

FEMINISTIČKI DISKURS KAO KRITIKA POLITIKE MOĆI

Sažetak: Feministički diskurs nastaje kao kritička svest o ideološkoj prirodi društvenih struktura moći i poziv da se deluje u pravcu njihove transformacije. Iako se kao datum njegovog nastanka najčešće uzima objavljivanje prve zvanično priznate feminističke studije – *Odrane prava žena* – koju krajem osamnaestog veka piše Engleskinja Meri Vulstonkraft, naznake ovog diskursa prisutne su i u ranijim osvrtima na dvostruke standarde i nepravdu rodno zasnovanih hijerarhija. U radu se, međutim, polazi od stava da se sveobuhvatna dekonstrukcija politike moći ne može ostvariti ukoliko se zadržimo na sociološkim aspektima patrijarhata i površnoj kritici društvenih institucija, koje su samo spoljašnje manifestacije hijerarhijski utemeljene svesti kao deo kulturne tradicije Zapada. Neophodno je, stoga, prepoznati i kritički ispitati nastanak prve i najznačajnije hijerarhije koja se uspostavlja na relaciji priroda/ kultura, kada se principu logosa dodeljuje uloga da upravlja, razvija i štiti kulturu. Među savremenim teoretičarkama postoji uvid da je ovakvo *dubinsko sagledavanje* problematike roda suštinski važan deo feminističkog diskursa, pa nije slučajno da se neke od njih (npr. Lis Irigarej i Ember Džejkobs) vraćaju mitu i antičkoj drami, i u njima pronalaze značenja koja ukazuju na pogubnu ideološku matricu ovih struktura.

Ključne reči: feministički diskurs, patrijarhalne paradigme moći, ideološka matrica rodni hijerarhija, antička drama

1. Feministički diskurs kao prevladavanje patrijarhalnog modela svesti

Feminizam predstavlja skup ideja i opredeljenja usmerenih na kritičku analizu i menjanje društvenih stereotipa koji rodne, a zatim i druge razlike prikazuju kroz binarni i hijerarhijski odnos, a potporu za ovakva određenja navodno pronalaze u biologiji ili božjoj promisli, ponekad čak i u – „zdravom razumu“. Time što je ukazao na značajnu, iako ne uvek vidljivu i očiglednu povezanost privatne i javne sfere naših života, pojedinca sa ličnim iskustvom i doživljajem stvarnosti, i društva koje preko svojih institucija kreira i sprovodi kolektivne ideologije, feminizam je postavio temelje jednoj bitno drugačijoj perspektivi promišljanja i menjanja društvene stvarnosti. Prve značajne *dekonstrukcije* patrijarhalnih kulturnih paradigmi i ideoloških stereotipa potekle su od samih žena na osnovu uvida u prirodu i mehanizam ugnjetačkih praksi, a u njihovoj vekovima dugoj borbi za priznanje i jednaka prava. Iako se s razlogom može tvrditi da su prve ozbiljnije ideje o mogućnosti

menjanja rodni odnosa nastale tek krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog veka – kroz svest o ideologiji kao pokretaču društvenih promena (Le Gates, 2001: 27) – feministička ideja deluje kao otpor patrijarhatu već u najranijoj fazi njegovog postojanja. U tom smislu, od velikog je značaja sposobnost da se ove ideje prepoznaju – i rehabilituju – još u najstarijim oblicima pisane književnosti. Može se zato reći da feministički diskurs nastaje čak i mnogo pre nego što je srednjovekovna pesnikinja i prva žena koja se profesionalno bavila pisanjem, Kristin de Pizan¹, napisala svoj najpoznatiji tekst – *Grad Žena* (*Le Livre de la cité des dames*, 1405) – u kome je, iz vizure hrišćanske etike i kroz alegorijsku predstavu grada koji nastanjuju žene, ukazala na dvostruke standarde i nepravdu koju dominantni obrasci rodne hijerarhije predstavljaju kao neupitnu i univerzalnu. Manjkavosti koje bi savremeni čitalac ovog pledoajea o rodnoj ravnopravnosti lako uočio najvećim delom proističu iz referentnog okvira koji je ženi, odnosno učenoj ženi u to doba, i na tom kulturnom prostoru, bio na raspolaganju.²

O istrajnosti patrijarhalnog modela svesti svedoči, međutim, i činjenica da veoma često ni sam ženski pokret koji će zvanično nastati tek u drugoj polovini devetnaestog veka, pa ni sama teorija koja je iz njega proistekla, nisu uspevali da prevaziđu hijerarhijski model svesti u sopstvenom promišljanju i delovanju. U domenu teorije, paradigmatičan je primer Eshilove *Orestije*, koju tradicionalna, ali i feministička kritika u drugoj polovini dvadesetog veka, još uvek sagledavaju kao promociju patrijarhalne institucije moći. I pored toga što za ovakvu tvrdnju nije bilo uporišta u samom tekstu, definicija Eshila kao konzervativnog i patrijarhalnog pesnika ostala je dugo vremena opšte mesto tradicionalne 'muške' kritike, ali i feministički utemeljenih analiza i pozorišnih izvođenja koje u tekstu nisu uspevale da vide vizionarsku snagu i kritički otklon od patrijarhalnog kulturnog modela. „Iako je imala negativni vrednosni predznak, strategija čitanja feminističke kritike bila je u ovom smislu samo replika tradicionalne akademske kritike koja je, da bi u Eshilovoj tragediji mogla da vidi veličanstvenu apoteozu novog poretka, morala da *previdi* svaki nagoveštaj ironije“ (Mitić, 2004: 152).

Može se zato tvrditi da uprkos naporu koji su mnogi, a pre svega žene različitih epoha, uložili u promociju feminističke ideje, patrijarhalni model mišljenja u jednoj radikalno izmenjenoj formi opstaje i danas u postindustrijskom, neoliberalnom poretku zapadne kulture. Upada pritom u oči zanimljiva činjenica da kod mnogih žena u razvijenim društvima zapada danas preovlađuje uverenje da je feminizam zapravo stvar prošlosti, aktivistički pokret za kojim danas više nema potrebe budući

¹ Reč je o Venecijanki koja je ostala upamćena kao „prva feministkinja“ (Le Gates, 2001: 105), a zahvaljujući i tome što je poticala iz ugledne porodice koja je imala bliske veze sa francuskim dvorom, ona je ujedno i prva žena za koju se zna da je od sopstvenog pisanja uspevala da zarađuje i izdržava porodicu.

² Radi se, naime, o tome da je progresivni stav koji De Pizan zastupa i sam velikim delom oslonjen na dvostruke standarde zvaničnog hrišćanskog morala i predrasude o tome kako su vrline idealne žene njena trpeljivost, strpljenje i sposobnost da stoički podnese patnju. U tom duhu, njen savet ženama čiji su muževi okrutni i skloni nasilju sastoji se u tome da one treba da ostanu ponizne i strpljive! (Le Gates, 2001: 108).

da je postigao svoj primarni politički cilj, a da su žene u državama razvijenog zapada izdejtvovalale skoro sva prava koja je primarno zastupao zvanični ženski pokret. Stvarnost je, međutim, veoma daleko od ovako idilične slike, pa se o feminizmu danas može zapravo govoriti kao o jednom od pomagača neoliberalnom sistemu da izgradi društvo slobodnog tržišta. Pokret koji je nastao na liniji zalaganja za solidarnost i društvo oslobođeno hijerarhijskih podela postao je – paradoksalno – antipod sopstvene vizije. Jer kada se u svojoj legitimnoj borbi za jednaka prava žene ograniče na zahtev ravnopravnog učešća u podeli moći, one će, kako je s pravom istakla belgijska teoretičarka Lis Irigarej (Luce Irigaray), neminovno ostati unutar identične strukture moći, koja je kroz određene ustupke i simulaciju ravnopravnosti omogućila da se održi ideološka matrica patrijarhata.

Danas je patrijarhat u sprezi sa neoliberalnim kapitalizmom u izvesnom smislu čak i moćniji – zbog toga što ga je teže prepoznati jer je s jedne strane i sam preuzeo feministički diskurs emancipacije i jednakih prava, a pritom je u novim i čak pogubnijim oblicima zadržao identičnu strukturnu matricu hijerarhijske svesti. Jednakost koja se artikuliše isključivo u odnosu na pozitivni muški model subjekta, ili šire gledano, u odnosu na dominantni model kulturne i političke svesti, ne može biti oslobađajuća budući da se u takvom modelu ponovo ukida razlika kao jedini katalizator istinske ravnopravnosti. Zbog toga ni promene koje će ovako izvojevana jednakost doneti ne mogu biti suštinski oslobađajućeg karaktera jer takve promene ne dotiču dubinsku matricu patrijarhata i skrivenu logiku kulturno dominantnih diskursa.

2. Dekonstruktivna vizura u delu Meri Vulstonkraft – prve zvanične feministkinje

Sam termin „feminizam“, ili „feministički“, ulazi u engleski jezik tek prvih godina dvadesetog veka, ali se početak zvaničnog feminističkog diskursa najčešće povezuje sa datumom objavljivanja knjige *Odbrana prava žena (A Vindication of the rights of Women, 1792)* Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft), koja je ostala upamćena pod nazivima „prva feministkinja“, „feministička pramajka“ ili „najpoznatija feministkinja osamnaestog veka“.³ Podstaknuta idejama i entuzijazmom Francuske revolucije, ona piše svoju čuvenu *Odbranu prava žena*, poznatu i kao „druga odbrana“ budući da joj je osnovna namena bila da dopuni i nadoveže se na prethodno objavljeni tekst koji se bavio pravima muškarca. Napisana dve godine ranije, prva *Odbrana* nastala je kao reakcija na konzervativne stavove političkog teoretičara i filozofa Edmunda Berka (Edmund Burke), koji je u delu *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj (1790)* osporio ideje slobode, bratstva i jednakosti – na kojima se zasnivala Francuska revolucija – i pokušao da odbrani suprotna načela – koja podupiru prava staleža, nasleđa i tradicije. Spisom koji na ovaj način nastaje,

³ Ove nazive navodi teoretičarka Karen Ofen, a u kontekstu rasprave o tome da li se zbog svih ideoloških i drugih manjkavosti koje se mogu uočiti u tekstu može uopšte govoriti o Meri Vulstonkraft kao o feministkinji.

Meri Vulstonkraft utire put političkoj demokratiji u Engleskoj pri čemu nije bez značaja ni to da je svojom reakcijom pretekla i poznati traktat o pravima čoveka koji će nekoliko meseci kasnije objaviti njen sunarodnik, pisac i socijalista – Tomas Pejn (Thomas Paine).

Iako se ne mogu osporiti primedbe koje su neke kasnije teoretičarke uputile ovom tekstu u smislu da je politički status žene ovde ostao skrajnut na marginu – pri čemu je u fokusu ostala prosvetiteljski intonirana rasprava o progresu, vrlini i razumu – i uprkos tome što odbrana žene u tekstu Meri Vulstonkraft ostaje duboko ukorenjena u tradiciju hrišćanskog racionalizma, ili pak tome što je argumentacija u knjizi često preopširna i nesistematizovana, *Odbrana prava žena* i danas je nezabilazan tekst feminističkog diskursa. Jer uprkos svim spomenutim ograničenjima koja joj se danas pripisuju, pa i najvećeg nedostatka koji se odnosi na činjenicu da Vulstonkraftova uglavnom govori o 'zbrinutim' ženama srednje klase – ne uspevajući da dokuči vitalnu povezanost klasne i rodne neravnopravnosti⁴ – ovde je reč o tekstu koji je u mnogo čemu bio revolucionaran u odnosu na doba u kome je nastao, i koji na upečatljiv i feministički produktivan način afirmiše ideju prosvetiteljstva. Ovo je posebno bitno zbog toga što se i danas kao primer progresivnog mišljenja iz doba evropskog prosvetiteljstva najčešće spominje jedino, ili bar na prvom mestu, Žan Žak Ruso, pa nije slučajno što je sam Ruso jedno od najpoznatijih imena sa kojima se Vulstonkraftova direktno konfrontira u svojoj *Odbrani*. Vulstonkraftova je, naime, prva koja je uočila paradoks i opasnost u činjenici da politički progresivna vizura ne znači nužno prevladavanje hijerarhijskog modela svesti, budući da je ovaj po mnogo čemu radikalniji i značajan filozof romantizma, i začetnik humanističkog liberalizma, u svojim stavovima o polnoj razlici i rodnim ulogama zadržao duh filozofske tradicije koju je započeo Aristotel, a koju je hrišćanstvo preuzelo i dodatno razradilo.

Paradoks ove dvostruke pozicije sastoji se pritom u tome što je Ruso u ovom pogledu čak i prednjačio u odnosu na katoličku dogmu jer je u pojedinim stavovima bio konzervativniji i od same crkve. Kada, na primer, razrađuje svoju centralnu tezu

⁴ U pitanju je suštinska sprega potrebe da se sačuva privatna svojina u rukama onih koji je poseduju i potrebe da se održe postojeće institucionalne forme koje održavaju inferiorni ekonomski i politički status žena. Ono što izmiče kritičkom oku autorke je činjenica da najveći deo otpora izjednačavanju ovog statusa proističe upravo iz značaja ženine uloge u reprodukciji legitimnih naslednika svojine. Pa ipak, ne bi bilo sasvim ispravno tvrditi da Meri Vulstonkraft ne uočava problem klasne neravnopravnosti, već se pre radi o tome što u fokusu njene pažnje ostaju pitanja vrline i razuma. Klasna problematika se na ovaj način sagledava jedino kao deo šire slike u kojoj je vrlina ustupila mesto izopačenoj senzualnosti i tiraniji. Na početku devetog poglavlja knjige („O pogubnim učincima koji izviru iz neprirodnih razlika ustanovljenih u društvu“), ona piše sledeće: „Iz poštovanja koje se ukazuje imetku, teče, kao iz zatrovanog izvora, većina zala i poroka zbog kojih je za misaoni duh ovaj svet postao tako turbobna pozornica. Jer i u najuglađenijem društvu, ispod bujnog bilja vrebaju ogavni gmizavci i otrovne zmijske; a tu je i putenost, uzgajena u ustajalom i zagušljivom vazduhu, koja slabi svaku dobru sklonost pre nego što sazri u vrlinu. Jedna klasa pritiska drugu, jer svaka žena želi da pribavi poštovanje na osnovu svog imetka; i kada se jednom stekne, on će obezbeđivati poštovanje koje pripada samo daru i vrlini. Muškarci zanemaruju obaveze koje im pripadaju, a ipak se s njima postupa kao s polubogovima. Pored toga, vera je od morala odvojena zastorom ceremonija, a ljudi se ipak čude što je svet, doslovno rečeno, postao jazbina varalica ili tirana“ (Vulstonkraft, 1994: 179).

o degradaciji čoveka koji je izgubio neposrednu vezu sa prirodom, Ruso smatra da se ovaj gubitak može videti i u tome što društvo nije uspostavilo kontrolne mehanizme koji bi sprečili, ili bar držali pod kontrolom, po njemu neprirodno mešanje polova kroz preveliku međusobnu blizinu i interakcije (Deutscher, 1997: 93). Uprkos progresivnim političkim stavovima koje je zastupao, Ruso, naime, ne dovodi u pitanje tradicionalne stereotipe o braku pa se i sam zauzima za politiku polnosti u kojoj se političko objašnjava prirodnim: „Kad je Emil postao tvoj muž, u isto vreme je postao i tvoj gospodar. Tebi spada da se pokoravaš, jer je priroda tako htela“ (Vulstonkraft, 1994: 121). A pritom je, kao što je poznato, zbog radikalnosti ideja njegov najznačajniji tekst, *Emil ili o vaspitanju* (1762), u kome se suprotstavio dogmatskim stavovima Crkve izloživši principe moderne pedagoške misli, završio u zloglasnom Indeksu zabranjenih knjiga (*Index Librorum Prohibitorum*).

Vulstonkraftova je bila svesna opasnosti koju nosi činjenica da ovakva predubeđenja o ženskoj ulozi u društvu i porodici dolaze od filozofa koji je u mnogo čemu prednjačio u odnosu na vodeću misao svoga doba, i koji je zbog hrabrosti da ustane protiv društvene nejednakosti⁵, neutemeljenih (staleških) privilegija i crkvenog autoriteta i sam bio meta oštrih napada. Napadači su, naravno, bili oni koji su branili dogmu i privilegije argumentima koje je Ruso uspevao da razobličiti kao ideološki kamuflirana opravdanja zatečenog stanja. Vulstonkraftova se zato sa posebnim žarom fokusira na rodnu problematiku Rusoove pedagogije u kojoj on nije uspeo da prepozna pogubnu politiku moći i ideologiju patrijarhalnog sistema vrednosti. Suprotno njenom zalaganju npr. da se ženama omogući veća sloboda i nezavisnost, Ruso je polazio od toga da je zavisnost za žene prirodno stanje, i da već mlade devojke znaju da su rođene za pokoravanje, pa bi obrazovanje trebalo da neguje i dodatno razvije nešto što je već ustanovljeno kao prirodno žensko stanje. Vulstonkraftova gnevno komentariše da ovakvo gledanje na stvari ne uzima u obzir činjenicu viševekovne tiranije nad ženom – tiranije koja je vremenom oblikovala svest, pa nije čudno „što neke od njih čeznu za okovima i umiljavaju se kao španijeli“ (Vulstonkraft, 1994: 114). Sklonost ekstremima koju Ruso uočava kod žena, zbog čega se zalaže za manje slobode i sužavanje prostora u kome se takve sklonosti mogu ispoljiti, Vulstonkraftova objašnjava jednostavnom logikom da se i „savijeni luk silovito ispravlja kada ga ruka koja ga je napela iznenada otpusti“. Ravnoteža u društvu i između polova ne može se postići tako što se jedna polovina čovečanstva drži u stanju ropske zavisnosti jer „ponizni strah uvek izaziva prezir“, a „biće koje strpljivo podnosi nepravdu i ćutke trpi uvrede, brzo će i samo postati nepravdično, ili nesposobno da razluči dobro od zla“ (Vulstonkraft, 1994: 115).

Meri Vulstonkraft naravno nije prva koja je ustala protiv dvostrukih standarda kada je reč o rodnom ulogama i političkoj moći zasnovanoj na lažnoj predstavi ideje o prirodnoj datosti rodnih razlika. Politička deklaracija o pravima žena i građanki koju je godinu dana pre toga objavila Olimpija de Guž bila je čak politički radikalnija od

⁵ Za razliku od Meri Vulstonkraft, Ruso je poreklom pripadao nižoj srednjoj klasi sitnih zanatlija, gradskih plebejaca i nadničara pa je i njegova mnogo jasnije artikulirana pobuna protiv privilegija zasnovanih na klasi i poreklu proistekla iz neposrednog uvida u sve protivurečnosti i nepravde staleški ustrojenog društva.

teksta Meri Vulstonkraft, što se može tumačiti činjenicom da se radi o sasvim drugačijem političkom kontekstu u kome nastaju oba teksta. U tom smislu, deklaracija Olimpije de Guž bila je umnogome lični revolt zbog toga što su žene – iako su bile „prve baklje Francuske“, tj. ravnopravne učesnice Revolucije – zadržale inferiorni politički status nakon njenog okončanja. Ona zato poziva da se nacija redefiniše kao unija žene i muškarca i prkosno upućuje pitanje: „Ko vam je dao suvereni autoritet da potčinite moj pol?“. Ovakvo radikalno suprotstavljanje dominantnoj politici moći i sistemu vrednosti koji je uporno pokušavao da sačuva privilegije tradicionalnih hijerarhija u domenu rodnih razlika rezultiralo je činjenicom da je Olimpija de Guž pogubljena giljotinom 1793. godine, nakon što su je optužili za kontrarevolucionarnu aktivnost i okvalifikovali kao 'neprirodnu' ženu, a Francuska je morala da sačeka do 1945. godine da bi se ženama, kao ravnopravnim muškarcima, priznalo političko pravo glasa.

3. Da li je feministički diskurs proizveo sopstvenu politiku moći?

Zanimljivo je uočiti da je veoma sličan obrazac doveo i do inicijative da se formira pokret koji bi se borio za ostvarenje ženskih prava i sloboda. Ova ideja je, naime, potekla upravo od žena koje su, kao i francuske revolucionarke, bile aktivne učesnice američkog pokreta za ukidanje ropstva, ali koje su i same uvidele da je, uprkos progresivnim ciljevima koje su delile sa svojim muškim kolegama i saborcima, uporno istrajavalo ubeđenje kako ideal univerzalne slobode ipak ne uključuje i same žene, uprkos činjenici da su upravo one dale značajan doprinos abolicionističkom pokretu. Najbolju ilustraciju ovoga predstavlja događaj koji se odigrao na Svetskoj konvenciji protiv ropstva održanoj 1840. godine u Londonu, gde su, među predstavnicima mnogobrojnih udruženja, bile i delegatkinje Filadelfijskog ženskog društva protiv ropstva, na čelu sa Lukrecijom Mot. Njima je na konvenciji bilo dodeljeno da sede u začelju, skrivene od pogleda ostalih učesnika, a bilo im je uskraćeno i pravo javnog obraćanja. Uprkos tome što su svi učesnici i izlagači bili okupljeni na istom, progresivnom zadatku i sa ciljem ukidanja nepravde i surovog tlačenja crne populacije, među delegatima ovog značajnog skupa vladalo je uverenje kako bi dostojanstvo skupa bilo ugroženo ukoliko bi se ženama omogućilo da javno nastupe!

Osim što je bila još jedan u nizu dokaza dvostrukih standarda koji su tipični za hijerarhijsku svest patrijarhata, ovako otvorena diskriminacija na skupu posvećenom ukidanju diskriminatorne prakse bila je i važan okidač za donošenje odluke da se formira pokret koji će se fokusirati na borbu za prava žena, što je i učinjeno na čuvenoj konvenciji u Seneka Folsu 1848. godine. Ali ovde, nažalost, nije i kraj paradoksa koji prate obračun feminizma i patrijarhata utoliko što će sličan model represije početi da deluje i unutar samog pokreta koji je nastao sa ciljem oslobođenja i ravnopravnosti žena. Jer kao što ni američka ustavotvorna Deklaracija o jednakim pravima nije dovela do toga da se i crncima prizna prirodno pravo na ljudskost, tako ni muški predstavnici u Abolicionističkom pokretu, po svemu sudeći, nisu smatrali da je ljudskost kao zajedničko obeležje prisutnih dovoljan razlog da se i ženama omogući

ravnopravnost i sloboda javnog istupanja. Na sličan način, ni za feministički pokret obeležje zajedničke ženskosti neće imati dovoljnu težinu da crnoj ženi omogući ista prava koja uživa žena bele kože: „U stvarnosti, međutim, nisu sve žene bile *dovoljno* žene, kao što ni svi ljudi nisu bili *dovoljno* ljudi. Iskustva belih abolicionistkinja koje su 1840. godine u Londonu morale da sede skrivene zastorom na začelju ponovilo se 1913. godine na njujorškoj sifražetskoj paradi kada se od crnkinja zahtevalo da marširaju na kraju kolone kako svojom pojavom ne bi odbile južnjačke senatore, ili da naprosto odustanu od marša“ (Zaharijević, 2010: 182).

Ovakva diskriminacija koju je proizveo sam feministički pokret učinila je nemogućim da se već na samom početku nametne – kao suštinsko – pitanje o različitim identitetima žena i različitim oblicima njihove potčinjenosti u društvu, tj. krucijalno pitanje o samoj prirodi društva koje proizvodi i nameće ovakve hijerarhijske obrasce u svim bitnim ravnima postojanja – uključujući tu, kao možda najbitniju, upravo klasnu i rasnu dimenziju. Poražavajuće deluje saznanje da je feministički diskurs zapravo i sam doprineo da se održi represivna politika moći. Ali radi se o tome, kao što ispravno uočava Nensi Frejzer (Nancy Fraser) u britanskom *Gardijanu*, da smo marginalizovanjem sposobnosti za kritičko rasuđivanje i moralne obaveze da se aktivno deluje na društvenu realnost došli do toga da je feminizam do te mere izgubio prvobitnu radikalnost sopstvene vizije pa se o njemu danas može govoriti kao o „sluškinji kapitalizma“. Pokret koji je nastao na liniji zalaganja za solidarnost i društvo oslobođeno hijerarhijskih podela postao je – „surovim obrtom sudbine“ – jedan od pomagača neoliberalnom sistemu da izgradi društvo slobodnog tržišta. Feministkinjom se danas naziva žena koja je 'izgradila karijeru' i uspešno se uklopila u sistem vrednosti koji promovise takmičarski individualizam i profit kao meru uspešnosti.

Ali upravo iz perspektive ovako obeshrabrujuće dijagnoze, uočava se neophodnost jednog drugačijeg pristupa – pristupa koji će pokušati da sociološke aspekte patrijarhata i rodno orijentisanu kritiku društvenih institucija preusmeri ka jednoj drugačijoj i obuhvatnijoj vrsti analize. Jer reč je o tome što su ove institucije samo spoljašnje manifestacije hijerarhijski utemeljene svesti, a nas treba da zanima dubinska matrica kulturne tradicije koja proizvodi različite manifestacije ovih hijerarhijskih struktura. Drugim rečima, feministički diskurs danas ima dva važna zadatka – prvi na koji ukazuje spomenuta teoretičarka, a koji se sastoji u razobličenju onoga što se pogrešno podvodi pod feminizam, kao i njegove uloge u održanju i jačanju neoliberalnog poretka, koji neumorno proizvodi nove, i ne nužno rodne, ali svakako ekonomski i klasno zasnovane hijerarhije; i drugi, koji se sastoji u kritičkom preispitivanju najdubljih matrica ovih pogubnih manifestacija politike moći. U tom smislu, značajna je analiza koju je nedavno, a pod uticajem ideja Lis Irigarej, sprovela britanska teoretičarka Ember Džejkobs (Amber Jacobs), a koja se vraća na sam izvor zapadne kulturne paradigme i njen prvi simbolički prikaz u antičkom mitu o Orestu i ubistvu majke.⁶ Ona nudi dragoceni – novi pogled – na prirodu i strukturu

⁶ U knjizi *Zašto crno pristaje Elektri: studija o književnoj interpretaciji* (2004) i sama zastupam tezu o neophodnosti kritičke revizije i ponovnog – feminističkog – iščitavanja Eshilove *Orestije* kao kapitalnog teksta celokupne zapadne književnosti.

simboličkog poretka, pa se gradeći na matrici poststrukturalne feminističke teorije bitno udaljava od politički statičke vizije Žaka Lakana i proponenata njegovih ideja u samoj feminističkoj teoriji. Politički pesimizam Lakana ustupa mesto daleko realnijem sagledavanju odnosa simboličkog i fantazije, koji ne oduzima značaj nesvesnom, niti negira njegovu moć da oblikuje simboličku realnost, ali naglašava značaj dinamičke razmene koja deluje u oba smera i dekonstruiše iluziju o kulturi kao poretku stabilnih i jednoznačnih struktura. Ona ističe da je reinterpretacija mita i njegovog umetničkog uobličjenja u dramama antičkih tragičara važna feministička strategija koja bi trebalo da u samom ishodištu kulture prepozna na koji način je jedna fantazija o moći dovela do utemeljenja patrijarhalne stvarnosti – kao zakona koji nema alternativu.

4. Reinterpretacija mita kao gest radikalne dekonstrukcije kulturnih paradigmi

Pozivajući se na ideje Lis Irigarej, Džekobsova objašnjava kako je patrijarhalni simbolički poredak u stvari proizvod specifičnog sistema imaginacije, nastao projekcijom nesvesnih fantazija koje su kroz podršku društvenih institucija dobile snagu zakona: „Simbolički poredak je imaginarni poredak koji je postao zakon“ (nav. Jacobs, 2007: 18). Zato je veoma važno da se kroz analizu mitskih metafora vratimo na same početke kulture jer su upravo u ovim metaforama zabeležene prvobitne kulturne predstave, koje će kroz strukturne mehanizme simboličkog delovanja steći oreol apsoluta i kulturnih determinanti. Mit o Orestu i zločinu nad majkom prikazuje u kodiranoj formi da je opravdanje ovog čina i samo došlo kao rezultat prethodnog potiskivanja – boginja Atena oslobađa Oresta i oprašta zločin, ali samo zato što je i sama 'predodređena' da tako postupi. Njena predodređenost je pritom ostala sakrivena iza onoga što mit nudi kao manifestni sadržaj sopstvene metafore. Potrebno je dakle analizirati strukturni mehanizam koji pojedinim značenjima daje primat razumljivog i vidljivog, dok se druga značenja pomeraju u stranu i postaju nevidljiva. U konkretnom slučaju Atene, ova „nevidljivost“ odnosi se na samo njeno poreklo koje u sebi sadrži već sprovedenu simboličku represiju i trijumf patrijarhalne svesti. Ubistvo Klitemnestre, drugim rečima, počiva na jednom ranije odigranom ubistvu koje mitska metafora donekle prikriva – ubistvu Atenine majke, čije je znanje i moć Zevs prisvojio za sebe (progutavši trudnu Metis), a čije je postojanje do te mere prebrisano iz onoga što čini sećanje i svest kulture da ga ni sama Atena ne prepoznaje kao deo vlastitog porekla.

Feminističko čitanje mita i tragedije ima, u tom smislu, zadatak da identifikuje i kritički ispita fantazije koje konstituišu „pobednički imaginarni sistem“. Ono je i samo, ili bi bar trebalo da bude, svojevrsni *čin dekonstrukcije* koji će u latentnoj ironiji mitske metafore i njene umetničke transpozicije u antičkoj tragediji uspeti da prepozna unutrašnji otklon od patrijarhalnog sistema vrednosti i njemu srodnog modela dominantnih značenja. Prepoznavanje a zatim i dekonstrukcija patrijarhalnih kulturnih paradigmi pre svega u sopstvenom *čitanju kulture* predstavlja imperativ

i suštinu kritičke revizije, o kojoj govori i američka pesnikinja Adriana Rič (Adrienne Rich). Kako bi feminizam zadržao snagu progresivne i vizionarske ideje, ovako usmerena revizija – gledanje unazad drugačijim očima – mora postati dominantni obrazac *feminističkog* čitanja umetničkih metafora koje se neizbežno ispoljava i kao svojevrsno – *čitanje kulture*. Šošana Felman (Shoshana Felman), koja iz pozicije dekonstrukcije koristi u sličnom značenju termin *self-transgressiveness* takođe ukazuje na neophodnost ovakvog *drugačijeg* čitanja. Ono što jedan tekst čini umetničkim delom jeste njegova sposobnost da dekonstruiše i iznutra prevaziđe sopstvenu ideologiju pa je metod koji ona predlaže obrnuto proporcionalan metodu koji npr. zastupa američka kritičarka Džudit Feterli (Judith Fetterley): umesto da se tekstu odupremo spolja, mi ćemo potražiti u njemu ona mesta na kojima sam tekst pruža otpor kako preskriptivnoj logici patrijarhalne interpretacije tako i logici ortodoksne feminističke interpretacije (Mitić, 2004: 149).

Ovako profilisana feministička strategija čitanja ima veliki značaj jer nosi jasno artikulisan zahtev da se iz perspektive sadašnjosti i savremene kulture moramo suočiti sa fantazijama koje čine dubinsku matricu kulturne svesti i koje su, kao takve, unapred determinisale sadržaje i oblike društvene i političke realnosti. Time se njihov status apsolutnih istina razotkriva kao lažna slika njihove prave utemeljenosti u imaginarnom sistemu koji je dobio status prirodnih datosti i neprikosnovene realnosti. Kao dubinska struktura njegovog značenja, u mitu je sadržano i ono potisnuto znanje koje je dominantan poredak odbacio, a koje je neophodno prepoznati kao izvor iskupljujuće snage i manje destruktivnih modela življenja. Identiteti zasnovani na hijerarhijskom dualizmu, koje nam patrijarhalni poredak predstavlja kao jedine moguće, rezultat su potiskivanja drugačijih konfiguracija – onih kojima simbolički sistem nije dodelio status razumljivog i mogućeg jer ih je patrijarhalni sistem vrednosti odbacio zarad očuvanja sopstvene supremacije. Konačni cilj ove strategije stoga mora biti u tome da se prepoznaju i rehabilituju oni sadržaji koji su, kroz simboličku i institucionalnu potvrdu patrijarhalnih fantazija, morali biti odbačeni i potisnuti kako bi dominantni diskurs zadržao status neprikosnovenog zakona.

Od suštinskog je značaja zato i pitanje koje s pravom postavlja belgijska teoretičarka Lis Irigarej u tekstu „Jednaka ili različita“ – u odnosu na koga, ili na šta, žena treba da traži jednakost. Da li je to muškarac, njegova zarada, ili javna funkcija? „A zašto žene ne bi bile jednake u odnosu na same sebe?“ (Irigaray, 1995: 32). Problem sa feminizmom – koji insistira na jednakosti bez ulaženja u suštinu strukture koja generiše nejednakost – u tome je što ovako projektovana jednakost neće biti u stanju da zamisli i predstavi *drugog*, pa time neće ni bitno odstupiti od patrijarhalnog *modela jednog subjekta*. Osim što otvara mogućnost i podstiče sistem da konstantno proizvodi nove i suptilnije oblike eksploatacije žene, ovako pogrešno usmerena strategija podupire i lažno uverenje kako je dovoljno biti žena da bi se ostalo izvan okvira faličkog poretka. U tekstu pod naslovom „Telesni susret s majkom“, Irigarej objašnjava značaj izgubljene sponse sa majkom pozivajući se na mitološki motiv ubistva majke koji srećemo u grčkom mitu i antičkoj tragediji. Ako se zanemare sitne prepravke, ističe Irigarej, naše imaginarno još uvek sledi obrazac koji je uspostavila grčka tragedija – ono što nam opisuje *Orestija* još uvek se dešava. Mitološki obrazac

odražava suštinu poretka u kome se pod simboličnom vlašću boginje Atene pobunjenička snaga Furijska preusmerava – strateški lukavo – u službu novom poretku polisa, koji sada postaje poredak bez alternative.

Ubistvo majke, koje Eshilova drama postavlja u centar dešavanja, okončava se tako što sinovljevo sagrešenje ostaje nekažnjeno, a kultura dobija simboličnu predstavu devičanske boginje – rođene od oca i odane *očevom zakonu* – koja raskida sponu i odbacuje majku (Irigaray, 1995: 37–38). Platonovu pećinu Irigarej zato čita kao metaforu materice koju patrijarhalni režim muškog subjekta mora da odbaci i žrtvuje zarad iluzije sopstvene superiornosti. Predstave materice kao faličke pretnje u obliku džinovskih usta koja proždiru simbolično iskazuju muško osećanje teskobe ili čak fobičnog straha od prirodnih sila oličenih u ženi. Usled nedostatka adekvatnijih predstava ženske seksualnosti, u fantazmatskoj predstavi muškog imaginarnog materica biva izjednačena sa čitavim ženskim polom (Irigaray, 1995: 41). Ne začuđuje stoga što patrijarhalno simboličko nema drugih osim pežorativnih reči da označi ovo ishodište našeg telesnog postojanja.

U viziji postpatrijarhalne stvarnosti kako je vidi Irigarej, takozvani *ženski govor* (*parler femme*) ima značajnu ulogu budući da otelotvorava potisnutu želju autentične drugosti. On polazi u susret zadatku koji Irigarej vidi kao spasonosni izlaz iz kulture koja ženi odriče mogućnost autentičnog postojanja. Moramo zato „pronaći nove reči i rečenice koje govore o tom najviše arhaičnom, i najviše savremenom odnosu sa telom majke, kao i sa našim telima; koje prenose sponu između njenog tela, naših tela, i tela naših ćerki“ (Irigaray, 1995: 43). Kroz *ženski govor*, arhaično telo majke otkriva svoj oduzeti glas, a simboličkom obnovom pokidanih spona sa njenim odbačenim telom prokaženi *drugi* dobija mogućnost da progovori mudrošću prve i najvažnije ljubavi. Budući da mu je prevashodni cilj u tome da se „logička rešetka“ čitačeve percepcije otvori za drugačija sagledavanja, on dobija karakteristike utopijskog prostora u kome susret sa drugim prestaje da bude „monolog u dva glasa“ po zadatom scenariju patrijarhalno ustrojenog, i uvek samo – jednog subjekta. Jezik postaje utočište u koje se možemo povući, i u kome se možemo susresti sa drugim, ali ne i konačno stanište subjekta. Jezik je utočište samo dok ne sagradimo humanije stanište, u kome ćemo „konačno moći da budemo zajedno“ (Irigaray, 2002: 50).

Literatura

- Deutscher, P. (1997). *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. New York & London: Routledge.
- Fraser, N. (2013). „How feminism became capitalism’s handmaiden“. *The Guardian*. Dostupno na <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>.
- Irigaray, L. (1995). „Equal or different?“ u Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*. Blackwell Publishers, 1st edition 1991.
- Irigaray, L. (1995). „The bodily encounter with the mother“ u Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*. Blackwell Publishers, 1st edition 1991.

- Irigaray, L. (2002). *The Way of Love*. London & New York: Continuum.
- Jacobs, A. (2007). *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*. New York: Columbia University Press.
- LeGates, M. (2001). *In Their Time: A History of Feminism in Western Society*. New York & London: Routledge.
- Mitić, P. (2004). *Zašto crno pristaje Elektri*. Beograd: Narodna knjiga.
- Ofen, K. (2000). „Da li je Meri Vulstonkraft bila feministkinja?: Kontekstualno čitanje *Odbrane prava žene 1792–1992*“, *Ženske studije*, br. 13. Beograd: Centar za ženske studije.
- Vulstonkraft, M. (1994). *Odbrana prava žene*. S engleskog preveo Ranko Mastilović. Beograd: Filip Višnjić.
- Zaharijević, A. (2010). *Postajanje ženom*. Beograd: Rekonstrukcija ženski fond.

Petra Mitić

FEMINIST DISCOURSE AS THE CRITIQUE OF THE POLITICS OF POWER

Summary

Feminist discourse began as the insight into the ideological character of the social structures of power and the call for their transformation. Usually, the publication of the first systematic „feminist study“ – *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) by the eighteenth-century English writer and philosopher, Mary Wollstonecraft – has been taken as the date of its officially acknowledged existence. But the signs of this discourse could be traced in a much earlier past – they are already present in the first critiques of the politics of double standards as well as the injustice underlying the gender based hierarchies of patriarchy and its institutions. The paper, however, claims that the comprehensive deconstruction of the politics of power can not be successful unless we transcend the sociological criticism of patriarchal institutions as they are only the surface manifestations of a certain hierarchically oriented consciousness grounded in a much more profound system of values which has to be recognized as a significant part of the legacy of the Western cultural tradition. What is necessary, therefore, is to identify and examine the origin of the first and the most important hierarchy established in the relationship between nature and culture – the principle of logos having been given the power to rule, develop and protect culture. There are some contemporary feminist scholars who believe that this kind of *deep analysis* related to the problem of gender is of crucial importance to the discourse of feminism. It is then clear why some of them (Luce Irigaray and Amber Jacobs, for instance) have chosen to return to myth and the ancient Greek drama to look for the meanings pointing to the pernicious ideological matrix of these structures.

petra.mitic@filfak.ni.ac.rs

