

Audronė Žukauskaitė

TAPSMAS MOTERIMI IR POSTFEMINISTINĖS STRATEGIJOS

*Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: audronezukauskaite@takas.lt*

Straipsnyje aptariama feminizmo teoretikių reakcija į Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari postuluojamą tapsmo moterimi teoriją. Ši reakcija atskleidžia gilų prieštaravimą tarp feministinės teorijos, siekiančios moteriškosios tapatybės pripažinimo ir įteisavimo, ir šiuolaikinės filosofijos, kurioje atsisakoma apibrėžtos subjekto sampratos. Feministinė kritika ir abejonės straipsnyje perteikiamos remiantis dviejų postfeminizmo teoretikių – Rosi Braidotti ir Elizabeth Grosz – tekstais. Nors abi kritikuoja Deleuze'o ir Guattari postuluojamą tapsmo moterimi teoriją, vis dėlto jos atskleidžia ir pozityvią šios teorijos įtaką postfeminizmui. Ši įtaka lėmė, jog geismas ir moteriškasis seksualumas imti apibrėžti pozityviomis sąvokomis. Be to, Deleuze'o ir Guattari postuluojamos „kūno be organų“ ir tapsmo teorijos sudarė sąlygas naujų kūno sampratų atsiradimui. Straipsnyje aptariamos Donnos Haraway sukurta kiborgo sąvoka bei Judithos Halberstam ir Iros Livingston postuluojama nežmogiško kūno samprata ir atskleidžiama, kaip šios sampratos įgalina pasipriešinti vyraujančiai patriarchalinei galiai. Taip pat analizuojama kūno ir technologijų sąveika Orlan ir Stelarco performansuose bei parodoma, kaip šie performansai gali būti interpretuojami postfeministinės teorijos kontekste.

RAKTAŽODŽIAI: *Deleuze'as, Guattari, „kūnas be organų“, tapšmas moterimi, tapšmas nesuvokiamu / -a, Braidotti, Grosz, Haraway, kiborgas, nežmogiškas kūnas.*

Feminizmas nėra vientisas ir tolydus reiškinys, – jame galime išskirti tris pakopas, arba kryptis. Pirmoji kryptis – tai liberalusis feminizmas, besiremiantis egalitariniu siekiu sulyginti vyrų ir moterų teises, užtikrinti, kad moteris yra toks pat subjektas, kaip ir vyras. Ryškiausia šios krypties figūra galime laikyti Simone'ą de Beauvoir. Tačiau, kaip teigia Claire Colebrook, pamažu imta suvokti, kad liberaliojo feminizmo propaguojamas lygybės idealas moteris paverčia lygiomis su vyrais, kitaip tariant, panaikina savitą moteriškąją tapatybę (2000: 10). Būtent todėl antroji feminizmo kryptis, vadinama radikaliuoju, arba skirtumo, feminizmu, ėmė akcentuoti ne vyrų ir moterų lygybę, bet skirtumus; moteriškoji tapatybė imta suvokti kaip išskirtinė ir visiškai pozityvi. Šios krypties feministės ima postuliuoti moterų rašymą, pozityviai apibrėžti moteriškąjį seksualumą, kurti seksualinio skirtumo etiką (Julia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous). Tačiau šios krypties feministės moteriškąją tapatybę suvokė kaip jau duotą ir savaime egzistuojančią. Trečioji, arba dekonstruktyvistinė, feminizmo kryptis (Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Donna Haraway) ima kvestionuoti bet kokias duotas tapatybes bei teigti, kad moteriškoji tapatybė yra sukonstruota ir daugialypė. Būtent ši dekonstruktyvistinė feminizmo kryptis, dažnai įvardijama kaip postfeminizmas, ir imasi interpretuoti Deleuze'o ir Guattari filosofiją. Klasikinių subjektyvumo struktūrų išardymas, kurio ėmėsi Deleuze'as ir Guattari, sutapo su postfeminizmo teoretikų siekiu postuliuoti kūnišką, konkrečios empirinės situacijos suformuotą subjektą. Kita vertus, Deleuze'o ir Guattari filosofijos radikalumas sukelia sumaištį, nes darosi neaišku, ar filosofija, kuri visiškai atsisako subjekto sampratos, yra suderinama su feminizmo teorijos siekiu postuliuoti moteriškąją tapatybę. Kaip jau minėjau, antrosios krypties, arba „skirtumo feminizmo“, teoretikės norėtų dar kurį laiką išsaugoti subjekto autonomijos iliuziją, kurios šiuolaikinė filosofinė mintis be jokių skrupulų atsisako. Ši priešprieša straipsnyje atskleidžiama remiantis Irigaray, Braidotti ir Grosz tekstais. Kita vertus, Braidotti ir Grosz išvelgė ne tik Deleuze'o ir Guattari filosofijos ir feminizmo teorijos prieštaravimus, bet ir naujas galimybes pačiai feminizmo teorijai. Būtent Deleuze'o ir Guattari sukurtos sąvokos įgalina pozityviai apibrėžti geismą, o geismo produkavimą susieti su socialiniu, politiniu ir ekonominiu produkavimu. Deleuze'o ir Guattari sukurtos mašinos, asambliažo (*agencement*), „kūno be organų“, tapšmo koncepcijos leido sukurti visiškai naujas kūno sampratas. Šiuo požiūriu ypač svarbi yra Deleuze'o ir Guattari aprašyta tapšmo teorija, kurioje akcentuojama ne tai, *kas* tampa, t. y. ne subjektas, bet tai, *kuo* tampama – t. y. kitas, heterogeniškumas, skirtumas.

TAPSMAS MOTERIMI IR POSTFEMINISTINĖS REAKCIJOS

Knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* Deleuze'as ir Guattari suformuluoja svarbiausių sąvokų tinklą: tai daugialypumas, rizoma, asambliažas, „kūnas be organų“, tapšmas moterimi, tapšmas gyvūnu, tapšmas nesuvokiamu / -a. Šios sąvokos įgalina dekonstruoti kūno sampratą, kadangi kūnas čia netenka apibrėžtos tapatybės ir imamas suvokti kaip hierarchiškai neorganizuotų dalių asambliažas. Deleuze'as ir Guattari siekia „išardyti“, išmontuoti kūno kaip organizmo sampratą: kūnas yra ne organiška visuma, bet heterogeniškų daugialypumų aibė, kur kiekviena dalis gali jungtis su kiekviena kita. Tokių heterogeniškų daugialypumų visumą Deleuze'as ir Guattari vadina „kūnu be organų“. „Kūnas be organų“ – tai nužmogintas, denatūralizuotas kūnas, sulygintas su kitais kūnais ar esiniais. Deleuze'as ir Guattari čia remiasi Barucho Spinozos suformuluota būties vieningumo samprata, pagal kurią visi daiktai turi tą patį ontologinį statusą; „kūnas be organų“ reiškia ir žmogiškus, ir gyvuliškus, ir mašininus kūnus. Kaip teigia Grosz, „užuot analizavę kūną, kaip priimta psichoanalizėje, kaip nuolat kintantį junginį ar agregatą, sudarytą iš dalinių objektų, organų, potraukių ir dalių, kurių kiekvienas turi savo reikšmę ir savo malonumus, ir kurie per oidipizavimo procesą sujungiami į organišką kūno visumą, Deleuze'as ir Guattari pasitelkia Antonino Artaud „kūno be organų“ sampratą. Nuo šio kūno nuimtos visos fantazijos, vaizdiniai ir projekcijos, šis kūnas neturi psichinės vidujybės, vidinio vientisumo ar latentinės reikšmės“ (Grosz 1994a: 201). „Kūnas be organų“ neturi jokios vidujybės, jis nenurodo nei į sąmonę, nei į pasąmonę; veikiau tai yra tendencija ar riba, kurios siekia visi kūnai.

Galima teigti, jog „kūno be organų“ samprata siekiama atsikratyti apibrėžtos kūno tapatybės (organizmo, reikšmės, subjektyvumo), kad kūnas galėtų nuolatos keistis ir sudaryti naujus asambliažus. Deleuze'as teigia, kad „kūno be organų“ sąvoka turėtų būti analizuojama ne klausiant: „Kas tai yra?“, bet tiriant, ką kūnas gali produkuoti, kokius afektus geba patirti. Kaip ir Spinoza, kurį domino klausimas „Ką geba kūnas?“, Deleuze'as ir Guattari bando atspėti, kokias kūnas patiria transformacijas, kaip jis jungiasi su kitais kūnais, kaip jis kuria vienokius ar kitokius afektus. „Spinoza niekuomet nesiliovė stebėtis kūnu. Ne tuo, jog turi kūną, bet tuo, ką jis geba. Kūnai apibrėžiami ne pagal giminę ar rūšį, ne pagal organus ir funkcijas, bet pagal tai, ką jie gali atlikti, kokius afektus jie patiria tiek jausdami, tiek veikdami“ (Deleuze, Parnet 2006: 45). Jie siekia kūną paversti galia, kuri nebūtų redukuojama į organizmą, bet galėtų tapti naujų mašininų jungimų, naujų asambliažų kūrimo menu. Būtent šie mašininiai jungimai, nevaldomi jokio hierarchinio reguliuojančio principo, atveria begalinio tapšmo trajektorijas.

Tapšmas yra specifinės judėjimo ir stabilumo, greičio ir lėtumo, intensyvumo taškų ir tėkmių būklės. Deleuze'as ir Guattari kalba apie tapšmą moterimi (*devenir-femme*), tapšmą gyvūnu, tapšmą vaiku, tapšmą muzika, tapšmą nesuvokiamu / -a (*devenir-imperceptible*): įvairių rūšių molekulinį tapšmą, galiausiai tapšmą dalele. Čia reikia pabrėžti, kad tapšmas visuomet pagal apibrėžimą yra molekulinis: priešingai nei molinė struktūra, kuri išskiria ir apibrėžia aiškius segmentus ir paviršius, molekulinis tapšmas nurodo sąsajas ir santykius, jis apima kismą, judėjimą, reorganizavimą. Deleuze'as ir Guattari skiria trijų rūšių kryptis, kurios nusako individo ir sociumo santykį. Pirmoji kryptis siekia atskirti, sutvarkyti, hierarchizuoti, sureguliuoti socialinius santykius pasitelkiant binarinius kodus: ši kryptis pasižymi griežtu segmentiškumu bei nustato lyčių, klasių, rasių, subjekto ir objekto santykius, – tai molinė kryptis. Antroji, molekulinė, kryptis yra takesnė, ji apima tapšmą, pokytį, „revoliucinį perversmą“. Molekulinis tapšmas numato galimybę peržengti molinius segmentus ir juos reorganizuoti. Trečioji, nomadinė, kryptis iš esmės sunkiai atskiriama nuo molekulinės, – nebent tuo, jog ji visada veikia nežinoma kryptimi: tai skrydžio kryptis, atsiplėšianti nuo apibrėžtų segmentų. „Trečioji kryptis yra dar keistesnė: lyg kažkas mus pagautų ir nublokštų [...] kryptimi, kuri nėra žinoma, nėra numatoma, nėra jau egzistuojanti“, – teigia Deleuze'as (Deleuze, Parnet 2006: 45). Taigi jei šias tris kryptis bandome apsvarstyti seksualinės tapatybės požiūriu, galime teigti, jog binarinė opozicija vyras / moteris apibrėžia molines tapatybes, o Deleuze'o ir Guattari postuluojamas tapšmas moterimi yra molekulinis procesas, numatantis molinių tapatybių sąveikos ir peržengimo galimybę. Savo ruožtu šis molekulinis tapšmas gali peraugti į nomadinį judėjimą ir pasukti bet kuria kryptimi: „Seksualumą sudaro tūkstantis lyčių, kurias savo ruožtu kuria nekontroliuojami tapšmo procesai. *Seksualumas vyksta tapšmo kryptimi, kai vyras pajungiamas tapšmui moterimi, o žmogus – tapšmui gyvūnu*: tai dalelių emisija“ (Deleuze, Guattari 2004: 307).

Deleuze'as ir Guattari pabrėžia, jog tapšmas visuomet yra molekulinis, neturintis nei pradžios, nei pabaigos, tik patį tapšmo momentą. „Tapšmas nesukuria nieko, išskyrus patį save“ (2004: 262). Taip pat kiekvienas tapšmas pagal apibrėžimą yra tapšmas mažuma, siekiantis deterritorizuoti daugumos poziciją: „Tapšmas mažuma yra politinis veiksmas, reikalaujantis galios (*puissance*) darbo, aktyvios mikropolitikos“ (Deleuze, Guattari 2004: 322). Nėra ir negali būti tapšmo vyru, nes „vyras yra molinis darinys *par excellence*, o tapšmas visuomet yra molekulinis. [...] Dauguma remiasi standartu: tai baltasis, vyras, suaugęs, ‚racionalus‘ ir pan., vidutinis europietis, sakymo subjektas. Sekant medžio pavidalo logika, tai centrinis taškas, užimantis visą erdvę ar ekraną, kiekvieną kartą sukuriantis tam tikrą distinktyvią opoziciją, kuri tik patvirtina jo paties tapatybę: vyras – (moteris), suaugęs – (vaikas), baltasis –

(juodaodis, geltonodis ar raudonodis); racionalus – (gyvuliškas)“ (Deleuze, Guattari 2004: 322). Kitaip tariant, molinė vyro tapatybė visuomet jau yra stratifikuota, užimanti privileijuotas galios pozicijas; molekulinis tapsmas, priešingai, rodo „revoliucinį perversmą“, kuris leidžia destabilizuoti dominuojančias hierarchines struktūras.

Nors Deleuze'as ir Guattari teigia, jog tapsmas gali vykti visomis kryptimis, tačiau svarbiausia tapsmo pakopa laikomas tapsmas moterimi. „Nors kiekvienas tapsmas yra molekulinis, neišskiriant nei tapsmo moterimi, reikia pabrėžti, jog kiekvienas tapsmas prasideda ir turi praeiti tapsmo moterimi pakopą. Tai yra bet kokio tapsmo pagrindas“ (2004: 306). Tapsmas moterimi liečia visus, yra potenciali galimybė kiekvienam, ir moterys, ne mažiau nei vyrai, turi judėti tapsmo moterimi link. Tačiau tapsmo moterimi procesas turi ne imituoti molinę moters tapatybę, bet kurti „molekulinę moterį“. Paradoksalu, tačiau didžiausia kliūtimi savo projektui įgyvendinti Deleuze'as ir Guattari laiko „moterų politiką“, kuri priešinasi tam, kad „molinė moteris“ būtų ištirpdyta tapsmo procese: „Žinoma, moterims būtina vadovautis moline politika, atsižvelgiant į tai, kad joms reikia susigrąžinti savo organizmą, savo istoriją, savo subjektyvumą [...] Tačiau pavojinga prisirakinti priešio subjekto, kuris funkcionuoja tik išdžiovindamas šaltinį ar sustabdydamas tėkmę“ (2004: 304). Tapsmo moterimi procesas turi ne imituoti molinę moterų tapatybę, bet siekti sukurti „molekulinę moterų politiką“. Tapsmas moterimi – tai anoniminis, nuasmeninantis, deseksualizuojantis procesas. Deleuze'as ir Guattari rašo:

Kai Virginia Woolf buvo paklausta apie moters rašymo savitumą, ji pasibaisėjo mintimi, jog kažkas gali rašyti „kaip moteris“. Veikiau rašymas turėtų sukurti tapsmą moterimi, kur moteriškumo atomai gebėtų perskroستی ir impregnuoti visą socialinį lauką bei užkrėsti vyrus, taip įtraukiant juos į šį tapsmą [...] Netgi tie rašytojai, kurie atrodo vyriškiausi, beveik falokratiški, tokie kaip Lawrence ir Miller, savo ruožtu nuolatos įtraukia ir skleidžia daleles, kurios nurodo artimumą arba neatskiriamumo nuo moterų zoną. Rašydami jie tampa moterimis (2004: 304).

Taigi sekant Deleuze'u ir Guattari išeitų, jog feministinė teorija klysta atkakliai laikydamosi molinės moters tapatybės, užuot pasirinkusi „tūkstantį mažyčių lyčių“. Savo ruožtu feministės pastebi, jog tapsmo moterimi teorija numato skirtingas pasekmes abiem lytims: kaip teigia Grosz, vyrams ši transformacija reiškia, jog jie turi perstruktūruoti savąjį seksualumą ir į jį įtraukti tuos mikromoteriškumus, poelgius, impulsus ir veiksmus, kurie buvo nuslopinti; tačiau ką ši transformacija reiškia moterims, lieka neapibrėžta (Grosz 1994a: 207).

Kitaip tariant, feminizmo teoretikės gana prieštaringai įvertino Deleuze'o ir Guattari postuluojamą tapsmo moterimi teoriją: viena vertus, teigiama, jog tapsmo moterimi samprata atveria daug konceptualių galimybių, leidžiančių aprašyti moteriškąjį subjektyvumą pozityviais terminais; kita vertus, abejojama, ar ši teorija nėra dar viena vyriška fantazija, siekianti užgrobti savitą moters poziciją. Braidotti teigia, kad Deleuze'o ir Guattari suformuluota tapsmo moterimi teorija yra gana dviprasmė: „viena vertus, tapšmas mažuma-nomadų-molekuliniu-moterimi yra pateikiamas kaip bendras naujo filosofinio subjektyvumo modelis. Kita vertus, pažymėtina, kad ne visos tapsmo formos yra ekvivalentiškos“ (1994a: 114). Deleuze'as ir Guattari teigia, jog tapšmas moterimi yra ne viena iš daugelio tapsmo mažuma formų, bet svarbiausias, pirminis ir būtinas atspirties taškas, kuriuo remiasi visas tapsmo procesas. Nėra ir negali būti tapsmo vyru, nes vyras visuomet jau yra apibrėžta molinė tapatybė, užimanti privilegijuotas galios pozicijas. Tapšmas moterimi, priešingai, visuomet yra molekulinis, neturintis stabilios tapatybės, todėl siejamas su visomis galimomis kitybės formomis. „Tapšmas moterimi neišvengiamai tampa svarbiausia pakopa, nes būtent moteris yra privilegijuota kitybės figūra Vakarų diskurse“, – teigia Braidotti (1994a: 114). Kitaip tariant, feminizmo teoretikė klausia, ar tapsmo moterimi teorija nėra tik eksperimentavimas su marginalizuotomis kitybės formomis? Čia pravartu prisiminti, jog tapšmas moterimi vėliau perauga į tapsmą gyvūnu ir į tapsmą nesuvokiamu / -a.

Savo ruožtu Deleuze'as ir Guattari pabrėžia, jog tapšmas moterimi nenurodo jokios konkrečios empirinės moters situacijos. Jie neabejoja, jog „moterims būtina vadovautis moline politika, atsižvelgiant į tai, kad reikia susigrąžinti savo organizmą, savo istoriją, savo subjektyvumą“. Tačiau molinės moters tapatybės sukūrimas negali tapti tikslu, nes taip bus įtvirtina binarinė socialinė stratifikacija, t. y. suskirstymas į lytis, klases, rases. Deleuze'as ir Guattari siūlo kurti „molekulinę moterų politiką“, t. y. tokią politiką, kuri atsisako savitos „moters“ tapatybės ir ištirpdo ją beasmenėje, daugialypėje, nuolat kintančioje tėkmėje. „Kitaip tariant, revoliucijos subjektais moterys gali tapti tiek, kiek jos susikurs savimone, kuri nėra savitai moteriška“ (Deleuze, Guattari 2004: 116). Būtent čia ir iškyla svarbiausias nesutarimas tarp Deleuze'o ir Guattari teorijos ir vadinamosios antrosios krypties feminizmo, kurio tikslas yra ne atsisakyti moteriškosios tapatybės, bet priešingai, įtvirtinti moteriškojo subjektyvumo skirtingumą. Kaip teigia Braidotti, šis prieštaravimas sukelia konfrontaciją tarp Deleuze'o ir Guattari daugialypumo bei tapsmo mažuma teorijų ir feministinių seksualinio skirtumo bei moters tapsmo subjekto teorijų (Braidotti 1994a: 115).

Braidotti cituoja prancūzų feministę Irigaray, kuri radikaliai kritikuoja Deleuze'o ir Guattari suformuluotą tapsmo moterimi koncepciją teigdama, kad seksualumo ištirpdyimas bendroje tapsmo teorijoje sunaikina feministi-

nus siekius iš naujo apibrėžti moteriškąjį subjektą. „Kūno be organų“ samprata, Irigaray nuomone, yra reminiscencija tos būklės ar situacijos, kai kūnas tarsi nepriklauso pačiam subjektui, t. y. būklės, kuri istoriškai siejama su moterimis. Nuolatinis panašumo į mašiną, neorganiškumo akcentavimas, taip pat savęs prarasties, išsklidimo ir takumo sampratos yra per daug gerai pažįstamos moterims; tad, klausia Irigaray, ar „kūnas be organų“ nėra istorinė moters sąlyga? (1985: 140). Tęsdama šią mintį, Braidotti tvirtina, jog neįmanoma dekonstruoti subjektyvumo, kurio niekuomet ir nebuvo, būtent – moteriškojo subjektyvumo. Ji teigia, jog Deleuze'as įsivelia į paradoksą, postulodamas bendrą tapsmo moterimi teoriją, kuri neįstengia paaiškinti istorinės ir epistemologinės moteriškosios feministinės pozicijos specifikos. „Skirtumo teorija, kuri negali paaiškinti seksualinio skirtumo, palieka mane, kaip feministę kritikę, skeptiškos sumaišties būsenoje“, – rašo Braidotti (1994a: 117). Braidotti manymu, moterys turi išsakyti, išreikšti savo moteriškumą, reprezentuoti jį savo sąvokomis. Tokiu būdu moteriškumas kaip skirtumas yra ne paneigiamas, bet įtvirtinamas ir įgalinamas.

Įtakinga postfeminizmo teoretikė Grosz, analizuodama feministinę Deleuze'o ir Guattari recepciją (1994b), išskiria kelis svarbiausius kritikos aspektus. Pirmasis kritinis priekaištas yra dėl moterų politikos reappropriacijos: manoma, kad Deleuze'as ir Guattari „pasiskolina“ ir apropijuoja moterų vykdomą politiką, kartu depolitizuodami moterų kovos radikalumą. Kitaip tariant, jie gali būti apkaltinti, jog depolitizuoja moterų politiką pašalindami iš jos arba neutralizuodami tai, kas yra savitai moteriška. Antra, manoma, kad tapsmo moterimi samprata ne tik neutralizuoja moteriškosios tapatybės savitumą, bet, nors ir užmaskuotai, neutralizuoja ir vyriškosios tapatybės savitumą. Vadinas, tapsmas suvokiamas kaip bendra gyvybės charakteristika. Manoma, jog tokia neutralizavimo strategija tik pakartoja vieną svarbiausių falocentrinės minties ypatybių – pajungia dvi simetriškas seksualines tapatybes vienai simbolinei normai (Jacques'ui Lacanui tokia norma buvo simbolinė falo figūra; Deleuze'ui ir Guattari – tapsmas). Kitaip tariant, vadovaujantis bendrąja Deleuze'o ir Guattari tapsmo teorija, nėra aišku, kaip įmanoma „moteriška“ tapsmo moterimi versija. Trečia, teigiama, jog Deleuze'as ir Guattari romantiškai išaukština psichozes ir šizofreniją: viena vertus, neatsižvelgia į šias būsenas patiriančių žmonių kančias, kita vertus, pateikia jas kaip sektiną idealą kitiems. Dar daugiau: tapsmą moterimi paversdami privilegijuota bet kokio tapsmo vieta, Deleuze'as ir Guattari įtvirtina senas istorines asociacijas tarp moteriškumo ir beprotybės (1994b: 163).

Nors šie kritiniai priekaištai iš tiesų nėra be pagrindo, Grosz teigia, jog panašių priekaištų galėtume pateikti beveik kiekvienam filosofui ir neretai – filosofėms. Bet kuris „feministinis“ tekstas, netgi tas, kuris rašomas kritikuojant falo-logocentrizmą, yra sukurtas remiantis sąvokomis ir metodologijomis, ku-

rios yra perimtos iš žinojimo istorijos. Taigi ši kritika labiau krypsta į tai, ką feministinė teorija dar tik turėtų sukurti. Grosz teigia, jog Deleuze'as ir Guattari sėkmingai kvestionavo teorines paradigmas, teigiančias subjekto ir reikšmės pirmenybę, be to, dekonstravo bendras nuostatas, susijusias su tapatybe, subjekto ir objekto santykiais, substancija, materija, kūniškumu. „Net jei jų procedūros ir metodai negali aktyviai patvirtinti ir paremti feministinių kovų dėl moterų autonomijos ir savarankiškumo, jų darbai gali padėti atsisakyti metafizinių opozicijų ir konceptų, kad moterys galėtų išrasti savo pačių žinojimus, savo ir pasaulio paaiškinimus“ (Grosz 1994b: 164). Deleuze'o ir Guattari postuluojuama kūno samprata darė įtaką ir postfeministinėms kūno teorijoms, kuriomis siekiama išlaisvinti kūną iš primestų binarinių opozicijų (protas–kūnas, gamta–kultūra, subjektas–objektas, vidus–išorė) priespaudos. Kaip teigia Grosz, „jie pasiūlo visai kitą būdą suvokti kūną, nagrinėjant santykį su kitais kūnais, tiek žmogiškais, tiek nežmogiškais, gyvais ir negyvais, organus ir biologinius procesus susiejant su materialiais objektais ir socialinėmis praktikomis, kartu atsisakant subordinuoti kūną vienybei ar homogeniškumui, kurį lemia kūno subordinacija sąmonei ar biologinei organizacijai“ (Grosz 1994b: 165).

Analizuodama tapsmo moterimi sampratą, Grosz pastebi, jog ši teorija panaikina apibrėžtas tapatybes ir binarines opozicijas, kurios privilegijuoja vyrus moterų atžvilgiu. Tačiau, nepaisant to, ši teorija vis dėlto numato skirtingas pasekmes vyrams ir moterims. „Vyrams [tapsmo moterimi teorija] numato vyriškojo seksualumo [...] restruktūravimą ar destruktūravimą, įtraukiant į jį ir elgsenos mikromoteriškumus, kitokio seksualumo dalelytes arba daug seksualumų, *n* lyčių, arba, kaip rašė Deleuze'as ir Guattari, „tūkstantį mažyčių lyčių“. Vyrai, privilegijuotieji suaugę subjektai, turi atsiverti tapsmui moterimi, tapsmui vaiku, tapsmui gyvūnu ir tokiu būdu išlaisvinti daugialypes galias, nuslopintas po didžiojo dominavimo formomis. Tačiau ką tiksliai tai reiškia moterims, lieka stublinamai neaišku“, – teigia Grosz (1994b: 177). Žinoma, atrodo paradoksalu, kad feminizmo teoretikės taip skeptiškai vertina Deleuze'o ir Guattari tapsmo teoriją, manydamos, jog apibrėžta moters tapatybė yra geriau negu jokios tapatybės. Tačiau, Deleuze'o ir Guattari mąstymu, būtent apibrėžtos tapatybės formos, arba, jų terminais, stratifikacija, yra visų represavimo formų šaltinis. Būtent todėl feminizmo teorija turėtų atsiplėšti nuo tapatybės ir išlaisvinti daugialypes moterų galias, nuslopintas savigailos ir savęs viktimizavimo impulsų, įtraukti į savo tapatybę tuos mikrovyrishkumus, kurie buvo išstumti, ir atsiverti „tūkstančiui mažyčių lyčių“. Iš tiesų atrodo keista, kad feminizmo judėjimas niekaip negali atsiriboti nuo standartinių feminizmo modelių ir, siekdamas juos įteisinti ir įtvirtinti, iš tiesų tęsia molinės stratifikacijos darbą.

Kitaip tariant, Deleuze'o ir Guattari tapsmo teorija turi ir pozityvių, ir negatyvių implikacijų feminizmui. Pozityvioji šio poveikio pusė yra ta, kad jų

tapsmo teorija geismą ir seksualumą leidžia suvokti kaip pozityvią, kuriančią jėgą, kuri produkuoja vis naujus geismo asambliažus. „Geismas siejamas ne su tam tikru objektu, kurį būtinai reikia išgyti; veikiau geismas siekia ne ko nors kito, o savo paties išplėtimo ir ekspansijos. Paskirus dalykus jis susieja į asambliažą ir vėl juos išardo į naujas paskirybes“ (Grosz 1994b: 177). Geismą Deleuze’as ir Guattari interpretuoja ne kaip individualų ir pašamonių, bet kaip kolektyvinį ir socialinį reiškinį: pasak jų, geismas yra socialus, jis neatsiejamas nuo socialinio produkavimo. Geismas interpretuojamas ne kaip represija, bet kaip pozityvus produkavimo veiksmas. Braidotti šią geismo sampratą transformaciją laiko labai svarbiu žingsniu, įgalinančiu pozityviai apibrėžti geismą ir pašamonę. „Deleuze’as išsprogina vidujybės mitą ir sunaikina pačius psichoanalizės pamatus – sunaikina geismo, suprasto kaip negatyvumas, ir pašamonės, suprastos kaip neometafizinė gilesnių ‚vidinių‘ tiesų talpykla, sampratas. Jis daug mieliau pašamonę apibrėžia perkėlimo (*displacement*) ir produkavimo terminais, o geismą suvokia kaip teigimą“, – rašo Braidotti (1994b: 164). Užuo interpretavę geismą kaip tuštumą ar stoką, Deleuze’as ir Guattari jį suvokia kaip imanentinį, pozityvų ir produktyvų, sklidiną ir kūrybingą santykį, – teigia Grosz (1994a: 195). Kitaip tariant, Deleuze’as kuria geismo sampratą, kurią apibūdina visiškas pozityvumas: geismas nieko nestokoja, jam nieko netrūksta. Geismas ne riboja subjektus, versdamas juos vaidinti vienokius ar kitokius seksualinius ar socialinius vaidmenis, bet perveda juos į beasmenį lygmenį, kur klesti džiaugsmas, tapsmas ir produktyvumas, pasiskirstantis ant „kūno be organų“ paviršiaus.

Negatyvioji šios teorijos pusė atsiskleidžia tuomet, kai imame galvoti, ką reiškia „kūno be organų“ ar tapsmo sąvokos feministinės teorijos požiūriu. Jei tapsmas moterimi pereina į tapsmą gyvūnu, o pastarasis – į tapsmą nesuvokiamu / -a, ar vis dar yra prasmės kalbėti apie lyčių vaidmenis? Ar galutinis tapsmo orientyras nėra visiškas beasmeniškumas ir išnykimas? Kaip teigia Grosz, „tapsmas moterimi suardo tapatybės vyriškumą; tapsmas vaiku – suaugusiojo nuoseklumą ir kontrolę; tapsmas gyvūnu – filosofinės minties antropocentriškumą; tapsmas nesuvokiamu / -a – pakeičia, kvestionuoja, problemizuoja pačias paprasčiausias daikto, daiktiškumo sąvokas“ (1994a: 179). Grosz manymu, šis tapsmo laipsniškumas ir kryptingumas link visiško susinaikinimo gali pasirodyti grėsmingas: „Deleuze’as ir Guattari implikuoja aiškų judėjimą link nesuvokiamumo, kuris daug kuo primena fizikos siekį tyrinėti mikroskopines materijos daleles, mažiausius dėmenis, pačią elementariausią dalelę. [...] Tai yra materializmas, kuris yra nutolęs arba labai skiriasi nuo kūno ar kūnų; jų darbai implikuoja, jog kūnas ištirpdomas rūgštyje, o kartu su juo – ir subjektas“ (1994a: 179). Kitaip tariant, nors pirminę tapsmo pakopą, t. y. tapsmą moterimi, galima sieti su moterų politika, tapsmo tėkmė juda tapsmo nesuvokiamu / -a link, link to, kas nesubjektiška ir neorganiška.

POSTFEMINISTINĖS STRATEGIJOS: KŪNAS IR TECHNOLOGIJOS

Nesunku numanyti, jog tapsmo nesuvokiamu / -a samprata turėtų sukelti priešišumą feminizmo stovykloje. Kaip pastebi Jami Weinstein, „feministės abejotų, o gal net ir visiškai prieštarautų idėjai, kad galutinai sėkminga feministinė strategija yra siekti savo išnaikinimo, – kitaip tariant, vos tik tikslas yra pasiektas, pasiekiamame pakopą, kurioje feminizmas nėra reikalingas“ (2008: 25). Manoma, kad moterys turėtų išsaugoti pasiektas pozicijas, konceptualizuoti moteriškąjį subjektyvumą, apibrėžti moteriškąjį skirtingumą, siekti pripažinimo ir matomumo, o ne pasiduoti tapsmo nesuvokiamu / -a tėkmei. Be to, kaip buvo minėta, tapsmas nesuvokiamu / -a reikštų seksualinio skirtumo atsisakymą, vadinasi, ištrintų specifiskai moterišką poziciją. Tačiau, kaip teigia Weinstein, vos tik feminizmo teorijoje filosofiškai konceptualizuojamas seksualinis skirtumas, kitas žingsnis yra seksualinio skirtumo panaikinimas. „Tačiau šis panaikinimas nėra sugrįžimas į būklę, kai moterys apibrėžiamos per stokos sąvoką ar kaip „skirtumas nuo normos“, tai nėra sugrįžimas į praeities humanizmą, kurį grindžia slaptas ir teoriškai nereflektuojamas falocentrizmas“ (2008: 25). Priešingai, šis panaikinimas reiškia, kad feminizmas nėra fetišistiškai prisirišęs prie užkariautos teritorijos ir gali atsinaujinti kartu su šiuolaikine filosofija. Kaip teigia Grosz, „būsimasis moteriškumas veikiau turėtų pripažinti, jog yra atgyvenęs, arba tapti visiško ar net nežmogiško (nesuvokiamo) tapsmo objektu, o ne laikytis tų moteriškumo formų, kaip jos buvo reprezentuotos ar idealizuotos neatsižvelgiant į seksualinį skirtumą, arba patriarchate, kur jos egzistuoja iki šių dienų“ (Grosz 2005: 177). Siekis laikytis tapatybės, kuri jau yra atgyvenusi, ir kovoti dėl pripažinimo, kuris jau pasiektas ir todėl neaktualus, nėra filosofinis sprendimas. Feminizmas turėtų laikytis Deleuze'o ir Guattari tapsmo teorijoje nurodytos krypties – tapsmas moterimi, tapsmas gyvūnu, tapsmas nesuvokiamu / -a. Tad dabartinėje situacijoje feminizmo teorija turėtų judėti tapsmo nesuvokiamu / -a link: „Vietoje pripažinimo politikos, kai represuotos grupės ar mažumos siekia teisėtos ir įtvirtintos vietos viešajame gyvenime, feministinė politika turėtų, mano įsitikinimu, galvoti apie įtvirtinimą išnykimo politikos (*politics of imperceptibility*), kuri visur paliktų savo pėdsakus ir efektus, bet niekuomet negalėtų būti sutapatinta su asmeniu, grupe ar organizacija. Tai ne matomumo, pripažinimo ar savęs įtvirtinimo politika, bet savęs pažymėjimo (*self-marking*) procesas, kuris susikuria per tai, kas pajungia arba paneigia subjektą. Per tai, kas nesuvokiama (*imperceptible*), sutelkiama tai, kas nežmogiška...“ (Grosz 2005: 177).

Judėjimą link to, kas nesuvokiama ir nežmogiška, atspindi kai kurių postfeminizmo teoretikų tekstai. Pavyzdžiui, Donna Haraway feminizmo

transformacijas sieja su kūno ir technologijų sąveikomis. „Kiborgo manifeste“ Haraway postuluoja naują kūnišką darinį, kurį sudaro žmogaus kūno ir technologijų hibridas, vadinamas kiborgu: „kiborgas yra kibernetinis organizmas, mašinos ir organizmo hibridas, socialinės realybės ir įsivaizdavimo kūrinys“ (Haraway 1991: 149). Autorė teigia, kad kiborgas yra ne mūsų fantazija, bet mes patys savo kasdienybėje: „Kiborgas yra mūsų ontologija. Jis kuria mūsų politiką“ (1991: 150). Kiborgas yra kūrinys, neturintis socialinės lyties (*post-gender*), neturintis seksualinės tapatybės; vadinasi, kiborgas nėra veikiamas binarinio seksualumo modelio ir oidipinės šeimos įstatymo. Kiborgas neturi ne tik socialinės lyties, bet ir psichinės gelmės (*post-psychic*): jam negalioja oidipinė įsivaizdavimo, geismo ir draudimų logika. Dėl šios priežasties kiborgas priešpriešinamas tradiciniam vakarietiškam mokslo ir politikos diskursui, kuris visuomet yra persmelktas vyriškojo dominavimo, rasizmo, nukreiptas į pažangą, išteklių įsisavinimą ir naudą. „Kiborgo manifestas“ yra nukreiptas prieš šią vyravimo ideologiją: juo siekiama įveikti hierarchines patriarchalinio diskurso ribas ir sukurti naujas galios konfigūracijas. Kiborgo sąvoka yra tarsi savotiška vyraujančio galios diskurso dekonstrukcija; būtent todėl „kiborgas yra ryžtingai nusiteikęs šališkumui, ironijai, intymumui ir perversijai. Jis yra visuomet besipriešinantis, utopinis ir visiškai praradęs nekaltybę. Kiborgo jau nebevaldo viešumo ir privatumo priešprieša; kiborgas apibrėžia technologinį polisą kaip besiremiantį nuolatine socialinių santykių revoliucija, vykstančia *oikos*, namuose“ (Haraway 1991: 151). Kitaip tariant, kiborgas vadovaujasi ironiška griovimo strategija, kuri performuluoja viešumo ir privatumo, natūralumo ir dirbtinumo, vyravimo ir paklusimo opozicijas.

Haraway teigia, jog mokslas, politika ir viešoji vaizduotė dvidešimtojo amžiaus pabaigoje panaikina visas įmanomas priešpriešas: kiborgo sąvoka panaikina priešpriešą tarp to, kas tariamai žmogiška, ir to, kas tariamai gyvuliška. Lygiai taip pat panaikinama priešprieša tarp žmogaus/gyvūno ir mašinos. Trečioji priešprieša jau yra numanoma antrojoje: išnyksta riba tarp to, kas fiziškai, jusliškai suvokiama ir nesuvokiama (Haraway 1991: 153). Kitaip tariant, Haraway siūloma kiborgo sąvoka yra būdas atsisakyti seksualinės, rasinės ar klasinės tapatybės. Lytis, rasė, klasinė priklausomybė visuomet yra primetama vyraujančių politinių jėgų, galios matricių – tai patriarchalizmas, kolonializmas ir kapitalizmas. Šiame kontekste kiborgas yra būtybė, griau-nanti galios primestą normatyvumą, siekianti peržengti ribas tarp žmogaus ir gyvūno, žmogaus ir mašinos, atsisakanti apibrėžtos tapatybės ir bendros pasaulėžiūros. Pasak Haraway, „iš bendros pasaulėžiūros kyla daug blogesnės iliuzijos nei iš dvilypio požiūrio arba iš daugiagalvių monstrų“ (1991: 154). Haraway siūlo atsisakyti „natūralizmo“ bei humanizmo: reprezentaciją keisti simuliacija, realizmą – postmodernizmu, organizmą – biotiniaisiais komponentais, gelmę ir integralumą – paviršiumi, seksualinę reprodukciją – genų

inžinerija ir t. t. (1991: 161–162). Tokiu būdu teoretikė plėtoja Deleuze'o ir Guattari tapsmo sampratą, siūlydama atmesti hierarchines galios struktūras, atsisakyti subjekto vientisumo, tapatumo ir natūralumo mito. Haraway koncepcijai būdinga tai, kad šiuos teiginius ji pritaiko postfeministiniam diskursui, tikėdamasi įveikti ne tik lyčių priešpriešą, bet ir daugybę smulkių priešpriešų pačiame feministiniame judėjime. Ji teigia, jog „kiborgas yra asambliažas, kuris buvo išardytas ir iš naujo surinktas, postmodernus kolektyvinis ir individualus subjektyvumas (*self*). Tai subjektyvumas, kurį feministės turi nuolatos perkoduoti“ (1991: 163). Žinoma, galima klausti, ar ši kibernetinė utopija yra įgyvendinama kasdieniame moterų gyvenime? Ar gali jos, kaip siūlo Haraway, priešpriešinti galiai ir prievartai simuliacines ironiškas praktikas? Ar simuliacija ir ironiška griovimo strategija yra pakankami būdai pasipriešinti vyraujančiai patriarchalinei galiai?

Haraway teigia, jog šiuolaikinė galia veikia ne per normalizuojantį, suvienodinantį heterogeniškumą, bet per naujus informacijos tinklus, komunikacijos modelius ir daugialypius ryšius. Vadinasi, kiborgas yra ne tik dekonstrukcijos įrankis, bet ir šiuolaikinės galios produktas: jis veikia abiejose galios pusėse. Braidotti pastebi, jog kiborgo sąvoka tiksliai pažymi diferenciacijos principą, kuris įdiegiamas į kūniškąją tikrovę: „kiborgas yra daugiasluoksnis, sudėtingas ir viduje diferencijuotas subjektas. Kiborgas šiandien reiškia tiek mažai apmokamą moterų ir vaikų darbą antrinėse gamybose, tiek išpuoselėtus bei gerai fiziškai parengtus kūnus karinių pilotų, kurių veikla susilieja su kompiuterinėmis technologijomis nežmogišku greičiu ir simultaniškumu. Politinėje kartografijoje ar konfigūracijoje kiborgas nurodo tiek triumfuojančią Arnoldo Schwarzeneggerio *Terminatoriaus* ataką, tiek pažeidžiamus kūnus tų darbininkų, kurių kūno syvais minta technologinė revoliucija“ (2005: 17-18). Braidotti manymu, kiborgas yra savotiškas biopolitinis mitas, įgalinantis pasipriešinti tam, ką Haraway vadina „dominavimo informatika“. Braidotti atkreipia dėmesį, kad naujosios technologijos imasi kanibalizuoti moteris, todėl keičiasi ne tik supratimas to, kas yra moteris ir moteriškoji tapatybė, bet turi keistis ir postfeministinės pasipriešinimo strategijos. Tai, ką vis dar iš įpročio esame linkę laikyti „mūsų kūnais“, yra technologiniai konstruktai, rodantys mūsų neįsisąmonintą ir nereflektuotą priklausomybę nuo „dominavimo informatikos“. Braidotti rašo, jog „naujosios technologijos sukuria protezinius mūsų kūnų tęsinius. Apytikriai du milijonai amerikiečių moterų turi silikoniškus krūtų implantus. Milijonai moterų visame išsivysčiusiame pasaulyje vartoja prozaką ir kitus su nuotaikos pakitimais susijusius vaistus. Slapta anoreksijos/bulimijos epidemija yra apėmusi trečdalį pasiturinčių moterų. [...] Imuninė sistema prisitaikė prie antibiotikų, ir vėl esame pažeidžiami. Taigi neabejotina, jog tai, ką mes – vis dar nostalgiskai – vadiname ‚mūsų kūnais‘, ‚savimi‘, yra abstraktūs technologiniai konstruktai, visiškai priklausomi nuo

psichofarmakologijos, chemijos pramonės, biomokslo ir elektroninių medijų“ (2005: 18-19). Kitaip tariant, biopolitika konstruoja ne vienokias ir kitokias politines tapatybes, bet realius kūniškus darinius, kuriuos vadiname nežmogiškais kūnais. Judith Halberstam ir Ira Livingston šį reiškinį apibrėžia taip: „nežmogiškas kūnas (*posthuman body*) yra technologija, ekranas, suprojektuotas vaizdinys; tai kūnas, paženklintas AIDS, užkrėstas kūnas, mirštantis kūnas, technokūnas. Žmogaus kūnas priklauso ne ‚žmonijos šeimai‘, bet veikiau nežmogiškumo zoologijos sodui“ (Halberstam, Livingston 1995: 3). Taigi į nežmogiškų kūnų kategoriją patenka kūnai, neatitinkantys vyraujančių galios formų nustatytų konfigūracijų: tai sergantys, infekuoti, modifikuoti kūnai, gėjų, transvestitų ir pabėgėlių kūnai, neturintys vietos viešojoje erdvėje.

Nors Haraway tvirtina, kad kiborgas simuliacine, ironiška, perversyvia veikla gali pasipriešinti reguliuojančiam galios poveikiui, lieka neaišku, ar pats kiborgas nėra šios galios padarinys. Juk būtent vyraujančios galios spaudimas verčia vartoti nuotaikos pakitimus reguliuojančius vaistus, ryžtis plastinėms operacijoms ir kitoms medicininėms intervencijoms. Paradoksalu, tačiau tai, ką vadiname „žmogaus kūnu“, iš tiesų yra technologinis konstruktas, protezinis kūno tęsinys, kuris įteisinamas kaip natūralizuota norma. Ironišku tokios natūralizuotos normos komentaru laikyčiau prancūzų menininkės Orlan performansų seriją „Šventosios Orlan reinkarnacijos“ (*The Reincarnation of Saint Orlan*)¹. 1990–1993 metais Orlan ryžosi devynioms plastinėms operacijoms, kurios buvo tiesiogiai transliuojamos įvairiose meno galerijose, tarp jų ir Georges'o Pompidou centre Paryžiuje bei Sandros Gehring galerijoje Niujorke. Operacijoms buvo taikoma tik vietinė anestezija, todėl menininkė pati aktyviai dalyvavo savo chirurginiuose performansuose, skaitydama ištraukas iš tekstų, atsakinėdama į galerijų lankytojų klausimus bei tapydama operuojant nusiurbtu savo krauju. Chirurginius Orlan performansus galime laikyti ironiška griovimo strategija, dekonstruojančia patriarchalinius grožio stereotipus. Kadangi daugelis plastikos chirurgų remiasi tais grožio stereotipais, kuriuos reprezentuoja Vakarų Europos menas, Orlan šiuos „grožio imperatyvus“ perskaito paraidžiui ir paskiras savo veido dalis rekonstruoja pagal vis kitą pasirinktą grožio standartą: jai suformuojamas naujas smakras pagal Botticelli'o Venerą, nosis pagal Gerome'o Psyche, lūpos – pagal François Bouchero Europą, akys – kaip Dianos iš šešioliktojo amžiaus prancūziškosios Fonteblo mokyklos tapybos, kakta – kaip Leonardo da Vinci'o Monos Lizos. Orlan teigia, jog kūnas yra atgyvenęs ir susidėvėjęs konstruktas, todėl turi būti perdirbtas ir restruktūruotas: kiekviena plastinė operacija – tai savotiška Orlan reinkarnacija, naujas pavidalas ir nauja tapatybė. Brutali Orlan chirurginių performansų tikrovė atskleidžia, jog „moteriškoji tapatybė“ yra dirbtinis konstruktas, sisteminė prievarta, kuriai moterys pačios save pajungia. Orlan

¹ Plačiau apie tai: <http://www.orlan.net>

performansai gali būti interpretuojami kaip subversyvi, griaunanti strategija, dekonstruojanti patriarchalinius galios mechanizmus.

Orlan performansai dekonstruoja ne tik patriarchalinius galios mechanizmus, bet ir kolonializmo apibrėžtus kanonus. Nuo 1998 metų Orlan tęsia performansų ir fotografijų seriją „Savihybridizacijos“ (*Self-Hybridizations*), kuriose persikūnija į kolonijinius grožio standartus – perkuria ir fotografuoja save kaip Amerikos indėnę, afrikietę ar kolumbietę. Savihybridizacijų serija ne tik įteisina nomadiškąją, kintančią, diferencijuotą tapatybę, bet ir parodo, jog kultūrinę kitybę neužtenka tik „gerbti“ ar „toleruoti“: atsiverti kitam – vadinasi, įsileisti kitą į save, tapti kitu, leisti kitam užvaldyti savąją tapatybę. Panaši mintis plėtojama Orlan projekte „Arlekino apsiaustas“ (*The Harlequin's Coat*), kurį nuo 2007 metų Orlan tęsia kartu su *Symbiotica* laboratorijos menininkais Australijoje. Projektą inspiravo filosofo Michelio Serreso tekstas *Pasaulietiškas (Laïcité)*², kuriame Arlekinas aptariamas kaip pirmoji multikultūriškumo figūra. Orlan nusprendžia sukurti Arlekino apsiaustą – geometrinę struktūrą, kurią sudaro *in vivo* perkeltos pačios menininkės ir skirtingų rasių žmonių odos ląstelės. Suaugdamos viena su kita ląstelės atlieka „multikultūriškumo darbą“: tai savotiškas tapsmas spalvotuoju, taip pat tapsmas nesuvokiamu / -a, kadangi odos ląstelės savo gyvenimą tęsia be „baltojo patriarchato“ subjekto įsikišimo.

Kūno ir technologijų sąveika yra ir pagrindinė australų menininko Stelarco performansų tema³. Iš pirmo žvilgsnio atrodytu, jog jo darbuose trūksta tos demaskuojančios ironijos ir perversyvumo, kuris pulsuoja Orlan performansuose. Tačiau Stelarco darbai kitomis priemonėmis kvestionuoja subjekto tapatumo ir kūno „natūralumo“ mitą. Viena iš menininko tyrinėjimo kryptių – performansų serija „Suspendavimas“ (*Suspension*, 1978–1985). Jų metu menininkas suspenduoja savo paties kūną, pakabindamas jį ant geležinių kablių specifinėse erdvėse – virš jūros bangų ar judrios Niujorko gatvės, – bei sujungdamas kūną su kitomis substancijomis, pavyzdžiui, akmenimis ar vėjo šuorais. Tokiu būdu pats kūnas tampa nejudrus, suspenduotas, tačiau išryškėja jo sąveika su aplinka: pavyzdžiui, prie kūno pritaisyti mikrofonai perduoda kūno vidaus organų veiklos ritmą, kuris sąveikauja su jūros bangų ir vėjo šuorų ritmu. Suspenduotas kūnas netenka įprastinių savo funkcijų, liaujasi veikęs kaip organizmas, tačiau ima funkcionuoti kaip „kūnas be organų“, produkuodamas naujus afektus. Kitaip tariant, Stelarco performansuose kūnas restruktūruojamas ir perjungiamas į kitą registrą: kūnas čia yra ne psichinės ar socialinės identifikacijos vieta, bet sąveikos struktūra. Jo kuriamas kūnas, kaip ir Haraway aprašytas kiborgas, neturi lyties ir psichinės gėlmės: kūnas

² Šis tekstas išspausdintas kaip įvadas Michelio Serreso knygoje *Le tiers-instruit*, Paris: Bourin-Julliard, 1994.

³ Plačiau apie tai: <http://www.stelarc.va.com.au/>

suvokiamas ne kaip geismo, bet kaip potencialaus restruktūravimo objektas (Stelarc, Smith 2005: 215).

Kita Stelarco performansų serija atskleidžia kūno ir technologijų kaip protezinių kūno tęsinių sąveiką: pavyzdžiui, projektu „Papildoma ausis“ (*Extra Ear*, 1999) siekiama kvestionuoti žmogaus organizmo užbaigtumą ir pakankamumą įauginant po oda papildomą ausies protezą; projekte „Raumenų mašina“ (*Muscle Machine*, 2003) atskleidžiama žmogaus kojos raumenų ir šešiakojo roboto sąveika: roboto judesiai yra žmogaus kojos raumens atliekamo judesio protezinis tęsinys. Stelarc teigia, jog savo performansais siekia perjungti kūną į kitą registrą: kūnas veikia ne realizuodamas tam tikrą subjektyvią intenciją, bet atsakydamas į stimulą. Kūno judesiai čia sunkiai numatomi, nes jie nėra organizuojami vienijančio centro, subjekto, jie nėra susiejami atminties. Projektas „Protezinė galva“ (*Prosthetic Head*, 2003) dar radikaliau kvestionuoja sau tapataus kūno mitą: projektą sudaro trijų dimensijų avatara galva, labai panaši į Stelarco, kuri realiu laiku gali kalbėti ir atsakinėti į klausimus, tuo pat metu atkurdamą veido mimikos ir žvilgsnio funkcijas. Svarbiausias protezinės galvos sandas yra kompiuterinė programa, nustatanti tikslų teksto ir kalbėjimo atitikimą. Vadinasi, protezinė Stelarco galva gali kalbėti nepriklausomai nuo paties Stelarco, – vieną iš tokių jos performansų teko stebėti konferencijoje Niujorke⁴. Tad projektas „Protezinė galva“ kvestionuoja „autentišką“, individualų kūną: individą gali pakeisti net keli virtualūs avataurai, o individualus kūnas savo ruožtu gali būti valdomas net kelių veikėjų pasitelkiant interneto ir kūno sąveiką. Kūno autentiškumas grindžiamas ne jo individualumu, bet tais daugialypiais veikėjais, kurie perima jo valdymą. Tačiau Stelarco performansų negalime paaiškinti remdamiesi vien tik ekstensijos ar virtualumo sąvokomis: technologijos Stelarcą domina ne tik kaip kūno tęsiniai, bet ir kaip kūno implantai, „vidiniai“ kūno komponentai. Ši technologijų implantavimo strategija matyti jo bandymuose užauginti trečiąją ausį: projekte „Papildoma ausis“ buvo siekiama įsodinti į galvą trečiąją ausį ir taip išplėsti žmogaus kūno ribas; vėlesniame projekte „1/4 mastelio ausis“ (*1/4 Scale Ear*, 2003) į sumažinto mastelio ausies formą buvo įsodintos žmogaus ląstelės; ausis buvo auginama besisukančiame mikrogravitaciniame bioreaktoriuje, kur ląstelės galėjo augti ir suformuoti trijų dimensijų pavidalą; inkubatoriuje buvo palaikoma 37 °C temperatūra ir tiekiamos maisto medžiagos. Užauginta ausis yra kažkas kita nei technologinis protezas – ji yra organiška ir gyva, nors ir dirbtinai sukonstruota. Paskutiniame projekte „Ausis ant rankos“ (*Ear on Arm*, 2008) šią dirbtinai užaugintą ausį buvo pabandyta implantuoti į menininko ranką, kartu su ausimi implantuojant

⁴ Stelarc. „Cross-Disciplinary Arts and Science: Art, Performance and Virtuality“. Pranešimas, kurį Stelarco galvos protezas perskaitė PSI #14 konferencijoje *Happening, Performance, Event*, Niujorko universitete 2007 metų lapkričio 10 dieną.

mikrofoną, valdomą internetu. Vadinasi, bet kas, prisijungęs prie interneto, galėtų klausytis ausies girdimų garsų. Šis Stelarco projektas visiškai sunaikina savirefleksijos ir subjektyvios tapatybės mitą: ausies garsus suvokiantis veikėjas jau nesutampa su pačiu subjektu.

Vienas paskutinių Stelarco darbų, „Maišytuvas“ (*Blender*, 2005), atliktas kartu su Nina Sellars, kūno ribas peržengia dar radikaliau. Projektą sudaro maišytuvas, kuriame nuolat maišomi nuo Stelarco torso ir Ninos šlaunų nusiurbti riebalai; šį maišytuvą Stelarc interpretuoja kaip „alternatyvią kūniškąją architektūrą“. Kūniškumą čia apibūdina ne organiška tapatybė, bet tam tikrų kūno elementų (šiuo atveju riebalų) sąveika. Galima teigti, jog maišytuvas, sujungęs biologines skirtingų kūnų substancijas, yra „kūnas be organų“, atliekantis jungimų ir naujų asambliažų produkavimo funkciją. Kartu tai puikus „artumo be intymumo“ pavyzdys: kadangi tiek kiborgas, tiek „kūnas be organų“ neturi seksualinės tapatybės, vienintelis įmanomas intymumas yra mechaninė kūnų sąveika. Panašiai kaip Orlan „Arlekino apsiauste“ skirtingų rasių žmonių ląstelės suauga viena su kita, taip kvestionuojant kolonializmo ideologiją, Stelarco ir Ninos Sellars „Maišytuve“ intymumą sukuria ne seksualinė fantazija, bet kūno ir technologijų sąveikos programa.

Žinoma, galime klausti, ar ši mašininė kiborgo fantazija turi ką nors bendra su realiomis moterimis bei kasdiene jų kova už savo teises. Akivaizdu – Deleuze'o ir Guattari tapsmo moterimi, tapsmo nesuvokiamu / -a ir „kūno be organų“ teorijos bei Haraway pateikta kiborgo samprata mažai kuo gali pagelbėti liberaliojo feminizmo šalininkėms, kurių tikslas – siekti lyčių lygybės, t. y. molinės moteriškosios tapatybės. Skirtumo feminizmo teoretikės, kaip jau buvo aptarta, taip pat nesutinka pasinaudoti Deleuze'o ir Guattari siūlymu atsakyti apibrėžtos moteriškosios tapatybės ir pasirinkti „tūkstantį mažųjų lyčių“. Postfeministinė Haraway teorija, priešingai, beveik visiškai realizuoja Deleuze'o ir Guattari projektą; vienintelė problema yra ta, kad šis projektas turi mažai ką bendra su lyčių problematika ir konkrečiai – su moterimis. Kaip pastebi Patricia Pisters, „faktas, jog Haraway yra feministė, atrodo prieštaraujantis pačiai kiborgo idėjai, panaikinančiai visas tradicines ribas, įskaitant ir ribas tarp lyčių“ (2003: 118). Tačiau „Kiborgo manifesto“ pabaigoje Haraway teigia, jog moterys per daug ilgai buvo siejamos su natūralumu, organiškumu, motinyste; jų malonumai niekuomet nebuvo susieti su mašinomis. Būtent todėl „kiborgai turėtų rimčiau apsvarstyti dalinį, kintantį, atsitiktinį lyties ir seksualinio įkūnijimo aspektą. Socialinė lytis (*gender*) visai neprivalo būti globali tapatybė, nors ji turi ilgas ir galias istorines tradicijas“ (1991: 180). Kitaip tariant, tiek postfeministinėje teorijoje, tiek Deleuze'o ir Guattari filosofijoje lyčių politikos problemos sprendžiamos pamažu atsisakant pačios lyčių distink-

cijos ir dichotomijos. Kaip teigia Brian Massumi, „Deleuze’ui ir Guattari lyčių politika turi baigtis lyties sunaikinimu (molinės lyčių organizacijos patriarchalinėje sistemoje sunaikinimu)...“ (1992: 89). Tačiau tokia nuomonė nebūtinai yra teisinga: galime teigti, jog Deleuze’o ir Guattari „kūno be organų“ ir tapsmo teorija veda ne prie seksualinio skirtumo sunaikinimo, bet prie naujų tapsmo galimybių, prie naujų socialinės organizacijos formų ir geismo scenarijų.

Gauta 2010 08 25

Priimta 2010 09 29

LITERATŪRA

- Braidotti, R. 1994a. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. 1994b. “Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or Metaphysics and Metabolism” in *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Eds. Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski, New York, London: Routledge, p. 159–186.
- Braidotti, R. 2005. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Parnet, C. 2006. *Dialogues II*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York, London: Continuum.
- Colebrook, C. 2000. “Introduction” in *Deleuze and Feminist Theory*. Eds. Ian Buchanan and Claire Colebrook, Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 1–17.
- Grosz, E. 1994a. “A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics” in *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*. Eds. Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski, New York, London: Routledge, p. 187–210.
- Grosz, E. 1994b. “Intensities and Flows” in *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 160–183.
- Grosz, E. 2005. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Crow’s Nest, Australia: Allen and Unwin.
- Halberstam, J., Livingston, I. 1995. “Introduction: Posthuman Bodies” in *Posthuman Bodies*. Eds. Judith Halberstam and Ira Livingston, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Haraway, D. J. 1991. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in Haraway, D. J. *Simians, Cyborgs, and Woman: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991, p. 151–180.
- Irigaray, L. 1985. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press. (*Ce sexe qui n’en est pas un*, Paris: Minuit, 1977).
- Massumi, B. 1992. *A User’s Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Massachusetts: The MIT Press.
- Pisters, P. 2003. *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Stelarc, Smith, M. 2005. “Animating Bodies, Mobilizing Technologies: Stelarc in Conversation” in *Stelarc: The Monograph*. Ed. Marquard Smith, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Weinstein, J. 2008. “Introduction Part II” in *Deleuze and Gender* Eds. Claire Colebrook and Jami Weinstein. *Deleuze Studies*, vol. 2 (supplement). Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 20–33.

Audronė Žukauskaitė
BECOMING-WOMAN AND
POST-FEMINIST STRATEGIES

SUMMARY

The article analyzes the feminist response to Gilles Deleuze and Felix Guattari's notion of becoming-woman. Feminist reactions reveal the deep conflict between feminist theory, which seeks to empower female subjectivity, and contemporary philosophy, which departs from any notion of the subject. Feminist doubts and reservations are represented through the critical readings of Deleuze and Guattari by two post-feminist thinkers – Rosi Braidotti and Elizabeth Grosz. While maintaining some reservations about this theory, Braidotti and Grosz reveal many positive implications for post-feminist theory. One of the most important consequences is that the notion of desire and feminine sexuality can be discussed in positive and affirmative terms. Another consequence is that Deleuze and Guattari's notion of the Body without Organs influenced new theories of bodily technologies and the posthuman body. The article examines Donna Haraway's notion of the cyborg and Judith Halberstam and Ira Livingston's notion of the posthuman body as a post-feminist reaction to dominant patriarchal power. The article also interprets the conjunction of technologies and the body by analyzing the performances of Orlan and Stelarc and demonstrates in what ways these performances can be read as post-feminist strategies.

KEYWORDS: Deleuze, Guattari, the Body without Organs, becoming-woman, becoming-imperceptible, Braidotti, Grosz, Haraway, cyborg, post-human body.