

Универзитет уметности у Београду, Факултет драмских
уметности – Катедра за теорију и историју, Београд

DOI 10.5937/kultura1652093R

УДК 141.319.8:60]:141.72

141.78 Браидоти Р.

стручни рад

ДИСКУРЗИВНЕ ПРОМЕНЕ И ТЕНДЕНЦИЈЕ У ТЕОРИЈАМА ПОСТХУМАНИЗМА

СТУДИЈА СЛУЧАЈА: НОМАДСКИ ФЕМИНИСТИЧКИ СУБЈЕКТИ

Сажетак: *Много након постструктуралистичке критике хуманистичког субјекта и инхерентних хијерархијских бинарних опозита, када је и сам појам (субјекат) доведен у питање и проглашен мртвим – појам субјективитета се враћа у оквиру теоријског правца постхуманизма. На студији случаја Номадски Феминостички Субјекти, у контексту других постхуманистичких аутора, намера овог рада је да установи колико и на који начин се, ова формулација субјективитета удаљава од картезијанске логике. Мапирањем постхуманистичких теоријских тенденција у односу на концепт номадских субјеката, овај рад испитује специфичности и разлике у оквиру кровног појма постхуманизам.*

Кључне речи: *постхуманизам, нови материјализам, номадски субјекти, феминизам, критичка теорија*

*Третман разлике у традицији
хуманистичког субјективитета*

Субјекат као филозофски концепт има дугу, компликовану историју и генеалогичка коришћења и легитимисања субјекта би захтевала много више простора. Ипак, да бисмо установили позицију и контекст постхуманог номадског субјекта у хуманистичкој традицији, покушаћемо да установимо

путању концепта у континенталној филозофији, у неколико (за ову тему) кључних аспеката.

Нека од централних питања за постхуманистичке расправе на тему субјекта јесу: ко може да буде субјекат, како се конституише (шта је темељ тог субјекта, на основу чега јесте или постаје субјекат) и у односу на кога или шта је субјекат (ко/шта није субјекат)? Свака нова реформулација субјекта, подразумева и позиционирање у односу на традицију овог појма. Традиција концепта субјекта свакако почиње и пре коришћења ове конкретне речи, али без обзира на назив (Биће, Бивство, трансцендентални означитељ) датира много пре секуларизације науке и филозофије и чувеног Декартовог *Cogito ergo sum*. Традиција субјекта, компатибилна је и у сагласју са дискурзивним праксама у различитим пољима људског деловања: научном, правном, социјалном итд.

Поредак бића и ствари, као и метод хијерархијске категоризације, узајамно се допуњују и дуго опстају у скоро непромењеном облику, као доминантни мотиви у дискурзивним (филозофским, научним, литерарним) праксама.

Артур Лавдој (Arthur Lovejoy) лоцира претечу и основу прве формиране категоризације бића у Платоновој Идеји Добра, која је „владавина рационалне узвишене моћи у свему што постоји и свему што пролази кроз свет”.¹

Платонова Идеја је, дакле, потпуно и сасвим независна: независна је од свих емпиријских околности, бесконачна је, потпуно савршена (апсолутно реализована, недодирљива: не може се ни побољшати ни погоршати) и само-довољна (постоји сама за себе).

„Безвремено и нематеријално Једно, постало је логична основа, као и динамички извор темпоралних и материјалних егзистенција, као и екстремног мноштва и варијетета овог универзума”.²

Као прва коначна и потпуна формулисана доктрина, узима се Аристотелова „Scala Naturale” – хијерархијско ређање бића по мери „савршености”, са човеком на врху лествице, а зоофитима на дну. Као други пресудни утицај на читав ток и развој западне мисли у контексту ланца бића, Лавдој (као важнији) наводи још један Аристотелов „хијерархијски аранжман”: „De Anima”. У тој расправи Аристотел дели душе на вегетативне, сензитивне и на врху скале су

1 Lovejoy, A. (2001) *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, p. 49.

2 Исто.

рационалне душе (са могућности још једне више силе изнад човека, којој су све душе подређене): „Резултат је била концепција плана и структуре света, који су кроз читав Средњи век, све до краја осамнаестог века, многи филозофи, људи од науке и заиста, већина образованих људи, прихватили без довођења у питање”.³

Хијерархијска подела је дакле подела по разликама, а разлике се као разлика у нивоу савршености. Најсавршенијима се приписује највећа вредност, док су најниже рангирани мање вредни. Разлика се дакле третира као негативан параметар и односи се на квалитет, вредност, док се истост и препознавање по сличности узима као позитиван параметар, тако да је човек – на врху лествице, уједно сличан самом себи и највреднији. Хијерархијска категоризација по истости/различитости подразумева субординацију нижих редова у односу на више, а то даље имплицира и разумевање етичких односа у складу са хијерархијом као нормативом.

Постхуманизам који проистиче и који се ослања на критичке теорије поставља питање *Ко има право на субјективитет?* – подједнако колико и питање ко је и на основу чега, ускраћен права да буде субјекат и како се то манифестује у различитим културолошким, политичко-социјалним, правним и осталим сферама/дискурсима? Другим речима, питање субјекта се на различите начине разуме као највиша тачка у хијерархији (ланац бића) или центар у односу на који се конструише периферија (Сопство/Другост). Дерида је у свом последњем научном подухвату, серији предавања на тему идеје животиња⁴ (у хуманистичком дискурсу) у виду низа полемика са истакнутим филозофима од Декарта до Лакана, показао да постоји једна непремостива другост која фигурира у целој историји метафизике, а то је идеја животиња.

Постхуманизам шири категорију субјекта, отвара алтернативне могућности за субјективитете и на различите начине и у различитој мери критички испитује како идеју човека у хуманистичкој традицији, тако и идеју да само носилац хуманог гена може да буде субјекат. Легитимисање и ауторизовање субјективитета, стоји у реципрочној вези са доминантним дискурзивним праксама. Субјекат заузима место загарантованих права у (етичком, научном, правном, историјском) доминантном дискурсу. У наставку ћемо, на

3 Исто, стр. 59

4 Derrida, J. (2008) *The Animal That therefore I Am*, New York: Fordham University Press.

примеру животиња, погледати ближе везу субјекта и дискурзивне позиције моћи.

Паола Кавалиери (Paola Cavalieri) наводи да се „потпуно искључивање животиња из етичког дискурса догодило релативно касно у историји западне филозофије”,⁵ у седамнаестом веку када је Рене Декарт предложио екстремну дихотомију материја/cogito. Материјални свет је за Декарта лишен „рационалне душе” која је бесмртна и „супстанца читаве суштине или природе која је мислећа и за чије постојање није потребно место, нити зависи од било које материјалне ствари”.⁶ Декартово спајање неокласичног утицаја са новим научним рационализмом, подразумевало је и додатно повезивање идеје животиња са идејом материје као и укидање свих могућих нијанси, па тако Декарт описује „звери” као обичне природне аутомате који функционишу механички „као сат који говори време боље него што ми можемо да проценимо”.⁷

Паола Кавалиери истиче да је „картезијански приступ идентификовао рационалност са субјективитетом [...] а даље је рационалност такође идентификована са бесмртном душом”, стога и да је то филозофска перспектива из које је логично произилазио Декартов став да „није толико суров према животињама, колико је благонаклон људима [...] пошто их то ослобађа потенцијалне сумње за злочин када једу или убију животињу”.⁸

Супериорност рационалне природе која конституише субјективитет у традицији западне филозофије, доследно подразумева да сва (подређена) бића која су искључена из ове вредносне категорије, постоје у служби Субјекта. Код Канта је „сврха” свих животиња, на пример, разлог њиховог постојања да служе човеку, а сва природа осим људске је инфериорна у односу на људску природу (која је сама себи сврха), и самим тим се се дефинише као „средство”, заједно са осталим „не-бићима” из категорије ствари.

5 Cavalieri, P. (2001) *The Animal Question, Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, New York: Oxford University Press, p. 42.

6 Derrida, J. нав. дело, стр. 42

7 Cavalieri, P. нав. дело, стр. 42.

8 Исто, стр. 43; Напомена: Кавалиери истиче и системску подршку коју је Декарт имао у формулацији своје метафизике. Наиме, било је неопходно објаснити и етички оправдати вивесекције које су у то време почињале да се врше на животињама, а форензичари су били Декартови пратиоци. У том смислу је логично због чега Декарт посебно поклања пажњу „механичким животињама”, док се на пример не осврће на малу децу и недоношчиће који су такође из такве филозофске перспективе искључени из субјективитета.

Кавалиери узима следећи Кантов цитат из Лекција о Етици, као парадигматичан за третман не-људи у целој западној култури: „Ми према животињама немамо никаквих директних дужности. Животиње нису само-свесне и због тога су само средства. И то средства човеку [...] Наше дужности према животињама су само индиректне дужности према хуманости. Животињска природа је аналогна људској, због тога поштовањем дужности према животињама, као поштовању манифестација људске природе, индиректно спроводимо нашу дужност према хуманости”.⁹ Ова индиректна дужност, као што и сам Кант потврђује, се може релативизовати и заправо једино што носи сваку вредност и значај како у метафизици, тако и пренесено на емпиријски план јесте субјективитет.

Субординација према разлици је већ код Канта довољно утемељена да се чак ни провера те разлике не доводи у питање. Кант, као и филозофи пре и после њега, третирају рационални ум као универзалну људску особину.¹⁰ У серији предавања под називом *Животиња Која Дакле Јесам*, Дерида пореди основе субјективитета различитих филозофа, као варијације Декартове позиције *Мислим, дакле постојим*: „Кантово ’Ја мислим’ проблематизује читаву Декартову *Cogito ergo sum* онтологију, али ипак задржава ’Ја мислим’ и дефинише сопство као рационалност; Хајдегерово Бивство је дефинисано деконструкцијом картезијанског субјективитета, али је усидрено у ’Ја јесам’; Лаканов Субјекат (који се тако и зове) долази из логике несвесног, а тиче се људског субјекта и задржава позитивну референцу на Декарта”.¹¹

Ја јесам/ја мислим/ја кажем да мислим (дакле постојим) су варијације које се базирају на истој премиси, а та премиса даје ексклузивитет (европском, белом, мушком) људском субјекту у односу на друге (људе, врсте) и то у хијерархији

9 Исто, стр. 47.

10 Кавалиери, пратећи друге теоретичаре, преноси Кантову метафизичку формулацију на емпиријски план и тако доводи у питање Кантову разлику по „рационалности” или „самосвести” постављајући питање људи који из низа различитих разлога немају ни „рационалност” ни „самосвест”. Да ли бебе, мала деца, коматозни, сенилни (итд.) као и животиње онда спадају у категорију ствари и да ли се и они истом логиком могу искључити из етичког дискурса? Ова примедба се дакле односи на само конституисање разлике између људске и животињске природе. У том смислу, изостанак рационалности или самосвести није довољна разлика, која у потпуности може да објасни и подели ове две „природе” пошто су бројни случајеви да носиоци људског генома такође немају ове особине.

11 Derrida, J. нав. дело, стр. 90

која подређује по разлици како би себе саму дефинисала у истости.

*Структура филозофске поставке/перспективе
(базиране на Платоновој Идеји) је митска*

По Роланд Барту (Roland Barthes) мит је семиолошка структура двоструког реда, која настаје апропријацијом (конструкцијом) већ постојећих концепата са историјски познатим моделима репрезентације (означитељима), а чине га лингвистички систем-језик (модел репрезентације): језик-објекат и метајезик који „говори о првом” (односно, „знак из првог реда, постаје означитељ другог реда”). Први ред структуре, односно језик мита је означено, и Барт га назива концепт, а други ред форма мита из чега тек може да произађе коначно означавање, то јест коначно означено (то-тално значење, глобални знак) зато што „мит заправо има двоструку функцију: указује и обавештава, помаже нам да нешто разумемо, а уједно нам то и намеће”.¹² Барт истиче да је функција мита да искриви и отуђи а не да сакрије или уништи значење, како би се ново значење натурализовало и приказало као обавештење и чињенично стање. „Главни принцип мита је да трансформише историју у природу”.¹³

Постхуманизам тежи да критиком, деконструкцијом, негацијом или алтернацијом митских структура укине, субвертира и преиспита традицију хијерархије у (западном) теоријском дискурсу. У контексту горе наведеног, покушаћемо да установимо основне постулате постхуманистичких номадских субјеката (Рози Браидоти – Rosi Braidotti), али ћемо пре тога покушати да их мапирамо у ужем контексту постхуманистичке теорије – нови материјализми.

*Постхуманистички номадски субјекти у
контексту нових материјализама*

Нови материјализми су специфичан покрет у оквиру постхуманистичких теорија који посматра материју кроз процес материјализације. То подразумева следеће: пре свега, материја се не тумачи као објекат субјекта, као пасивна и инертна ствар, подређена у бинарном односу на нематерију (дух, разум, cogito...) – нови материјализми приступају материји као активној и препознају дејство (енг. *agency*) као њену инхерентну особину. Покретљивост материје се препознаје

12 Barthes, R. (1972) *Mythologies*, New York: Farrar, Straus & Giroux, p. 115.

13 Исто, стр. 123-128.

и у њеном изведбеном карактеру,¹⁴ материја постоји у извођењу, постајање материје није процес са почетком и крајем, наине она је увек у покрету, у настанку у постајању.

Као што је већ споменуто, постхуманизам и нови материјализми полемишу и критички преиспитују хуманистичку традицију. Са друге стране, ове идеје никако нису нове и потпуно непознате западном теоријском дискурсу. Делез и Гатари се, из антихуманистичке позиције баве психоаналитичким митом о Едипу, односно апропријацијом грчког мита у психоаналитичком дискурсу, као и манифестацијом, деловањем мита у оквиру Идеолошких Репресивних Апарата: породице, цркве, школе и наравно државе.¹⁵ Делез и Гатари тумаче Едипа као чело или означитеља империјализма (фашизма) који колонизује не само територијално, већ се идеолошки интерпелира (конституише субјекта путем идеологије која се учи и понавља кроз свакодневне рутине), путем *Идеолошких Репресивних Апарата*. Интернализовани господар (Едип) постоји у одсуству и одржава субјекте у стању неурозе и депресије (микрофашизма). Делез и Гатари предлажу свој метод: шизоанализу – метод који можемо још назвати онтолошки егзорцизам или анти-интерпелација. Делезов и Гатаријев субјекат је колективан – може бити појединац, али и група која означава разлику (у свом могућем мноштву); разлику ослобођену владавине истог (једног, мислећег, рационалног Бића).

Рози Браидоти се у формулацији постхуманистичких номадских субјеката (али и у теоријској поставци уопште) позива директно на Делеза, а неке од главних концепата антихуманистичке теорије Делеза и Гатарија можемо јасно и недвосмислено да препознамо и код теоретичарки Доне Харавеј (Donna Haraway) и (теоретичарке новог материјализма) Карен Барад (Karen Barad). Оно што је посебно занимљиво јесте да, за разлику од Розе Браидоти, која себе дефинише као филозофкињу разлика и Делезову ученицу, Дона Харавеј и Карен Барад се не позивају на Делеза, нити до својих елаборација долазе ексклузивно из традиције континенталне теорије, већ интердисциплинарним приступом, комбинујући критичку (постструктуралистичку) теорију (посебно

14 Видети концепт постхуманистичког перформатива у: Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press; Напомена- изведбеност материје код Барад је постхуманистичка верзија теорије родних перформатива Džudit Batler / Judith Butler (постхуманистичка је између осталог, зато што препознаје и уважава субјекте који нису људски).

15 Алтисер, Л. (2009) *Идеологија и државни идеолошки апарати*, Београд: Карпос.

феминистички дискурс) са природним наукама (код Доне Харавеј биологија, код Карен Барад физика). Покушаћемо у главним цртама да подвучемо те сличности ове три теоретичарке новог материјализма са главним концептима теорије Делеза и Гатарија.

Психоанализа и едипална митолошка структура, по Делезу и Гатарију служе за потискивање жеље, реализовање субјекта може да се догоди тек након одбацивања интернализованог репресивног апарата, путем шизоанализе: процеса који активира потиснуту желећу машину. Супротно од психоаналитичке теорије (посебно Лакана), где се жеља формира услед мањка, Делез и Гатари схватају производњу жеље као аутопоетички процес антипродукције и дефинишу мањак на следећи начин: „Мањак (нереализовани потенцијал) се ствара, планира и организује кроз социјалну продукцију. То је нуспојава као резултат пресирања антипродукције”.¹⁶ Дакле мањак је, по Делезу и Гатарију – социјални конструкт, резултат апропријације мита (у контексту горе наведених особина мита по Барту) и примене у оквиру ИРА. Насупрот унитарном традиционалном субјекту „који осећа недостатак, мањак у жељи [...] зато што не постоји фиксирани субјекат без репресије”,¹⁷ стоји дакле ослобођена желећа машина фрагментарног (ризоматског), неунитарног субјекта који је такође машина: органска машина. То је субјекат који дакле није одвојен од реалног, већ постоји у реалном сада и овде. Органска машина је сироче, атеиста и номад, а тело без органа је резултат желеће машине, ослобођено тело које одбацује слике тела – одбачених органа, репресивних структура мита о Едипу.

Погледајмо сада основне заједничке принципе теоретичарки постхуманизма (Браидоти, Харавеј, Барад) и антихуманистичких теоретичара (Делеза и Гатарија/ Deleuze and Guattari).

Принцип: синтетисање опозитних бинарности

Реч „опозити” стављамо под наводнике како бисмо брже дошли до важног принципа у Делезовом и Гатаријевом концепту желећих машина: наима, они бинарне парове не тумаче хијерархијски. Шта више, стављање у опозицију виде као директан резултат/конструкт едипалне митолошке структуре. Уместо опозита, они истичу разлике и то разлике које не стоје у хијерархијској спрези већ као различити аспекти

16 Deleuze, G. and Guattari, F. (1983) *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 28.

17 Исто, стр. 26.

жеље. Процес производње као аутопоетички континуирани циклус „одбацује све идеалистичке категорије и повезује се са жељом у принципу иманенције”.¹⁸ Дакле, Делез и Гатари не укидају и не споре бинарност, али укидају хијерархијску везу и опозицију између та два. Желећа машина је шизофрена-бинарна машина (шизо се тумачи као бинарно и основно стање људи: „шизо је хомо натура”), а жеља је као појам оно што стоји насупрот друштва: „Постоји само жеља и друштво и ништа друго”.¹⁹

Симбиотичка бинарност је код Делеза и Гатарија један од фундаменталних принципа и читава се и на језичком плану у виду префикса *шизо* али и сложеница као што су желећа-машина и органска-машина: „Ми не правимо разлику између човека и природе: људска суштина природе и природна суштина људи постају једно у оквиру природе у форми производње и индустрије, баш као што јесу у оквиру људског живота као врсте”.²⁰

Као делезијански теоретичар, Рози Браидоти је у сагласју са овим ставом, што показује и кад говори о фигурацији феминистичког субјекта киборга Доне Харавеј: „Киборг је хибрид или тело-машина, киборг је ентитет који се повезује, то је фигура интер-релација, рецепције и глобалне комуникације који намерно замагљује категоријске разлике (човек-машина, природа-култура, мушко-женско, едипално-неедипално). То је начин на који се може мислити о специфичности, а да се не ризикује релативизам. Киборг је репрезентација генеричког феминистичког хуманизма; то је одговор Доне Харавеј на историјску специфичност жене у контексту упорног конструисања нових вредности које могу да допринесу хуманости у целини”.²¹

Киборг је фигурација (феминистичког) субјективитета који полази из две премисе: претпоставља се да је доминација биолошког детерминизма завршена и граница између људског и животињског субјективитета је релативизиована, након општег прихватања узајамне међузависности људских и животињских врста, киборг је већ прошао/ла трансформацију из човека у животињу-човека. Да би се десила друга трансформација субјекта кроз синтетисање субјекта са доминатно технолошком средином са којом се повезује, било је неопходно и да се машине ослободе од свог креатора и

18 Исто, стр. 5.

19 Исто, стр. 38.

20 Исто, стр. 4.

21 Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects, Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia Press, p. 106.

заживе: границе између природног и артифицијелног морале су да се релативизују да би се догодила ова хибридизација, машине су морале да већ заживе и заличе на људску врсту.²² Можемо рећи дакле да су околности у којима може да се конституише антиедипални хибридни идентитет Киборг, постхуманистичке (али и пост-колонијалне и пост-феминистичке околности): објекти, тела, жене, животиње, машине, сви колонијализовани идентитети су одбегли од субјекта (бића чисте врсте и расе) и спојиле у овај вишеструки, умножени и децентрализовани идентитет.

Карен Барад се фокусира на деконструкцију претпостављене опозиције субјекта и објекта, тако што посматрајући материју као феномен, установљава њено јединство,²³ такође и рedefинише појам деловања (agency), тако што узима у обзир деловање саме материје – било да је органска или неорганска. Карен Барад назива дејствујући реализам, све околности које утичу на феномен, а које се дискурзивним праксама превиђају. Ову теоријску позицију и потпуно укидање бинарности кроз специфично виђење материјалности, Браидоти прецизно и тачно елаборира, иако га не доводи у везу са теоријским формулацијама Карен Барад: „Монистички универзум’ се односи на Спинозин централни концепт, да материја, свет и људи нису дуалистички ентитети структурирани у складу са принципима интерне или екстерне опозиције. Очигледна мета критицизма овде је Декартова чувена разлика ум-тело, али за Спинозу, концепт иде још даље: материја је једно, онтолошки слободна и вођена жељом за самоизражавањем”.²⁴

Можемо да закључимо да споменути теоретичари/ке на различите начине приступају појму материјалности како би деконструисали традиционалне хијерархијске поставке појмова у бинарним опозицијама.

Пре него што успоставимо специфичности постхуманистичких номадских субјеката, осврнућемо се на други доминантан заједнички принцип антихуманистичке теорије

22 Haraway, D. (1991) A Cyborg Manifesto, Science, Technology and Social-Feminism in Late Twentieth Century, in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, p. 149-181.

23 Карен Барад се надовезује на рад физичара Нилс Бора (Niels Bohr) који је на основу емпиријских проналазака установио да се понашање честица не може делити у бинарној опозицији на различите врсте честица, већ да на њихово понашање утиче већи број агената, укључујући и „објективног” посматрача – чију позицију проблематизује и доводи у питање. Видети више у: Barad, K. нав. дело.

24 Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge, UK: Polity, p. 56.

Делеза и Гатарија и постхуманистичких/нових материјализама Рози Браидоти, Доне Харавеј и Карен Барад.

Принцип: постајање уместо постојања

Као други заједнички појам издвајамо концепт постајања. Насупрот статичном завршеном, изолованом и независном хуманистичком субјекту, стоји материјалистички субјекат који се конституише кроз различите међузависне односе са својом околином. Конституисање оваквог субјекта је континуиран процес, у складу са перформативним карактером материје.

Принцип постајања код Делеза је Рози Браидоти овако описала: „Концепт 'постајања' је централан у Делезовим филозофским проматрањима и у складу је са наведеним циљем, да се промени представа о активности размишљања, односно да се редифинише филозофска сцена. Делезов појам постајања је адаптиран Ничеов појам постајања, што значи да је дубоко анти-Хегелијански. Постајање није ни динамичка опозиција супротности, нити реализовање суштине у теолошки спроведеном процесу који води ка уједињеном идентитету. Делезијанско постајање је афирмација позитивности промене, у смислу умножавања и константног процеса трансформације. Теолошки поредак, као и фиксни идентитети су одбачени у име протока умножених постајања”.²⁵ Браидоти ће овај принцип преузети и адаптирати, касније ћемо видети и како.

Карен Барад уводи концепт интра-активности када описује постајање материје. Надовезујући се на Дону Харавеј и идеју заједничког постајања,²⁶ Барад постајање такође доводи у везу са садејством и то специфичном интраакцијом која подразумева настајање као јединствен процес који се конституише у односу са околином и распоредом/позицијом свих (реалистичних, постхуманих) агенса.²⁷

Закључујемо да постоје заједничке тачке у теоријским позицијама теоретичарки новог материјализма и Делезовог антихуманизма, а тичу се оповргавања бинарно супротстављених појмова, специфичног односа према материји, начину на који се материја конституише и континуитету постајања. Даље ћемо тумачити номадски субјективитет Рози Браидоти кроз специфичности и разлике ове формулације.

25 Braidotti, R. нав. дело, стр. 111

26 Енг. *becoming together*, „Бити један значи увек постајати са другима”, видети више у: Haraway, D. (2008) *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, p. 4.

27 Видети више у: Barad, K. нав. дело.

Постхуманистички номадски субјекти

Из праваца на које упућује Роза Браидоти у формулацији свог субјекта, а којим смо се у претходном делу бавили, можемо да закључимо да је номадски субјекат пре свега утеловљен (перформативан и материјалан), децентрализован и радикално релациони (реализује се кроз постајање, укрењено у ничеанско-делезијанску традицију) и почива на афирмацији разлика. Дакле то је субјекат који се конституише у односу на своју средину и само у сусрету са опозитима и разликама, може да се актуелизује. Браидоти се позива на принцип деконструкције традиционалног поимања различитости као најважнији, али о коначном спектру разлика који укључује номадска формулација субјективитета, можемо да закључимо тек након што ближе погледамо неке важне карактеристике номадског субјекта. Номадски субјекат је пре свега, жена.

Са циљем да појам жена контекстуализује изван и независно од бинарног опозита, те рedefинише у односу на традиционално схватање као „то што није мушкарац”, Браидоти жели да уведе поимање раличитости као „разлике међу женама” и „разлике међу сваком женом”.²⁸ Иако ово не поставља као категоричке разлике, указује на специфичан фокус на захтев за укидање опозиције мушкарац-жена, а стављање низ других разлика у једну категорију (раса, класа, године): тај начин разврставања различитости имплицитно поставља питање жене као примарно, као већи степен „ургентности” у односу на друге разлике, што је претпоставка карактеристична за други талас феминизма. Ипак, треба поставити питање хијерархије у разликама, односно да ли постоји ред вредности у поретку разлика у формулацији номадских субјеката? Иако Браидоти инсистира на картографском приступу, остаје отворено питање уписивања имплицитних хијерархијских разлика, међу женама, номадским субјектима и онима које то нису. Шта квалификује субјекат номадским? Да ли је категорија номадског субјективитета инклузивна или ексклузивна? Да ли је сама категорија жене отворена за идентитетске алтерације?

Под појмом жена у контексту номадских субјективитета, Браидоти посматра и залаже се за жену кроз пре свега *полну* разлику и разликује „Жену” као означитеља „који је кодиран у дугој историји бинарних опозиција и означитеља за „феминисткињу” и базира се на препознавању са једне

28 Видети више у: Braidotti, R. нав. дело

стране, конструисане природе Жене”,²⁹ и са друге стране жене која је емпиријска и материјална, отелотворена и утеловљена реалност.

Брайдоти сматра да полна разлика може да оперише као политичка опција, ако теоретичарке феминизма, „повежу женственост са телесно сексуализованом реалности жене, одбијајући одвајање емпиријског од симболичког, материјалног од дискурзивног, пол од рода”.³⁰ Брайдоти дакле не види појам жена као симбол, нити као принцип, она напротив сматра да тај аспект жене припада историјској прошлости и остаје важан аспект у само дефинисању. Оно што је важно за Брайдоти, јесте репрезентација жене као феминисткиње и реалне, материјално-дискурзивне (полне и родне) жене.

Номадски субјекат је дакле: жена, Жена и феминисткиња у свим идентитетским различитостима и транзитима у оквиру ових појмова. Вишеструкост номадског идентитета се реализује тек након удруживања на бази ове истости – жене су сексуално различита бића које су се историјски репрезентовале као „Жене” кроз низ конструкта из патријархалне фалоцентричне перспективе и логике. Намера номадских субјеката је да ову традицију оповргне и субвертира, предлажући нове системе репрезентација (биолошких) жена у филозофском и теоријском дискурсу.

И поново Cogito ergo sum

Парафразирајући Декартов *cogito ergo sum*, Брайдоти изјављује: „Ја, жена мислим и дакле кажем да ја, жена, јесам”.³¹

Ова изјава је перформативна – она за Брайдоти, представља ритуални улазак жена у свет субјеката – мушки свет. Уједно, изјава је и индикатор за хипотезу да су номадски субјекти формулисани у картезијанској логици и на непромењеној картезијанској основи, као и да номадски субјекти преузимају картезијански метод, присвајања врлине и екстремизовања и раздвајања према различитости у односу на све остало.

Основа на коју Брайдоти позиционира свој субјективитет је она иста позиција којом смо се шире бавили у првом делу текста. То је позиција критичког преиспитивања канонског појма субјекат, коју Дерида детаљно образлаже и наводи примере варијација за пост-картезијанску генеологију „која се своди на нас који са ’Ја мислим’ или ’Ја јесам’, од ’Ја

29 Исто, стр. 164.

30 Исто, стр. 177.

31 Исто, стр. 186.

кажем да ја мислим, дакле ја јесам', са места где супервизирамо мишљење у вези са животињом, ова изјава уистину наређује, као облик владавине над животињом [...] ово је не само доминанта у филозофији, него јесте филозофија, у нашем свету, у 'модерним временима', али такође је, прецизније, дискурс доминације као такав".³² Као што и сама Браидоти често наводи, право на субјективитет није ограничено само на филозофски дискурс. Субјективитет одражава позицију реализованости (односно моћи) тог субјективитета у осталим дискурсима: легалном, етичком, социјалном итд.

Погледајмо како Браидоти образлаже став, да животиње не могу и не треба да се у етичком дискурсу изједначе са људима.

„Антропоморфизација до те мере да животиње буду принцип моралне и легалне једнакости може бити племенит гест, али је инхерентно погрешан, на два нивоа. Прво, потврђује бинарну разлику човек/животиња тако што беневољентно шири хегемонијску категорију, човек, према другима. Друго, негира специфичност животиња свеукупно, зато што их униформно узима као емблеме трансврста, универзалне етичке вредности емпатије".³³

Није јасно због чега Браидоти сматра да би етичко и легално изједначавање животиња потврдило и проширило хегемону категорију човека, али чак и да пођемо од задате претпоставке, поставља се питање: у односу на шта би човек као категорија била хегемона, ако би се „проширила” изван ексклузивно људске врсте? Хегемонија се у овом случају се реализује управо кроз категоризацију, тако да ширење категорије може да буде само и једино корак у правцу деконструкције суверена, а не ширења хегемоније.

Друго, као што наводи Браидоти, а што је Дерида детаљно објаснио, коришћење речи: животиња (у једнини), за тако широк скуп различитих бића, је потврда различитости у односу на човека, и то као означитеља инфериорности, односно имплицира хијерархијску супериорност људи као врсте. У том смислу, оваква изјава без детаљне елаборације, само номинално и реторички поставља питање разноврсности животиња (што опет не би требало да има везе са статусом животиња уопште и односом међу различитим врстама – у овом случају, људима и животињама). Примери формулације субјективитета Розе Браидоти, односно начину на који се формулишу другости од којих се овај субјекат

32 Derrida, J. нав. дело, стр. 89.

33 Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge, UK: Polity, стр. 79.

раздваја разликом, показује да номадски субјекти одражавају принцип и место говора моћи и доминације. Даље смо трамо, да је симболичка вредност и тачка раздвајања, место које је традиционално окупирао *cogito*, релативизована по питању полног ексклузивитета, али је задржана, а да се по истом принципу уводи материјалност, као вредност која се приписује ексклузивно номадским субјектима.

Материја и Метафора

Установили смо до сада да је постхуманистички номадски субјекат у главним аспектима, ексклузивно женски субјективитет, као и да задржава традиционалну картезијанску основу ја мислим... дакле постојим, а и да се женски ексклузивитет додатно потврђује онтолошким есенцијализмом који подразумева жену уједно као дискурзивни и емпиријски (биолошко-анатомски) феномен.

Појам номадизма, Браидоти често описује као место транзита, место трансформације и место отварања могућности за нове различитости. Пре него што утврдимо шта то тачно подразумева, поставићемо још једно питање које је споменуто раније, а у вези је са ја (кажем) мислим, дакле постојим формулацијом: у том спектру људских мислећих субјеката који кажу да мисле, а који су сада жене и мајке, које место заузима дете, а ради јасноће, нека то буде пример женског малог детета или биолошки женске бебе?

За разлику од Карен Барад која у одбацавању материја/*cogito* поделе, потпуно одступа од лингвистичких теорија који субјекат везују кроз реализовање когита, способности мишљења, односно лингвистичког апарата, Роза Браидоти задржава став да је формација субјекта у директној вези и немогућа без језика (као аутономне независне структуре која садржи кодове моћи), али не из постструктуралистичке, већ из Делезијанеске перспективе.³⁴ Лингвистички апарат као конститутив субјективитета не даје одговор на питање, већ га поново иницира. Дакле, ако постављамо питање жене као субјекта у свим вишеструким варијантама идентитета и осталих идентитетских категорија (међу којима је и старост), поставља се питање да ли и како у тој формулацији постоје новорођена женска деца, која још нису развила свој лингвистички апарат?

Коришћење жене као метафоре другости је веома важна појава коју Браидоти страствено критикује. На месту где

34 Напомена: Браидоти посматра Делеза као једну другачију, али такође лингвистичку школу, али осим Делеза, она се ослања и на Лаканову теорију о формацији субјективитета. Видети више у: Braidotti, R. нав. дело..

започиње полемику на ту тему, и то проблематизацијом самог Делеза, појављује се појам деце, одмах ту уз жене у истом контексту: „Ово постајање-женом, постајање дететом, то не личи на жену или дете, као очигледно другачије ентитете [...] Оно што ми називамо молекуларни идентитет је, на примеру жене која је дефинисана својом формом, са органима и функцијама који су јој додељени као субјекту. Постајање женом није имитација овог идентитета или чак трансформација у исти [...] Не имитирајући, нити претпостављајући већ емитовати честице које покрећу честице у циклус покрета и одмора, или зоне проксимитета или микро-женствености, другим речима, то производи у нама молекуларну жену, ствара молекуларну жену”.³⁵

Браидоти се у овој тачки разилази са Делезом по питању постајања и управо у тој тачки формулише став, да је тумачење жене као симбола, а не узимајући у обзир њену материјалност и полну различитост, заправо стављање жене у „подређену позицију”: „потребно је ослободити „жену” од подређене позиције окупираног другог, тако да може да изрази другачије разлике, чисте разлике, оне разлике по којима се жене разликују једна од друге. Овде је фокус много више на искуству и потенцијалу постајања стварне жене у свим различитим начинима разумевања и преузимања субјектске позиције ’жена’”.³⁶ Метафоризација може и често да то служи као метод девалвације, путем де-материјализације, а се стога може посматрати као део процеса конституисања мита. Управо је дематеријализација кроз метафору, метод преко ког Роза Браидоти у третману деце, монструма, животиња и рома, даје ексклузивитет биолошки женским људским субјектима.

Иако су једно до другог, Браидоти не поставља ово питање у вези са дететом. Нигде другде не спомиње дете као „реално дете”, деца се спомињу кроз реферисање на Лус Иригаре (Lucy Irigaray) и њену поенту да у психоанализи „однос мајка и ћерка је мрачан континент, свих мрачних континента”.³⁷ Децу, Браидоти дефинише ексклузивно релационо: преко односа са мајком и свако одступање од овог правила, препознаје као монструозност. Доследно инсистирање на материјалности кад су у питању жене, на примерима третмана монструма, деце, животиња јасно изостаје. Монструми, животиње и деца, могу да служе као метафоре и дефинишу се у односу на субјекте које Браидоти легитимише: „њихов”

35 Исто, стр. 115.

36 Исто.

37 Исто, стр. 82.

фалоцентрични мушки субјективитет (који су, успут речено, постструктуралисти већ прогласили мртвим) и „наш” женски феминистички номадски субјективитет. Осим тога, ови ентитети су добродошли као пријатељска метафора за другост, улогу из које је феминистички субјекат, самим остваривањем субјективитета – већ побегао. Дакле, уз све наведено, можемо да закључимо да формулација номадских субјективитета задржава категоризације у хијерархијским бинарним поделама на нас и њих, бића и ствари, на сопство и другост, субјекат и објекат. Бића као категорија су добили себи равне- феминистичке номадске субјекте. Није ли управо то ширење хегемонијске категорије субјекта?

Материјалност за коју се залаже у формулацији номадског субјективитета, није ни мало случајна. Из свега горе наведеног, закључујемо да материјалност код Розе Браидоти, није исто што и материја код Карен Барад: емпиријска материја која је дејствујућа (енг. *agential realism*) и која као таква аутоматски прелази у теоријски дискурс, без обзира на порекло (органска или неорганска); материјалност код Розе Браидоти служи као метод за привилеговање феминистичког номадског субјекта. Начин на који елаборира номадски субјективитет, показује да се у материјалност разуме као „право”, да се право на материјалност стиче и то кроз историју борбе за стицање тог права. Феминистички номадски субјекат је том логиком, кроз историју борбе за женско ослобођење, остварио право на субјективитет. Биолошко-историјска материјалност и когито су дакле, по Браидоти, пропусница за улазак у иначе затворени и елитни клуб Субјеката.

У наставку, осврнућемо се још на питање номадизма и да ли/како се концепт номадског уклапа у све горе наведено.

Номадизам и номадизам

„Номадска свест је форма политичког отпора према хегемонијским и ексклузивним погледима на субјективитет”.³⁸

Кроз третман концепта номадизма, проверићемо да ли метафора номадизма, у контексту номадских феминистичких субјеката, уједно шири и специфицира основну категорију женског субјекта. Браидоти објашњава номадизам као животни стил, пре свега изабрани животни стил, који се реализује кроз промену и различитост – географску, културалну, лингвистичку различитост.

38 Исто, стр. 23.

„Номадизам није флуидност без граница, већ акутна свест о нестабилности граница. То је интензивна жеља да се пређе, преступи”.³⁹

Номадизам као место трансформације се спомиње често, а елаборира се пре свега у контексту полиглотизма. Полиглотизам је један од важних аспеката номадског идентитета зато што, како сама Браидоти тврди “полиглота је лингвистички номад”.⁴⁰ Имајући у виду да, као што је већ наведено, Браидоти језик посматра као место и начин формирања субјекта, номадизам је стање сталне трансформације и (несвесно и свесно) изабране ре-креације субјекта. Посматрано из те визуре, номадизам као полиглотија је свесно одрицање себе зарад нових увида и само-креације.

„Као интелектуални стил, номадизам не значи бити бескућник, него подразумева способност да се створи дом било где. Номад носи своје најважније ствари где год да крене и може да поново створи дом где год да се нађе”.⁴¹

За разлику од Делеза, који не прави ову разлику, и чији се концепт номадизма тиче више жеље и отпора према параноидним машинама, за кога остајање на месту – усидравање, подразумева притисак репресивне логике у оквиру свих облика територијализације, од оне на микро плану идентитета, породице, до урфашизма као националне територијализације. Останак и адаптирање за Делеза подразумева интерпелацију, колонизацију имагинације, потискивање жеља и неурузу. Номад у концепту Розе Браидоти је адаптилан: номад свугде „може да се скући”, али има отпор према доминантним начина репрезентације сопства, а „номадска свест је у сагласју са неприхватањем било ког облика перманентног идентитета”.⁴² Критика традиционалног западног схватања субјекта, кад је у питању номадски субјективитет по Браидоти, садржи се у анти-есенцијализму по питању избора животног стила и индивидуалног активног учешћа субјективитета у само-постајању у сусрету са различитим околинама. У политици локације, радикална анти-носталгија је, уз питање избора, важан елемент да би се дао јасан контекст садашњег тренутка и представља, по Браидоти, једини ефикасан начин за борбу против мутирајућег капитализма. Бити у садашњем тренутку и дати јасан и прецизан контекст садашњег тренутка значи, за Браидоти, бити позитивно субверзиван, издићи се изнад потрошачке логике која намеће

39 Исто, стр. 35.

40 Исто.

41 Исто, стр. 16.

42 Исто, стр. 33.

вечито каскање за новим и конзумацијом која испуњава празнину недовољности и никад реализовану испуњеност у поседовању и куповини свих краткорочних нових производа у великој понуди. Афирмативан однос према стварности за Браидоти, а из Делезијанске перспективе и у полемици са критичком теоријом која се ослања на негацију, представља за Браидоти креативан приступ, односно стварање алтернатива – феминистичких субјективитета и афирмацију различитости у односу на друге феминистичке субјективитете кроз стварање алтернативних простора за само-реализацију, алтернативних начина за остајање у садашњости.

Номада, Браидоти дефинише као различитог у односу на мигранта. По Рози Браидоти, „мигрант има јасан циљ пред собом”, за разлику од номадског субјекта.⁴³ Оваква дефиниција избегава значајну разлику између мигранта и номада, а која се састоји у томе што мигрант није животни стил, није питање избора- мигрант је статусна/социјално-правна категорија и дешава се због неповољних/немогућих услова за останак. Овако формулисан номадизам дефинише субјективитет као онај који има привилегију да изабере животни стил. Осим жена које имају социо-географско-економске привилегије да одаберу овај животни стил, ту су још и Цигани. Браидоти говори о Циганима само кроз две слике и то у предговору, као метафоре другости: кроз сећање на очево упозорење да „краду децу”, због чега их се плашила и као мете нацистичких истребљења. Иако су номади, Браидоти се њима као материјалним субјектима, такође не бави. Не постоје у садашњем времену, нити се преко њих осврће као на мигранте садашњег тренутка (као на номадске мигранте, на невидљиве људе, као на једну од најпотлаченијих и најнепризнатијих групација на свету). Цигани су, у начину формулације номадских субјективитета романтизирана метафора другости и нису даље елаборирани. Паралела са фриковима и монструмима, које сама Браидоти објашњава као пример где метафора о другости, на сличан начин и сама примењује по питању рома, тако што коришћењем цигана као метафоре номадизма, дискурзивно брише реалне ентитете који су сврстани у ову категорију. Браидоти дакле, узима Цигане као историјски артефакт, као сећање и користи их као метафору коју примењује, адаптира (самим тим и реконтекстуализује) у односу на привилеговане „беле” жене – номадске субјекте.

43 Исто.

Закључак

У овом раду смо, из неколико перспектива, испитали концепт номадских субјеката, теоретичарке Рози Браидоти. Пре свега, у контексту теорија постхуманизма које редефинишу и преиспитују хуманистичку традицију субјекта, узели смо идеју животиње као меру другости, да проверимо категоријалну флексибилност појма номадски субјекти. Имајући у виду хијерархијску девалвацију не-бића (ствари) у односу на бића, утврдили смо да се концепт номадских субјеката тиче и односи искључиво на људску врсту. За разлику од теоретичарки постхуманизма и новог материјализма, пре свега Доне Харавеј и Карен Барад које радикалније субвертирају појам разлике по врсти, концепт номадских субјеката Рози Браидоти, дубоко је утемељен у хуманистичку традицију коју преиспитује пре свега у свом односу према материјалности и концептом постајања, што номадским субјектима даје изразито релациони карактер. Као фундаментално децентрализован, умножен и теловљен, номадски субјекат се препознаје као постхуманистички, али се у аспектима врст(изма) и (онтолошког) есенцијализма, надовезује на феминистичку мисао средине прошлог века.

Номадски субјекти настоје да пре свега редефинишу концепт субјекта у контексту првенствено пола и полне разлике, па тек онда рода, али и да утемеље појам женског (феминистичког) субјекта, не само у контексту политике идентитета, већ онтолошки. Номадски субјекти на тај начин, теже да редефинишу рецепцију рода у филозофском дискурсу који, како сама Браидоти примећује, још од Аристотела дефинише жену релационо, као аномалију у односу на белог, слободног мушкарца, и на тај начин је вредносно девалвира:

„Довођење жена у везу са монструмима датира од Аристотела, који у Генерацији Животиња, успоставља људску норму у односу на телесну организацију базирану на мушком моделу. Самим тим, ако се репродукција одвија по норми, произвешће се дечак, женско се догоди само онда када нешто крене наопако или се не спроведе до краја у репродуктивном процесу. Женско је дакле аномалија, варијација на главну тему мушког рода. Важност коју Аристотел придаје маскулинитету као људској норми, читава се такође и у његовој теорији зачећа: он тврди да је ексклузивни носилац принципа живота сперма, а да женски репродуктивни апарат служи искључиво као пасивни контејнер за људски живот (...) Није изненађење то што, за Аристотела, жене нису обогаћене рационалном душом. Опште место жене као знака за абнормалност, а самим тим и разлике која означава

инфериорност, остала је константа у западном научном дискурсу”.⁴⁴

Ипак, инсистирањем како на полној разлици, тако и привилеговањем когита као конститутивне условности номадских субјеката, Браидоти додатно сужава субјекатску категорију. Примена картезијанске логике, као што је већ објашњено, најјасније се рефлектује у перформативу: „Ја, жена мислим и дакле кажем да ја, жена, јесам”.⁴⁵ Браидоти се обраћа женама, феминисткињама космополитских уверења, што има за последицу и класно дефинисање номадских субјеката, имплицирајући како епистемолошку привилегију, тако и слободу кретања и одлучивања (самим тим и потпуну економску независност). Екстремизовањем поларитета при дефинисању номада преко пасоша: „номад или нема пасош или их има превише”,⁴⁶ упркос одбацавању и сталној критички фалоцентричног дискурса, методолошки доследно, Браидоти прати картезијанску логику екстрема и присвајања вредности (рационални ум, материјалност) како би се заузела и ауторизовала позиција номадског феминистичког субјективитета у односу на све остало.

ЛИТЕРАТУРА:

- Altiser, L. (2009) *Ideologija i Državni Ideološki Aparati*, preveo: Aleksandar Filipović, Beograd: Karpos.
- Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.
- Barthes, R. (1972) *Mythologies*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects, Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia Press.
- Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge, UK: Polity
- Cavalieri, P. (2001) *The Animal Question, Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2008) *The Animal That Therefore I am*, New York: Fordham University Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1983) *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

44 Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects, Difference In Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia Press, p. 79.

45 Исто, стр. 186.

46 Исто, стр. 33.

Haraway, D. (1991) *A Cyborg Manifesto, Science, Technology and Social-Feminism in Late Twentieth Century*, in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.

Haraway, D. (2008) *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Lovejoy, A. (2001) *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

Neda Radulović

University of Arts in Belgrade, Faculty of Drama Arts –
Department for Theory and History, Belgrade

DISCURSIVE CHANGES AND TENDENCIES WITHIN
THEORIES OF POSTHUMANISM CASE STUDY:
NOMADIC FEMINIST SUBJECTS

Abstract

Long after the poststructuralist critique of a humanist subject as well as the inherent dichotomies, just when the very notion (subject) was questioned and declared dead – the concept of subjectivity has returned prominently, especially in the context of posthumanism. The aim of this paper is to provide an in-depth analysis of a contemporary take on subjectivity, as well as to critically engage in the debate around this matter, arguing that the very concept (subject) entails certain principles and conditions that inevitably presupposes subject/object dichotomy. *Taking Nomadic Feminist Subjects* (Rosi Braidotti) as a case study, we will outline and determine both ways in which this concept distances itself and reformulates the (humanistic) Cartesian subject, as well as the ways in which it remains within the traditional framework. Also, we will chart some more general tendencies under the umbrella term of posthumanism, arguing for a deconstructive, as opposed to a reconstructive approach to it.

Key words: *posthumanism, new materialism, nomadic subjects, feminism, critical theory*