika feminizma koja je uvelike bila temelj novih teorija:

- a.) predstavljanja univerzalne pozicije žene kaozapadne bijele žene srednjeg staleža (Riley, 1995: 99; Oraić Tolić, 2005: 75–76),
- b.) postavljanjem žene isključivo na poziciju subjekta (Riley, 1995: 98)te
- c.) zbog spolne obilježenosti postojećeg naziva kojim se teorija isključivala i diskreditirala na razini tumačenja univerzalnog pojma ljudskog roda.

Stoga kao svoje najjače oprečne pandane imala je rodnu teoriju te kritiku subjekta karakterističnu za postmoderni diskurs. Sve navedeno je i razlog zbog čega su se ženske studije zamijenile s rodnim studijama. Međutim, ne treba ispustiti iz vida i ubrzan razvoj diskursa koji je sam sebi predstavljao kritiku.

Važno je ukazati i na posebnost prijevoda nazivlja 'gender' kao kulturnog spola i 'sex' kao biološkog spola. Uvelike za navedeno biva simptomatično to što različiti jezici različito tumače navedenu razliku, neki čak ni nemaju naziv za nju (Oraić Tolić, 2005: 74-75). Navedeno stoga otvara moguća druga razumijevanja seksualnosti u izoliranim zajednicama. Razlika između navedenih termina dugo će biti središnja tema svih feminističkih kritika zacrtavši svoje obole sa Simone de Beauvoir i Judith Butler.

Kao studije u sjeni feminističke i queer teorije javljaju se gay i lezbijki studiji koji naglaskom na seksualnu orijentiranost pružaju govor o problemima homoseksualne zajednice poput načina udruživanja, izlaska iz 'ormara' (autanja), itd.³⁶

35 Primjerice, dok su se u Americi javile feministička kritika i ženski studiji, u Francuskoj je dominiralo žensko pismo, a u Njemačkoj pak ženska istraživanja (Oraić Tolić 2005: 74).

36 Neke od značajnijih studija jesu i *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (1985) u kojoj Sedgwick iznosi načine na koje su se homoseksualci povezivali u skupine danas prepoznatljive kao homoseksualna zajednica i načine na koji ona funkcionira s obzirom na neprijateljski stav prema homoseksualnosti kojim je bila a i kojim je i danas okružena. U *Epistemology of the Closet* (1990) pak tvrdi da je biti u 'ormaru' ('closet' or regime) kao javna tajna ('open secret') fenomen koji je

6.2.4. Suprotstavljene pozicije unutar feminističkog pokreta

Brojnost različitih identiteta kojim su žene kao skupina bile određene zahtijevao je i međusobnu razumijevanje i solidarnost. Parolom da je svaki slučaj bio slučaj za sebe ukazivalo se na specifičnost položaja pojedinca - uočavanje posebnosti svakog slučaja i nepreglednosti čimbenika koji na njega utječu. Stoga ranih 70-ih početna odbojnost heteroseksualnih žena prema lezbijkama slabi te se počinju udruživati i zajedno ukazivati na represiju heteroseksualnosti koja se postavljala kao prisilna tražeci njezino ukidanje (Herzog, 2015: 131). Međutim, i dalje je postojalo nerazumijevanje između feministkinje i prostitutki oko ujedinjenja u borbi za prava (Herzog, 2015: 132). Također, značajan je i primjer švedskih lezbijki aktivistkinja koje su se protivile borbi za životno partnerstvo ili istospolni brak jer nisu htjele pristati na prihvaćanje institucije obitelji (Herzog, 2015: 165) koja im se pružala kao jedno od novih prava smatrajući je zastarjelom samom po sebi. Sve navedeno govori o širokoj plejadi skupina i interesa koje su se okupile oko borbe za svoja prava, a koje su nerijetko bile oprečne jedne drugima (Herzog, 2015: 165-166).³⁷

rezultat shvaćanja vrijednosti i ideja koje predstavljaju obilježja zapadnog modernog društva (Spargo, 1999: 48) označavajući ga time uvelike licemjernim. Pa je stoga jedan od simptoma današnje zajednice i izazova – homoseksualac kao javna tajna, ono o čemu se ne govori ali se zna. Međutim, ne označava problem to što se o tome ne govori zato što to nije važno već zbog izbjegavanja sukoba s onima koji je ne odbiravaju, prividna tolerancija šutnjom kao pokušajem zaboravljanja, potisnuća, i jer zahtijeva priznanje od pojedinaca koji ne žele ili nisu spremni se nositi s takvim krimenom. Kao posljedicu imamo kulturu koja oponaša tipičan heteroseksualni koncept kao ideal a sa strane u svakodnevnom životu prakticira seksualne prakse koje od nje odstupaju. Premda postoje pokreti i kulturološki proizvodi koji ukazuju i imitiraju odnos koji je homoseksualan, on uvijek ostaje u pozadini, nikad ne postaje dominantan niti ugrožava dominantnost postojećeg heteroseksualnog principa. Sve navedeno predstavlja paradokse u koje pojedinci upadaju ne bivajući svjesni njih. I dalje se homoseksualni muškarac u velikoj mjeri, kao i lezbijka, samotumače preko heteroseksualnog odnosa, zauzimajući pozicije žene (homoseksualac) i muškarca (lezbijka). Postavlja se pitanje predstavlja li navedeno problem – da ukoliko predstavlja dominantnu okosnicu oko koje se vrti govor o seksualnosti i ukoliko rezultati koji zajednica očekuje nisu očekivani. Neka navedeno bude tek naznaka problema s kojim se suočava homoseksualna zajednica – što želimo?

37 Jedno od problema predstavljalo je i pitanje odnosa feminizma i queera. Postavljalo se pitanje je li queer preuzeo strategije borbe feminizma s obzirom na suprotstavljene vrijednosti poput 'kinky' i promiskuitetnih queer osoba (Downing, Gillett, 2013: xxxi-xxxii) kojima se feminizam i feministička kritika velikim dijelom protivila.

6.2.5. Ostala imena feminizma – Butler, Wobbe, Benhabib...

Brojne su žene u feminističkoj teoriji kao govoru o ženama po prvi puta i na teorijskom planu ostavile svoj trag kao onaj spol koji je učestaliji kao subjekt govorenja o nekom predmetu. S obzirom na brojnost imena i pregledni karakter rada navode se tek neki od središnjih stavova pojedinih autorica.

- a.) Kao jedna od njih javlja se i Judith Butler. Najveći korak unutar kratke povijesti teorije o rodu i spolu čini upravo Butler svojom performativnom koncepcijom roda. Butler u *Nevoljama s rodom* pravi dekonstrukcijsko razumijevanje roda i spola čime ujedno označava i početak postfeminizma (Oraić, Tolić, 2005: 76-77; Butler, 2000). Prva njezina tvrdnja o performativnosti (već gore spomenuta) ukazuje da subjekt nije dan samo kao spoznajna supstanca već mora biti potvrđen i putem djelovanja. Svaka potvrda mišljenja svoj prvi korak ima u akciji. Odatle i tolika primjenjivost navedene teorije na queer teoriju – navedenim queer teorija time postaje primjer njezine teorije, a Butler i predstavnicom queer teorije. Jer prepoznatljivost subjekta se očituje u ponavljanju radnji – akcijâ koje ga na taj način obilježavaju, međutim subjekt nikad nije identičan s njima (kao što je već rečeno u poglavlju o subjektu). Rod je onaj preko koga različite akcije mogu biti prepoznate kao njemu svojstvene jer bez varijacija u ponavljanju ne bismo mogli biti prepoznati kao subjekti. Time teorija naznačuje stalnu suprotstavljenost između norme i akcije (Colebrook, 2009: 14). Navedenim Butler predstavlja jednu od ključnih točaka feminizma bivajući prvim imenom nove faze feminizma nazvane postfeminizam.
- b.) Kao značajka Theresa Wobbe javlja se tijelo tumačeno kao apsolutna mjesnost. Time Wobbe navodi da pojedinac od društvenih odnosa može pobjeći, ali ne i od vlastita tijela (Oraić Tolić, 2005: 76-77) i njemu svojstvenih određenja.
- c.) Treće ime, Seyla Benhabib kao teoretičarka postmodernizma donosi dvije verzije subjekta – jača i slabija u kojoj upravo feminizam pronalazi svoju utjehu nakon kritike subjekta tumačeći svoju poziciju kao poziciju slabog subjekta. Navedeno biva uveliko srodno s već naznačenim stavom Luce Irigaray.
- d.) Jane Flax pak ukazuje na tri smrti u postmoderni (subjekta, povijesti, metafizike) (Oraić Tolić, 2005: 77).



Judith Butler

- e.) Središnja misao Monique Wittig jest tvrdnja prema kojoj je sam spol ženski jer se muška spolnost univerzirala.
- f.) Za Helene Cixous sama podjela na muško i žensko jest oznaka binarnog mišljenja koje je na vlastito muško.³⁸

Stoga kao zajedničku nit svih navedenih teoretičarki i njihovih središnjih teza uočava se pozicija kritike koja implicitno ili eksplicitno kritizira zapadnu metafiziku kao pozadinu poprišta događanja kroz povijest čime kritika subjekt – objekt odnosa koju je naznačio Nietzsche jest još očiglednija. Također, značajnu ulogu u navedenim raspravama o spolu i rodu su ostavili i brojni njima



Monique Wittig

³⁸ Temeljne ideje Julie Kristeve, Luce Irigaray te Simone de Beauvoir već su naznačene u prethodnim potpoglavljima pa ih nije bilo potrebe ponovno navoditi.

suvremeni teoretičari, prije svega filozofi i lingvisti poput Jacquesa Derride, Louisa Althussera, Rolanda Barthesa te već spomenutog Michela Foucaulta, ujedno utemeljitelja queer teorije.

6.3. Queer teorija. Radikalnost značenja pojma queer

Duga kao simbol LGBTQ zajednice, ali i queer teorije, predstavlja opreku heteropatrijarhatu kao dvočlanom, binarnom skupu podređenog i nadređenog spektrom entiteta lišenih hijerarhije. Time spektrom kao temeljnom strukturom podsjeća na spektar boja koji sadrži duga. Ono je i simbol queer teorije kao one koja nije jedan homogen metodički okvir već raznolik skup mišljenja o spolu, rodu te seksualnim divergencijama (Spargo, 1999: 9).

Nadalje, kad je riječ o samom nazivu »queer«, važno je ukazati na problem njegova prevođenja (O'Rourke, 2013: xiv-xvi) kao mogućoj implikaciji o posebnosti i dalekosežnosti njegova značenja. Također, njegova se značenska sličnost može vidjeti u značenju samog naziva Europa. I Europa i »queer« označuju ono 'preko', transverzalno. Europa jest prema Derridi »glavni smjer, ali i kapitalna točka otisnuća u pustolovinu«. Govoreći o onome nepoznatom i upućujući na njega, i Europa i queer s mišlju o ograničenosti kreću u potragu za otkrivanjem sebe u nepoznatom (O'Rourke, 2013: xiv-xvi). Takva povezanost queera i Europe ogleda se i u utemeljenosti queera upravo u zapadnoj, europskoj misli koliko god to bilo u prvom dijelu rada implicitno osporavano zbog usmjerenosti na probleme koje zapadna misao nije uspijevala prevazići, a ne na njezine iskorake.

Kad je riječ o pojavi queer teorije, važno je naznačiti da ne postoji prijelomni trenutak već ono jest posljedica serije predavanja na sveučilištima i konferencija u kasnim 80-ima u Americi koja su tematizirala gay i lezbijske teme u relaciji s poststrukturalističkom teorijom (Spargo, 1999: 41). Jedno od razumijevanja seksualnosti na koju se kao reakcija javlja queer teorija potpomognuta poststrukturalističkom teorijom jest shvaćanje seksualne orijentiranosti kao sposobnosti tijela za nešto, primjerice za homoseksualnost ('able-bodiedness'), i time nesposobnost za sve drugo (heteroseksualnost). Njome je homoseksualnost bila označavana i time ujedno diskreditirana kao nesposobnost/impotentnost (McRuer, 2006: 7-8). Međutim, takvom razumijevanju navedene teorije suprotstavlja se shvaćanje nje kao one prema kojoj svaka određenost tijela, njegova naklonjenost jednom, a ne drugom predstavlja tabue kojih pojedinac više nije svjestan i koji mu time predstavljaju ograničenja. Oni njime upravljaju u svrhu lakšeg funkcioniranja koje se temelji na određivanjima uloga, a koje pak sa sobom

nose određene obrasce ponašanja i zabrane. Time se biseksualnost javlja kao najotvorenija opcija ujedno ne bivajući preskriptivna i prepuštajući svakom pojedincu da je sam (ponovno) otkrije. Sukladno tome i queer teorija suprotstavlja se postojećoj hegemoniji 'able-bodiedness' heteroseksualnosti tumačeći sebe ne kao mjesto, smještenost i iz nje izvedenu nemogućnost izmještenja već kao prije svega suprotstavljenost normi binarnosti koju isključiva patrijarhalna forma heteroseksualnosti nameće (McRuer, 2006: 31).

Priznanje seksualne orijentacije je kroz povijest dobivalo razne poticaje s obzirom na cilj ili interes osobe ili skupine koja ih je potaknula. Tako da je jedno od obilježja povijesti priznanja bilo i poticanje konzervativnih, represivnih snaga da pojedinci obznane svoju "nastranost" te ih potom osudili s ciljem onemogućavanja ostalih na isto – bio je to princip utjerivanja straha (McRuer, 2006: 36). Međutim, s vremenom se, nakon udruživanja i oformljivanja brojnih teorija o manjinskim skupinama, pokazao kao neučinkovit. Upravo će proučavanje principa kažnjavanja kroz povijest biti jedna od središnjih tema autora koji je oformio specifičan govor o queeru – Michela Foucaulta.

6.3.1. Značaj Foucaulta

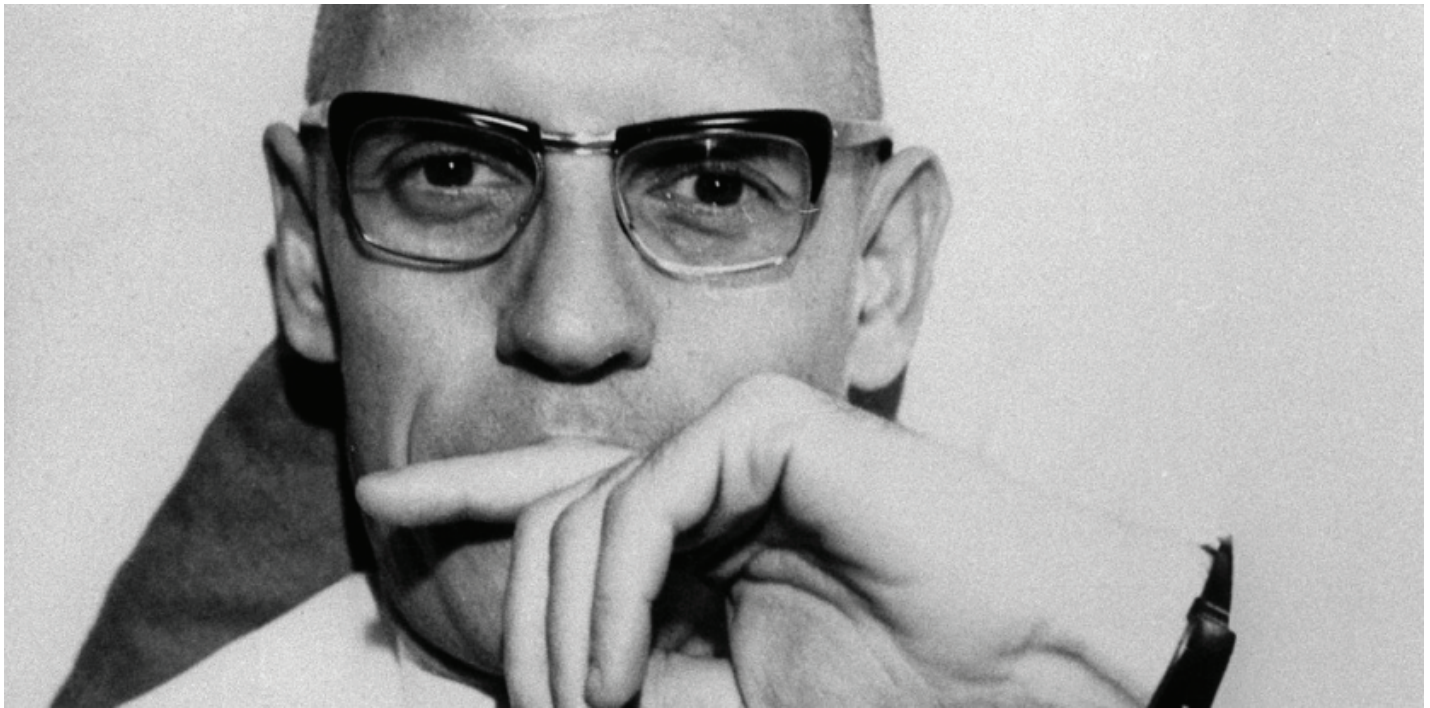
Premda Foucault nije prvi koji je ukazao na seksualnost kao socijalnu konstrukciju, imao je najveći utjecaj na gay, lezbijska i kulturalna istraživanja 1980-ih (Spargo, 1999: 26).

6.3.1.1. Homoseksualac kao identitet

Foucaultovo poviješću potkrijepljeno ukazivanje na razliku razumijevanja homoseksualca prije devetnaestog stoljeća i nakon njega jest jedno od središnjih pozicija i na njemu utemeljene queer teorije.³⁹ Foucault je ukazao da je percepcija homoseksualca u devetnom stoljeću ukazivala na poistovjećenost seksualne orijentiranosti s cijelom ličnošću i prožetosti svakom njegovom radnjom govoreći da je »homoseksualac 19. stoljeća postao osobom«⁴⁰ jer »ništa od onoga što je on u cjelini ne

39 U jednom intervjuu Foucault je rekao da je nestanak prijateljstva uzrok pojave negativne nastojenosti prema homoseksualnosti ukazujući da je homoseksualnost postala problem tek u osamnaestom stoljeću kad je nestalo muško prijateljstvo i sve se svelo na puki interes. Dok je postojalo prijateljstvo nitko nije ni primjećivao da muškarci imaju među sobom seksualne odnose, nije bilo važno jer nije imalo nikakve socijalne implikacije (Eribon, 2014: 395).

40 Moguća kritika navedenog stava se ogleda u shvaćanju da homoseksualac nije postao osobom već da je njegova seksualna opredijeljenost postala važna zajednici iz straha od mogućih



Michel Foucault

izmiče njegovoj seksualnosti«. Time je homoseksualnost od prakticiranja sodomije počela biti shvaćana kao hermafroditizam duše, identitet, »proizvod konstruirane kategorije znanja« (Spargo, 1999: 17)⁴¹ukazujući također i na negativnu posljedicu navedenog. Jer u devetnaestom stoljeću je »psihologijska, psihijatrijska, medicinska kategorija homoseksualnosti oblikovana onoga dana kad je karakterizirana« sama homoseksualnost kao identitet te je time postala ujedno predmet empirijskih istraživanja shvaćena najčešće kao 'opasna' pojava u društvu (Foucault 1994: 33-34).⁴² Navedeno je bilo potpomognuto

stranputica u koje bi time zašla ukoliko bi prihvatila takvu pojavu kao osobitost svog društva – želja zajednice za kontroliranjem svojih pripadnika i sve veći uspjeh u tome koji je ujedno bio i sve veći podstrjeh daljnjem istraživanju. U antičkoj Grčkoj nije postojao strah od toga što ono sa sobom nosi – strah od moguće ugroze obitelji kao temeljnog oblika funkcioniranja cijelog društva, hegemonija prototipnosti (muškarac, heteroseksualac, bijelac, bog zamišljen kao takav itd.) kojom je zasićena zapadna misao ali i druge, još od srednjovjekovlja, ali svoje korijene ima upravo u grčkoj misli.

41 Stoga je i razumljiv stav Foucaulta da 'se' ne trebamo identificirati kao homoseksualci već živjeti homoseksualni, queer život. Život izvan postojećih normi.

42 Freud u *Tri rasprave o seksualnosti* uspoređuje normalne i nastrane seksualnosti, ali samo stoga, da bi zaniijekao sva do tada poznata učenja o psihopatiji seksualnosti. Koliko je to bilo revolucionarno postat će jasnije, ako znamo da je tijekom čitavog 19. stoljeća vladao psihijatrijski stav mjerenja i izlučivanja svega što odstupa. U tom je smislu čak nastalo zasebno psihijatrijsko

shvaćanjem seksualnosti u prethodnim stoljećima kao područjem u koje mogu prodrijeti patološki procesi i koje time zahtijeva normalizatorske intervencije (Foucault 1994: 50).⁴³

Suprotno takvim stavovima, Foucault govoreći o seksualnosti napominje da je ona dio našeg ponašanja, dio slobode koju uživamo odnosno naša vlastita tvorevina. Jer se s našim željama uspostavljaju novi oblici odnosa, oblici ljubavi i novi oblici stvaranja. Seks stoga nije kob već mogućnost da dopremo do stvaralačkog života i da ga time potvrdimo. Također, napominje da mi ne moramo otkrivati da smo homoseksualci već samo da živimo gay način života. Trebamo se potvrđivati »ne samo kao identitet, nego i kao stvaralačka snaga« (Eribon, 2014: 392-294, 399) stoga seksualnost biva stvaralačkim izrazom, manifestacijom nas kao volje čime se Foucault još jednom potvrđuje kao Nietzscheov sljedbenik. Također, značajno je i Foucaultovo tumačenje bolesti u okviru česte osude homoseksualnosti kao bolesti. Označavajući homoseksualnost kao posljedicu čovjekove

područje, nazvano psihopatija seksualnosti, koju smatramo prethodnicom današnje moderne znanosti o seksualnosti. Michel Foucault je dokazivao kako perverzije u devetnaestom stoljeću i nastaju upravo stoga jer su postale predmeti koji se znanstveno proučavaju (Reiche, 2000: 12).

43 Foucaultova priča o nadničaru čiji je seksualni život postao predmet »ne samo kolektivne netrpeljivosti već i sudskog čina, medicinske intervencije, brižljivog kliničkog ispitivanja i cijele jedne teorijske obrade« (Foucault 1994: 25).



temeljne funkcije – stvaranja, bolest biva upravo oprečna njoj jer predstavlja oblik odbrane koja je posljedica čovjekove otuđenosti od njegove temeljne funkcije dok pak seksualnost (sve njezine divergentnosti) označava oblike stvaranja i proizvođenja (Eribon, 2014: 99). Navedenim se Foucault uvelike naslanja na Nietzscheovo shvaćanje dekadentnosti kao svojevrsne norme kojoj se pojedinac pokorava te njemu suprotstavljenog umjetnika kao onoga koji čini ono što mu je navlastito, a to je stvaranje (sebe).

6.3.1.2. Scientia sexualis

Također, osim ukazivanja na razliku razumijevanja homoseksualca kroz povijest, Foucault jest značajan i po ukazivanju na razliku između dva postupka proizvodnje istine o seksu kojim biva obilježena cjelokupna povijest. Društva Kine, Japana, Indije, Rima, arapsko-muslimanskog svijetabivajunositelji »ars erotice« kao one kod koja se užitak ne vrednuje izvanjskim činiteljem (kriterij korisnosti, apsolutni zakon dopuštenog i zanranjenog, itd.) već iz samog užitka - iskustva. Zapadnoj civilizaciji pak pripisuje »scientiu sexualis«. Ona je tijekom stoljeća, da bi iskazala istinu o seksu, razvila procedure koje se u biti ravnaju prema jednom priznanju kao obliku moći (Foucault 1994: 42-43). Foucault ukazuje da je naše društvo bilo određeno »ars eroticom«, ali otudivši se od nje stvorilo potom sebi »scientiu sexualis«. Nastojalo je stvoriti istinite diskurse o sebi, i to podešavajući stari postupak priznanja prema pravilima znanstvenog diskursa (Foucault 1994: 49-50). On jest, između ostalog, očitovan i detekcijom homoseksualnosti kao patološke krajem devetnaestog stoljeća. Sve navedeno proizvelo je nove tipove seksualnosti koji su rezultirali nadzora: »živčana žena, frigidna supruga, ravnodušna ili mučeništvom opsjednuta majka, impotentni, sadistički, nastrani suprug, histerična ili neurastenična kćer, starmalo i već iscrpljeno dijete, mladi homoseksualac koji odbija ženidbu i zanemaruje svoju ženu« (Foucault 1994: 77).

6.3.1.3. Aleksina B.

Foucault uvelike oslanjajući sve svoje zaključke na povijesnoj građi objavljuje i uređen tekst o sjećanju jednog francuskog hermafrodita Erkilin Barbena, zvanog Aleksina B. (Eribon, 2014: 341). Njime pruža svjedočanstvo o postojanju i praksama hermafrodita koji je uvelike naznačio probleme s kojim se nose identiteti koji se ne uklapaju u postojeće obrasce nametnute patrijarhalnom heteroseksualnom hegemonijom. Hermafroditi su dugo smatrani zločincima ili izdancima zločina, jer se smatralo da je njihova anatomski građa narušila zakon koji razlikuje spolove i propisuje njihovo spajanje (Foucault, 1994: 30).

Čak i onda kad se jedna od navedenih „divergentnosti“ poput homoseksualnosti istaknula kao opreka postojećoj heteroseksualnoj matrici i dalje je postojao binarni princip promatranja odnosa priječeći svim ostalim seksualnim divergencijama poput transeksualnosti, transrodnosti, biseksualnosti itd. njihovu aktualizaciju. Međutim, koliko god određene prakse bile opterećene nedostacima binarnog pristupa, povijesna kretanja već samim dinamizmom svoje naravi dovele su do pojave uvjeta u kojima je kritika dominantnih postupaka, ukazujući kroz povijest na svoju manjkavost, bila sve očiglednija⁴⁴ i time i toliko nesvodivom hermaforditu pružila priliku za samoodređenje pojavom queera.

6.3.2. Queer i kapitalizam

Pojava queera nije jednostrana i brojne je antagonizme sa sobom donijela. Imajući u vidu nove društvene tendencije i dominante, prije svega kapitalizam, neispustivo je naznačavanje veze kapitalizma i queera. Navode se tek neki:

- 1.) Kao prvi od negativnih primjera jest pojava 'gay friendly' poduzeća u kojima je neoliberalni kapitalizam prije svega vidio mogućnost zarade prilagođavajući se zapadnoj liberalnoj svijesti (Downing, Gillett, 2013: xxv),
- 2.) također, želja za samoaktualnošću karakteristična za kapitalizam, utjecala je i na seksualnost i pojavu takozvanog 'seksa na brzinu' (»fast sex«) (Herzog, 2015: 199) uvelike učestalog među homoseksualcima te
- 3.) kao treći primjer javlja se lažiranje seksualne opredjeljenosti kod migranata zbog dobivanja mogućnosti odlaska u zapadni svijet (Downing, Gillett, 2013: xxiii-xxvi).

Srodno tome Parinetto⁴⁵ na teorijskoj razini navodi da različite seksualne prakse unutar građanskih sloboda ne otvaraju nužno put oslobođenju čovjeka jer je čovjekova tjelesnost (seksualnost, strasti, osjećaji) u njoj tek roba, a da to ne bi bilo potrebno je da postanu nepotrebni. Kapitalizam od pojedinca tvori tek puku mašinu za proizvođenje radne snage pružajući mu pravo na užitak koji je uvijek određen mjeromne padanja u očaj, beznadnost. Stoga na čovjekovoj nadi opstaje kapitalizam – nadi koja postaje agonija (Bogdanić, 2016: 304).⁴⁶

44 Kad je u pitanju sam postupak, navedeni primjer srodan je s Eagletonovim ukazivanjem na pozitivnu osnovu svakog oblika djelovanja (Eagleton, 2014: 33) pa i neovisno o njegovim namjerama.

45 Talijanski filozof Parinetto, jedan od prvih teoretičara queer teorije u Italiji.

46 Pojava različitih perifernih seksualnosti dovela je do povećanja

Kao predmet borbe protiv kapitalističkog upijanja svega okolnog javlja se transeksualnost kao najneodredivija i time najnepodložnija uklapanju u princip moći i užitka koji kapitalizam kroz sve oblike pojavnosti nastoji provesti. Navodeći da transseksualnost ima zadatak uništiti»u samom životu one spolne uloge koje su suštinski korisne reprodukciji kapitala«⁴⁷ (Parinetto prema Bogdanić, 2016: 305). Kapitalizam je okrenuo marginalne seksualne prakse (poput homoseksualnosti) u svoje oruđe uklopivši ih u binarni sustav. Time opreka podređen nadređen, submisivan i dominantan postoji samo se prenosi na neki drugi tip subjekata (m-m, ž-ž,....itd). Jedino transeksualnošću kao oslobođenju tijela (Bogdanić, 2016: 296) putem sjedinjenja uloga navedeni princip biva onemogućen.⁴⁸ Sukladno tome, Parinetto ukazuje i da Marxova teza da su »muški spol i ženski spol oboje jedan rod, jedna bit« može služiti oslobođenju od one ideologije koja još uvijek vlada, koja fiksirajući spolove u dvije potpuno suprotne uloge, pretvara njihovu rigidnu masku, proizašlu iz određene povijesno kulturne uvjetovanosti, u prirodnu činjenicu, utemeljujući istovremeno »netoleranciju, represiju, gonjenje i ostracizam protiv onoga koji se ne prilagođava toj maski te je zato devijantan i protuprirodan« (Bogdanić, 2016: 301). Time bit čovjeka kao rodno-društvenog-bića, mišljenog kao potencijalnost koja se dosad manifestirala samo na margini društva dolazi kao najvlastitiji oblik ljudskog bivanja.

odnosa moći prema užitku i seksu čime je Foucault potvrdio da užitak i moć itekako idu jedno s drugim tako što se međusobno nadovezuju jedan na drugi. Također i pojava izopačenih' seksualnih navika ujedno je uvjetovala pojavu brojnih institucija koje bi ih nadzirale, time uz užitak i moć i kontrola dolazi kao prateća pojava (Foucault 1994: 37).

47 Transeksualnost kao rušitelj podjele na potlačene i tlačitelje u vidu muškog i ženskog, aktivnog i pasivnog jer sjedinjuje obilježja i simbole oba. Time princip kojim kapitalizam biva vođen – stvaranje kapitala pod okriljem borbe u kojem uvijek jedna strana biva potlačena a druga tlačiteljska i u kojem odnosu dolazi i do sadističkog i mazohističkog karaktera odnosa, jest narušen transeksualnošću kao onoj koja sjedinjuje oba u jednom i time princip utemeljen na podvojenosti urušava.

48 Parinetto ukazuje da svaki revolucionar mora uzeti u obzir sve aspekte ljudskog bića, ne postavljajući kao dosad seksualnost u drugi plan. Jedino na taj način može ispuniti svoj cilj. Također, Parinetto ukazuje na važnost uzimanja u obzir svakog seksualnog odnosa u kojem čovjek može uživati. Osim toga navodi da i učestalost seksualne konzumacije nije i potvrda njegove slobode kao što se pokušava prikazati u kapitalizmu, već ono služi samo usmjeravanju motiva koji kapitalizam koristi da bi u što većoj mjeri radnika učinio produktivnim (Bogdanić, 2016: 304). Parinetto ukazuje na potrebnu svezu povijesti i povijesti prirode koje jedino zajedno mogu postati nauka (Bogdanić, 2016: 298).

6.3.3. Queer i nacionalizam

Također, važno je ukazati na još neke svezu u koje queer svojom pojavom stupa. Jedna od njih je i odnos queera i nacionalizma. Dok je queer usmjeren na dekonstrukciju identiteta,⁴⁹ nacionalizam se usmjerava na reproduktivnost i njegovu prethodnu određenost (konzerviranost) te izjednačenost identiteta s nacionalnim identitetom (Downing, Gillett, 2013: xxx). Premda je prema Derridi identitet i identifikacija kulturalna činjenica prema kojoj je i nacionalni identitet shvaćen kao kulturalni produkt – navedeno nije prisutno u svijesti onih koji se s nacionalnim identitetom poistovjećuju. Postavlja se time pitanje mogu li ići jedno s drugim? Unatoč načelnoj suprotstavljenosti na teorijskom planu, primjeri nam govore suprotno. Sveopća izmještanost motiva i svrha donosi i identitete koji u sebi objedinjuju naoko suprotstavljene i nespojive odrednice, ali koji ujedno i mnogo toga govore o (ne) postojanju prototipnih primjera nacionalizma i queera koja tek na političkom polju u idološkim sukobim dobiva svoje autentične, ali tek privremene primjerke.

6.3.4. Queer i religija

Također, jedno od pitanja je pitanje odnosa religije i queera – mogu li zajedno i može li doći do pojave identiteta kojeg ujedno obilježava i pripadnost primjerice islamu i homoseksualnost? Kao i prethodni primjer, i ovaj biva potvrđen u praksi. Međutim, tek na individualnom primjeru što ne govori mnogo o mogućnosti njihove kompatibilnosti jer kao obilježje veće grupe ono se (zasad) ne pojavljuje.

6.4. Sigmund Freud. Doprinos psihoanalize govoru o seksualnosti

Jedno od najznačajnijih mjesta kad je riječ o seksualnosti i podsvjesti kao jednom od izvora govora o seksualnosti jest ime Sigmunda Freuda. Svojim istraživanjima otvorio je plejadu pitanja o seksualnosti od kojih su i pitanje homoseksualnosti, perverzije, biseksualnosti, uloge podsvjesti, sveza seksualnosti i kulture, itd. Kad je riječ o seksualnoj orijentaciji, Freud ukazuje na postojanje unutar podjela na homoseksualnost i heteroseksualnost još podpodjela. Freud razlikuje urođenost inverzije (kojom je on označavao homoseksualnost) kao najekstremniju vrstu jer se ni u jednom razdoblju njihova života nije javila nikakva druga usmjerenost njihova nagona od drugih invertiranih kod kojih je pak pojedini događaj ostavio jak

49 Koja kao posljedicu ima konstrukciju identiteta kao fluidnost, ujedno ga ni negirajući ni potvrđivajući.

dojam te se pokazao kao posljedica pojave homoseksualne sklonosti (Freud, 2000: 50-51).⁵⁰ Također, Freud ukazuje i da određeni stupanj anatomskog hermafroditizma pripada i normi jer se kod svake normalno, uvjetno rečeno, razvijene muške ili ženske individue, mogu naći tragovi aparata suprotnog spola.⁵¹ Shvaćanje koje proizlazi iz navedenog jest da se kod svih izvorno radi o prirođenoj biseksualnosti (pa i transeksualnosti) koja se tijekom razvoja pretvorila u monoseksualnost s malim ostacima zakržljalog spola koji predstavlja svjedoka početnog stanja (Freud, 2000: 53).⁵² Time Freud donosi spektar seksualnosti ukazujući na nemogućnost strogog povlačenja granice homoseksualno/heteroseksualno/biseksualno, ali također naznačivši i upitnost spolne i rodne podjele, puno prije Butler.

Također, kao drugi važan Freudov stav za ovaj rad jest onaj o perverzijama. Freud ističe da kod najnormalnijih seksualnih odnosa nalaze se sklonosti čije oblikovanje dovodi do odstupanja koje nazivamo perverzijama. Na putu do snošaja postoji kontakt sa seksualnim objektom, obično u vidu dodirivanja i promatranja, a koji se pak smatraju privremenim seksualnim ciljevima. Oni su s jedne strane i sami povezani s užitkom, a s druge povećavaju uzbuđenje koje ima svoj vrhunac u postizanju seksualnog cilja.⁵³ Ovdje time nailazimo na stav kojim se perverzija povezuje s normalnim seksualnim životom, i koji se stoga mogu primijeniti i kod njihove podjele. Time perverzije mogu biti:

- a) anatomska prekoračenja onih područja tijela, koja su određena za spolno sjedinjavanje, ili
- b) zadržavanja na intermedijarnom odnosu prema seksualnom objektu, koji je inače, u normalnom spolnom odnosu, samo put prema seksualnom cilju (Freud, 2000: 63).

Patološki slučaj nastaje kada se žudnja za fetišem učvrsti izvan ovih uvjeta, te se postavi na mjesto koje inače pripada normalnom seksualnom cilju ili pak kada se fetiš sam pretvori u jedini seksualni objekt. To su opći uvjeti za prijelaz samih varijacija spolnog nagona u patološka odstupanja (Freud, 2000: 68).⁵⁴ Također, za tadašnje pretežito shvaćanje Freud je i po pitanju perverzije revolucionaran ističući da niti kod jedne zdrave osobe ne nedostaje neki dodatak koji se ne bi mogao nazvati perverznim u odnosu na normalan seksualni cilj, navodeći to kao potvrdu za nepotrebno tretiranje svih takvih pojava kao perverzija i time ih ujedno osuđujući. Upravo na području seksualnog života nailazimo na problem kada pokušavamo postaviti granicu između varijacija te bolesnih simptoma (Freud, 2000: 75).⁵⁵ Time Freud naznačuje opasnost povlačenja granica između normalnosti i nenormalnosti kao perverzije ukazujući na odstupanja kao prirodni, učestali proces.⁵⁶ Također, prilikom proučavanja perverzija Freud je uočio da seksualni nagon vodi borbu s nekim duševnim silama koje mu pružaju otpor, a među kojima se najočividnije ističu stid i gađenje. Stoga je pretpostavka, da i takve snage sudjeluju u sputavanju nagona unutar onih granica koje smatramo normalnima, pa što se one ranije razvijaju u osobi, i to prije no što nagon pokaže svoju punu snagu, utoliko više postaju one, koje su mu pokazale smjer njegova razvoja (Freud, 2000: 77). Navedenim Freud ukazuje na moć i opasnost sublimacije koja se javlja kao rješenje i klopka. Ukazujući na važnost dva navedena Freudova stava ukazuje se na bitnu ulogu Freuda u govoru o seksualnosti kojim je odredio bitno teme i diskurs govora o njima u dvadesetom stoljeću.⁵⁷

50 Premda su navedeni stavovi uvelike osporavani od strane dominantnih što psihoanalitički i psiholoških, a što od strane feminističkih i queer predstavnika, ipak su postavili u žarište problem oko kojeg se i danas vode velike rasprave – urođenost seksualne orijentacije ili pak njezina stečenost.

51 Koji postoje ili bez funkcija, kao rudimentarni organi, ili su preoblikovani pa mogu preuzeti druge funkcije.

52 Razlika biseksualnosti kao temeljne čovjekove naravi i kao dijela identiteta, oba aspekta s obzirom na svoju krhkost zbog potpune otvorenosti u najtežoj je poziciji prilikom samodređenja kad je u pitanju pojedinac kao identitet. Stoga i danas biseksualnost kao identitet trpi podređenost identiteta u odnosu na njemu krajnosti – heteroseksualnost i homoseksualnost.

53 Neki određeni obostrani dodiri, kao npr. Usnom sluzokožom, kasnije su u mnogim narodima (i onim visoko civiliziranim) postali cijenjeni kao poljubac, i dobili visoku seksualnu vrijednost, iako dijelovi tijela koji se pri tome dodiruju, ne pripadaju spolnom aparatu, već predstavljaju ulaz u probavni kanal.

54 Pri odabiru fetiša veliki značaj ima događaj iz djetinjstva kao određujući.

55 Također, i Parinetto kao i Freud kritizira podjelu na prirodno i neprirodno dovodeći u pitanje postojanje samo dva roda – muškog i ženskog (Bogdanić, 2016: 302).

56 Navedeno potvrđuje početni stav koji kola kroz tekst naznačujući svezu dekadentnosti i perverzije koja biva moguća tek shvaćanjem čovjeka, čovjekova tijela kao krhkog, koji sam instiktivno teži pronalaženju ekvilibrijuma kao točke ravnoteže, a koja pak nikad nije lišena varijacija, stalnih odstupanja u kojemu borbu vodi trulo i zdravo (dekadentnost i proizvođenje). Međutim, važno je ukazati i da saniranje ne podrazumijeva uklanjanje potencije a to je jedinka neovisno o svojim trenutnim svojstvima, karakteristikama.

57 Foucault je jednom prilikom održao predavanje o seksualnosti podijeljeno na tri dijela: seksualnost kao priroda, seksualnost kao kultura i seksualnost kao povijest. Povijest je bila shvaćena u smislu povijesti pojedinaca. Razlog navedenom je bio utjecaj Freuda i psihoanalize (Eribon, 2014: 60).

7. Povijest

Baš kao što je i zapadna kultura nesposobna zamisliti druge kulture (Eagleton, 2014: 63) jednako tako je i njemu svojstveno 'binarno mišljenje' nesposobno misliti, u ovome slučaju spol, izvan navedenih kategorija. Ako već i može, i dalje je ono tek marginalno. Schematizam mu onemogućuje jasniji uvid u slučaj. Stoga za navedeno jest uvelike indikativan Foucaultovstav da nas samo povijest može osloboditi povijesti (Eribon, 2014: 312). Jer tek kad prepoznamo zakonitosti koje su nas dovele do postojećeg stanja moći ćemo razumjeti takvo stanje te odrediti željeno stanje i pronaći put ka njemu. Foucault je, sam će reći, ubio povijest za filozofe da bi je oslobodio (Eribon, 2014: 219), ujedno ukazujući na njezine diskontinuitete kao jedno od temeljnih obilježja.

7.1. Povijest manjinskih seksualnih, rodni i spolnih skupina – od neprepoznatljivosti preko osude do izborenih prava

Za govor o povijesti prepoznatljivosti i borbe manjinskih seksualnih skupina za svoja prava uvelike biva indikativan stav Derride o Europi prema kojem izbočiti se znači predstaviti se (nazvati se imenom) i izbaciti se naprijed gledajući ispred sebe (anticipirati, preduhitriti, preduhitriti preuzimajući inicijativu) (Zlomislić, Zeman, 1999: 15). Međutim, nazivanje imenom, identifikacija kod homoseksualaca, ali i kod drugih manjinskih seksualnih i rodni skupina nosila je sa sobom i negativne posljedice. Imenovanje i obznanjivanje predstavljalo je olakšanje onima koji su nastojali onemogućiti pojavu divergentnih seksualnih i rodni skupina, njihovo prepoznavanje i djelovanje u cilju suzbijanja njihova daljnjeg aktivizma. Međutim, kao što navodi Derrida, identifikacija kao otvorenost identiteta samoj svojoj budućnosti (Zlomislić, Zeman, 1999: 18-19) je na kraju imala napredak u borbi unatoč povremenim padovima i zastojima – svojom identifikacijom utabala je put svojoj budućnost. Kroz dotašnji, za zapadno mišljenje karakterističan, binarni koncept razumijevanja svijeta u kojem su muškarac i žena bili jedan od para opreka, nedominirajući oblici seksualnosti poput lezbijstva, pederastije, biseksualnosti, heteroseksualnog transvestizma, transeksualizma, sadomazohističke heteroseksualnosti itd. bili su neuklopljivi u njega te su, kao oni koji narušavaju zamišljenu idealnu sliku zapadnog mišljenja, proglašeni devijantnim.⁵⁸ Također, javljaju se i omjeri ispravnosti i neispravnosti/nastranosti navedenog. Međutim, pri govoru o borbi valja

58 Samim je nazivom već bio određen stav prema njima.

poći od početka, od percepcije seksualnosti unutar kojih borba nije ni bila moguća (a ni potrebna) jer nije postojala identifikacija. O tome nam najviše govori prvo značajno razdoblje kad je riječ o utjecajima na današnje shvaćanje seksualnosti.

7.1.1. Antička Grčka

U Grčkoj je spolnost imala jednu posebnu ulogu već naznačenu u poglavlju o *Umjetničkim praksama*. U Grčkoj su se 'istina' i 'spol' povezivali u obliku pedagogije, izravnim prenošenjem znanja, spol je služio kao preduvjet za uvođenje u proces obrazovanja (Foucault 1994: 45). Stoga je homoseksualni odnos bio isključivo percipiran kao odnos između dječaka i odraslog muškarca, nikad između dva odrasla muškarca (Bremmer, 1989: 1). Premda su takve homoseksualne prakse padom antičke Grčke izgubile na značaju i time pojavnosti, u nekim dijelovima zadržale su se sve do devetnestog stoljeća kao što je slučaj s Albanijom (Bremmer, 1989: 6). Uloga ljubimca, dječaka bila je pasivna uloga koja je ujedno bila pokazatelj dominantnosti nositelja znanja i kad je riječ o seksualnom činu (Bremmer, 1989: 7-8, 10). Važan ukazatelj na posebnost takvih odnosa bila je činjenica da su muškarci u Grčkoj živjeli odvojeno od svojih žena (Bremmer, 1989: 10). Razlika homoseksualizma u Grčkoj, točnije pederastije, ogleda se i u ulozi koju su imali u društvu. Dok su u kasnijim razdobljima bivali marginalizirani, u antičkoj Grčkoj bili su na povlaštenom položaju (Bremmer, 1989:11).⁵⁹ Kad je pak riječ o lezbijskim odnosima, kao presudna točka motrišta javlja se Sapfa. Implicitni zapisi o ženskoj ljubavi u Sapfinoj poeziji jedan su od glavnih izvora govora o lezbijstvu u prošlosti (Lardinois, 1989: 20). Međutim, i kod lezbijskih kao i kod homoseksualnih odnosa u antičkoj Grčkoj mogu se uočiti razlike u odnosu prema modernom razumijevanju istoga. Lezbijstvo je bilo razumijevano, koliko konstrukcija tekstova dopušta iščitati, tek kao radnja pripadna razdoblju prije majčinstva koje time ujedno biva označeno kao tek jedno od životnih razdoblja (Lardinois, 1989: 30). Lezbijska ljubav u antičkoj Grčkoj je bila priprema za majčinstvo koje se shvaćalo kao dužnost svake žene prema prirodi. Životna razdoblja nosila su sa sobom za njih namjenjena događanja, mladost je bila primjereno razdoblje u kojem je bilo kakav oblik ljubavi

59 Važno je imati u vidu da je navedeno bilo slučaj samo za neke države koje su podpadale pod antičku Grčku.

Freud ukazuje da se homoseksualni odnos u starih Grka temeljio na mješavini muških i ženskih obilježja kod dječaka kao kompromisa između jednog koji žudi muškarca i drugog koji želi ženu, pri tome se čvrsto zadržavao uvjet postojanja muških obilježja tijela – genitalija. Navedeno donosi još jedan prilog potvrdi biseksualne osnove čovjeka (Freud, 2000: 56-57).

bio dopušten, štoviše uopće se nije razmatrao seksualni odnos u kategorijama dopuštenog/nedopuštenog. Zrela životna faza zahtijevala je od pojedinca odgovornost pri uzdizanju novih naraštaja pa time i zajednice u kojoj će ono moći biti postignuto, a sve u svrhu vraćanja duga prirodi za život koji mu je pružila i održavanju istog kao volje koja nije ograničena na pojedinca.

7.1.2. Neispričane priče srednjovjekovlja – veze kapitala i roda

Unatoč već znanoj priči o srednjovjekovlju kao razdoblju u kojem govor o rodu, spolu i seksualnosti biva sveden na čisto operativan, ispuštaju se iz vida implikacije koje je ono ostavilo za sobom i kojom i danas biva određujuće za shvaćanje roda i spola rad se upravo okreće drugo navedenom. Jedan od njih je i slučaj s vješticama. Tumačenje isključivo žena kao vještica predstavljalo je mit kojim se nastojalo potvrditi shvaćanje žene kao simbola mitskog, alogičnog i demonskog koje svoj početak ima duboko u povijesti, a čiji je razumijevanje potvrđeno i kod mnogih teoretičara i filozofa (Beauvoir, Nietzsche, itd.). Međutim, povijesna istraživanja su potvrdila da vještice nisu bile samo žene. Navedeno je potvrđeno građom u kojoj se nalaze potvrde o sudskoj procesuiranosti i muškaraca i životinja. Stoga je proganjanje vještica bio prvi instrument operandi normalizacije i psihološkog pristiska u cilj uspostavljanja poretka u kojem se kapital može oplodivati (Parinett prema Bogdanić, 2016: 294-295)⁶⁰, a koji se samo simbolički ograničavao na spol.

7.1.3. Dva lica prosvjetiteljstva

Društveni ugovor označava prijelomnu točku u emancipaciji čovječanstva. Međutim, kad je riječ o položaju žena, nije mnogo toga promijenio. On je predstavljao tek bratski ugovor. Žene su i dalje ostale izvan njegova dosega, u sferi privatnog (Beauvoir, 2016).⁶¹ Osim navedene nejednakosti uočava se i potreba za sve većim nadzorom stanovništva potpomognutim racionalističkom metodom te prodorom kapitala. Razlog navedenom što u osamnaestom stoljeću biva uočen nesrazmjer u rastu stanovništva i resursima koje posjeduju, a kao razlog navedenog javljao se seks. Rješenje je nađeno u institucijama kao onome što ga najbolje suspreže i preusmjeruje (Foucault, 1994: 21).

60 Parinetto je anticipirao queer teoriju u Italiji.

61 Navedeno se ogledalo i na teorijskoj razini. Negativne misli o ženama u literaturi nisu bile iznimka, štoviše bile su pravilo. Iznimka su tek bili oni koji su govorili afirmativno o njima poput J. S. Milla (Beauvoir, 2016).

7.1.4. Represivnost konzervativnog narativa

Brak i prokreacija bile su središnji imperativi vodećih institucija i autoriteta zapadnog svijeta od srednjeg vijeka. Sve seksualne radnje koje se nisu odvijale unutar institucije braka i koje se nisu vršile u cilju prokreacije bile su tumačene kao kriminalne i nemoralne (Hekma, 1989: 174).⁶² Jedna od njih bila je i homoseksualnost tumačena u početku kao sodomija. Krajnja uzdržanost tekstova o sodomiji, gotovo sveopće prešućivanje svega u vezi s njom dugo je omogućavalo dvojako funkcioniranje: s jedne strane krajnja strogost (kazna spaljivanjem primjenjivana još u osamnaestom stoljeću), a s druge strane vrlo široka tolerancija (o kojoj se posredno zaključuje po malom broju sudskih osuda, svjedočanstva itd.). Ono je označavalo tek kritiku neprimjerenog seksa kao prakse, aktivnosti. Međutim, kada se 1880-ih zanimanje sa seksualne aktivnosti premješta na identitet osobe (Hekma 1989: 179) dolazi do preokreta u poimanju manjinskih seksualnih skupina, posebice homoseksualaca, tj. upravo njime se javlja homoseksualac kao identitet. Također, posljedica višestoljetne »sciencie sexualis«, koju naznačuje Foucault, je davanje imena svim oblicima seksualnih aktivnosti 1880-ih te njihova klasifikacija kao perverzних (Hekma, 1989: 179). Važnu ulogu pri etabliranju novih grana koje se tiču neposredno seksualnosti odigralo je dosadašnje dominirajuće gledanje na njega svrstajući ga u socijalne znanosti te ga time diskreditirajući i onemogućivši mu da napravi eksplicitnija istraživanja ne svrstavši ga u pozitivne znanosti (Hekma, 1989: 183) jer se u devetnaestom stoljeću u psihijatriji, sudskoj praksi, pa i književnosti pojavio niz diskursa o vrstama i podvrstama homoseksualnosti,⁶³ nastranosti, pederastije, duševnog hermafroditizma, tek

62 Freud napominje da se zahtjev za normalnim seksualnim životom ne smije se ograničiti samo na seksualni odnos u užem smislu. Život je više od odnosa. Potrebno je odgovoriti i na društvene zahtjeve. Stoga je cilj da se s osobom drugog spola ostvari veza, koja će obuhvatiti sve – od dijeljenja zajedničkog seksualnog užitka, zajedničke socijalne patnje, pa do zajednički začetog i odgajanog djeteta (Reiche, 2000: 16). U tome se upravo ogleda prvotna osuda homoseksualnosti, jer ju se nije moglo ukalupiti u postojeći sistem a da ona ne predstavlja rizik njegovu rušenja ili je pak predstavljao samu nemogućnost ukalupljenja. Takvi neodređeni odnosi koji nisu omogućavali povezivanje svih funkcija za produktivan život i razvoj pojedinca, misleći na produktivnost kao produktivnost za postojeće uređenje društva. Seksualnost se pokušala uklopiti u sveopći nadzor života pojedinca u kojem sve što se čini služi svrsi održanja postojećeg uređenja i čovječanstva.

63 Mađarski književnik Karl Maria Kertbeny osmislio je naziv za homoseksualce i heteroseksualce (Herzog, 2015 : 30-31). Kasnije, Baudry odbacuje riječ „homoseksualac“ i uvodi nešto pristojniji pojam „homofil“ da bi naglasak s aktivnosti prebacio na emocije i privlačnosti (Herzog, 2015: 115-116). Međutim, navedeni naziv nije zaživio u široj uporabi unatoč promijeni svijesti.



Prosvjed žena u New Yorku 1908. godine

u cilju ubrzanja društvene kontrole.⁶⁴ Međutim, ono je imalo protuefekt. Homoseksualci su počeli govoriti o sebi, zahtijevati svoju legitimnost i to često onim rječnikom i kategorijama koje su je diskvalificirale (Foucault, 1994: 71). Dok se je u šesnaestom stoljeću muškarac koji je spavao s muškarcem shvaćao kao grešnik koji se ogriješio o zakon i boga, u devetnaestom stoljeću muškarac koji je spavao s muškarcem shvaćao se kao homoseksualac (Spargo, 1999: 19). Time je homoseksualnost prestala ujedno i sebe shvaćati kao sodomiju te postala jedan od oblika seksualnosti, načelno ravnopravan heteroseksualnosti (Herzog, 2015: 30-31). Homoseksualnost je označavala unutarnju androginiju ili hermafrodizam duše koja je bila oznaka cijelog njegovog bića i svih njegovih radnji (Spargo, 19-20), a ne samo seksualne prakse. Također, takvoj, binarizmima opterećenoj kulturi, i pojava divergentnih odnosa bila je kroz njih razumijevana. Žene koje su voljele žene bile su shvaćene kao prikriiveni muškarci, a muškarci koji su voljeli druge muškarce kao skrivene žene – to su bile teorije liječnika s kraja devetnaestoga stoljeća (Hekma, 1989:177-178).

⁶⁴ Početkom dvadesetoga stoljeća muškarci su se seksali s muškarcima i nitko u tome nije vidio problem. Ideja o kažnjivosti homoseksualnog seksa proizlazila je iz njegove ne-bračne i ne-reproduktivne naravi, a ne iz njegove ne-heteroseksualnosti (Herzog, 2015: 30-31).

7.1.5. Krimen lezbijstva – spolna i ekonomska podređenost muškarcu

Muškarачko odijevanje tek u dvadesetim godina dvadesetog stoljeća postaje pokazatelj ženske homoseksualnosti. Međutim, tek kasnije, pojavom feminističkih seksualnih reformistkinja će se uobličiti koncept lezbijskih odnosa. Navedeno je bilo određeno i ženskom ekonomskom ovisnošću o muškarcima. Žene nisu bile financijski neovisne da bi mogle izgraditi barove, klubove i slična mjesta te nisu vodile ljubav u javnim prostorima poput parkova ili javnih zahoda. 1920-ih ženske institucije poput ženskih koledža postaju prepoznatljivo mjesto lezbijstva (Herzog, 2015: 33). Navedeni razlozi stoga potvrđuju da homofobija i lezbifobija nije bezvremenska praksa već pojava karakteristična za dvadeseto stoljeće. Kao što je već napomenuto, početkom stoljeća istospolna privlačnost bila je tek jedna od mnogih sklonosti, poput mazohizma, sadizma, voajerizma, egzibicionizma, fetišizma itd. te nitko nije tad mislio da će se u budućnosti čitav seksualni univerzum organizirati oko homoseksualnosti i heteroseksualnosti (Herzog, 2015: 33-34). Pokušaj da se zabrana muških homoseksualnih činova proširi i na one ženske (u zemljama u kojima još nije bio zabranjen) nije se ostvario unatoč neočekivanoj podršci nekih feminističkih grupa, koje su svoj stav pravdale time da bi to bio korak naprijed u borbi za rodnu

jednakost. Prijedlog je odbijen s objašnjenjem da ništa od onoga što žene rade nije nalik snošaju (Herzog, 2015: 39). Navedeno je potvrda da stručnjaci ni javnost nisu povlačili paralelu s muškarcima i ženama koje su imale istospolni seks. Žene se uopće nisu ni doživljavale kao seksualna bića. Razlog tome je i shvaćanje žena kao pukog objekta u seksualnom činu, predmeta žudnje, a ne onoga tko također žudi. Penetraciju se shvaćalo kao nešto što se čini drugoj osobi, a ne kao nešto što se čini s drugom osobom (sličnost sa skotološtvom) (Herzog, 2015: 36-37).⁶⁵ Spolna diskriminacija time je bila prenesena i na seksualne manjine. Krimen koji su nosile lezbijke imao je stoga poseban karakter. Njihovoj borbi prethodila je borba za nju samu – za priznavanje lezbijki kao skupine koja će biti doživljena bez podsmijeha, shvaćena barem kao opasnost (onako kako su bili shvaćeni homoseksualci).

Kad je pak riječ o transseksualnosti, prve operacije promjene spola provedene su još 1910-ih i 1920-ih godina u Njemačkoj. Javnost fenomena transseksualnosti postaje svjesna tek u 30-ima. Rod kao identitet se u široj svijesti javlja puno kasnije, čime i njegovo profiliranje i prihvaćanje biva dodatno otežano.

7.1.6. Rat, komunistički režimi i homoseksualnost. Slučaj Foucault

Rat i režimi koji su mu prethodili, a i koji su slijedili nakon njega nisu gledali na seksualne manjine s odobravanjem. Nije potrebno puno reći o načinu na koji su nacisti tretirali drugačije, posebice seksualne manjine. Međutim, zanimljiva biva pozicija komunističkih režima prema homoseksualnosti. Unatoč današnjeg gotovo istovjetnog stava ljevice, komunizma i socijalizma o bračnoj jednakosti i pravima LGBTQ osoba, povijest nam o njihovim stavovima prema seksualnim manjinama govori drugačije. Kao zanimljiv primjer o navedenom koji i implicira ovakav zaključak dolazi slučaj Foucaultovog napuštanja komunističke partije. Kao jedan od razlog njegova napuštanja biva upravo to što je KP odbacivala homoseksualnost smatrajući ga porokom buržoazije i znakom dekadencije (Eribon, 2014: 82). Sve navedeno samo govori o postupnom osvještavanju postojanosti i prava drugih i drugačijih i u okvirima pojedinih ideologija, ali i o posebnosti stavova pojedinih društvenih uređenja neovisno o tome s kojom su se ideologijom poistovjećivali.

Također, za vrijeme rata homoseksualni seks bio je

⁶⁵ Homoseksualni odnos kad nijekanje borbe za moć na koju maskulinizam polaže stoljećima svoj smisao. Muškarac pristajanjem na seksualni odnos ruši koncepciju seksualnog odnosa kao oduška od borbe jer opći s onime s kime bi se trebao boriti.

uvjetovan i nedostatkom žena. Očekivalo se da će takva praksa pogodovati širenju tolerancije i razumijevanja prema homoseksualcima, međutim predviđanja se nisu ostvarila. Dogodilo se obrnuto. Poslije rata uslijedio je progon muškaraca koji su imali seksualne odnose s drugim muškarcima (neovisno o novouspostavljenom društvenom uređenju), a lezbijstvo se pak nije ni doživljavalo kao prijetnja, već se o njemu govorilo s podsmijehom (Herzog, 2015: 113). Također, brojne zabrane i kazne utjerale su u kosti muškaraca strah od ucjenjivača zbog zabrane istospolnog seksa (Herzog, 2015: 113).⁶⁶

7.1.7. Poslijeratna kretanja na zapadu

Također, kad je pak riječ o poratnim zbivanjima u zapadnim državama nakon drugog svjetskog rata uočava se selidba homoseksualnog života s ulica u klubove kojim je Amsterdam postao novo središte homoseksualaca na način na koji je to u dvadesetima bio Berlin. Ova promjena u smjeru veće tolerancije u Nizozemskoj za sobom je povukla i promjenu u organizaciji homoseksualnih susreta. Dotada je na ulici bilo moguće pristupiti i muškarcima koji se nisu smatrali isključivo homoseksualnima. Međutim, paralelno s razvojem novog tipa homoseksualnosti koji je označavao muževniji stil,⁶⁷ homoseksualci su počeli tražiti susrete i veze s muškarcima koji su dijelili njihovu orijentaciju, a ne više i s heteroseksualcima (Herzog, 2015: 118-119). Erotska privlačnost više nije proizlazila iz razlike (u dobi, klasi ili rodnom ponašanju (feminiziranost)) te se sličnost i jednakost više nisu u tolikoj mjeri doživljavale kao prepreka žudnji. Također, promjenu unutar homoseksualnosti pratilo je oštrije razgraničenje između homoseksualaca i heteroseksualaca s obzirom na to da su oni muškarci koji su sebe doživljavali heteroseksualnima, ali su u prošlosti znali povremeno uživati u homoseksualnim avanturama, sve češće izbjegavali muško-muški seks zbog straha da će ih se prozvati homoseksualcima.»Dotad ničega homoseksualnog ni queer nisu vidjeli muškarci koji su spavali s drugim muškarcima za novac, a ni njihove mušterije« (Herzog, 2015: 31-32). Također, poslije Drugog svjetskog rata dolazi i do pojave časopisa promotora (Herzog, 2015: 115-116) koji su uvelike potaknuli poistovjećenost i homogenizaciju manjinskih skupina. Potom i do dekriminalizacije homoseksualnih odnosa u privatnosti (starijih od 21. god.) 1967. Međutim i ono ima svoje negativne posljedice u obliku

⁶⁶ Aktivizam poslije rata bio je prisutan jedino u neutralnoj Švicarskoj (Herzog, 2015: 114).

⁶⁷ Razlozi pojave maskulinizma kod homoseksualaca: podsvjesno nastojanje lišavanja kritike homoseksualaca kao ne-muškaraca, kao feminiziranih označavajući navedeno ne kao karakteristiku već kao nedostatak. Nisu bili 'pravi' muškarci.

policijskog uznemiravanja, raširene socijalne homofobije i licemjernog poimanja seksualnog morala kao posljedice dekriminalizacije. Poslijeratne godine obilježava i pojava pilule (Herzog, 2015: 132) i pornografije (Herzog, 2015: 134) koje su nenadano uvelike odredile i narav seksualnih odnosa.⁶⁸

7.1.8. Utjecaj seksualne revolucija na prava seksualnih manjina

Potom dolazi do jednog od presudnih događaja – seksualne revolucije. Razlozi seksualne revolucije 60-ih i 70-ih i dalje nisu rasvijetljeni. Prema jednima je ona rezultat uspona potrošačke kulture i medicinsko-tehnološkog izuma, a prema drugima pak niza borbi za pravo na seksualnu slobodu, pobačaj, itd. – liberalizacija (Herzog, 2015: 129). Od 1965. do 1980. jaz između onoga što su ljudi radili u privatnosti i onoga što su bili voljni iznijeti u javnosti, značajno se smanjio (Herzog, 2015: 130). Seksualna revolucija je dovela do paradoksalnih situacija, oni koji su se zalagali za seksualnu revoluciju i slom kapitalizma bili su preneraženi vidjevši da je upravo kapitalizam jedan od najvećih podstrekača seksualne revolucije (Herzog, 2015: 131). Međutim, ipak neki su događaji ostavili nedvosmislen značaj seksualne revolucije: 1975. Europska komisija, koja je određivala prihvatljivost pojedinih slučajeva za sud, potvrdila je da je seksualnost moguće uzeti u obzir kao važan dio privatnog života (Herzog, 2015: 117-118).

Temeljna parola seksualne revolucije bila je „vodi ljubav, a ne rat“ (Herzog, 2015: 138) bila je motivirana ratom u Vijetnamu. Njome se smatralo da ljudi koji vode ljubav neće htjeti ubiti drugoga. Navedeno je ideja Wilhelma Reicha koji je smatrao da se okrutnost javlja kod ljudi u stanju kroničnog seksualnog nezadovoljstva uvjetovan partnerskim monogamnim životom (Herzog, 2015: 143-144)⁶⁹. Međutim, kao simptomatično se javlja tvrdnja da: »ni revolucionarne teorije ni činjenica da su mladi svoja tijela pretvorili u političko oruđe

nisu promjenile europske pravne sustave. Promjene su rezultat mukotrpnog aktivističkog djelovanja kako na ulicama tako u sudnicama i po hodnicima vladinih zgrada. Povjesničari još uvijek nisu odgovorili na pitanje zbog čega se javno mnijenje toliko promijenilo da su suci i političari pomislili kako su u raskoraku sa stanovništvom (...) te odlučili da se zakoni trebaju promijeniti« (Herzog, 2015: 147-148). Ranih 1970-ih, diljem zapadnog svijeta, nastajali su lezbijski i gej pokreti, često ne znajući jedni za druge te se razvili u različitim »zakonodavnim situacijama« (Herzog, 2015: 163). Sve navedeno govori o tome da se odnos između oslobođenja homoseksualaca i šire seksualne revolucije pokazao složenim i paradoksalnim. Međutim, neke neupitne zaključke moguće je donijeti.

Šira seksualna revolucija utabala je put oslobođenju homoseksualaca. Razlike između heteroseksualaca i homoseksualaca počele su iz niza razloga blijedjeti zbog sve veće dostupnosti kontracepcije i legalnog pobačaja pa većinu heteroseksualnih snošaja više nije definirala eventualna trudnoća. K tomu, heteroseksualci su počeli sve više uživati u nizu praksi, primjerice, oralnom ili analnom seksu koje su dugo povezivane s lezbijstvom i homoseksualnošću. Također, izvanbračna seksualna žudnja i iskustva nisu se više heteroseksualcima predstavljali samo kao nešto prihvatljivo, već kao moralno ispravno samo po sebi. Brak više nije smatran najvažnijim okvirom za seksualno izražavanje. Nije slučajno do dekriminalizacije homoseksualnosti došlo u okviru širih promjena u pravnim sistemima i reorganizaciji zakona koji su sada, kada je u pitanju zakonska regulativa seksa, počeli počivati na novim shvaćanjima pristanka i privatnosti (Herzog, 2015: 165). Za lezbijke i gejeve biti »out« postalo je temeljno pitanje seksualne politike – izlazak iz ormara i zahtjev prestanka diskriminacije (Spargo, 1999: 30).⁷⁰

7.1.9. Pitanje pobačaja kao prava žene

Niz organizacija i pokreta za dekriminalizaciju pobačaja (Herzog, 2015: 152) potaknuto je slučajevima silovanja 70-ih koja su popraćena brojnim raspravama oko prava žena (Herzog, 2015: 162-163). »U travnju 1971. stotine su žena, prosvjedujući protiv nedopuštenosti pobačaja, potpisale zajedničku izjavu u časopisu *Nouvel Observateur*. Neke potpisnice bile su slavne, primjerice, Simone de Beauvoir, Chatherine Deneuve, Fracoise Sagan i Marguerite Duras.« (Herzog, 2015: 151).

68 Sve veća prisutnost pornografske industrije ostavila je trag i na seksualni život europljana. Međutim, taj trag bio je, neočekivano, negativne naravi. Oblikujući sliku idealnog seksualnog partnera prema glumicama i glumicama u pornofilmovima, seks između pojedinaca se više nije svodio na međusobnu žudnju jednog za drugim već je seks bio tek psihološka simulacija seksa za maštariju (Herzog, 2015: 199). Postojanje više izvora seksualnog poticaja doveo je do pada u jačini onog središnjeg – drugog tijela.

69 Srodna navedenoj tvrdnji je i misao Friedricha Nietzschea kojom ukazuje na trenutak u povijest kad je muškarac podveo ženu pod svoje vlasništvo naznačivši time početak subjekt – objekt odnosa i otuđenja od zajednice kojima su svi pripadni i gdje je sve zajedničko te ništa nije ni shvaćeno kao posjedovanje.

70 Navedeno je potaknuto sveopćom borbom za prava kao kolektivnim osvještenjem o mogućnostima borbe za vlastita prava.



7.1.10. AIDS⁷¹

Kad je riječ o povijest govora o seksualnosti i seksualnim manjinskim skupinama u dvadesetom stoljeću, važno je istaknuti ulogu pojave AIDS-a 1981. kao jedne od kočnica rastućeg razumijevanja i prihvaćanja. Mnoge zatomljene moralne represije u navedenom su vidjele svoju priliku za reakciju aktualiziranjem konzervativnih ideja (Herzog, 2015: 171-172; Downing, Gillett, 2013: xxiv). Unatoč pojavi represivnog govora i zgrožavajućih postupaka prema homoseksualcima nakon pojave AIDS-a, povratak seksualnog konzervativizma nije se dogodio. Iza sebe je tek ostavio brojne pojave ne svodive na jednu tendenciju. Veliku uzbunu pri pojavi AIDS-a izazvale su krive informacije (Herzog, 2015: 172). Neke od sistemskih reakcija bile su zatvaranje gay barova, kupelji itd. Međutim, kasnije spoznaje da rizik od infekcije ne ovisi o broju seksualnih partnera već o seksualnim praksama (Herzog, 2015: 174) doveo je do rasta svijesti o prevenciji te je epidemija, suprotno najavama o povratku konzervativizmu, dovela do javnog govora o seksualnim praksama (Herzog, 2015: 177). Njome je uvelike došlo i do popularizacije dotad izbjegavanog prezervativa koji je ubrzo postao nužan prilikom svakog seksa (Herzog, 2015: 177). Navedeno je bilo jedno od niza događanja koji su bili predmet seksualne liberalizacije koja se javila krajem 80-ih (Herzog, 2015: 179).

7.1.11. Paradoksi liberalizacije

Sve veće prihvaćanje manjinskih seksualnih skupina, u prvom redu homoseksualnosti, dovelo je i do sve većeg broja autanih gay političara i lezbijskih političarki diljem Europe (Herzog, 2015: 192). Seksualna liberalizacija bila je jedna od glavnih parola i Europske unije koja je kao uvjet novim članicama, prije svega misleći na Istočnu Europu, postavljala povećanje homoseksualnih prava. Međutim, rezultat takvih uvjeta nerijetko je bila lažna tolerancija prema homoseksualcima samo u svrhu dodvoravanja Europskoj uniji (Herzog, 2015: 180). Govor o seksualnosti, seksualnim praksama doveo je i do brojnih različitosti u postupcima koji su se dotad shvaćali istovjetnim. Primjerice, jedno od njih je i ukazivanje na razliku između dobrovoljnog seksualnog rada i robovlasništva te trgovine ljudima (Herzog, 2015: 184). Jedno od novih pojava kao posljedica razno raznih migracija bili su i miješani i ugovoreni brakovi (Herzog, 2015: 184). Na neke od dosad zanemarenih problema kad je u pitanju seksualnost i nasilje ukazale su i aktivistkinje

za prava ženâ govoreći o ratnim silovanjima i njihovim neopravdanim pravdanjem ratom, pozivajući se na izreku 'muški ko muški' (Herzog, 2015: 189).

Krajem dvadesetog stoljeća, 1998., dolazi do pojave ispovijedi homoseksualaca koji su postali heteroseksualci, a koje su pak promovirale konzervativne strane gledajući i dalje na seksualnost kao sklisko područje koje lako može zapasti u zastranjenje (McRuer, 2006: 14). Također, javljaju se i tenzije između gayeva i lezbijki, potaknute uvelike time što su lezbijke kritizirale sve izraženiji maskulizizam 'mainstream' gay kulture (Spargo, 1999: 32) govoreći o njoj kao i dalje postojećoj adoraciji svega vezanog uz muškarca.⁷²

7.1.12. Terorizam i seksualnost

Međutim, unatoč sveopćoj liberalizaciji na zapadu opasnost po seksualne slobode počela se javljati izvana. Više tisućljetni doživljaj islama kao poligamnog i biseksualnog te njegova naglašavanja važnosti osjetilnih užitaka krajem dvadesetog stoljeća radikalno je promijenjeno. Sada islam biva povezan isključivo sa seksualnom represijom te se javlja kao opasnost liberalizaciji na zapadu (Herzog, 2015: 193). Paradoksalno, jačanje islama kao suprotstavljenog Europskoj kulturi kao rezultat imalo je izalaganje desničara, dotad seksualno konzervativnih, za seksualne slobode (Herzog, 2015: 193). Navedeno nam govori koliko je suprotstavljenost pojedinih entiteta, u ovome slučaju kulturoloških, odigralo ulogu i u njihovom određenju. Očigledno je da je suprotstavljenost u puno većoj mjeri uvjetovala razliku, nego što je razlika uvjetovala suprotstavljenost. Time partikularnost i nedosljednost koji bivaju pozadina pojedinih stavova i parola sve više postaju očiglednim (skandali u crkvi kao jedan od primjera).⁷³

Sva navedena događanja ukazuju na isprepletenosti i nekontinuiranost napretka u borbi za seksualne slobode. Modernizacija kao politički projekt i kao princip društvenog preobražaja otpočela prije gotovo šezdeset godina doživjela je svoju propast kao pokušaj da se islamske zemlje moderniziraju na 'europski' način (Eribon, 2014: 351). Kao temeljno oružje takvog gledišta javlja se negacija tijela u vidu smrti. »Ljudi koji se ne boje smrti beskrajno su nadmoćni

72 Homoseksualan muškarac sad nije puno različitiji od heteroseksualnog – mišići, aktivna uloga u seksu, itd., feminizirani, pasivni homoseksualci bivaju shvaćeni kao manje vrijedni, potlačeni.

73 Kad je riječ pak o crkvi, crkva je velik udarac dobila na vjerodostojnosti nizom pedofilskih skandala 2010. (Herzog, 2015: 202) što je uvelike oslabilo njezin dotadašnji utjecaj i moć. Kao jedan od načina očuvanja dotadašnje poziciji i vjerojatno prebacivanje naglaska s problema koji je imala među svojim redovima, bilo je jačanje pokreta protiv pobačaja u Europi 2000-te (Herzog, 2015: 208).

71 Foucault se prvotno smijao kad je čuo za pojavu side (Eribon, 2014: 407). Epilog navedenog nepotrebno je navoditi.

i nad najvećom vremenskom moći» (Junger, 2014: 40; Baudillard, 2003). Time umjesto da navedena parola bude parola potlačenih i marginaliziranih za prepoznatljivost, veća prava i ravnopravnu poziciju ona je postala tek parola religijskih fundamentalista s bliskog istoka.

8. Pretpostavke o budućim kretanjima – prostor neodređenosti kao prostor budućnosti

Vodeći se Derridinom tvrdnjom da je svakoj kulturi svojstveno da nije identična samoj sebi te da može poprimiti oblik subjekta samo u ne-identitetu prema sebi dakle u razlici sa sobom (1999: 47-48), ostavljamo i prostor postojećim određenjima roda, spola i tijela kao nedovršenima, štoviše kao nužno neodredivima – što nam queer teorija i sama sugerira. Misleći ono još ne znano otvaramo prostor budućem ostavljajući navedeno ne kao prepreku već kao polazište. Međutim, stavljajući aktualan i konkretan problem kao što je terorizmu središte zanimanja, koji se koristi vlastitim identitetom kao sredstvom u svrhu uništenja drugog kao drugog, ne ostavlja namse prostora za dijalog, a Foucaultova mikrofizika moći još jednom potvrđuje svoju evidentnost. Radikalnost koju sa sobom nosi terorizam nije se pojavila niotkud, na njegovu pojavnost uvelike je utjecalo i zapadno mišljenje koje ga je stavljalo tisućljećima po strani i isključivalo iz procesa koje su bili nužni za govor o seksualnim slobodama – kao što su renesansa, prosvjetiteljstvo, itd.

Tek kada mišljenje bude (u većoj mjeri) slobodno od prethodećeg kao onoga na što se nužno mora osloniti (moći slobodno ga birati i ne izabrati ga nužno kao svoje buduće), u ovome slučaju zapadno mišljenje od svoje povijesti, tek tada će moći i činiti ono što mu je svojstveno – misliti i u skladu s mišlju djelovati. Stoga kao prigodan zaključak nadaje se Foucaultov stav da na svijetu ima više ideja nego što to misle intelektualci, i da su one aktivnije, jače, otpornije, strastvenije nego što to misle političari (Eribon, 2014: 348).⁷⁴ Tek osvještavanjem navedenog obje se strane mogu lišiti nedostatka utemeljenog u njihovoj poziciji – vraćajući se na okosnicu cijelog rada, kao navlastiti identitet javlja se Nietzscheanski shvaćen umjetnik koji je jedini u mogućnosti nadići ograničenost sveopće statično shvaćene identifikacije kao predležee svim stramputicama na koje kao društvo i pojedinci nailazimo.

74 Treba prisustvovati rađanju ideja i manifestaciji njihove snage u događajima u kojima se ona očituje a ne u knjigama. Svijet ne vode ideje nego zato što ima ideje svijet nije pasivno vođen od onih koji vladaju njime i koji bi ga htjeli naučiti jednom zauvijek što treba misliti (Eribon, 2014: 348).

9. Zaključak

Naglasak na isprepletenosti navedenih triju domena koje tijelo kao predležee princip i fenomen povezuje javlja se kao proizlazeći zaključak iz kompozicije samog rada. Također, imajući prije svega u vidu dvadeseto stoljeće jer je tek u njemu seksualnost postala predmet teorijskog zanimanja ma o kojem se tipu seksualnosti govorilo.⁷⁵

Sveza navedenih triju domena – umjetničkim praksama, teorijskoj refleksiji i zbilji, ukazuje da su umjetničke prakse bile upravo one koje su služile kao prvi prostor govora o seksualnim praksama koji je zbog svoje naravi bio u manjoj mjeri shvaćen ozbiljno pa utoliko je i manja bila mogućnost posljedica zbog izrečenog.⁷⁶ Osim uloge ispovijednika koju je književnost pružila piscu, odnosno umjetnost umjetniku važno je imati i u vidu čitatelja. Književnost je svojim otvaranjem diskursa o položaju žena, homoseksualnosti omogućila recipijentima poistovjećivanje s njima te potakla na borbu za prepoznatljivost i prava. Književnost je time bila motivacija i primjer borbe a književnici jedni od figura koji su potaknuli i vlastitim slučajem razgovor o navedenom (primjer Oscara Wildea).

Kad je pak riječ o samim povijesnim događanjima, diskontinuiranost i nelinearnost bi možda bila najobuhvatnije razumijevanje događanja vezanih uz seksualnost kroz povijest. Međutim, ipak postoje neki kontinuiteti unutar jednog diskontinuiteta kakva je povijest seksualnosti, a na koje je važno ukazati u cilju boljeg uvida u problematiku. Industrijske revolucije, tehnologija, sav napredak koje je polučilo čovječanstvo kad je riječ o ovladavanju resursima kojima je okružen, nesumnjivo su utjecali implicitno i na seksualnost (slobodno vrijeme, razvoj medicine, razvoj teorijskog diskursa, itd.). Također, i povijesne mijene na kulturnom planu odigrale su veliku ulogu pri navedenom – antika, renesansa i prosvjetiteljstvo bili su jedni od presudnih povijesnih mijena koje su postavile temelj današnjem govoru o pravu pojedinaca, žena, homoseksualaca itd. kad je u pitanju seksualnost. Međutim, kao što je rečeno teorijom o diskontinuitetu, ženska prava nisu se povećavala usporedno s emancipacijom. Pogotovo je navedeno vidljivo kada uzmemo u obzir posebnost pojedinih država ili zajednica kroz povijest.

Premda su poslužili kao temelj današnjem slobodnom prostoru za govor o seksualnosti i pravima

75 Važno je napomenuti da je izbor povijesnog prikaza uvelike selektivan u svrhu jasnije eksplikacije središnjih teza rada – krhkosti tijela te preko njega očitujuće međuuvjetovanosti teorije, umjetničkih praksi i zbilje.

76 Također, i semantička neodređenost koju umjetnost nosi sa sobom pokazala se kao štit govora o seksualnosti kroz umjetnost.



pojedince, renesansa i prosvjetiteljstvo i dalje su ženu postavljali u podređenu ulogu u odnosu na muškarca. Tek je dvedeseto stoljeće, s jedne strane motivirano umjetničkim tendencijama koje svoj korijen imaju u romantizmu, počelo opažati i ukazivati na važnost seksualnih praksi i položaja žena. Manjinske seksualne skupine (kao pojedinačnog i kolektivnog identiteta) svoju prepoznatljivost i priznanje dobile su tek u dvadesetom stoljeću. Navedeno uvelike objašnjava i razlikovanje individue od samog seksualnog čina koji ga karakterizira, a koje se tek javilo krajem devetnaestog stoljeća.

Kad je riječ o teorijskoj refleksiji, važno je razlikovati teorijsku refleksiju koja se javila u dvadesetom stoljeću samom uspostavljanjem uvjeta za prepoznavanje nečega takvog kao što su seksualne manjine i žene (feminizam, queer teorija, rodni studiji) te zapadnu filozofiju kao mišljenje koje je uvelike odredilo put i narav razvoja njihovih diskursa, ali i bilo glavni nositelj i izvor represije prema njima kroz povijest. Njegov je trag i dalje na određenim razinama vidljiv. Spona navedenog ogleada se u tijelu koje je zapadno mišljenje ispuštalo iz vida ili stavljalo u drugi plan. Tek devetnaestim stoljećem njegova važnost i temeljnost dolazi ponovno u središte mišljenja te dvadesetim stoljećem doživljava nezaustavljiv uspon recepcije postavljajući koncepciju 'krhkosti tijela' kao dominantnu.

Summary

Bruno Dronjić,
From The Marginalization of The Body to The Body as The Margin. With a Review on Inter-Conditionality od Theory, Art Practices, and Reality

Although the discourse on gender and sex, considering the discourse on the rights and the position of women and sexual minorities, reaches far into history, the way in which we recognize them today had not formed until the 19th and 20th century. During the analysis of individual features of the aforementioned phenomena it is important to remember three factors: the historical conditionality of their appearance, and then their reflection in art, in literature above all, and, at last, in theory. All of these factors have affected each other and, during their course in history, enabled the development of said ideas in other areas of life. While indicating specific relationships, their nature and the level of autonomy becomes apparent, but also the vision of the future that the new tendencies among them point to. Another underlying point of view of all of this is one of the central frameworks for their definition and relation – the concept of the 'body' as frail. Taking the body into consideration as a focal point in the gender and sex discourse points to it as a condition of incidences and the

formation of the expansion of existing domineering theories on gender and sex, and on the historical conditionality and the failure of the western metaphysics project as its underlying condition. The western metaphysics project has, with its failure, diminished the marginalization of the body and enabled it as conditional, while enabling the 'new metaphysics' as well.

10. Literatura

1. Arendt, Hannah. 1991. *Vita Activa*, August Cesarec, Zagreb.
2. Baudrillard, Jean. 2003. *Duh terorizma*, Meandar, Zagreb.
3. Bertoša, Mislava. 2006. *O jezičnoj transgresiji spolne/rodne binarnosti i lingvističari: Sasvim površna razmišljanja*, u: Hodžić, Amir, Poštić, Jelena (ur.): *Trasgresija roda. Spolna /rodna ravnopravnost znači više od binarnosti*, Ženska soba – centar za prevenciju, istraživanje i suzbijanje seksualnog nasilja i žensku seksualnost, Zagreb.
4. Biti, Vladimir, 1999. *Dekonstrukcija i feministička kritika*, u: *Republika. Časopis za književnost*, rujan-listopad, broj 9-10, Zagreb. str. 77.-93.
5. Bogdanić, Luka. 2016. *Bauk tijela i duh revolucije. Tragom promišljanja Luciana Parinetta o tjelesnosti*, u: *Inačice materijalizma*, zbornik radova Borislav Mikulić, Mislav Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, str. 292.-308.
6. Bremmer, Jan. 1989. *Greek pederasty and modern homosexuality*, u: Jan Bremmer, *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London and New York.
7. Burzynska, Anna; Markowsky, Michael Pawel. 2009. *Gender i queer*, u: *Književne teorije 20. Veka*, Službeni glasnik, Beograd.
8. Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodnom*, Ženska infoteka, Zagreb.
9. Colebrook, Claire. 2009. *On the Very Possibility of Queer Theory*, u: *Deleuze and Queer Theory* Nigianni, Chrysanthi Storr, Merl Edinburgh University Press (11-23).
10. Derrida, Jacques. 1999. *Drugi smjer*, (Uredili: Zdenko Zeman, Marko Zlomislić), Institut društvenih znanosti Pilar, Zagreb.
11. Eagleton, Terry. 2014. *Ideja kulture*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
12. Eco, Umberto. 2004. *Povijest ljepote*, HENA COM, Zagreb.
13. Eribon, Didije. 2014. *Mišel Fuko. Biografija*, (Prevela s francuskog Jelena Stakić), Biblioteka bigrafeme, Karpos, Beograd.

14. Eribon, Didije. 2014. *Mišel Fuko. Biografija*, (Prevela sa francuskog Jelena Stakić), Karpos, Beograd.
15. Formigari, Lia. 2009. *Metafora, od Vica do kognitivne lingvistike*, (tekst predavanja održanog na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu 2. ožujka 2009., na zajednički poziv Talijanskog instituta za kulturu i Odsjeka za filozofiju).
16. Foucault, Michel. 1994. *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus, Zagreb.
17. Freud, Sigmund. 2000. *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, STARI GRAD, Zagreb.
18. Hekma, Gert. 1989. *A history of sexology: Social and historical aspects of sexuality*, u: Jan Bremmer, *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London and New York.
19. Herzog, Dagmar. 2015. *Seksualnost u europskim dvadesetog stoljeća* (prijevod: Slaven Crnić), Udruženje Zagreb Pride, Zagreb.
20. Jünger, Ernst. 2014. *Preko crte*, u: *Europski glasnik*, Godište XIX., br.19., Zagreb.
21. Laffont, Helen. 2006. *Prilog istraživanju majčinskog načela kao korijena nacionalnoscijalističke ideologije*, u: *Treći program hrvatskog radija*, br. 69, Zagreb.
22. Lardinois, André. 1989. *Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos*, u: Jan Bremmer, *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London and New York.
23. Marx, Karl; Engels, Friedrich. 1949. *Izabrana djela u dva toma. Tom I*, Kultura, Zagreb.
24. McRuer, Robert. 2006. *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press.
25. Nietzsche, Friedrich. 1976. *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb.
26. Nietzsche, Friedrich. 2006. *Volja za moć*, Ljevak, Zagreb.
27. Oraić Tolić, Dubravka. 2005. *Muška moderna i ženska postmoderna. Rođenje virtualne kulture*, Biblioteka Razotkrivanja, Naklada Ljevak, Zagreb.
28. O'Rourke, Michael. 2013. „Europa“: *Projekt u posustajanju ili beskonačni zadatak? (Neki drugi pravci za queer teoriju*, u: *Queer u Europi*, ur. Lisa Downing i Robert Gillett, Udruženje Zagreb Pride, Zagreb.
29. Platon. 1964. *Gozba ili O ljubavi*, Izdavačko preduzeće »RAD«, Beograd.
30. Reiche, Reimut. 2000. *Uvod*, u: Freud, Sigmund *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, STARI GRAD, Zagreb.
31. Riley, Denise. 1995. „Am I that name?“. *Feminism and the category of 'women' in history*, University of Minnesota, Minneapolis.
32. Spargo, Tamsin. 1999. *Foucault and Queer Theory*, Icon Books UK.
33. Starčević, Goran. 2012. *Digitalno doba i novi barbari. Između pseudoegzistencije i egzistencijalne komunikacije*, u: *Europski glasnik*, Godište XVII., br. 17., Zagreb.
34. Tokić, Marko. 2012. *Platonova gimnastika*, u: *Metodički ogledi*, 19 (2012) 1, str. 11.-21.
35. Zlomislić, Marko; Zeman, Zdenko. 1999. *Smjernje prema drugom: Drugi smjer Jacquesa Derrida*, u: Derrida, Jacques *Drugi smjer* (Uredili: Zdenko Zeman, Marko Zlomislić), Institut društvenih znanosti Pilar, Zagreb.
36. Žmegač, Viktor. 2010. *Simone de Beauvoir. Drugi spol*, u: *Prošlost i budućnost 20. Stoljeća. Kulturološke teme epohe*, Matica hrvatska, Zagreb.

