

«To je jednostavno ljudski...»: subverzija roda u dječjim kazališnim predstavama Sean Fredric Edgecomb

«Ne postoji rodni identitet izvan izražavanja roda; [...] identitet je u svojem vanjskom izrazu ustrojen od istih onih načina izražavanja koja se smatraju njegovim rezultatima.» Judith Butler¹

«Sada kada ljudi rade i igraju se zajedno s motivacijom koju crpe iz područja kreativnosti, oni neizbježno poštuju jedno drugo, pomažu jedno drugome na tisuće načina i prema svojim suradnicamaima razvijaju stav koji nadilazi suhe kosti [...] jednakosti.» Russell i Rowena Jelliffe²

«Jednostavno ljudski [...] moguće je da je ovo najbolji način karakteriziranja glavnog dijela filozofije Rowene Jelliffe u bavljenju ljudima – u ovom slučaju, s osobljem dječjeg kazališta.» Reuben Silver³

Uvod

Većina znanstvenih istraživanja i članaka o rodovima i kazališnim predstavama fokusira se na analitičke interpretacije amaterskih i profesionalnih kazališnih projekata. Zaokupljene izlaganjem prevratničkih i često na seksu baziranih tema, rodne i queer teorije formirale su žanr zastupljen od strane odraslih za odrasle. Međutim, u njihovoj je primjeni ostala velika praznina; zastupam mogućnost kako su dječja kazališta i tehnike odabiranja uloga neovisno o spolu važan rani stadij koji se treba uzeti u obzir pri dekonstrukciji standardnih normi spola, roda i žudnje. Koristeći teoriju «anti-heteroseksualne matrice žudnje» feminističke i queer teoretičarke Judith Butler (koja se bori protiv patrijarhalne tradicije psihoanalize i prihvaća foucaultovsku filozofiju kao bazu) i potpomognut izabranim istraživanjima o razvoju u ranom djetinjstvu, ovaj rad propituje snagu i slabosti ovih teorija u praksi iznova proučavajući rodno neovisan program dječjeg kazališta u kazalištu Karamu⁴ u Clevelandu, Ohio, oko 1917. godine. Važno je

¹ Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1999., str. 25.

² Russell i Rowena Jelliffe, U John Selby, *Beyond Civil Rights*, Cleveland, The World Publishing Company, 1996., str. 39.

³ Reuben Silver, *A History of the Karamu Theatre of Karamu House, 1915-1960*, Ph.D. diss., Ohio State University 1961., str. 54.

⁴ Kazalište Karamu u Clevelandu originalno se zvalo Playground Settlement House, te se nije službeno zvalo Karamu (riječ u Svahili jeziku koja znači «kuća svetkovine i radosti») sve do 1927. u zajednici sa svojim kazališnim programom za odrasle. Budući da je Karamu navedeno kao službeno ime kazališta u dizertacijama i znanstvenim radovima, bit će navedeno ovdje, iako se s dječjim kazališnim programom povezivalo tek kasnije tijekom svog postojanja.



primijeniti suvremene teorije (Butler) na one u prošlosti (Karamu) kako bi se razumio, kako su ustanovile Postlewait i Davis, način na koji «termini i koncepti nastavljaju utjecati na značenje teatralizma [...] dok se razvijaju i mijenjaju tijekom vremena»⁵. Tijekom prvobitnog ispitivanja, primjena rodno neovisne podjele uloga u kući Karamu čini se kao rani pokušaj kasnije subverzije Butler; međutim, ova primjena nije bila toliko subverzivna kako se u početku činilo zahvaljujući kopreni patrijarhalnosti tog vremena koja je inhibirala razvoj dječjeg kazališta kao sredstva narušavanja socijalnih normi. Zbog toga danas Karamu može služiti kao primjer kako bi se izbjegle iste greške u dječjem kazalištu (koje se nije mnogo mijenjalo od 1917.).

U svom diskutabilno plodonosnom tekstu iz 1990., Gender Trouble, Butler istražuje nužnost subverzije u borbi protiv Freudovih primarnih «odredbi»⁶ seksualnosti, navedenih u njegovom radu iz 1923., Ego i id. Postavljajući pitanje «do kojeg stupnja smatramo odredbe 'ženskosti' i 'muškosti' kao preduvjet izbora heteroseksualnog objekta?»⁷ Butler začinje inovativnu mrežu onoga što se danas naziva «queer teorijom»⁸ koja se nastoji boriti protiv represivne Freudove hegemonije «objekta određenog libidom» uvodeći gore spomenuti «izbor objekta»⁹ kako bi napisala antiesencialističko feminističko rodoslovlje. Ova nova kritika obara 'heteroseksualnu matricu žudnje' radikalno promijenivši pojmove roda i žudnje kao entiteta baziranih na mogućnosti izbora odvojenih od biološkog spola i ostavljajući mogućnost dijaloga između roda i žudnje kao nezavisnih varijabli.

S rezultirajućom hipotezom roda kao izvedbe, Butler također razotkriva Lacanovu psihoanalitičku 'maskeradu' kao dvosmisleni i represivni negaciju ženske žudnje. Zbog toga što se i Freudova i Lacanova psihoanaliza toliko bazira na djetinjstvu kao glavnom razvojnom čvoru, bitno je (premda nekonve-

⁵ Thomas Postlewait i Tracy C. Davis, *Theatricality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003., str. 2-3.

⁶ Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, XIX svezak, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, uredio i preveo James Stratchey, London: Hogarth Press, 1973., str. 367.

⁷ Isto, str. 61.

⁸ Butler pridaje zasluge Teresi de Lauretis koja je skovala termin queer teorije. Navodi iskustvo koje je imala na večeri Druge godišnje konferencije lezbijskih i gej studija, nedugo nakon izdavanja Gender Trouble, prisjećajući se gosta koji je izjavio kako se bavi queer teorijom: «A ja sam rekla: 'Što je queer teorija?' Pogledao me kao da sam luda, zato što je očito mislio kako sam dio toga što se naziva queer teorijom. Ali sve što sam znala bilo je da je Teresa de Lauretis objavila materijal dnevnika *Razlike (Differences)* pod nazivom *Queer Theory*. Mislim sam kako je to nešto što je ona smislila. Svakako mi nikada nije palo na pamet da sam dio queer teorije». Intervju s Peterom Osborneom i Lynne Segal, *Radical Philosophy* 67, 1994., <http://www.theory.org.uk/butl-int1.htm> (zadnja posjeta 22. travanj 2005.)

⁹ Isto, str. 367.

ncionalno) uzeti u obzir dječje kazalište u primjeni teorije roda kao izvedbe u odnosu prema kazalištu. Kako bi subverzija bila što učinkovitija u borbi protiv patrijarhalne egemonije mora se uvoditi u što mlađoj dobi. Izvrstan primjer primjene subverzije u praksi nađen je u kazališnom programu kazališta Karamu u Clevelandu, Ohio, početkom dvadesetog stoljeća. Daleko ispred svoga vremena svojim konceptom i primjenom, Karamu, s upraviteljicom Rowenom Jelliffe, otpočeo je svoju praksu rodno neovisne podjele uloga već 1917. Filozofija kazališta Karamu stavljala je «težište [...] na dijete kao osobu, prije nego kao pripadnicu određene rase ili spola»¹⁰ i činilo se kako podupire kazališni program kao savršen primjer subverzije koja ruši 'heteroseksualnu matricu' desetljećima prije građanskih prava i post-trećeg vala feminizma. Međutim, pri pomnijem ispitivanju, mora se uzeti u obzir težina zapleta centriranih oko muškosti, karakternih tipova i izbora uloga u rodno neovisnoj glumačkoj podjeli. Kao u slučaju dječjeg kazališnog programa u Karamu, ono što se u početku čini subverzivnim u najboljoj butlerovskoj maniri, zapravo je povratak psihoanalitičkoj ideji žene kao podređene u tradicionalnim muškim područjima spola, roda i žudnje.

Ponovno proučavanje 'heteroseksualne matrice'

Prije korištenja teorije Butler u sklopu pomne analize metode koja stoji iza dječjeg programa u kazalištu Karamu, važno je pojednostaviti njenu teoriju 'heteroseksualne matrice' kako bi se bolje razumjela njena funkcija u primjeni teoretskog roda. Zahvaljujući tome, njena funkcija oruđa u daljnjem proučavanju rodno neovisne podjele uloga u Karamu će doći do izražaja. U Egu i idu Freud raspravlja o učvršćivanju jasne razlike između muškog i ženskog roda:

«Superego nije, međutim, samo ostatak najranijih izbora objekta ida: on također predstavlja odlučnu reakcijsku formaciju usmjerenu protiv tih izbora. Njegov odnos s egom ne zaustavlja se na naredbi: 'Moraš biti ovakav (kao tvoj otac).' On se također pokušava nagoditi sa zabranom: 'Ne moraš biti ovakav (kao tvoj otac)' – znači, ne smiješ raditi sve što on radi; neke su stvari isključivo njegovo pravo»¹¹.

U knjizi Gender Trouble Judith Butler koristi ovaj odlomak kako bi poduprla ideju super-ega kao «unutarnje agencije sankcija i tabua čiji je zadatak učvršćivanje rodnog identiteta

¹⁰ Rowena Jelliffe, intervju s Noerenom Abookire. *Children's theatrical activities at Karamu House in Cleveland, Ohio* (Ph.D. diss., New York University, 1981.), str. 50.

¹¹ Isto., str. 24.



putem odgovarajućeg kanaliziranja i sublimacije žudnje»¹². Kada se ovaj 'tabu' uspješno provede, postavlja zabranu na homoseksualnost, stvarajući serije 'krutih rodnih granica' koje osujećuju homoseksualne tendencije normativnim 'strožim i stabilnijim osobinama'. Butler također dovodi u pitanje Freudove 'dispozicije' u sklopu 'heteroseksualne matrice žudnje'.

Urednica od Butler, Sarah Salih, razmatrajući njene argumente tvrdi kako ove dispozicije «nisu ništa više od efekta zakona»¹³, u ovom slučaju zakona uspostavljenog od strane utvrde patrijarhalne hegemonije. Butler dovodi u pitanje legitimnost ovih zakonom uzrokovanih efekata pripajajući Foucaultovu interpretaciju «represivne hipoteze»¹⁴. Salih kritizira argumente Butler vezane za ovu foucaultovsku ideologiju razotkrivajući kako «zakon koji brani incestuozne i homoseksualne zajednice [i propisuje socijalne rodne norme] istodobno ih pronalazi i poziva u svrhu uspostavljanja vlastite koherencije i superiornosti». Upravo je ova projicirana «superiornost» ono što nastoji sublimirati i podrediti incestuoznost i homoseksualnost kako bi ih marginalizirala, ali također određuje 'heteroseksualno žensko' kao sekundarno u hijerarhiji naspram 'heteroseksualnog muškog'. Kako bi mogle razumjeti inovativni i agresivni odgovor Butler na 'heteroseksualnu matricu', najvažnije je razumjeti kako ona funkcionira.

Kako 'matrica' i njena veza s rodom postoji samo u diskursu, ovaj rad donosi originalan komplet vizualnih dijagrama koji omogućuju raspoznavanje konteksta psihoanalitičke teorije i feminizma od Butler. Freudova 'heteroseksualna matrica', konstruirana oko sveprožimajućeg i restriktivnog kamena temeljca socijalne hegemonije, funkcionira na sljedeći način (odnosi se na sliku 1):

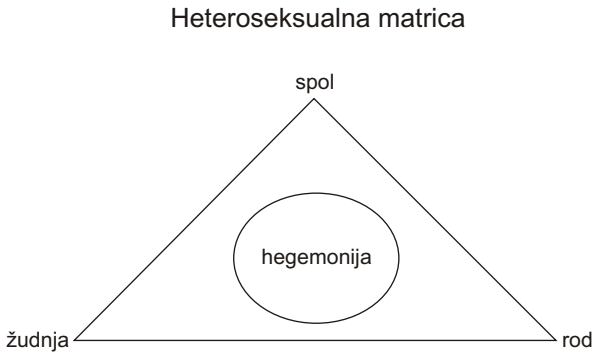
¹² Isto, str. 80-81.

¹³ Sarah Salih, Uvod u *Bodily Inscriptions, Performative Subversions*, autorica Judith Butler, Malden, MA: Blackwell, 2004., str. 92.

¹⁴ Termin koji uvodi Foucault u svojoj *Povijesti seksualnosti*. Smatra se kako je istina potisnuta moćnim silama te kako se možemo osloboditi tako da pronađemo istinu. Foucault se suprotstavlja 'represivnoj hipotezi'. www.california.com/~ratbone/foucau10.htm, *A Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault* (zadnja posjeta 9. svibanj 2005.)

Model heteroseksualne matrice (heteroseksualne hegemonije)

Slika 1:



Korak 1.) SPOL: u ovom slučaju biološki spol, predstavljen falusom (♂) i maternicom (♀), pokreće proces na vrhu piramide.

Korak 2.) ROD: biološki spol obaveštava rod o afinitetu prema muškosti ili ženskosti, ove rodne uloge postaju 'dispozicije' i prema tome zakoni normativnog i uspješnog društva.

Korak 3.) ŽUDNJA: rodne dispozicije obaveštavaju zabranu objekta o onome što je tabu (incestuozni, homoseksualni), žudnja za 'drugimom' kao objektom *cathexisom*.

Korak 4.) SEKS: žudnja se veže na korak jedan, putem reprodukcije biološkog spola, iznova pokrećući proces.

Kako bi osporila gore prikazani model, Butler je morala pronaći način definiranja roda kao nezavršenog procesa, a ne konkretnog slijeda gradiranih postupaka koji rezultiraju čvrstim definicijama roda. Butler ovo postiže tako što rod definira kao nešto što netko 'radi', umjesto kao nešto što on ili ona biološki 'jesu'. Butler piše,

«rod je iznova ponavljana stilizacija tijela, skup ponovljenih akcija unutar izrazito krutog regulirajućeg okvira koji se tijekom vremena zgrušnjava proizvedeći izgled supstance, prirodnog bića»¹⁵.

¹⁵ Isto, str. 67.

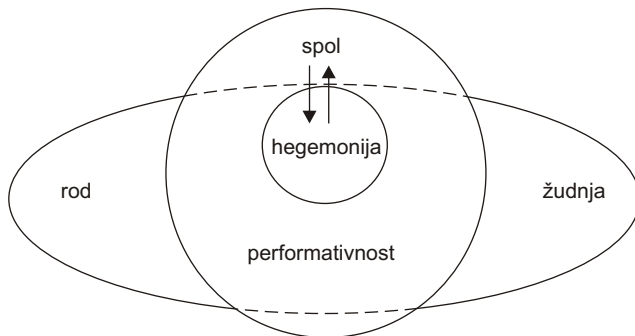


Kada se ovaj «kruti regulirajući okvir» olabavi, a «ponovljeni postupci» se podvrgnu dekonstrukciji, rod postaje više glagol, a manje imenica¹⁶ i zbog toga složeno novo rodoslovlje performativnog roda. Ovaj performativni rod započinje iz istog izvorišta biološkog spola kao i heteroseksualna matrica, ali ruši uravnoteženu trijadu razbijajući veze koje spajaju reproduktivni rodni krug. Još jednom, ovu je teoriju djelomice inicirao Foucault i njegova teorija «specifičnog imaginarnog ideala». Specifični imaginarni ideal proizlazi iz koncepta duše kao ideala prema kojemu je tijelo oblikovano i uvježbano. Model performativnog roda Judith Butler sažima Foucaultovu «moć» tako da dijelom djeluje putem govora potkopavajući subjekte te tako omogućavajući govoru da iznova imenuje ono što proizvodi. To funkcionira na sljedeći način (odnosi se na sliku 2):

Model performativnog roda Judith Butler (Anti-heteroseksualna hegemonija)

Slika 2:

Performativni model roda Judith Butler
(anti-heteroseksualna hegemonija)



Korak 1.) SPOL: biološki spol još uvijek inicira proces, ali također se isključuje iz ograničavajućih komponenti modela falusa (♂) i maternice (♀), koja u ovom slučaju predstavlja sve žene, bez obzira na reproduktivne sposobnosti ili izbore, kako bi se destabilizirale kulturološki bazirane hegemonijske uloge.

Korak 2.) SPOL / PREPOZNAVANJE: umjesto da se odmah poveže s rodom, novi samosvjesni biološki spol informira se izravnim pristupom hegemonijskoj sili prije nego li se ponovno okrene sam sebi kako bi osigurao informacije koje pojedinačka

¹⁶ Rod postaje «Ja radim» (glagol) umjesto «Ja jesam» (imenica).

može potkopati.

Korak 3.) ROD: pojam roda uveden je kao samosvjesni rušilački čin bez obzira na to kakva je rodna uloga dodijeljena pojedincuki putem normativnih osobina, osobito genitalija. Rod ostaje nezavisna varijabla koja se može ili ne mora odlučiti na povezivanje s biološkim spolom ili žudnjom – zato što je to rod performativnosti¹⁷.

Korak 4.) ŽUDNJA: žudnja je inicirana od strane pojedinceke više nego biološki ili performativni rod. Ona može potjecati od tradicionalne povezanosti s žudnjom obilježenom rodnom (heteroseksualna, homoseksualna, biseksualna, transseksualna, itd.) ili može jednostavno postojati kao subverzivni izbor bez povezanosti s drugim varijablama.

Korak 5.) PERFORMATIVNOST: biološki spol, rod i žudnja, kao tri nezavisne varijable, dopuštaju novom subverzivnom rodu performativnost koja izvodi pojam tijela izvan idealističkih normi psihoanalize i poststrukturalizma.

Korak 6.) QUEERING: (proizvoljno) s rodnom kao izvedbom i tijelom kao konstrukcijom, pojedinceke mogu slobodno eksperimentirati s rodnom, mijenjajući tako koncept roda u fluidnu varijablu koja se može premještati u različitim vremenima i kontekstima, čineći rod univerzalnim 'onime što radiš' umjesto 'onime što jesi'.

Jasnim ilustriranjem opozicije između tradicionalnog freudovskog i butlerovskog modela spola→roda→žudnje→spola lakše je uočiti subverzivnu primjenu ove teorije, shvaćajući što želi izbjeći a što prihvatiti. Budući da performativnost roda nije u suštini unutrašnjeg ja, već slobodna fluktuirajuća reakcija / subverzija na društvo i hegemoniju, ona pruža idealnu mogućnost za nametanja samoproglašenog utjecaja na društvo u svrhu protesta (protiv marginalizacije) koji može potkopati temelje normativnosti. Judith Butler konstatira kako je «queer po svojoj definiciji sve ono što se kosi s normalnim, legitimnim, dominantnim»¹⁸. Zbog toga je važno usredotočiti se na revolucionarni program Karamu dječjeg kazališta ne samo kao subverzivni, integrirani i rodno neovisni entitet, nego i kao hrabri pokušaj same biti onoga što queer teorija želi na najbazičnijoj razini primijeniti na kazališne izvedbe.

¹⁷ U eseju *Oponašanje i rodna nepokornost (Imitation and Gender Insubordination)*, Butler opisuje kako može «ujedno 'biti' [lezbijka] i težiti biti lezbijka u isto vrijeme», pokazujući mogućnost udvostručavanja rodne i spolne žudnje, tako da Judith može ujedno 'biti' i 'igrati' određenu rodnu ulogu. Iz *Judith Butler Reader*, ur. Sarah Salih (Malden MA: Blackwell, 2004.), str. 124-25.

¹⁸ www.theory.org.uk/ctr-butl.htm (zadnja posjeta 12. svibanj 2005.)



Karamu: novi koncept kazališta

Kazalište Karamu u Clevelandu, Ohio, zauzimalo je značajno mjesto u američkoj povijesti između 1922. i 1939. zahvaljujući svom inovativnom kazališnom programu za odrasle, dramama Langstona Hughesa i naposljetku zbog svoje napredne politike njegovanja «osviještenosti kulturalne različitosti i zahvalnosti i ponosa zbog bogatog Afro-američkog kulturnog naslijeđa»¹⁹. Međutim, zbog toga što je bilo cijenjeno prvenstveno zbog svog uspjeha kao 'crnog kazališta', njegova je praksa rodno neovisne podjele uloga u dječjem kazališnom programu ostala zasjenjena drugim zapaženim dostignućima. Kako bi se bolje razumjela aktivnost namijenjena prvenstveno kazalištu za odrasle, potrebno je proučiti kratku povijest najranijih korijena kazališta Karamu i slijedom toga kako je započeo dječji program. Russell i Rowena Jelliffe, dvoje mladih s diplomama Sveučilištu u Chicagu odlučilo je kako žele primijeniti svoje strasti i interese radeći u Clevelandu, privučeni njegovim raznolikim stanovništvom i liberalizmom Nove Engleske. Kada je veliki postotak muške populacije u Clevelandu regrutiran za borbu u Prvom svjetskom ratu, grad je unovačio imigrante i crnce s Juga za rad u napuštenim tvornicama i ljevaonicama. Zahvaljujući ovome, pojavilo se integrirano susjedstvo poznato pod imenom Gromoglasna trećina (*Roaring Third*) – s velikim dijelom Afro-američke populacije, kao i «Austrijancima, Talijanima, Rusima, Židovima, Sirijcima i Azijatima»²⁰. Upravo je *Roaring Third* privukla Russella i Rowenu Jelliffe u 'Novi američki grad'. S filantropskom potporom Kluba muškaraca Druge prezbiterijanske crkve u Clevelandu, Jelliffes su stigle u *Roaring Third* 1915., gdje su otvorile Playground Settlement House²¹ kao društveni centar. Njihov cilj bio je jasan, kako pripovijeda Rowena Jelliffe:

«Naša je nakana bila izaći u susret edukacijskim i rekreativnim potrebama susjedstva; interpretirati život, karakteristike i mogućnosti grupa zajednice te njegovati i razvijati pravo i iskreno razumijevanje i prijateljstvo među Amerikancimama»²².

Ni Russell ni Rowena Jelliffe nisu imale nikakve kazališne prakse prije dolaska u Cleveland; međutim, odlučile su upotrijebiti kazališni medij zbog njegove tipične kućne aktivnosti i

¹⁹ www.Karamu.com (zadnja posjeta 8. svibanj 2005.)

²⁰ Joseph McClaren. *Langston Hughes: Folk Dramatist in the Protest Tradition, 1921.-1943.* (London: Greenwood Press, 1997.), str. 31.

²¹ Preimenovan u «Karamu» 1927.

²² Abookire, Noerena. *Children's theatre activities at Karamu House in Cleveland, Ohio: 1915.-1975.* (Ph.D.diss., New York University, 1982.), str. 14.

vidjelie su njegov potencijal «svjesne [...] edukacijske sile koja oslobađa i postiže puni kreativni potencijal djece uključene u njega»²³. Rowena Jelliffe preuzela je kormilo Dječjeg kazališta i ustanovila četiri specifične filozofije koje slijede:

Filozofija kazališta Karamu

- 1.) Sama predstava nikada nije važnija od njene pripreme.
- 2.) Ljudi različitih kultura i rasa mogu raditi zajedno prema cilju pozitivne kreativne ekspresije priče.
- 3.) Likove u priči glumit će nekolicina djece u grupi, u formi ansambla; niti jedno dijete nikada neće 'posjedovati' ulogu.
- 4.) Postojat će svjesni trud da se upotrijebi dijete, neovisno o spolu i rasi, koje će najbolje kreirati ulogu²⁴.

Iako su sva četiri načela ove filozofije potencijalno subverzivna, posebna se pažnja mora obratiti na posljednje dvije premise kada se primjer kazališta Karamu želi upotrijebiti kao potpora teoriji anti-heteroseksualne matrice J. Butler. Sugestija «forme ansambla» bez konkretno određenih uloga sugerira refleksiju rodne performativnosti, ostavljajući zamjenjivima i fluidnima opcije otkrića tijekom izvedbe. U stvari, Rowena Jelliffe ističe kako je «naglasak uvijek bio stavljen na dijete više nego na članaicu određene rase ili spola», te kako je osjećala kako «ako netko nametne ograničenje djetetu, ono će biti ograničeno u razvoju»²⁵. Iako je ovakav koncept iznenađujuće zreo za naciju u kojoj je vladala segregacija i žene još nisu imale pravo glasa, povijest kazališnih predstava u Karamu ne podupire uvijek idealističnu filozofiju Rowene i Russela Jelliffe. Nema referenci na varijabilan izbor uloga u Karamu 1917. – dječaci su glumili dječake, a djevojčice djevojčice ili dječake. Djevojčice su mogle igrati rodno viši status muškosti, ali bi za dječaka igranje djevojčice moglo biti ženskasto, ponižavajuće ili jednostavno smiješno²⁶.

Ovakva praksa kazališta Karamu postojala je u doba kada se homoseksualnost općenito smatrala «perverzijom»²⁷, a

²³ Silver, str. 52.

²⁴ Rowena Jelliffe, intervju, Cleveland, Ohio, 17. listopada 1978., u knjizi Noerene Abookire, *Children's theatre activities at Karamu House in Cleveland, Ohio, 1915. - 1975.*

²⁵ Abookire, str. 50.

²⁶ Za dječaka bi bilo moguće glumiti djevojčicu kao karikaturu, poput zločeste polusestre ili lakrdijašice, ali glumiti princezu ili vilu smatralo bi se neprimjerenim.

²⁷ Freud je napisao, «Inhibicije u [...] seksualnom razvoju manifestiraju se kao



muškarac koji bi se povezivao s osobinama i kvalitetama koje su se smatrale urođeno ženskim a sigurno bi se doživljavao kao takav. Freudova psihoanaliza uvela je ideju kako je «u razvoju središnja zadaća svakog malog dječaka razvoj sigurnog identiteta za sebe kao muškarca»²⁸. Suvremeni rodni teoretičar Michael S. Kimmel odnosi se prema ovoj samonakupljenoj muškosti kao «bijegu od žena»²⁹, a psiholog Robert Brannon kratko sažima jednu od svoje četiri osnovne fraze muškosti: «Nema ženskastih stvari! Nikada se ne smije raditi ništa što makar izdaleka sugerira ženskost. Muškost je nemilosrdno nepriznavanje ženskosti»³⁰. Upravo je ova muškost duša patrijarhalne hegemonije, koja se može srušiti isključivo subverzijom koju predstavlja Butler.

Posljednje načelo Rowene Jelliffe jasno izražava njenu nakanu dodjeljivanja uloga mladim glumcimaicama neovisno o njihovom «spolu i rasi». Upotrebom riječi «spol» vraća se na psihoanalitičko strahopoštovanje prema biologiji, što je bilo nevjerojatno apstraktno i liberalno razmatranje za Rowenu Jelliffe u kontekstu 1917. Međutim, budući da su se konstrukcije poput roda, žudnje i rase doživljavale kao unaprijed određene i obilježene biologijom i hegemonijom, ono što se u početku činilo revolucionarno i subverzivno, zapravo skriva mnogo kompliciraniju mrežu.

Odličan primjer za proučavanje kompleksnosti i problematične primjene filozofije Rowene i Russela Jelliffe na dječje predstave je njihova produkcija Pepeljuge izvedena na rođendan Georgea Washingtona 1917. Predstava je zaokupila veliku pozornost i u to se vrijeme smatrala «najvažnijim događajem u kratkoj povijesti kazališta Karamu»³¹. Danas, predstava je upamćena kao prva integrirana izvedba u američkom dječjem kazalištu, ali u svrhu ovog istraživanja također je potrebno ponovno je proučiti kao rani pokušaj primjene rodno neovisne podjele uloga. Ormonde Forte, urednik The Cleveland Advocatea prisustvovao je izvedbi Pepeljuge i reagiravši u uvodniku,

mnohi poremećaji u spolnom životu. Kada je stanje stvari takvo, pronalazimo fiksacije libida u stanjima ranijih faza, čije su potrebe, koje su neovisne od normalnih seksualnih ciljeva, opisane kao 'perverzija'. Jedan od takvih tipova razvoja je na primjer homoseksualnost kada je manifestirana». Sigmund Freud, *An Outline of Psycho-Analysis*, London: W. W. Norton and Co, 1989., str. 26 - 7.

Oxford English Dictionary definira 'perverziju' kao: abnormalno ili neprihvatljivo seksualno ponašanje. www.askoxford.com (zadnja posjeta 12. svibanj 2005.)

²⁸ Sigmund Freud, *New introductory lectures on psychoanalysis*, uredio L. Stratchey, New York: Norton, 1966., str. 23.

²⁹ Michael S. Kimmel, «Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity», u *Toward a New Psychology of Gender: A Reader*, uredile Mary M. Gergen i Sara N. Davis, New York, Routledge, 1997., str. 229.

³⁰ Robert Brannon, «The male sex role-and what it's done for us lately», u *The forty-nine percent majority*, uredili Robert Brannon i David Davis, Reading MA: Addison-Wesley, 1976., str. 1 - 40.

³¹ Selby, str. 41.

napisao:

«Opazio sam crnu djecu, smeđu djecu, bijelu djecu – svei su bilie izmiješanie u svečanom zajedništvu – radosnei, obijesnei, ushićenie, bezbrižnie – crne majke i bijele majke i nekolicina očeva koji su nadopunjavali prizor. Ali još nisam sve vidio. Uskoro je najavljena predstava Pepeljuga i pojavili su se likovi. Bila je tamo obojena majka, jedna bijela i dvije obojene kćeri – jedna od njih dvije bila je Pepeljuga. Princ je bio bijel, njegov glasnik – koji je tijekom predstave strpljivo klečao odrješujući visoke čizme 'obojene Pepeljuge' – također je bio bijelac. Dva stolara – čiji je veliki posao bio pomicanje stolića na pozornicu i s nje, bili su također različitih rasa tako nadopunjavajući prekrasni uzorak boja. Pomno sam pratio predstavu. Nije bilo vidljive milostivosti od strane bijelog Princa – koji je, uzgred rečeno, bio djevojčica – dok je na balu plesala s Pepeljugom smeđe kože, kao ni od bijele vilinske kume dok je odijevala svoje obojeno kumče za svadbu s Princem. Nije bilo ni dodvoravajuće podložnosti od strane Pepeljuge tamne kože. Bilo je to jednostavno ljudski»³².

Dok Forteov članak potvrđuje veličinu onoga što je Karamu postigao u međurasnim odnosima, također jasno pokazuje kako pokušaj rodno neovisne podjele uloga može postati žrtva hegemonije rodnih uloga, rasnih stereotipa i očekivanja koja su bila dominantan dio američkog društva toga doba.

Kako bi se razumjela vjerojatna razmišljanja iza izbora Rowene Jelliffe, potrebno je pozvati se na plodonosni tekst o američkom dječjem kazalištu, Theatre for Children, Winifred Ward. Često smatrana majkom dječjeg kazališnog pokreta u Americi, Ward je radila s djecom u Chicagu u otprilike isto vrijeme kada se razvijao i Karamu. Prvi problem koji se treba uzeti u obzir pri proučavanju predstave Pepeljuga 1917. je podjela uloga. U knjizi Theatre for Children, Ward sugerira kako pri dodjeli uloga treba proglasiti željene «uzraste, tipove i dobi djece prihvatljive za probe». Jelliffeovei su pokušale ignorirati praksu «tipske dodjele uloga» u svrhu «korištenja djece bez obzira na spol i rasu», ali neuspjevši dodijeliti dječacima ženske uloge, samo su polovično uspjelie ostvariti prvobitni cilj. Čak se i teoretičar Moses Goldberg pola stoljeća kasnije protivio borbi protiv predrasuda publike alternativnom i ne-stereotipnom podjelom uloga zbog toga što se može dogoditi da se član/ica publike «sporo prilagođava i izgubi

³² Ormond Forte, uvodnik, *The Cleveland Advocate*, 24. veljače 1917., str. 8.



većinu koristi predstave»³³.

Ove se teorije čine uznemirujuće jednostranima u kontrastu sa suvremenim teorijama Butler, ali na žalost, ne može se odbaciti činjenicu kako su teorija i razvoj vezani uz dječje kazalište ostali prilično statični i nepromijenjeni od Goldbergovog pisanja 1974. Također se mora uzeti u obzir kako se teorije J. Butler primjenjuju na predstave u odnosu na kazalište odraslih za odrasle, dok je dječje kazalište stavljeno na stranu kao nevažno i nedovoljno vrijedno za akademsko proučavanje, osim u smislu bazičnog socijalnog razvoja u ranom djetinjstvu.

Drugi je problem pri ispitivanju produkcije u Karamu izbor predstave Pepeljuga, zbog čega su stereotipne uloge i hijerarhije očite u djelu. Pepeljuga, piše Ward, je «bilo-jednom-davno bajka koja nikada ne gubi svoju privlačnost», sugerirajući kako je za vođenje uspješnog dječjeg kazališta potrebno

«privući i dječake i djevojčice. Činjenica je kako će djevojčice radije doći na predstavu za dječake, nego što će dječaci doći na onu namijenjenu djevojčicama. Zbog toga otvaranje sezone predstavom za dječake ima određene prednosti, osobito ako su godišnje karte prodane. Ipak, predstave s junacima ne bi trebale odveć prevagnuti nad onima s junakinjama»³⁴.

Na prvi pogled se čini kako su Jelliffeovie potkopale normativna upozorenja od Ward odabirući Pepeljugu, koja u prvi plan stavlja junakinju. Na žalost, lik Pepeljuge još uvijek se uklapa u heteroseksualnu matricu – kao ona koja ovisi o nekome i sreću može naći samo zamjenjujući ulogu podložne kćeri s ulogom podložne žene. Proučavajući Pepeljugu kroz teoriju J. Butler, postaje očito kako radnja podržava rodne uloge uspostavljene patrijarhalnom hegemonijom. Druga dilema vezana za produkciju kazališta Karamu skrivena je u tada revolucionarnoj praksi podjele uloga neovisno o boji kože. Iako su Jelliffeovie na određenom stupnju uspjele u svom cilju iskazivanja estetskog «naglasaka na pozitivnom suradnjom pojedinacaki različitih rasnih pozadina»³⁵, u Pepeljugi se također moraju uzeti u obzir implikacije vezane uz dominaciju muškog / bijelog nad ženskim / crnim. U predgovoru ponovljenog izdanja Gender Trouble iz 1999. Butler piše o pitanju rase u kontekstu teorije rodova:

«Pitanje mogućnosti primjene teorije performativnosti na

³³ Moses Goldberg, *Children's Theatre a Philosophy and a Method*, Englewood Cliffs, NJ, Prentiss Hall, 1974., str. 147.

³⁴ Winifred Ward, *Theatre for Children*, Anchorage, KY, The Children's Theatre Press, 1958., str. 108 - 110.

³⁵ Abookire, str. 54.

pitanje rase proučavala je nekolicina znanstvenikaca. Naglasila bih ovdje kako ne samo da rasne pretpostavke nepromjenjivo sudjeluju u pitanjima roda na mnoge načine koji moraju postati otvoreni, već se rasa i rod ne smiju doživljavati jednostavno kao analogije. Zbog toga bih rekla kako nije pitanje je li teorija performativnosti primjenjiva na rasu, nego što se događa s teorijom kada se pokuša uhvatiti u koštac s rasom. Veliki broj ovih rasprava usredotočuju se na status 'konstrukcije', je li rasa konstruirana na isti način kao i rod. Moje je stajalište kako jednostrano shvaćanje konstrukcije nije dovoljno, kako ove kategorije uvijek funkcioniraju kao pozadina jedna drugoj te kako se često najsnažnije artikuliraju jedna kroz drugu. Zato se seksualizacija rasnih rodnih normi treba promatrati iz nekoliko različitih kutova odjednom, a analiza svakako osvjetljava granice roda kao posebne kategorije analize»³⁶.

Butler očitito upozorava teoretičareke na oprez tijekom proučavanja implikacija povezanosti između performativnog roda i rase, ali u slučaju kazališta Karamu važno je uzeti u obzir način na koji su rod i rasa «funkcionirali kao pozadina» jedno drugome u Pepeljugi kao kontekstualnoj refleksiji na političku klimu oko 1917. godine.

Iako su likove Pepeljuge i Princa igrale djevojčice (subverzivna rodna neovisnost), bili su, možda nenamjerno, kategorizirani zbog toga što je djevojčica koja je glumila muški lik princa bila bijela, a djevojčica koja je glumila ženski lik Pepeljuge crna. Ovo otvara potpuno novu Pandorinu kutiju hegemonijske kontrole implicirajući kako je dominantna uloga Princa koji dolazi po Pepeljugu kako bi ispunila njegovu žudnju bijela, a podređena Pepeljuga koja pokorno čeka kako bi je prisvojio Princ, crna. Michael Kimmel upozorava na sredinu 19. stoljeća u Americi kada su «crni robovi zamijenili iscrpljene plemiće. I na robove se gledalo kao na ovisne bespomoćne ljude, nesposobne za obranu svojih žena i djece i zbog toga su smatrani ne-muškarcima»³⁷. Ovo se povezuje s miješanjem rase i roda u društveno propisane odredbe i nije vezano s «konstrukcijom rase» J. Butler, nego prije s doživljavanjem rase zajedno s rodnom i ženskom podređenošću. U tom se smislu također trebaju razmotriti implikacije razjedinjene američke povijesti rasnih odnosa s obzirom na uobičajenu praksu seksualnih afera bijelih muškaraca visokog statusa s njihovim crnim ropkinjama, u suprotnosti s nezamislivom vjerojatnošću bijele žene koja bi održavala takvu

³⁶ Butler, Uvod (1999.) u «Bodily Inscriptions, Performative Subversions» u *Judith Butler Reader*, uredila Sara Salih, Malden, MA: Blackwell, 2004., str. 95.

³⁷ Kimmel, str. 236.



vezu s crnim muškarcem prije 1917. Zbog toga subverzivni pokušaj kazališta Karamu zadržava svojstva delikatne i nejasne površine koja se može lako slomiti otkrivajući 'heteroseksualnu matricu' koja funkcionira iznutra.

Konačno, razmatrajući subverziju roda u dječjem kazalištu u vezi s kazalištem Karamu, mora se uzeti u obzir usmjerenje prema rodovima koje je vladalo u kazalištu i umjetnosti općenito. Teoretičarka djetinjstva Margaret White ističe «percepciju muškog ponašanja kao racionalnog a ženskog kao emotivnog, što implicira iracionalnost»³⁸. Zbog toga što umjetnost i kazalište potječu iz pružanja emocija što može uzrokovati ranjivost, njihov je rod postao 'ženskim'. Upravo je 'prijetnja' ženske dominantnosti nad muškarcem u ovoj situaciji ono što se povezuje sa socijalnim tipiziranjem rodnih granica. U svom eseju Rod i djeca: konstrukcije razlika (*Gender and Children: Constructions of Difference*) teoretičarka Barrie Thorne piše da

«[dječaci] koji često žele pristupiti dominantno ženskim grupama i aktivnostima [poput kazališta], češće su zlostavljani i izrugivani i od dječaka i od djevojčica. Međutim, djevojčice koje se češće igraju s dječacima mnogo su rjeđe negativno obilježene te nastavljaju održavati veze s djevojčicama, vjerojatan razlog zbog kojega je, osobito u višim razredima osnovne škole, prijelaz mnogo češći kod djevojčica nego kod dječaka»³⁹.

1977. objavljena je studija u časopisu Studies in Art Education koja je tvrdila kako su okolnosti i rezultati spolne diskriminacije povezani s «različitim efektima metodologija učenja i modeliranja uloga kod dječaka i djevojčica»⁴⁰. Iako su Jelliffeov i kazalište Karamu učinile iskren pokušaj uvođenja metodologije koja bi izbrisala patrijarhalnu kontrolu, bile su odveć ispred svog vremena a da bi uspjele ostaviti trajni trag. Zbog toga što su toliko regulirane psihoanalitičkom misli, umjetnosti ostaju zatočene u 'heteroseksualnoj matrici' čekajući da budu oslobođene akcijama nadahnutima teorijama J. Butler.

³⁸ Margaret White, «'The pink's run out!' The place of art making in young children's construction of the gendered self», u *Gender in Early Childhood*, uredila Nicola Yelland, London: Routledge, 1998., str. 223 - 248.

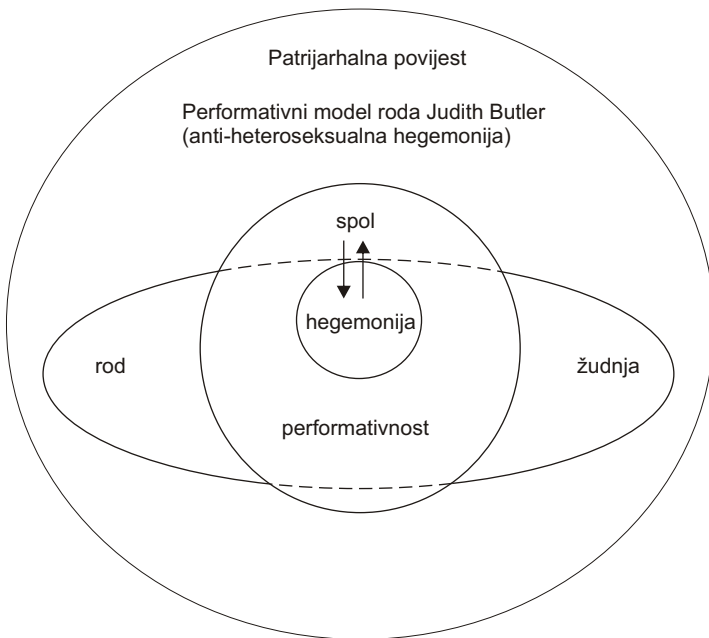
³⁹ Barrie Thorne, «Children and Gender: Constructions of Difference», u *Toward a New Psychology of Gender: A Reader*, uredile Mary M. Gergen i Sara N. Davis, New York: Routledge, 1997., str. 195.

⁴⁰ S. Packard i E. Zimmerman, uvodnik «Sex differences as they relate to art and art education», u *Studies in Art Education*, 18, 2 (1977.), str. 5 - 6.

Zaključak

Namjera ovog rada nije odbaciti inovativni rad kazališta Karamu i Russella i Rowene Jelliffe 1917. Tijekom istraživanja koje je nadahnulo ovu studiju smatrao sam, u stvari, kako je metodologija kazališta Karamu diskurzivna praksa teorije koju će Judith Butler uvesti osam desetljeća kasnije – to međutim, nije bio slučaj. Problem Karamua nije nešto što su Jelliffeove učinile, nego ono što nisu bile sposobni vidjeti. U njihovim se filozofskim načelima jasno razabire subverzivni pokušaj razdvajanja roda od hegemonijskih normi i društvenog morala J. Butler; međutim, premda su se njihovi izbori uspješno borili protiv zadržanih stavova roda i rase koji su im bili nametnuti od strane društva, bile su previše ispred svog vremena da bi shvatile kako su svi njihovi izbori još uvijek bili pod utjecajem nevidljive koprene patrijarhalne povijesti (slika 3).

Slika 3:



Koristeći osviještenost patrijarhalne koprene koja pokušava utjecati i tih uništiti teorije roda i subverzije, bitno je prihvatiti model anti-heteroseksualne hegemonije J. Butler u svrhu prosvjećivanja forme dječjeg kazališta – uvodeći nove mogućnosti koje nadilaze još uvijek prisutnu prijetuću silu maskuline kontrole raširene tradicionalnim psihoanalitičkim



gledištima. Važno je proučavati i učiti od inovativnih pokušaja subverzije Dječjeg kazališta Karamu oko 1917. godine, budući da je dječje kazalište u Americi još uvijek žrtva istog utjecaja patrijarhalne koprene.

Prijevod s engleskog: Barbara Pleić

Bibliografija

Abookire, Noerena, «Children's theatre activities at Karamu House in Cleveland, Ohio», doktorska disertacija, New York University, 1982.

Brannon, Robert. «The male sex role – and what it's done for us lately», u *The forty-nine percent majority*. ur. Robert Brannon i David Davis, Reading MA: Addison-Wesley, 1976.

Butler, Judith, *Gender Trouble*, New York: Routledge, 1999.

Butler, Judith, *Bodies that Matter*, London: Routledge, 1993.

Butler, Judith, «Bodily Inscriptions, Performative Subversions», u *The Judith Butler Reader*, ur. Sara Salih, Malden MA: Blackwell, 2004.

Butler, Judith, «Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions», *Journal of Philosophy* 86:11 (1989.): 601-7.

Forté, Ormond, uvodnik u *The Cleveland Advocate*, 24. veljače 1917.

Foucault, Michel, «Nietzsche, Genealogy, History», u *Language Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, prev. Donald F Bouchard. Ithica, NY: Cornell University Press, 1977.

Freud, Sigmund, *The Ego and the Id*, u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, ur. i prev. James Strachey, London: Hogarth Press, 1973. – 74.

Freud, Sigmund, *An Outline of Psycho-Analysis*, London: W. W. Norton and Co, 1989.

Freud, Sigmund, *New introductory lectures on psychoanalysis*, ur. L. Strachey, New York: Norton, 1966.

Gergen, Mary M, i Sara N. Davis, ur. *Toward A New Psychology of Gender: A Reader*, New York: Routledge, 1997.

Goldberg, Moses, *Children's Theatre, a Philosophy and a Method*, New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1974.

Jackson, Tony, ur. *Learning through Theatre: new perspectives on theatre in education*, London: Routledge, 1993.

Jelliffe, Rowena W, «Children's Plays in Settlement Houses», *Junior League Magazine*, 19:8, 1933.

Kimmel, Michael S, «Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity», u *Toward a New Psychology of Gender: A Reader*, ur. Mary M. Gergen i Sara N. Davis, New York: Routledge, 1997.

Klein, Jeanne, ur. *Theatre for Young Audiences: Principles and Strategies for the Future*, Lawrence, Kansas: University Theatre of the University of Kansas, 1988.

Liben, Lynn S., i Margaret L. Signorella, ur. *Children's Gender Schemata*, Directions for Child Development, br. 38, San Francisco: Jossey – Bass Inc, 1987.

McCaslin, Nellie, *Theatre for Children in the United States: A History*.

Studio City, CA: Players Press, 1997.

McClaren, Joseph, *Langston Hughes: Folk Dramatists in the Protest Tradition, 1921. – 1943.*, Westport: Greenwood Press, 1997.

Newman, Sharaine, L, *Karamu House Inc. 75th Anniversary Souvenir Book*, ur. Margaret Ford Taylor, Cleveland: Karamu House, n.d.

Osborne, Peter i Lynne Segal, *Radical Philosophy*, 67, 1994., www.theory.org.uk/butl-intl.htm

Packard, S. i E. Zimmerman, Uvodnik «Sex differences as they relate to art in education», u *Studies in Art Education*, 18:2, 1977.

Postlewait, Thomas, i Tracy C. Davis, *Theatricality*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003.

Salih, Sara, ur. *The Judith Butler Reader*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2004.

Selby, John, *Beyond Civil Rights*, Cleveland: World Publishing Company, 1966.

Siks, Geraldine, *Creative Dramatics: An Art for Children*, New York: Harper & Row Publishers, 1958.

Siks, Geraldine, i Hazel Dunnington, ur. *Children's Theatre and Creative Dramatics*, Seattle: University of Washington Press, 1961.

Silver, Reuben, «A History of the Karamu Theatre of Karamu House», doktorska disertacija, Ohio State University, 1961.

Slade, Peter, *Child Drama*, London: University of London Press Ltd, 1956.

Thorne, Barrie, «Children and Gender: Constructions of Difference», u *Toward a New Psychology of Gender: A Reader*, ur. Mary M. Gergen i Sara N. Davis, New York: Routledge, 1997.

Ward, Winifred, *Theatre for Children*, Anchorage KY: The Children's Theatre Press, 1958.

Ward, Winifred, *Playmaking with Children*, New York: Appleton – Century – Crofts, 1957.

White, Margaret, «'The pink's run out!' The place of art making in young children's construction of the gendered self», u *Gender in Early Childhood*, ur. Nicola Yelland, London: Routledge, 1998.

Biografska bilješka

Sean Edgecomb iz Limestoneea u državi Maine, polazi doktorski studij drame na Sveučilištu Tufts u Medfordu u Massachusettsu. Bavi se queer i rodnom teorijom, dječjim kazalištem i kazališnom ikonografijom. Nedavno je izlagao na Konferenciji queer studija na Državnom sveučilištu Sonoma te ASTR u Torontu u Kanadi.



Biologija protiv biologizma – o uporabi spola u biologiji

Simon Gunkel

Spol je kao pojam nastao mnogo prije pojave modernih znanosti o životu. Jednom kada su se pojavile, riječ «spol» uvedena je na vrlo ranom stupnju njihovog razvoja. Tada se spol nije smatrao problematičnim pojmom, pa nije došlo do procesa njegovog znanstvenog definiranja. Darwinovo Porijeklo vrsta putem prirodne selekcije ili očuvanja privilegiranih rasa u borbi za život (1859.), ne uključuje nikakvu raspravu o spolu, iako sadrži poglavlje o spolnoj selekciji. U kasnijim radovima Darwin se više bavi detaljima prikazujući početni odnos prema spolu u novom području evolucijske biologije (Darwin 1871.). U knjizi Porijeklo čovjeka i selekcija u odnosu na spol Darwin raspravlja o problemima definiranja primarnih i sekundarnih spolnih karakteristika, zaključujući da «ne ograničimo li pojam 'primarno' na reproduktivne žlijezde, postaje skoro nemoguće razlikovati primarne od sekundarnih karakteristika». Izuzmemo li ovakve tvrdnje, o spolu se nije izravno govorilo.

Nove discipline su razvijale vlastite radne definicije spola, prilagođene vrsti podataka koje su imale na raspolaganju. Genetičar/ka nema pristup podacima o reproduktivnim žlijezdama, biheviornalna biolog/inja koja radi terensko istraživanje neke vrste ptica nema na raspolaganju podatke o genima. Ne radi se samo o podacima, nego i o različitim ulogama koje spol igra u svakoj od ovih grana. Osim odgovora na pitanje «Što je spol?» svaka je disciplina u svojim teorijama pružila odgovore na pitanje «Što spol radi?». Uspoređujući definicije u ovim područjima rada, spol kao jedinstveno vlasništvo pojedinacaki dolazi u pitanje.

Genetika je disciplina sa stalnom proizvodnjom definicija spola. Stalno rastuća količina novih podataka dovela je do prepoznavanja mnoštva gena koji se mogu upotrijebiti za 'određivanje spola' ili njegove radne definicije. Prve definicije su se temeljile na prisutnoj kromosomskoj garnituri (Welshons WJ, Russell LB 1959.). Čak i tu nailazimo na pluralnost. Spol se može definirati brojem prisutnih X (1 je muški, 2 je ženski, više je hiper-ženski) ili Y-kromosoma (0 je ženski, 1 muški, više je hiper-muški), ili setova kromosoma (XX je ženski, XY je muški, X0 je *Turner*, itd.). Svaka definicija dopušta donošenje različitih zaključaka o spolu. «Muškarci će vjerojatnije dobiti nasljednu bolest uzrokovanu recesivnim genom na X-kromosomu» je ispravna tvrdnja gledamo li iz kuta definicije brojem X-kromosoma ili definicije pomoću setova kromosoma, ali ne i gledamo li iz kuta definicije brojem Y-kromosoma (definicija spola koja uopće nije povezana sa spomenutim rizikom). U ovoj tvrdnji se 'muško' koristi umjesto popisa setova kromosoma (X0, XY, XYY), kao i 'žensko'

(XX, XXX, XXY, XYY, XXY), kako bi se ista informacija prenijela brže i sažetije (10 umjesto 33 znaka). Kasnije su u fokus došli pojedini geni i genska mjesta, od kojih je najpoznatiji SRY (Berta i sur. 1990.), koji također može biti prisutan (muško), nedostajati (žensko), ili se pojaviti više puta (hiper muško). Tu se nalazi i TDF-gen (faktor koji određuje testise) (isto), koji aktivira nekolicinu gena potrebnih za razvoj testisa, sve dok je prisutan DAX1-gen, koji funkcionira kao receptor za TDF (Swain i sur. 1998.). Opet za definiranje spola služe kombinacije prisutnosti / odsutnosti. Da bi stvari bile još malo složenije, identificirano je više od 30 SOX (Schepers i sur. 2000.) gena koji pod određenim okolnostima mogu nadomjestiti SRY gene (Kent i sur. 1996.). Pronađeno je još 70-80 gena koji se mogu koristiti za radne definicije. Sve su one u uzajamnoj vezi, ali se ipak za bilo koje dvije definicije mogu pronaći individualni slučajevi za koje će svaka dati različite odgovore. Otprilike 2 od 3 čovjeka imaju bar jednu takvu kontradikciju u svom genomu.

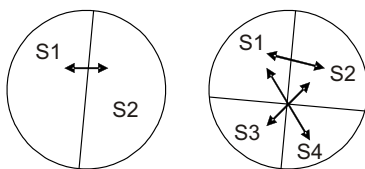
Dosad su se individue tretirale kao genetski unificirane jedinice, što jest standardna definicija pojedinca, ali ne i točan opis stvarnosti. Genetske razlike među stanicama postoje kod svakog višestaničnog organizma, kao posljedica ontogeneze (npr. spajanja neidentičnih embrija blizanaca, ili, češće, razmjene tkiva među neidentičnim blizancima) ili slučajnih mutacija ograničenih na pojedine stanice ili tkiva. Dok su kimerizam i mozaicizam relativno rijetki (između 1,5% i 1,6% ljudi imaju različite genetske kodove pri rođenju), oko 1,4% ljudi se razilazi u bar jednoj od gore navedenih definicija spola. Ovaj iznenađuje, pošto se o kimerizmu i mozaicizmu raspravlja u kontekstu spola samo u slučajevima interseksualnosti, koja se vrlo rijetko očituje. Kimerizam i mozaicizam će dovesti do interseksualnosti samo ako se različiti genomi pojave u tkivima bitnim za genitalni i/ili gonadni razvoj. (Samo je mali broj slučajeva u kojima su prisutni. Ako nečiji srednji prst lijeve ruke sadrži tkivo različitih spolnih kromosoma od ostatka tijela, tko će to uopće primijetiti?). Slučajne mutacije su redovita pojava. Sudeći na temelju procjena pojave interseksualnosti i sličnosti procesa koji dovode do razlika u genetskom spolu pojedinih stanica, po bilo kojoj od definicija, prema konzervativnoj procjeni bi se 1 od 10000 stanica razilazila od ostalih. S oko 10^{14} stanica u tijelu odraslog čovjeka, 10^{10} ili 10 milijardi stanica bi se po spolu razlikovale od ostalih.

Evolucijska biologija je koristila različite definicije spola najviše zbog potrebe uklapanja spola u evolucijske procese. Spol je definiran svojim učincima, pa se evolucijske definicije usredotočuju na njegove funkcije. Spol se može definirati kao barijera protoku gena unutar vrste, kao što to čini Raup (Raup 1992., 14) tvrdeći: «Svi ljudi pripadaju istoj vrsti jer se mogu međusobno razmnožavati. Osim roda samog, jedine barijere



između pripadnikaca naše vrste su geografske i kulturne». Ova se definicija dugo smatrala binarnom, ali reproduktivna tehnologija je dovela do otkrića novih podataka, koji pokazuju da među ljudskom vrstom postoje barem četiri takva spola. Postoje parovi koji ne mogu imati djecu, iako su oboje plodni, čak ni uz pomoć tehnologija poput oplodnje *in vitro*. Čini se da njihove gamete jednostavno nisu kompatibilne, što znači da postoje i druge granice ljudskoj reprodukciji.

Dijagram 1:



Dijagram 1 prikazuje kako dodatna barijera reprodukcije (pregrade) vodi ka dodatnim spolovima (S1 i S2 u tradicionalnom smislu, S1 do S4 kako to suvremeni podaci sugeriraju), strelice prikazuju međusobno razmnožavanje. Nemoguće je

preko toga definirati tri spola (treći spol bi se mogao razmnožavati ili s jednim ili s drugim spolom, ne imajući sam posebnih osobina). Osim ove definicije, evolucijska biologija objašnjava osobine drugih definicija. Pitanje «Zašto je evoluirao Y-kromosom?» evolucijski je ključno, spolna definicija sadržana u njemu to nije.

S evolucijskom teorijom je blisko povezana populacijska genetika, koja definiciju spola ne koristi *per se*, ali definira majčinstvo nasljeđivanjem mitohondrijske DNA (mtDNA). Istraživanja pokazuju da je bar u nekim slučajevima mtDNA naslijeđena od oba roditelja (Kraytsberg i sur. 2004.), što i jedno i drugo čini majkama u očima populacijske genetike. Podaci kojima trenutačno raspolazemo pokazuju da su takvi slučajevi veoma rijetki, te tako ne zahtijevaju promjenu definicije majke u danom kontekstu.

Još jedna usko vezana disciplina je paleontologija. Kod fosila je gotovo nemoguće odrediti spol. Dok su spolni dimorfizmi i polimorfizmi dokazani kod mnogih današnjih vrsta, teško je dokazati da dva fosila koja različito izgledaju pripadaju istoj vrsti. Ako se i može dokazati polimorfizam, nemoguće je dokazati spolnu uzrokovanost istog. Mnoge vrste imaju dobne polimorfizme, poput stadija larve, te je na temelju dosadašnjih podataka nemoguće donositi takve tvrdnje. Jedini način da se dokaže spolni polimorfizam kod izumrle vrste bi bio fosil dvije jedinke različita oblika u kopolaciji.

Druge definicije spola počivaju na morfološkim karakteristikama. Počevši od gonada, koje kod ljudi mogu imati nekoliko oblika, od jajnika, preko testisa, do ovotestisa, itd. Na gonadni razvoj utječe nekolicina genetičkih i okolišnih čimbenika. Druge morfološke karakteristike uključuju genitalije (različitih



oblika), koje ovise o sličnim čimbenicima i 'sekundarnim spolnim karakteristikama', koje su opet podložne mnogo većim varijacijama, odnosno manjem pritisku selekcije, od gonada i genitalija. Iako nijedna od njih ne definira spol u najužem smislu, one su najčešće korišteni pokazatelji u identifikaciji divljih životinja te u društvenim znanostima (kao i u mnogim pravnim sustavima).

Struktura mozga je jedna od morfoloških karakteristika koje se koriste za definiciju spola. Postoji nekoliko definicija spola mozga neke osobe (npr. Baron-Cohen 2002.), ali one obično sadrže neku vrstu 'ublaženja' svojih tvrdnji. Baron-Cohen piše: «Navedeni podaci pokazuju da nemaju svi muškarci muški tip mozga, niti sve žene ženski. Drukčije rečeno, neke žene imaju muški, a neki muškarci ženski tip mozga ili neke njegove aspekte. Teza ovog članka je da VIŠE muškaraca ima mozak tipa S, dok VIŠE žena ima mozak tipa E» (isto). Dok podaci potvrđuju ovakve tvrdnje, ove se definicije ne podudaraju s definicijama drugih područja istraživanja, ponekad pružajući 60% vjerojatnosti podudaranja rezultata kada se «moždani spol» uspoređuje s drugim definicijama. Praksa uporabe pojmova poput «muški / ženski tip mozga» je dakle veoma upitna, pošto definicije na temelju strukture mozga ne postižu statistički značajnu podudarnost s ostalim definicijama.

Jedno od obilježja za definiranje ili određivanje spola su razine hormona, koje se, začuđujuće, uopće ne koriste kao obilježje spolne identifikacije u znanstvenom radu. Razlog tome je što će transformacije kontinuiranog obilježja u odvojeni set vrijednosti kreirati artifičijelne rezultate, ako zbog ničg drugog onda zbog toga što takva transformacija zahtjeva proizvoljne podjele. Identificirani su različiti čimbenici koji utječu na razinu testosterona, među ostalima i tlak (El Migdadi i sur. 2004.), dob, drugi hormoni (Szulc i sur. 2001.), pušenje (English i sur. 2001.) vježba i prehrana (Volek i sur. 1997.). Slični popisi mogu se sastaviti i za druge hormone. S toliko čimbenika koji nisu povezani sa spolom (prema bilo kojoj definiciji), pri čemu su neki veoma utjecajni (poput dobi), jednako korisna za spolnu identifikaciju bila bi i boja očiju.

Ovime je završen pregled svih glavnih definicija spola koje se koriste u znanostima o životu, i dovedena su u pitanje neka od uobičajenih značenja koja se pripisuju 'biološkom spolu'. Sad je moguće postaviti pitanje: Može li biologija odgovoriti na pitanje kojeg je spola neka individua? Čini se da je odgovor: Ne može. Neke poddiscipline biologije mogu ponuditi odgovore na ovo pitanje, ali će oni nužno biti različiti. Biologija stoga ne može odgovoriti na to pitanje, a da pri tome obuhvati ukupnost koju podrazumijeva koncept spola. Ovo proizlazi iz povijesnog razvoja biologije kao znanosti, za koji smo pokazali da je krenuo od jedinstvenog pojma spola, koji se diversificirao kako su nastajale nove discipline. Posljedice ovakvog razvoja još uvijek nisu



prepoznate u javnosti. Jedna od njih bi bila, da će preuzimanje tvrdnji o spolu iz različitih disciplina i njihovo kombiniranje, bez osvrta na promjene u značenju pojma, nužno rezultirati pogrešnim tvrdnjama.

Tipičan primjer članka o spolu u dnevnom tisku se sastoji od:

1. Uvodne tvrdnje koja objašnjava da najnovija istraživanja potvrđuju da se žene i uškarci razlikuju u različitim aspektima.
2. Kratkog brbljanja o političkoj korektnosti, koja nije u skladu s 'istinom'.
3. Nekoliko odlomaka s tvrdnjama različitih disciplina.
4. 'Evolucijske jednostavno-je-tako-kako-je priče'.

Uzmemo li Kimuru za primjer takvog članka (Kimura 2002.), nailazimo na sve nabrojene dijelove. Članak počinje kratkim odlomkom koji sadrži prva dva elementa tipične strukture: «Muškarci i žene se ne razlikuju samo svojim fizičkim atributima i reproduktivskim funkcijama, nego i u mnogim drugim osobinama, pa tako i u načinu na koji rješavaju intelektualne probleme. Tijekom posljednjih desetljeća bilo je ideološki moderno tvrditi da su takve razlike u ponašanju minimalne i da se javljaju kao posljedica razlike u iskustvima tijekom razvoja prije i poslije adolescencije». Nakon ovog slijedi rasprava o nalazima nekoliko disciplina. I uz pretpostavku da su navedeni nalazi točni (što često nije slučaj – na primjer, tvrdnja «Dijelovi *corpus callosum*, [...] su, čini se, veći kod žena, što možda omogućava bolju komunikaciju među moždanim hemisferama» je opovrgnuta prije objavljivanja [Bishop i Wahlsten 1997.]), opis muškaraca i žena koji nalazimo u ovom članku bi vrijedio za najviše 35% ljudi. 65% će barem jednom odstupati od opisanih modela. Zanimljivo je da, dok broj citiranih istraživanja prividno daje kredibilitet Kimurinim tvrdnjama, što je veći broj istraživanja koja se navode u članku bez razlikovanja među definicijama, manja je vrijednost danog članka sa znanstvenog stajališta.

Na kraju nalazimo 'evolucijsku jednostavno-je-tako-kako-je priču'. Kimura piše:

«Da bismo razumjeli ljudsko ponašanje – kako se međusobno razlikuju muškarci i žene, na primjer – moramo pogledati izvan zahtjeva suvremenog života. Naši mozgovi su zapravo jednaki mozgovima naših predaka koji su živjeli prije 50 tisuća i više godina, pa nam proučavanje različitih uloga koje su muškarci i žene igrali u evolucijskoj povijesti može pružiti uvid u razlike među spolovima. Muškarci su bili zaduženi za lov i čišćenje, obranu grupe od grabežljivaca i neprijatelja, te izradu i

uporabu oružja. Žene su skupljale hranu u blizini obitavališta, brinule se za dom, pripremale hranu i odjeću, te se brinule za malu djecu. Takva specijalizacija je rezultirala različitim selekcijskim pritiscima za muškarce i žene» (isto).

Dok je tvrdnja da se ljudski mozak nije značajno promijenio u zadnjih 50 tisuća godina vrlo vjerovatno točna i podržana je fosilnim nalazima, čini se čudnim da Kimura ovim procesima pripisuje izbor 'tipično muških igračaka' poput automobila. Ali osnovni problem s ovim dijelom članka je opis evolucijske povijesti. Kimura ne navodi izvor za tvrdnju da su prije 50 tisuća godina muškarci bili zaduženi za lov, ili da su žene pripremale hranu i odjeću. Zapravo, ne postoje nalazi koji potvrđuju ovakve teze. Dok se oruđa koja mogu ukazati na neku posebnu aktivnost mogu pronaći i iz razdoblja prije 2,5 milijuna godina (Susman 1994.), nije moguće odrediti spol iz fosilnih ostataka, što znači da je tvrdnja kako je lov ili priprema hrane bila aktivnost koju je obavljala skupina ovisno o spolu – čista pretpostavka. Kao što primjećuje Richard C. Lewontin:

«Evolucijska teorija se uvijek iznova koristi za pričanje 'jednostavno zato' priča o tome zašto smo takvie kakvie jesmo i kako nas to čini sposobnima za preživljavanje. To je način opravdavanja čitavog niza društvenih fenomena koji mogu biti pogubni na ovaj ili onaj način, ali povećavaju našu sposobnost preživljavanja» (citirano iz Graffin 2004., 140).

On zatim odbacuje korištenje ovakvih priča u istraživanjima:

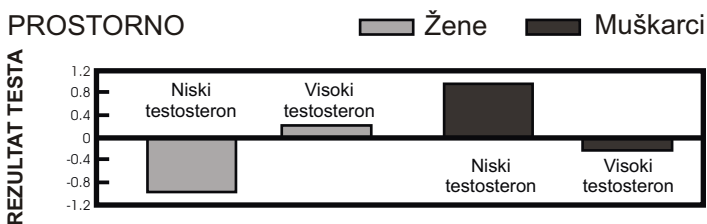
«Sve su one vjerojatne. [...] Ali ima i istinitih stvari koje nisu pretjerano vjerojatne. Zato je plauzibilnost slaba mjera valjanosti. Morate zadržati minimum vjerojatnoće, kako bi ljudi progutali priču. [...] Hoću reći, mogu sjesti i izmišljati ih, kako napredujem» (isto, str. 144.).

Kimura nudi objašnjenje s kružnom logikom. Ona govori da su trenutne urođene razlike između muškaraca i žena podržane idejom da su u prošlosti postojali različiti pritisci prirodnog odabira na muškarce i žene, no jedina stvar koja na to ukazuje, pretpostavljene su razlike koje postoje u sadašnjosti. A jedina stvar koja podupire takove različite selekcijske pritiske kroz vremenski period koji je potreban da bi se dogodile značajne evolucijske promjene bi bile ... urođene razlike između muškaraca i žena. Što znači da ovo 'jednostavno zato' objašnjenje ne bi bilo valjano sve i da takve urođene razlike doista i postoje. U



svrhu primjera, očito je da je letenje jedan od pozitivnih čimbenika relativnoj sposobnosti *Sus scrofa*, koji omogućuje individuama da pobjegnu od grabežljivaca. Uzimajući u obzir evolucijsku povijest *Sus scrofa*, one su uvijek bile izložene grabežljivcima što prilagođavanje letenju kao obrambenom mehanizmu čini nužnim rezultatom selekcije. Prema ovakvom prosuđivanju vrlo lako bi se dokazalo da svinje lete. Početna točka u evolucijskoj teoriji su promatrane karakteristike, koje se potom mogu analizirati. Preokretanje ovog procesa, ne bi polučilo logične rezultate. Još jedna pažnje vrijedna rečenica u ovom članku je [Evaluirati ulogu iskustva, neovisno o psihološkoj predispoziciji, u najmanju je ruku težak zadatak]. Ovo se odnosi na bilo koje nejasno objašnjenje koje bi čitateljiciu ostavilo utisak polovičnog. No, zapravo, evaluirati ulogu iskustva, neovisno o psihološkoj predispoziciji, kudikamo je lakši zadatak nego pronaći dokaz takvim dispozicijama. Komparativna kulturalna istraživanja mogu istaknuti da je pojedino ponašanje povezano s različitim rodovima u različitim kulturama, te se dominantni psihološki faktori mogu isključiti. Isto se odnosi i na povijest. Zapravo, praćenje tog ponašanja kroz povijest i ne nalaženje izrazitih odstupanja u tom ponašanju je jedan od samo dva načina uspostave takovih tvrdnji u biologiji. Jedina je alternativa utvrđivanje načina na koji su geni odgovorni za ponašanje kroz neurobiološka istraživanja (koja prema autorovim saznanjima još nisu pružila solidne rezultate). Etologija čovjeka koristi ove metode da bi dokazala kako su mnoge geste univerzalne, uključujući plakanje i smijanje. Proglašavanje dvojbenom upotrebe ovih metoda da bi se testirala hipoteza o značajnoj psihološkoj predispoziciji način je diskreditiranja važećih kritika hipoteze i u ovom slučaju vrlo realna mogućnost falsificiranja izrečene hipoteze. Kako je već prije navedeno, barem nekoliko ovih primjera navedenih u članku su falsificirani. Obilježavanje ključnog elementa temeljnih metoda znanosti o životu dvojbenima, ne baca pozitivno svjetlo na strategiju diskusije koju primjenjuje Kimura. Konačno, u Kimurinom članku pojavljuje se dijagram, koji ilustrira ranije donesen zaključak glede hormona (dijagram 2).

Dijagram 2:

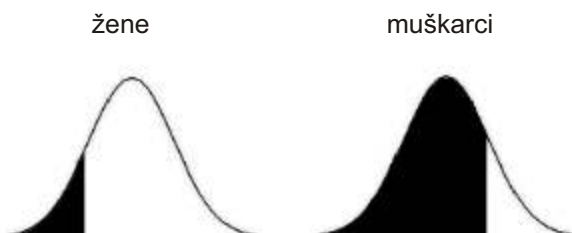


Ovaj je prikaz opisan naslovom «Žene s visokim razinama testosterona bolje izvršavaju prostorne zadatke, nego žene s niskim razinama testosterona, no, muškarci s niskim razinama testosterona bolje se snalaze od muškaraca s visokim razinama testosterona».

Ovo povlači za sobom da testosteron ima različit učinak na muškarce i žene. No, nedostatak ove tvrdnje je binarna podjela na niske i visoke testosteroanske grupe. To može dovesti do vještačkih rezultata, što se može demonstrirati pretpostavljanjem jednakih učinaka, kao i standardne raspodjele kao preslike među testosteroanskim i test rezultatima (zanemarujući pitanje da li testosteron ima utjecaj na ovome testu, rasprave radi).

Dijagram 3 pokazuje upravo takvu situaciju. Crna područja pokazuju niske razine testosterona, pripisane kao arbitrarno dodijeljene vrijednosti. Rezultati testa mapirani su na osi y, razine testosterona na osi x. No obje standardne distribucije pokazuju jednaku korelaciju. Svejedno, gledajući prosjeke obiju grupa, žene s niskom razinom testosterona imaju lošiji učinak od onih s visokom razinom, obrnuto od muškaraca. Drugim riječima, poveznica u prikazima iz Kimurinog članka proizvedena je garniturom podataka generiranih suprotnom interpretacijom korištenom kao definicijskim faktorom. Točnije, to je upravo ono što je i učinjeno kako bi se proizveli dijagrami u Kimurinom članku (Kimura 2004.). Koristiti takve prikaze, a ujedno biti svjestan/na kako prenose krivu poruku, drugi je razlog za zabrinutost.

Dijagram 3:



Takvi rezultati uglavnom ne privlače preveliku pažnju biologainja koje istražuju procese evolucije. Tek nekoliko ih je spremno trošiti vrijeme i energiju na ovu vrstu debate, budući da rezultati nemaju utjecaja na njihov rad. Ukoliko ih se upita o toj temi, većinom ju ne smatraju ozbiljnom istraživačkom perspektivom. Richard C. Lewontin, koji je pisao o spornom pitanju (Lewontin 1994.), nedavno je objasnio: «Ne trošim više energiju na pisanje protesta evolucionjskim 'jednostavno zato' pričama i objašnjenjima. [...] Umoran sam od gašenja tih vatrica. Trenutno, moje je mišljenje da ne mogu tome stati na kraj jer je to način na koji se mnoge proslave i prodaju knjige». (spomenuto od



strane Graffin 2004., 147). Zašto te 'jednostavno zato' priče prodaju knjige pitanje je koje leži van oblasti biologije. Iako bi Richard Dawkins mogao upitati «Što je opstojna vrijednost posjedovanja mozga koji se posuđuje memetičkoj eksploataciji?» (isto str., 120).

Prijevod s engleskog: Tanja Prpić i Đurđica Dragojević

Bibliografija

- Baron – Cohen S**, 2002.: «The extreme male brain theory of autism», *Trends in Cognitive Sciences* 6: 248-254.
- Berta P**, Hawkins JB, Sinclair AH, Taylor A, Griffiths BL, Goodfellow PM, Fellous M, 1990.: «Genetic evidence equating SRY and the testis-determining factor», *Nature* 348, 448 – 450, 1990.; doi: 10.1038/348448a0.
- Bishop KM**, Wahlsten D, 1997.: «Sex differences in the human corpus calosum: Myth or reality?» *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, vol. 21, br. 5, 1997., 581-601(21).
- Darwin, C**, 1859.: «On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life».
- Darwin, C**, 1871.: «The descent of man and selection in relation to sex».
- El Migdadi F**, Shotar A, El-Akawi Z, Banihani I, Abudheese R, 2004.: «Effect of fasting during the month of Ramadan on serum levels of luteinizing hormone and testosterone in people living in the below sea level environment in the Jordan Valley», *Neuro Endocrinol Lett*, 2004. veljača – ožujak; 25 (1-2): 75 – 7.
- English KM**, Pugh PJ, Parry H, Scutt NE, Channer KS, Jones TH, 2001: «Effect of cigarette smoking on levels of bioavailable testosterone in healthy men», *Clin Sci (Lond)*, 2001.; 100(6): 661-5.
- Graffin G**, 2004.: «*Evolution, monism, atheism and the naturalist worldview*», Polyterous press, Ithaca, NY.
- Kent J**, Wheatley SC, Andrews JE, Sinclair AH, Koopman P, 1996.: «A male-specific role for SOX9 in vertebrate sex determination», *Development*, 1996.; 122 (9): 2813 – 22.
- Kimura D**, 2002.: «Sex differences in the brain», *Scientific American, Specijalno izdanje «The hidden mind»*, 12, 32 – 37.
- Kimura D**, 2004.: «Human sex differences in cognition», *Sexualities, Evolution & Gender*, 2004., 6, 45 – 53.
- Kraytsberg Y**, Schwartz M, Brown TA, Ebralidse K, Kunz WS, Clayton DA, Vissing J, Khrapko K, 2004.: «Recombination of Human Mitochondrial DNA» *Science*, vol. 304, broj 5673, 981, 14. svibanj 2004.
- Lewontin RC**, 1994.: «Women versus the biologists», *New York Review of Books*, vol. 41, br. 7., travanj 1994.
- Raup D**, 1992.: «*Extinction: bad Genes or Bad Luck?*», Norton, New York.
- Schepers GE**, Bullejos M, Hosking BM, Koopman P, 2000.: «Cloning and characterisation of the Sry-related transcription factor gene Sox8», *Nucleic Acids Research*, 2000., vol. 28, br. 6, 1473 – 1480.
- Susman RL**, 1994.: «Fossil evidence for hominid tool use», *Science*,

1994.; 265 (5178): 1570-3.

Swain A, Narvaez V, Burgoyne P, Camerino G, Lovell – Badge R, 1998.: «Dax1 antagonizes Sry action in mammalian sex determination», *Nature* 391, 761 – 767 (19. veljača 1998.); doi: 10.1038/35799.

Szulc P, Hofbauer LC, Heufelder AE, Roth S, Delmas PD, 2001.: «Osteoprotegerin Serum Levels in Men: Correlation with Age, Estrogen, and Testosterone Status», *The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism*, vol. 86, br. 7, 3162-3165.

Volek JS, Kraemer WJ, Bush JA, Incledon T, Boetes M, 1997.: «Testosterone and cortisol in relationship to dietary nutrients and resistance exercise», *Journal of Applied Physiology*, vol. 82, br. 1, 49 – 54, siječanj 1997.

Welshons WJ, Russell LB, 1959.: «The Y chromosome as the bearer of male determining factors in the mouse», *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 45, 560-566.

Biografska bilješka

S. Gunkel je rođen 1981. godine i trenutno studira geologiju i paleontologiju na Rajnskom sveučilištu Fridrich Willhelm u Bonu, u Njemačkoj. Osim što studira, S. Gunkel istražuje evolucijsku teoriju te mu je trenutno žarište interesa evolucija ne-reproduktivnih seksualnosti. Također je uključen i u kelnsku trans* scenu.



Teoretska propitivanja

Tamo gdje su muškarci prazni kaputi Eszter Timar

U filmu braće Marx Majmunska posla snimljenom 1931. četvorica braće glume slijepe putnike na prekoceanskome brodu, gdje većinu vremena pokušavaju pobjeći od posade koja ih progoni. U jednoj se sceni Groucho ušulja u kabinu bračnoga para praveći se da je krojač koji ženi dostavlja haljinu. Sakrije se u ormar i kada muž ode, izlazi i pokušava zavesti ženu. Scena je prepuna različitih tropa koji se u današnje vrijeme povezuju s muškom homoseksualnošću, s nečim što se preciznije može nazvati *gayness*: Grouchova glavna taktika i u zavodjenju i u pokušaju bijega od muževa gnjeva vrlo je feminizirana, a sve što kaže presvučeno je debelim slojem ironije, slično pretjerano feminiziranoj *drag* 'kraljici': «Nemate djece? To je problem ove zemlje!» usklikne žalosno, kao da je to 'hladan tuš' (a ne, što se intuitivno čini točnim, poticaj), kao da je, ako baš želimo naći smisao u slabo povezanim besmislicama koje on obično upotrebljava kako bi zbunio i zaprepastio sugovornike, zavodjenje samo dio velike vizije nacionalne ideje. Feminiziranost podupire njegova prvotna prerušenost u krojača koji unosi haljinu u sobu i kasnije se pokušava s istom tom haljinom iskrasti. U konfrontaciji s mužem Groucho zauzima poziciju koju danas prepoznajemo kao prenaplašeno *campy* oćijukanje. Da li je to tada bilo dekodirano kao takvo ili je jednostavno smatrano ludošću, ne znam. Ali da bismo iz scene izvukle najbolje, mislim da ne bismo trebale inzistirati na tome da je ona jednostavno pritajena gej scena o šutnji (eng. *the closet*).

Ali ne bismo smjelie niti zanemariti tu mogućnost. Groucho se koristi takvim malim oblicima nalik tropima kako bi se igrao s doslovnim prikazom ormara. Ulazi u nj da bi se sakrio. Zatim izlazi, a da ga žena koja ga nastoji izmamiti iz ormara nije vidjela. Po izlasku nastavlja s drskim koketiranjem: «Jeste li vidjeli da ulazim u ormar? Jeste li vidjeli da izlazim? Kako onda znate da sam bio u ormaru?» Čitateljicei dekonstruktivne queer teorije vrlo dobro poznaju ovakav način argumentacije. Za mogućnost pojavljivanja figure ponosnog gej pojedincake, mi, a pritom mislim na sve sudionike društvene igre, trebamo sliku ormara i uz nju figuru potlačene, neprilagođene, ugnjetavane itd. homoseksualne osobe koja se skriva (ili biseksualne, ili transrodne – s mogućnošću postojanja više od jednog ormara).

Stoga, i nadalje ne želeći se opredijeliti za jednu moguću interpretaciju, dozvolite da posvetim pozornost rečenici koja me potaknula na razmišljanje o toj sceni, bez obzira na humor. Slično onome što sam već prije rekla, nisam baš sigurna kako shvatiti



rečenicu koja je u naslovu ovog rada. Michael P. Brown u knjizi Closet Space spominje, pozivajući se na višestruke izvore, da se prikaz ormara kao metafore za skrivenu nenormativnu seksualnost najranije mogao pojaviti 1950-ih (Brown, 5). Naravno, teško je ući u trag izvorima slenga (često je nedostupan zapisivanju i bilježenju), posebno onog o šutnji, ali moguće je da ova scena, s pomoću koje bih željela steći uvid u vezu između *gaynessa* i građanskih prava, nije za producentice i publiku imala takvo značenje (koliko god nam se to danas činilo nevjerojatnim). Stoga nastavimo s neodlučnošću i promotrimo поближе rečenicu koju Groucho izriče u već spomenutom trenutku hinjene frustracije:

«Vraćam se u ormar gdje su muškarci prazni kaputi».

Prikaz ormara već se povezivao sa strukturom veze između privatnog i javnog (Kosofsky-Sedgwick, Warner). Na neki je način intuitivan: izaći znači obznaniti ono što je prije bilo privatno i pritaženo. Ako smo spremnije ozbiljno shvatiti Grouchove besmislice, drugim riječima, tretirati ih kao poeziju, moglie bismo ipak vidjeti da pretpostavljaju različitu, možda složeniju, vezu između te dvije strukture.

Prema toj bismo rečenici moglie zaključiti da izlaženje iz ormara transformira muškarce u pune kapute – ono ih smješta u te kapute. U samom srcu unutarnjega je praznina (intimno povezana ili svojina vanjskoga), a supstancija ili prisustvo pojavljuju se vani. Hijastička struktura daje poetsku snagu izjavi. Termini hijazma: unutra, vani, odsustvo i prisustvo 'subjektnosti', međutim, obrnutim redoslijedom odražavaju ili barem prizivaju prosvjetiteljske strukture javnoga nasuprot privatnoga.

Tradicionalno uporište nalazimo u analizi Habermasova ekspozea u knjizi The Structural Transformation of the Public Sphere (Habermas, 102-117). Bez da dajemo detaljni ekspoze tog ekspozea, dozvolite mi da se samo pozovem na formulu kojom se on bavi: da bi se pojedinci mogli sastajati u javnoj sferi (koja je ovdje potpuno odvojena od države), privatna se sfera postavlja kao preduvjet. Ta sfera općenito znači neku vrst privatnog vlasništva koje jamči relativnu neovisnost pojedinaca koji se sastaju. Možete biti *citoyen* samo ako ste kao privatno biće *homme*.

Sama srž hijazma radikalno je spajanje unutarnjega i vanjskoga u metafori kaputa koji vise u ormaru. Najskrovitiji kuci unutarnjega skrivaju samu srž vanjskoga: muškarci nisu samo prazna odjeća u ormaru – oni su prazni kaputi: komadi odjeće na koje se više ne dodaje niti jedan sloj, sama granica između pojedinca koji je poput otoka i njegove okoline. Ovdje privatno ne skida s pojedinca njegove javne atribute – gotovo je obrnuto, unutar najmračnije, najklaustrofobičnije figure, ono obećava



mogućnost javnog subjekta.

Ali, osim tog obećanja, on je nitko i ništa. Nije samo to da ga privatnost, privatno vlasništvo (uključujući odjeću) oprema onim što je potrebno da bude građanin-subjekt; ako biti pritajen znači biti prazan kaput, to onda znači i da je odnos između odjeće koja čini muškarca i samog muškarca složeniji od odnosa nagosti i odjevenosti – a kompliciranost je vremenska: muškarac posjeduje kaput (u njegovu je ormaru) koji ga čini onime što se računa kao građanin. Dio ovoga vremenskog zaokreta čini sljedeće: figura *homme* ne može prethoditi figuri građanina – u najboljem slučaju, pojavljuju se zajedno. A želim i naglasiti da ovdje odjeća ne znači samo vlasništvo, već da stoji za sve ono što je 'javno'.

Sve ovo i nije novo. Postoji dekonstruktivna literatura o pojavi građanina / subjekta, o pitanju dvojne figure muškarca i građanina (Balibar, Lefort). Zašto konzultirati Groucha, osim da se radujemo pojavi nečega visokoapstraktnog i teoretskog u popularnoj kulturi? I još k tome potpuno besmislenoga. (Mislim, meni je dobro...) Što time dobivamo? Kada čak niti ne znamo govori li o queer osobama ili, što je još važnije, za njih ili ne?

U navedenoj rečenici Groucho na poetski način sažima dekonstrukciju ormara i izlaženja iz njega (što je učinila Judith Butler): da bi postojala figura koja je izašla iz ormara, potreban je koncept bivanja u ormaru koji joj logički prethodi, bez supstancije, čak i subjektivnosti. Grouchovo ranije očijukanje odvija se na isti način: «Jeste li vidjeli da ulazim u ormar? Jeste li vidjeli da izlazim? Kako onda znate da sam bio u ormaru?». I opet je izlaženje ono što neophodno konstruira i naglašava prethodno skrivanje u ormaru, pritajenost i represiju. No koliko god scena imala jaki prizvuk nečega što se sada dekodira kao queer, sve je to uključeno u *straight* pokušaj zavođenja. Nanijelie bismo štetu interpretaciji kada bismo inzistirali na čistom homoseksualnom iščitavanju. Za heteroseksualno zavođenje, scena je izuzetno gej, a za jednostavno gej iščitavanje, začudno je *straight**.

U ovoj točki, čini mi se, moramo uzeti u obzir da Groucho ovdje govori kao slijepi putnik, netko čije se postojanje može prikazati u obliku pokušaja da prođe kao legitimno biće – ako je to uopće način prikazivanja. Njegovo prilično redovno korištenje besmislica moglo bi biti značajno, ako uzmemo u obzir i njegov status (time ne želim sugerirati da je upotreba takvih besmislica jedina relevantna taktika: svaki od braće upotrebljava sasvim različite strategije kako bi izašao na kraj sa svojim statusom slijepoga putnika). Nije da ono što kaže nema smisla – već on nema vlastiti glas: situacije rješava tako što citira, daje glas pozicijama koje pripadaju radikalno različitim situacijama u kojima je citirani glas – glas 'pobjednika', jači nego što bi glas zburnjena

* U originalu je igra riječi *it is queerly straight*, gdje *queerly* istovremeno znači i 'začudno' i 'queer' (op. prev.).

sugovornika ikad mogao biti (kao npr. glas pravnika, učitelja, kokete, itd.). Njegova se tehnika preživljavanja, kao nelegitimnoga bića, sastoji u sprečavanju da mu se dokaže nelegitimnost, i to tako da nasumično citira glasove koji očigledno nisu njegovi i koji su izvađeni iz situacija u kojima njegova pozicija vlada nad onom drugih (zvuči poput ugledna građanina, učitelja ili feminizirana muškarca koji nije vrijedan osvete). Radi se o mimikriji u neodgovarajućoj okolini; on je poput kameleona koji postaje crven u zelenom polju, ali autoritet koji tako smiono citira, prenosi se i, uz pomoć konfuzije, ušutkava protivnika.

Stoga, razlog zbog kojega bih htjela zadržati interpretaciju po kojoj je scena neodređeno queer je taj što nam neopredjeljivanje omogućuje da vidimo vezu između ormara i izlaženja iz njega i našega koncepta građanstva ili prihvaćene subjektivnosti. Kao slijepi putnik, ne-građanin, Groucho je samo prazan kaput koji ide iz situacije u situaciju. Ta scena, iako istražuje napetost između slijepog i punopravnih putnika, i sama sadržava napetost gej ormara, baš kako bi sugerirala da ova druga, 'određenija' napetost utječe na prvu i nije samo jedna od njenih posljedica (slučaj između ostalih za uključivanje). Ne želim time sugerirati neku vrst hijerarhije teorijskih vrijednosti u seriji takvih posljedica («čija je bespravnost ili opresija teoretski najviše i najintimnije povezana s unutrašnjom logikom demokracije i prava?»). Ali zaista mislim da Grouchova simultana dekonstrukcija ormara kao dekonstrukcija binarnosti javnog / privatnog koja se tiče građanstva signalizira blisku vezu tih dviju struktura s obzirom na autentičnost. Neautentičnost je u srži onoga što se može činiti autentičnim. To je ono što može održati obećanje autentičnosti nauštrb toga da se kasnije postavi kao neadekvatno. Ali to nije jednostavan logički zaključak prema kojemu nam je, da bi postojala kategorija autentičnoga, uvijek prije potrebna kategorija neautentičnoga, neadekvatnoga. Takvo rezoniranje ne mora biti netočno, ali ipak jasno razdvaja te kategorije. Zajedno se pojavljuju, ali su odvojene. To znači, ako želimo govoriti o putnicima koji plaćaju kartu, trebaju nam i slijepi putnici – barem mogućnost da se i oni ukrcaju na putovanje. No, takvo bi nam rezoniranje svejedno omogućilo da pomislimo da se u trenutku kad se kategorija autentičnoga uspostavila uz ljubaznu strukturnu pomoć neautentičnoga, ova druga nekako može odbaciti, a slijepi putnici izbaciti. Hijazam u Grouchovoj rečenici, ipak, ne dozvoljava takvo čisto odvajanje u logici slijepih i drugih putnika, onih bez prava i onih koji figuriraju kao subjekti, kao muškarci i građani. Jednom kad postavimo ovo drugo, kaput, atribut subjektivnosti u srž preduvjeta takve subjektivnosti kao načelo ili figuru kojoj nedostaje upravo ta subjektivnost (praznina, kaput koji ništa ne ispunjava), ne možemo više čak ni konceptualno razlikovati autentičnost i neautentičnost. Biti putnik zahtijeva izvlačenje iz šešira, zamišljanje neautentičnoga pred-



subjekta koji sve mi moramo biti ili smo bilie i stoga uvijek jesmo, kao građanike. To je besmislica. Besmislica, prema bilo kojoj logici demokratskoga građanstva temeljenog na figurama autentičnosti, prisustvu ili legitimnosti, kako se god manifestiralo: kao vlasništvo, podrijetlo ili teritorij – ovdje ukazujem na Derridinu analizu funkcije bratstva ili prijateljstva za demokraciju. I ono što mi se čini uzbudljivo jest da postoji instanca, koja umjesto da nas tjera da razmišljamo o mogućnostima osnaživanja i uključivanja s pomoću jednakih prava (nije da se tome protivim), odnosno, prema logici temeljenoj na autentičnosti, potiče nas da razmišljamo o mogućnosti da nas ono o čemu smo navikle razmišljati kao o specifično queer pitanjima i problemima koji izviru iz homofobije i heteroseksizma, zapravo, može informirati o općenitijoj logici građanstva i pravā te nam pomoći da održimo obećanje o (opet, Derridinoj) demokraciji koja će doći.

Prijevod s engleskog: Sandra Antulov

Bibliografija

Balibar, Etienne. 1994. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. New York: Routledge.

Brown, Peter. 2000. *Closet Space: Geographies of Metaphor from the Body to the Globe*. London: Routledge.

Butler, Judith. 1993. «Imitation and Gender Insubordination.» Henry Abelove i dr. (ur.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York and London: Routledge. str. 307-321.

Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. London and New York: Verso.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kosofsky-Sedgwick, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*. New York, Cambridge, Mass.: Zone Books.

Biografska bilješka

Eszter Timar piše doktorat iz komparativne književnosti o queer građanstvu na Sveučilištu Emory u Atlanti. Trenutno je gostujuća predavačica na odsjeku za rodne studije na Srednjoeuropskom sveučilištu (CEU) u Budimpešti gdje predaje queer teoriju.

Kiborzi kao (postmodernistički) kentauri: 'Volja i žudnja za (postajanjem) Drugim**

Igor Marković

Kiborg / kiborzi

«Kiborg je kibernetički organizam, hibrid stroja i organizma, stvorenje društvene stvarnosti, kao i stvorenje fikcije»¹. Iako su danas kiborzi sve više i više prisutni, ne samo u teoriji i popularnoj kulturi već i u fizičkoj stvarnosti (pogotovo ako uzmemo u obzir područje primjene, funkciju i namjenu umjetnih implantata i neuroprostetike²), njihov se koncept još uvijek teško uklapa u područje teorije. U tom bismo smislu, kada govorimo o njima, trebali razlikovati kiborge kao teorijsku metaforu (u značenju koje upotrebljava Donna Haraway i drugi) i kiborge kao moguća nova stvorenja s nesigurnim identitetima. U ovome će radu biti riječi o kiborzima kao teorijskim konstruktima, iako bi rasprava o identitetu i rodu – ili *vice versa* – tehnološki potpomognutih ljudskih bića za ideju ove konferencije mogla biti zanimljivija. Nadam se da će se o pitanjima poput «Da li umjetna srca, transplantirani udovi i slično ostaju 'strani' objekti pričvršćeni na tijelo ili postaju njegov sastavni dio i time dio našega postojanja na svijetu, te što mijenjaju – ili ne – u slici i percepciji tijela ili, konačno, sebstva?» raspravljati na samoj konferenciji.

Kiborzi u teoriji / kao teorija

Počet ću s uvriježenim shvaćanjem kiborgā kao onih koji uživaju u prednostima dvaju različitih, suprotnih svjetova. Ta je ideja postala popularna s rečenicom «Radije bih bila kiborg nego boginja» Donne Haraway. No ta bi rečenica bila zanimljivija da se dio koji se odnosi na rod uključi u nju / isključi iz nje, pa ću si uzeti slobodu da je parafraziram: «Radije bih bio/la kiborg nego bog/inja». Razlika je bitna; namjerno isključuje nagađanja o rodu kiborga. Izvorna bi se rečenica mogla pročitati u značenju:

* Za brojne razgovore koji su doveli do razrade ideja u ovome tekstu moram, između mnogih drugih, zahvaliti Biljani Kašić, Aleksandru Boškoviću, Faith Wilding, Diani McCarty i Irini Aristarkhovej. Bez njih moje bi poimanje kiborga, ali i feminističkih promišljanja tehnologije, identiteta i tjelesnosti bilo iznimno manjkavo. Međutim, jedina zaista zaslužna za njegovo (kao uostalom i moje) posta/oljanje jest Ana Buneta bez čije bi podrške, poštovanja, prijateljstva, vjere, ulaganja, zagrljaja i najviše ljubavi ostao, kao i mnoge druge stvari, neostvaren, nedomišljen i nepotpun.

¹ Haraway: A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century u Haraway: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*; Routledge, 1991.

² Za detaljniji uvid u ovo područje, koje se iznimno brzo razvija, vidi MacLahlan i Gallagher: *Enabling Technologies. Body Image and Body Function*; Churchill Livingstone, 2004.



«Radije bih bila ženski kiborg nego boginja» jer riječ *goddess* implicira postojanje roda u kiborga. A kiborg nije ni žensko ni muško, ili je istovremeno i jedno i drugo. Ili nešto sasvim novo, ali definitivno križanac dvaju svjetova, hibrid. Pojam kiborga implicira stapanje i miješanje (najmanje) dvaju potpuno različitih svjetova, svijeta strojeva (tehnologija) i svijeta ljudskoga tijela (priroda ili život). Takav hibrid predstavlja i «zgnusnu sliku i imaginacije i materijalne stvarnosti, dvaju spojenih središta koja strukturiraju svaku mogućnost povijesne preobrazbe [...] Kiborg je stvorenje u post-rodnom svijetu»³ Ta nas opcija može potaknuti da iskoristimo mijenu i nestabilnost granica (kao što su one koje se stvaraju novim tehnologijama), kao i da postignemo potpuno ukidanje biološki usmjerene matrice rodova i rodničkih odnosa. Jednostavnije je razumjeti koncept kiborga nego potpunu odsutnost, potpunu mogućnost. Zbog toga je ideja o kiborzima postala tako popularna u zadnje vrijeme.

Prema Haraway, u svakodnevnim kompleksnostima današnjega svijeta samo kiborg ima šansu preživjeti. Uključivanje života u tehnologiju ili tehnologije u život postaje jedina opcija za adekvatno preživljavanje u svijetu granica koje se stalno mijenjaju i pomiču. Problem s kiborzima je taj što se oni stvaraju (stvara ih vanjska sila) i iako se mogu (ponekad) regenerirati, ne mogu se reproducirati – uz vrlo malo iznimaka, što postavlja pitanje njihove korisnosti u feminističkim, ali i queer teorijama. Kako pitanje «U kojoj mjeri i na koje je načine sposobnost reprodukcije sastavni dio stvaranja i promišljanja identiteta pojedinca?» ostaje otvoreno, bez prevelikog ulaženja u detalje reći ću da općenito sama sposobnost reprodukcije doprinosi stvaranju nečijeg identiteta, ako ga i ne definira. (Samo iskustvo rađanja mijenja ženino mišljenje o sebi, što jasno pokazuje istraživanje Marthe McMahon⁴.)

U *Manifestu* Donne Haraway kiborg se više upotrebljava kao koncept nego kao zamjena za ljudsko tijelo. Kako tehnologija pretpostavlja mogućnost rekonstrukcije, trebala bi ženama dati priliku da rekonstruiraju cijeli društveni sustav, što bi onda vodilo oslobođenju. Haraway predlaže shvaćanje kiborga kao mreže. Prebacivanjem informacije naprijed-nazad u druge mreže stvara se cijeli razgranati sustav koji odražava idealan ravnopravni društveni poredak. S druge strane, tradicionalno značenje 'žene' vezalo je svijest o rodu (a i rasi i klasi) uz povijesno iskustvo patrijarhata, kolonijalizma i kapitalizma. To je, *en passant*, također i razlog zašto feministkinje podvrgavaju kritici znanstvene zahtjeve za objektivnošću; jer znanost je utemeljena na patrijarhalnim ideološkim pretpostavkama. Osim toga, znanstveni

³ Haraway, isto.

⁴ McMahon: *Engendering Motherhood. Identity and Self-Transformation in Women's Lives*; Guilford Press, 1995.

se diskurs sastoji od rodnih metafora koje patrijarhalnim idejama o rodnim razlikama daju status apsolutne istine. Kako su znanstvene ideje sastavni dio širih kulturnih značenja, takvo shvaćanje često ima utjecaja na dominantne patrijarhalne poglede.

Koncept kiborga često se upotrebljava kako bi se prikazalo dokidanje granica između ljudi i strojeva. Ako je to moguće postići, mogu se dokinuti i druge tradicionalne granice. Stoga je važno, prema mnogim suvremenim autorima, potaknuti žene da odbace tehnofobičnu struju feminizma koja povezuje žene s takozvanim prirodnim svijetom samo kako bi ponovno uspostavila patrijarhat, jer tehnologiju nije moguće zanijekati. Treba je smatrati rekonstrukcijom društvenih odnosa i poimanja sebstva.

Kiborzi u popularnoj kulturi / kao popularna kultura

Nažalost / na sreću, slika se kiborga u popularnoj kulturi ne uklapa u takav teorijski pristup. I kod kiborga postoje isti stereotipi o muškosti i ženskosti kakvi vladaju krajem dvadesetog stoljeća; i oni šire patrijarhalna shvaćanja rodni razlika i model dvaju spolova. Tehnologija je u službi ili hipermaskulinizacije (Terminator) ili izražavanja (seksističkih i rasističkih) strahova od nestajanja granica s pomoću metafore ljudske devolucije (Eve of Destruction). Ta je metafora posebno zanimljiva jer slijedi tradiciju razotkrivanja opasnosti od križanja ljudi i životinja (Otok doktora Moroa, Frankenstein), kao i straha od propadanja rase i vrste, a istovremeno i privlačnosti prelaženja granica rasa i vrsta. U svakome je od tih tekstova pojam međuvrsne reprodukcije povezan s «fantazijom o znanstvenoj kontroli reprodukcije, ili zbog usavršenja vrste ili zbog toga da se jednoj vrsti podare sposobnosti koje obično posjeduje druga»⁵. Rasa i seksualnost su, kao što pokazuje Susan Squier, međusobno zamjenjive u patrijarhalnim strahovima od promjena, koji izviru iz procesa što ih opisuje Bruno Latour⁶ – negiranje hibrida i njihovo razmnožavanje.

Stoga je prirodno da se kiborzi spolno definiraju u okvirima modela dvaju – jasno razgraničenih – spolova. Čak iako, kao što primjećuje Claudia Springer, «prikazivanje kiborga u popularnoj kulturi često preuveličava ustaljene razlike u rodovima i ne ravna se uvijek prema tradicionalnoj slici spolova»⁷, ubičajena slika kiborga u popularnoj kulturi ipak odražava

⁵ Squier: Interspecies Reproduction. Xenogenic Desire and the Feminist Implication of Hybrids, *Cultural Studies*, vol. 12, br. 1, 1998.

⁶ Latour: *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, 1994.

⁷ Springer: *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, University of Texas Press, 1996.



ljudsku seksualnost, bez obzira na nebrojene moguće koncepte reprodukcije: repliciranje rizomima, stvaranje spora, virusna infekcija, simbioza, bakterijsko rekombiniranje. Ono što deprimira jest da «takvi modeli reprodukcije izazivaju ne samo našu ljudskost već i (možda čak i više) našu životinjsku stranu»⁸, stoga imaju ogroman potencijal i u teorijskom i u praktičnom prelaženju granica staromodnoga binarnog modela, bez obzira radi li se o rodu, seksualnosti ili rasi.

Ipak fascinacija među-... reprodukcijom, kao i strah od nje sveprisutni su. Kao što koncept rase koja stvara granice zasjenjuje želja za transgresijom rasnih granica, a taksonomski impuls koji nam je dao koncept različitih vrsta ima, kao svoj transgresivan mračni dio, impuls za prelaženjem granica vrsta, koncept različitosti između čovjeka i stroja kao svoj sastavni dio ima želju za prelaženjem granice živoga i neživoga. Ako, «možemo modificirati formulaciju 'kolonijalne žudnje' Roberta Younga kako bismo postavili teoriju o postojanju nečega što bi se moglo nazvati 'ksenogenom žudnjom' – skrivenom ali ustrajnom opsesijom transgresijom, međuvrsnim seksom, hibridnošću i međuvrsnom reprodukcijom ili ksenogenezom»⁹, možemo ići i korak dalje te na isti način nazvati opsesiju kiborškom seksualnošću 'kiborgenom žudnjom'.

I imamo potpuno pravo to učiniti jer u književnosti, filmu i popularnoj kulturi općenito kiborg često «pretpostavlja širi raspon seksualnosti»¹⁰. Iako se takve slike nužno ne uklapaju u muške erotske fantazije o ženama kao seksualnim strojevima ili muškarcima kao polubogovima (*Tetsuo*), u većini slučajeva ne samo da su kiborzi erotizirani već i imaju više ili manje uobičajene rodne uloge. Napokon, teško je pobjeći od činjenice da kiborzi imaju tijelo, a tijela su obično spolno definirana. U slučajevima u kojima nisu, vrlo se često radi o kiborzima koji žele zadobiti jedan ili drugi spol; ne znam ni za jedan slučaj u kojem bi kiborzi bili prikazani kao da imaju samo sebi svojstven rod. Metafora kiborga kao tijela oslobođena roda stoga je pogrešna, jer oni nikada neće biti oslobođeni društva, u smislu da će morati živjeti u svijetu orijentiranom na rod, a određene rodne uloge bit će im nametnute. Nijedna se teorija još nije pozabavila tim problemom – za Haraway kiborg je bio samo metafora, ali razvojem medicinske i nanotehnologije nećemo još dugo čekati da vidimo prve ljudske / tjelesne strojeve i suočimo se s njihovim nepoznatim i neodredivim tijelima, rodnim ulogama, pa čak i spolovima.

Kao što je ukratko prikazano, motiv kiborga u popularnoj kulturi još se nalazi unutar one iste dvorodne i/ili dvospolne podjele, stoga teorijski hvalospjevi hibridnosti nisu onako korisni

⁸ Squier: *Interspecies Reproduction*.

⁹ Squier, isto.

¹⁰ Springer: *Electronic Eros*.

kako bi se moglo pretpostaviti uzevši u obzir postojeću opsjednutost kiborzima u teoriji.

Kentaur(i)

«Kentaur je ljudsko-životinjski organizam, hibrid konja i čovjeka, stvorenje društvene stvarnosti, kao i stvorenje fikcije.» Teriantropski organizmi, odnosno hibrid čovjeka i životinje imaju dugu i posvjedočenu povijest. Egipatska religija i mitologija puna je stvorenja s ljudskim tijelom i glavom životinje: pavijan, ibis, krokodil te u razdoblju Ptolemejevića najpopularnija, a danas najomiljenija – mačka, tj. božica Bastet. U grčkome bestijariju mnogo je teriantropa – faun, satir, selenid, Sfinga, da navedemo samo nekoliko. No ipak kentauri imaju vrlo specifičnu i jedinstvenu ulogu; u renesansi i početkom modernog doba možda čak i veću nego u doba helenizma.

Zašto konj? Konji, «najbrži i najgraciozniji kopitari neparnoprstaši»¹¹, imali su mnogo poželjnih prednosti: većinom snagu i brzinu («prilagođeni su brzom kretanju»¹²), a u ratu su predstavljali veliku prednost. Pripitomljavanje konja i konjanička kultura nastala je prvo u travnatim stepama na jugu Središnje Azije, a njihov je susret s pješačkim helenskim svijetom predstavljao šokantan povijesni razvoj. Ali nisu samo rana ljudska društva bila očarana figurom konja / jahača; za vrijeme španjolskog osvajanja Srednje i Južne Amerike Indijanci su bili uvjereni da su divlji ratnici nove složene životinje, pa su ih takvima ponekad prikazivali i u umjetnosti (većinom nizinskih Indijanaca)¹³. Konjica igra važnu ulogu u velikom dijelu povijesti zapadnog ratovanja i često je odlučivala o ishodu bitaka, pa čak i ratova. Ljude su konji fascinirali čak i kada su izgubili ulogu koju su imali u ratu ili poljoprivredi. Ta ekskluzivnost ne iznenađuje ako uzmemo u obzir jedinstvenu ulogu partnera koju je konj imao i ugled koji je uživao u velikom dijelu ljudske povijesti. 'Plemeniti konj' arhetipski je koncept; ta životinja često ima sposobnost prebacivanja toga svojstva na svoje ljudske saveznike. «Nijedna veza čovjeka i životinje nije intimnija, ni mentalno ni fizički, od one konja i jahača; jer oni dijele jedinstvo razumijevanja i kinetičke komunikacije preko granica vrste, jedinstvo kojem nema premca»¹⁴.

U grčkoj su mitologiji kentauri (Κένταυροι) narod poluljudi-polukonja, s tijelom konja i ljudskom glavom i torzom. Obitavali su u planinama Tesalije, a potomci su Iksiona i Nefele, kišnog oblaka. U drugim verzijama kentauri su potomci Kentaura (sina Iksiona i

¹¹ Vaughan: *Mammalogy*; Harcourt, 1986.

¹² Vaughan, isto.

¹³ Iako su konji evoluirali (i zbnjujuće izumrli) u Sjevernoj Americi, upravo se ti artefakti mogu iščitavati kao prenošenje sjećanja na njihovo postojanje.

¹⁴ Game: Riding. Embodying the Centaur, *Body & Society*, vol. 7, br. 4, 2001.



Nefele) i neke kobile iz Magnezije, ili pak Apolona i Hebe. Smatra se da je Iksion htio spolno općiti s Herom, ali je Zeus to spriječio stvarivši oblak u njenu obliku. Kentauri su najpoznatiji po borbi s Lapitima, koju su izazvali pokušajem da odvedu Hipodamiju (i samu ženu-konja) na dan njena vjenčanja s Piritojem, kraljem Lapita, Iksionovim sinom. Borba između tih rođaka metafora je za sukob nižih apetita i civiliziranoga ponašanja ljudskog roda. Tezej, heroj i osnivač gradova, koji je slučajno bio prisutan, pronašao je najpravednije rješenje u skladu s pravim poretom stvari i pomogao Piritoju. Kentaure su otjerali (Plutarh: Tezej, Ovidije: Metamorfoze itd.)¹⁵. Postoji nekoliko teorija o pojavi kentaura u grčkoj mitologiji; široko je rasprostranjena ona po kojoj su Grci preuzeli njihov naziv i izgled iz Mezopotamije, gdje takvo stvorenje simbolizira boga Baala, koji predstavlja kišu i plodnost.

Kentauri se kreću nespretnom gracioznošću. Imaju vrlo malo inhibicija u osobnim vezama, a ono što smatraju normalnim često ih dovodi u smrtnu opasnost u drugim društvima. S druge strane, nekolicina njih vrlo je ozbiljna, ali takvi su rijetki. Muški kentauri uživaju u ženskom društvu, posebice onom ljudskih žena i sirena i vole ih nositi na leđima. Pritisnuti prodorom 'civilizacije' u osnovi loše reaguju. Mnoge legende o njima kažu da su vrlo nestalna stvorenja i često gledaju u nebo ne bi li vidjeli sudbinu. Dobri su astrolozi i vole proricanje (najnovija primjena toga vidljiva je u serijalu o Harryju Potteru).

Za Grke, kentauri su postojali na pragu razlike – «predstavljajući razmatranja seksualnih, kulturnih granica i granica među vrstama»¹⁶. Zaista, rat s kentaurima utjelovljuje borbu između civilizacije i barbarstva, no sâmo to stvorenje dojmljiv je predstavnik suprotnosti, potiče um na razmišljanje i propitivanje nasuprotnih karakteristika i vrijednosti – kako individualnih, tako i društvenih: životinja / čovjek, divlje / pitomo, divljaštvo / civilizacija, senzualnost / duhovnost, fizičko / intelektualno, strast / razum, sloboda / sputanost, nasilje / nježnost, muško / žensko, priroda / kultura...

No ipak, općeniti karakter kentaura jest onaj divljih, razuzdanih, pijanih, pohotnih, fizički i seksualno nasilnih stvorenja s vrlo malo iznimaka: Fol, Nes i Hiron (najprikazivaniji u umjetnosti), koji su izražavali svoj 'dobar' karakter.

Izvor opasno preuveličane maskuliniteta kentaura ljudski je element muškarca u kombinaciji s percipiranjem jakom seksualnom potencijom pastuha (sličnost s filmom Tetsuo više je nego očita); na taj ih je način karakterizirala nasilna požuda. Postojali su i ženski kentauri, ali njihovu sliku zasjenjuje apsolutna muškost koja izvire iz tipičnih ljudsko-konjskih oblika. Iako su imali

¹⁵ Prilagođeno prema www.greekhistoryandmythology.com.

¹⁶ Lawrence: The Centaur. Its History and Meaning in Human Culture, *Journal of Popular Culture*, vol. 27, br. 4, 1994.

sposobnost reprodukcije (za razliku od drugih hibrida, koji su sterilni), većina grčkih kentaura, osim Hirona, nije imala vlastitu obitelj. DuBois sugerira da je nedostatak ženskoga društva i ženki njihove vrste, uz polubestijalnu prirodu, odgovorna za njihovo «kaotično, grabežljivo ponašanje»¹⁷. Zanimljivija interpretacija kentaura kao većinom jednospolne kulture jest ona prema kojoj predstavljaju anakronistična stvorenja koja potječu iz razdoblja prije odvajanja bogova i ljudi, «prije rada, kuhanja, smrti i zala koje donosi kultura»¹⁸, kao i prije podjele na spolove. Kao zakržljala rasa iz razdoblja prije ljudske evolucije, kentauri se nalaze izvan granica ljudskosti i mogu izraziti «ambivalentnost koju karakteriziraju i nostalgija za tim bestijalnim bićima, kao i prijezira prema njima»¹⁹.

Ipak, prema DuBois²⁰, kentauri «imaju i ljudske žudnje» i na taj se način odmiču od holističke figure; slave jedinstvo i komplementarnost ljudske i konjske naravi, simbolično spajaju fizičke aspekte postojanja s mentalnim i spiritualnim, premošćuju gore navedene razlike, postaju još uvijek značajna i vrijedna 'treća vrijednost', ali ipak donose prevagu u korist dominantnoga, patrijarhalnog društva.

Kentauri u popularnoj kulturi / kao popularna kultura²¹

Od različitih klasičnih grčkih autora koji spominju kentaure, Pindar je prvi koji nedvojbeno opisuje sastavljeno čudovište. Prije njega su Homer i drugi autori upotrebljavali riječi koje su mogle označavati i obične ljude koji jašu obične konje. U ranoatičkom oslikavanju vaza kentauri su predstavljani kao sprijeda ljudsko biće, s tijelom i stražnjim nogama konja pričvršćenim na leđima; kasnije su bili muškarci samo do pojasa. Bitka s Lapitima i pustolovina Herakla i Fola nalaze se među omiljenim temama grčke umjetnosti.

Mitološka epizoda u kojoj kentaur Nes odnosi Dejaniru, Heraklovu mladu, pružila je flamanskom kiparu Giambologni (1529.-1608.) veličanstvenu priliku da izradi kompozicije s ta dva lika u nasilnoj interakciji. Napravio je nekoliko verzija Nesa koji odnosi Dejaniru, koje predstavljaju primjerci u Louvreu, kolekciji Grünes Gewölbe u Dresdenu i kolekciji Frick u New Yorku. Njegovi sljedbenici, kao npr. Adriaen de Vries i Pietro Tacca, nastavili su stvarati nebrojene verzije na istu temu. Pollaiuolo, Tiepolo i

¹⁷ DuBois: *Centaurs and Amazons*; University of Michigan Press, 1987.

¹⁸ DuBois, isto.

¹⁹ DuBois, isto.

²⁰ DuBois, isto.

²¹ U ovom kratkom osvrtu na prikazivanje kentaura kroz povijest termin 'popularan' koristi se za bilo koju umjetničku reprezentaciju, bez obzira radilo se o 'visokoj' ili 'niskoj' umjetnosti.



Botticelli eksplicitno se pozivaju ili na taj događaj u klasičnoj mitologiji ili na alegorijsku vezu kentaura i božice mudrosti. Uključivanje kentaura u Danteov Pakao prva je opširna referenca nakon Srednjega vijeka. Tendencija povezivanja kentaura s klasičnim mitom, bez ikakvih važnih promjena (barem ne za svrhu ovog rada) nastavila se duboko u 19., pa čak i 20. stoljeće, kada se u popularnoj mitologiji pojavila nova slika: zanimljiv, i teorijski još uvijek nedovoljno razmatran, koncept kauboja. Razlika između rančera i kauboja zanimljiva je posebno sa stajališta spoja čovjeka i konja te kaubojskog nomadskog ponašanja, ako ne i prirode²².

Fantasia Walta Disneya (1940.) smješta kentaure u carstvo dječjih slikovnica, negira im divlju (ili bilo kakvu drugu) prirodu i prikazuje ih simpatičnima, bijelima, nevinima i čistima, u skladu s općom slikom ciljane publike²³.

Kentauri su imali svojih 'petnaest minuta slave' 1961., kada je niz članaka u popularnom i znanstvenom tisku (uključujući New York Times) javnosti nakratko ukazao na mogućnost postojanja kentauroidnih tuđinaca. Vodila se diskusija o načinima alternativne evolucije heksapodnoga života, tj. izvanzemaljskog svijeta s evolucijom sličnom Zemljinoj, ali s kralješnjacima koji imaju šest udova umjesto četiriju²⁴. Iako su sudjelovala imena poput Johna Gribbina, jedini je značajni rezultat bio pojava većega broja kentaura u znanstvenoj fantastici, a u zadnje vrijeme i novih ideja o njihovom ponašanju i podrijetlu: stanovnici drugih svjetova (Anderson, Hanson-Roberts, Wheatly), stvorenja nastala križanjem ljudi i životinja (Piers), rezultat suvremene kirurgije (McIntyre) i rezultat genetskog inženjeringa (Williams). Nijedan od gore navedenih (ili drugih) autora nije dao neki novi pogled na mogućnosti takve hibridnosti. Ali, pošto se mutiranje (prirodno ili medicinski potpomognuto) odnosi na fizički proces metamorfoze,

²² Ovo, osim kauboja holivudskog tipa, uključuje i konjanike iz obje Amerike: *vaqueros, gauchos, huasos, llaneros*. Za dublji uvid vidi *Cowboys of the Americas*, Yale University Press, 1990. Zanimarivanje dubljega uvida može se iščitati iz postkolonijalnoga diskursa, ali i iz feminističke i queer teorije kao primjer dominacije WASP-ova.

²³ Kao hipervezu, ne nužno vezanu uz središnju temu ovog izlaganja, ovdje navodim neke zamisli o razlozima za napuštanje tradicionalnog predstavljanja kentaura (kao i jednoroga): «Jedan razlog za tu određenu promjenu mogao bi imati veze s, u našem društvu, čestom pojavom fascinacije suvremenih mladih žena životinjama (posebno konjima). Usporedite to sa zaludenošću suvremenih mladića u adolescenciji automobilima i drugom 'teškom' opremom. U oba slučaja imate slučaj velikog (odraslog), snažnog i potencijalno opasnog predmeta kojim se može naučiti upravljati, možda i tako dobro da postane 'dio nas', i na taj način produžiti snagu mladosti, važnost u svijetu i utjecaj na nj. Možda bi vještina i atributi kentaura (ili radije, kentaurence) mogli biti krajnji cilj (ili fantazija) mlade jahačice». Alway: Centaur, Medieval to Modern; *The North American Therianthrop Journal*, 1991.

²⁴ Za detaljniji opis diskusije vidi Filpus: The Man-Horse From Outer Space. An Evolutionary View of Centauroid Aliens, u Alway (ur.): *The Catalogue of Centaur Art and Literature*, vol. 1, 1986.

promjene oblika ili pretvaranje u drugo, miješanje kvaliteta dvaju različitih poznatih identiteta predstavlja plodno područje teorijskih istraživanja.

Epizoda *Hooves and Harlots* Ksene, princeze ratnice prikazuje pleme Amazonki, predvođeno kraljicom Molosom, i bitku s kentaurima koja je nalik tradicionalnoj percepciji kentaura kao divljih, snažnih, maskulinih, neciviliziranih bića koja vole rat. Zanimljivo je da je mješavina kiborga i kentaura dosad bila predstavljena jedino u osobi minornog lika Dargotha (muškoga kiber-kentaura) u Zelaznyjevim *Stvorenjima svjetlosti i tame* (1969.).

Danas kentauri simboliziraju intelekt (programski jezik *Centaur*), snagu (raketa *Centaur*), obrazovanje i/ili znanje (mudrac i učitelj) i medicinu (iscjelitelj) – zadnje dvoje više se temelji na Hironu kao pojedincu nego kentaurima kao rasi, no ipak daleka jeka iskonske nostalgije za jedinstvom različitosti i žudnjom za nestalnošću kategorija može se upisati u njih, posebno ako uzmemo u obzir suvremene hvalospjeve jahanju (sve do terapijskog 'šaptanja konjima' koje se koristi u alternativnoj medicini).

Kiborzi kao kentauri kao...

Sličnost kiborga i kentaura na razini socijalne konstrukcije i teorijskog modela dosad je, nadam se, postala očita. Kiborzi nisu ništa novo; barem ne na onaj način na koji to ističu neki autori. Kao hibridna stvorenja između ljudskoga i neljudskoga, postojali su mnogo prije nego što se i sanjalo o prvom stroju. Jedina razlika između ondašnjega i sadašnjega skok je s prirodnoga drugog na umjetno drugo. Na isti je način stare narode fascinirala (i plašila) priroda i stvorenja iz prirode – kao opreka ljudima; tehnološki napredak zadnjih nekoliko desetljeća usmjeravaju nam misli prema kibernetici, koja ostaje prirodom predmeta žudnje: Drugo, bitno različito od nas. Priroda više nije nepoznata; kontroliramo je i na donedavno nezamislive načine. Stoga se naša žudnja prebacuje, a predmeti se mijenjaju. Ali u srži cijele fame o kiborzima tisućljećima je stara priča.

I još uvijek korisna, bez sumnje. Mješavina, mijena, nestalnost i promjenjivost i jednog i drugog može služiti i već služiti kao dobar koncept za shvaćanje tradicionalnih načina gledanja na svijet i našeg mjesta u njemu. Njihova hibridnost nudi pronicave načine (ponovnog) iščitavanja artefakata suvremene (popularne) kulture. Nadalje, Homi Bhabha tvrdi da se prepoznavanje hibridnosti svih kultura može «taktički upotrijebiti protiv purističkih rasnih zahtjeva»²⁵. Ali slučajnost, dislokacija, dvostruko

²⁵ Bhabha: *The Location of Culture*, Routledge, 1994.



pripadanje i ambivalencija nisu karakteristike koje pripadaju samo dijaspori. Kontekst dijaspore pruža samo jedan primjer diskurzivnog uokvirivanja određenog raspona i tipa formiranja i iskustava hibridne kulture. Transrodni, transseksualni i svi ostali zamislivi miješani i/ili nestalni identiteti mogu (i trebaju) upotrijebiti njihovo postojanje i model.

Kentaur je nomad, čak i više od kiborga. U opreci s čvrstim, stabilnim ljudskim subjektom. Ali i bijelim, muškim, anglosaskim, heteroseksualnim... Subjektom. Figuracije poput kiborga oruđe su za promišljanje ovih veza i razlika u stvaranju teorije: potrebno im je razumijevanje razlika koje nisu pogrdne, a pojam 'razlike' sam je u sebi rascijepljen i višestruk. Jer, kako upozorava Rosi Braidotti, «prva i najvažnija veza između žena, rasnih, etničkih ili tehnoloških drugih i čudovišta nalazi se u očima gospodara kolonizatora. Samo se u njegovu pogledu njihove razlike savrnjuju u opću kategoriju 'razlike', čiji je pogrdan status od strukturne važnosti u uspostavljanju norme, koja je neizbježno muška, bijela, heteroseksistička»²⁶.

Smješten na granici čovjeka i stroja, kiborg nije «inherentno heteroseksualan, rasno i rodno opredijeljen, nego je model feminističke subjektivnosti koji prelazi i ruši granice seksualnosti, rase ili roda – kao i one koje dijele čovjeka od tehnologije. To je alternativna figuracija za razmišljanje o mogućoj vezi između žene i tehnologije, ali i za zamišljanje 'žene' (i kao subjekta i kao kategorije) rastrzane razlikama»²⁷.

Kentauri prošlosti dijele sudbinu današnjih kiborga. No ipak, ni jedni ni drugi nisu savršeni. Kako primjećuje Katharyne Mitchell, suvremeno slavljenje remetilačkih kvaliteta «identiteta dijaspore», «hibridnosti» i «trećih prostora» preuranjeno je. Priznaje da dok «u tim pozicijama postoji potencijal za otpor hegemonijskim diskursima nacije i rase, postoji i potencijal za sudjelovanje u hegemonijskim diskursima kapitalizma»²⁸. I kiborzi i kentauri – u svojim popularnim (re)inkarnacijama – dobri su primjeri; iz inicijalne, temeljne ideje transformirali su se kako bi služili održavanju dominantne strukture. Možda je to neizbježno u smislu Judith Halberstam i Ire Livingstona, koji tvrde da «čovjek funkcionira tako da pripitomljuje razlike unutar ljudskoga i stvara njihovu hijerarhiju (bilo prema rasi, klasi ili rodu), a da razliku između ljudskog i neljudskog smatra apsolutnom»²⁹.

²⁶ Braidotti: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity, 2002.

²⁷ Paasonen: *Cyborg & Cyclops. The vision of a man-machine*, u Sihvonen i Väliäho (ur.): *Experiencing the Media. Assemblages and Cross-Overs*, Turku, 2003.

²⁸ Mitchell: *Different Diasporas and the Hype of Hybridity*, <http://faculty.washington.edu/kmich/diffdias.htm>.

²⁹ Halberstam i Livingston: *Introduction: Posthuman Bodies*, u Halberstam i Livingston (ur.): *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, 1997.

Ali, možda možemo izaći iz toga začaranog kruga. Kiborški manifest nije samo, kako autorica kaže, «ironičan politički mit», a «lekcija koju treba naučiti» iz njega i njegova odjeka u akademskim krugovima tiče se «ne samo rušenja i ponovnog promišljanja granica organskog i mehaničkog, nego i, što je bitnije [...], ponovnog promišljanja načina na koje pitanja postaju obilježena kao 'općenita' i ona koja su 'od posebnog interesa' i rješavanja problema moći koji su dio toga»³⁰. Radeći između ekstrema (uključujući teoriju i praksu), moramo se suočiti s privlačnošću modela razmnožavanja među vrstama (u bilo kojem značenju) koji prkose dominaciji jednostavne binarnosti spolova unutar iste vrste prema «praksi [...] različitosti kao konceptualnog i političkog projekta»³¹.

Jer, napokon, «uvijek smo napola konji, a konji – napola ljudi; ni čisti konji niti čisti ljudi ne postoje»³².

Prijevod s engleskog: Sandra Antulov

Bibliografija

Always, David: Centaur, Medieval to Modern; *The North American Therianthropic Journal*, 1991.

Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

Borer, Michael Ian: The Cyborgian Self. Toward a Critical Social Theory of Cyberspace; *Reconstruction* (www.reconstruction.ws) vol. 2, br. 3, 2002.

Braidotti, Rosi: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*; Polity, 2002.

Braidotti, Rosi: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*; Columbia University Press, 1994.

Burman, Erica: The Child and the Cyborg, u Gordo-López, Ángel i Parker, Ian (ur.): *Cyberpsychology*; Macmillan, 1999.

DuBois, Page: *Centaur and Amazons*; University of Michigan Press, 1987.

Fernández, Mária i Malik, Suhail: *Whatever Happened to the Cyborg Manifesto?*; Mute 20, 2001.

Filpus, John: The Man-Horse From Outer Space. An Evolutionary View of Centauroid Aliens, u Alwey (ur.): *The Catalogue of Centaur Art and Literature*, vol. 1, 1986.

Game, Ann: Riding. Embodying the Centaur; *Body & Society*, vol. 7, br. 4, 2001.

Gedalof, Irene: Identity in Transit. Nomads, Cyborgs and Women; *The European Journal of Women's Studies* vol. 7, br. 3, 2000.

³⁰ Paasonen: *Cyborg & Cyclops*.

³¹ Braidotti: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*; Columbia University Press, 1994.

³² Game: *Riding*.



- Graham**, Elaine: Cyborgs Or Goddesses? Becoming Divine in a Cyberfeminist Age; *Information, Communication & Society* vol. 2, br. 4, 1999.
- Gray Hables** (ur.): *The Cyborg Handbook*; Routledge, 1995.
- Halberstam**, Judith i Livingston, Ira: Introduction: Posthuman Bodies, u Halberstam i Livingston (ur.): *Posthuman Bodies*; Indiana University Press, 1997.
- Haraway**, Donna: A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, u Haraway: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*; Routledge, 1991.
- Haraway**, Donna: Cyborgs to Companion Species. Reconfiguring Kinship in Technoscience, u Ihde, Don i Selinger, Evan (ur.): *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*; Indiana University Press, 2003.
- Haraway**, Donna: *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*; New York, 1997.
- Kull**, Anne: The Cyborg as an Interpretation of Culture-Nature; *Zygon*, vol. 36, br. 1, 2001.
- Latour**, Bruno: *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, 1994.
- Lawrence**, Elizabeth Atwood: The Centaur. Its History and Meaning in Human Culture; *Journal of Popular Culture*, vol. 27, br. 4, 1994.
- MacLahlan**, Malcolm i Gallagher, Pamela: *Enabling Technologies. Body Image and Body Function*; Churchill Livingstone, 2004.
- Marković**, Igor (ur.): *Cyberfeminizam [ver 1.0]*, Centar za ženske studije, 1999.
- McMahon**, Martha: *Engendering Motherhood. Identity and Self-Transformation in Women's Lives*; Guilford Press, 1995.
- Mitchell**, Katharyne: *Different Diasporas and the Hype of Hybridity*; <http://faculty.washington.edu/kmich/diffdias.htm>
- Paasonen**, Susanna: Cyborg & Cyclops. The vision of a man-machine, u Sihvonen i Väliäho (ur.): *Experiencing the Media. Assemblages and Cross-Overs*, Turku, 2003.
- Paasonen**, Susanna: *Figures of Fantasy. Women, Cyberdiscourse and the Popular Internet* (doktorska disertacija, University of Turku, 2002.); *Annales Universitatis Turkuensis, Series B, University of Turku*, 2002.
- Slatka**, Richard: *Cowboys of the Americas*, Yale University Press, 1990.
- Sofoulis**, Zoë: *Cyborgs and Other Hybrids. The Human, the Non-Human and the Sociotechnical* (neobjavljeno); tekst prezentiran na konferenciji Future Bodies, Köln, 28. lipnja – 1. srpnja, 2001.
- Springer**, Claudia: *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*; University of Texas Press, 1996.
- Squier** Susan: Interspecies Reproduction. Xenogenic Desire and the Feminist Implication of Hybrids, *Cultural Studies*, vol. 12, br. 1, 1998.
- Vaughan**, Terry: *Mammalogy*; Harcourt, 1986.
- Wolmark**, Jenny (ur.): *Cybersexualities. A Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace*; Edinburgh University Press, 1999.
- Zylinska**, Joanna (ur.): *The Cyborg Experiments. The Extensions of the Body in the Media Age*; Continuum, 2002.

Biografska bilješka

Igor Marković (igor@mi2.hr) slobodni je novinar i publicist iz Zagreba. Osim brojnih članaka i konferencijskih izlaganja, uredio je zbornik Cyberfeminism [ver. 1.0], Zagreb, 1999. i Čitanku postkolonijalnih studija (planiranu za 2006.). Suosnivač je i član Izvršnog odbora Hrvatskog seksološkog društva, suosnivač i član Izvršnog odbora Hrvatskog kulturološkog društva te suosnivač i suurednik časopisa Limen – journal for theory and practice of liminal phenomena (www.mi2.hr/limen).



Ženska homoseksualnost, patrijarhat i nacionalističke zajednice

Irene Dioli

Uvod

Zagovornice patrijarhalnog poretka se rijetko kad bave ženskom homoseksualnošću kao potencijalnom prijetnjom: budući da se radi o odnosu između dvaju ne-subjekata¹, ona lako postaje nevidljiva. Kako bi dvije žene uopće mogle postojati i biti u određenom odnosu bez muškog kao polarizirajućeg činitelja njihove energije?

U dominantnoj se percepciji ženske homoseksualnosti žene objašnjavaju uz pomoć muških kategorija: tako se, kad je riječ o ženskoj homoseksualnosti, smatra da jedna partnerica preuzima mušku ulogu, dok druga preuzima tradicionalnu žensku pasivnu ulogu. U ovakvom se tumačenju homoseksualna veza definira kao protest muškosti, konstruiran unutar patrijarhalnog poretka i nastao kao odgovor na njega: muško je tek prividno izostavljeno – muški je princip zapravo uvijek prisutan. Štoviše, na ovom se principu i temelji homoseksualna veza i postoji zahvaljujući njemu. Iz ove se perspektive veza između dvaju žena ne čini prijetnjom patrijarhalnom poretku: ona je tek iznimka koja potvrđuje pravilo muško-ženskog hijerarhijskog odnosa.

Osnovna je namjera ovog eseja dokazati da, prije svega, subverzivni potencijal ženske homoseksualnosti ne leži u prisvajanju muških povlastica, već u njenom osporavanju samog modela neravnopravnog odnosa utemeljenog na unaprijed definiranim ulogama. Neosporavana, hijerarhijski obojena dihotomija između muškog i ženskog je temeljni model odnosa na kojem počiva cjelokupna struktura zajednice: ako se njena legitimnost i 'prirodnost' dovedu u pitanje, cijeli sklop patrijarhalnih vrijednosti će biti ugrožen. Na ovaj način možemo promatrati homoseksualnost (i mušku i žensku) kao društvenu praksu, čija nam analiza može pomoći pri dekonstrukciji hijerarhijskih struktura zajednice.

Ova se tvrdnja pokazuje osobito točnom kada pogledamo vezu između rodnih uloga i nacionalističkih ideologija. Njihovom isticanju patrijarhalnog modela zajednice i nacionalne homogenosti homoseksualnost predstavlja potencijalnu prijetnju: homoseksualna se osoba ne uklapa u rodne uloge iz retorike o naciji koju čine Vojnici i Majke. Nacionalističke zajednice uistinu i smatraju da su homoseksualne osobe i feministkinje najopasnije izdajnice nacije². Nadalje, homoseksualni par već svojim samim

¹ Pojam 'subjekt' je problematičan: u ovom eseju označava autonomno biće, koje ima sposobnost djelovanja, za razliku od pasivnog 'objekta'.

² Vidjeti Pavlović 1999., Papić 1999. i Mertus 1999.



postojanjem svjedoči o postojanju drugotnosti i pluralitetu modela interpersonalnih i društvenih odnosa. Njegova najznačajnija društvena funkcija leži u činjenici da ovaj par, propitujući kodificiranje rodni uloga i hijerarhijsku dihotomiju muško / žensko, predstavlja prijetnju cjelokupnom sklopu hijerarhija koje čine model nacionalne zajednice.

Patrijarhalna tumačenja ženske homoseksualnosti

U patrijarhalnom načinu razmišljanja žena postoji isključivo u odnosu prema muškarcu i ukoliko vrši određene funkcije: žena koja postoji i djeluje izvan granica koje su joj zadane postaje problematična, čak i u konceptualnom smislu. Kako bi se pokušalo razumjeti nešto što se ne da razumjeti u ovakvom kontekstu, ženska se homoseksualnost tumači uz pomoć muškosti: tako se ona smatra oponašanjem muškaraca, prisvajanjem muških povlastica ili pobunom protiv patrijarhata.

Uobičajeno shvaćanje lezbijke kao osobe 'koja želi biti poput muškarca' je dobilo snažnu podršku pojavom psihoanalize: prema Freudu, ženska se homoseksualnost razvija iz kompleksa muškosti aktivne partnerice, kojoj odgovara nedovoljan seksualni razvoj pasivne partnerice; homoseksualni parovi reproduciraju ili odnos muškarac – žena ili majka – dijete³. Ova utjecajna izjava naglašava pristranost prema heteroseksualnosti koja svodi mogućnosti mnogobrojnih modela odnosa na dvije temeljne jedinice povezane s reproduktivnim procesom, čime se žene smještaju u područje prirode i 'prirodnosti' i istovremeno se ograničava njihov potencijal za sudjelovanje i interakciju u društvenoj sferi. Ovakva tumačenja odbacuju homoseksualnu vezu kao puko igranje uloga: ne priznaje se mogućnost istinske interakcije među ženama.

Patrijarhalni način razmišljanja nije jedini unutar kojega se homoseksualnost ne prihvaća kao legitimna društvena praksa. I feminizam se tradicionalno prema njemu odnosio s otporom i nepovjerenjem. Tako, na primjer, klasični feministički tekst Drugi spol Simone de Beauvoir, iako je imao ključnu ulogu u dekonstruiranju hijerarhijske binarnosti spola po kojoj se žena smješta u čisti ženski princip i onemogućava joj se da postigne punu individualnost, na kraju ipak reproducira heteroseksualnu pristranost u svojoj analizi ženske homoseksualnosti. Feministička filozofkinja žensku seksualnost prikazuje ili kao pobunu ili kao pojavu izazvanu strahom od ženskog i seksualnosti. Prema Simone de Beauvoir, seksualni interes za drugu ženu je priznavanje da su žene općenito seksualni objekti i stoga samo potvrđuje žensku pasivnost: uistinu aktivan ženski subjekt bi se suočio s muškarcima i pretvorio njih u seksualne

³ Vidjeti Irigaray 1974., 94.



objekte⁴. S druge strane, lezbijka će patiti zbog toga što ne može do kraja iskoristiti svoj potencijal ženstvenosti: ona žudi za tim da bude «normalna i potpuna» (!)⁵, ali ne može imati vezu s muškarcem. Tumačenje Simone de Beauvoir se u konačnici bitno ne razlikuje od Freudova: homoseksualnost je bijeg, način rješavanja problema⁶, a problem (tj. porijeklo, temeljno načelo) je veza između muškarca i žene.

Rodne uloge i nacionalizam

U patrijarhalnom se svjetonazoru svijet smatra falocentričnim: veza između dvije žene, koja isključuje muškarce, se teško može uopće zamisliti ili ozbiljno shvatiti. Čak je i kršćansko učenje, iako izrazito strogo prema ženama, u potpunosti ignoriralo žensku homoseksualnost: ženin se moral procjenjuje na osnovu njenog ponašanja prema mužu, jer ona zbog toga i postoji; stoga se ženinim grijesima smatraju samo oni koji uključuju čast ili moral njihovih muškaraca⁷. U ovom se slučaju zapadne religije poklapaju sa zakonodavstvom: čak i autoritarne konzervativne države koje su kriminalizirale mušku homoseksualnost su rijetko kad jednaku pažnju posvećivale ženskoj homoseksualnosti. Tako na primjer, čak i u Hrvatskoj danas, usprkos povratku ultra-konzervativnosti i neumoljivoj ponovnoj seksualizaciji politike, ženska homoseksualnost nije kriminalizirana, a represivna politika prema ženama se više odnosi na feminizam nego na alternativne seksualne prakse⁸.

Međutim, ako se ženskoj seksualnosti prizna status društvene prakse (ovdje naglasak nije isključivo na seksualnoj aktivnosti, već na nečemu što bismo mogle nazvati 'homosocijalnost', kao model odnosa među istospolnim parovima koji uključuje i seksualnu aktivnost, ali i formiranje stabilnog para i/ili obiteljskih odnosa i društvenih veza), ona postaje izrazito problematična, zbog ključne uloge koju žena ima prilikom izgradnje i održavanja nacionalnih zajednica. U ovom kontekstu žensko tijelo ne pripada ženi, niti samo pojedinom muškarcu: ono je na simboličkoj razini kolektivno vlasništvo zajednice kojom upravljaju muškarci. Ono nije osobni prostor ili *locus* individualnosti, već društveni teritorij kojim se koriste muškarci⁹ i oko kojega se spore¹⁰, ili kako to R. Friedland kaže, žene su najstarija valuta¹¹.

⁴ Vidjeti de Beauvoir 1949., 463-5.

⁵ De Beauvoir 1949., 470.

⁶ Vidjeti de Beauvoir 1949., 482.

⁷ Vidjeti Lupo 1997., 192.

⁸ Vidjeti Kesić 2000., 69.

⁹ Vidjeti Balibar i Wallerstein 1991., 18.

¹⁰ Vidjeti Iveković i Mostov 2002., 10.

¹¹ Friedland 2002.

Stoga je stabilnost zajednice ugrožena kada žene oforme isključivu društvenu vezu i kada žensko tijelo prestane biti muško vlasništvo. Žene svojim ulaskom u homoseksualni par simbolički napuštaju patrijarhalnu zajednicu, u kojoj sudjeluju kao podčinjene, i uspostavljaju svoju vlastitu zajednicu; na ovaj način one postaju neovisni subjekti. Umjesto da se međusobno natječu za savezništvo sa superiornom kastom, što od njih zahtijevaju patrijarhalni obrasci socijalizacije¹², žene zamjenjuju odanost drugom spolu odanošću prema vlastitom spolu i time se implicitno priznaju subjektima: sa psihoanalitičkog stajališta, one odustaju od samozatajnosti kako bi ponovno postigle narcisoidni ideal koji im je uskraćen u dominantnom muškom svjetonazoru¹³.

Homoseksualnost je osobito problematična u nacionalnim zajednicama utemeljenim na etnicitetu, koje, kao što to ističe Rada Iveković u svojoj analizi roda u nacionalističkim ideologijama, postavljaju stroge granice za žene, budući da je njihovo uključivanje u zajednicu kao podčinjenih i njihovo ispravno funkcioniranje neophodno za održavanje strukturalnog poretka zajednice. Uistinu, iako se nacionalna zajednica temelji na isključivanju žena iz javne sfere, ona ne može postojati bez žena, budući da one imaju ključnu zadaću reprodukcije, kako na biološkoj, tako i na simboličkoj i ideološkoj razini¹⁴. Funkcije žena u etničkim nacijama se svode na: biološku reprodukciju (osiguravanje kontinuiteta nacije); reprodukciju ideologije (podržavanje i nastavljanje ideoloških i moralnih standarda nacije ispravnim ponašanjem i odgojem sinova i kćeri); reprodukcija granica, s naglaskom na čistoću reproduktivnog procesa i nekontaminiranost drugim nacijama: naime, isticanjem majčinstva se ograničava ženska seksualnost, a njeno se tijelo potvrđuje kao izvor društvene legitimacije¹⁵. Posljednja funkcija se može smatrati ključnom, budući da objašnjava raširenost pojave silovanja u etničkim ratovima, kojim se želi oslabiti i kontaminirati, i fizički i simbolički, žene iz neprijateljske nacije, a time i samu naciju¹⁶.

Izjava Monique Wittig da «lezbijke nisu žene»¹⁷ tako vrijedi i u ovom kontekstu, u kojem se žene izjednačuju s funkcijama koje su im dodijeljene. Uistinu, manje je vjerojatno da će žene koje su u homoseksualnim vezama surađivati i obavljati funkcije koje su im dodijeljene: čak i ako imaju djecu, ne odgovaraju idealu majčinstva. Kao neudanim ženama im nema mjesta u zajednici, budući da su žene isključene iz društvenog

¹² Vidjeti Iveković i Mostov 2002., 16.

¹³ Vidjeti Irigaray 1974., 101.

¹⁴ Vidjeti Anthias i Yuval Davis 1989., 6 - 11.

¹⁵ Vidjeti Butalia 2000., 150.

¹⁶ Vidjeti Thomas i Ralph 1994.

¹⁷ Vidjeti Wittig 1992.



ugovora te u društvo mogu ući samo potpisivanjem bračnog ugovora¹⁸. Nasuprot tome, homoseksualne žene ne pripadaju muškoj glavi obitelji, koji bi posredovao između privatne i javne sfere provodeći nadzor nad njima u ime zajednice i učinio njihova tijela 'prihvatljivima' da postanu društveni teritorij koji simbolizira kolektivni prostor. Konačno, manje je vjerojatno da će lezbijke pružiti podršku dominantnoj ideologiji, ili prenositi patrijarhalne vrijednosti, budući da se one ne mogu automatski identificirati sa zajednicom koja ih zanemaruje.

Međutim, potencijalnu prijetnju nacionalizmu ne predstavlja samo izravan gubitak kontrole nad ženskim tijelima, već i, u širem smislu, samo propitivanje hijerarhijske binarnosti spola. Nacionalističke ideologije se mogu tumačiti uz pomoć seksualnosti, budući da se temelje na dvjema pretpostavkama: postojanju ontoloških binarnih kategorizacija (osnovna bi bila podjela na muško / žensko, koja se može tumačiti i kao Ja / Druga u psihoanalitičkom smislu i kao dominirajuća / podčinjena u političkom) i 'prirodnom' i neupitnom hijerarhijskom odnosu među njima. Stoga su seksualnost i spolni / rodni kodeks temeljni elementi nacionalizma, kao što naglašava Rada Iveković, jer se binarnošću spola koristi prilikom konstruiranja drugih hijerarhija, po principu analogije, koje se temelje na rasi i klasi i u kojima se Druga ponižava i poništava. Ovo se osobito može vidjeti u etničkim ratovima, u kojima je nasilje uvijek izrazito rodno, u smislu da se žrtva uvijek smatra ženskom, a dominantnoj se strani pripisuje osobina muškosti¹⁹. S druge strane, Rada Iveković prikazuje analogije u tretiranju žena i etničkih manjina u balkanskim neo-patrijarhalnim režimima: ženama se, kao i etničkim manjinama, uskraćuju građanska prava i ne dozvoljava im se potpuno sudjelovanje u javnoj sferi²⁰.

Kada u obzir uzmemo ovakav erotski karakter nacionalizma, jasno je da homoseksualnost, koja već samim svojim postojanjem ukazuje na proizvoljnost svih binarnih sustava na kojima se temelje nacionalističke ideologije, može postati instrument osporavanja ideološke i društvene homogenizacije i zauzimanja za pluralizam u društvenoj sferi.

Zaključak: poqueerivanje društvenih struktura

Patrijarhalni sustavi funkcioniraju tako što žene prihvaćaju kao ne-specifična bića, definirana funkcijama koje obavljaju²¹: one u njih nisu uključene kao potpuno autonomne pojedinke, već isključivo ako odgovaraju unaprijed zadanom

¹⁸ Vidjeti Pateman 1997., 233.

¹⁹ Vidjeti R. Iveković 1996.

²⁰ Vidjeti I. Iveković 1996.

²¹ Vidjeti Loraux 2002., 28.

modelu ženstvenosti²². Ovo vrijedi i u privatnoj i javnoj domeni: točnije, hijerarhija uspostavljena u privatnoj sferi je temelj i strukturalni model po kojem se izgrađuje kolektivni prostor.

Bilo koja veza koja ne odgovara ovakvim obrascima ostavlja prostor za potencijalno ravnopravnu, unaprijed nezadanu interakciju: žene nisu ograničene svojom vlastitom anatomijom u unaprijed definiranoj ulozi, kao što to od njih traži patrijarhalni poredak. Sama ideja istospolne veze potkopava neupitnu, unaprijed zadanu sudbinu pojedincake na temelju njegove/njene anatomije. Možda se čini da neki homoseksualni parovi reproduciraju tradicionalne uloge u heteroseksualnoj vezi²³; međutim, ovo je pitanje osobnog izbora i ne temelji se na nekoj unaprijed zadanoj hijerarhiji. Osnovno svojstvo homoseksualnih veza nije nužno nepostojanje uloga, već činjenica da se one mogu prihvatiti ili odbaciti, ignorirati ili mijenjati. Sama ideja promjene predstavlja prijetnju uspostavljenom poretku, budući da otkriva performativni karakter roda; ona predstavlja prostor mogućnosti nasuprot reproduciranju nepromjenjivih pravila. Da se poslužimo kategorijama Judith Butler²⁴, ona naglašava postignuće nasuprot dispozicije. Upravo ovo homoseksualnost čini potencijalno subverzivnom: propitujući temeljnu hijerarhijsku dihotomiju (spol), ona predstavlja potencijalnu prijetnju drugim hijerarhijskim stratifikacijama utemeljenim na rasi, etnicitetu ili klasi.

Foucault je promatrao spol kroz moć: međutim, ako umjesto toga moć promatramo kroz spol i tako otkrijemo rodne korijene društvene nejednakosti, spol i rod mogu od instrumenata diskriminacije postati potencijalni instrumenti društvene pluralizacije. Zauzimajući se za različitost i pravo na različitost u području rodnog identiteta i seksualne orijentacije, kao i osporavajući dogmu o ženskoj ovisnosti o muškarcima, ženska homoseksualnost svjedoči o potencijalnoj mnogostrukosti modela društvenih i interpersonalnih odnosa i na taj način na konceptualnom nivou pomaže prilikom propitivanja nepromjenjivog karaktera autoritarnih i hijerarhijskih društvenih struktura.

Prijevod s engleskog: Kristina Grgić

²² Vidjeti Pateman 1997., 234.

²³ Vidjeti Bourdieu 2001., 119.

²⁴ Vidjeti Butler 1997., 135.



Bibliografija

- Anthias, F.** i Yuval – Davis, N. (1989.). *Woman – nation – state*. Basingstoke: MacMillan.
- Balibar, E.** i Wallerstein, I. (1991.). *Race, nation, class. Ambiguous identities*. London, New York: Verso.
- Bourdieu, P.** (1998.). *La domination masculine*. Editions du Seuil. Englesko izdanje: Richard Nice (2001.). *Masculine domination*. Cambridge: Polity Press.
- Butalia, U.** (2000.). *The other side of silence: voices from the partition of India*. Durham: Duke University Press.
- Butler, J.** (1997.). *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- De Beauvoir, S.** (1949.). *Le deuxième sexe*. Paris: Librairie Gallimard. Talijansko izdanje: R. Cantini i M. Andreose (1994.). *Il secondo sesso*. Milano: Il Saggiatore.
- Foucault, M.** (1976.). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Friedland, R.** (2002.). «Money, sex, and God: the erotic logic of religious nationalism». *Sociological theory*, 20:3 (studeni 2002.), str. 381 – 425.
- Irigaray, L.** (1974.). *Speculum de l'autre femme*. Paris: Les Editions de Minuit. Talijansko izdanje: L. Muraro (1975.). *Speculum. L'altra donna*. Milano: Feltrinelli.
- Iveković, I.** (1996.). «Neopatriarchy and political violence. Understanding Ethnic Conflict in the Balkans and Transcaucasia». Occasional paper 6. Bologna: Europe and the Balkans International Network & Ravenna: Longo Editore. www.eurobalk.net
- Iveković, R.** (1996.). «Le pouvoir nationaliste et les femmes». Occasional paper 1. Bologna: Europe and the Balkans International Network & Ravenna: Longo Editore. www.eurobalk.net
- Iveković, R.** i Mostov, J. ur. (2002.). *From gender to nation*. Ravenna: Longo Editore.
- Iveković, R.** i Mostov, J. (2002.). «Introduction». U: R. Iveković i J. Mostov (2002.), str. 9 – 25.
- Kesić, V.** (2002.). «Gender and ethnic identities in transition. The former Yugoslavia – Croatia». U: R. Iveković i J. Mostov (2002.), str. 63 – 80.
- Loroux, N.** (2002.). *The divided city. On memory and forgetting in ancient Athens*. New York: Zone Books.
- Lupo, P.** (1998.). *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell'omosessualità femminile*. Venezia: Marsilio Editori.
- Mertus, J.** (1999.). «Women in Kosovo: contested terrains. The role of national identity in shaping and challenging gender identity». U: Ramet (1999.), str. 171 – 186.
- Pateman, C.** (1997.). *The sexual contract*. Talijansko izdanje: Biasini, C. (1998.). *Il contratto sessuale*. Roma: Editori Riuniti.
- Papić, Ž.** (1999.). «Women in Serbia: post-communism, war, and nationalist mutations». U: Ramet (1999.), str. 153 – 170.
- Pavlović, T.** (1999.). «Women in Croatia: feminists, nationalists, and homosexuals». U: Ramet (1999.), str. 131 – 152.
- Ramet, S. P.**, ur. (1999.). *Gender politics in the Western Balkans. Women and society in Yugoslavia and the Yugoslav successor states*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Thomas, D. Q.** i Ralph, R. E. (1994.). «Rape in war: challenging the



tradition of impunity». *SAIS Review*, 14:1 (zima – proljeće 1994.).

Wittig, M. (1992.). *The Straight Mind and Other Essays*. New York, London: Harvester Wheatsheaf.

Biografska bilješka

Irene Dioli pohađa poslijediplomski studij na Istočnoeuropskim istraživanjima i studijima (Sveučilište u Bolonji, Italija) gdje se specijalizira na području socioantropologije. Njezini istraživački interesi obuhvaćaju queer studije i kazalište. Dizertaciju, istraživački projekt o queer kazalištu i izvođačicama u bivšoj Jugoslaviji, branit će u rujnu 2006.



Rod i nemesis¹ prirode: o dekonstrukciji binarne podjele spola i konceptu «ljudskih seksualnih prava» Magnusa Hirschfelda

J. Edgar Bauer

«Na temelju onoga što sam sam doživio mogu detaljnije objasniti neke kršćanske dogme i objasniti kako se takve stvari mogu desiti božanskim čudom. Nešto poput bezgrešnog začeca Isusa Krista, od Bezgrešne Djevice – tj. one koja nikad nije imala odnos s muškarcem – desilo se i u mom tijelu. Dva puta [...] imao sam ženski spolni organ, iako slabo razvijen, i moje je tijelo osjetilo kretnje poput prvih znakova života ljudskog embrija; božanskim su čudom Božji živci u obliku muškog sjemena ubačeni u moje tijelo; drugim riječima, došlo je do oplodnje.» Daniel Paul Schreber²

1.) Kada je devetnaestostoljetni teoretičar homoseksualnosti Karl Heinrich Ulrich definirao takozvani 'treći spol' kao *anima muliebris virili corpore inclusa*³ on je, a da toga nije bio ni svjestan,

¹ Nemesis – u izvornom značenju, grčka božica pravde / pravedne kazne. Ova riječ ima mnogostruko značenje – neumoljivost, pravednost / pravda, pravedna kazna, naknada, sudbina (op. prev.).

² «[O]n the basis of what I have myself experienced, I am able to give a more detailed explanation of some Christian dogmas and how such things can come about through divine miracles. Something like the conception of Jesus Christ by an Immaculate Virgin – i.e. one who never had intercourse with a man – happened in my own body. Twice at different times [...] I had a female genital organ, although a poorly developed one, and in my body felt quickening like the first signs of life of a human embryo: by a divine miracle God's nerves corresponding to male seed had been thrown into my body; in other words fertilization had occurred.» Schreber, Daniel Paul: *Memoirs of My Nervous Illness*. Translated, Edited, with Introduction, Notes and Discussion by Ida Macalpine i Richard A. Hunter. London: Wm. Dawson & Sons Ltd., 1955., str. 42 – 43. Na njemačkom tekst glasi: «Auf der anderen Seite bin ich in der Lage, für einige christliche Glaubenssätze auf Grund des von mir selbst Erlebten eine nähere Erklärung, wie dergleichen Dinge im Wege göttlicher Wunder möglich sind, zu geben. Etwas der Empfängniß Jesu Christi von Seiten einer unbefleckten Jungfrau – d.h. von einer solchen, die niemals Umgang mit einem Manne gepflogen hat – Aehnliches ist in meinem eigenen Leibe vorgegangen. Ich habe [...] zu zwei verschiedenen Malen bereits einen wenn auch etwas mangelhaft entwickelten weiblichen Geschlechtstheil gehabt und in meinem Leibe hüpfende Bewegungen, wie sie den ersten Lebensregungen des menschlichen Embryo entsprechen, empfunden: durch göttliches Wunder waren dem männlichen Samen entsprechende Gottesnerven in meinen Leib geworfen worden; es hatte also eine Befruchtung stattgefunden.» (Schreber, Daniel Paul: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Mit Aufsätzen von Franz Baimayer, einem Vorwort, einem Materialanhang und sechs Abbildungen herausgegeben von Peter Heiligenthal und Reinhard Volk. Wiesbaden: Focus-Verlag, 1973., str. 10)

³ Tj. «ženska duša zarobljena u muškom tijelu». Ovaj izraz definira tzv. «Urning», Ulrichov pojam koji se odnosi na muške pripadnike tzv. «trećeg spola». Ulrichs spominje ovu latinsku frazu na nekoliko mjesta. Najistaknutije je mjesto naslovna stranica: Ulrichs, Karl Heinrich: Memnon. Die Geschlechtsnatur des mannliebenden Urnings. Eine naturwissenschaftliche Darstellung [...] Abtheilung I. [1868.]. u: Ulrichs, Karl Heinrich: *Forschungen über das Räthsel der*

započeo sada već dugogodišnju tendenciju da se u 'duši' lociraju sve potencijalne subverzije binarnog sustava tjelesnog spola. Iako od samog početka nisu pridavali veliku teoretsku važnost anatomskim ili psihološkim anomalijama pri načelnom tumačenju spolne razlike, seksualno-emancipacijski diskursi su ipak nekritički prihvaćali navodni tjelesni temelj binarne podjele spola, i smatrali su da se ona kao sveopće prihvaćeni model može adekvatno osporiti tek pozivanjem na ne-tjelesni nivo opisa seksualnosti kao pravi izvor seksualne a-normativnosti. I sama razlika između spola i roda je prije svega uvedena kako bi se potvrdila analitička usmjerenost na psihu i njene društvene manifestacije kao subverzivna mjesta odstupanja od nepovredivog režima dualne spolnosti tijela. Na temelju ovih pretpostavki, rodnom se subverzijom na različite načine pokušalo osporiti binarnu podjelu spola, od performativnih inverzija do plastične kirurgije. Iako je trenutno genetski ustroj pojedincake postavio granicu do koje mogu ići suvremene medicinske tehnologije, njihova dostupnost povlači posljedice koje sežu znatno dalje od pukih anatomskih ili protetičkih korektivnih zahvata. Naime, bez obzira na teatralnost i kirurške izmjene, rodna transgresivnost će iziskivati ozbiljno promišljanje tjelesne osnove spolne razlike, ako i kada transrodna opcija 'muške ženskosti' bude uključivala i mogućnost da muškarac postane majka.

2.) U svojoj knjizi The I[n] V[itro] F[ertilisation] Revolution, rodominirani ginekolog Robert Winston tvrdi da će muška trudnoća biti realna mogućnost u bliskoj budućnosti i opisuje tehnološka sredstva koja su za to potrebna. Iako ističe da «našem muškarcu prijeti opasnost od naprednog i najopasnijeg oblika izvanmaternične trudnoće»⁴, on jasno tvrdi: «Nema sumnje da bi muškarac mogao zatrudnjeti»⁵. I ako pojam 'muška trudnoća' počinje gubiti prizvuk oksimorona, ženstvenost muškaraca će pomoći ne samo prilikom razotkrivanja društvenih ili ideoloških konvencija koje stoje iza rodnih uloga i pripisivanja roda, već i prilikom činjeničnog opovrgavanja navodne prirodne binarne podjele spola i otvaranja neistražene dimenzije spolne

mannmännlichen Liebe. Herausgegeben von Hubert Kennedy. Band 8. Berlin: Verlag rosa Winkel, 1994., str. I. Sukladno tome, Ulrichs definira tzv. «Urningin» (tj. žensku pripadnicu «trećeg spola») kao «*anima virilis muliebri corpore inclusa*» (Ulrichs, Karl Heinrich: Memnon. Die Geschlechtsnatur des mannliebenden Urnings. Eine naturwissenschaftliche Darstellung [...] Abtheilung II. [1868.]. u: Ulrichs, Karl Heinrich: Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe, str. XXV. Vidjeti kako je ovo pitanje obrađeno u: Kennedy, Hubert: Ulrichs: The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs. Pioneer of the Modern Gay Movement. Boston: Alyson Publications, Inc, 1988., osobito str. 56 - 59.

⁴ Winston, Robert: *The IVF Revolution. The Definitive Guide to Assisted Reproductive Techniques*. London: Vermillon, 1999., str. 207.

⁵ Winston, Robert: *The IVF Revolution*, str. 207.



varijabilnosti koja potječe iz dubine samoga tijela. Otkrivajući – uz pomoć medicinske znanosti i tehnologije – prave potencijale prirode koji dovode u pitanje pretpostavljenu spolnu razliku, buduća muška trudnoća poziva na rekonceptualiziranje spolne razlike koja ide dublje od pukog restrukturiranja rodni opcija i njihove moguće transgresije⁶.

3.) Već od samog početka su pokreti za prava seksualnih manjina uvidjeli potrebu da se ponovno promisle principi i kriteriji spolne podjele. Sukladno ovoj potrebi, dominantni emancipatorski diskursi o 'trećem spolu' i njihovi ekvivalenti u kasnom dvadesetom stoljeću pokušali su nadopuniti binarnu podjelu tjelesnog spola uvodeći treću spolnu alternativu koja nastaje na nivou 'psihe' ili 'duha'⁷. Po ovom shvaćanju, 'treći spol' ima funkciju nadopunjavanja dvočlanog režima spolne raspodjele, tj. on nadopunjava binarnu podjelu spola na muškarca i ženu i time zatvara moguće opcije 'spolnosti'. Suprotstavljajući se ovakvim završenim kategorizacijama, Magnus Hirschfeld (1868.-1935.)⁸ je konceptualizirao 'treći spol' na potpuno detotalizirajući način. Ustvrdivši da se koncept spolne razlike

⁶ 25. listopada 2005. – dva tjedna nakon što je ovaj rad prezentiran – francusko-njemački kanal ARTE je u večernjem terminu emitirao program zajedničkog naziva: *Qu'est-ce qu'un homme? Qu'est-ce qu'une femme?* [Francuski: Što je muškarac? Što je žena? / *Typisch Mann, typisch Frau* [Njemački: Tipično muško, tipično žensko]. Drugi film prikazan te večeri je bio dokumentarac Sophie Lepault i Capucine Lafait (Francuska, 2005., 45 minuta) znakovitog naslova: *L'homme qui rêvait d'être enceint* [Muškarac koji je sanjao o tome da zatrudni] / *Wenn Männer Kinder kriegen könnten* [Kad bi muškarci mogli rađati djecu]. Film započinje i završava spominjanjem radova dvaju konceptualnih umjetnika iz New Yorka koji se bave muškom trudnoćom, a njihovi se radovi mogu vidjeti na Internetskoj stranici: <http://www.malepregnancy.com>. U raspravi nakon ovih filmova sudionice su spomenule da su znanstvenice već uspjele postići mušku trudnoću kod miševa, i da je u Kini 500 muškaraca spremno podložiti se tretmanu za trudnoću, koji će biti dostupan prije kraja 2005. godine. Ovaj je program emitiran u suradnji s pariškim novinama *L'Express*, koje su 20. listopada objavile dosje o *Sexe et sexualité*, sada dostupan na Internetu: <http://www.lexpress.fr/info/societe/dossier/sexualite/dossier.asp>. Vidjeti članak Gilberta Charlesa *Les mystères de la différence*, u kojem se autor poziva na knjigu Henria Atlana *L'utérus artificiel* (Paris: Seuil, 2005.). Čini se da je alternativa 'prirodnoj' vanmaterničnoj trudnoći koju je zamislio Robert Winston trudnoća koja se postiže uz pomoć ugrađene umjetne maternice.

⁷ O suvremenoj povijesti koncepta 'trećeg spola', vidjeti: Bauer, J. Edgar: *Third Sex. u: glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. Ur. Claude J. Summers. www.glbtq.com/social-sciences/third_sex.html, 2004.

⁸ Standardna Hirschfeldova biografija je: Herzer, Manfred: *Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen*. Zweite, überarbeitete Auflage. Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag, 2001. Za biografiju na engleskom, vidjeti: Wolff, Charlotte: *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*. London / Melbourne / New York: Quartet Books, 1986. Za kratak prikaz Hirschfeldova života i rada, vidjeti: Bauer, J. Edgar: *Magnus Hirschfeld. u: glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. Ur. Claude J. Summers. www.glbtq.com/social-sciences/hirschfeld_m.html, 2004.

mora preformulirati u okviru vječno promjenjivog kontinuuma prirode, zaključio je da su kategorije muškarac, žena, kao i uvođenje kategorije 'trećeg spola' zapravo samo 'fikcije'. Na osnovu ovih pretpostavki, Hirschfeld je 'trećem spolu' dodijelio ulogu privremenog pomagača, nastalog kako bi se ukinula binarna podjela spola, i kako bi se uveo potencijalno beskonačan niz spolova koji je jednak broju pojedinacaka koje posjeduju spol. Po Hirschfeldovom shvaćanju ovakvog niza, 'treći spol' ne dovodi do zatvaranja spolnih alternativa, već, suprotno tome, odražava ideju po kojoj zapravo nema konačnog zatvaranja niza mogućih spolova. Iako i nadopunska i serijska konceptualizacija 'trećeg spola' dovode u pitanje valjanost dvočlane spolnosti sa graničnog stajališta odbačenih, one imaju dva potpuno različita cilja emancipacije. Dok se u trodjelnom modelu treća alternativa dodaje bez transformiranja dvočlanog samorazumijevanja pretpostavljene većine, otvoreni model od samog početka osporava postojanje takve većine dovodeći u pitanje teoretsku valjanost njene kohezije.

4.) 'Učenje' Magnusa Hirschfelda o «međuspolovima» (*sexuelle Zwischenstufenlehre*)⁹ predstavlja sustavni temelj na kojem on objašnjava svoje serijsko razumijevanje trećeg spola. Budući da ovo učenje zagovara neiscrpnu varijabilnost spolnih oblika, Hirschfeld inzistira na tome da se ona u potpunosti razlikuje od sadašnjih ili budućih 'teorija' spolnosti, čiji je cilj objašnjavanje fenomena opisanih u njegovom učenju. Kao meta-teoretski diskurs koji bi trebao postaviti temelje za konceptualiziranje spolne razlike koje bi nadilazilo zatvorene sustave spolne raspodjele, Hirschfeld tvrdi da su svi pojedinci, umjetno raspodijeljeni u pojedine spolne skupine, zapravo samo prijelazni oblici u sveukupnom kontinuitetu prirode. Stoga teorija spolne gradacije dopušta bezbrojne spolne oblike ovisno o načinu na koji se polovi muškog i ženskog kombiniraju u svakom pojedinom sloju opisa spolnosti. U Hirschfeldovo su vrijeme ovi slojevi obuhvaćali spolne organe, sekundarne spolne karakteristike, spolni nagon i načine na koje psihološke karakteristike bivaju artikulirane unutar društva i kulture¹⁰. Budući

⁹ Za detaljnu analizu i tumačenje Hirschfeldova učenja, vidjeti: Bauer, J. Edgar: *Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds*. U: Seeck, Andreas (ur.): *Durch Wissenschaft zur Gerechtigkeit? Textsammlung zur kritischen Rezeption des Schaffens von Magnus Hirschfeld*. Münster / Hamburg / London: Lit Verlag, 2003., str. 133 - 155. Reprint članka: Bauer, J. Edgar: *Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds*. U Herzer, Manfred (ur.): *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin: Verlag rosa Winkel, 1998., str. 15 - 45.

¹⁰ Vidjeti: Hirschfeld, Magnus: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes. Nachdruck der Erstauflage von 1914. mit einer kommentierenden Einleitung von E. J. Haerberle*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1984., str. 357; Hirschfeld,



da se u Hirschfeldovoj shemi spolna razlika ne određuje u odnosu na jednu izdvojenu alternativu (muško ili žensko), već u odnosu na otvoreni sustav u kojem su tek djelomično ostvarene kombinacije muškog i ženskog u različitim opisnim slojevima, spol svake pojedine osobe posjeduje jedinstvenu kompleksnost¹¹.

5.) Hirschfeldov životni moto *per scientiam ad justitiam* nam daje ključ za razumijevanje njegovog sveobuhvatnog seksološkog programa koji, počevši s jasnim obznanjivanjem bioloških činjenica ljudske spolnosti, završava s vizijama slobodarske kulture koja bi se mogla nositi s beskrajnou spolnom raznolikošću. Iako je ova emancipatorska vizija konačni cilj Hirschfeldove rekonceptualizacije spolne razlike, u svom se radu on fokusira na hitniju zadaću oslobađanja seksualnih manjina njegova vremena od potlačenosti. Stoga je razumljivo da su pitanja vezana uz navodne ne-normativne spolne oblike dominantna u njegovom radu, dok su ideje vezane uz potencijalno beskonačnu raznolikost spolova kratko prikazane na nekoliko mjesta, ali nikad nisu sustavno razvijene. Hirschfeldova seksologija i aktivizam su se uglavnom koncentrirale na one koje je tlačio fikcionalni okvir binarne podjele spola, zanemarujući emancipaciju samih tlačiteljaica kojie su si, pogrešno shvativši vlastitu spolnost u okviru dvočlane paradigme, uzeli za pravo da takozvanom trećem spolu uskrate one opcije koje su i same sebi uskratile. Budući da se Hirschfeldova emancipacijska taktika sastojala od pokušaja da pridobije razumijevanje za seksualne manjine kod onih kojie su se smatralie potpuno 'normalnima' prema dvočlanoj shemi, bilo bi kontraproduktivno inzistirati na činjenici da je osnovna pretpostavka na kojoj se temeljila 'normalnost' ove navodne većine zapravo neutemeljena.

6.) Hirschfeld nije konceptualizirao spolnost sa stajališta božanskog Stvoritelja koji je stvorio dvočlani spol u skladu s dozvoljenom kombinacijom rodova, već sa stajališta sveobuhvatne Prirode koja potiče polimorfnu spolnost da oslobodi svoje potencijale proizvodeći neograničene rodne oblike. Stoga su uočljive spolne razlike tek provizorni rezultat višestrukog procesa diferencijacije čija složenost sprečava uspostavljanje

Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet*. 1. Band: *Die körperseelischen Grundlagen*. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926., str. 547-548.

¹¹ O ovoj temi vidjeti: Bauer, J. Edgar: «43 046 721 Sexualtypen.» Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter. u: *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: br. 33, prosinac 2002., str. 23 - 30; Bauer, J. Edgar: *Geschlechtliche Einzigkeit. Zum geistesgeschichtlichen Konnex eines sexualkritischen Gedankens*. u: *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: br. 34, studeni 2003., str. 22 - 36.



zatvorenih spolnih identiteta i fiktivnih spolnih skupina koje na temelju njih nastaju. Uzimajući u obzir jedinstvene oznake spolne individualnosti, Hirschfeld je pokušavao nadvladati fiksiranje spolnih kategorija koje se prakticiralo u taksonomiji i medicinskom diskursu, istovremeno priznajući legitimnost kategorijskih redukcija u svrhe istraživanja i terapije. Stoga Hirschfeldovo učenje implicira da je seksološko definiranje pojedine osobe asimptotski zadatak, određen temeljnom neopisivošću kompleksnosti njenog spola. Budući da je Hirschfelda kritički ograničilo područje seksologije, on je premostio jaz između 'znanosti' i 'pravde' uz pomoć nesvodljive pojedincake, čije oslobađanje počinje uklaňanjem svih ograničenja koja dominantni rodni model nameće prirodnoj raznolikosti spola.

7.) Hirschfeldovo učenje o međuspolovima ne uključuje samo zamjenu jedne konceptualizacije spola drugom. Naprotiv, njegovo ukidanje spolne binarnosti razotkriva tradicionalno shvaćanje podjele na muškarca i ženu kao ideološku konstrukciju roda koja se pokušava prikazati kao opis prirodno zadanog spola. Kritizirajući fiktionalnost ovakve konstrukcije, Hirschfeldovo se učenje fokusira na varijabilnost svih opisnih nivoa spolnosti kao izvor razlika zbog kojih je pojedincaku nemoguće svesti pod određene kategorije. Budući da po ovakvom shvaćanju individualizirani spolovi zauzimaju jedinstveno mjesto u sustavu prirodnog kontinuiteta, Hirschfeld zamišlja program emancipacije koji se u konačnici neće temeljiti na pukoj toleranciji od strane seksualne većine, ili na ponosnoj samoafirmaciji seksualnih manjina koje se bore za svoja prava. Naprotiv, ovakav program podrazumijeva narušavanje samopercepcije pretpostavljene većine kao ideološke fikcije koja dovodi do stvarnog otuđivanja manjina koje ona stvara. U konačnici, Hirschfeldovo seksualno slobodarstvo poziva na povratak Prirodi kao principu koji ruši sve zatvorene sheme raspodjele, koje pretpostavljaju da njihove fiktionalne podjele odražavaju stvarnu podjelu spola.

8.) Svjestan neposrednih potreba seksualno potlačenih skupina, Hirschfeld razlikuje privremenu taktiku potrebnu da bi se postiglo njihovo oslobađanje od sveopće strategije emancipacije koja proistječe iz esencijalizma radikalne spolne raznolikosti, pokušavajući osloboditi i potlačene i tlačiteljeice. Posljedica ovakvog esencijalizma je ne samo odbacivanje podjele na muško / žensko, već i različite kombinacije muškog i ženskog prema homo- / heteroseksualnoj shemi. Kako bismo razumjeli epohalni značaj ovakve dekonstrukcije, važno je napomenuti da je upravo Hirschfeld 1933. godine po prvi put objavio pojam «ljudskih seksualnih prava» (*sexuelle Menschenrechte*)¹², kojeg je skovao

¹² Vidjeti: Hirschfeld, Magnus: Was will die Zeitschrift «Sexus»? u: *Sexus*.



pravnik i znanstvenik Rudolf Goldscheid na konferenciji Svjetske lige za seksualnu reformu održanoj 1930. godine¹³. Uzevši u obzir koliko je politički turbulentno bilo vrijeme prije Hirschfeldove iznenadne smrti, nije začuđujuće da on nije mogao detaljnije razraditi područje i značaj svog novog koncepta. Međutim, nema sumnje da se, po njegovu shvaćanju, «ljudska seksualna prava» mogu ostvariti tek nakon priznavanja jedinstvene međuspolne prirode svake pojedine osobe. Nova seksualna etika i politika koju Hirschfeld zastupa je praktičan odgovor na vlastita ograničenja seksologije u odnosu na ljudsku prirodu koje se ne da klasificirati.

9.) Recepcija Hirschfeldova učenja o međuspolovima je ograničena prije svega zbog njena iskrivljena tumačenja u psihoanalitičkom korpusu Sigmunda Freuda. Budući da bi Hirschfeldova radikalna dekonstrukcija dvočlane spolnosti mogla predstavljati prijetnju psihoanalitičkom prihvaćanju epidipske heteroseksualnosti, Freud je otvoreno ignorirao Hirschfeldovu definiciju trećeg spola kao niza, i Hirschfeldu pripisao teoriju trećeg spola kao nadopune, iako ju je još desetljećima prije zastupao Karl Heinrich Ulrichs¹⁴. Sukladno ovako otvorenom pogrešnom prikazivanju, Freud izbjegava spomenuti Hirschfelda na početku Drei Abhandlugen zur Sexualtheorie u kojem naglašava:

«lako bi razdvajanja mogla biti opravdana, ne možemo zanemariti činjenicu da se svi prijelazni oblici mogu naći u izobilju, tako da se stvaranje niza gotovo automatski nameće»¹⁵.

Spominjući spolne prijelaze kao nešto samorazumljivo, Freud pokušava izbjeći prigovor da ih je zanemario, i istovremeno izbjegava eksplicitno bavljenje Hirschfeldovim pravim tvrdnjama o univerzalnom opsegu međuspolnosti i njenim mogućim socio-kulturnim posljedicama. Nema sumnje da je Freud Hirschfeldov

Internationale Zeitschrift für die gesamte Sexualwissenschaft und Sexualreform. Herausgegeben vom Institut für Sexualwissenschaft, Berlin. Berlin (1933.) br. 1, str. 4 - 5.

¹³ Vidjeti: Goldscheid, Rudolf: Zur Geschichte der Sexualmoral. u: *Sexualnot und Sexualreform. Verhandlungen der Weltliga für Sexualreform*. IV. Kongress abgehalten zu Wien vom 16. bis 23. September 1930. Redigiert von Dr. Herbert Steiner. Wien: Elbemühl-Verlag, 1931., str. 279 - 302, osobito str. 299 - 300.

¹⁴ Vidjeti Kennedy, Hubert: Ulrichs: *The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs*, str. 91 - 97.

¹⁵ Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. u: Freud, Sigmund: *Studienausgabe*. Band V: Sexualeben. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972., str. 49: «Allein so berechtigt Sonderungen sein mögen, so ist doch nicht zu verkennen, daß alle Zwischenstufen reichlich aufzufinden sind, so daß die Reihenbildung sich gleichsam von selbst aufdrängt».



rad i aktivizam smatrao ozbiljnom prijetnjom svojim teorijama o Edipovom kompleksu, budući da se Hirschfeld kao zagovornik homoseksualne emancipacije zalagao za oslobađanje onih nagona koje je Freud pokušavao iskoristiti u svrhu edipovske, i stoga i falocentrične kulture. Kao utjelovljenje emancipacijske alternative Freudovoj libidinalnoj sublimaciji, Hirschfeld nas podsjeća da je seksualna sloboda moguća, i time postaje optuženička savjest Freudova kulturalnog projekta.

10.) Budući da je sa stajališta Freudove falocentričnosti destabiliziranje binarne sheme reifikacijom trećeg spola predstavljalo stvarnu mogućnost, dovoljno ozbiljnu da zbog nje Freud bude odbačen u psihoanalitičkoj teoriji, on je, s jedne strane, Hirschfeldu pogrešno pripisao uvođenje trećeg spola, a s druge je strane pokušao dokazati da je njegovo uvođenje nepotrebno, transformirajući individualiziranu homoseksualnost u osnovni sastojak ljudske psihe¹⁶. Kad se navodni treći spol internalizira, i time mu se zaniječe postojanje u stvarnom svijetu, homoseksualnost se može ograničiti na neprimjerene ili 'pogrešne' kombinacije dvaju normativnih spolova. Na temelju ovih pretpostavki razlika između osoba navodnog trećeg spola i osoba heteroseksualne orijentacije postaje prihvatljivo odstupanje od normativnog dometa, budući da ona na ovaj način podupire univerzalizam Edipovog kompleksa i binarnosti koju on opravdava. Usprkos njihovoj urođenoj manjkavosti, dvije moguće istospolne kombinacije (tj., muškarac – muškarac, žena – žena) imaju barem jednu prednost s Freudova stajališta: ne propituju paradigmu spolne razlike koja je neophodna za održavanje koncepta normalnosti. Na temelju ovoga se Freudovo iskrivljeno predstavljanje Hirschfeldovih pravih premisa pokazuje kao reakcija protiv opasnoga Hirschfeldova serijskog shvaćanja trećeg spola, jer je ono zapravo protu-edipovsko, i kao takvo ukida binarnost spolova i vodi do nečega što bismo, pozivajući se na Gillesa Deleuzea i Félixu Guattaria, mogli nazvati «n-tim brojem spolova»¹⁷. Zamišljajući beskrajnu raznolikost spolova, i moguće kombinacije spolova pojedinačaki, Hirschfeldovo učenje time provodi anti-edipovsku dekonstrukciju mitskog Falusa u spoznatljive spolne oblike koji nastaju unutar kontinuuma penis / klitoris.

11.) Imajući na umu koje bi se radikalne posljedice mogle izvesti iz Hirschfeldova *Zwischenstufenlehre*, nije začuđujuće da

¹⁶ Vidjeti: Hocquenghem, Guy: *Le désir homosexuel* (1972.). Préface de René Schérer. Paris: Fayard, 2000., str. 69 - 76.

¹⁷ Deleuze, Gilles i Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe. Nouvelle édition augmentée*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1999., str. 352: «[...] des n...sexes [...]»



je njemačkim znanstvenicamaima nakon Drugog svjetskog rata bilo prihvatljivije Freudovo pristrano i nepromišljeno odbacivanje Hirschfeldova učenja, umjesto da se izravno bave Hirschfeldovim tekstovima i dubljim aspektima njegove seksološke misli. Dominantna seksologija i historija seksologije u Njemačkoj još uvijek odbacuje prave Hirschfeldove tvrdnje kao «naturalizam» i «biologizam»¹⁸, i time doprinosi postojećem nerazumijevanju i podcjenjivanju njegova cjelokupnog rada¹⁹. Nije slučajno da se Hirschfeld gotovo uopće ne spominje u svim važnim raspravama unutar GLBTQ studija, iako je on ne samo predvidio mnoga temeljna pitanja koja se danas spominju u raspravama o spolu, rodu i seksualnosti, već je i nagovijestio postmoderno osporavanje zatvorenih shema spolne podjele. Zapravo, većina znanstvenikaca iz područja istraživanja seksualnosti jedva da i znaju da Hirschfeldova *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet*,²⁰ autorov cjelokupni opus u pet tomova, sadržava možda najradikalnije opovrgavanje ideologije binarne podjele spola, koja je u kulturi prisutna još otkad je prehistorijski čovjek artikulirao spolnost kroz podjelu na *lingam* i *yoni*²¹.

12.) Za razliku od ogromne većine Hirschfeldovih kritičara u Njemačkoj, francuski filozof i pisac Guy Hocquenghem (1946. – 1988.) je jako dobro razumio temeljna pitanja njegovog učenja o međuspolovima. Tako u *Race d'Ep. Un siècle d'images de*

¹⁸ O Hirschfeldovim njemačkim *Wirkungsgeschichte*, vidjeti: Bauer, J. Edgar: Über Hirschfelds Anspruch. Eine Klarstellung. u: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V. Redaktion: Ralf Dose. Berlin: br. 29/30, srpanj 1999., str. 66 - 80; Bauer, J. Edgar: *Magnus Hirschfeld: per scientiam ad justitiam*. Eine zweite Klarstellung. u: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V. Redaktion: Ralf Dose. Berlin: br. 33/34, 2002., str. 68 - 90; Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld. Der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers. u: Capri. *Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: br. 37. svibanj 2005., str. 5 - 18. Vidjeti i članak u pripremi: Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld: *Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein*. Eine dritte Klarstellung. u: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V. Redaktion: Ralf Dose. Berlin: str. 37/38, 2006.

¹⁹ Za elaboracije na ovu temu, vidjeti: Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfelds «Zwischenstufenlehre» und die «Zwischenstufentheorie» seiner Interpreten. *Notizen über eine rezeptionsgeschichtliche Konfusion*. u: Capri. *Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: br. 35, travanj 2004., str. 36-44; Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld. Der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers. u: Capri. *Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: br. 37. svibanj 2005., str. 5 - 18.

²⁰ Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet*. 5 Bände. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926. - 1930. Doslovan prijevod naslova: «Znanost o seksualnosti obrađena na temelju 30 godina istraživanja i iskustva».

²¹ U sanskrtu riječ «lingam» označava falus, ili muški rod, a «yoni» označava ženske genitalije, ili ženski rod (op. prev.).

l'homosexualité (1979.), Hocquenghem prikazuje scenu u kojoj se Hélène, Hirschfeldova bivša tajnica, prisjeća svojih iskustava iz Institut für Sexualwissenschaft, kojeg su nacisti uništili 1933. godine. Budući da postoji «isključivo u autorovoj mašti»²², Hélène je zapravo Hocquenghemov *alter ego*, i iznosi njegova stajališta o Hirschfeldovu učenju dok se prisjeća:

«[...] doktor je mislio da smo mi SVEI, na ovaj ili onaj način, prijelazni oblici između muškarca i žene, i to je želio i dokazati. 'U povjerenju, Hélène,' često bi mi rekao, 'koje su prave razlike? Ja imam razvijeniji i perforirani klitoris, ti imaš veću zdjelicu, to je sve; zapravo se tu radi o nijansama'»²³.

Usprkos nedostatku konceptualnih pojedinosti, ovaj odlomak otkriva srž Hirschfeldova učenja, naglašavajući da on nije pretpostavljao da postoji rascjep između dva međusobno isključiva spola, već je razliku među spolovima konceptualizirao kao pitanje nijansi. Po ovome se penis može smatrati razvijenijim i perforiranim klitorisom, a klitoris se može smatrati manje razvijenim, ne-perforiranim penisom. Ideju da spolna razlika nije pitanje razdvajajućih svojstava, već stupnjeva, potvrđuje i drugi primjer koji ilustrira opći princip: razlika između muške i ženske zdjelice je tek pitanje veličine. U Hocquenghemovom tumačenju je očita činjenica da, budući da niti jedno ljudsko biće ne može izbjeći stanje međuspolnosti, središnji stadiji spolnosti u prirodnom kontinuumu – koji su često smatrani čudovišnim²⁴ – zapravo nisu iznimke, već tek osobiti oblici temeljnog prirodnog procesa.

13.) Čini se da je Hirschfeldova dekonstrukcija binarne podjele spola imala veliki utjecaj na jednog od najrječitijih zastupnika pokreta za gej oslobođenje, talijanskog autora i aktivista Maria Mielia (1952. - 1983.). Iako on nikad nije eksplicitno raspravljao o Hirschfeldovu učenju, njegove se osnovne tvrdnje o spolnoj razlici mogu smatrati varijacijama na teze koje je Hirschfeld počeo formulirati već rane 1896. godine. U svom

²² Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep. Un siècle d'images de l'homosexualité. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz*. Paris: Éditions Libres-Hallier, 1979., str. 145: «Une vieille dame qui n'existe bien sûr que dans l'imagination de l'auteur...»

²³ Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep*, str. 147 - 148: «Le docteur pensait que nous sommes TOUS, d'une manière ou d'une autre, des degrés intermédiaires entre l'homme et la femme, et il avait entrepris de le prouver. 'De vous à moi, Hélène, il me disait souvent, quelles sont les vraies différences? J'ai un clitoris plus développé et perforé, vous un bassin plus large, c'est tout, questions de nuances, en somme.» (naglasak – J. E. B.)

²⁴ Vidjeti npr. slike u: Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep*, str. 104 - 107.



glavnom djelu *Elementi di critica omosessuale* (1977.), Mieli spominje Hirschfeldov aktivizam²⁵ kao i njegove dvije najznačajnije rasprave²⁶, iako zaobilazi Hirschfeldove teze o univerzalnom opsegu međuspolnosti i socio-kulturnu kritiku koju ona impliciraju. Usprkos tome, Mieli svoj ključni koncept «'univerzalne' transseksualne (ili polimorfne i hermafroditске) ljudske dispozicije»²⁷ u velikoj mjeri duguje Hirschfeldovim temeljnim premisama. Kada Mieli npr. tvrdi da «svako ljudsko biće, koje je u stadiju embrija dvospolno, cijeli život u sebi zadržava, sa biološkog i psihološkog stajališta, prisustvo drugog spola»²⁸, čini se da on rekapitulira odlomke iz Hirschfeldove prve rasprave nazvane *Sappho und Sokrates*, u kojoj tad mladi autor po prvi put artikulira ono što je kasnije nazvao «sexuelle Zwischenstufenlehre»²⁹. Također, kada Mieli definira «transseksualnost» kao «*telos* borbe za oslobađanje Erosa»³⁰, on

²⁵ Vidjeti Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*. A cura di Paola Mieli e Gianni Rossi Barilli. In appendice testi di Tim Dean, Teresa de Lauretis, David Jacobson, Christopher Lane, Claude Rabant e Simonetta Spinelli. Milano: Feltrinelli Editore, 2002., str. 85, 91.

²⁶ Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 85, bilješka 45.

²⁷ Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 20: «[...] universale disposizione transessuale (ovvero polimorfa ed ermafrodita) umana [...]»

²⁸ Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 21: «[...] ogni essere umano, embriologicamente bisessuale, conserva in sé per tutta la vita, dal punto di vista biologico e psicologico, la presenza dell'altro sesso.»

²⁹ U ključnom odlomku rasprave, Hirschfeld objašnjava: «*Die menschliche Frucht ist bis zum Ende des dritten Monats wie die der niedersten Organismen während ihrer ganzen Lebensdauer vollkommen ungeschlechtlich (oder besser zweigeschlechtlich). Es ist bis zu dieser Zeit unmöglich zu unterscheiden, ob das betreffende Individuum ein Junge oder ein Mädchen werden soll. [...] In der Uranlage sind alle Menschen körperlich und seelisch Zwitter. [...] Doch ist es der Lupe des Forschers sehr wohl möglich, die Reste der ursprünglichen Zwitteranlage bis in das späteste Alter nachzuweisen. Jeder Mann behält seine verkümmerte Gebärmutter, den Uterus masculinus, die überflüssigen Brustwarzen, jede Frau ihre zwecklosen Nebenhoden und Samenstränge bis zum Tode. [...] Wir dürfen aber mit aller Bestimmtheit annehmen, daß auch hier [=die seelischen Zentralstellen der Geschlechtsempfindung] Residuen des zum Untergang bestimmten Triebes zurückbleiben, gleich der verkümmerten Gebärmutter des Mannes.*» (Hirschfeld, Magnus: *Sappho und Sokrates*. Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Zweite Auflage. Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1902., str. 11 - 13. Prvo je izdanje objavljeno pod pseudonimom «Th. Ramien» 1896.) / «Ljudski je embrio sve do kraja trećeg mjeseca (kao i najniži organizmi tijekom cijelog života) potpuno bespolan (ili točnije rečeno: dvospolan). U ovom razdoblju je nemoguće reći hoće li taj pojedinacka biti dječak ili djevojčica. [...] U primarnoj su dispoziciji sva ljudska bića, u odnosu na njihova tijela i duše, hermafroditi. [...] Međutim, istraživačica uz pomoć povećala može sasvim jasno uočiti ostatke prvotnog hermafroditskog stanja sve do starosti. Svaki muškarac zadržava svoju zakržljalu maternicu – *uterus masculinus* – i površinske bradavice sve do smrti, a svaka žena [zadržava] svoje zakržljale nuzsjemenike i sjemenovod [...] Možemo pretpostaviti da se i ovdje [= u psihičkom centru spolne senzibilnosti] zadržavaju ostaci nagona, koji će na kraju odumrijeti, kao i zakržljala maternica kod muškarca.» (Autorov prijevod) Slične se formulacije i argumenti mogu naći u cjelokupnom

se koristi argumentacijskim strategijama nastalim kako bi se prevladala binarnost spolova, a koje su jako slične Hirschfeldovim. Tako se i njegovo shvaćanje «homoerotičnosti» kao sredstva neophodnog za postizanje slobode polimornog Erosa podsjeća na Hirschfeldovo korištenje koncepta trećeg spola kao 'pomagala' uz pomoć kojeg se može prevladati pojednostavljena raspodjela spola na muškarca i ženu i uvesti ideja potencijalno neiscrpivog broja spolova³¹. Konačno, čini se da Mieli slijedi Hirschfeldov poziv na radikalnu dekonstrukciju 'fikcija' spola – uključujući i fiktionalni (tj. nadopunski) treći spol – kada pokušava dekonstruirati samu ideju gejeve identiteta u ime svoje vlastite «anti-identifikacijske transseksualnosti»³².

14.) Za razliku od Hocquenghema i Mieli, lezbijska autorica i teoretičarka Monique Wittig (1935. – 2003.) nikad nije navodila niti spomenula Hirschfelda u svojim objavljenim radovima. Međutim, njeno osporavanje dvočlane spolne podjele u ime neiscrpiive spolne raznolikosti predstavlja značajno produblivanje njegovih ideja³³. Osnovni emancipacijski zadatak M. Wittig je «destrukcija heteroseksualnosti kao društvenog sustava utemeljenog na

Hirschfeldovom opusu, u vezi s njegovim elaboracijama na učenje o međuspolnim oblicima.

³⁰ Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 31: «[...] il *télos della lotta per la liberazione dell'Eros* [...]»

³¹ Mieli znakovito tvrdi: «*Se la forma imperante della monosessualità è l'eterosessualità, una liberazione dell'omoerotismo [...] costituisce una tappa imprescindibile del cammino volto alla liberazione dell'Eros. L'obiettivo [...] non è affatto quello di ottenere un'accettazione dell'omoerotismo da parte dello status quo etero-capitalistico: bensì di trasformare la monosessualità in Eros davvero polimorfo, molteplice; di tradurre in atto e in godimento quel polimorfismo transessuale che esiste in ciascuno di noi in potenza e represso.*» (Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 111) / «Ako je heteroseksualnost rašireni oblik monoseksualnosti, oslobađanje homoerotičnosti [...] predstavlja neophodnu postaju na putu prema oslobađanju Erosa. Cilj nam ovdje nipošto nije učiniti homoerotičnost prihvatljivom za hetero-kapitalistički status quo: već da transformiramo monoseksualnost u uistinu polimornog, mnoštvenog Erosa; i da sprovedemo u djelo i užitak taj transseksualni polimorfizam, koji u svima nama potencijalno postoji, ali je potisnut.»

³² Vidjeti o ovom pitanju važna razjašnjenja autorove sestre Paole Mieli, u: Mieli, Paola: *Premessa*. u: Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*, str. 247 – 252, osobito str. 250 – 251. Na talijanskom ovaj koncept glasi: «transessualità antiidentitaria» (str. 250).

³³ Bez obzira je li M. Wittig čitala Hirschfelda ili nije, jako je vjerojatno da je poznavala *Race d'Ep. Un siècle d'images de l'homosexualité*, knjigu njenog mladog francuskog suvremenika Guya Hocquenghema, u kojoj su iznesene neke od temeljnih premisa Hirschfeldove *sexuelle Zwischenstufenlehre* (vidjeti str. 12). Još je važnije naglasiti da M. Wittig spominje rečenicu koja se odnosi na «n-ti broj spolova», koju su Gilles Deleuze i Félix Guattari spomenuli u *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe* (vidjeti str. 15). Odlomak u kojem Deleuze i Guattari razrađuju ideju «n-tog broja spolova» (vidjeti str. 16) podsjeća na Hirschfeldovu tvrdnju o potencijalno beskonačnom broju spolova. Nije slučajno da je, dok je Hirschfeld u svom *magnum opus* izračunao da postoji «43.046.721 Sexualtypen»



muškom potlačivanju žena, koji proizvodi učenje o razlikama među spolovima kako bi opravdao ovo potlačivanje»³⁴. Ne samo da ona ne zanemaruje ili niječe spolnu raznolikost kao takvu; nego je njena kritika usmjerena na opstruiranje raznolikosti koje potječe iz naturalizirajuće ideologije, koja podržava binarnu shemu spolne raspodjele. Tako u interpretativnom uvodu u parabolu *Les Tchiches et les Tchouches*, M. Wittig tvrdi da ne postoje «anatomske razlike»³⁵ koje bi opravdale formiranje dvaju međusobno isključivih skupina, koje se, zapravo, podudaraju s 'muškarcima' i 'ženama'. Iako se po «fizičkom izgledu»³⁶ *Tchiches* i *Tchouches* uistinu razlikuju, ova činjenica ne proturječi temeljnoj tvrdnji M. Wittig da «je riječ o istoj rasi»³⁷. Ako parabolu shvatimo u doslovnom seksualnom smislu, postaje očito da Wittig namjerava prikazati zajedničko ljudsko svojstvo koje obuhvaća neosporne spolne razlike, i istovremeno tvrdi da pojedine karakteristike koje čine ove razlike ne opravdavaju formiranje dvaju asimetričnih skupina povezanih kroz mušku nadmoć.

15.) Budući da heteroseksualnost, kako tvrdi Wittig, pokušava opravdati svoj sustav ženske potlačenosti i homoseksualnih fobija pozivajući se na navodnu «zadanost spolova»³⁸, lezbijka se u radu M. Wittig suprotstavlja režimu seksualne potlačenosti preuzimajući ulogu «bjegunke» ili «odbjegle ropkinje». Kao «ne-žena» i kao «ne-muškarac»³⁹ ona ima pravo na položaj koji je van kategorija dvočlane spolne razlike u ime «znanosti o potlačenosti»⁴⁰ 'destilirane' od dilema koje su je mučile. Wittig smatra da je ovdje u pitanju sposobnost da se izgubi «osjećaj [...] glupe dualnosti sa svim onim što iz njega potječe»⁴¹. I dok je glupi dualizam karakteristična shema mišljenja «hetero uma», «kosa»

na temelju izrazito konzervativne procjene seksualnih varijabli (vidjeti Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde*, Sv. I, str. 594 - 599), Félix Guattari je uredio (iste godine kad je objavljen *L'Anti Edipe*) zbornik radova (uključujući i priloge Gillesa Deleuzea i Guya Hocquenghema) pod naslovom *Trois Milliards de Pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités* (Paris: Recherches, 1973.). I bez statističkih i izračunskih slučajnosti, Hirschfeld se - poput Guattaria i Deleuzea - vodio temeljnom premisom: «Die Zahl der denkbaren und tatsächlichen Sexualtypen ist unendlich [...]». (Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde*, Sv. I, str. 599) «Broj zamislivih i stvarnih tipova spola je beskonačan [...]».

³⁴ Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992., str. 20.

³⁵ Wittig, Monique: *Les Tchiches et les Tchouches*. u: Wittig, Monique: *Paris-la-politique et autres histoires*. Paris: P.O.L., 1999., str.122: «[...] différence anatomique [...]».

³⁶ Wittig, Monique: *Les Tchiches et les Tchouches*, str. 122: «L'aspect physique [...]».

³⁷ Wittig, Monique: *Les Tchiches et les Tchouches*, str. 122: «[...] on a affaire à la même race.»

³⁸ Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*, str. 4.

³⁹ Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*, str. 13.

⁴⁰ Vidjeti Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*, str. 18, 31.

perspektiva lezbijke koja se nalazi na «granici čovječanstva»⁴² joj omogućava da zamisli ne-isključivo «iza» gdje, kako to Terencije kaže, «*humani nihil a me alienum puto*»⁴³. Značajno je da M. Wittig najpreciznije opisuje seksualne subjekte izvan otuđenosti u Paradigmi, filozofskom eseju u kojem tvrdi: «Za nas, čini se, ne postoje samo jedan ili dva spola, već mnogi (vidjeti Guattari / Deleuze), onoliko spolova koliko ima pojedinacaki»⁴⁴. M. Wittig je svjesna da kultura oslobođene seksualnosti koju ona zamišlja može biti zajamčena samo ako naturalizirajuće ideologije dvočlane spolne razlike ustuknu pred dokazima da je, u konačnici, tjelesnost svakog subjekta određena radikalno individualiziranim spolom, koja se ne može klasificirati. Na temelju ovih pretpostavki, «kosi um», suprotstavljajući se tisućljetnim stajalištima, svjedoči o neophodnoj fragmentaciji ljudskog u beskrajnoj spolnoj raznolikosti njenih individualnih očitovanja. Iz ovoga je očito da u svom strasnom izjašnjanju kao lezbijka M. Wittig ne pokušava postići sveopću lezbijanizaciju svijeta, već, naprotiv, želi pokazati kako prihvaćanje «eks-centrične» spolne egzistencije može osnažiti subjekte kojima je uskraćeno društveno priznanje njihove jedinstvenosti. Poklapajući se s Hirschfeldovim učenjem, kritika dvočlane spolnosti M. Wittig kulminira u tvrdnji da je broj spolova jednak broju ljudskih bića.

16.) 1895. godine Friedrich Nietzsche je napisao: «Stupanj i vrsta spolnosti ljudskog bića sežu do najvišeg vrha njegova duha»⁴⁵. Istražujući organske dubine iz kojih nastaje spolnost, Magnus Hirschfeld je uočio da su kompleksnost i nijanse psihe ukorijenjene u individualnim tijelima koja u konačnici izmiču taksonomiji duha. Osporavajući svođenje pojedinacaki pod dvočlane ili bilo koje druge zatvorene kategorizacije spolnosti,

⁴¹ Wittig, Monique: *The Lesbian Body*. Boston: Beacon Press, 1986., str. 145. [Na francuskom: «*le sens [...] de la stupide dualité avec tout ce qui s'ensuit.*» (Wittig, Monique: *Le Corps lesbien*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973., str. 165)]

⁴² Vidjeti Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*, str. 46.

⁴³ Citat iz Terencija (Heauton Timoroumenos, 25) je dio mota eseja M. Wittig, *Homo Sum* u engleskoj verziji njenih teoretskih eseja (Vidjeti Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*, str. 46). U francuskom se izdanju navodi Terencijev citat na francuskom.

⁴⁴ Wittig, Monique: *Paradigm*. u: Stambolian, George and Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*.

Preface by Richard Howard. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979., str. 119. [Francuski originalni tekst glasi: «*Pour nous, il existe semble-t-il non pas un ou deux sexes mais autant de sexes (cf. Guattari/Deleuze) qu'il y a d'individus.*» (Wittig, Monique: *La pensée straight*. Paris: Éditions Balland, 2001., str. 107 - 108)]

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. u: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. München und Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter, 1980., str. 87: «*Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf.*»



Hirschfeld je redefinirao spolnu razliku u okviru potencijalno beskrajnih spolova koje se mogu tek prikazati asimptotski kao nijanse koje čine njihove jedinstvene kompleksnosti. Hocquenghemovo inzistiranje na univerzalnosti međuspolnosti, Mielijeva ideja polimorfne transseksualnosti svih ljudi, kao i koncepcija Monique Wittig seksualne individualnosti s otvorenom shemom «n-tog broja spolova» poklapaju se s temeljnim aspektima Hirschfeldovog *Zwischenstufenlehre*, i artikuliraju seksološku osnovu borbe s kraja dvadesetog stoljeća za ostvarivanje onoga što bi Hirschfeld nazvao «ljudskim seksualnim pravima». Zauzimajući se za prava seksualnih manjina, ove su se misliociteljice od provizorne i ograničene koncepcije oslobađanja fokusirane na potlačene skupine okrenule k viziji seksualne emancipacije koja nadilazi tradicionalna 'izrezivanja' seksualnog kontinuuma u ime seksualne jedinstvenosti koja je svojstvena svim ljudima. Zanimljivo je da je i queer teorija slijedila ove prethodnike kad je odbacila zatvorene sheme spolne raspodjele i inzistirala na seksualnoj individualnosti kao osnovnom kriteriju slobode⁴⁶. Međutim, budući da se queer teorija uglavnom skoncentrirala na rod kao mjesto pobune protiv navodnih prirodnih ograničenja, nije uspjela barem u glavnim crtama prikazati fenomenologiju seksualne οἰμῶν⁴⁷ koja bi mogla razotkriti ova ograničenja ne kao posljedice 'prirode', već naturalizirajuće ideologije spolne binarnosti. Ne obazirući se na tjelesnu dubinu Nietzscheove «Geschlechtlichkeit», današnje zagovornice društvene i estetske transgresije zanemaruju činjenicu da obilje spolnih oblika koji proistječu iz *nature naturans* – onako kako je shvaća Baruch de Spinoza – zahtijeva temeljitu dekonstrukciju svih kategorijskih fiksacija spola. U ovim uvjetima buduća muška trudnoća predstavlja koristan podsjetnik kako φύσις – djelujući na sebe putem τέχνη -⁴⁸ ruši diskontinuitete koji su joj nametnuti onda kad su na samom početku civilizacije *lingam* i *yonī* predstavljeni kao simboli navodno nepremostive spolne razlike. Kao privilegirano mjesto u kojem samosubverzivna

⁴⁶ Na temelju ovih pretpostavki, nije čudo da William B. Turner u *A Genealogy of Queer Theory* piše: «*Queerness indicates merely the failure to fit precisely within a category, and surely all persons at some time or other find themselves discomfited by the bounds of the categories that ostensibly contain their identities.*» (Turner, William B.: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press, 2000., str. 8) «Biti queer znači nemogućnost potpunog pripadanja određenoj kategoriji, i sigurno je da se sve osobe prije ili kasnije osjećaju neugodno zbog granica kategorija koje navodno sadržavaju njihove identitete.»

⁴⁷ Grčki koncept οἰμῶν može označavati materijalno tijelo, kao i osobu i pojedinacaku. Zanimljivo je da je apostol Pavao jednom upotrijebio ovaj koncept u značenju nositelja spolnih funkcija (Vidjeti *Prvu poslanicu Korinćanima* 7,4).

⁴⁸ Vidjeti Aristotel: *Protrepticus*, Ross 11 (Walzer 11). u: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Recognovit brevisque adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii e typographico clarendoniano, 1958., str. 44:

μιμῆται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ

Priroda preobražava uvjete pod kojima nastaje nepovrediva 'Drugia', muškarac-majka postaje znak uznemirujuće slobode koja proistječe iz radikalne de-hijerarhizacije i de-binarnizacije spola.

Prijevod s engleskog: Kristina Grgić

Prijevod na bosansko-hrvatsko-srpski autoriziran od strane autora.

Bibliografija

Aristotelis *Fragmenta Selecta*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii e typographeo clarendoniano, 1958.

Atlas, Henri: *L'utérus artificiel*. Paris: Seuil, 2005.

Bauer, J. Edgar: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds. U: Herzer, Manfred (ur.), *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin: Verlag rosa Winkel, 1998., str. 15-45.

Bauer, J. Edgar: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds. U: Seeck, Andreas (ur.), *Durch Wissenschaft zur Gerechtigkeit? Textsammlung zur kritischen Rezeption des Schaffens von Magnus Hirschfeld*. Münster / Hamburg / London: Lit Verlag, 2003., str. 133-155.

Bauer, J. Edgar: Geschlechtliche Einzigkeit. Zum geistesgeschichtlichen Konnex eines sexualkritischen Gedankens. U: Herzer, Manfred (ur.), *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Berlin: br. 34, studeni 2003.

Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld. U: Summers, Claude J. (ur.), *gbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. www.gbtq.com/social-sciences/hirschfeld_m.html, 2004.

Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld: Der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers. U: Herzer, Manfred (ur.), *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Berlin: br. 37, Svibanj 2003., str. 5-18.

Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld: *per scientiam ad justitiam*. Eine zweite Klarstellung. U: Dose, Ralf (ur.), *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V.* Berlin: br. 33/34, 2002., str. 68-90.

Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung. U: Dose, Ralf (ur.), *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V.* Berlin: br. 37/38, 2006. (u tisku)

Bauer, J. Edgar: Magnus Hirschfelds «Zwischenstufenlehre» und die «Zwischenstufentheorie» seiner Interpreten. Notizen über eine

βηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. / «Jer priroda ne oponaša umjetnost, već umjetnost oponaša prirodu; umjetnost postoji kako bi pomogla prirodi i popunila njene nedostatke.» (Prema engleskom prijevodu autora)



rezeptionsgeschichtliche Konfusion. U: Herzer, Manfred (ur.), *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Berlin: br. 35, Travanj 2004., str. 36-44.

Bauer, J. Edgar: Third Sex. U: Summers, Claude J. (ur.), *gbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. www.gbtq.com/social-sciences/hirschfeld_m.html, 2004.

Bauer, J. Edgar: Über Hirschfelds Anspruch. Eine Klarstellung. U: Dose, Ralf (ur.), *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft. Herausgegeben von der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V.* Berlin: br. 29/30, Srpanj 1999., str. 66-80.

Bauer, J. Edgar: «43 046 721 Sexualtypen.» Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter. U: Herzer, Manfred (ur.), *Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum*. Berlin: br. 33, prosinac 2002., str. 23-30.

Charles, Gilbert: Homme-femme. Les mystères de la différence. *L'Express*. <http://www.lexpress.fr/info/societe/dossier/sexualite/dossier.asp> (zadnja posjeta 20. listopada 2005.)

Charles, Gilbert i Claire Chartier: Dossier: Homme-femme. Les mystères de la différence. *L'Express international*. br. 2833. Tjedan od 20. do 26. listopada 2005., str. 10-19.

Deleuze, Gilles i Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Les Éditions de Minuit, 1999.

Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. U: Freud, Sigmund: *Studienausgabe. Band V: Sexualleben*. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972.

Goldscheid, Rudolf: Zur Geschichte der Sexualmoral. U: *Sexualnot und Sexualreform. Verhandlungen der Weltliga für Sexualreform*. IV. Kongress abgehalten zu Wien vom 16. bis 23. September 1930. Redigiert von Dr. Herbert Steiner. Wien: Elbemühl-Verlag, 1931., str. 279-302.

Guattari, Félix (ur.): *Trois Milliards de Pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités*. Paris: Recherches, 1973.

Herzer, Manfred: *Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen*. Zweite, überarbeitete Auflage. Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag, 2001.

Hirschfeld, Magnus: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Nachdruck der Erstauflage von 1914. mit einer kommentierenden Einleitung von E.J. Haerberle. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1984.

Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet. 5 Bände*. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926. - 1930.

Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet. 1. Band: Die körperseelischen Grundlagen*. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926.

Hirschfeld, Magnus: *Sappho und Sokrates. Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* Zweite Auflage. Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1902.

Hirschfeld, Magnus: Was will die Zeitschrift «Sexus»? U: *Sexus. Internationale Zeitschrift für die gesamte Sexualwissenschaft und Sexualreform*. Herausgegeben vom Institut für Sexualwissenschaft, Berlin. Berlin (1933.) br. 1, str. 4-5.

Hocquenghem, Guy: *Le désir homosexuel* [1972.]. Préface de René Schérer. Paris: Fayard, 2000.

Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep. Un siècle d'images de l'homosexualité*. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz. Paris: Éditions Libres-Hallier, 1979.

Kennedy, Hubert: Ulrichs: *The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs. Pioneer of the Modern Gay Movement*. Boston: Alyson Publications, Inc., 1988.

Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*. A cura di Paola Mieli e Gianni Rossi Barilli. In appendice testi di Tim Dean, Teresa de Lauretis, David Jacobson, Christopher Lane, Claude Rabant e Simonetta Spinelli. Milano: Feltrinelli Editore, 2002.

Mieli, Paola: Premessa. U: Mieli, Mario: *Elementi di critica omosessuale*. A cura di Paola Mieli e Gianni Rossi Barilli. In appendice testi di Tim Dean, Teresa de Lauretis, David Jacobson, Christopher Lane, Claude Rabant e Simonetta Spinelli. Milano: Feltrinelli Editore, 2002., str. 247-252.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. U: *Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. München und Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter, 1980.

Schreber, Daniel Paul: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Mit Aufsätzen von Franz Baimayer, einem Vorwort, einem Materialanhang und sechs Abbildungen herausgegeben von Peter Heiligenthal und Reinhard Volk. Wiesbaden: Focus-Verlag, 1973.

Schreber, Daniel Paul: *Memoirs of My Nervous Illness*. Translated, Edited, with Introduction, Notes and Discussion by Ida Macalpine and Richard A. Hunter. London: Wm. Dawson & Sons Ltd., 1955.

Turner, William B.: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

Ulrichs, Karl Heinrich: Memnon. Die Geschlechtsnatur des mannliebenden Urnings. Eine naturwissenschaftliche Darstellung [...] Abtheilung I. [1868.]. U: Ulrichs, Karl Heinrich: *Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe*. Herausgegeben von Hubert Kennedy. Band 8. Berlin: Verlag rosa Winkel, 1994.

Winston, Robert: *The IVF Revolution. The Definitive Guide to Assisted Reproductive Techniques*. London: Vermillon, 1999.

Wittig, Monique: *La pensée straight*. Paris: Éditions Balland, 2001.

Wittig, Monique: *Le Corps lesbien*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

Wittig, Monique: Les Tchiches et les Tchouches. U: Wittig, Monique: *Paris-la-politique et autres histoires*. Paris: P.O.L., 1999.

Wittig, Monique: Paradigm. U: Stambolian, George i Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*. Preface by Richard Howard. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979., str. 114-121.

Wittig, Monique: *The Lesbian Body*. Boston: Beacon Press, 1986.

Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

Wolff, Charlotte: *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*. London / Melbourne / New York: Quartet Books, 1986.

Wong, Vergil i Lee Mingwei: *Pop! The First Human Male Pregnancy*. <http://www.malepregnancy.com> i <http://www.virgilwong.com/installations/malepregnancy/index.shtml?name1=RYT+Hospital&type1=2Select&ame2=First+Male+Pregnancy&type2=3Active> (zadnja posjeta 24. studeni, 2005.).



Filmografija

«L'homme qui rêvait d'être enceint.» Réalisé par Sophie Lepault et Capusine Lafait. Coproduction: Doc en stock, ARTE France. Francuska, 2005., 45 min.

«Sexe?» Réalisé par Fabrice Gardel et Sophie Nahum. Coproduction: Doc en stock. Francuska, 2005., 42 min.

Biografska bilješka

Dr. J. Edgar Bauer predaje na sveučilištima u Berlinu, Edinburghu, Heidelbergu, Jeruzalemu, Kielu, Limi, Parizu, Stuttgartu, Tübingenu i Ulmu. Kao pisac objavljivao je radove iz područja filozofije, rodnih studija, suvremene vjerske misli i povijesti psihoanalize. Nedavno izdane publikacije i publikacije u pripremi uključuju On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement (O bezimenoj ljubavi i beskrajnim seksualnostima: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld i porijeklo pokreta seksualne emancipacije), u *Journal of Homosexuality*, ur. John P. De Cecco; Haworth Press, Binghamton, New York, 2005., str. 1- 26; Mêmeté and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter (*Mêmeté* i kritika seksualne različitosti: O dekonstrukciji simboličnog reda i srednjeg roda Monique Wittig) u C-Theory, ur. Arthur i Marilouise Kroker, <http://www.ctheory.net>, 2005.

Uvijek između dvoje: dijalektika igre između muškoga i ženskoga / s muškim i ženskim

Jozef Miskolci

Uvod

Postoji li izlaz iz dihotomijskog odnosa? Bi li se išta promijenilo kad bismo imale više rodova umjesto dihotomije 'dva roda'? Treba li proširiti podjelu na muško i žensko, uključujući u nju i naranče, jabuke, kruške i šljive, kako bismo uklonile društvenu diskriminaciju i proglašavanje Drugimom na temelju roda? Ako smatramo da je uspostavljanje više od 'dviju' rodnih kategorija utopijski scenarij; ili ako smatramo da ono ne bi bilo učinkovito oružje u borbi protiv rodne potlačenosti; je li onda moguć ne-hijerarhijski i ne-diskriminacijski društveni projekt, koji bi se i dalje koristio 'dvojnošću'? Koristeći se psiholingvističkim teorijama Julije Kristeve, želim dokazati da ipak postoji jedan izlaz iz tlačiteljskih hijerarhija. Međutim, za to bi bilo potrebno nadići 'dvije' suprotstavljene kategorije i istovremeno ostati (ili se poigravati) s 'dvojnošću'. Trebalo bi destabilizirati hegemonijsku poziciju post-edipovskog simboličkog poretka i vratiti vrijednost pred-edipovskom semiotičkom. Trebalo bi razotkriti sve posljedice davanja prednosti simboličkom strukturiranju jezika i društva, na štetu fluidnog i rastezljivog semiotičkog prostora. Potrebno se suočiti sa 'zazornošću' koju izazivaju zadiranja semiotičkoga u simbolički poredak, prihvaćajući činjenicu da je simboličko istovremeno nedostižno i nepoželjno. U ovom se radu želim zauzeti za dijalektiku igre između semiotičkog i simboličkog poretka – između ženskog i muškog načela – koja bi bila izlaz iz rodne potlačenosti.

U prvom dijelu ovog rada bavit ću se psiholingvističkom teorijom Julije Kristeve, osobito njezinim konceptom semiotičkog i simboličkog poretka. Unutar ovog konceptualnog okvira pokušat ću razotkriti psihički izvor ljudske sklonosti ka potlačivanju Drugoge. Također ću istaknuti korelaciju između semiotičkoga i simboličkoga i dviju rodnih kategorija – ženskoga i muškoga. Ovo će pripremiti konceptualni temelj za teorijsko rješenje problema uklanjanja tlačiteljskih patrijarhalnih društvenih struktura, koristeći se i dalje 'dvjema' kategorijama. U završnom se dijelu želim zapitati u kojoj bi mjeri ovakvo rješenje moglo biti upotrijebljeno u političkoj sferi.

Semiotički i simbolički poredak Julije Kristeve

Čini se da je način na koji Julija Kristeva opisuje tvorbu naše subjektivnosti i, osobito našega rodnog identiteta, spoj klasičnih freudovskih i lacanovskih psihoanalitičkih tumačenja, strukturalne lingvistike, feminističke teorije i europske filozofije.



Ovo bi trebao postati važan projekt, fokusiran na preklapanje psihoanalize i semiotike, ideju govornog subjekta i načine na koje subjekt proizvodi i deformira značenja u jezičnoj upotrebi. Nastavljajući se na Lacanov psihoanalitički model psihoseksualnoga razvoja i formiranja subjekta, Kristeva prihvaća njegove koncepte zbiljskog, imaginarnog i simboličkoga, iako prva dva koncepta – zbiljsko i imaginarno – obuhvaća jednim pojmom – semiotičko.

Oba su koncepta – semiotičko i simboličko, u teoriji Julije Kristeve dva nerazdvojna modaliteta 'svih značenjskih procesa'; i njihova interakcija konstituira i uvjetuje postojanje subjekata, društvenosti i tekstualnosti (Kristeva 1974a., 34; Grosz 1990., 150).

Pojam «semiotičko» se, kada govorimo o 'semiotičkom' stadiju, poretku ili prostoru, mora razumjeti u svojem etimološkom, a ne Saussureovu značenju te riječi. Potječe od grčke riječi *sēmeion*, i u Kristevinim tekstovima označava «istaknuti znak, trag, pokazatelj, predznak, dokaz, urezani znak, otisak – ukratko, 'svojstvenost' koja dopušta nejasnu i neodređenu artikulaciju, budući da se još uvijek ne odnosi (kod male djece) ili se više ne odnosi (u psihičnom diskursu) na označeni objekt u tetičnoj svijesti (s ove strane ili kroz objekt i svijest)» (Kristeva 1975., 101-102). Semiotičko je povezano s predjezičnim stanjem novorođenčadi, kada «dijete mrmlja zvukove koje čuje, ili artikulira ritmove, aliteracije, ili naglaske, pokušavajući oponašati svoju okolinu» (Kristeva 1990., 129). Semiotičko je poredak spolnih nagona i njihove artikulacije (Kristeva 1974a., 35). Oni su još uvijek neodređeni, a istovremeno mogu imati različite ciljeve, izvore i objekte. Kao i Freud, Kristeva smatra da je semiotičko 'žensko' – stadij u kojem dominira majka-hraniteljica, koja se stapa sa djetetovim još uvijek nerazvijenim egom i jasnom svijesću o sebi. Međutim, nasuprot Lacanovoj ideji imaginarnoga poretka, koji isključivo funkcionira u vizualnom registru, Kristevino tumačenje semiotičkog uključuje sve čulne registre, ne naglašavajući nijedan posebno (Grosz 1990., 157).

Kristeva definira semiotičko preuzimajući pojam *hora* iz Platonova *Timeja*, kao «suštinski pokretnu i izrazito provizornu artikulaciju, sastavljenu od pokreta i prolaznih stadija mirovanja» (Kristeva 1974a., 35). Kao «posuda», Kristevina je *hora* neimenovana, nevjerovatna, hibridna, nestabilna, nejasna, u stalnoj mijeni, dvosmislena, pokretna, proturječna, nejedinstvena, odjeljiva i djeljiva (62). Kao prekid i artikulacija koja prethodi svakom dokazu, vjerojatnosti, prostornosti i temporalnosti, ona je analogna jedino glasovnom ili kinetičkom ritmu (35-36). Kad je pokušamo obuhvatiti riječima, kad je pokušamo imenovati, ona «istog trena postaje posuda koja zauzima mjesto beskrajno ponovljive odjeljivosti. Drugim riječima, ova ponovljena odjeljivost postaje 'ontologizirana' onog trena kad je zamijeni 'ime' ili 'riječ', i

time postaje razumljiva» (62-63).

«*Hora* je značenjska modalnost u kojoj lingvistički znak još uvijek nije artikuliran kao nedostatak objekta i kao razlika između zbiljskog i simboličkog. Mi naglašavamo reguliranost *hore*, njezina organizacija glasova i kretnji podložna je nečemu što zovemo objektivnim 'poretkom' [*ordonnancement*], koji je određen prirodnim ili neprirodnim ograničenjima, poput biološke razlike među spolovima ili obiteljske strukture. Stoga možemo tvrditi da društveni ustroj, koji je unaprijed zadan kao simbolički, upisuje svoja ograničenja u posredovanom obliku koji ustrojava *horu* ne na temelju 'zakona' (ovaj pojam je rezerviran za simboličko) već putem 'poretka'» (35).

Semiotičko je pred-edipovsko, temelji se na primarnim procesima i orijentirano je prema majci. Platonova *hora* ili posuda, koja predstavlja majku i «dojilju», (63) tako po Kristevoj označava mjesto još-uvijek-neznajućega, još-uvijek-nekonstituiranoga subjekta. To je mjesto u kojem ovaj još-ne-subjekt doživljava seksualni užitak ujedinjavanja s majčinskim tijelom, bez priznavanja granica – kako granica ega, tako i tjelesnih granica. To je mjesto djetetove radikalne ovisnosti o majčinskom tijelu, mjesto libidnoga kaosa (Butler 1990., 79).

Nasuprot tome, simboličko, koje nastupa nakon zrcalnog stadija i 'otkrivanja' kastracije ili nakon «tetične faze», Kristeva smatra stanjem uređenog i reguliranog značenja, koje je uređeno po pravilima. To je poredak koji uspostavlja jedinstvo, bilo na individualnom psihološkom nivou ili na nivou značenjskih i prezentacijskih praksa u društvu. Ono je

«područje značenja koje je uvijek područje propozicija i suda, to jest, područje 'tvrdnji'. [...] Nazvat ćemo ga prekidom koji proizvodi značenje, 'tetičnim' stadijem. Svi iskazi, bilo da se radi o riječi ili rečenici, su tetični. Oni zahtijevaju identifikaciju, drugim riječima, subjekt mora biti odvojen od svoje slike i kroz svoju sliku, od svojih objekata i kroz svoje objekte. Ova slika i objekti prvo moraju biti smješteni u prostor koji postaje simboličan, jer povezuje dvije odvojene pozicije, bilježeći ih ili raspodjeljujući ih u sustavu otvorenog kombiniranja» (Kristeva 1974a., 39-40).

Drugim riječima, dijete se mora odvojiti od majčinskoga tijela, od majčinskog objekta / subjekta. Pošto dijete ugleda vlastiti odraz u zrcalu, u njemu se javlja želja za odvajanjem od svojega fragmentiranog tijela, uzburkanoga semiotičkom pokretljivošću. Nagoni prisutni u ovom odrazu, koji uspostavljaju primarnu



narcisoidnost, dopuštaju i uspostavljanje objekata koji su odvojeni od semiotičke *hore* (41). Otkrivanje kastracije – majčina 'nedostatka', po Lacanovoj teoriji – značajno doprinosi ovom odvajanju. Ono odvaja subjekt od ovisnosti o majci, «nalazeći svoj identitet u simboličkom, (subjekt) odvaja se iz fuzije s majkom, 'ograničava' svoju nasladu (*jouissance*) na genitalije i prenosi semiotičku pokretljivost u simbolički poredak. Na ovaj način završava formiranje tetičnoga stadija, koji uspostavlja rascjep između označitelja i označenog» (42). Jezik kao imenovanje, znak i sintaksa – kao S/simbolička funkcija – uspostavlja se na račun potiskivanja instinktivnog nagona i kontinuirane veze s majkom (Kristeva 1975., 104).

«'Simboličkim' ćemo nazvati logičko i sintaktičko funkcioniranje jezika i svega što se u translingvističkoj praksi može uključiti u jezični sustav u užem smislu. Pojam 'semiotičko' označivat će: prije svega, sve ono za što se hipotetski može tvrditi da prethodi uvođenju jezika, to jest, unaprijed zadani poredak nagona, u obliku prolaza ili putova; te povratak ovih 'putova' u obliku ritmova, intonacija i leksičkih, sintaktičkih i retoričkih transformacija. Ako 'simboličko' uspostavlja granice i jedinstvo značenjske prakse, 'semiotičko' u toj praksi otkriva učinak onoga što se ne može jasno odrediti kao znak, bilo da je riječ o označitelju ili označenom» (Kristeva 1976., 68; navedeno u Grosz 1990., 152).

Po Kristevinu su modelu svi tekstovi i kulturalni proizvodi rezultat dijalektičke interakcije između ovih dvaju modaliteta 'bivanja'. I dok je simboličko smještanje u prostor i uspostavljanje reguliranoga sustava, semiotičko funkcionira (u području već 'potpuno' konstituiranih subjekata) kao subverzija, premještanje i rušenje jedinstva jezika i očinskoga Zakona, koji su temelji samog simboličkoga. Kao 'narušavanje' i 'rušenje', Kristeva semiotičko izjednačuje sa simptomatičnim erupcijama avangardne umjetnosti i poetičkih i glazbenih praksi (Kristeva 1974a., 54). Njegove subverzivne, raspršujuće energije prelaze granice dozvoljenih granica simboličkoga, koje ih ne mogu u potpunosti usmjeriti u unaprijed kodirane društvene 'izlaze'. U tumačenju Judith Butler, Kristevin poetički jezik «jest primjer jezika u kojemu nagoni razlamaju uobičajene, nedvosmislene jezične termine i otkrivaju nepotiskivu heterogenost mnogostrukih zvukova i značenja» (Butler 1990., 81). Poetički jezik (utemeljen na semiotičkom principu) lomi, umnožava značenja, izvodi heterogenost nagona kroz umnožavanje i uništavanje nedvosmislenog značenja. Međutim, ako semiotičko i simboličko promatramo kao dva jezična modaliteta, gdje se simboličko temelji na potiskivanju semiotičkoga, «simboličko ostaje

hegemonijsko, osim kad semiotičko ometa njegove značenjske procese kroz eliziju, ponavljanje, čisti zvuk i umnožavanje značenja putem beskonačno označavajućih slika i metafora» (82).

Iako Kristeva označava pred-edipovski semiotički stadij kao ženski i kao majčinski prostor, slijedeći Lacanovu poststrukturalističku tradiciju, ona odvaja žensko i majčinsko od žena i osobito od ženskog tijela. Za nju se «žensko izjednačuje sa serijom procesa i odnosa koje dijete, bez obzira na spol, u pred-edipovskom stadiju doživljava i želi prije uvođenja spolne razlike. Ono nije posebno povezano s razlikama među spolovima» (Grosz 1990., 161). Ona prihvaća lacanovski koncept falusa kao najvažnijeg elementa u internaliziranju muškog ili ženskog rodnog identiteta. Drugim riječima, ona ne smatra da su anatomija tijela i društvena značenja njihovih spolnih karakteristika razlog zbog kojeg mi prihvaćamo jedan ili drugi rod, već je to «asimetrična veza dvaju spolova s falusom» (Kristeva 1987., 224). Julija Kristeva dobila je mnoštvo kritika od svojih kolegica feministkinja zbog prihvaćanja lacanovskog psihoanalitičkog modela usmjerenog na falus. Kritizirale su je i zato što je preuzela klasičnu freudovsku podjelu na oca i majku i zadržala metaforu oca. Ona reagira na ove kritike sljedećim riječima:

«Želim reći dvije stvari. Prije svega, smatram da ih nije nužno zvati ocem ili majkom; važno je imati tri pojma, ako želite, možete ih zvati X i Y, zašto ne? Ali mislim da time nećemo ništa promijeniti. Ono što je nužno da bi ono što ja zovem psihičkim prostorom prihvatilo [sic] jezik je postojanje ove distance i ja ne mogu zamisliti nikakav drugi poredak osim poretka ova tri pojma» (Kristeva 1984., 335).

Zazornost i psihička sklonost tlačenju drugih

Preuzevši središnji teorijski okvir Freuda i Lacana, Julija Kristeva smatra da je ključni trenutak u psihičkom stjecanju vlastita identiteta trenutak odvajanja djeteta od dijadičnog jedinstva s majkom. Međutim, ona proširuje ovaj okvir uvodeći koncept 'zazornosti'. U njezinoj teoriji psihoseksualnog razvoja djeteta, osjećaji zazora, gađenja i prezira imaju ključnu ulogu u trenutku 'razdvajanja' i 'prekidanja' dijadičnog odnosa majka-dijete – prekidanja semiotičkog uvođenjem simboličkog. Iako su ovi osjećaji prisutni u semiotičkom poretku / stadiju, oni tek u ovom trenutku (i unutar simbolične faze) bivaju potpuno izraženi. Kristeva smatra da se u ovom trenutku razdvajanja postavlja granica između 'Ja' i 'majka / drugai', koja omogućava formiranje 'Ja' i uspostavljanje odnosa između ega i njegovih objekata. Ovo je odvajanje od još-ne-subjektova «radosnog kontinuiteta s



majčinim tijelom», koje se postiže izbacivanjem i odbacivanjem majke, koja se nakon toga počinje «razlikovati» od samog djeteta (Young 1990., 143-144; Kristeva, 1982.). I u ovom trenutku u igru ulazi osjećaj zazornosti, budući da dijete majku mora učiniti 'zazornom', da bi razdvajanje od nje postalo moguće (Oliver 1993., 56).

«Međutim, sa zazornim se susrećemo i u vlastitoj arheologiji, u najranijim pokušajima da se oslobodimo 'majčinskog' bića, čak i prije nego što počnemo postojati izvan nje, zahvaljujući autonomiji jezika. Ovo je nasilno i nespretno oslobađanje, uz stalnu opasnost da opet padnemo pod utjecaj snage koja nam pruža isto toliko sigurnosti, koliko nas i guši» (Kristeva 1989., 20).

Ovdje Julija Kristeva opisuje trenutak odvajanja od dijade majka-dijete kao čin djetetova 'nasilja' nad majkom. Na sličan način ona tumači i klasičnu freudovsku priču:

«U početku bijaše mržnja – to je zapravo ono što je Freud rekao (suprotno poznatoj biblijskoj tvrdnji); jer je otkrio da se dijete počinje razlikovati od majke u afektu odbijanja, uz vrisak ljutnje i mržnje i kroz znak 'negacije' kao prototip jezika i sveukupnog simbolizma» (Kristeva 1993., 29).

Iako je Sigmund Freud jasno implicirao da je odvajanje od veze majka-dijete poprilično nasilan i agresivan proces, bavit ću se samo Kristevinim tumačenjem ovoga pitanja i pokušat ću pokazati koje je njegovo mjesto i koliko je važno u njezinoj teoriji.

Kad je riječ o Kristevinoj tezi o agresivnom odvajanju od majke i od njezina tijela i ega, tvrdim da mi ovaj obrazac agresije, mržnje, ljutnje i sramotnosti usmjerenih protiv majke – u edipovskom trenutku 'razdvajanja' dijade majka-dijete – (kasnije) prenosimo u naše odnose s D/drugim subjektima (nakon trenutka spoznavanja Edipova kompleksa). Mi usvajamo ovakav agresivni oblik ponašanja usmjeren protiv voljene majke u kasnijim kontaktima s Drugim/a (od kojih se želimo odvojiti). Upravo nam ovaj obrazac proglašavanja Drugoga (majke) 'zazornom' i 'odbojnom' olakšava odvajanje od nje/ga. Smatram da je trenutak razdvajanja prvi svjestan agresivan čin u našem odnosu s drugim subjektom i da ga mi u potpunosti internaliziramo, budući da je on zapravo neizbježan, i prenosimo u naš simbolički svijet. Stoga smatram da je ovo iskustvo nasilnoga razdvajanja od majke / drugeoga psihički obrazac društvene pojave tlačiteljske hijerarhizacije i marginalizacije različitih društvenih skupina.

Na individualnom nivou, djetetovo novonastalo 'Ja', iako se dijete (u određenoj mjeri) uspijeva 'odvojiti' od majke, cijeli život osjeća opasnost od rastakanja. Subjekt se 'sjeća' (odnosno 'vidi /

promatra' u situacijama u kojima se majke brinu o djeci [još-ne-subjektima]) stanja razdijeljenog sebstva, apsolutne ovisnosti i jedinstva s Majkom, potpunog jedinstva s Majčinim egom u semiotičkoj fazi. Zbog toga je subjekt u neprestanom strahu od 'ponovnog potpadanja pod utjecaj' semiotičkoga modaliteta, u kojem 'Ja' prestaje postojati. Kako bi očuvao vlastitu granicu čvrstom ne samo u odnosu prema Majci, već i D/drugim subjektima, subjekt obično reagira s odbijanjem i gađenjem (ili 'zazornošću') na Druge i na sve što predstavlja prijetnju navodnoj stabilnosti njegova vlastita 'Ja'. Poput suočavanja s vlastitom smrću, opasnost od ponovnoga pada u predjezično stanje *hore* – kaotične vladavine libidinalnih nagona – subjekt ispunjava strahom i užasom. Ovaj strah, koji potječe od opasnosti da ga *hora* 'proždre' i time nestane njegovo 'Ja', očituje se u osjećaju 'zazornosti'. Već konstituirani subjekti boje se odustati od svih simboličkih (lingvističkih) struktura kojima uređujemo naš društveni svijet značenja, budući da bi ovo za njega/nju značilo povratak u stanje jedinstva s Drugimom, u kojem se osjećaj vlastita 'Ja' topi i 'ponovno' nestaje.

Kad govorimo o društvenim skupinama, poput 'muškaraca' i 'žena', tvrdim da kontakt s pripadnicama drugih društvenih skupina uglavnom donosi opasnost od rastakanja jedinstvene slike o sebi. Ovo je svojevrsna opasnost na društvenoj razini – razini grupnih identiteta. Ovo je opasnost da 'naša' skupina nije dovoljno 'čvrsto' definirana u simboličkom poretku. Kao pripadnicama određene skupine, svaka D/druga skupina, osobito manjinska ili marginalna društvena skupina, predstavlja prijetnju ovom 'Ja'. Spoznaja da dijelimo zajedničke osobine i da je priroda razlika između Nas i Druge skupina umjetna i arbitrarna, čini granice među njima izrazito nejasna i nerazgovijetna. Ovo pojedincaku ispunjava tjeskobom i u njemu/njoj izaziva neugodan osjećaj da se ne uklapa u stabilan i strukturiran sustav različitih grupnih identiteta – da se ne uklapa u sam simbolički prostor. Stoga, kad god naiđemo na Drugoga kojai nam predstavlja prijetnju, obično reagiramo s odbojnošću prema njemu/njoj, kako bi naše vlastito 'Ja' ostalo čvrsto i stabilno. Iz ovoga potječu i svi oblici tlačiteljskih društvenih hijerarhija, poput seksizma i mizoginije (Young 1990., 141-146).

Jednostavno rečeno, mi smo zbog opasnosti od potpadanja pod utjecaj semiotičkog principa ne-identiteta sklonie distanciranju od drugih (i vladanju i dominiranju nad njima). Također, priroda simboličkog poretka nas navodi da tlačimo sve što prelazi rigidno strukturirani simbolički prostor. Međutim, problem je u tome što ništa u svijetu ne može biti rigidno i čvrsto definirano. A osobito ne naši identiteti. Kao što Kristeva tvrdi, subjekt nikad ne može postići neovisan oblik vlastita identiteta, već je primoran na neprestano definiranje kroz proces «negacije» (Kristeva 1974b.).



«Kao logičan izraz objektivnoga procesa, negacija samo može proizvesti subjekt u procesu / na probi. Odnosno, subjekt, konstituiran zakonom negacije, pa prema tome i zakonom objektivne zbilje, nužno je prožet negacijom – otvoren ka objektivnosti, postaje pokretan, nepodložan, slobodan» (72).

Ovo također znači da unutar simboličkoga poretka govorni subjekt nikad ne može postići osjećaj 'potpuno' razgraničenog i odijeljenog sebstva, a da nije u vezi s nekim D/drugim subjektom. Već zbog same činjenice da se mora koristiti jezikom i da zauzima određeno mjesto u simboličkom poretku, ovaj subjekt, da bi se mogao nositi s «heterogenošću» i da bi postigao barem relacijski oblik vlastita identiteta, mora neprestano težiti za učvršćivanjem ovih razgraničenja. On mora postati «upitan 'subjekt-u-procesu'»¹ (Kristeva 1975., 103). Ovaj proces neprestanog odvajanja od majke / Drugeoga, neprestane težnje za opisivanjem granica vlastita sebstva u odnosu prema njemu/njoj, često je popraćen pokušajima da se ovim Drugimom zagospodari i da se njime/njom agresivno dominira (sukladno logici Hegelove slike o odnosu gospodar/ica – rob/inja). Ali zbog čega mi neprestano upadamo u ovaj obrazac ponašanja u kojemu pokušavamo podčiniti Druguoga, kad čak i Hegel ostavlja prostor za «transcendiranje» obrasca gospodar/ica – rob/inja i za «međusobno uvažavanje» dvaju subjekata (Weir 1996., 21-23)?

Tvrdim da nas priroda simboličkoga poretka u većoj ili manjoj mjeri motivira i navodi da se prema Drugojme odnosimo kao prema inferiornom objektu. Težnja za postojanošću, stabilnošću i čvrstim granicama jezičnih kategorija (karakterističnima za simbolički poredak), navodi nas da 'gospodarimo' i 'dominiramo' granicama njihovih značenja, kako bismo mogli kontrolirati i granice među subjektima. Sama nas priroda jezika, u kojem se značenje znaka čini temeljnim, ne-relacijskim i čvrsto uspostavljenim jednom zauvijek, stimulira da prenosimo ovu navodnu stabilnost u naše odnose s D/drugim subjektima. Iako Kristeva vjerojatno ne bi izjednačila prirodu simboličkoga poretka s oblikom tlačiteljskog odnosa između subjekta i objekta (169), moram zamijetiti da, čak i ako simboličko nije njezin pravi uzrok, ono nas svakako poziva da zavladaemo dvoznačnim, nedefiniranim, 'zazornim', kao suprotnima strukturiranom, jasno definiranim i ograničenom poretku simboličkoga. Smatram da je ovo razlog zbog kojeg tako često i lako upadamo u obrazac dominirajućega ponašanja.

¹ Pod pojmom «proces» Kristeva podrazumijeva proces kao takav, ali i pravni postupak u kojem se sudi subjektu; budući da smo mi kao subjekti uvijek propitivanje, uvijek nam se sudi, a naši se prigovori uvijek odbacuju (Kristeva 1990., 128-129).

Dijalektika igre između semiotičkog i simboličkog

Do sada sam iznio tri aspekta koja se mogu smatrati psihičkim korijenima ljudske sklonosti ka potlačivanju Drugotnosti. Prije svega, prenosimo obrazac agresivnoga razdvajanja od majke u stadiju Edipova kompleksa. Također, nesvjesno strahujemo od ponovnoga potpadanja pod utjecaj semiotičkoga principa u kojem ne postoji ego i svijest o samom/samoj sebi, već postoji apsolutno jedinstvo s Drugimom. Stoga pokušavamo dovesti Druguoga pod kontrolu našega vlastita ega. Konačno, simbolički poredak – najčešće karakteriziran kao težnja za stabilnom postojanošću i rigidnošću – poziva na gospodarenje i dominiranje nad svime što destabilizira i briše čvrste strukture jezika ili društvenih pravila. Imajući ovo na umu, kako možemo nadvladati ove tendencije na individualnom nivou? I što bi trebalo promijeniti u društvu da rodno utemeljeno društveno potlačivanje nestane?

Tvrdim da bismo na individualnom nivou, kako bismo se mogle odreći 'sklonosti' prema dominiranju i potlačivanju Drugih, trebale 'priznati' da nikad nećemo moći postići željenu ili čak i potrebnu (po prirodi simboličkoga poretka) postojanost i stabilnost vlastita sebstva. Trebale bismo 'priznati' i samima sebi da su one 'izvorno' relacijske i uvjetne. Trebale bismo 'priznati' da 'međusobno uvažavanje' subjekata i 'intersubjektivni dijalog', a ne gospodarenje i dominacija, mogu zadovoljiti naše 'sklonosti'. Stoga bismo trebale 'priznati' i da su međusobni odnosi i međusobna povezanost među subjektima neophodni i da tek oni mogu pripremiti tlo za nehijerarhijske odnose među subjektima.

Ovakvo je 'priznavanje' svojevrsno mirenje s činjenicom da postoji 'mnoštvo mogućih identifikacija svake osobe' i s 'fluidnošću' naše unutrašnjosti i vanjštine, sebe i drugih, jedne skupine i druge. U okviru ovakva stava prema životu prihvaćamo tvrdnju da «drugia nije zlo biće koje mi je strano ili je žrtva koja dolazi izvana; to jest, osoba drugog spola, klase, rase ili nacije. Ja sam istovremeno i 'napadač' i 'žrtva', istia i drukčijia, identičan/na i stran/a» (Kristeva 1977., 376). Ja sam sâm/a 'zazornan' (Kristeva 1982., 11, 88). «Stranackinja je u meni, stoga smo sve strancikinje. Ako sam ja stranackinja, onda nema stranacakinji» (Kristeva 1991., 192). Nadalje, ovo nam priznanje pruža priliku da se prema 'zazornoj' D/drugojom odnosimo kao prema jednako vrijednom subjektu. Međutim, koja je uloga semiotičkoga, ako simboličko tumačim kao snagu koja poziva na dominaciju? Kakav bi trebao biti odnos između simboličkog i semiotičkog u okviru ovakva priznanja?

Kao što je prije objašnjeno, pretpostavlja se da se semiotički – procesi koji imaju svoj vlastiti 'poredak' (Kristeva 1974a., 36) – djelomično potiskuju u stadiju Edipova kompleksa.



«Jezik se kao simbolička funkcija konstituira uz cijenu potiskivanja instinktivnog nagona i kontinuiranog odnosa s majkom. S druge strane, nepostojan i upitan subjekt poetskog jezika (kojemu znak nikad nije jedino znak) opstaje uz pomoć ponovnog aktiviranja ovog potisnutog instinktivnog, majčinskog elementa» (Kristeva 1975., 104).

Na ovaj način, Kristeva s jedne strane priznaje potiskivanje semiotičkoga, kako bi se mogao razvijati simbolički poredak; ali s druge strane tvrdi da se semiotički 'poredak' nikad ne može u potpunosti potisnuti. Semiotičko se, čak u prostoru simboličkoga, izražava kroz avangardnu umjetnost i poetski jezik (104), putem «tona, ritma, tjelesnih i materijalnih svojstava jezika, ali isto tako u proturječnosti, besmislu, prekidima, šutnji i nedostatku» (Eagleton 1983., 188, navedeno u Leland 1989., 93). Ono istovremeno pokušava «rastočiti prvu društvenu cenzuru – pregradu između označenog i označitelja, i prvo jamstvo pozicije subjekta – označivanje, a zatim i značenje (rečenice i njezine sintakse)» (Kristeva 1974a., 50).

Ovo također znači da Kristevin društveni i politički ideal nije 'nostalgični povratak' izgubljenom jedinstvu s majkom i svojevrsan povratak semiotičke *hore*. Ona jasno tvrdi da se «ovaj libidni izvor subverzije ne može održati u kulturi, da bi njegova prisutnost u kulturi dovela do psihoze i do sloma samog kulturnog života» (Butler 1990., 80), koji Kristeva želi očuvati i održavati. Budući da bi semiotičko kao revolucionarna snaga koja ruši stabilno značenje i društvene institucije dovela do jednog oblika anarhizma koji jedino podržava individualni libidinalni užitek (Eagleton 1983., 190-191), Kristeva želi izbjeći ovaj scenarij. U mojem čitanju Kristevinih tekstova, njezin prijedlog da se ospori psihička sklonost tlačenju Drugotnosti (kako na individualnom, tako i na društvenom nivou) je oblik 'dijalektike' između semiotičkog i simboličkog. Ona predlaže 'unutarnje priznanje' činjenice da će semiotičko i simboličko uvijek djelovati kroz neprestano sukobljavanje, suprotstavljanje, proturječje i nadopunjavanje. Ova je dijalektika slična Nietzscheovoj dijalektici između kaotičnoga dionizijskog principa i harmoničnoga, strukturiranog apolonskog principa, koja je dovela do «rođenja tragedije» (Nietzsche 1967.). Ona je svojevrsna 'ugodna igra' s / između ova dva modaliteta. Ovo bih slikovito opisao uz pomoć metafore vodenih struja. Ovdje je fluidnost vode 'ograničena' vodenim tokom, 'čvrstim' i relativno stabilnim vodenim strujama i njezinim obalama. Isto kao što ova voda nije samo 'fluidna', naš jezik i kontakt s Drugomim ne smije biti isključivo 'čvrst'. Stoga predlažem da se koristimo 'fluidnom čvrstoćom' i 'čvrstom fluidnošću' semiotičkih i simboličkih modaliteta jezika i ponašanja, u kojima se jednak udio semiotičkog i simboličkog susreću,

suočavaju i međusobno 'igraju'. Julija Kristeva eksplicitno predlaže:

«interioriziranje razdvajanja na kojem se temelji društvenosimbolički ugovor, kojim ćemo urezati njegovu oštricu u samu unutrašnjost svakog identiteta, bilo da je riječ o identitetu subjekta, seksualnom, ideološkom itd. Na ovaj bi se način uobičajeni i eksplicitni pokušaj proglašavanja žrtve kao utemeljiteljice društva u suprotnom društvu zamijenile analizom mogućnosti modela 'žrtva / krvnik', koji karakterizira svaki identitet, subjekt i spol» (Kristeva 1986., 210).

Julia Kristeva je svjesna da simbolički modalitet trenutno zauzima položaj društvene hegemonije u odnosu prema semiotičkome, i zbog toga je postojeći 'društvenosimbolički ugovor' konstituiran po principu žrtvene logike², koja žrtvuje žensko (kao semiotički princip) tijelo i njegove izlučevine, 'drukčije' društvene skupine, prirodu. Ako čitamo između redaka, čini mi se da je Kristevin osnovni cilj pokušaj da uzdigne trenutno potisnuti status semiotičkoga, s njegovim kompleksnim značenjem i s njegovim kompleksnim posljedicama. Ovaj se politički projekt naglašava u njezinu poznatome feminističkom tekstu, Women's Time (1977.; 1986.), u kojem pokazuje da se vidljiva promjena 'društvenosimboličkog ugovora' zbilja može dogoditi. Međutim, je li to moguće?

Politička dijalektika?

Ovaj rad nije nastao s namjerom da pridonese teorijskim pokušajima dekonstruiranja postojećeg broja rodova. Upravo suprotno, pokušao sam ostati unutar skale između 'dvije' krajnje pozicije. Govorio sam o 'dvjema' Kristevinima psiholingvističkim kategorijama – semiotičkom i simboličkom – koje se u općoj društvenoj slici, kao i u Kristevinoj teoriji – poklapaju sa 'dvama' rodovima – muškim i ženskim. U društvu, muški rod provodi važnu hegemoniju nad ženskim u svim mogućim vidovima života. Kada govorimo o rodno utemeljenom društvenom potlačivanju, je li

² Allison Weir (1996.) definira pojam 'žrtvene logike' kao redukciju vlastitog identiteta u 'neizbježnom' slučaju represije ili razlike, dominacije nad drugima i negiranja ne-identiteta (1-13). Ovaj pojam preuzima iz Kristevina članka Women's Time (1977.), u kojem ona govori o postojećem falocentričnom 'društvenosimboličkom ugovoru', koji se temelji na «primarno ŽRTVENOM odnosu razdvajanja i artikulacije razlike [između muškaraca i žena], koji na ovaj način proizvodi prenosivo značenje» (358, moj naglasak). Postojeći 'društvenosimbolički ugovor' privilegira jednu društvenu skupinu (tj. muškarce), na račun tlačenja drugih (tj. žena). Ovo također znači da Druga mora biti 'žrtvovan/a' radi potvrde i (samo)prepoznavanja 'Ja' (sebstva) kao zasebna subjekta i samoidentiteta.



nužno dekonstruirati postojeći broj rodova kako bismo ukinule tiransku hijerarhiju među njima? Ili možemo ostati u okviru 'dviju' najdaljih pozicija na skali i težiti istom cilju? Bez obzira smatralie mi strategiju dekonstruiranja broja rodova korisnim teorijskim prijedlogom ili ne, ovaj je rad tek prijedlog za društvo utemeljeno na nehijerarhijskom odnosu između ('samo') dvaju principa. Međutim, ako i ostanemo unutar konceptualnog okvira Julije Kristeve, ostaje pitanje kako se velika društvena promjena može izvesti uz pomoć ovih koncepata? Kako možemo učiniti naše težnje 'političkima', koristeći se ovom strategijom? Postojeći 'društenosimbolički ugovor' pretežno je strukturiran na temelju simboličkoga poretka. Predstavnicie ovog ugovora – političarke – neprestano pokušavaju očistiti društveni prostor od svega 'semiotičkog' – od svega što remeti 'čistoću' njihovih političkih prijedloga. Stoga, ako politički prostor u svojoj trenutnoj konstelaciji *a priori* isključuje semiotički element – ženski element (bez obzira na to što on označava) – kao nepoželjan i nepotreban, je li uopće moguća bilo kakva društvena promjena? Ako je prostor političke arene zatvoren za semiotičko, je li moguća bilo kakva dijalektika između ova dva principa? Kojim bismo se strategijama mogle poslužiti da uđemo u ovaj prostor? Njihovim (strategijama simboličkoga poretka)? Ili njihovom potpunom suprotnošću – semiotičkim (ili anarhičnim) da bismo izjednačili ekstreme? Ili bismo trebale pristupiti politici na 'dijalektički' način?

Prijevod s engleskog: Kristina Grgić

Bibliografija

- Butler**, Judith. 1990., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge (hrv. prijevod: *Nevolje s rodom*, Zagreb, Ženska infoteka 2000., prev. Mirjana Paić-Jurinić).
- Eagleton**, Terry. 1983., *Literary Theory*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Grosz**, Elizabeth. 1990., *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London i New York: Routledge.
- Lipkowitz**, Ina i Loselle, Andrea (novinarke), 1985., «A Conversation with Julia Kristeva», u: Guberman, Ross Mitchell (ur.). 1996., *Julia Kristeva Interviews*. New York: Columbia University Press, str. 18-34.
- Kristeva**, Julia, 1974a., «The Semiotic and the Symbolic», u: Kelly, Oliver (ur.). 1997. *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press, str. 32-69.
- Kristeva**, Julia, 1974b., «Negativity: Rejection», u: Kelly, Oliver (ur.). 1997. *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press, str. 70-92.
- Kristeva**, Julia, 1975., «From One Identity to an Other», u: Kelly, Oliver (ur.). 1997. *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press, str. 93-115.

- Kristeva**, Julia, 1976., «Signifying Practice and Mode of Production», *Edinburgh Review*, 1.
- Kristeva**, Julia, 1977., «Women's Time», u: Kelly, Oliver (ur.). 1997. *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press, str. 349-369.
- Kristeva**, Julia, 1982., *Powers of Horror: an Essay on Abjection*, prijevod Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press (hrv. prijevod Moći užasa: ogleđ o zazornosti, Zagreb, Naprijed 1989., prev. Divina Marion).
- Kristeva**, Julia, 1984., «Julia Kristeva in Conversation with Rosalind Coward», u: Kelly, Oliver (ur.). 1997. *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press, str. 331-349.
- Kristeva**, Julia, 1986., «Women's Time», u: Moi, Toril (ur.), *The Kristeva Reader*. Oxford: Basil Blackwell, str. 187-213.
- Kristeva**, Julia, 1987., *Tales of Love*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva**, Julia, 1990., «A Question of Subjectivity – an Interview», u: Rice, Philip i Waugh, Patricia (ur.). *Modern Literary Theory: a Reader*. London: E. Arnold.
- Kristeva**, Julia, 1991., *Strangers to Ourselves*, prijevod Leon S. Roudiez, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Harvester Wheatsheaf.
- Kristeva**, Julia, 1993., *Nations Without Nationalism*, prijevod Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
- Leland**, Dorothy, 1989., «Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology», *Hypatia* 3 (3), str. 81-103.
- Nietzsche**, Friedrich Wilhelm, 1967., *The Birth of Tragedy: and The Case of Wagner*, prijevod Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Oliver**, Kelly, 1993., *Reading Kristeva: Unraveling the Double Bind*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Weir**, Allison, 1996., *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity*. New York i London: Routledge.
- Young**, Iris Marion, 1990., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Biografska bilješka

Jozef Miskolci je slovački NGO aktivist u Češkoj – trenutno radi na projektu Jednake prilike u procesu podučavanja. Diplomirao je političke znanosti i međunarodne odnose na Karlovu sveučilištu u Pragu i završio poslijediplomski program rodni studija na Srednjoeuropskom sveučilištu (CEU) u Budimpešti. Tijekom studija prvenstveno se bavio pitanjima psihoanalize, muškosti i muških studija.



Promišljanje savremenih filozofskih izazova ljudskim pravima

Nora Hangel

1.) Koncept ljudskih prava počiva na pretpostavci autonomnog subjekta koji zahteva univerzalnu vrednost. Nijedan od ta dva koncepta se ne može održati bez kritike, što i u današnje vreme utiče na debatu o ljudskim pravima. Pojmovi autonomnog subjekta i neutralne univerzalnosti već su vekovima osporavani, a ne osporavaju ih samo feminističke misliteljice. Neke od njih su voljne da odbace autonomni subjekt kao potpuno muški koncept. S druge strane, pojam univerzalnosti je optužen za obuzdavanje onih čija se iskustva nikad ne uzimaju u obzir. Feministička filozofija je bazirana na temeljnoj kritici struktura, ugnjetavanja koje je usađeno u naš jezik, načina na koje doživljavamo sebe u različitim kontekstima i socioloških i organizacionih struktura koje podržavaju, opravdavaju ili objašnjavaju potčinjenost nekih osoba putem proizvoljnih odredbi diferenciranja.

Ipak, šta ostaje izvan fokusa kada okrenemo leđa strukturama ugnjetavanja kao celini i koncentrišemo se na individualne sposobnosti za postizanjem slobode; tako što zauzimamo prostor koji nam je potreban i reorganizujemo ga anti-hijerarhijski, iznutra menjajući simbolički poredak društva? Ništa, mnoge će odgovoriti. Ne želim da podcenjujem političku važnost anarhije iznutra isto kao što uviđam značaj ovog pokreta. Feminističke misliteljice i aktivistice neovisno iz kojeg filozofskog i političkog konteksta proizlaze, streme istom cilju. Nastoje poništiti dihotomične polne ili rodne konstrukcije. I jedne i druge smatraju ontološke podele na dva otežavajućim i neubedljivim. Stoga, bilo koja etika seksualnih različitosti ovjekovječuje pretpostavke kojih se želimo otarasiti, poput naglašavanja razlika putem proizvoljnih odredbi ili značenja, kao što su, seksualna preferencija, religija ili izgled.

To je na agendi etike koja uzima u obzir da način na koji osoba razvija sopstvenu ličnost treba biti zaštićen i oslobođen njenim/njegovim sposobnostima, bez obzira na kontekst u kome je rođena. Ono što spaja su, kako ističe Nagl-Docekal u svojoj Feminist Philosophy¹, problemi sa kojima se suočavamo. Bez obzira na stranu sa koje dolazimo, naš cilj su smanjenje diskriminacije i borba protiv ugnjetavanja. Potrebni su nam koncepti koji prevazilaze kulturološki konstruisane granice i sprege koje se odnose na postojeće organizacione poretke, strukture i ugnjetavanja.

Zašto je toliko važno otarasiti se dihotomije polova?

¹ Nagl-Docekal, Herta: *Feministische Philosophie*, Frankfurt a.M. 2000., također u engleskoj verziji 2004.

Butler – u Gender Trouble – tvrdi: ne postoji telo bez pola. Tela dolaze sa polnom formom i ona se tumače ili čak razumevaju putem polnosti. Ipak, zašto ih ograničiti na dva, zašto se ne odlučiti za pluralitet različitosti, ostavljajući proces individuacije otvorenim? Ostaviti otvorene opcije znači ne dopustiti da se one prelako učvrste, dakle, ostaviti otvorenim sam proces stvaranja. Butler onda – u Bodies That Matter – opisuje proces materijalizacije čija spoljašnjost tokom vremena postaje čvrsta, čvrsta na moćno konstruisan način². Šta ako se konstrukcija može promeniti u otvoren politički i teorijski projekat, koji se u današnje vreme tumači kao queer teorija³ sa naglaskom na pluralističko razumevanje identiteta, forme žudnje i odigravanja? Kako ovo može doprineti da se oslobodimo dominantnog androcentričnog moralnog diskursa i koje se pravo može adresirati da bi se osigurao otvoreni proces individuacije?

Pretpostavke na kojima su utemeljena ljudska prava već vekovima su osporavane. Ove dodatne tvrdnje ne samo da su neodvojive od savremenog istorijskog razumevanja, već su formulisane kako bi se približile izvornoj svrsi stvorenoj u ime ljudskih prava i nude jednak pristup svim ljudima. Jedan od ovih izazova je preispitivanje fundamentalnih muških predrasuda, kao i posledica patrijarhalne hijerarhije u okviru koncepta ljudskih prava, još jedan je otklanjanje univerzalnih 'zapadnjačkih vrednosti' u kojima nema volje za nadgledanjem posledica sa kojima se i danas suočavamo.

Drucilla Cornell⁴ daje doprinos prvom izazovu, usmerenom protiv patrijarhalne hijerarhije. Ona je iznela argumentovane zahteve za uključivanjem procesa individuacije u koncept subjektivnosti. Postajanje autonomnom se može razumeti samo kao proces, jer niko ne polazi čak ni od koncepta razmišljanja o sebi. Za ovaj proces – za razvijanje sopstvene svesti o individuaciji, koja podrazumeva slobodan izbor forme seksualne preferencije, načina življenja, kao i stepena autonomije – Cornell zahteva zaštitu, čak i zakonsku. Zašto je individuacija toliki problem? Zato što su nam potrebne «jednake šanse da se transformišemo u individualna bića, da bi kao jednakei građanke učestvovali u javnom i političkom životu» (ID 1995., 4).

Otvoren projekat individuacije, postajanje osobom – kao nešto što isijava, nešto sa čime se možemo poistovetiti, što (nam) pomaže da (sebe) zamislimo kao celinu, koja nikad neće biti kompletirana i «mora biti (i ostati) otvorena za svakuoga od nas na bazi jednakosti». Po ovakvom razumevanju «osoba nije identična

² Usp. Wendel, Saskia: *Feministische Ethik*, Hamburg 2003., 86.

³ Perko, Gudrun: *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005.

⁴ Cornell, Drucilla: *The Imaginary Domain, Abortion, Pornography & Sexual Harassment*, Routledge, London i NY 1995.



sa bićem niti sa tradicionalnim filozofskim subjektom». Zašto bi individuacija trebala biti zakonom zaštićena? Zato što je baš ta ideja slobode izbora identiteta, forme žudnje i načina da se ona javno iskaže – ono što nam dozvoljava da se transformišemo u jedinstvena individualizovana bića na koja kao osobe mislimo. Formalno pretpostavljena slobodna osobenost nije nam data, stoga ona mora biti zakonom zaštićena kroz proces individuacije, a mogućnost slobode se konstituiše jednakom zaštitom minimuma uslova individuacije. Ipak, sloboda da se zaista transformišemo, u kojoj meri i u kojim aspektima, ostaje odgovornost svakeog od nas (ID 1995., 5).

Uz poštovanje roda i pola, Cornell tvrdi da se adekvatna feministička teorija pola ne može svesti na pitanje roda, jer se time izostavljaju lezbejke i gejevi te ignorira diskriminacija prema ženama ne-bijele boje kože; ona zahteva da se polna osnova svakeog od nas mora prepoznati kao deo ljudskog bića. Dalje, o dimenzijama biološkog 'pola' (eng. sex – bez upadanja u zamku dihotomije dva pojedinačna pola) i 'upražnjavanju seksa' kao forme ljudskih aktivnosti, 'seks' je u trećem značenju «unutrašnji identitet [...] nametnut podelom na rodove, socijalizovan i često nesvestan. Ova treća forma omogućava da žene podelimo na seksualne objekte čak i izvan maskarade ženstvenosti. To nam pomaže u razumevanju teškoća kod afirmisanja ženskoga u okviru polnih razlika izvan nametnute maskarade» zato što maskarade ostaju u okviru stereotipa ženstvenosti i nisu način da se od njih pobegne (ID 1995., 7). To vodi ka dvema posledicama: prvo, 'žene je teško posmatrati kao osobe koje su jednake pred zakonom' i drugo, kako se jednake forme polnih bića, bez obzira na formu njihovog 'upražnjavanja pola / seksa' (na primer – seksualnu orijentaciju), mogu razumeti ako su ove preferencije izabrane nesvesno ili uopšte nisu izabrane (ID 1995., 8)?

Imaginarni domen, kao mesto gde su suprotstavljena uobraženja i očekivanja u vezi načina na koji doživljavamo neku osobu, otkriva da je naš osećaj slobode fundamentalno povezan sa onim što jesmo i šta, kao polna bića, želimo biti. Izbor sopstvenih imaginarnih domena i simbola je od ključne važnosti za poštovanje nečije forme polnog bivstvovanja. Postojanje imaginarnog domena kao uslova individuacije predstavlja samu opciju slobode. Odbacivanje samopoštovanja ima katastrofalne posledice po individuaciju, gde je ponos primarno dobro samopoštovanja, ona dalje funkcioniše kao legitimno očekivanje koje treba predstaviti u javnoj sferi civilnog života koji doživljavamo kao jednakei građankei. Shodno tome, osoba je degradirana kada je svode na stereotipe o 'polu / seksu', nametnute žudnje i tako što je posmatrana i tretirana kao osoba koja 'nije vredna' jednakih građanskih prava. Degradiranei smo kada se naš 'pol / seks' koristi da bi se stvorila negacija jednakosti u osobenostima i građanskim pravima (ID 1995., 8).



Razum⁵ sam po sebi ne može imati predrasude prema ženama, zato što radi na oba načina. Pitanja koja se tiču javne i privatne sfere, kao što su zakoni, mogu biti umrljana muškim predrasudama, ali prelaz od razumnosti ka iracionalnosti nikuda ne vodi, kao ni prelaz od univerzalnosti ka subjektivnosti, kada pokušavamo izreći političke tvrdnje u vezi jednakosti i slobode. Hijerarhija ne nastaje u okviru koncepta razuma ili univerzalnosti, već ovaj pojam može biti, do sada se koristio i dalje se, koristi sa muškim predrasudama. Međutim, zahtevom da se čuju različiti stavovi i interesi ne odbacuje se pojam univerzalnosti, već se odbacuje izostavljanje i ne uzimanje u obzir različitih aspekata pri formulisanju univerzalnih vrednosti poput ljudskih prava. Pravda je nešto za šta treba da se borimo, ali ne zamenom subjektivnih za univerzalne standarde, već transformisanjem značaja opštih normativnih standarda i njihovom razumnom primenom u postojećoj nepravdi.

Šta ne možemo videti ako pretpostavimo autonomnu i recipročnu osobenost? Ceo proces individuacije, truda i 'brige koja uključuje reprodukovanje ljudskog bića kao rudimentarne ličnosti' je nestao iz praktičnog donošenja zaključaka. Zato minimum uslova individuacije prethodi Kantovom konstruktivističkom projektu, ali je 'i dalje dosledan razvoju koncepta osobe kao konceptu praktičnog razuma.' Ekvivalent osobenosti se, za početak, mora tretirati pozivanjem na praktičan razum, zato što upuštanje u praktičan razum zahteva jednaku mogućnost da se, najpre, postane osobom, i ovi minimalni uslovi individuacije zahtevaju određeno prepoznavanje iskustva. «Zahtev za minimumom uslova individuacije je univerzalan». Zahtev za jednakošću je zahtev za jednake vrednosti ženskoga u okviru polnih različitosti (ID 1995., 17).

Time se ne tvrdi da je ženski pol jednak muškom, već se odbacuju šifrovane strukture ženskosti po trenutačnom konceptu ženskog pola. Ono što se time dobija je smanjivanje polnih razlika pre obezbeđenja minimuma uslova individuacije. Cornell zahteva jednakost za sve nas kao polnih stvorenja i insistira na vraćanju rodne u polnu diskriminaciju, da bi ponovno uključila zahteve za lezbejskim, gej, transseksualnim i ma kojim drugim oblikom seksualnog bivstvovanja (ID 1995., 20). To je u skladu sa najnovijom knjigom Gudrun Perko *Queer-Theorien*⁶ koja naglašava da protivljenje dihotomičnim binarnostima podrazumeva nameru za stvaranjem njima suprotstavljenog pluraliteta na svim nivoima javnog života, u demokratskom

⁵ U okviru filozofske tradicije razum se kao suprotnost emociji često upotrebljava na esencijalistički način. Povezan sa dihotomijom polova služi kao način objašnjavanja ili opravdavanja potčinjenosti žena.

⁶ Perko, Gudrun, *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005., 8.



domenu. Pod suprotstavljenim pluralitetom ona podrazumeva pluralitet koji ukazuje na dekonstrukciju hijerarhijske kategorizacije, nedvosmislene modele ili politike identiteta, polarizaciju koja uključuje i dihotomične modele misli (*Denkfigur*). To je osnov individuacije o kojoj Cornell priča.

Povratak vezi između seksualnosti i civilizacije navodi nas da ponovo promislamo osnove civilizacije i nezadovoljstva njome. «Politički slogan u vezi feminističke teorije o zakonskoj jednakosti [...] glasi 'Žene u akciju; muškarci pomirite se sa tim'» (ID 1995., 233). Cornell se slaže sa Irigaray da «bez promena 'opšte gramatike naše kulture, žensko nikad neće pronaći mesto u istoriji'»⁷ i zato što je zakon moćan deo naše opšte zapadnjačke kulture i istorije moramo mu uputiti izazove iznutra i spolja, do svakog aspekta koji utiče na nas i nameće restrikcije kojima nam uskraćuje jednakost u slobodi (ID 1995., 235).

Ako je, ističe Cornell sa Lacanom, ženski spol već obeležen kao nejednak pred zakonom, i ako se ljudska prava iznad pozitivne legislacije primenjuju jednako na sve ljude, onda feministička teorija prethodi legislaciji kao nerazdvojiv deo bilo kog diskursa ljudskih prava. Shodno tome, izazov ljudskim pravima znači osporavanje «zakona rodne hijerarhije, koji ima podrazumevajuće pretenzije na realnost» u kojoj «ženski pol nestaje i ne predstavlja ništa drugo do objekat želje muškarca». (ID 1995., 235). Ponovo ne postoji zahtev «da mi, kao žene 'budemo' pred zakonom; umesto toga, treba da zahtevamo 'zakonski' jednaku evaluaciju naše polne različitosti» (ID 1995., 236).

Odavde je jasno da se ni jedan 'objektivizirani' subjekt ne može unaprediti pozivajući se na univerzalne vrednosti. Ipak, ako ne želimo izgubiti pogled na pluralističke naočitosti, mora postojati drugačiji način za sticanjem univerzalnih vrednosti preko 'objektiviziranog subjekta'. Ovaj argument se sastoji iz tri koraka:

- a) Prevođenje individualnih prava u javni i privatni život služi kao indikacija tretiranja ljudskih prava u okviru Nacije.
- b) Individualna osnovna prava dolaze pre ekonomskih i nacionalnih prava.
- c) 'Univerzalne vrednosti' trebaju pretpostavke a) i b) kako bi održale kredibilitet.

2.) Amartya Sen predlaže uključivanje ekonomskih i socijalnih prava u širi domen ljudskih prava na pred-pozitivnoj zakonskoj osnovi, što znači da su ljudska prava zakonska prava

⁷ Irigaray, Luce: *This sex which is not one*, 1985., 155.

pre susreta sa postojećim zakonskim sistemima koji su potrebni za njihovo zastupanje (Sen 2004., 317)⁸. Ljudska prava trebaju biti iznad pozitivnih zakona iz pragmatičnih i etičkih razloga. Etički razlozi nas vraćaju na drugu interpretaciju Kantovog kategoričkog imperativa po kome su ljudi sredstva sami po sebi, a ne sredstva pomoću kojih se dolazi do cilja. To nas vraća na prethodno istaknutu tezu da se proces individuacije treba zaštititi zakonom radi razvoja sredstava osobe. Pragmatični razlog vezujemo za činjenicu da se ne može pripisati lošoj sreći to što je neko rođen/a u nacionalnoj zajednici koja ne garantuje osnovna ljudska prava građanima. Zato što su ljudska prava i individualna prava, ona služe kao mera nacionalne i međunarodne zakonske prakse. Stoga je od ključne važnosti nalaženje načina da se osnovna individualna prava nametnu pre ekonomskih i nacionalnih prava.

Uz poštovanje univerzalnih vrednosti kao suštinskih u oblasti koje utiču na ljudska prava, Sen predstavlja dinamički model. Za njega je osnova univerzalnosti uviđanje da je diskusija o ljudskim pravima trajan proces između svih kojih se on tiče. Univerzalnost se postiže pristankom onih kojih se tiče, čime se vrednosti ne odbacuju već se stavljaju u poziciju u kojoj ih ocenjuju i prihvataju ako su primenljive⁹.

Sa jedne strane, ljudska prava su etički zahtevi bazirani i orijentisani na jednaku slobodu za sva ljudska bića, a sa druge strane, promicanje ljudskih prava deo je otvorene javne diskusije, važne za zahtevanje mogućnosti i održivosti njihovog statusa kao «roditelja zakona» ili «deteta zakona». Za Sena je od ključne važnosti da debata, kao «domen stalne rasprave», «pristup otvorenog javnog promišljanja», bude centralni deo «opšte 'discipline' ljudskih prava», a ne samo «'praksa' ljudskih prava» (isto, 322).

Ljudska prava moraju nadživeti otvoren javni nadzor, što onemogućava da politički i društveno represivni režimi uzurpiraju ljudska prava onda kada su njihove pretenzije «preživeli otvorenu javnu diskusiju u kojoj se tolerišu i podstiču različita mišljenja». Ovaj se proces mora neprestano podržavati putem specijalnih istorijskih i društvenih konteksta. Što je više informacija o drugim društvima i kulturama raspoloživo i više utemeljenih različitih gledišta učestvuje u diskusiji, može se

⁸ Sen, Amartya: Elements of a Theory of Human Rights, u: *Philosophy and Public Affairs*, jesen 2004., vol. 32, 4, 315-356.

⁹ U Zagrebu je iznesena primjedba da univerzalnost nije rezultat otvorene diskusije već njezin preduvjet. Ovo se može razmatrati na dva načina. Prvo, politički, moram priznati, sfera otvorena pluralitetu pojedinacaki uključenih u otvorenu diskusiju izgleda kao utopijski poduhvat, a s druge strane i drugo, filozofski, upravo je to vizija s kojom se suočavamo, uvjeti koji će omogućiti kretanje prema jednakosti zastupljenosti različitih interesa. Na prvi pogled cirkularni zaključak pada na teorijskoj razini što znači da on zapravo nije cirkularni zaključak već pitanje njegova provođenja u praksi.



zahtevati više univerzalnosti putem ustanovljenog konsenzusa (isto, 2004., 351). Odatle je očito da su interakcija između granica i obavezno preispitivanje neophodni za «disciplinu kritičkog procenjivanja moralnih naklonosti, bez obzira koliko su one lokalno utemeljene» (isto, 2004., 355).

Stoga, iako se zakonodavstvo u vezi ljudskih prava možda ne «reflektuje u legalnim okvirima [...] postoje drugi načini implementacije ljudskih prava» preko njihovog javnog prepoznavanja, podsticanja i nadgledanja. Premda nacionalne države ne smiju biti oslobođene od odgovornosti da provode i garantuju ljudska prava, Senov model pluralističkog otvorenog nadzora javnog mnjenja ne staje na nacionalnim granicama jer se «nezavisnost koja je potrebna ne može ograničiti na okvire nacije» (isto, 2004., 356).

Nakon proširenja pojma ljudskih prava na proces individuacije i načina na koji se univerzalne vrednosti mogu postići tokom procesa javnog nadgledanja, sada ću razmotriti kako se ljudska prava mogu poštovati, zaštititi i promovisati na institucionalnom nivou, nivou na kome bi se prema ljudima trebalo odnositi s jednakim poštovanjem. Za Kanta je «moralni zakon» poštovanja ljudi, kao «cilj sam po sebi», iznad svakog međunarodnog pozitivnog zakona, kao na primer onih koje danas provodi UN.

3.) Pauline Kleingeld¹⁰ u tezi tokom Kant Symposiuma 2004. u Beču, dovela je u pitanje vodeću interpretaciju Kantovih komentara na temelje svetske države (u Über den Gemeinspruch i Vom ewigen Frieden). Prema toj interpretaciji, Kant odbacuje svetsku monarhiju¹¹ zbog hegemonije i mogućnosti da postane tiranijom, ali favorizuje ligu naroda, kao slobodan koncept koji se može pridružiti nacionalnim državama, i put ka trajnom miru. Po shvatanju Kleingeld, međutim, Kantova koncepcija lige naroda nužno ne protivreči ideji svetske države, koja bi mogla biti sledeći korak zasnovan na dragovoljnoj federaciji nacija. Liga naroda, stoga, ne predstavlja kraj vizije koju je Kant imao o izgradnji trajnog mira, već međukorak ka toj utopiji (Kleingeld 2004., 100).

Za Kanta je suverenitet nacionalne države potreban, kao garant progresa u okviru njenih konstitucionalnih granica. Njegova vizija je da bi sve nacionalne države trebale težiti ka ostvarivanju ljudskih prava¹², kao i prosvjećivanju građanaki. Pod prosvjećivanjem podrazumevam samolegislaciju na temelju

¹⁰ Kleingeld, Pauline: Kants Argumente für den Völkerbund, u: *Recht - Geschichte - Religion, Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 9 Akademie Verlag, Berlin 2004., 99-112.

¹¹ S Kantova stajališta koncept svjetske monarhije bio je moguć ali nepoželjan za svjetsko vodstvo.

¹² Na temelju demokratski organiziranog društvenog ustrojstva što, za Kantova vrijeme, znači da se moć države provodi preko ljudi a ne preko monarha.

procesa individuacije koji im omogućava da razviju pluralitet identiteta tako da velika različitost pojedinacaki postane dio demokratskog procesa, kao što je to pre opisao Sen. Kant se pre 200 godina zalagao za otvorene diskusije, zbog restrikcija nametnutih cenzurom. Senovi zahtevi idu mnogo dalje, jer se on zalaže za otvorene javne rasprave koje uključuju širok spektar različitih mišljenja i perspektiva i, s Cornell bi mogao dodati, pluralitet pojedinacaki na osnovu maksimalnog uvjeta inividuacije. Ostaje otvoreno pitanje u kakvoj je to vezi sa ligom naroda ili konceptom svetske države?

Za Kanta suverenitet nacionalne države ne predstavlja vrednost sam po sebi, već, sa jedne strane, predstavlja sredstvo pomoću kojeg se osigurava razvoj u okviru države, a sa druge, neophodnost da se slobodno angažuje u međunarodnom pravu. Međunarodno pravo je pozitivan zakon kojim se koordinišu odnosi između nacionalnih država i sadržaji u vezi ovih odnosa. Ali, Kantova utopija se tu ne zaustavlja. Kleingeld pokazuje da se cilj koji je Kant predvideo nalazi iza organizacionog stupnja mira, ali u situaciji gde suverenitet nacionalnih država postaje zastareo. Ovo se neće ostvariti prevremenom fuzijom, pod hegemonističkim državama ili imperijalističkim državnim administracijama koje nameću sopstveno viđenje demokratije, ljudskih standarda ili bezbednosti. Upravo je to Kant odbacio kao hegemonističko kada se zalagao protiv prerane uspostave svetske države. Međunarodne organizacije, poput Ujedinjenih nacija – naslednice Lige naroda, mnoge pod-organizacije i nebrojeni NGO-i, rade i teže ka Kantovoj viziji trajnog mira. Sa druge strane, neke međunarodne institucije oslabljuju standarde ljudskih prava, tako što ih degradiraju i čine da njihova primena zavisi od ekonomskih faktora. Kantova je vizija u opasnosti ako suverenitet države oslabi pod hegemonističkim ekonomskim interesima koji ignorišu i krše ljudska prava. Sloboda ljudskih bića je podređena procesima slobodnog tržišta u kojima se ne poštuju individualna prava na jednakost i slobodu za sve ljude.

Takođe, pogled na trenutno stanje u sistemu Ujedinjenih nacija otkriva da ljudska prava ne uživaju neophodni međunarodni status. Glavna institucija koja se bavi opštim ljudskim pravima i specifičnim pitanjima, kao što su kršenja ljudskih prava u pojedinim zemljama, je Komisija za ljudska prava sa sedištem u Ženevi (*Commission on Human Rights – CHR*), ne-univerzalno (53 država članica), međdržavno telo, podređeno drugom ne-univerzalnom telu, Ekonomskom i socijalnom savetu (*Economic and Social Council*). Iz trenutnih diskusija oko reformisanja Ujedinjenih nacija, proizašla je ideja za unapređenjem CHR-a u glavni organ koji bi radio pod Poveljom UN i podizao diskurs ljudskih prava na isti nivo sa pitanjima mira (kojima se najviše bavi Savet bezbednosti) i razvoja (kojima se najviše bavi Ekonomski i socijalni savet). Zaista, Ujedinjene nacije



se moraju suočiti sa odgovornošću da osiguraju visok standard diskusija o pitanjima ljudskih prava, koje bi bile iznad nacionalnih političkih interesa, sa fokusom na pitanjima i idejama pluraliteta poput one koju zastupaju Cornell, Sen i mnogi drugi, koje tvrde i insistiraju na tome da se trajni mir ne može postići bez primene standarda ljudskih prava širom sveta. Iz ove perspektive, ljudska prava na međunarodnoj areni nisu ispod, već na stupnju iznad pozitivnog međunarodnog prava i stoga bi se trebala adekvatno odraziti na organizacioni nivo.

Važnost ovih implikacija za queer pitanja sada se može lako videti kada se radi o zahtevanju prava na a) otvoreni proces individuacije i b) participaciju i zastupljenost pluraliteta identiteta u otvorenom demokratskom procesu kao osnovu za predstavničku demokraciju i c) ovo se može zamisliti samo u kontekstu gde su takva prava zagarantovana osobama neovisno o njihovom identitetu, onom što bi mogao biti njihov identitet, neovisno o njihovoj nacionalnosti, kulturalnom ili društvenom kontekstu.

Prijevod s engleskog: Majda Puača

Bibliografija

Cornell, Drucilla: *The Imaginary Domain, Abortion, Pornography & Sexual Harassment*, Routledge, London i NY 1995.

Irigaray, Luce: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin 1976.

Kleingeld, Pauline: *Kants Argumente für den Völkerbund* in: *Recht Geschichte Religion, Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 9 Akademie Verlag, Berlin 2004.*, 99-112.

Nagl-Docekal, Herta: *Feministische Philosophie*, Frankfurt a.M. 2000.

Perko, Gudrun: *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005.

Sen, Amartya: *Elements of a Theory of Human Rights*, u: *Philosophy and Public Affairs*, jesen 2004., vol. 32, br. 4, 315-356.

Wendel, Saskia: *Feministische Ethik*, Hamburg 2003.

Biografska bilješka

Nora B. Hangel (rođ. 1970.) studirala je filozofiju u Salzburgu, Grazu, New Jerseyju, Beču. U magistarskom radu bavila se pluralitetom i razumijevanjem u radovima Hannah Ardent, a u doktorskoj disertaciji svjetskim građanstvom. Živi i radi u Beču.