

## PREOBLIKOVANJE TIJELA\*

Elizabeth Grosz

Tijelo je u konceptualnom smislu još uvijek slijepa pjega u razmišljanjima ne samo glavnih struja zapadne filozofije nego i suvremene feminističke teorije. Feminizam je nekritički preuzeo mnoge filozofske pretpostavke o ulozi tijela u društvenom, političkom, kulturnom, psihičkom i seksualnom životu te se, barem u tom smislu, može smatrati suučenicom mizoginije karakteristične za zapadni način razmišljanja. Čini se da i feminističke autorice i filozofkinje na ljudski subjekt gledaju kao da je napravljen od dihotomno suprotnih karakteristika: uma i tijela, misli i protežnosti, razuma i strasti, psihologije i biologije. Ovakva raspolovljenost bića nije samo neutralna podjela njegova inače sveobuhvatnog opisa. Razmišljanje u dihotomijama obvezatno stvara hijerarhiju i postavlja dva suprotna termina tako da jedan postaje privilegirani termin, a drugi njegov potisnuti, podređeni, negativni pandan. Podređeni termin tek je negacija ili poricanje, odsutnost ili pomanjkanje, odnosno gubitak vrline primarnoga termina. Primarni se termin definira isključivanjem svoje druge strane i tim si postupkom postavlja granice i ograničenja da bi stvorio vlastiti identitet. Tako je tijelo ono što um nije, ono što je različito i drugačije od privilegiranog termina. Tijelo je ono što um mora isključiti da bi zadržao svoj "integritet". Tijelo se implicitno definira kao nepokorno, razdiruće, nešto čemu nedostaje usmjerenje i moć prosuđivanja i što slučajno proizlazi iz karakteristika koje definiraju um, razum i osobni identitet time što je suprotno svijesti, psihi i ostalim filozofski privilegiranim terminima.

Još podmuklije posljedice ima analitička praksa u kojoj se suprotnost um/tijelo uvijek uspoređivala s brojnim drugim suprotstavljenim parovima. Daljnje asocijacije povezuju suprotnost um/tijelo s cijelim nizom drugih suprotstavljenih (binariziranih) termina, zbog čega se oni mogu međusobno zamjenjivati, barem u određenim kontekstima. Odnos um/tijelo često se uspoređuje s razlikama između razuma i strasti, pameti i osjećaja, izvanjskog i unutarnjeg, vlastitog i tuđeg, dubine i površine, stvarnosti i priviđenja, mehanizma i vitalizma, transcendentnosti i imanencije, vremena i prostora, psihologije i fiziologije, oblika i sadržaja, i tako dalje. Ove asocijacije omogućavaju da se tijelu pridaju razne "pozitivne" karakteristike u sustavima u kojima je ono podređeni pandan umu. Ovi termini neizravno utječu na definiranje tijela u nepovijesnom, naturalističkom, organicističkom, pasivnom, inertnom smislu, prikazujući ga kao nešto što narušava i ometa rad uma, kao brutalnu datost koju treba svladati, odnosno vezu s animalnim i prirodom koju treba nadići. Putem ovih asocijacija tijelo se kodira terminima koji i sami imaju tradicionalno nižu vrijednost. U tome je najvažnija korelacija i povezanost suprotnosti um/tijelo sa suprotnošću muškog i ženskog, u kojoj se reprezentacija muškarca povezuje s umom, a žene s tijelom. Takav međusobni odnos nije ni uvjetovan niti slučajan, nego

\* Tekst "Refiguring Bodies" Elizabeth Grosz preuzet je iz knjige *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* iste autorice (izdanje Bloomington: Indiana Un. Press, 1994), str. 3-27

Mary Duffy, iz serije *Cut the Ties that Bind*, 1987.



se nalazi u središtu povijesnog razvoja filozofije i vidi se još i danas. Filozofija se oduvijek smatrala disciplinom koja se primarno i isključivo bavi idejama, konceptima, razumom, prosudbom — to jest, terminima jasno uokvirenim konceptom uma, terminima koji marginaliziraju ili isključuju razmatranje tijela. No čim se znanje vidi kao nešto čisto konceptualno, njegov odnos prema tijelu, materijalnost i stručnjaka i tekstova, i načini na koje te materijalnosti međusobno djeluju, neophodno postaju nejasni. Filozofija je kao disciplina potajice isključila ženskost, a time u krajnjoj liniji i ženu, iz svojih načina razmišljanja time što uvijek implicitno koristi isti kôd za ženskost i bezumnost kakva se vezuje uz tijelo. Možemo reći da se filozofija kakvu poznajemo nametnula kao *oblik znanja*, oblik racionalnosti, jedino kroz poricanje tijela, i to posebice muško, te analogno uzdizanje uma kao bestjelesnog termina.

Filozofija i feminističke teorije koje se neizravno oslanjaju na filozofske koncepte i metode odbijaju priznati funkcije tjelesnosti, premda se istovremeno na njih moraju oslanjati zbog svojeg oblika, strukture, statusa, kao i zbog uobličavanja ključnih pitanja te postavljanja kriterija za vrijednost i istinitost svojih načina objašnjavanja. Očaranost filozofije funkcioniranjem i statusom tijela dvojaka je. S jedne se strane priznaje uloga tijela, u smislu da su gotovo sve velike ličnosti u povijesti filozofije raspravljale o ulozi tijela ili u unaprijeđivanju ili, češće, u *ometanju* proizvodnje znanja. S druge se strane to isto odbija priznati, čemu u prilog govori činjenica da se tijelo, kada se o njemu raspravlja, konceptualizira u uskim, problematičnim, dihotomiziranim okvirima. Načinom na koji se shvaća tijelo pokušava se minimalizirati ili potpuno ignorirati njegova oblikovna uloga u proizvodnji filozofskih vrijednosti: istine, znanja, pravde, itd. Povrh svega, o rodnoj specifičnosti tijela i načinima na koje spolne razlike proizvode ili utječu na istinu, znanje, pravdu, itd., nikad se nije razmišljalo. Uloga specifičnog muškog tijela kao tijela koje proizvodi određenu vrstu znanja ("objektivnog" znanja, znanja koje se može verifikirati, uzročno-posljedičnog znanja, onog koje se može kvantificirati) nikad nije postala temom teorijske rasprave.

Iz toga što se um povezuje s muškošću, a tijelo sa ženskošću, i što filozofija samu sebe shvaća kao konceptualnu djelatnost, slijedi da se žene i ženstvenost problematiziraju kao značajni filozofski subjekti i kao spoznatljivi epistemološki objekti. Žena (pisano velikim slovom i u jednini) ostaje vječnom enigmom filozofije, misterioznim i nedokučivim objektom — ovo može biti proizvod vrlo misterioznog, izrazito sputanog i ograničenog statusa koji tijelo kao takvo, a osobito tijelo žene, ima u izgradnji filozofije kao oblika znanja.

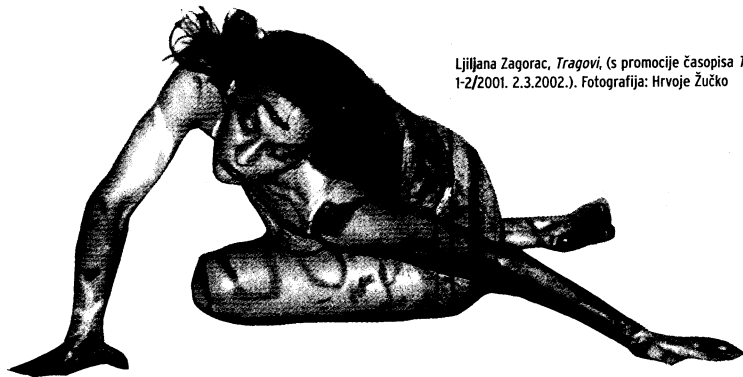
### Filozofija i tijelo

Od začetka filozofije kao zasebne i samostalne discipline u antičkoj Grčkoj, ona se gradila na temeljima duboke somatofobije. Iako ovdje ne mogu ponuditi primjerenu i detaljnu razradu uloge tijela u povijesti filozofije, mogu barem ukazati, u grubim crtama, na neke od ključnih karakteristika povijesti koju smo naslijedili u našim današnjim koncepcijama tijela. Tijelo se još uvijek smatra izvorom ometanja i opasnošću za funkcioniranje uma. U *Kratilu* Platon tvrdi da su riječ *tijelo* (*soma*) uveli orfejski svećenici, koji su vjerovali da je čovjek duhovno ili

bestjelesno biće uhvaćeno u tijelu kao u tamnici (*sema*). U doktrini o Oblicima Platon vidi materiju kao ocrnjenu i nesavršenu verziju Ideje. Tijelo je izdajstvo i zatvor duše, razuma ili uma. Za Platona je bilo očito da razum treba vladati nad tijelom i nad iracionalnim i apetitivnim funkcijama duše. Samo vrsta prirodne hijerarhije, sam po sebi očit odnos vladar/podanik, čini sklad unutar države, obitelji i pojedinca mogućim. Ovo je jedna od najranijih reprezentacija političkog tijela. Nastavljajući tradiciju koju je vjerojatno započeo Platon u svojem prikazu *chore* u *Timeju*, u kojem se majka smatra samo domom, spremnikom ili hraniteljicom bića, a ne jednako vrijednim sudionikom u stvaranju, Aristotel razlikuje materiju ili tijelo od oblika, a glede reprodukcije vjeruje da majka nudi bezobličnu, pasivnu, neoblikovanu materiju kojoj pak otac daje formu, oblik i obrise, te određene karakteristike i attribute, kakvi joj inače nedostaju. Binarizacija spolova, dihotomizacija svijeta i znanja postignuto je već na samom pragu zapadne misli.

Razlika materija/oblik preoblikovala se u razliku između supstancije i slučajnosti, između bogom dane duše i smrtno, pohotne, griješne tjelesnosti. Unutar kršćanske tradicije, odvajanje uma od tijela uspoređivalo se s razlikom između onoga što je besmrtno i onoga što je smrtno. Dokle god je subjekt živ, um i duša tvore nerazdvojivo jedinstvo, kakvo je možda najbolje predstavljeno u primjeru sama Isusa. Isus je bio čovjek čija je duša, besmrtnost, dolazila od Boga; no čiji su tijelo i smrtnost bili ljudski. Živa duša je, u biti, dio svijeta i iznad svega dio prirode. U kršćanskoj doktrini, ona je poput živog, patničkog, strastvenog bića da generički čovjek postoji. Zato su se raznim fiziološkim poremećajima pridodavale moralne karakteristike i zato se čovjekova duša kažnjava i nagrađuje kroz tjelesne užitke i kazne. Na primjer, u srednjem se vijeku smatralo da je lepra bolest koja nastupa kao posljedica bludničenja i pohote; ona je bila tjelesni znak grijeha.

Ono što je postigao Descartes nije zapravo bilo odvajanje uma od tijela (odvajanje koju je Grčka filozofija predviđjela davno ranije, već s Platonom), nego odvajanje duše od prirode. Descartes je razlikovao dvije vrste supstanci: duh (*res cogitans*, um) i protežnost (*res extensa*, tijelo). Samo se ova druga, kako je vjerovao, mogla smatrati dijelom prirode, jer su njome upravljali zakoni fizike i ontološka nužnost. Tijelo je samopokretni stroj, mehanička naprava koja funkcionira u skladu sa zakonom uzroka i posljedice i zakonima prirode. Umu, duhu, duši ili svijesti nema mjesta u svijetu prirode. Ovo isključivanje duše iz prirode, ta evakuacija svijesti iz svijeta neophodna je za stvaranje temelja znanja, ili još bolje, znanosti o vladajućim principima prirode, znanosti koja je isključiva i ravnodušna prema proučavanju subjekta. Uistinu, udari subjektivnosti će još od doba Decartesa naovamo slabiti status i vrijednost znanstvenih formulacija. Znanstveni diskurz teži *bezličnosti*, koju smatra ekvivalentom *objektivnosti*. Paralelizam naših ideja sa svijetom ili stvarnošću koju one predstavljaju, sekundarna je funkcija, neovisna o postojanju svijesti, ili primarne, neupitno postojeće duše. Subjekt može dosegnuti stvarnost samo neizravno, izvođenjem zaključaka, dedukcijom ili projekcijom. Descartes je, ukratko, uspio povezati opoziciju um/tijelo s temeljima samoga znanja; to je veza koja postavlja um u poziciju hijerarhijske superiornosti nad prirodom i iznad prirode, uključujući i prirodu tijela. Od tada do danas, subjekt/svijest odvojen je od svijeta tijela, stvari, kvalitete i o njima može samo neizravno razmišljati.



## Dualizam

Dualizam koji je utemeljio Descartes filozofska je misao tri stoljeća pokušavala nadvladati i pomiriti. Dualizam je pretpostavka da postoje dvije različite, međusobno isključive i međusobno iscrpive supstance, um i tijelo, od kojih svaka boravi u svojoj vlastitoj samostalnoj sferi. Kada ih se uzme zajedno, imaju međusobno inkompatibilne karakteristike. Glavni problem s kojim se suočavao dualizam kao i sve one pozicije čiji je cilj bio nadvladati dualizam, bio je kako objasniti *interakcije* tih dviju naizgled nespojivih supstanci, s obzirom da se prema iskustvu i u svakodnevnom životu čini da između njih postoji očita veza, i to preko voljnog ponašanja i fizičkih reakcija koje nastupaju kao odgovor. Kako može nešto što boravi u prostoru utjecati na nešto što je besprostorno? Kako svijest može osigurati pokrete tijela, njegovu prijemчивost prema konceptualnim zahtjevima i potrebama? Kako tijelo može obavijestiti um o svojim potrebama i željama? Kako je moguća dvosmjerna komunikacija? Dualizam nije samo postavio nerješive filozofske probleme nego je također, bar neizravno, odgovoran za povijesno odvajanje prirodnih od društvenih i humanističkih znanosti, za odvajanje fiziologije od psihologije, kvantitativne analize od kvalitativne te za privilegiranje matematike i fizike kao idealnih modela ciljeva i težnji svih vrsta znanja. Dualizam je, ukratko, odgovoran za suvremene oblike uzdizanja *svijesti* (posebice za suvremenu verziju poimanja duše koju je uveo Descartes) iznad *tjelesnosti*.

To odvajanje, naravno, ima svoju cijenu. Od vremena Descartesa svijest ne samo da je smještena izvan svijeta, izvan svojeg tijela i prirode, nego je i uklonjena iz izravnog kontakta s ostalim umovima i sociokulturnom zajednicom. U svojem ekstremnom obliku, jedino u što svijest može biti sigurna jest njezino vlastito postojanje. O postojanju drugih umova mora se neizravno zaključivati na temelju naizglednog postojanja drugih tijela. Ako su umovi privatni, subjektivni, nevidljivi, dostupni spoznaji samo iz prvog lica, onda nam ništa ne jamči da su naši neizravno izvedeni zaključci o drugim umovima stvarno opravdani. Druga tijela mogu jednostavno biti komplicirani automati, androidi ili čak iluzije, bez vlastitog fizičkog interijera, afektivnih stanja ili svijesti. Svijest na kraju postaje otok u samoj sebi. Njezini odnosi s drugima, sa svijetom i s vlastitim tijelom posljedice su posrednih sudova, neizravnih zaključaka, i više se ne smatraju izravnima i neposrednima.

Kartezijanski dualizam stvara nepremostivi ponor između uma i materije, ponor kojeg se bez po muke negira, bez obzira na sve probleme, uz pomoć redukcionizma. Svesti um na tijelo ili tijelo na um znači ostaviti njihovu interakciju neobjašnjenom, nemogućom, nepostojećom. Redukcionizam poriče ikakvu interakciju između uma i tijela, jer se fokusira na akciju jednog od dvaju binarnih termina na uštrb drugog. Racionalizam i idealizam rezultati su pokušaja da se tijelo i materija objasne u okvirima uma, ideja ili razuma; empirizam i materijalizam rezultati su pokušaja da se um objasni u okviru tjelesnih iskustava ili materije (danas se um najčešće izjednačava s mozgom ili središnjim živčanim sustavom). Oba oblika redukcionizma tvrde da je jedan termin binarnog para "stvarna" suprotnost onog drugog i da se može objasniti ili prevesti u termine onog drugog.

Postoje vrlo dobri filozofski i fiziološki razlozi za odbacivanje redukcionizma kao rješenja dualističke dileme. Čim se termini definiraju na *međusobno isključiv* način, nema načina

da ih se pomiri, shvati njihov međusobni utjecaj ili objasni njihov naizgledni paralelizam. Štoviše, svi dosadašnji pokušaji da se ideje ili mentalni procesi usporede s neurološkim funkcijama su propali, a i sam se projekt unaprijed čini osuđen na propast.

## Kartezijanstvo

U suvremenoj misli postoje najmanje tri smjera istraživanja tijela koja se mogu smatrati nasljednicima kartezijanstva, a ukazuju, makar i negativno, na vrste koncepcija iz čijih bi okvira feministička teorija trebala izaći da preispita vlastiti doprinos povijesti filozofije.

Prvi pravac istraživanja smatra tijelo prvenstveno objektom istraživanja prirodnih znanosti, osobito znanosti o životu — biologije i medicine. Vrijedi i obrnuto, tijelo sasvim lako mogu istraživati društvene i humanističke znanosti, osobito psihologija (na primjer, kada se ta disciplina bavi "emocijama", "osjetima", "doživljajima" i "stavovima"), filozofija (na primjer, kad se bavi ontološkim i epistemološkim statusom i implikacijama tijela) i etnografija (u kojoj se, na primjer, analiziraju kulturna varijabilnost tijela odnosno njegove razne društvene transformacije). Tijelo se u prirodnim znanostima shvaća ili u okvirima organskog i instrumentalnog funkcioniranja ili ima položaj jedva protežnog, fizičkog objekta, poput bilo kojeg drugog, u humanističkim i društvenim znanostima. Obje vrste disciplina u svojim istraživanjima ignoriraju specifičnost tijela, samo što to čine na različite načine. Onaj, više medicinski, biološki pogled ukazuje na temeljni kontinuitet između životinja i čovjeka; tijelo se vidi kao osobito složen oblik fiziološke organizacije, koja se od organske tvari razlikuje više prema stupnju razvoja nego prema vrsti. U izvjesnom smislu ovo je gledište naslijeđeno iz kršćanskog koncepta ljudskog tijela kao dijela prirodnog ili svjetskog poretka. Kao organizam, tijelo je tek nešto složenija verzija drugih organskih sklopova. Ne može ga se kvalitativno razlikovati od drugih organizama: njegova fiziologija postavlja opća pitanja, slična onima koje je postavila fiziologija životinja. Osjeti tijela, njegove aktivnosti i procesi postali su prirodni ili životinjski fenomeni "nižega reda", dio međusobno spojenog lanca organskih oblika (bilo u kozmološkom ili ekološkom smislu). Prirodne su znanosti sklone tretirati tijelo kao organski sustav međusobno povezanih dijelova, koji se i sami uklapaju u poredak jednog većeg ekosustava. Humanističke znanosti svode tijelo na nešto što je, temeljno, nastavak gole, neorganske materije. Usprkos tome što prirodne i humanističke znanosti naizgled nisu slične, zajedničko im je da odbijaju priznati upadljivu složenost organskih tijela, činjenicu da tijela tvore i da ih tvori ono unutarnje, ono psihičko i značajno gledište, svijest ili perspektiva.

Drugi smjer istraživanja obično promatra tijelo kroz metafore koje ga prikazuju kao da je *instrument*, oruđe ili stroj koji je na raspolaganju svijesti, ili prijevozno sredstvo koje je zauzela i oživjela odlučna subjektivnost. Za Lockeja i širu liberalnu političku tradiciju tijelo je ono što se posjeduje, imovina subjekta koji, odvojen od tjelesnosti, donosi odluke i bira kako da raspolaže tijelom i njegovim moćima (na primjer, na tržištu radne snage). Neki modeli, uključujući Descartesov, vide tijelo kao samopokretni automat, vrlo sličan satu, automobilu ili brodu (ovakve slike prevladavaju, ali ni u kojem slučaju nisu jedine), po uzoru na

prevladavajuće modele tehnologije. Ovakvo shvaćanje tijela nije specifično samo za patrijarhalne filozofije, nego daje podlogu i nekim verzijama feminističke teorije koje patrijarhat vide kao sustav univerzalnog muškog prava na prisvajanje tijela žene (MacKinnon, Dworkin, Daly i Pateman); tu su poziciju druge feministkinje žestoko kritizirali (npr. Butler i Cornell). U mnogim se feminističkim političkim prepirkama (na primjer, onima koje iskorištavaju stari slogan "skini svoje zakone s mog tijela") kakve se otvoreno i samosvjesno vode oko ženskih tijela i kontrole koju žene imaju nad svojim tijelima (npr., kampanje u vezi seksualne diskriminacije i zlostavljanja, silovanja, kontrole začeca itd.), tijelo se tipično tretira kao pasivno, sposobno za reprodukciju, premda većinom neproduktivno, kao objekt oko kojeg se bore njegov "stanovnik" i drugi/eksploatatori. Kakvu god moć djelovanja ili volju da tijelo ima, ona je izravna posljedica psihičkih namjera koje mu nadahnjuju život. Inercija tijela znači da se na njega može djelovati, da ga se može obuzdati i sputati pomoću vanjskih sila. (Ovim se, naravno, ne poriče da postoje stvarni i česti oblici zlostavljanja i nasilnog lošeg postupanja sa ženskim tijelima zbog ljubomore i mutilirajućeg neprijateljstva nekih muškaraca, nego se više želi ukazati na to kako se moraju stvoriti okviri unutar kojih ženska tijela trebaju biti priznata kao aktivna, životna i autonomna, tako da se navedeni oblici ponašanja ne mogu više prikladno racionalizirati i voljno ponavljati.) Kao instrument ili oruđe tijelo zahtijeva veliku disciplinu i vježbanje, a kao pasivni objekt zahtijeva da ga se pokori i okupira. Takav pogled također leži iza modela "kondicioniranja" i "društvene konstrukcije", popularnih u nekim feminističkim krugovima, osobito u psihologiji i sociologiji (Gillian, Chodorow).

Treći smjer istraživanja obično smatra tijelo medijem značenja, sredstvom izraza, načinom da se ono što je esencijalno i privatno (ideje, misli, vjerovanja, osjećaji, afekti) prevede u javno i komunikabilno. Kao takvo, tijelo je dvosmjerni vodič: s jedne strane, ono je krug kojim se informacija prenosi iz okoline organizma kroz njegove osjetilne aparate; s druge strane, ono je nosač izraza psihe koja bi u suprotnom bila zapečaćena i zatvorena sama u sebi, neizreciva. Upravo kroz tijelo subjekt može izraziti svoju nutrinu, i upravo kroz tijelo može primati, kodirati i prevoditi ulazne informacije iz "vanjskog" svijeta. U temeljima ovakvog gledanja nalazi se vjerovanje u osnovnu pasivnost i transparentnost tijela. Dokle god se tijelo vidi kao medij, nosač ili prijenosnik informacije koja dolazi odnekud drugdje (iz "dubine" unutrašnjosti tijela subjekta ili iz "vanjskog" svijeta), specifičnost i konkretnost tijela mora biti neutralizirana, ukroćena, primorana da služi svojoj svrsi. Da bi subjekt bio sposoban stjecati znanje o vanjskome svijetu i imao nekakvu mogućnost da ga drugi razumiju ili bio učinkovit u svijetu izgrađenom na takvu modelu, tijelo se mora vidjeti kao podatnost koja ne pruža nikakav otpor i minimalno iskrivljuje informaciju ili je barem iskrivljuje na sustavan i razumljiv način, tako da se taj učinak iskrivljavanja može uzeti u obzir te na kraju dobiti točna informacija. Njegova se tjelesnost mora svesti na predvidljivu, poznatu transparentnost; njegova konstitutivna uloga u oblikovanju misli, osjećaja, emocija i psihičkih reprezentacija mora se ignorirati, kao i njegova uloga praga između društvenog i prirodnog.

Ovo su, kako se čini, neke od najjačih neizrečenih pretpostavki o tijelu u povijesti suvremene filozofije i u koncepcijama znanja u širem smislu. Dokle god feministička teorija

nekritički preuzima ove uobičajene pretpostavke, ona sudjeluje u društvenom obezvrjeđivanju tijela, koje ide ruku pod ruku s opresijom žena.

### Spinozin monizam

Od svih je tradicija kartezijanska imala najveći utjecaj u formiranju liste prioriteta o kojima je filozofija trebala razmišljati, kao i u definiranju terena, u pozitivnom ili negativnom smislu, za kasnije koncepte subjektivnosti i znanja. Ipak, nakon nje pojavilo se nekoliko filozofa — Spinoza, Nietzsche i Vico — koji su, da tako kažemo, odskakali od normale. Oni su samosvjesno doveli u pitanje uvjete na kojima se temeljio kartezijanski dualizam i svi njegovi potomci. Spinozina filozofija predstavlja vrlo utjecajni stav koji je odbacio kartezijanski dualizam i nadahnuo brojne teoretičare koje ćemo ovdje razmotriti.

Gatens (1988) tvrdi da Spinozin rad može ponuditi put kojim bi se zaobišli dualizmi koji dominiraju tradicionalnom filozofijom, istovremeno nudeći temelj za razumijevanje razlika (kao što je neopozicijsko poimanje razlika), koje je korisno, možda i neophodno da bi se reformulirali muško-ženski odnosi.

Spinozini zapisi nude mogućnost rješavanja nekih današnjih poteškoća koje postoje u odnosu između feminističke i dominantne teorije, o kojemu se toliko raspravlja. Ovo "razrješenje" ne bavi se toliko "odgovorima" na poteškoće, koliko davanjem okvira rada u kojem je moguće postaviti probleme na vrlo "različite" teorijske načine (Gatens 1988: 68).

Spinozina osnovna pretpostavka pojam je apsolutne i beskrajne materije, jedinstvene po kvaliteti i po broju. Ako je materija beskrajna i nedjeljiva, onda se ne može identificirati ili svesti na konačne tvari ili stvari. Konačne stvari nisu razne materije nego modifikacije ili svojstva jedne jedine materije, oni su oblici ili specifikacije te materije. Pojedinačni entitet (ljudski ili neki drugi) nije samoostojeći, nego prolazna ili provizorna određenost te samoopstojnosti. Materija ima potencijalno beskonačne attribute kojima izražava svoju prirodu. Svaki atribut primjereno izražava materiju dokle god je ona beskrajna (beskraj prostora, na primjer, izražava atribut protežnosti), pa ipak svaki je atribut također neprimjeren ili nepotpun dokle god izražava materiju samo u jednom obliku. Protežnost i misao — tijelo i um — dva su takva atributa. Stoga, dok za Descartesa postoje dvije različite i nespojive materije koje se ne mogu svesti jedna na drugu, za Spinozu su ti atributi samo različiti, ali međusobno neodvojivi, vidovi *jedne te iste* materije. Beskrajna materija — Bog — jednako se glatko izražava u protežnosti kao i u misli, i jednako je tjelesna koliko i mentalna. Interakcija ne dolazi u obzir jer govorimo o dvije strane istog novčića. Dilema kartezijanskog dualizma — kako volja (koja nije protežna) može pokrenuti tijelo (koje je protežno) i kako tijelo obavještava volju o svojim potrebama — time je uklonjena. Čin volje i pokreti tijela su jedan te isti događaj koji se

pojavljuje u različitim vidovima; oni su dva izraza jedne te iste stvari. Za svaki oblik protežnosti postoji jedan oblik misli. Njihov međudnos ili komplementarnost temelji se na tome što su oni jednako ovisni vidovi o istoj, zajedničkoj točki.

Ne samo da Spinoza uklanja dualizam koji je postavio Descartes, nego također oslobađa poimanje tijela od dominantnih mehanicističkih modela i metafora kojima ga je kartezijanska tradicija okružila. Metafora stroja je u svakom slučaju primjerena samo za tijela životinja, ali ne i biljaka, s obzirom da se oslanja na model sustava ili strukture međusobno spojenih pokretnih dijelova koji crpe energiju iz nekog vanjskog izvora (napetost opruge sata, toplina proizvedena parnim strojem, sagorijevanje goriva). Metabolizam nije jednostavno napajanje gorivom unaprijed danog stroja, jer metabolizam mora opskrbiti nastanak, rast i stalno obnavljanje dijelova koji čine stroj. Ako bismo ga shvatili u terminima Spinozine filozofije, metabolizam predstavlja sâm proces i čin nastajanja stroja, njegov oblik djelovanja i postojanja, a ne samo jednostavan poticaj ili napajanje unaprijed postojećeg entiteta ili sklopa. Drugim riječima, metabolizam nije samo sustav unosa energije koji izvana omogućava postojanje stroja-tijela, nego neprekidni proces stvaranja samog organizma. Jedan drugi teoretičar neće ponuditi metaforu stroja ili dviju strana istog novčića (metafora koja implicira strukturalnu homologiju, korelaciju jedan prema jedan), nego vatre:

Kao na upaljenoj svijeći, stalnost plamena nije stalnost tvari, nego procesa u kojem se "tijelo" sa svojom "strukturom" od unutarnjih i vanjskih slojeva u svakom trenutku rekonstruira od materijala različitih od onih prethodnih i onih koji će uslijediti. Živi organizam tako postoji kao stalna izmjena vlastitih konstituanata i njegova stalnost i identitet leže u neprekidnosti ovog procesa (Jonas, u Spikeru 1970: 55).


Kako materija nema ama baš ništa karakteristično, ona ne može ponuditi ovakvu vrst identiteta: individualnost tijela, stvari, posljedica je njihovih specifičnih oblika, njihove konkretne određenosti i njihovih interakcija s određenostima drugih stvari. Oblici određenosti, vremenskog i povijesnog kontinuiteta te odnosi koje jedna stvar ima s drugim stvarima koje postoje oko nje omogućava entitetu da ima svoj identitet. Jedinstvenost stvari nije funkcija njezinih strojnih operacija kao zatvorenog sustava (npr., njezina funkcionalna integracija), nego proizlazi iz održanog niza stanja u ujedinjenoj pluralnosti (npr., ima više formalan nego sadržajan identitet). Kako kaže Gatens:

Spinoza i njemu slični vide tijelo kao produktivno i kreativno, kao tijelo koje se ne može definitivno "spoznati" jer nije stalno identično sa samim sobom. Tijelo nema "istinu" ili "istinitu prirodu" jer je ono proces, a njegovo značenje i kapaciteti variraju će ovisno o kontekstu u kojem se nalazi. Ne znamo granice toga tijela niti snage koje može smoci. Te granice i kapaciteti mogu se otkriti samo kroz stalne interakcije tijela s njegovom okolinom (Gatens 1988: 68-69).

Spinoza zaobilazi kartezijanski dualizam i problem drugih umova. Njegova filozofija može argumentirano ponuditi temelje za pojavu antihumanizma koji cvjeta još od 1960-tih godina. Kako je duša paralelna ideja nekog trenutno postojećeg tijela, stupanj sofistikacije, diferencijacije i jasnoće ideje upravo je proporcionalan stanju tijela. Ovo ukazuje na to da duša nije samo atribut ljudskog tijela, nego je izraz specifične organizacije tijela. Dopušta se da "dušu" imaju životinje, biljke, čak i neorganska tvar, iako će naravno tip "duše" varirati ovisno o tipu i složenosti tijela. Postoji toliko tipova i stupnjeva duše ili uma koliko ima tipova i stupnjeva materije. Spinoza tako uvodi ideju jedne beskrajne gradacije "duševnosti" ili duše u skladu s tipom fizičke organizacije tijela. Um je ideja tijela točno u onom stupnju u kojem je tijelo produžetak uma.

O sljedećoj temi, koja će se provlačiti kroz neurofiziologiju i o kojoj ćemo govoriti kasnije, Spinoza tvrdi da je ukupno stanje tijela u određenom trenutku funkcija formalnog obrasca i unutarnje konstitucije samog tijela s jedne strane, i utjecaja "vanjskih" sila, kao što su druga tijela, s druge strane. Nema osnovnih atributa, nema urođene "prirode" organizma. Uklanjanjem dualizma um/tijelo Spinoza također dovodi u pitanje prevladavajuće suprotnosti između prirode i kulture, biti i društvene konstrukcije. Ukratko, tijela, pojedinačnosti, povijesna su, društvena, kulturna tkanja biologije. Organizam ili entitet teži potvrđivanju, maksimaliziranju svojih potencijala, svojih moći i mogućnosti. Ovakav poticaj nije jednostavno samo učinak unutarnje konstitucije organizma, on može biti samo baždaren, aktualiziran u okvirima konkretnih opcija koje mu nudi situacija u kojoj se nalazi. Zato što nije identično samo sebi, tijelo se neophodno vidi više kao niz procesa postajanja nego kao čvrsto stanje bića. Tijelo je i aktivno i produktivno, iako ne originalno: njegova je specifičnost funkcija stupnjeva i oblika njegove organizacije, koji su pak rezultat ili posljedica njegove sposobnosti da na njega utječu druga tijela. Tako, suprotno kartezijanskom modelu, subjektivnost ili psiha nije ništa sigurnija niti neupitnija od tijela: ne postoji nikakav jedinstveni temeljni princip, kao što je neposrednost svijesti o sebi, koja bi jamčila znanje ili ga izgradila u obliku znanosti.

Kako je Spinozin model tijela temeljno nemehanicistički, nedualistički i antiesencijalistički, ne iznenađuje da Spinozina misao naširoko odzvanja ne samo u suvremenoj francuskoj filozofiji (učinak Spinozine misli na francusku teoriju od Althussera preko Foucaulta do Deleuzea, Derride, i Irigarayeve često se spominje, ali rijetko elaborira; vidi Norris, 1991), nego također u radikalnom načinu prikazivanja organizma kakav nalazimo u mnogobrojnih neurofiziologa. Pa ipak, Spinozin monizam predstavlja značajan odmak od kartezijanskog dualizma, povlači za sobom vlastite probleme i ima svoja ograničenja. U ovom ću kontekstu elaborirati samo dva. Prvo, iako je Spinoza monist više nego dualist, odan je psihofizičkom paralelizmu koji ne može objasniti uzročno-posljedične ili druge interakcije uma i tijela: "Tijelo ne može navesti um na misao, kao što ni um ne može navesti tijelo na pokret ili mirovanje, ili nešto drugo, ako to uopće postoji" (Spinoza, *Etika*, III, Prop. 2). Dokle god se tijelo i um vide kao međusobno neizbježno čvrsto spojeni, njihova interakcija nije upitna. Drugo, Spinoza je vjeran poimanju tijela (kao, u biti, i subjekta) kao ukupnog i holističkog, kao dovršenog i integriranog sustava (premda sustava koji raste i mijenja se). Organska tijela su rezultat



složenih manjih ukupnosti koje tvore integracije i unifikacije na višoj razini preko raznih procesa stratifikacije, kumulativne složenosti, u kojoj od najviše razine imaju koristi svi niži članovi — položaj sličan suvremenoj opsesiji pojmom ekosustava kao jedinice višeg reda različitih podsustava, koji su sami složeni od mikrosustava, integriranih da tvore ukupnosti koje su pak totalizirane.

Obje ove pretpostavke čini mi se da izbjegavaju dva uvjeta neophodna za feminističko preoblikovanje shvaćanja tijela: da se neurofiziološke i psihološke dimenzije ljudskih tijela ne mogu reducirati, da njihovi odnosi ostaju nepoznati i da ljudska tijela imaju divnu sposobnost, dok se bore za interakciju i koheziju, organsku i psihičku potpunost, pribavljati i uistinu proizvoditi fragmentacije, pucanja, dislokacije koja usmjeravaju tijela i dijelove tijela prema drugim tijelima i dijelovima tijela.

Ako kartezijanizam danas ukazuje na problematična mjesta u feminističkoj teoriji i teorijama subjektivnosti, možda se neke vrste nekartezijanskih promišljanja kakve je potaknuo Spinoza, a dalje razvili Foucault, Deleuze i drugi, pokažu plodnijima i korisnijima za feminističke ciljeve.

### **Feminizam i tijelo**

Mizogina misao obično nalazi prikladno samoopravdanje za sekundarne pozicije žena u društvu time što ih drži u *tijelima* koja se prikazuju, čak i konstruiraju, kao krhka, nesavršena, nepokoriva, i nepouzdana, podložna različitim smetnjama koje nisu pod kontrolom svijesti. Ženska seksualnost i reproduktivna moć ženâ (kulturne) su karakteristike koje definiraju žene. Istovremeno, sve te raznolike funkcije čine ženu ranjivom, treba joj zaštita ili posebni tretman, što sve na razne načine prepisuje patrijarhat. Opozicija muško/žensko usko je vezana uz opoziciju um/tijelo. Ženstvenost se tipično prikazuje (bilo eksplicitno ili implicitno) na jedan od dvaju načina u ovom križnom sparivanju opozicija: ili se um nudi kao ekvivalent muškosti, a tijelo kao ekvivalent ženskosti (i tako *a priori* isključuje žene kao moguće subjekte znanja ili filozofe) ili se svakom spolu pridaje njegova vlastita forma tjelesnosti. Međutim, umjesto da se ženama prizna autonomni i aktivni oblik tjelesne specifičnosti, ženska se tijela u najboljem slučaju prosuđuju kroz okvire "prirodne nejednakosti", kao da postoji standard ili mjera vrijednosti tijela neovisno o spolu. Drugim riječima, pretpostavlja se da su ženska tijela nesposobna za muške dosege, jer su slabija, sklonija (hormonalnim) oscilacijama, smetnjama i nepredvidljivostima.

Patrijarhalna se opresija, drugim riječima, opravdava, bar djelomično, time što uz tijelo povezuje žene daleko više nego muškarce te, kroz tu identifikaciju, svodi društvenu i ekonomsku ulogu žena na (pseudo)biološke okvire. Oslanjajući se na esencijalizam, naturalizam i biologizam, mizogina misao osuđuje žene na biološke zahtjeve reprodukcije na temelju pretpostavke da zbog osobitih bioloških, fizioloških i endokrinoloških transformacija, žene su nekako više biološke, *tjelesnije* i *prirodnije* od muškaraca. Kodiranje ženstvenosti tjelesnošću na kraju ostavlja muškarcima prostora da zauzmu ono što (krivo) vjeruju da je čisti konceptualni

red, dok im istovremeno omogućava da zadovolje svoje (ponekad nepriznate) potrebe za tjelesnim kontaktom preko pristupa koje imaju ženskom tijelu i njegovim uslugama.

Razumljivo je da će se feministkinje opirati konceptima u kojima patrijarsi koriste fiksirani koncept tijela da sputaju žene te se pokušati definirati u netjelesnim ili izvantjelesnim okvirima, tražeći ravnopravnost na intelektualnoj i konceptualnoj razini ili u okvirima apstraktnog univerzalizma ili humanizma. Neprijateljstvo mizogine misli prema ženama i ženskosti uobičajeno se racionalizira kroz omalovažavanje i ismijavanje ženskih tijela. To uvelike objašnjava početnu feminističku sumnju ili neprijateljstvo prema ponovnom istraživanju, preispitivanju, poimanja ženske tjelesnosti, koje uzima i predstavlja ženska tijela s točke gledišta i interesa samih žena. U nedavnim reevaluacijama tjelesnosti, feministkinje su pronašle neočekivane saveznike u djelima mnogih onih mušičavih muških filozofa koji predlažu alternativu ili kritički okvir iz kojeg bi se moglo formulirati shvaćanje seksualnih (i rasnih) specifičnosti tijela i subjektiviteta.

Feministkinje su pokazale širok spektar stavova i reakcija na koncepcije tijela i pokušaje da ga se postavi u središte političke akcije i teorijske produkcije. Bilo bi vrijedno ponuditi kratak pregled izrazitog broja apstraktnih ili mogućih stavova unutar feminističke teorije da se pokaže kakav potencijal tu leži za ponovno razmatranje i teoretiziranje tijela izvan patrijarhalnih i rasističkih kategorija i konceptualnih okvira. Ovi stavovi nisu ni prodorni ni brzi; postoji mnogo teoretičara koji se ili uklapaju u više od jedne kategorije ili nisu odgovarajuće opisani niti jednom kategorijom. Ipak, vjerujem da ove kategorije razjašnjavaju povijesni razvoj i brojne različite, možda čak i suprotne, poglede na tijelo.

### **Egalitarni feminizam**

U ovu prvu kategoriju uključene su vrlo različite osobe, kao Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft i ostale liberalne, konzervativne i humanističke feministkinje, čak i ekofeministkinje. Ovdje se na specifičnosti ženskog tijela, njegova osobita priroda i tjelesni ciklusi — menstruacija, trudnoća, majčinstvo, dojenje, itd. — u jednom slučaju gleda kao na ograničenja pristupa žena pravima i privilegijama patrijarhalne kulture po muškarcima; a u drugom slučaju, koji u pozitivnijim i nekritičkim okvirima nije neobičan za neke feminističke epistemologe i ekofeministkinje, tijelo se vidi kao jedinstveno sredstvo pristupa znanju i načinima života. U negativnom se pristupu ženska tijela smatraju urođenim ograničenjem sposobnosti žene da bude ravnopravna, dok se s pozitivne strane smatra da ženska tijela i iskustva daju ženama specijalni uvid, kakav muškarcima nedostaje. Čini se da su obje strane prihvatile patrijarhalne i mizogine pretpostavke o ženskom tijelu kao nečemu prirodnijem, manje odvojenom, angažiranijem i izravnije vezanom za svoje "objekte" nego muška tijela.

Kao posljedica toga, u negativnom gledištu, feministkinje žele prodrijeti na drugu stranu linije ograničenja tijela. Žensko tijelo ograničava žensku sposobnost za ravnopravnost i transcendenciju; ono je smetnja koju treba nadići, prepreka koju treba svladati ako se želi postići ravnopravnost. Mnoge feministkinje iz ove kategorije vide konflikt između uloge majke i uloge političkog ili građanskog bića. Dokle god žena prihvaća ulogu majke, otežava joj se, ako

ne i onemogućava pristup javnoj, društvenoj sferi, a da odnosi između spolova postanu ravnopravni moguće je samo unutar sfere javnosti. Privatna sfera ostaje seksualno polarizirana dokle god spolne uloge, osobito reproduktivne, ostaju binarno razlikovane. Beauvoirovoj i Firestonovoj sviđa se razvoj novih tehnoloških sredstava za reguliranje reprodukcije i uklanjanje učinaka specifične ženske biologije na ulogu žene kao društvenog, ekonomskog, kulturnog i seksualnog bića. Takva pozicija ostaje dvosmisleno i paradoksalno povezana s postupcima *in vitro* oplodnje, koje tako žestoko zagovaraju neke feministkinje (i tako žestoko kritiziraju neke druge, npr. Rowlandova) dokle god se smatra da je reproduksijski imperativ glavna karakteristika kojom se definira ženstvenost kakvu poznajemo, a istovremeno smatra da su ženska tijela neodgovarajuća i da ih treba (ovaj put kirurški) nadomjestiti i zamijeniti. Razlika među njima leži u činjenici što je za takve feministkinje koje zagovaraju ravnopravnost majčinstvo nešto što se mora nadići, dok je za zagovarateljice *in vitro* postupaka majčinstvo jedini ili jedan od krajnjih ciljeva ženstvenosti. To su negativne i pozitivne strane ženske sposobnosti rađanja djece.

Pripadnici prve, egalitarne kategorije vjeruju u nekoliko stvari: smatraju tijelo biološki određenim i potpuno stranim kulturnim i intelektualnim postignućima; razlikuju seksualno neutralni um i seksualno određeno (i ograničeno) tijelo (premda je značajno da se muškost muškog tijela nikad ne vidi kao ograničenje muškoj transcendenciji; nego se u krajnjoj liniji vidi humanost njegova tijela — njegova činjeničnost i moralnost — apstraktne su i univerzalne karakteristike koje mogu ograničiti muškarčev potencijal za transcendenciju); ideja da je opresija žena (u dogovoru s patrijarsima) posljedica njihove zatvorenosti unutar neadekvatnog, npr. ženskog ili potencijalno majčinskog tijela (ne radi se tu samo o društvenom ili povijesnom kontekstu tijela, o društvenim ograničenjima nametnutima inače autonomnom tijelu, nego o stvarnoj ranjivosti i krhkosti ženskog tijela koje je izvor problema ženske društvene podređenosti); i poimanje da je ženska opresija, barem u nekom stupnju, biološki opravdana dokle god žene *jesu* društveno, politički i intelektualno sposobne sudjelovati kao ravnopravne muškarcima dok rađaju i podižu djecu. Stoga biologija sama traži modifikaciju i transformaciju.

### Društvena konstrukcija

Druga kategorija uključuje vjerojatno većinu feminističkih teoretičarki danas: Juliet Mitchell, Juliu Kristevu, Michele Barrett, Nancy Chodorow, marksističke feministkinje, psihoanalitičke feministkinje i sve one predane ideji društvene konstrukcije subjektivnosti. Ova skupina ima daleko pozitivniji stav prema tijelu nego ona prva: vide ga ne toliko kao prepreku koju treba savladati, koliko kao biološki objekt čiji su reprezentacija i funkcioniranje politički, te označavaju muškarce i žene kao društveno različite. Umjesto da opozicija um/tijelo bude kodirana opozicijom priroda/kultura, kao kod egalitarnih feministkinja, ovdje je kodirana razlikovanjem biologije i psihologije te opozicijom carstava produkcije/reprodukcije (tijelo) i ideologije (um). Ovo se kodiranje ne uspoređuje izravno s opozicijom muško/žensko iz očitih razloga, jer i muškarci i žene sudjeluju u materijalnom i ideološkom carstvu; ali unutar pojedinog područja, pozicije muškaraca i žena su različite. U materijalnom svijetu proizvodnje,

na primjer, muškarci funkcioniraju unutar aspekta proizvodnje, dok su žene, čak ako i funkcioniraju u proizvodnji, uglavnom smještene unutar segmenta reprodukcije. U ideološkoj se domeni pak žene prikazuju kao pasivne i ženstvene, a muškarci kao aktivni i muževni.

Poput egalitarnih feministkinja i predstavnice društvenog konstrukcionizma imaju zajedničke točke, uključujući poimanje tijela kao biološki determiniranog, fiksnog i ahistorijskog te zadržavanje dualizma um/tijelo (čak i ako um ne može postojati bez tijela, smatra ga se društvenim, kulturnim i povijesnim objektom, proizvodom ideologije, dok tijelo ostaje naturalističko, pretkulturno; tijela čine temelj, sirovine za usađivanje i interpeliranje u ideologiju, no ona su samo puki komunikacijski mediji, a ne objekti ili žarišta ideološke produkcije/reprodukcije). Politička su trvenja tako usmjerena prema neutraliziranju seksualno specifičnog tijela. Ova neutralizacija nije toliko rezultat intervencije medicinsko-tehnoloških sila, koliko posljedica programa izjednačavanja kroz društvenu reorganizaciju, odgajanje djece i socijalizaciju, kako to jasno kaže Chodorowa. I dok muška i ženska tijela ostaju nedirnuta i irelevantna u očima takvih programa, pridružene bi spolne oznake muževnosti i ženstvenosti u idealnom slučaju mogle biti transformirane i izjednačene kroz transformaciju ideologije.

Suprotno egalitarnom gledištu, konstruktionistkinje su vjerne brojnim specifičnim vjerovanjima, između ostalog i onome da nije biologija ta koja je represivna prema ženama, nego načini na koje joj je društveni sustav organizirao i dao značenje. Njihova je temeljna pretpostavka da postoji razlika između "stvarnog" biološkog tijela i tijela kao objekta reprezentacije. Tijelo i biološke funkcije ne mogu se učiniti bespredmetnima, nego im se moraju dati drugačija značenja i vrijednosti. To im je glavni zadatak. Usporedno s time, postoji pretpostavka modela temelj/nadgradnja u kojem biologija nudi samostalan "prirodni" temelj, a ideologija omogućava parazitirajuću "drugu priču" koja o njemu ovisi te se može, i ne mora, dodati, a da temelj pritom ostane više-manje takav kakav jest. Suprotnost spol/rod, koja je prekrajanje razlika između tijela ili onoga što je biološko i prirodno, i uma ili onoga što je društveno i ideološko, za konstruktionistkinje i dalje vrijedi. Kako pretpostavljaju da su biologija ili spol, nepromjenjive kategorije, ove se feministkinje više usmjeravaju na transformacije na razini roda. Cilj im je da minimaliziraju biološke razlike i da ih opskrbe različitim kulturnim značenjima i vrijednostima. Tu ostaje i mogućnost izjednačavanja odnosa između spolova samo ako se psihološko funkcioniranje oba — roda — može razumjeti i transformirati. Izjednačavanje ne zahtijeva transformaciju ili obespredmećivanje tijela. Tijelo je samo po sebi, u najjačoj verziji svoje pozicije, irelevantno za političku transformaciju, a u najslabijoj je verziji puko sredstvo za psihološku promjenu, instrument za "dublji" učinak. Ono što se treba mijenjati jesu stavovi, vjerovanja i vrijednosti, a ne tijelo kao takvo.

### **Spolne razlike**

Treća se skupina može prepoznati kao potpuno različita kako od egalitarizma, tako i od društvenog konstrukcionizma. Ovoj skupini pripadaju Luce Irigaray, Hélène Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor, Monique Wittig i mnoge druge. Za njih tijelo ima ključnu ulogu u razumijevanju ženine psihičke i društvene

egzistencije, ali ono se više ne shvaća kao ahistorijska, biološka datost, akulturni objekt. Ove se teoretičarke bave *tijelom koje se živi*, tijelom kakvo se predstavlja i na specifične načine upotrebljava u određenim kulturama. Za njih tijelo nije ni sirovo ni pasivno, nego upleteno kao konstitutivni dio u sustav značenja, označavanja i reprezentacije. To je tijelo u jednu ruku i označitelj i označeno; u drugu, ono je objekt društvene prisile, zakonskih mjera i seksualne i ekonomske razmjene. Ova je šarolika skupina nekako opreznija prema razlici spol/rod i manje zainteresirana za pitanje kulturne konstrukcije subjektivnosti nego za materijale iz kojih se takav proizvod kuje.

Ova se skupina teoretičarki jasno razlikuje od svojih intelektualnih prethodnika po nekoliko obilježja. Navedimo ih: postoji odbijanje ili transgresija dualizma um/tijelo, koji se može zamijeniti monizmom ili pak grubljim, no ipak nekontradiktornim odnosom između binariziranih termina pa možda čak i žestoka konfrontacija polariziranih termina. Ne vidi se jasno da holizam nagoviješten monističkim stajalištima zaista rješava pitanje odnosa uma i tijela. Na primjer, traženje skladnosti i paralela između uma i tijela (kao što su dualisti skloni činiti) manje je zanimljivo od istraživanja njihovih neusklađenosti, slučajeva sloma, propasti/promasaja ili dezintegracije. Tijelo se vidi kao politički, društveni i kulturni objekt *par excellence*, a ne kao proizvod sirove, pasivne prirode civilizirane, preopterećene i ulaštene kulturom. Tijelo je kulturno tkanje i proizvod prirode. Ova skupina čvrsto vjeruje u temeljne, nepomirljive razlike između spolova (što ne dovodi do esencijalizma, jer ne postoji nekritičko prihvaćanje univerzalističkih esencija ili kategorija, nego potpuno priznavanje, čak i valorizacija razlika između pripadnika istog spola). Kakve god bile klasne i rasne razlike koje mogu dovesti do podjele među ženama, spolne razlike svuda traže društveno prepoznavanje i reprezentaciju, i takve su da ih nikakva tehnološka inovacija niti ideološko izjednačavanje ne mogu poreći niti nadići. Ove razlike mogu i ne moraju biti biološke i univerzalne. No bile one biološke ili kulturne, neiskorjenjive su i zahtijevaju kulturno označavanje i zapisivanje. Također, postoji određena suzdržanost u vezi s razlikovanjem spola i roda. Nikako nije jasno kako netko može ukloniti učinke (društvenog) roda da bi se vidjeli utjecaji (biološkog) spola. Tijelo se ne može shvaćati kao neispisano platno, biološka *tabula rasa* na koju se ravnodušno projicira ono što je muževno odnosno ono što je ženstveno. Umjesto da gledaju na spol kao na esencijalističku, a na rod kao na konstrukcionističku kategoriju, ove se teoretičarke bave potkopavanjem dihotomije. Koncept društvenog tijela glavna je strategija na putu do ovoga cilja. S obzirom da je spolno specifično, tijelo na spolno određene načine kodira značenja koja se na njega projiciraju. Ove feministkinje stoga ne evociraju pretkulturalno, pret društveno ili predlingvističko čisto tijelo, nego tijelo kao društveni i diskurzivni objekt, tijelo sputano poretkom žudnje, značenja i moći.

Ovo će možda pomoći u objašnjenju golemog ulaganja u definicije ženskog tijela u borbi između patrijarhata i feministkinja: ono oko čega se te dvije strane sukobljavaju su aktivnost i djelovanje, pokretnost i društveni prostor dodijeljeni ženama. Kako tijelo nije inertan, pasivan, nekulturalni i ahistorijski termin, ono se može gledati kao ključni termin, točka previranja u nizu ekonomskih, političkih, spolnih i intelektualnih sukoba.

## Tragovi tijela

Ako žene žele stvoriti autonomne načine samorazumijevanja i pozicije s kojih se mogu usprotiviti muškim znanjima i paradigmama, onda je potrebno artikulirati specifičnu prirodu i integraciju (ili možda njezin nedostatak) ženskog tijela i ženske subjektivnosti te njegove sličnosti i razlike s tijelima i identitetima muškaraca. Specifičnost tijela mora se shvatiti prvenstveno u njegovoj povijesnoj, a ne biološkoj konkretnosti. Uistinu, ne postoji tijelo kao takvo: postoje samo tijela — muška ili ženska, crna, smeđa, bijela, velika ili mala i svi ostali međuprijelazi. Tijela se mogu prikazati ili shvatiti ne kao entiteti sami po sebi ili kao jednostavan linearni kontinuum na čijim se ekstremnim polovima nalaze muška i ženska tijela (s raznim međuprijelazima "međuspolnih" pojedinaca između njih), nego kao polje, kao dvodimenzionalni kontinuum u kojem rasa (a vjerojatno čak i klasa, kasta ili religija) tijelu daje njegovu specifičnost.

Uvijek postoje samo specifični tipovi tijela, konkretni u svojim određenjima, sa svojim određenim spolom, rasom i fizionomijom. Kada jedno tijelo (na zapadu, bijelo, mladoliko, sposobno muško tijelo) preuzme funkciju modela ili ideala ljudskog tijela, za sve druge tipove tijela, njegova dominacija može biti potkopana drskom afirmacijom mnogostrukosti, područja razlika, drugih vrsta tijela i subjektivnosti. Moraju se postaviti mnogi idealni tipovi tijela da bi se osigurala proizvodnja, projekcija i težnja prema idealnim slikama i tipovima tijela kojima svaki pojedinac, na svoj posebni način, može stremiti. Možemo razumjeti doprinose tijela proizvodnji sustava znanja, režima reprezentacije, kulturne proizvodnje i društveno-ekonomske razmjene samo onda kada je odnos između uma i tijela primjereno protumačen kroz teorije. Ako je um neophodno vezan uz tijelo, ili je možda čak dio njega, i ako su sama tijela uvijek spolno (i rasno) različita te ih je nemoguće inkorporirati u jedinstveni univerzalni model, onda se oblici subjektivnosti ne mogu generalizirati. Tijela su uvijek i neizbježno spolno specifična, neizbježno i neodvojivo vezana uz rasne, kulturalne i klasne partikularnosti. Ova vezanost, premda se ne može dogoditi putem intersekcije (model u obliku mreže pretpostavljen strukturnom analizom, u kojem su osi klase, rase i spola zamišljene kao autonomne strukture koje tada trebaju izvanjske veze s ostalim strukturama), nego putem međusobnog konstituiranja. Štoviše, ako se subjektivnost ne može prisiliti da se prilagodi idealima humanizma univerzalista, ako ne postoji koncept "ljudskog" koji uključuje sve subjekte bez nasilja, gubitka ili ostataka, onda čitav kulturni život, uključujući oblikovanje i vrednovanje samih znanja, mora biti doveden u pitanje glede spolne (i kulturalne) specifičnosti svojih pozicija. Znanja su, kao i svi drugi oblici društvene proizvodnje, u najmanju ruku djelomični učinci seksualiziranog pozicioniranja njihovih proizvođača i korisnika; znanja moraju sama biti priznata kao spolno određena, ograničena, konačna.

Ako feministkinje namjeravaju oživjeti koncept tijela za svoje vlastite ciljeve, onda se tijelo mora osloboditi bioloških i pseudo-prirodnih prisvajanja, kao da je imovina, zbog kojih je patilo kroz povijest. Tijelo se mora razumjeti kroz spektar različitih diskurza, a ne biti ograničeno samo na naturalističke i znanstveničke načine objašnjavanja. Postoje i drugi načini

razumijevanja spolno specifičnih tjelesnih razlika, a ne samo oni koji su se razvili u konvencionalnijim i znanstveno reprezentacijskim kontekstima. S obzirom na sve što je uloženo u ograničavanje ili zatvaranje istraživanja tijela na biološke i druge znanosti o životu te s obzirom na poricanje svih tragova tjelesnosti što se pojavljuju drugdje (npr., u epistemološka, umjetnička, društvena i kulturna pitanja — ostatak života izvan jednostavne sfere biologije), razvijanje alternativnih prikaza tijela moglo bi stvoriti kaos u strukturi postojećih znanja, a pogotovo u odnosima moći koji upravljaju odnosima dvaju spolova. Ako tijelo funkcionira kao potisnuto ili zaniijekano stanje svih znanja (uključujući biologiju), onda bi nova osnova s koje bi se o tijelu drugačije razmišljalo mogla sadržavati neartikulirane pretpostavke tih znanja. Trebalo bi stvoriti drugačije oblike znanja i načine spoznavanja od onih koji trenutno dominiraju. To bi između ostaloga značilo ne samo osporiti dominaciju tijela u biološkim okvirima, nego također osporiti okvire same biologije. Trebalo bi izmijeniti način razmišljanja biologije tako da i ona može vidjeti tijelo u okvirima drugačijim od onih koji su se do danas razvili.

Na primjer, razvijanje filozofije koja bi odbila dati prednost umu na uštrb tijela potpuno bi, kako je otkrio Nietzsche, promijenilo karakter filozofskog pothvata; isto bi najvjerojatnije vrijedilo i za sva druga znanja dokle god poriču tijelo kao dio sebe. Ako, tvrde feministkinje, "politika počinje od osjećaja" i ako se sama kategorija iskustva ili osjećaja problematizira kroz priznavanje njezine ideološke proizvodnje — to jest, ako iskustvo nije sirovi način na koji se može doći do nekakve istine — onda tijelo nudi točku medijacije između onoga što se percipira kao sasvim unutarnje i dostupno samo subjektu i onoga što je vanjsko i može biti primijećeno od strane javnosti. Tijelo nudi točku u kojoj bi se iznova moglo razmisliti o opoziciji unutarnjeg i vanjskog, osobnog i javnog, sebe i drugog; i o svim drugim binarnim parovima vezanima za opoziciju um/tijelo. Na kraju, ako ozbiljno razmotrimo antiesencijalističko decentriranje identiteta i ako, usporedno s time, predano vjerujemo u antihumanističko poimanje "proizvodnje ili konstrukcije subjektivnosti", onda analogija između proizvodnje subjekata i proizvodnje robe — tako ključna za marksističku ideologiju — pada u vodu, osim ako se "sirovine" u procesu stvaranja subjekta ne mogu prikazati i problematizirati kao unaprijed ponuđene sirovine. Prikaz tijela kao podatne "sirovine" jedino je što ovom modelu daje ikakvu plauzibilnost. No ovo ne kazuje da je tijelo na bilo koji način prirodno ili sirovo, npr. nedruštveno ili preddruštveno, kao što ne kazuje ni suprotno: da se tijelo može smatrati *čisto* društvenim, kulturnim i značenjskim učinkom kojem nedostaje vlastita upečatljiva materijalnost. Sama interakcija i povezanost prirodnog s kulturnim, proizvodnja prirodnog u (specifičnim) okvirima kulturnog, kulturnog kao (obrnutog) preduvjeta prirodnog — ukratko, binarna opozicija između kulturnog i prirodnog zahtijeva pažljivo promišljanje. Kategoriju prirode ne može se samo tako napustiti i potpuno je iz korijena i bez rezerve prepisati kulturnom: to je monistička, ili logocentrička, gesta *par excellence*. Umjesto toga se interimplikacije prirodnog i društvenog ili kulturalnog moraju dalje istraživati — rupa u prirodi kroz koju kultura curi ili se proizvodi mora ponuditi nešto poput prirodnog uvjeta za proizvodnju kulture; ali, zauzvrat se ograničenja kulturalnog moraju vidjeti kao oblici nedostatnosti koji traže nadopunu u prirodi. Kultura može imati značenje i vrijednost samo u okvirima njezinih vlastitih drug(ih) "ja": kada

su njezini drugi ja obliterirani — što se zna događati unutar problematike društvenog konstrukcionizma — kultura na kraju preuzima sve nepromjenjive, čvrste karakteristike kakve se pripisuju prirodnom poretku. Priroda se može shvatiti ne kao izvor ili nepromjenjiv obrazac, nego kao materijalnost u svojem najširem smislu, kao odredište (sa svim nemogućnostima koje ovaj termin implicira nakon Derride). Njihov odnos nije niti dijalektički (u tom slučaju postoji mogućnost zamjenjivanja binarnih termina), niti se radi o relaciji identiteta, nego je označen intervalom, čistom razlikom.

Kako da se onda nastavi drugačija analiza tijela? Pomoću kojih je tehnika i pretpostavki moguće nedihotomno razumijevanje tijela? Iako ne očekujem da će uslijediti konkretnije analize, bar mogu izravnije istaknuti što se mora nadvladati i o čemu se mora pregovarati da bi se stvorila alternativa, odnosno pozitivniji pogled na tijelo. Što bi u idealnom slučaju feministička filozofija tijela trebala izbjeći, a što bi morala uzeti u razmatranje? Koji bi kriteriji i ciljevi trebali upravljati feminističkim teorijskim pristupom konceptima tijela?

Prvo, mora izbjegavati slijepu ulicu dihotomije koja dijeli subjekt u međusobno isključive kategorije uma i tijela. Iako unutar našeg intelektualnog nasljedstva ne postoji jezik kojim bi se opisali takvi koncepti, iako nema terminologije koja ne podliježe raznim verzijama ove polarizacije, trebali bi se razviti neki oblici razumijevanja *utjelovljene subjektivnosti* ili *psihičke tjelesnosti*. Potreban nam je prikaz koji odbija redukcionizam, odolijeva dualizmu i ostaje sumnjičav prema holizmu i jedinstvu koje implicira monizam, odnosno, potrebno nam je poimanje tjelesnosti koje izbjegava ne samo dualizam nego i samu problematiku dualizma zbog koje su alternative i kritike dualizma moguće. Uska ograničenja koja nam je naša kultura nametnula glede načina na koje bismo mogli razmišljati o našoj materijalnosti znači da bi se trebale razviti potpuno nove koncepcije tjelesnosti — one, možda, koje koriste naznake i sugestije drugih, ali koje idu onkraj ukupnog konteksta i horizonta kojim vlada dualizam — da bi se trebala stvoriti poimanja koja vide ljudsku materijalnost u kontinuitetu s organskom i neorganskom materijom, ali također i u raskoraku s ostalim oblicima materije, shvaćanja koja živu materijalnost vide s one strane granice fizikalizma (to jest, vjerovanja da stvarnost može biti objašnjena u okvirima zakona, principa i uvjeta fizike), materijalizam koji dovodi u pitanje fizikalizam, koji samoj fizici daje novu orijentaciju.

Drugo, tjelesnost više ne smije biti vezana uz jedan spol (ili rasu), koja onda time preuzima teret drugih tjelesnosti. Žene više ne smiju preuzimati funkciju tijela u očima muškaraca, dok su muškarci slobodni stremiti visinama teoretskih razmišljanja i proizvodnje kulture. Crnci, robovi, imigranti, urođenici ne smiju više funkcionirati kao radna tijela za bijele "građane", ostavljajući im slobodu da kreiraju vrijednosti, moral i znanja. Postoje (najmanje) dvije vrste tijela. Spol nije samo slučajna, izolirana ili omanja varijacija čovječanstva koje mu podliježe. Spol nije trivijalna stvar za nečiji društveni ili politički status i društvenu poziciju subjekt. Spol ima dalekosežni utjecaj i učinak na subjekta. Nečiji se spol ne može jednostavno reducirati na nečije primarne i sekundarne spolne osobine, niti je sadržan samo u njima, jer nečiji spol čini razliku u *svakoj* funkciji, biološkoj, društvenoj i kulturnoj, ako ne u njihovom djelovanju, onda sigurno u značenju.

Treće, ne smiju se prihvatiti singularni modeli, modeli koji se temelje na jednom tipu tijela kao normi prema kojoj se drugi prosuđuju. Ne postoji niti jedan modus koji može predstavljati "ljudsko" u čitavom njegovom bogatstvu i raznolikosti. Mora se stvoriti množina, višestrukost mogućih "tipova" tijela od kojih niti jedno ne funkcionira kao delegat ili predstavnik drugih, "područje" tipova tijela — mladih i starih, crnih i bijelih, muških i ženskih, životinjskih i ljudskih, beživotnih i životnih — koja, prepoznata po svojoj specifičnosti, ne mogu preuzeti prisilnu ulogu jedne jedine norme ili ideala za sve druge. Takvi pluralni modeli moraju se koristiti u definiranju normi i ideala — ne samo zdravlja i uvježbanosti, nego i ljepote i žudnje. No, glede postavljanja područja tjelesnih tipova ne tvrdim da postoji jedinstveno homogeno područje na kojem sve vrste tijela mogu, bez ikakve nasilnosti ili transkripcije, biti smještene tako da ih se može pošteno i ravnopravno procjenjivati. Ovo nije ništa drugo nego liberalna paradigma u kojoj kriteriji i interesi po kojima se postavlja ovo područje ostaju nepriznati. Područje može biti isprekidano, nehomogeno, nejedinstveni prostor, prostor koji prihvaća razlike, nemjerljivost, intervale ili rupe između tipova, područje, ukratko, koje se temelji i regulira prema različitim perspektivama i interesima.

Četvrto, kad god je to moguće moraju se izbjegavati biologistički ili esencijalistički prikazi tijela, baš kao i dualizam (iako ovo nije uvijek slučaj — jer dualizam je uvijek impliciran u esencijalizmu; čak kad bježimo od njega). Tijelo se mora vidjeti kao mjesto društvene, političke, kulturne i zemljopisne inskripcije, proizvodnje ili konstitucije. Tijelo nije suprotstavljeno kulturi, ono nije žilavi atavizam iz naše prirodne prošlosti; ono je samo kulturni, *jedini kulturni proizvod*. Mora se istražiti samo pitanje ontološkog statusa biologije, otvorenost organskih procesa kulturnoj intervenciji, transformaciji ili čak proizvodnji. Ovo posebice upućuje na težak zadatak proizvodnje ili istraživanja niza mogućih metafora, ne onih mehanističkih koje su dominirale poviješću filozofije, koje su predstavljene strojevima, modelom temelj-nadgradnja ili građevina, ili modelom binariziranih opozicija, nego metafora koje postuliraju ili čine prepoznatljivim različite odnose između biološkog i društvenog. Sve su te metafore pretpostavljale određenu vlast nad objektom — tijelom, tijelima — i njegovu izvanjskost, koje, tvrdim, nisu moguće. Ono što nam treba metafore su i modeli koji impliciraju subjekt u objektu, koje prikazuju vlast i izvanjskost kao nešto nepoželjno.

Peto, kakvi god modeli da se razviju, oni moraju pokazivati neku vrstu unutarnje ili konstitucijske usklađenosti, ili čak neusklađenosti, između biološkog i psihološkog, unutrašnjosti i izvanjskosti tijela, te istovremeno moraju izbjegavati reduciranje uma na mozak. Prikadni model treba uključivati fizičku reprezentaciju subjektovog tijela u kojem on živi, kao i odnose između tjelesnih gesta, držanja i pokreta tijekom stvaranja procesa fizičkih reprezentacija. I psihička i društvena dimenzija moraju dobiti svoje mjesto u rekonceptualizaciji tijela, ne smiju biti stavljene u opoziciju, nego moraju imati neizbježno interaktivni odnos.

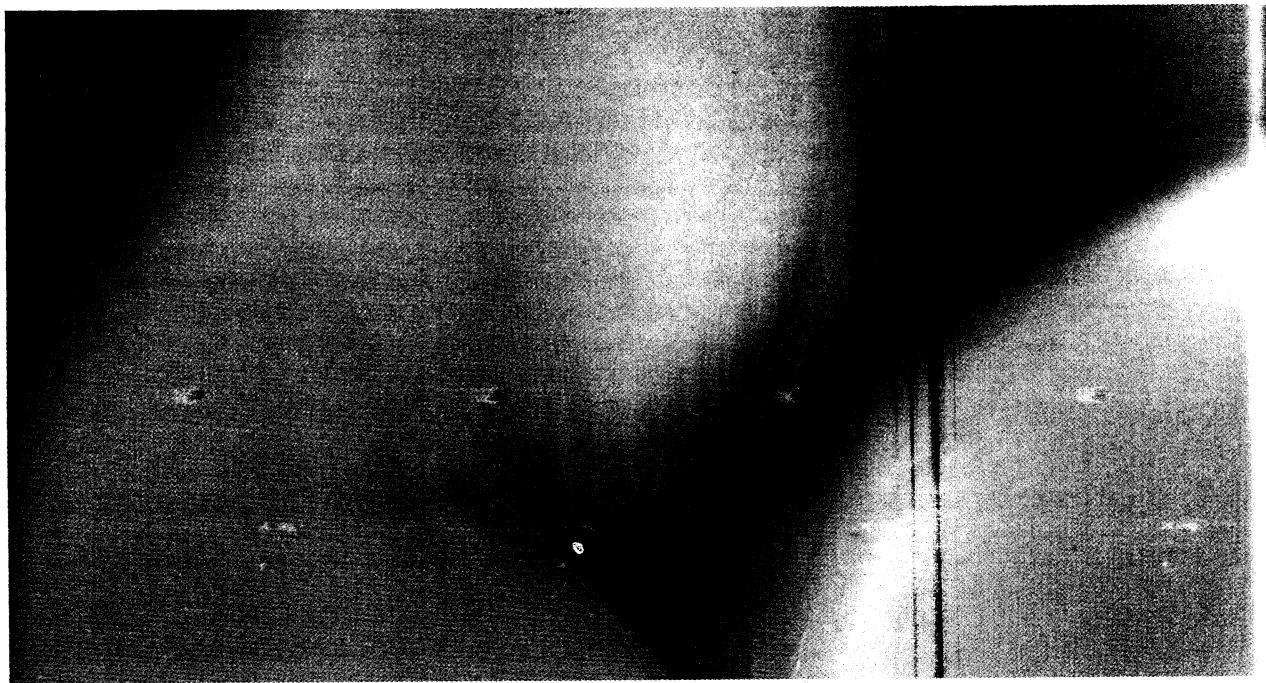
Šesto, umjesto da sudjeluju u binarnom paru, npr. čvrsto prilijepljeni za jednu ili drugu stranu, ovi se parovi mogu lakše problematizirati tako što će se tijelo gledati kao koncept praga ili granice koja prijeteći i neodlučno titra oko pivotalne točke binarnih parova. Tijelo nije ni osobno niti javno, ni ja ni drugi, ni prirodno ni kulturno, ni psihičko ni društveno, ni instinktivno ni naučeno, ni genetski ni okolinski određeno — dok je istovremeno oboje. Pred društvenim

konstrukcionizmom možemo se pozvati na opipljivost tijela, njegovu materiju i (kvazi)prirodu; ali u opoziciji prema esencijalizmu, biologizmu i naturalizmu, mora se naglasiti da je tijelo proizvod kulture. Zbog ove neodređene pozicije, tijelo se može upotrijebiti kao osobito moćan strateški termin kojim se mogu uzdrmati okviri u kojima se razmišlja o ovim binarnim parovima. Ne možemo ih jednostavno ignorirati kada razrješujemo suprotne kategorije, svečano obećavajući da više nikada nećemo govoriti u tim okvirima. To niti je povijesno moguće, niti je poželjno dokle god se moramo baviti ovim kategorijama da bi ih nadišli. No, također se moraju izmisliti novi okviri i različita konceptijska uokvirenja da bi se moglo govoriti o tijelu izvan binarnih parova.

S engleskoga prevela Aleksandra Mišak

#### Literatura

- Gatens, Moira (1988): "Towards a Feminist Philosophy of the Body", iz: Barbara Caine, E. A. Grosz, i Marie de Lepervanche (ur.), *Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledges*, 59-70, Sydney: Allen and Unwin
- Norris Christopher (1991): *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford: Blackwell




Spicker, Stuart (ur.) (1970): *Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, Chicago: Quadrangle Books  
Spinoza, Baruch (1986): *The Ethics and On the Correction of the Understanding*, London: Dent

## SUMMARY

### Refiguring Bodies

If feminists are to recuscitate a concept of the body for their own purposes, it must be extricated from the biological and pseudo-naturalist appropriation from which it has historically suffered. The body must be understood through a range of disparate discourses and not simply restricted to naturalistic and scientistic modes of explanation. It must avoid the impass posed by dichotomous accounts of the person which divide the subject into the mutually exclusive categories of mind and body. Although within our intellectual heritage there is no language in which to describe such concepts, no terminology that does not succumb to version of this polarization, some kind of understanding of embodied subjectivity, of physical corporeality, needs to be developed. Second, corporeality must no longer be associated with one sex (or race). Third, it must refuse singular models, models which are based on one type of body as the norm by which all others are judged. Fourth, while dualism must be avoided, so too, where possible, must biologicistic and essentialist accounts of the body. The body must be regarded as a site of social, political, cultural and geographical inscriptions, production and constitution.



Bachrach & Krištofić, *Karta tijela*, 2001.