

ODNOS IDENTITETA, POLA I „ŽENSKOG PISMA“ U FRANCUSKOM POSTSTRUKTURALISTIČKOM FEMINIZMU

Identity, Sex and „Women’s Writing“ in French Poststructural Feminism

ABSTRACT *The paper discusses political implications of the feminist revision of psychoanalysis in the works of major representatives of 1970s French poststructuralism, and their current significance. The influence and modifications of Lacan’s interpretation of imaginary structure of the Ego and linguistic structure of the unconscious on explanations of the relations between gender and identity developed by Julia Kristeva, Luce Irigaray and Hélène Cixous are examined. French poststructuralist feminism, developing in the 1970s, was the second major current in French feminism of the times, different from and in a way opposed to Simone de Beauvoir’s approach. While de Beauvoir explores „women’s condition“ determined by social and historical circumstances, French feminists of poststructuralist persuasion engage with problems of unconscious psychological structuring of feminine identity, women’s psychosexuality, theoretical implications of gendered visions of reality, especially in philosophy, semiology and psychology, as well as opening up new discursive possibilities of women’s and feminine self-expression through „women’s writing“. Political implications of their approach have remained controversial to this day. These authors have been criticized for dislocating women’s activism into the sphere of language and theory, as well as for reasserting the concept of women’s nature. Debates over whether we need the concept of women’s nature – and if yes, what kind – and over the relation between theory and political activism, have resulted in the split between the so-called „essentialist“ and „anti-essentialist“ approaches in feminist theory, and the subsequent division into American (non-essentialist) and French (partly labeled as essentialist) strands. The division is an oversimplification and overlooks concrete historical circumstances that produced the divergence between „materialist“ and „linguistic“ currents in France.*

KEY WORDS *French poststructural feminism, women's writing, gender, sex, identity.*

APSTRAKT *Rad se bavi političkim implikacijama feminističke revizije psihoanalize u radovima glavnih predstavnica francuskog feminističkog poststrukturalizma nastalog*

¹ wu.wei@sezampro.rs

sedamdesetih godina prošlog veka i njihovom političkom aktuelnošću danas. Rad se bavi uticajem i modifikacijama Lacanovog tumačenja imaginarne strukture ega i jezičke strukture nesvesnog na objašnjenja odnosa pola i identiteta kod Julije Kristeve, Luce Irigaray i Hélène Cixous. Francuski poststrukturalistički feminizam, koji se razvija sedamdesetih godina XX veka, predstavljao je drugu osnovnu struju u francuskom feminizmu tog vremena, različitu i donekle suprotstavljenu pristupu Simone de Beauvoir. Dok se Simone de Beauvoir bavi „ženskom situacijom“ određenom društveno istorijskim okolnostima, francuske feministkinje poststrukturalističkog usmerenja bavile su se problemima nesvesnog psihološkog strukturisanja ženskog identiteta, ženskom psihoseksualnošću, teorijskim implikacijama rodnih vizura stvarnosti, posebno u sferi filozofije, semiologije i psihologije i otvaranjem novih diskurzivnih mogućnosti samoizražavanja žena i ženskosti, putem „ženskog pisma“. Političke implikacije njihovog pristupa do danas se smatraju kontroverznim. Ove autorke su kritikovane zbog izmeštanja ženskog aktivizma u sferu jezika i teorije, kao i zbog ponovnog učvršćivanja i uvođenja pojma ženske prirode i njenog mitopoetizovanja. Polemika o tome da li nam je potreban pojam ženske prirode i ako da, kakav, te kakav je odnos između teorije i političkog aktivizma, vodila je razdvajanju tzv. „esencijalističkih“ i „antiesencijalističkih“ pristupa u feminističkoj teoriji i potonjoj podeli na američku (neesencijalističku) i francusku (delimično etiketiranu kao esencijalističku) struju. U velikoj meri pojednostavljena, ova podela previđa i neke konkretne istorijske okolnosti koje su dovele do razdvajanja „materijalističke“ i „lingvističke“ feminističke struje u Francuskoj tog vremena.

KLJUČNE REČI poststrukturalistički francuski feminizam, žensko pismo, rod, pol, identitet

Pojam postmodernog feminizma, s obzirom na njegovo poreklo i nastanak, obično se vezuje za ime Simone de Beauvoir (*La Deuxième Sexe /Drugi pol/, 1949*) čija su razmatranja o rodu i polu dala pečat celokupnom potonjem razvoju feminističke teorije izmestivši težište feminističke kritike iz sfere ekonomije i politike u sferu kulturne hegemonije i socijalne konstrukcije roda.

Međutim, njen uticaj na francuski feminizam tog vremena nikada nije bio u toj meri nedvosmislen kao njen uticaj na feminističku teoriju u celini. U vreme studentskog otpora 1968. i početkom sedamdesetih godina XX veka, postojala su dva osnovna feministička usmerenja u Francuskoj. Simone de Beauvoir, Christine Delphy, Anne Tristan i Monique Plaza kritikovale su patrijarhalnu opresiju i potčinjavanje žena oslanjajući se na ideje klasne borbe i humanističku misao, smatrajući da je seksualna razlika konstruisana u društvu kao hijerarhijski odnos koji potčinjava žene, dok je psihoanalitička grupa *Psychoanalyse et Politique* (*Psych and Po /Psihoanaliza i politika/*) koju je inicirala i vodila Antoinette Fouque predstavljala drugu, kako političku, tako i teorijsku struju. Dok se Simone de Beauvoir bavi „ženskom situacijom“ određenom društvenoistorijskim konstruktima, francuske feministkinje okupljene oko *Psych and Po* bavile su se problemima psihološkog strukturisanja „ženskog identiteta“, teorijskim implikacijama rodnih vizura stvarnosti u interdisciplinarnom polju studija kulture i otvaranjem novih diskurzivnih mogućnosti samoizražavanja žena i ženskosti, putem „ženskog pisma“.

De Beauvoir ovu orijentaciju kritikuje zbog neistoričnosti, esencijalizma (vraćanja na probleme utvrđivanja „ženske prirode“) i apolitičnosti (Simons, 1992:33), ukazujući da ipak postoje neke društvene konstante koje su preduslovi za postizanje emancipacije žena, a to su ekonomska samostalnost, kolektivno političko organizovanje i međusobna solidarnost žena. Nadalje će ostati stalni predmet feminističke polemike u kojoj meri je prelaz sa kritike „ženske situacije“ (gde je polazište žena kao empirijski subjekt) na diskurzivnu analizu roda doprinela depolitizaciji ženskog pokreta.

Ove razlike unutar feminističkih orijentacija u Francuskoj tog vremena nisu samo teorijske i načelno političke, već su bile povezane sa konkretnim političkim događanjima koja su doprinela polarizovanju francuskog ženskog pokreta i suprotstavljanju tzv. materijalističkih i psihoanalitičkih orijentacija unutar njega. Članice psihoanalitičke grupe Psych and Po predstavljale su se kao anti-feministkinje, dajući prednost svojoj ekskluzivnosti u odnosu na potrebu za ženskom solidarnošću unutar pokreta.

Sa jedne strane, moglo bi se reći da se unutar Psych and Po na specifičan i ekskluzivan način određuje političnost - ona se sastoji u otvaranju socijalnog, a u okviru toga pre svega teorijskog prostora za krajnje interesantne simboličke borbe oko socijalnih identiteta i kulturnih značenja, naročito onih vezanih za psihoseksualnost žene, telo, odnos tela, mišljenja i jezika. Takođe, ne bi trebalo zanemariti da je Psych and Po predstavljao snažan i veoma uticajan kontrakulturni pokret sedamdesetih godina XX veka unutar kog je jezik prepoznat kao konstitutivni i imanentni aspekt društvene scene i upravo zbog toga postaje krucijalno polje feminističke intervencije. Lociranje socijalnog polja unutar kog ženska subjektivnost izmiče subordinaciji i doživljava svoje oslobađanje predstavlja u njihovom pristupu veoma suptilan i često neizvestan postupak prisvajanja i odbacivanja kulturnog i misaonog nasleđa, te u suštini predstavnice ovog pravca pre eksperimentišu sa pomeranjem granica ženskog (i muškog) identiteta, nego što ga učvršćuju, kao što to smatra Simon de Beauvoir prigovarajući im vraćanje muškoj i ženskoj mitologiji (Simons, *ibid*). Upravo suprotno, ovaj pravac, zajedno sa ostalim francuskim poststrukturalistima tog vremena (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Sollers...) predstavlja koren i začetke queer studija i antiidentitetskih teorijskih pozicija. Predstavnice poststrukturalizma (među kojima nisu sve bile vezane isključivo za Psych and Po, niti su trajno bile vezane za tu grupu) nastoje da prisvoje i preokrenu situacije koje diskriminišu ženskost kroz razvijanje umeća transformacije diskursa, kroz kretanje između polariteta i opozicija ustanovljenih u mišljenju i kulturi, omogućavajući njihovo relativizovanje, destabilizovanje i subverzivno izmeštanje. Ovaj teorijski zahvat (podrivanja fiksiranog i stabilnog određenja subjekta i same racionalnosti) pokazao se veoma uticajnim sve do danas s obzirom na to da se pojavljuje u vremenu krize klasičnih određenja subjekta i u vremenu pojavljivanja „Drugog“ u svim sferama društvenog života. Upravo su ove autorke bitno doprinele kritici pojma „žene“ kao jedinstvenog predmeta

feminističkih studija i kao jedinstvene subjektivnosti koja bi se, navodno, morala bazirati na polnoj prirodi. Zastupanjem stanovišta o razlici, ne samo žena u odnosu na muškarce, već i između samih žena, pitanje artikulacije različitosti proširilo se i na pitanje rase, seksualne opredeljenosti, hendikepa, normalnosti itd., zahvatajući različita društvena polja u kojima se društvena hijerarhija formira kroz oblikovanje marginalizovanih identiteta. Kako se diskurs ovde proširuje tako da više nije reč prosto i samo o ženama, već o potrebi da se na nov način učine vidljivim i artikulišu identiteti kroz postojanje razlika u društvu, „žena“ postaje opšti znak različitosti i drugosti, „privilegovana metafora krize racionalnih i maskulinih vrednosti.“ (Braidotti, 2002: 89). Tek na prvi pogled to je čisto teorijski i lingvističko-književni izazov definisan kao problem psihološke artikulacije ženskog identiteta, ali je u osnovi reč o političkom delovanju pisanjem, usmerenom na promene u društvu. Dok strukturalizam jezik i jezička pitanja tretira u njihovom lingvističkom određenju, kao relativno zatvoreni simbolički sistem sa vlastitom inherentnom strukturom, koja je samoreprodukujuća i sačinjava centralno polje proučavanja, kada je reč o poststrukturalizmu, jezik se proučava kao set istorijski specifičnih socijalnih i političkih praksi koje su promenljive i na čijoj promeni se radi.

Od klasične Freudove psihoanalize, koja se još bavi prirodom čoveka, preko Lacanove lingvističke modifikacije do političke interpretacije struktura nesvesnog psihoanaliza je dobijala sve naglašenije političke konotacije i funkcije. Bavljenje psihoanalizom je sedamdesetih godina XX veka predstavljalo ozbiljno shvaćenu političku praksu i oblik političkog aktivizma.² U francuskoj psihoanalitičkoj tradiciji tog vremena, Freudov biologizam je suštinski tretiran kao dinamika represije, tako da je „francuski Freud“ prevashodno obezbeđivao materijal za reviziju psihoanalize, pri čemu su se i glavni trendovi francuske feminističke psihoanalize razvijali nasuprot njemu. Međutim, mada je *Psych and Po* verovatno najpoznatija feministička orijentacija zasnovana na psihoanalizi, ona nije i jedina. Pored „lakanovske“ revizije Freuda, feministkinje su koristile npr. i Freudovu tezu o primarnoj biseksualnosti kao polazište za razvijanje feminističkih interpretacija rodnosti (Juliet Mitchell i Jacqueline Rose), kao i psihoanalitičku interpretaciju objekt-relacija kao primarnih relacija (Chodorow i Benjamin). Specifičnost delovanja *Psych and Po* nije se ispoljavala samo u teorijskim polazištima, već i u svojevrsnoj ezoteričnosti u načinu njihovog promovisanja svojih ideja. Slično poststrukturalistički orijentisanom časopisu *Tel Quel* iz tog vremena, *Psych and Po*

² Foucault je verovatno jedan od autora koji daju najdalekosežniji povesni značaj psihoanalizi (Fuko, 1971). Psihoanaliza, po njemu, nagoveštava novu epistemu koja je na pomolu u našem vremenu. Budući da je direktno usmerena na razgovor sa nesvesnim, psihoanaliza se nalazi u prostoru neodredivosti znanja i nema autoriteta nad istinom, te vodi dekonstruisanju antropocentričnog viđenja sveta, koje je obeležilo moderno doba. Zastupajući tezu da je na pragu „smrt čoveka“, Foucault psihoanalizi (kao i etnologiji i lingvistici) pristupa kao metodu suzbijanja unitarnog govora i unitarnog definisanja znanja, te zapravo izmešta svoje razmatranje psihoanalize iz sfere psihologije i epistemologije u sferu politike i analitike moći.

je jedno vreme predstavljala ezoterijsku grupu istomišljenica, čija su glavna razmatranja, kako u odnosu na dotadašnju psihoanalizu, tako i u odnosu na filozofiju, lingvistiku ili i u odnosu na sam feminizam, bila donekle izmeštena i dostupna samo onima koji (koje) su delili(e) sličan način razmišljanja. To je inače opšta karakteristika francuskog poststrukturalizma – on u osnovi nije polemičan i dijaloški, već je elaborativan i retoričan, te otud crpi svoju naglašenu hermetičnost. *Tel Quel* nije predstavljao samo časopis, već i intelektualni pokret baziran na načelima različitim od tada veoma jakog francuskog avangardnog pro-marksističkog pokreta usmerenog na ostvarenje društvenih promena. Delovanje *Tel Quela* se, počevši od analize novog romana, do analiza jezika uopšte, samoodređivalo kao društvena devijacija koja se poigrava pojmom realiteta, kao izmešteni kodeks egzistencijalnog ponašanja, kao oblik pročišćenja, kao tendencija da se prostor avangarde transformiše u prostor teksta, upravo zato što je prostor teksta ili poetičkog iskustva u povесnom smislu neopravdano obezvređen i unazađen ideološkim instrumentalizovanjem mišljenja. Takođe, delovanje koje je *Tel Quel* promovisao predstavljalo je vid elitizma, ukoliko pod elitizmom podrazumevamo građenje iskustva dovoljno suptilnog da bude dostupno samo posvećenima posebnog pristupa tekstu. Stoga se delovanje *Tel Quela* može shvatiti i kao oblik posebne ezoterije, mitopoetike i mitobiografije. *Tel Quel* otvara ogroman dijapazon iskustava koja su generalno «otpisivana» iz sfere stvarnog (ludilo, snovi, umetničko iskustvo, mitska svest, seksualnost itd.) problematizujući njihov status, određujući ih kao važne predmete socijalnog istraživanja (Sekulić, 2007). *Psych and Po* se razvijala u sličnoj atmosferi preplićući se delimično sa delovanjem *Tel Qela*.

Međutim, sa druge strane, *Psych and Po* se zaista izdvojila iz ženskog pokreta tog vremena. Početkom sedamdesetih godina XX veka, francuski feministički pokret je postigao veliki uspeh u promovisanju prava na abortus i u društvenom osvetljanju raširenosti silovanja, uz zahteve za krivično procesuiranje niza takvih slučajeva. Zajedno sa još 342 feministkinje koje su bile poznate ličnosti, Simone de Beauvoir je potpisala „Manifest 343“ u kome su sve potpisnice javno potvrdile da su imale abortus, što je bila osnova za pokretanje kampanje za legalizovanje abortusa i slobodnu kontracepciju. Beauvoir je takođe zastupala alžirske žene koje su silovali francuski vojnici. Mada je kao rezultat aktivizma ženskog pokreta 1974. abortus odobren, sam pokret se tokom sedamdesetih sve više fragmentovao.

Psych and Po, koja je u osnovi predstavljala samo jedan deo francuskog ženskog pokreta, registrovala se krajem sedamdesetih pod opštim imenom *Mouvement de Libération des Femmes (MLF)* prisvojivši opšte ime pokreta kao znak svoje firme i zaštitivši ga kao svoj sopstveni naziv i logo. *MLF* je, naime, imala svoju izdavačku kuću, knjižare, časopise i asocijacije, što joj je omogućilo privilegovanu poziciju, tako da je u medijima postala praktično sinonim za ženski pokret u Francuskoj tog vremena, mada je realno to bila jedna struja, prilično hermetična, sa specifičnim pristupom koji je sasvim napuštao kritiku eksploatacije žena u kategorijama ekonomske eksploatacije, klasne borbe i marksizma uopšte.

Svojim elitističkim pristupom, one nisu mogle naći svoje sagovornice izvan kruga akademski obrazovanih žena. Usled toga je došlo i do sukoba i podele unutar pokreta, između ostalog i uz sporove i sukobe sa feministkinjama koje nisu bile u njihovom krugu, a koje su koristile ideje i pristupe koje je ova grupa razvila i autorizovala.

Najuticajnije i do danas najpoznatije predstavnice francuskog post-strukturalističkog feminizma su Julija Kristeva, Luce Irigaray i Hélène Cixous. Sve tri teoretičarke svoj pristup grade kritičkim prisvajanjem i modifikovanjem Freudove i posebno Lacanove psihoanalize, od koga preuzimaju tezu o semiotičkoj strukturi nesvesnog. Njihova kovanica „falocentrizam“ predstavlja spoj Lacanovog pojma „falocentrizma“ i Derridinog „logocentrizma“, a osnova feminističke revizije ovih autora počivala je na stanovištu da ni Derrida ni Lacan ne uviđaju u kojoj meri je njihovo sopstveno mišljenje rodno utemeljeno – za Irigaray, Cixous i Kristevu, problem roda je pitanje iz kog proizlaze sva ostala pitanja, koje nameće potrebu za uvođenjem sasvim drugačijeg načina razmišljanja, političkog delovanja i drugačijeg teksta – „ženskog pisma“ (*écriture féminine*).

Lacan postavlja problem seksualne razlike (*La Signification de Phallus*, 1966), u okviru svog „povratka autentičnom Freudu“, smatrajući da je Freud već otvorio „žensko pitanje“, ali da nije imao hrabrosti da pokuša da pruži odgovore.

Lacan razlikuje tri formativne faze u formiranju subjekta: imaginarnu, simboličku i realnu. Svaku od ovih faza karakteriše različit stepen razvijenosti moći reprezentacije, koja je ključna za formiranje slike i svesti o sebi i svetu kao realnom okruženju. Faza imaginarnog je najranija, narcistička preedipalna faza koja prethodi periodu kada će dete biti u stanju da formira ospoljeni objekt ljubavi. U preedipalnoj fazi dete je nesposobno da napravi razliku između sebe, svog i majčinog tela i spoljašnjeg sveta. Ovu razliku ono počinje da pravi oko osamnaestog meseca, kada se formiraju fragmentovani objekti i nastaju različite imaginarne interpretacije značenja vidnog polja. Lični integritet počinje da se formira u „fazi ogledala“, kada dete postaje svesno sopstvene slike u ogledalu.

Razlika između Lacanovog i drugih psihoanalitičkih pristupa ovoj fazi je u tome što se ona obično interpretira kao iskorak u realnost, kao izgradnja realnog sopstva, realne slike o sebi, dok Lacan naglašava njen imaginarni aspekt, paradoksalnost viđenja celog sebe u sklopu mnoštva fragmentovanih iskustava, iluzornost te slike, obmanjivačku predstavu o celovitosti, narcističku udvojenost i osećaj dezintegrisanosti. Intersubjektivnost koja se tada formira je narcistička, ona stvarno nije usmerena na druge u smislu realne reprezentacije sebe i drugih. Međutim, ta faza je formativno ključna za izgradnju ličnosti, te Lacan svojim pristupom nimalo ne umanjuje njen značaj, već naglašava da se ego konstituise u prostoru fikcije. Prema Lacanu, struktura ega ostaje trajno paranoidna, jer je ego trajno podvojen između prijatnog preedipalnog iskustva koje u jednom momentu mora napustiti i iskustva formiranog ega u koje mora uroniti mada je ono neprijatno i bolno, a čiju izgradnju omogućuje lik oca. Metafora oca savlađuje narcistički

strukturisan ego upućujući dete na spoljašnji svet i upotrebu jezika. U Lacanovom pristupu, ceo taj proces je arbitraran i lingvistički strukturisan. Ego se pojavljuje tek kao označitelj u semiotičkom sistemu u kome se značenja formiraju na osnovu formalnih opozicionih relacija među njegovim elementima ustanovljenim u kulturi. To znači da su naše mesto u društvu i svest o sebi određeni pozicijom koja nam se formalno pripisuje kao subjektima-označiteljima, tj. onim što taj subjekt jezički označava u odnosu na druge elemente kulturnog i psihološkog jezika kao celine. Npr. značenje označitelja „muškarac“ postaje jasno tek u odnosu na razliku spram označitelja „žena“ koji je njegova binarna opoziciju. Ceo taj proces je po Lacanu nesvestan – nesvesno ima strukturu jezika, te se tako formiraju i psiha i ličnost, uključujući i kategorije pola.

Bitno je uočiti da jezik ne predstavlja prosto unutrašnju strukturu subjekta, nekakvu jezičku „prirodu“ nesvesnog po sebi (što bi, recimo, bilo karakteristično za Lévi-Straussa), već intersubjektivni prostor komunikacije u kome je subjekt lingvistička pozicija. Lingvističko sazrevanje je proces u kome će „ja“ postati podređeno i određeno sistemom reprezentacije i formalne razlike. U Lacanovom pristupu formiranju i konstrukciji muškog i ženskog subjekta, ovi identiteti su potpuno denaturalizovani u odnosu na Freudovu teoriju, koja se bitno gradi na idejama o prirodi muškarca i prirodi žene. Ukazujući da u jezičkom sistemu u kome je nosilac značenja falus, ženskost postoji samo kao manjak, negativitet, pa samim tim i kao simbolička neartikulisanaost, Lacan razotkriva rigidnu falocentričnu organizaciju seksualnih razlika kao strukturu koja je deo poretka jezika, a ne prirode i samim tim je relativizuje (mada ne pruža nikakve okvire za prevazilaženje te situacije, na šta je posebno i upućena feministička kritika Lacana (Fraser, Irigaray, Kristeva, Cixous, Leland, Butler itd.). Bez obzira na te prigovore, semiotički pristup konstrukciji nesvesnog, posebno s obzirom na kategorije roda i subjekta, pojavljuje se kao potencijalno veoma važno sredstvo za feminističku kritiku. Naime, Lacanova teorija formiranja polnih identiteta je naglašeno neesencijalistička: 1) „ženskost“ je ne-biološka konstrukcija; 2) „ženskost“ nema pozitivan sadržaj; 3) „ženskost“ je svojstvo oba pola (tačnije, predstavlja intersubjektivni prostor).

Svaka od pomenutih autorki na svoj način koristi, kitikuje i modifikuje ove elemente Lacanovog tumačenja nesvesnog. Ovde ćemo razmotriti samo neke elemente njihovog pristupa koji objašnjavaju problem izgradnje ženskog identiteta i pozicije „ženskog“ u diskursu, ne zadržavajući se detaljnije na sistematskom obrazlaganju radova ovih autorki.

Julija Kristeva, donekle na tragu Lacana, ali većim delom na tragu svojih sopstvenih teorijskih sinteza i interesovanja za više oblasti, preko književnosti, semiotike, do psihoanalize, formuliše sopstvenu teoriju seksualnosti. Na Kristevu je snažan uticaj izvršila i njena saradnja i aktivno učešće u oblikovanju časopisa i grupe *Tel Quel*, kao i Peirceova semiologija. Njen predlog je da se uvede nova disciplina, semanaliza (*sémanalyse*), koja će u semiotičku analizu uvesti kategoriju telesnog iskustva, tj. materijalnosti tela kao jednog od ključnih faktora u logici

iskustvenog formiranja jezičkog značenja. U najširem smislu, njena osnovna ideja je da je telo poseban jezik. Da bi objasnila telesnu logiku formiranja značenja, ona (sledeći u osnovnom nacrtu Lacana) pravi razliku između semiotičkih i simboličkih elemenata značenja, koji se u jezičkom iskustvu aktuelizuju pomešani. Semiotički nivo značenja dominantan je u preedipalnoj fazi i odgovara imaginarnoj fazi kod Lacana. U tom periodu odrastanja značenja nisu još sasvim definisana i formirana, već se izražavaju kroz ritmove telesnih želja i nagona koji dobijaju određeni stepen artikulacije u jeziku. U kasnijoj, edipalnoj fazi, na simboličkom nivou razvoja, postoji jasna gramatika i struktura jezika povezana sa procesima suđenja i zaključivanja. Za razliku od Lacana, kod Kristeve je simbolička ravan samo jedna dimenzija artikulacije značenja, dok kod Lacana ona predstavlja celokupno lingvističko polje. Kristeva smatra da između semiotičkog i simboličkog jezika stalno postoji preplitanje i formativni procesi mešanja, te da semiotička ravan ne zamire ulaženjem u sledeću fazu. Ta dva nivoa se međusobno prepliću i prožimaju, tako da, dok simbolički nivo omogućuje strukturu koja čini mogućim komuniciranje, semiotička ravan predstavlja naše osnovne motivacije i porive za komunikacijom, te ona komunikaciji daje dinamiku, sadržaj i smisao.

Takođe, semiotička ravan čini mogućim strukturalne promene simboličke ravni značenja. Pojam formalne razlike, koja predstavlja formativan kapacitet čisto formalnog oblikovanja značenja, Kristeva povezuje sa procesom abjekcije ili odbacivanja i razdvajanja od majke tokom odrastanja deteta. Razdvajanje od majke se ne događa u jednom momentu, kao u interpretaciji Freuda ili Lacana, niti je to nužno negativno i neprijatno iskustvo. Od momenta rođenja, telo deteta iskušava na različite načine i u različitim fazama razdvajanje. Dok je za Lacana gubitak majke tragično iskustvo koje se nadomešta uspostavljanjem socijalnih veza, Kristeva naglašava da se ulaskom u edipalnu fazu ne pojavljuje samo lik moćnog oca koji izaziva strah, već i očinska ljubav, kao modifikovana i udvojena majčina ljubav. Zašto bi bilo ko napravio iskorak u novu fazu ako je taj prelazak vezan samo za bol? Prelazak u jezičku fazu zapravo nije tako misteriozan, niti prelazak iz „prirode“ u „kulturu“ mora da bude artifičijelan i paranoidan. Da ne postoji lik imaginarnog oca kao nekoga ko pruža potporu i podršku, ne bi moglo da dođe do abjekcije majčinog tela.

U knjizi *Pouvoirs de l'horreur / Moći užasa*, 1980/ Kristeva objašnjava proces tokom kog majčino telo počinje da se doživljava kao opasnost za novouspostavljene granice identiteta. Pre nego što majka postane objekat za dete, ona prvo postaje subjekt. Majčino telo postaje odvratno, ali i dalje fascinantno i može se napustiti samo ako postoji podrška imaginarnog oca. Tek kada bude organizovalo svoj svet kao značenjski univerzum, dete će moći da sagleda majku kao objekat. Da bi to bilo moguće, ono mora da teži razdvajanju. Muško dete će kasnije erotizovati odbačeno telo majke, pa seksualna ljubav prema ženi nastaje podvajanjem odbačenog tela prema kome se oseća odvratnost i odbačenog tela kojim smo fascinirani. Za razliku od toga, žensko dete se odrastanjem toliko identifikuje sa telom majke da mu je

mnogo teže da ga objektivira i identifikuje se s abjektovanim telom majke koje nikada ne može potpuno ni da odbaci niti da ga erotizuje u heteroseksualnoj kulturi. Pozicija žene u heteroseksualnoj patrijarhalnoj kulturi je određena time što njena iskustva ostaju nedovoljno artikulirana kroz postojeće kulturne i psihološke kodove.

Kristeva je napravila revoluciju u osvetljavanju značaja funkcija majke u psihoanalitičkoj teoriji, kao i promeni modela oca od strogog patrijarhalnog simbola zakona ka imaginarnom ocu ljubavi i podrške. Kristeva takođe proširuje pojam psihološke abjekcije pokazujući njena šira značenja u kulturi, s obzirom da se ona primenjuje i na životinje, na prirodu itsl., omogućujući formiranje posebnih kolektivnih identiteta i sublimaciju predmeta abjekcije kroz tvorevine kulture. Socijalna osnova potčinjavanja žena takođe se nalazi u kolektivnoj abjekciji žena i „ženskog“, koja otežava socijalnu i kulturnu afirmaciju ženskosti. U opštem habitusu patrijarhalnog društva, žene nikad nisu potpuno artikulirane i nikada nisu ravnopravni sagovornici. Implicitno Kristeva pokazuje da je poriv za materinstvom ustanovljen ovakvim značenjskim poretom koji oblikovanje ženskog identiteta fiksira i fokusira na preedipalnu fazu. Potreba za materinstvom je prema Kristevoj vezana za incestuozni poriv ženske dece da se sjedine sa telom majke. Samo materinstvo je u tom smislu snažno semiotički kodirano i oblikovano i nije izraz nekakvog nepatvorenog materinskog instinkta koji kao takav ostaje neprerađen kulturom. U krajnjim ishodima ovog teorijskog pristupa, Kristeva odbacuje ideje o potrebi za izgradnjom nekakvog stabilnog ženskog identiteta, smatrajući da bi to imalo represivnu funkciju. Njeno je stanovište da „žena“ zapravo ne postoji i nije nešto fiksirano, čime se donekle može tumačiti i kontroverzan odnos Kristeve prema ženskom pokretu i feminizmu.

Luce Irigaray takođe razvija svoj pristup izgradnji ženskog identiteta nadovezujući se na Lacana i istovremeno ga modifikujući. Pošavši od toga da je u patrijarhalnom društvu „biti subjekt“ kulturni prerogativ muškosti iz kog su žene isključene, Irigaray smatra da je sama subjektivnost u osnovi muška i da se izražava kroz fantaziju o autogenezi i kroz neprekidno potiskivanje bespomoćnosti, pre svega odbacivanjem ženskosti, ili prisvajanjem žena kao Drugog kroz relacije moći, čime žena i ženskost postaju čisti negativitet. Međutim, ne može biti subjekta bez Drugog. Samoutemeljujući subjekt je iluzija zasnovana na mimetičkom postupku koji samog sebe isključuje iz sfere znanja i istine.

Irigaray takođe naročitu pažnju posvećuje relaciji između majke i ćerke, koju smatra potpuno obezvređenom u patrijarhalnom društvu, a takođe i nedovoljno obrađenom unutar psihoanalize. „Odnos majke i ćerke je najmračniji kontinent među mračnim kontinentima psihoanalize“ (Irigaray, 1981). Potreba za rekonstrukcijom tog odnosa određena je nastojanjem da se ukaže i da se ukloni šizma ženskog. Struktura izgradnje ženskog identiteta i svesti o sebi je takva da onemogućuje razdvajanje žene od njene funkcije majke. Upravo odsustvo simbolizma u relaciji između majke i ćerke, u kulturi koja počiva na paradigmatičkim simboličkim slikama materinstva kao odnosa majke i muškog deteta, služi za reprodukovanje

patrijarhalnog socijalnog poretka. Žene su, poput mitske Arijadne, ostavljene u pećinama i lavirintu nesvesnog bez simboličkog putokaza, bez sublimacije i bez puta. U odsustvu postojanja kulturnih simbola sublimacije za žene, žene su ugurane u reprodukciju kao „telesni poriv“ i neposredovano iskustvo, te se samo materinstvo pojavljuje i interpretira u kulturi kao stvar tela. Međutim, u značenjski strukturisanom materinstvu i u kulturnom i društvenom identitetu majke, kao i u razumevanju sebe kao majke, nije reč o ženskoj prirodi, već o poziciji koji žene imaju u postojećem simboličkom poretku. Patrijarhalni simbolički poredak materinstvo faktički povezuje sa predispozicijama ka nemogućnosti i blokiranju pune individualizacije. Postoji nekoliko osnovnih društvenih posledica ove situacije: naglašeno rivalstvo između žena na osnovu materinstva usled nemogućnosti uspostavljanja artikulisane relacije i zajedništva, naglašeno prisustvo neposredovanih, „nemedijatornih“ iskustava u ženskom iskustvu (implozija, eksplozija, nekontrolisana emocionalnost, iracionalnost...), kulturno samoubistvo – ubistvo uma, zanemarivanje sopstvenih osećanja i inteligencije, postojanje poriva za koje ne postoje simboli ili društveni prostori za realizaciju, blokiranost.

Celokupna patrijarhalna kultura je izgrađena tako da bude maskulino samoutemeljujuća i da kao takva opravda sebe. Irigaray se zalaže za izgradnju teorije koja će uvažavati razliku i prepoznati oba pola, a ne samo jedan. Pojam razlike kod Irigaray srodan je Derridinoj kovanici „razodlaganje“ (*différance*). Ovu oznaku Derrida formuliše nadovezujući se na osnovne probleme Heideggerove filozofije, posebno s obzirom na problem ontološke razlike. Heidegger svoju kritiku povesti zapadne metafizike gradi na kritici prezentnosti i izvesnosti u razumevanju istine.³ Derridina filozofija se nadovezuje na Heideggerovu kroz razvijanje postupaka dekonstruktivnog čitanja testkova zapadne metafizike ukazivanjem na gubitak promišljanja razlike, nepodrazumljivosti i odloženosti izvesnosti (*différance*) u mišljenju koja čini otvorenim i neproračunljivim prostor istine i bića. Luce Irigaray žensko pismo određuje kao prostor za iskušavanje ove razlike. Dakle, Luce Irigaray kritikuje i dekonstruiše „falocentrizam“ kao spoj univerzalističkog i maskulinog jezika, te nastoji da izgradi teorijski pristup koji će omogućiti artikulisane istovremeno ženskog teksta (*l'écriture féminine*) i nove ravni

³ Za razliku od presokratovske filozofije, unutar koje put filozofskog promišljanja istine nije bio metodološki utvrđen tako da se pretpostavlja dostupnost ili prezentnost suštine bića mišljenju, tj. ontološku podudarnost bića i bitka, Heidegger smatra da se od Platona nadalje događa preokret na kojem se utemeljuje zapadna metafizika. Preokret se sastoji u gubitku razlike između bitka i bića i u njenom instrumentalizovanju u funkciji takvog poimanja stvarnosti koje će nam je učiniti izvesnom i dostupnom unapred osmišljenim i racionalizovanim metodološkim postupcima. Time se gradi fatum istorije zapadne metafizike, dovodeći do toga da se polje mogućnosti poimanja i promišljanja istine progresivno sužava i sve tešnje povezuje sa kategorijama moći i vladanja. Prema Heideggeru živimo u vremenu „slike sveta“, prevlasti „pogleda na svet“, potpunog osiromašenja i metodološkog instrumentalizovanja mišljenja koje, destrukcijom metafizike, treba vratiti u autentično egzistencijalno iskušavanje unutar kog istina mišljenju nije sa podrazumevanjem dostupna ni jednim unapred utvrđenim postupkom.

filozofsko-kritičkog diskursa i kritike metafizike građene na pojmu razlike. U jednom od svojih najpoznatijih tekstova, „Speculum de l'autre femme“ /Spekulum druge žene, 1974/, u delu koji se odnosi na interpretaciju Platonovog mita o pećini, Irigaray objašnjava svoje shvatanje razlike. Analizirajući ovaj mit, Irigaray se nadovezuje direktno na Heideggera, koji u svom „Platonovom nauku o istini“ objašnjava isti taj mit iz perspektive povesne promene u shvatanju suštine istine. Sam mit na alegorijski način predstavlja čovekov odnos prema znanju i objašnjava razliku između pravog i lažnog znanja ili mnjenja, čija suština je predstavljena kao mimesis. Mada sam mit definitivno u povesnom smislu označava iskorak u racionalno mišljenje i formulisanje dijalektičkog metoda koji se bazira na tačnom poimanju kao osnovi svakog daljeg shvatanja istine u filozofiji, u njemu se zapravo otkrivaju sve ambivalentnosti prelaznog perioda u kome je sam Platon živeo i upravo kao mit ima funkciju osetljivog inicijacijskog prevođenja iz jednog načina viđenja i tumačenja sveta, koji odgovara arhajskim društvima i bazira se na cikličnom poimanju vremena, u drugi, baziran na linearnom viđenju vremena kao večite prezentne sadašnjosti. Upravo zato, magijsko i racionalno se u ovom mitu na neuhvatljiv način prepliću, a opčaranost iracionalnim (maskama, senkama, plesovima u pećini) latentno podriva i prevladava opčaranost racionalnim svetom (sunce i svetlo dana izvan pećine).

Tumačeći čitavu Platonovu pećinu kao simbol za matericu, majku, i kroz to kao univerzalni simbol za žensko u zapadnoj filozofiji, Luce Irigaray pokazuje da je pozornica događanja filozofije tako oblikovana da je "pećina" ispražnjena od svakog značajnog sadržaja, ona nudi samo serije lažnih mimetičkih predstava i konfuziju identiteta koja se može prevazići samo nasilnim izlaženjem iz nje. Sama pećina shvaćena je, dakle, kao opasna i čarobna fikcija, kao „unutrašnja neposrebrena strana ogledala“, nesposobna za pokret, za disanje, za ritam koji bi imali bilo kakve veze sa istinom. Svod pećine je poput „kamenog nepokretnog kapka“, ispod kog su sve refleksije i odbijanja i igre svetlosti i senke zamrznuti, okamenjeni u svom odnosu spram istine. Ova zamrznutost kretanja u pećini u svetlu istine predstavlja strah od heterogenog prostora, od kastracije, strah da nećemo uvek moći da prepoznamo sebe kao iste, kao isto, da same sebe perpetuiramo kao stabilne i fiksirane subjekte, ako usmerimo pogled na unutra.

Unutar pećine sve što je opasno po istinu (shvaćenu u kategorijama prezentnosti) dešava se u šupljinama, džepovima, sferama, ogradama koje omogućuju prelamanje svetla, "rađajući nakazna stvorenja (senke), sramnu kopilad Sunca nastalu igrama kopule" (Irigaray, 1974:351)⁴. Iz te izmeštene perspektive, naš život, kao i potraga za mudrošću, odvijaju se tako da ne možemo imati kontrolu nad njima, te smo upućeni ka stalnim distorzijama ravnoteže iza kojih ne postoji čvrst i stabilan subjekt.

⁴ Irigaray se ovde igra izrazom „kopula“ preklapajući značenje reči „kopulirati“ kao seksualnog čina i filozofskog značaja kopule „jeste“, „biti“, kao nosioca ontološkog značenja.

U Platonovom mitu, stupanje na put istine oslobođeno je svakog lutanja, svakog istraživanja, bez obzira što niko na svetlo dana ne izlazi na kraju dobrovoljno, već na silu, i bez obzira što je sama pećina sastavljena iz više svetlosnih nivoa i slojeva. Sve što se u njoj događa kod Platona je već označeno kao privid iz kog treba izaći, kao ono što onemogućuje istinu, a istina se sve više sagledava kao moć gledanja kao čistog odsijavanja (refleksije, reprezentacije), kao moć gledanja koja je veštački pripremljena i fokusirana na analizu sličnosti i svođenje razlika na isto, moć rađanja spekulativne filozofije, kao priprema za instituciju filozofije.

Luce Irigaray ukazuje na to da polaritet i razdvajanje znanja i neznanja, izvesnog znanja i mnjenja, fantazije i razuma, svetla i tame koje se dešava u mitu o pećini predstavlja istovremeno i utemeljenje maskuline moći u filozofskom diskursu i njeno identifikovanje i poistovećenje sa diskursom univerzalizma i *ratia*. Pećina kao takva jeste mračno mesto materice i majke, prostor mimezisa i mimikrije kojoj je oduzeta suštastvenost.

Ženskost se sahranjuje u simboličkom poretku kao nedostatak, odsustvo svetla, a predstavlja istovremeno njegov građivni temelj, poreklo, sakrivenu i potisnutu potporu i kamen temeljac. Izlazak na svetlo dana iz pećine, kojim se ustanovljuje falogocentrična moć i imaginarna vizura stvarnosti kao samoprezentnosti *ratia*, dobra itd., podrazumeva odbijanje i neutralisanje razlike i ustanovljenje logike istog kao diskursa istine kroz savladavanje mimezisa njegovim potiskivanjem, a ne napuštanjem. Događanja u pećini od sada će predstavljati primamljive izazove podzemlja kojima se treba odupreti.

Na sličan način, analizirajući dijalog *Gozba* i razgovor hetere Diotime i Sokrata u tekstu (predavanju) 'L'Amour sorcier' (1984), Irigaray uočava promenu koja se u tom dijalogu dešava s obzirom na razumevanje ljubavi. U prvom značenju, ljubav je obeležena kao demonska i transformativna, između znanja i neznanja, izvan kategorija dobrog i lepog i predstavlja proces koji nikada nije dovršen. U drugom značenju, koje ljubav približava zahtevima društvenog poretka, Platon kroz reči Diotime otkriva da je zadatak metafizike da oslobodi ljubav demonolikih svojstava. Ona time gubi alhemijski kvalitet veze između parova suprotnosti i fiksira se trećim članom, detetom, kao prokreativnim ciljem i svrhom ljubavi, u prostoru izvan razlike i dvojstva, u ustanovi patrijarhalnog monogamnog braka. Osnovu ovako shvaćene ljubavi čini brak kao socijalno svrsishodna i odobrena ustanova, a ne odnos između dvoje ljudi. Sledeći Lévi-Straussa, Irigaray smatra da se institucija monogamne porodice ustanovljuje kao uređena relacija među muškarcima („razmena žena“) i u tom smislu kao homoseksualna veza među muškarcima koja je povezana sa otuđenjem ženske želje u sistemu robne razmene (*Le marché des femmes*, 1985). Žudnju za različitim zamenjuje žudnja za istim i ovaj oblik disciplinovanja žena postaje konstitutivan za njihovu psihološku opresiju. Međutim, Irigaray ne usvaja objašnjenje Lévi-Straussa zašto su žene, a ne muškarci tretirani kao roba. Lévi-Strauss to tumači poligamnom prirodom muškaraca. Za Irigaray,

muškarci nisu objekt razmene zbog sistema potčinjavanja u sistemu proizvodnje znakova i robe. Irigaray ovde deli mišljenje Juliet Mitchell da postoje četiri aspekta u kojima ženska seksualnost dobija karakter robe: 1) kroz podređenost zakonima muškog delovanja, 2) kroz subordinisanje i potiskivanje ženskog tela, 3) kroz društveno građenje predstava o ženi kroz predstave muškaraca, a ne kroz njihovo samoprezentovanje, 4) kroz muške standarde kvaliteta žena u sistemu razmene.

Hélène Cixous se, kao i prethodne dve autorke, bavi seksualnom razlikom u cilju ukazivanja na one aspekte ženske subjektivnosti koji izmiču ograničenjima falogocentrizma. U knjizi *La jeune née* (1975) i u delu *Sortie* (1975) Cixous definiše i kritikuje binarne opozicije na kojima se ustanovljuje zapadno mišljenje ukazujući na njihovu rodnu i hijerarhijski uređenu distribuciju. Kao organizacione šeme mišljenja, ove opozicije su i sredstva hijerarhijskog uređenja društva na patrijarhalnim osnovama: aktivno/pasivno, sunce/mesec, kultura/priroda, dan/noć, otac/majka, glava/srce, misaono/čulno, logos/patos, forma/materija, govor/pismo, muškarac/žena itd. Cixous naročito naglašava da ove opozicije ne predstavljaju prirodno strukturisane kategorije, već zadobijaju arbitrarna značenja grupišući se u mreže navodno srodnih pojmova koji zapravo simptomatski stoje zajedno. Zadatak dekonstruktivnog čitanja je da ove opozicije i njihovo začensko umrežavanje i hijerarhijsko razlikovanje, koje se u potpunosti ostvaruje u društvu, relativizuje i podrije. U tom kontekstu, njen pojam “ženskog pisma” podrazumeva prekoračenja u tekstu izvedena u ovim ustanovljenim diskurzivnim mrežama kroz “pisanje telom”, čije glavno obeležje je „jouissance“ (zadovoljstvo u tekstu). Tekst (“seks“) Cixous je u odnosu na pomenute autorke u najvećoj meri oslobođen vezanosti za strog akademski diskurs i kreće se od filozofske kritike, preko novela, fikcije i teatra. Rad Cixous proseca nekoliko žanrova i umetničkih polja izražavanja, pa ga je teško prikazati kroz neki zajednički imenitelj (upravo to je razlog zašto je u ovom preglednom tekstu ova autorka najkraće prikazana). I Cixous polazi od toga da kontroverznost i važnost ženskog pisma proističe iz toga što žene neravnopravno učestvuju u simboličkom diskursu. Devojčice moraju da naprave mnogo neočekivanih i neobjašnjivih izmeštanja da bi seksualno „sazrele“, od klitorisa na vaginu, od privlačnosti ka ženskom telu ka privlačnosti prema muškom telu, od aktivne ka pasivnoj seksualnosti da bi na kraju postale deo poretka koji im pripisuje pasivni, vaginalni, heteroseksualni, reproduktivno usmereni seksualni identitet. Žene su u krajnjem ishodu na marginama simboličkog poretka, neukorenjene, bliže imaginarnom iskustvu, predstavama i fantazijama i udaljene od koncepta stabilnog značenja, što ih sve deligitimizuje za ravnopravno učestvovanje u postojećim režimima istine.

Kontroverzno pitanje koje Cixous na osnovu toga postavlja je: Da li žene moraju da se legitimizuju pišući kao muškarci, boreći se da steknu pravo u poretku koji delegitimizuje iskustva za koja su one vaspitavane? Taj sistem je opresivan za oba pola, tako da „žensko pismo“ ne obuhvata samo žene i njihovo iskustvo.

U *Le Rire de la Meduse* (1975), Cixous izmešta Freudovo tumačenje lika Meduze kao simbola koji predstavlja strah od kastracije, ka tumačenju koje dekonstruiše psihoanalitičke ideje o seksualnosti u celini interpretirajući glavu Meduze kao izopštenu seksualnost žene, koja se, jednom izmeštena iz patrijarhalnog konteksta pojavljuje u sasvim drugačijem svetlu – imaginarna struktura muške omnipotentnosti i strah od kastracije koji iza toga stoji (mitskim jezikom izražen kroz lik Meduze sa zmijama koje odseca Persej) u ogledalu predstavlja lik seksualno polimorfne žene – u patrijarhalnom društvu postoji nešto jače od kastracionog straha, a to je strah od ženske potentnosti koju treba saseći.

Veći deo prigovora koji su upućeni francuskom feminističkom poststrukturalizmu koji nastaje sedamdesetih godina XX veka tiče se nedovoljno razvijenog tumačenja socijalnih dimenzija značenja u oblikovanju identiteta. Nancy Fraser, na primer, naglašava da je ženski identitet isprepleten sa drugim identitetima određenim ulogama u društvu (klasna, etnička pripadnost, političko opredeljenje, profesionalni identiteti i sl.), tako da nismo uvek u podjednako meri i na stabilan način u društvu određene kao žene. Svaki od ovih identiteta je promenljiv i može biti manje ili više naglašen, periferan ili latentan, u zavisnosti od socijalne situacije. NI jedan identitet nije nepromenljiv te se ne može govoriti o nekakvoj unutrašnjoj strukturi njegovog formiranja izuzimanjem iz razmatranja višestrukih oblika akcije koji utiču na njegovu promenu. Ukratko, poput Simone de Beauvoir, i Fraser smatra da je uvek neophodno uzeti u obzir istorijsko-društvenu situaciju u kojoj se neki identitet gradi. Kulturna hegemonija u kojoj se grade marginalizovani identiteti je višestruka i ne tiče se samo psihološke ravni (Fraser, 1992:178).

Za radikalni materijalistički feminizam, koji se nadovezuje na pristup Simone de Beauvoir, ne postoji neka esencijalna ili prirodna „ženskost“ niti u jeziku, ni u telu ni bilo gde drugde, jer se ona definiše samo u socijalnom kontekstu. Međutim, isto to stanovište bi se zapravo moglo pripisati i poststrukturalističkom pristupu. U pristupima poststrukturalističkih autorki i radikalnih materijalističkih feministkinja tematizovani su i otvoreni isti problemi, kao npr. subjektivnost, seksualnost, heteroseksualnost kao društveni sistem opresije, ali dok, recimo, Christine Delphy i Monique Wittig heteroseksualnost definišu kao politički fenomen koji se gradi kroz političke institucije, kao i kroz socijalno konstruisani način razmišljanja o seksualnoj razlici, za Kristevu npr. to je psihološki mehanizam vezan za izgradnju ženskog identiteta. Uočavanje opresivnog karaktera tog procesa predstavljeno je kroz potrebu za osveščivanjem onih elemenata naše ličnosti koji su suštinski vezani za našu „ženskost“, od kojih ne možemo tek pobeći, kao što je odnos prema majci i materinstvu. Mada za Kristevu u krajnjem ishodu „žena“ ne postoji, „ženskost“ se ipak prisvaja, iskušava i sa njom se eksperimentiše, kao i kod Irigaray ili Cixous, kod kojih je „žensko pismo“ pre svega prostor izražavanja, afirmisanja i zadovoljstva u različitosti. Za Monique Wittig, nasuprot tome, napuštanje prostora heteroseksualnosti podrazumeva potpuno napuštanje „ženskosti“. Za Delphy pak, seksualnu razliku koja se izražava kroz polnu razliku između muškaraca i žena treba

isprazniti od opresivnih socijalnih značenja i svesti na ono što ona u osnovi i jeste – samo na biološku razliku. Međutim, mišljenje o tome kakav je udeo biološke polne razlike već same po sebi na ustanovljavanje socijalnih razlika između muškaraca i žena razlikuje se već kod Simone de Beauvoir i drugih francuskih feministkinja sličnog usmerenja.

Za Irigaray, Cixous, kao i za Kristevu, prostor ostvarenje emancipacije žena je nešto drugačiji. To je prostor samoartikulacije, samoizražavanja, u kojoj „ženskost“ ne predstavlja više čvrstu kategoriju, niti stabilno svojstvo „ženske“ subjektivnosti, niti je to prostor podrazumevajuće solidarnosti među ženama. „Biti ženom“ ne upućuje samo na socijalne kategorije, već i na osećaj samog sebe, na sopstvo, na kulturno uslovljen i konstruisan subjektivni identitet. U njihovom pristupu, vezivni element između žena nije socijalni prostor, već iskustvo telesnosti. Pri tom, ovde očigledno nije reč o povratku na biologizam, već pre o kulturnom nasleđu ženske prepoznatljivosti u društvu koja ženskost locira u ženskoj telesnosti i koja se, u odsustvu potpune simboličke artikulacije, izražava u samom ženskom telesnom iskustvu. Postojeći socijalni prostor unutar patrijarhalnog društva žene razdvaja, a ne spaja. Politički prostor koji se u radovima ovih autorki eksplicitno formuliše je artikulacija – predstavljen je kao „žensko pismo“, kao istovremeno društveno subverzivan i društveno nijansiran prostor za artikulisanje drugosti, implicirajući pre projekat pozitivne političke diskriminaciju nego jasnu artikulaciju političkog zahteva za ukidanjem diskriminacije. U izvesnom smislu (sa napomenom da to nije stanovište samih autorki o kojima je ovde reč, budući da one pre svega naglašavaju subverzivni karakter svog pisanja), kao politički projekt, ova stanovišta bi se mogla dovesti u vezu i sa stanovištem Carol Gilligan (1982), koja se zalaže za intergraciju nekih tradicionalno ženskih atributa, kao što su briga za druge, ljubav i sl, u relacione odnose društvenog života.

U tom smislu, moglo bi se zaključiti da se političke implikacije poststrukturalističkog feminističkog pristupa specifične i da do danas nisu iscrpljene. Barem u tri aspekta ovaj pravac se pokazuje kao relevantan u savremenim feminističkih političkim zahtevima: kroz zahtev za pozitivnom političkom diskriminacijom, zahtev za revizijom društvenih vrednosti i ciljeva u pravcu uvažavanja različitosti i drugosti (koji se ne ograničava na pol), kao i kroz zahtev za afirmisanjem i podržavanjem otvaranja akademskog prostora za alternativne pristupe znanju, što uključuje i promovisanje studija roda.

Literatura

- Belenky, Mary Field, Goldberger, R.N.C.M. Blythe, Tarule Mattuck, Jill (1998): *Ženski način spoznavanja*, Ženska infoteka, Zagreb
- de Bovoar, Simon (1982): *Drugi pol*, BIGZ, Beograd
- Braidotti, Rosi (2002): “The politics of ontological difference” in: Brennan, Teresa (ed.) *Between Psychoanalysis and Feminism*, University of Cambridge, Cambridge

- Brennan, Teresa (ed.) (2002): *Between Psychoanalysis and Feminism*, University of Cambridge, Cambridge
- Butler, Judith (1990): "Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse", in Nicholson Linda J. (*nav.del*)
- Cixous, Hélène (2005): *Sanjarije divlje žene: Prvobitni prizori*, Rad, Beograd
- Elam, Diane (1994): *Feminism and Deconstruction*, Routledge, London and New York
- Elam, Diane and Wiegman Robyn (1995): *Feminism Beside Itself*, Routledge, New York and London
- Elliot, Anthony and Turner S. Bryan (eds.) (2001): *Profiles in Contemporary Social Theory*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi
- Fraser, Nancy and Bartky, Sandra Lee (eds.) (1992): *Revaluing French Feminism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- Fuko, Mišel (1971): *Reči i stvari*, Nolit, Beograd
- Gilligan, Carol (1982): *In A Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge
- Irigaray, Luce (1974): *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca, New York
- Irigaray, Luce (1981): *Le Corps-à-corps avec la mère*. La Pleine Lune, Montréal
- Kristeva, Julija (1989): *Moći užasa: ogleđ o zazornosti*, Naprijed., Zagreb
- Kristeva, Julija (1994): *Crno sunce. Depresija i melanholija*, Svetovi, Novi Sad
- Kristeva, Julija (1997): *Nove duševne bolesti*, Oktoih, Podgorica
- Kristeva, Julija (1979): *Prelaženje znakova*, Svjetlost, Sarajevo
- Kristeva, Julia (1983): *Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, Paris
- Lacan, Jacques (1986): *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Naprijed, Zagreb
- Mitchell, Juliet (1987): *Psychoanalysis and Feminism*; Penguin Books, Harmondsworth
- Nicholson, Linda and Seidman, Steven (eds.) (1995): *Social Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge
- Nicholson, Linda J. (ed.) (1990): *Feminism, Postmodernism*, Routledge, New York
- Papić, Žarana (1997): *Polnost i kultura, XX vek*, Beograd
- Penrod, Lynn K. (1993): "Translating Hélène Cixous: French Feminism(s) and Anglo-American Feminist Theory" u: *Érudit*, vol.6, No.2
- Sekulić, Nada (2007): *O kraju antropologije*, ISI FF, Beograd
- Simons, Margaret (1992): "Two Interviews with Simone de Beauvoir" u *Revaluing French Feminism* (*nav.del*)
- Tidd, Ursula (2004): *Simone de Beauvoir*, Routledge, London
- Žižek, Slavoj (2008): *Ispitivanje realnog*, Akademska knjiga, Novi Sad