

# Reakcija ženskog, feminizam i queer studies

(glazbena sugestija: *Linking park, Faint i Depeche Mode, A Pain that I'm used to*)

Es gab sich Dir in die Hand:  
ein Du, todlos,  
an dem alles Ich zu sich kam. Es fuhren  
wortfreie Stimmen rings, Leerformen, alles  
ging in sie ein, gemischt  
und entmischt  
und wieder  
gemischt. (...)

Paul Celan, *Die Silbe Schmerz, Die Niemandrose*, 1963.<sup>262</sup>

Je suis très amoureux des mots et en tant que quelqu'un qui est amoureux des mots, je les traite comme des corps qui contiennent leur propre perversité. (Jacques Derrida)<sup>263</sup>

Ce rapport, on ne peut le compter ni le conter (c'est tout le problème de la littérature érotique). (Jean-Luc Nancy 2001:17)

Reakcija žena, feminizma i *queer studies* na Sadeova djela uglavnom nastaje u dijalogu s onima koji su u 20. stoljeću Sadea „ozbiljno shvatili“: Adorno, Klossowski, Blanchot, Bataille, Foucault, Lacan, Deleuze (kroz Sacher-Masocha), Sollers ili Barthes.

Prvi kritički komentar je očekivano primjedba na *skotom*, slijepe pjege autora kada je riječ o ženskom subjektu. Primjerice, Blanchotovom čitanju Sadea<sup>264</sup>, koje je utemeljeno na pojmovima negacije, granice, smrti i apsolutne slobode, i feminizam i *queer* teorija zamjerat će da je žensko pitanje izgubljeno negdje između apsolutne slobode i izbrisanog tijela, odnosno da on sustavno apstrahira žensko iskustvo pretvarajući njezino tijelo i glas u ontološku funkciju filozofskog eksperimenta. Dakle, usprkos prepoznavanju subverzivnog potencijala Sadeovog

---

<sup>262</sup> Francuski prijevod stihova citira Jean-Luc Nancy u tekstu „La vie est cruelle“ („Život je okrutan“ u: Jean-Luc Nancy, *Cruor*, Éditions Galilée, 2021:81).

<sup>263</sup> Jacques Derrida, „Les arts de l'espace. Entretien avec Peter Brunette et David Wills“, prijevod Cosmin Popovici-Toma, u: *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979' 2004*, Ginette Michaud, Joana Masó i Javier Bassas (ur.), Pariz, Éditions de la Différence, Essais, 2013: 35 u: Cotton 2019:446.

<sup>264</sup> Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Pariz, Éditions de Minuit, 1949.

pisma, Blanchotova teorija bi, prema njima, bila najprije rodno slijepa, dakle, problematična u perspektivi pretpostavke tzv. apstraktnog, neutralnog subjekta.<sup>265</sup> Osim toga, iako Blanchot Sadea ne čita kao pornografa, psihopatološku anomaliju ili moralni skandal, nego kao graničnog mislioca modernosti, jer promišlja slobodu do njezinih krajnjih konzekvenci, raskida vezu između zakona i smisla, te otvara prostor „pisma bez subjekta“, njegov subverzivni potencijal nije ostvaren do kraja. Po njima je „neutralno“ rodno asimetrično, te se u praksi oslanja na žensko tijelo kao tihi medij apsolutne negacije i ontološke demonstracije<sup>266</sup>. Glavna primjedba, pak, tim i takvim feminističkim i *queer* čitanjima jest da su „neutralno“ shvatili isključivo kao „sadržaj“ i kao rodno obilježen pojam. Jer, po Blanchotu, Sadeovo pismo jest „okrutno“, ali ova se okrutnost tumači metafizički, a ne materijalno, što znači da nasilje postaje filozofska gesta, eksperiment mišljenja i znak raskida sa smislom<sup>267</sup>.

Prvo pitanje koje postavlja feminizam Blanchotu je: tko je subjekt „čiste volje“ u svijetu u kojem je rod unaprijed hijerarhiziran? Nasilje, iz ove perspektive, nije apstraktno jer se ponavlja na istim tipovima tijela, ono se strukturira kroz rod i naturalizira kroz filozofski diskurs. No Blanchot ne tematizira asimetriju jer njegova filozofija književnosti teži onom *neutralnom* (*neutre*), prostoru izvan identiteta, psihologije i društvene uloge.

Feministička kritika, od Beauvoir, preko Irigaray<sup>268</sup> do Butler pokazuje da neutralni subjekt gotovo uvijek podrazumijeva muški subjekt kao normu.

<sup>265</sup> Vidi, primjerice, Huffer, Lynne, „Blanchot’s Mother.” *Yale French Studies*, no. 93 1998:175-195. Ovaj je članak nastao kao prerada poglavlja iz knjige *Maternal Pasts, Feminist Futures: Nostalgia, Ethics, and the Question of Difference*, Stanford, Stanford University Press, 1998. Vidi i Rosi Braidotti, *Thinking With an Accent: Françoise Collin, Les cahiers du Grif, and French Feminism, Signs*, vol. 39, n° 3, 2014:597-626. Vidi i zbornik Eric Hoppenot (ur.), *L’Oeuvre du Féminin dans l’écriture de Maurice Blanchot*, Pariz, Complicités, 2005.

<sup>266</sup> Za Blanchota, Sade ne zagovara hedonizam, nego ontološku slobodu, i to onu koja se ne temelji na užitku, nego na negaciji svih granica: zakona, Boga, drugoga, pa i samoga subjekta. Sade tako postaje figura „čiste volje“, subjekt koji ne traži priznanje, te glas koji govori izvan društvenog poretka.

<sup>267</sup> Vidi definiciju okrutnosti kod Jacquesa Derride (*États d’âme de la psychanalyse*, Pariz, Galilée, 2000:12), koju komentira i Jean-Luc Nancy u *Cruor*, Pariz, Éditions Galilée, 2021:76.

<sup>268</sup> Luce Irigaray, *Ce Sexe qui n’en est pas un*, Pariz, Éditions de Minuit, 1977. Engleski prijevod: *This Sex which is not one*, prijevod Catherine Porter i Caroline Burke, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1985. Vidi osobito 10. poglavlje, „‘Frenchwomen’, Stop Trying” (1985:198-204), aluzija na Sadeov pamphlet iz *Filozofije u budaoru*. Vidi i Catherine Malabou, *Le plaisir effacé, Clitoris et pensée*, Pariz, Éditions Payot & Rivages, Bibliothèque Rivages, 2020., kao pregled filozofskog mišljenja (odnosno njegovog relativnog zanemariivanja) o klitorisu kao ključnom dijelu ženske seksualnosti kroz povijest, i osobito poglavlja o Beauvoir („seksualno postojanje“ 2020:43-51), Françoise Dolto i Lacanu vezano za „odnos“ (2020:51-63), Carli Lonzi (2020:63-71), Luce Irigaray („Žena nije ni zatvorena, ni otvorena“, 2020:71-79), pa sve do Paul B. Preciada i transfeminizma (2020:93-99).

Ona kritizira ovu rodnu neutralnost diskursa, čak i onoga koji se analizira kao apstraktna struktura, odnosno, umjesto pitanja *kako* diskurs funkcionira, ona postavlja pitanje *na kome* se on provodi. Jer, u Sadeovim tekstovima diskurs se upisuje u rodno obilježena tijela, nasilje nije ravnomjerno distribuirano, te žensko tijelo funkcionira kao primarno mjesto eksperimenta.

Simone de Beauvoir se u eseju *Treba li spaliti Sadea? (Faut-il brûler Sade?)*<sup>269</sup> izravno suprotstavlja implicitnoj neutralnosti. Ona priznaje Sadeovu filozofsku dosljednost, no inzistira da sloboda koja se ostvaruje kroz negaciju drugoga nije univerzalna, te da žene u Sadeovom svijetu rijetko imaju ontološki simetričnu poziciju. Tako Sadeova transgresija nije jednako dostupna svima, pa Beauvoir postavlja pitanje može li se transgresija misliti iz pozicije povijesno podređenog subjekta?

Sadeov libertinac može nestati kao identitet, ali žensko tijelo ostaje prisutno kao materijal pisma. Paradoks koji nastaje jest da sloboda nema tijela, ali se demonstrira na tijelima. Blanchot, uostalom, rijetko diferencira Sadeove ženske likove i spominje ih kao figure patnje, figure radikalne slobode i funkcije diskursa. Iz feminističke perspektive, Justine je reducirana na primjer tzv. apsolutne pasivnosti, a Juliette na primjer tzv. apsolutne afirmacije zanemarujući činjenicu da Justine trpi jer poštuje normu, a Juliette preživljava jer internalizira logiku dominacije. Iz svega proizlazi da Blanchot vidi ontologiju, a feminističko čitanje vidi rodnu ekonomiju.

Blanchot i šutnju, odsutnost i neizrecivo pretvara u teorijski problem: šutnja je kod njega metafizička, ontološka i univerzalna. No iz feminističke perspektive, šutnja nije uvijek filozofski izbor, nego je često povijesno nametnuta i rodno specifična. Ženski likovi kod Sadea rijetko posjeduju diskurzivnu autonomiju i obično govore unutar okvira koji ih već ugrožava.

*Queer* teorija, od Kosofsky Sedgwick, preko Butler, do Berlant<sup>270</sup>, pokušava nijansirati ovaj pristup, otići dalje od Sadea koji destabilizira heteronormativni moral, ali ne destabilizira hijerarhiju moći, i od Blanchota, koji slavi destabilizaciju, ali zanemaruje pitanje tko plaća cijenu, to jest, ostavlja netaknutu distribuciju ranjivosti. Tako Blanchotovo čitanje Sadea iz feminističke perspektiva pati od nekoliko ograničenja: žensko tijelo kod njega ostaje sredstvo ontološke demonstracije, ženska patnja je apstrahirana, a rodna asimetrija nije tematizirana.

Blanchot bi nam tako pomogao razumjeti što Sade čini mišljenju, ali ne i što Sade čini ženama, ni kao likovima, ni kao čitateljicama, ni kao povijesnim

---

<sup>269</sup> Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, Pariz, Gallimard, Idées, 1972.

<sup>270</sup> Vidi Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, 2011, *Desire/Love*, Punctum Books, 2012 I *On the Inconvenience of Other People*, Duke University Press, 2022. Vidi i Lauren Berlant, Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Duke University Press, 2013.

subjektima. Stoga je prilog suvremene feminističke i *queer* kritike najviše u tome da precizira cijenu njegovog „neutralnog“.

No feministička i *queer* teorija se puno više od Blanchota bavila Foucaultom, pa se ovdje njegov odnos prema Sadeu stavlja u kontekst teorije diskursa, moći, seksualnosti i granica transgresije.

Polazeći od Foucaultovih teza u *Povijesti seksualnosti, Riječi i stvari*, te eseja o transgresiji posvećenog Georgesu Batailleu, jasno je da Foucault ne čita Sadea kao marginalnog pornografskog autora, skandaloznog književnika ili filozofa zla, nego kao epistemološku figuru prijelaza između klasičnog i modernog režima znanja, simptom epistemološke promjene u zapadnoj misli<sup>271</sup>. No za razliku od prvotnog zanošenja transgresijom Sadeovog pisma, koje radikalizira govor o seksualnosti i tijelu, Foucault ga, od teksta „Sade, sergent de sexe“, jasno identificira kao autora koji ostaje duboko upleten u disciplinarne i normativne strukture koje naizgled razara. Tako Foucaultovo čitanje otkriva ambivalentnu dinamiku između transgresije i moći, te problematizira ideju emancipacije kroz govor.

Nije, dakle, riječ o tome da Sade govori o seksualnosti, nego što Sade omogućuje diskursu da kaže o tijelu, moći i zakonu. Tako Sade kod njega postaje figura koja testira granice jezika, zakona, racionalnosti, ali i dopuštenog znanja.

U *Povijesti seksualnosti I* Foucault odbacuje tzv. represivnu hipotezu, prema kojoj je potisnuta seksualnost oslobođena u modernitetu. On, dapače, tvrdi da je upravo modernitet proizveo eksploziju govora o seksualnosti, te tako i Sade, u ovakvom shvaćanju diskursa kao produktivne sile, postaje autor koji radikalno uključuje seksualnost u poredak diskursa. Sadeov tekst, prema Foucaultu, postaje hiper-govor unutar moći. Foucaultovo razumijevanje moći nije represivno, nego produktivno: moć proizvodi subjekte, tijela i znanja. Sadeovo djelo bi, prema tome, savršeno ilustriralo upravo tu dinamiku: tijelo postaje objekt analize, želja se klasificira, čin se racionalizira, a nasilje se normira kroz govor. Sadeov libertinac nipošto nije subjekt anarhije, nego figura disciplinirane racionalnosti.

Kada Foucault u *Riječima i stvarima* Sadea smješta na rub klasične episteme, to znači da Sade označava trenutak kada reprezentacija gubi stalno uporište, odnosno, bolje rečeno, kada se jezik okreće samome sebi.

---

<sup>271</sup> Sade se kod Foucaulta pojavljuje u više ključnih tekstova kao strateška referenca, a među inima i u dvije relativno recentno izdane knjige, osobito prvoj: *La Sexualité, Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand*. 1964, suivi de *Le Discours de la sexualité, Cours donné à l'université de Vincennes*, 1969, Pariz, Seuil - Gallimard, Hautes Études / EHESS, Gallimard, Seuil, 2018., te u *Généalogies de la sexualité*, Pariz, Vrin, Foucault inédit, Philosophie du présent, 2024.

U tom smislu, Sadeov tekst ne opisuje svijet, nego testira granice onoga što se može reći. On je manje moralni provokator, a više epistemološki eksperimentator.

U *Predgovoru transgresiji, Hommageu Georgesu Batailleu (Préface à la transgression, Hommage à Georges Bataille)*<sup>272</sup>, koji je primjenjiv na Sadea, Foucault definira transgresiju ne kao ukidanje granice, nego kao njezinu neprestanu reprodukciju i potvrđivanje. Sade ne uništava zakon, nego ga neumorno priziva da bi ga prekršio. Transgresija bi tako bila moguća samo ondje gdje zakon i dalje ostaje na snazi. Trangresija, kao ideja prolaska kroz i prolaska s onu stranu nečega, „passer outre“ i „passer au-delà“, moguća je samo ako i dalje postoji zakon. Budući da se Sadea često čita kao autora apsolutne slobode, Foucault jasno upire prstom u paradoks koji se svodi na to da Sadeova sloboda zahtijeva veoma stroga pravila, i kataloge, i klasifikacije, i rituale, te preciznu regulaciju tijela i vremena. Tako je Sadeov prostor slobode, ma koliko totalan bio, duboko normiran.

Sadeov tekst multiplicira govor, ali ne razgrađuje hijerarhije, nego ih racionalizira. Sadeov je govor tako destabilizacija moralnog poretka, ali stabilizacija diskurzivnog režima *seksualnosti*, odnosno, Sadeov govor proizvodi normu.

Foucaultovo čitanje Sadea precizno pozicionira, ne kao revolucionara želje, nego kao figuru modernog diskursa o tijelu i moći. Sade kao da je neka vrsta testa Foucaultove teorije, jer pokazuje da transgresija ne postoji izvan moći, da govor proizvodi normu i da sloboda može biti novo discipliniranje. Tako Sade nije iznimka, nego upravo paradigmatički slučaj Foucaultove teze da moć i znanje ne suzbijaju seksualnost, nego je proizvode.

Kasnija su feministička i *queer* čitanja Foucaultovog tumačenja Sadea uočila nekoliko ograničenja:<sup>273</sup> Foucault rijetko tematizira rodnu asimetriju, odnosno činjenicu da se Sadeov diskurs gotovo uvijek upisuje u rodno hijerarhizirana tijela. K tome, ovaj fokus na diskurs neizravno potiskuje pitanje iskustva patnje i ranjivosti, gotovo estetizaciju asimetrične patnje. No postavlja se pitanje i političkog učinka, jer, ako je Sade samo funkcija diskursa, kako čitati njegovu povijesnu i političku odgovornost? No, ako Foucaultova analiza Sadea polazi od temeljne pretpostavke njegove teorije moći, da je ona difuzna, relacijska i produktivna, a ne koncentrirana u jednom subjektu,

---

<sup>272</sup> Michel Foucault, *Préface à la transgression, Hommage à Georges Bataille*, suivi de *Ceci n'est pas une préface* de Francis Marmande, Pariz, Gallimard 1994/Nouvelles Éditions Lignes, 2012.

<sup>273</sup> Vidi Maja Zorica Vukušić, „Dominacija i nepokoravanje ili Postoje li ‘dobri muževi’? – Bourdieu, Foucault i feminizmi“, u: *Književna smotra, Časopis za svjetsku književnost*, Zagreb, Hrvatsko filološko društvo, XLIX/2017 n° 183 (1), 2017:3-13.

Sade tako postaje primjer diskurzivne proizvodnje seksualnosti, a nikako nekakav moralni ili rodni problem.

Angela Carter, za razliku od Beauvoir, prihvaća Foucaultovu tezu o produktivnoj moći, ali dodaje da je pornografija diskurzivna praksa, te da je diskurs uvijek ekonomski i rodno strukturiran. To znači da tzv. ženska *agency* u Sadeu funkcionira samo po cijenu internalizacije iste logike dominacije, odnosno, ako Foucault opisuje proizvodnju subjekta, Carter pita kakve subjekte ta proizvodnja omogućuje.

Iako je Foucault temelj *queer* teorije, neke teoretičarke kao Sedgwick, Butler i Berlant kritički revidiraju njegov odnos prema transgresiji. Prema njima, Foucaultovo čitanje Sadea implicitno pretpostavlja da destabilizacija normi ima subverzivni potencijal, te da govor protiv zakona proizvodi nove mogućnosti subjektivnosti, no ne vodi svaka destabilizacija emancipaciji.

Judith Butler<sup>274</sup>, unutar svoje teorije performativnosti roda, omogućuje precizniju kritiku Foucaulta u smislu da, u Sadeovom svijetu, rodne uloge doista jesu performativne, ali su performativi prisilni i asimetrični. U njenom čitanju tzv. održivi subjekti postaju i oni koji su nužno osuđeni na propast. Ona nadopunjava Foucaultovo čitanje uvođenjem diferencijalne ranjivosti subjekata unutar struktura.

Eve Kosofsky Sedgwick, u svojoj kritici binarnog mišljenja (normalno/devijantno)<sup>275</sup>, ukazuje na to da razaranje moralne binarnosti ne znači nužno stvaranje novih epistemoloških mogućnosti. Dapače, ako Sade može biti i neka vrst poticaja Foucaultu za „tout dire“<sup>276</sup>, „franc parler“, za iskušenje „istinogovora“<sup>277</sup>, jer se on iskazuje kod Sadea, Sedgwick postavlja pitanje: tko si može priuštiti takvu potpunu vidljivost? U ovoj prilici ostavit ćemo po strani činjenicu da je ponovno riječ o *iskušenju*, a ne realnoj mogućnosti,

---

<sup>274</sup> Vidi Judith Butler, *Ces corps qui comptent – De la matérialité et des limites discursives du „sexe“*, Editions Amsterdam, 2009. Vidi i Judith Butler, *Le Pouvoir des mots: Politique du performatif*, Amsterdam, Éditions Amsterdam/Multitudes, 2004.

<sup>275</sup> Vidi Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

<sup>276</sup> Ovaj „tout dire“ spominje Sade u *Juliette*: „- Ta zašto bismo se onda bojali to obznaniti, reče Juliette, kada sama istina razotkriva tajne prirode, ma koliko se ljudi nad tim zgražali? Filozofija mora sve izreći.“ (D.A.F., Markiz de Sade, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Pariz, Union Générale d'Éditions, 10/18, sv. 3, 1976:503)

<sup>277</sup> Vidi Michel Foucault, *Moć psihijatrije, Predavanja na Collège de France (1973.-1974.)*, prevela Maja Zorica Vukušić, Zagreb, Mizantrop, 2023.; Michel Foucault, *O vladanju živima, Predavanja na Collège de France (1979.-1980.)*, prevela Maja Zorica Vukušić, Zagreb, Sandorf/Mizantrop, 2019.; Michel Foucault, *Rođenje biopolitike, Predavanja na Collège de France (1978.-1979.)*, prevela Maja Zorica Vukušić, Zagreb, Sandorf/Mizantrop, 2016.

budući da je u pitanju jezik, jer nam je važno što s ovom posvemašnjom vidljivošću čini Sade. Kod Sadea ona podrazumijeva izloženost nasilju, no nisu svi jednako izloženi.

Lauren Berlant uvodi korektiv onome što ona promišlja kao implicitni optimizam proliferacije diskursa<sup>278</sup>: transgresija može postati oblik okrutnog optimizma. Jer, obećanje slobode, autonomije, emancipacije kroz kršenje zakona proizvodi nove oblike afektivne i tjelesne iscrpljenosti. U susretu s Foucaultovom dinamikom moći, Berlant postavlja pitanje: kakav nam život ta dinamika omogućuje? Tako Sade, od epistemološke figure, postaje jedna vrst pisca rodno strukturiranih praksi.

Uostalom, feministička i *queer* teorija ne odbacuju Foucaultovo čitanje Sadea, no u njega unose niz korektiva<sup>279</sup>. Ako Foucault pokazuje kako Sade funkcionira unutar diskursa i kako transgresija proizvodi normu, feministička i *queer* teorija nadopunjuju teze dodajući pitanja: koga transgresija autorizira, a koga uništava, te čija tijela podnose cijenu epistemološkog eksperimenta. Ako je Sade test Foucaultove teorije moći, feministička i *queer* kritika test su onoga što neki od kritičara ovih određenja nazivaju Foucaultovom „neutralnošću“, koja se, međutim, često svodi na to da oni naprosto govore o različitim stvarima.

Međutim, sve bi to bilo „uredno“, posloženo u imaginarne police teza i filozofija, da nema teksta, koji se po definiciji opire načelnim ili tezičnim čitanjima.

Jer *Predgovor transgresiji, Hommage Georgesu Batailleu*, kako naglašava i Francis Marmande u svom tekstu „Ovo nije predgovor“ („Ceci n'est pas une préface“) upozorava da bi se Foucaultove intervencije o transgresiji moglo osloboditi na tridesetak načina, počevši sa samim pojmom transgresije, što se redovito čini, jer smo uvjereni da smo ga se riješili. Najgori je način, po

---

<sup>278</sup> Vidi Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, 2011., ali i *Desire/Love* (Punctum Books, 2012.), te *Sex, or the Unbearable*, zajedno s Lee Edelman (Duke University Press, 2013.), koji strukturalno upotrebljavaju razlikovanja pomalo i na Barthesovoj liniji razdvajanja „plaisir“/„jouissance“, a mnogo više na tradiciji Derridinog, odnosno Nancyjevog problematiziranja psihoanalize, uz veoma jasan naglasak na negativnosti koja je proizvod političkog u najširem smislu.

<sup>279</sup> No, ako postoji jedan Foucaultov tekst koji bi doveo u pitanje ova osporavanja o nespoimanjanju ženskog, odnosno neke od pretpostavki pomalo sumarnih ili tezičnih čitanja Foucaulta kod nekih kritičara, to bi bio slučaj *Herculine Barbant* koji se tek treba pročitati u svjetlu Foucaultovih teza (Michel Foucault, *Herculine Barbant, dite Alexine B.*, Pariz, Gallimard, 2014. – prvo izdanje 1978.), napose u vezi s njegovom nedavnom izdanom knjigom *Les hermaphrodites*, tekst priredili Henri-Paul Fruchaud i Arianna Sforzini, predgovor Ariana Sforzini, pogovor, Éric Fassin, Pariz, Gallimard, nrf, 2025.

njemu, smatrati ga „poetskim“, a najništavnije „zastarjelim“ (Marmande u: Foucault 2012:77). Jer, kada se istina suoči, kako kaže, s onim što ju nadilazi, postaje jasno da je riječ o pitanju nemogućnosti istine:

Transgresija negira svoj cilj kada ga ovo načelo osporavanja dotakne, a da ne dosegne ono što mu ni na koji način nije superiornije, nego je nešto sasvim drugo: iskustvo. Iskustvo je u konačnici i samo poremećeno viškom koji otkriva. To prazno profaniranje, lišeno ičeg negativnog, pripada području iskustva. To iskustvo, od Nietzschea do Bataillea, otvara se prema svetom, čije profaniranje sazdaje erotiku kao *drugo* seksualnosti i sjaj na granici razuma (Marmande, u: Foucault 2012:82).

Tako sam Foucaultov tekst svjedoči da je transgresija o kojoj govori, i onkraj činjenice da je riječ o *hommageu* Batailleu, ali i onkraj Batailleovih teza, nešto s čime se nismo „obračunali“, dapače, s čime se ne možemo „obračunati“, i to strukturalno.

U modernoj seksualnosti, kako nas upozorava na samom početku (Foucault 2012: 8), nije riječ o tome da je ona pronašla „od Sadea do Freuda, jezik svog razuma ili prirode“, nego da je, zbog nasilnosti svojih diskursa „denaturalizirana“, da se samo suočava s granicom, te da je njen jedini put, izlaz, nastavak, proširenje samo „mahnitost koja ju razbija“. Foucault ne govori o tzv. sadržaju transgresije, ni o onima koji bi je vršili. On samo tvrdi da seksualnost nismo oslobodili, nego da smo je doveli do granice:

granice naše svijesti, budući da ona u konačnici diktira jedino moguće čitanje, našoj svijesti, našem nesvjesnom; granice zakona, budući da se pojavljuje kao jedini apsolutno univerzalni sadržaj zabrane; granice našeg jezika: ona povlači liniju pjene onoga što se jedva može dosegnuti na pijesku tišine (Foucault 2012:8).

Ako transgresiju tako shvatimo kao gestu – Foucault govori o pukotini („scissure“ 2012:8), dolazimo do onoga što je ključno, do mjesta koje je indicalo sveprisutni identitet, a ne identifikaciju, sveprisutni *sadržaj*, a ne *gestu*: „ne [...] da nas izolira ili označi, već da ocrta granicu u nama i da nas same nacрта kao granicu“ (Foucault 2012:8-9).

Mi smo svi granica, ma kakvi bili, mi svi osjećamo i granicu u sebi. Jer, ako profanacija više nije moguća, kako tvrdi u nastavku, transgresija je jedino što još možemo podijeliti kao „profanaciju bez objekta“ (Foucault 2012:9).

Nije riječ o ponovnom pronalaženju svetog u svijetu koje ga odbacuje, to bi bio jednostavni patetični, politički reakcionaran potez, nego o mogućnosti da uspijemo prepoznati da je transgresija tek „gesta koja se tiče granice“, samo linija „koja bi mogla biti čitav njen prostor“ (Foucault 2012:16).

Foucault ponavlja: transgresija i granica nisu međusobno u crno-bijelom odnosu, odnosu zabranjeno-dozvoljeno, vani-unutra, isključeno-unutra. Riječ je o spiralnom odnosu („rapport en vrille“), pa ga jednostavni upad ne može prevladati (2012:18). Tako se transgresija, da bi se uopće mogla promišljati, po njemu (2012:19), treba odvojiti od gadnih poveznica s etikom, sa skandaloznim i subverzivnim, i svim onim negativnim.

Prema Foucaultu (2012:19), transgresija ne suprotstavlja ništa ničemu, ne izruguje se, ne dovodi u pitanje temelje, ne ukazuje na drugu stranu ogledala, ona nije nasilje u etičnom svijetu, ni nadržavanje granica koje briše u dijalektičkom ili revolucionarnom svijetu. Ona nije negativna, nego pokazuje ograničenje i otvara prema egzistenciji, što nije pozitivno jer nema ni sadržaja, ni granice koja je može spriječiti (2012:20).

Stoga, ako prihvatimo osnovnu tezu da je seksualnost za našu kulturu bitna samo zato što o njoj neprestano govorimo, to ne znači da nam se jezik „erotizirao“ nego je (2012:47) „naša [...] seksualnost, od Sadea i smrti Boga, apsorbirana u svemir jezika, denaturalizirana njime, smještena njime u ovu prazninu gdje uspostavlja svoju suverenost i gdje neprestano kao Zakon postavlja granice koje krši“. Čovjek se tako sada kao nužno govorno, govoreće biće ne *izražava*, nego *izlaže* sebe u tom prostoru iskustva u kojem na kraju samo susreće vlastitu konačnost i smrt (2012:49).

Tako za ovu prvu primjedbu Foucaultu od strane feminizma jednostavno ne možemo reći ni da nije „točna“, jer se ona odnosi na nešto o čemu Foucault ne govori. On ne govori ni o kakvom specifičnom subjektu, pa čak ni o neutralnom, da bi onda bio eventualno rodno diskriminirajući. Ova vrst zamjerke najviše podsjeća na Derridin tekst „Fourmis“<sup>280</sup> („four/mis“ odnosno „four/me“) o „davanju riječi“ drugome (1994:70-71), na onom putu od insekta, mrava, seciranja, preko sna Hélène Cixous do „neutralnog“, Maeterlincka, Micheleta i Barthesa u okviru „seksualne razlike“ i koji završava zaključkom da je jedini zadatak seksualne razlike upravo to da se preispituje („se demander“) i preispituje drugoga. Derrida citira Cixous iz *Jours de l'an*<sup>281</sup>: „Među nama, gdje je istina? Ona je između nas. Ona je uhvaćena u ovom spletu udaraca i milovanja o kojima ne mogu ni razmišljati bez užasa“ (1994:102).

No jedan bi Derridin koncept mogao biti analogan Foucaultovoj „transgresiji“: *performativ*<sup>282</sup> (kao sklop „pervers“ i „performatif“), koji nalikuje

<sup>280</sup> Jacques Derrida, „Fourmis“ u: Anu Aneja, Anne Berger, Mireille Calle-Gruber, Hélène Cixous, Francine Demichel, Jacques Derrida, Daniel Ferrer, Antoinette Fouque, Mairéad Hanrahan, Jean-Michel Rabaté, Michèle Ramond, Catherine Rihoit, Sonia Rykiel, Nadia Setti, Dominique Stein, *Lecture de la différence sexuelle*, Pariz, Des femmes, 1994:69-102.

<sup>281</sup> Hélène Cixous, *Jours de l'an*, Pariz, Des femmes, 1990:162-163.

<sup>282</sup> Vidi Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Pariz, Galilée, 2002 i Jacques Derrida, *La Carte postale, De Socrate à Freud et au-delà*, Pariz, Flammarion, 1980/2014. Vidi i Nicholas Cotton,

na jeftinu dosjetku, ali je ključno iskustvo granice, jer upućuje i na to da je sam performativ perverziji od onoga što pretpostavljamo, uvijek već uklet, od samog početka, već strukturiran *perverformativom*. Nije riječ o (ne)autentičnosti performativa, nego o problematizaciji i fikcionalizaciji odnosa govornika, u našem slučaju Foucaulta, te čitatelja (ovdje u okviru feminističkih i *queer* čitanja), koja ide dalje od samog Austinovog pojma performativa. Naime, *perverformativ* je kod Derrida i „sila loma sa svojim kontekstom“<sup>283</sup>. Što to znači? To znači da bi takav iskaz uvodio kod Derrida svoju vlastitu mogućnost transgresije. Naime, ni *perverformativ* nije tek suprotnost, negativ performativa, odnosno njegovo „izopačivanje“. Ovdje nas zanima transgresija kakvu opisuje Foucault, a kakva se nalazi i kod Derrida u *La Carte postale*, ne samo generička transgresija, ni transgresija u sadržaju. Derridin je tekst nalik Foucaultovom upravo zato što i on pokazuje neuspjeh transgresije pokazujući i njegov odnos prema jeziku i njegovo uprizorenje. Primjerice, u *Marx & Sons* Derrida će ovaj problematičan pojam ponovno upisati u ono što naziva repolitizaciju političkog.

Ovdje nam je važno da se Foucault i Derrida tako sastaju oko koncepta transgresije, Derrida preko *perverformativa*, zato što pokušava iznutra promijeniti, dekonstruirati teoriju performativa, pokrenuti je i postaviti „u neku drugu logiku“ (Derrida 2002:27).

Feministička čitanja Sadea kao da, barem u prvo vrijeme, inzistiraju na performativnim učincima Sadea, u nemogućnosti da nadiđu ono što smo nazvali sadržaj, da uvide da je u Sadeovim romanima prije riječ o uspješnoj partiji šaha, potezima na šahovskoj ploči, koji su se kao takvi i čitali u 18. stoljeću, nego o romanima kojima je primarna funkcija identifikacija s likovima. Kao da se zaboravlja povijest i književnost u kolopletu ideja...

Od klasičnih feminističkih pristupa do kritičkog feminizma druge polovice 20. stoljeća i suvremenih ambivalentnih čitanja, feministička čitanja neće se svesti na rješavanje pitanja je li Sade feminist ili mizogin muškarac, nego će svoju plodnost pokazati upravo u ambivalenciji, kontradikciji i nelagodi u kojima ona vide heurističku vrijednost osobito likova dviju Sadeovih sestara.

Feministička čitanja Sadea najčešće se mogu svesti na tri osnovne pozicije: kritika koja podrazumijeva mizoginog pisca, jer po njima Sade reproducira patrijarhalne pozicije i fantazije muške dominacije<sup>284</sup> i objektivizaciju

---

„Derrida à la lettre: éthique et politique du ‘perverformatif’ dans *La Carte postale* et au-delà“ u: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 28, n.o 56, 2019:433-458.

<sup>283</sup> Jacques Derrida, „Signature Événement Contexte“, u: *Limited Inc*, prijevod Elisabeth Weber, Pariz, Galilée, „La philosophie en effet“, 1990:30 u: Cotton 2019:442. Vidi Jacques Derrida, *Limited Inc*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988.

<sup>284</sup> Vidi Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Pariz, Seuil, points, essais, 2002.

ženskog tijela; subverzija koja toliko radikalno razotkriva nasilje patrijarhalnog sustava da ga čini neobranjivim, te ambivalentno, odnosno dijalektičko čitanje koje je najpodobnije za dvije sestre, jer istodobno kod Sadea prepoznaje razotkrivanje i reproduciranje struktura moći, prisjećajući se Foucaultove konačne ocjene Sadea kao savršenog apologete discipline, dok su ženski likovi istodobno i žrtve i instrumenti ove teorije.

No i Justine i Juliette na prvi su pogled savršeno integrirane žene, od kojih se samo jedna tijekom romana mijenja obrazovanjem (!)<sup>285</sup>. No njihova integriranost kao pripadnica „slabijeg spola“ za neke također znači izdaju.

Naime, Justine je figura „idealne žene“, patrijarhalni ideal ženstvenosti kao strukturalne žrtve koja utjelovljuje normativni model ženskog subjekta u patrijarhalnom diskursu: čednost, poslušnost, moralnu dosljednost, pasivnost i potpuno povjerenje u autoritet (muškarca, crkve i države). Feminističke perspektive inzistiraju da Justine nije „slaba“ karaktera, već radikalno dosljedna društvenim očekivanjima. Njena je tragedija upravo u savršenom ispunjavanju svega onoga što se od žene traži<sup>286</sup>. Justineino stradanje, njena patnja tako se čita i kao naturalistički prikaz ženskog iskustva u patrijarhatu i kao kritika ideologije koja ženi obećava zaštitu ako je „dobra“. Justine kao da anticipira tezu da moralna poslušnost ne znači zaštitu od konstitutivnog nasilja. Tako neka feministička čitanja u tezi da je Sade po nekima dosadan autor, sav u ponavljanjima, vide najjasniji znak da on ne romantizira patnju, nego je mehanički ponavlja, čime pokazuje njezinu sistemsku prirodu. Stoga Justine nije individualna, nego strukturalna žrtva sustava i koncepta roda. Uostalom, Justine nema mogućnost artikulirane pobune. Njen je glas prisutan u romanu, ali je posve neučinkovit, njena se subjektivnost iz stranice u stranicu zatire. Jer glavni Justinein problem iz feminističke perspektive je njena pasivnost koja istodobno, kako tvrdi većina suvremenih teoretičarki, roman pretvara i u kritiku patrijarhata, i u ponavljanje ženskog mazohističkog tropa.

---

<sup>285</sup> U kontekstu „spašavanja obrazovanjem“ u francuskoj tradiciji, vidi vezano za Édouarda Louisa Maja Zorica Vukušić, *Zatočnici ljubavi: književnost, homoseksualnost, angažman*, Zagreb, Naklada Ljevak, 2022.

<sup>286</sup> Neki francuski pisci 20. stoljeća posegnuli su za sličnim primjerima, te ih samo ironijska čitanja mogu odvojiti od posve „papirnatih“, tipološke konceptualizacije žene: primjerice, Gideovi kratki romani *Uska vrata* i *Pastoralna simfonija*. „Papirnatost“ ovih ženskih likova kod Gidea proizlazi iz njegovog ideala ženstvenosti koji podrazumijeva mirenje sa sudbinom, zbog čega mu Madeleine Rondeaux, sestrična i supruga, ostaje ideal žene, barem na papiru, i nakon što se rastanu, te on započne novi život koji podrazumijeva angažman. Kod njega je instrumentalizacija žene preduvjet za njegove postavke tzv. grčke ljubavi, što će, na drugačiji način, kroz koncept braka, aktualizirati i Daniel Guérin. Vidi Maja Zorica Vukušić, *Zatočnici ljubavi: književnost, homoseksualnost, angažman*, Zagreb, Naklada Ljevak, 2022.

Juliette je, pak, „nemoguća žena“ patrijarhata i postavlja ključno pitanje: je li ona emancipirani subjekt ili patrijarhalna apropijacija? Juliette je sve ono što patrijarhalni sustav ne dopušta ženi: seksualno aktivna bez krivnje, racionalna, moćna u javnoj i privatnoj sferi djelovanja, indiferentna prema moralnoj osudi, te savršeno adaptirana uspješnim strategijama društva. Iz feminističke perspektive, Juliette je ženski subjekt koji je preuzeo alate moći rezervirane isključivo za muškarce jer odlučuje, instrumentalizira i kalkulira.

*Juliette* tako ne postavlja pitanje je li protagonistica slobodna, već po čijim pravilima igra, budući da koristi nasilje, reproducira hijerarhije, te iskoristava druge, često žene, i one slabije. Iz svih tih razloga feministička čitanja Juliette ne smatraju emancipatorskom figurom seksualne autonomije, nego ženom koja je internalizirala logiku muške dominacije i patrijarhat kao tzv. muški subjekt u ženskom tijelu. Iz perspektive liberalnog feminizma, Juliette je uspješna, autonomna, te ekonomski i seksualno neovisna, no prema radikalnom i materijalističkom feminizmu, njena sloboda ne mijenja strukturu, jer ona uspijeva individualno, kao iznimka, ali ne kao transformacija, budući da sustav ostaje isti.

Stoga iz ove perspektive čitanje oba romana ima feministički potencijal kritike strukture (*Justine*) i kritike subjekta (*Juliette*), od kojih svaki nosi sa sobom svoju opasnost: idealizaciju patnje (*Justine*) i glorifikaciju dominacije (*Juliette*).

Možda je ključna feministička teza upravo ta da je riječ o lažnoj alternativu, jer *Justine* i *Juliette* nisu stvarne alternative jedna drugoj, budući da predstavljaju samo dvije strategije preživljavanja u patrijarhatu: *Justine* preživljavanje kroz poslušnost, što donosi neuspjeh, a *Juliette* preživljavanje kroz usvajanje logike moći, što znači da se uspjeh mora platiti. Nijedna, u biti, ne ostvaruje alternativu. Već Beauvoir naglašava da Sade ženama omogućuje da budu subjekti želje, ali im ne dopušta etičku alternativu. Tako *Justine* pokazuje što se događa „dobro ženi“, a *Juliette* pokazuje koliku cijenu plaća „slobodna žena“. Prema tome, obje su sestre kritika sustava, ali ne i izlaz iz njegovog okvira.

Feminističko čitanje tako ni u *Justine*, ni u *Juliette* ne može naći heroje, ali može ih promatrati kao dijagnostičke figure, jer *Justine* razotkriva nasilje inherentno idealizaciji izvjesne tradicionalne ženstvenosti, a *Juliette* ograničenja individualne emancipacije unutar hijerarhije.

Iz svih navedenih razloga Sadeovi tekstovi su plodno tlo za feminističku kritiku jer razvidno pokazuju da moral ne štiti žene, te da moć bez etike nije emancipacija.

Feministička čitanja su *Justine* i *Juliette* nastojala usporediti s drugim ženskim likovima, nastavljajući ovu vrst čitanja-kritike preko *sadržaja* (a ne forme) književnosti. *Justine* su, u okviru tradicije žene-žrtve, često uspoređi-

vali s Richardsonovom Pamelom<sup>287</sup>, no riječ je o posve površnoj usporedbi, budući da je presudna razlika između dvije žene da je Pamelina vrlina na kraju nagrađena brakom i društvenim usponom. Uostalom, još je Diderot, u *Pohvali Richardsonu* (*Éloge de Richardson*), objavljenoj 1762., jasno pokazao da kod Richardsona cijeni upravo ono „ne-romaneskno“, ne više frivolne događaje koji su opasni „za ukus i za običaje“, nego kada se roman približava filozofskom eseju i omogućuje stjecanje *iskustva*, kako kaže Diderot. Dapače, Sade ovdje prije razbija ideološku podlogu sentimentalnog romana, jer Justine pokazuje što bi se Pameli dogodilo bez autorove moralne intervencije. Iz feminističko-kritičke perspektive, Justine je tako demistifikacija književne pedagogije ženstvenosti.<sup>288</sup>

Kada Alain Corbin govori o onim drugim djevojkama, koje čuvaju djevičanstvo, u istoimenoj knjizi *Les filles de rêve*<sup>289</sup>, on spominje Richardsonovu

---

<sup>287</sup> Na to ih navodi sam Sade koji u svojoj posveti originalnom izdanju *Justine* iz 1791. ističe originalnost svog romana, za razliku od moralnih priča kao što je Richardsonova *Pamela*, kako bi izvukao „jednu od najsublimnijih moralnih lekcija“ u kojoj pobjeđuje porok, a vrlina biva poražena.

<sup>288</sup> Ako se Justine usporedi s Tess Durbeyfield Thomasa Hardyja (vidi npr. Vasiliki Karra, *Ideology and Gender: Thomas Hardy 'Tess of the D'urbervilles' and Angela Carter 'The Passion of New Eve'*, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013), one su obje strukturalno nevine, no izložene su kažnjavanju i moralnoj rigidnosti okoline. Međutim, Hardy zadržava neku vrst etičke empatije u kritici društva, dok Sade stvara hladan i indiferentan svijet u kojem nema transcendentnalne pravde. Tess je tako tragična junakinja, dok je Justine eksperimentalni objekt. Kada već imaginiramo, na razini sadržaja, povodeći se za posve krivim pretpostavkama koje književnost izjednačavaju sa sadržajem, Justine kao da anticipira kafkijansku poziciju subjekta u kojem krivnja postoji bez zločina dok je zakon po definiciji arbitraran i nemilosrdan. Iz te perspektive, Justine je gotovo proto-modernistički lik, a ne tek anakroni moralni simbol. Među ženskim likovima koji imaju moć i želju, Juliettein bi parnjak najprije mogla biti Lady Macbeth jer obje odbacuju normativnu ženstvenost, instrumentaliziraju moral i koriste strategiju umjesto pasivnosti. No Lady Macbeth se slama pod simboličkom krivnjom, dok Juliette ne poznaje krivnju kao kategoriju. Ona bi, prema tome, bila radikalnija jer ne krši moral, nego ga ukida kao relevantni okvir. I Juliette, i Emma Bovary su, pak, nezadovoljne normama, kao žene obilježene željom, no Emma internalizira romantičarske iluzije jer je žrtva ideologije ljubavi, dok je Juliette cinično lucidna. S druge strane, Pierre Michon (2002: 40) kaže da je gospođa Bovary „sve žene“, odnosno „pukotina podno trbuha zakomplicirana plačem. *Mulier dolorosa*“, što plastično problematizira ovakve ahistorijske usporedbe. Možda bi ipak najizravnija paralela mogla biti uspostavljena s markizom de Merteuil iz *Opasnih veza* Pierrea Choderlosa de Laclosa, Sadeovog suvremenika, s kojim je istodobno bio i zatočen u jednom od zatvora, no koji ga nikada nije spomenuo, kao ni Laclos Sadea. Obje su junakinje racionalne, dominantne u diskursu i razvoju strategija, no Merteuil mora skrivati svoju moć i na kraju je kažnjena, dok se Juliette ni ne skriva, niti je kažnjena, pa ostaje radikalni, pomalo bajkoviti primjer nepokorene libertinke.

<sup>289</sup> Alain Corbin, *Les filles de rêve*, Pariz, Flammarion, Champs histoire, 2016:104.

petnaestogodišnju Pamelu koja, navodno, nije nikada ljepša nego kada plače, kako kaže roman, kao djevojku koja se suprotstavlja svim Sadeovim junakinjama. Ako se neku literaturu čita jednom rukom, jer se u njima djevičanstvo gubi, one supostoje (ne nužno kao „reakcija“) s onom drugom, tzv. sentimentalnom, pedagoškom i moralizatorskom epistolarnom literaturom koja „nagrađuje vrlinu“, kako kaže Richardsonov naslov (1740.), ogromna uspješnica koja je već u godini dana nakon izdavanja imala pet izdanja, koju prevodi, te za nju piše predgovor Prévost.

Pamela je uzor kreposti, seoska služavka koju četrdeset dana njen gospodar zatočuje u dvorcu zbog njene prirodne ljepote koju ona prezire. Kada je treći puta napadne, ona padne na tlo i onesvijesti se, dok ostali misle da je umrla. Kada se probudi, misli da je silovana dok je bila u nesvijesti, međutim, ništa se nije dogodilo. Ovdje kreće bajka („conte bleu“): gospodar joj ponovno izjavljuje ljubav, i usmeno, i pisanim putem, pa se užas pretvara u idilu. On je zaprosi, a ona uviđa da ga voli. Kako ističe Corbin (2016:111), ona sama priznaje da je njena priča bajka, koja podrazumijeva preobrazbu gospodara, navodnog silovatelja, u junaka kraljevića, uz zaključak: život je lijep.

Nije stoga nelogično da uz ovakvu uspješnicu, koja će svoje nasljednike naći i u literaturi koju čita Emma Bovary, supostoji i ona druga, ništa bolja, ništa „dublja“, ali posve suprotna literatura koja je uvela žene kao Sadeove junakinje. Od Justine do Juliette, ženski likovi u toj literaturi nisu nimalo „revolucionarni“ u svakodnevnom smislu, ne mogu ni biti, po diktatu žanra. Oni se samo savršeno prilagođavaju, pomalo podsjećajući na neke okorjele mehanizme koje i dan danas susrećemo.

Gayle Rubin<sup>290</sup> u svom članku iz 1984. „Penser le sexe. Pour une politique radicale de la sexualité“ analizira seksualnost kao specifično mjesto opresije, naročito žena, no istodobno ističe jednu vrst kruga kreposne seksualnosti, koja je relativno autonomna prema sustavu „roda“, koja određuje „dobre“ i „loše“ seksualne subjekte, te opravdava nasilje, stigmatizaciju i šutnju koja okružuje izvjesne želje i prakse. No seksualne politike, iako mogu problematizirati utjecaj rase, klase, roda, religije, nacionalnosti, dobi ili zdravlja, ovdje su nam važnije kao stratifikacije koje pokazuju kako seksualnost proizvodi hijerarhije koje su relativno autonomne od ostalih društvenih odnosa.

Eleni Varikas<sup>291</sup>, prisjećajući se Arendt, predlaže kategoriju izopćenika („paria“) koji bi možda odgovarao ženi, koji nije ni buntovnik, ni rob, ni

---

<sup>290</sup> Gayle Rubin, *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, ur. Rostom Mesli, Pariz, EPEL, 2010.

<sup>291</sup> Vidi Eleni Varikas, *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Pariz, Stock, 2007 i Eleni Varikas, Isabelle Clair, „Généalogies d’une enquête sur les ‘étrange-re-s du dedans’“, *Genre, sexualité et société*, n° 7, 2012 [en ligne: <http://gss.revues.org/index2384.html>]

jednostavno isključen. Izvjesna ambivalencija u pojmu u srži je plastičnosti koncepta, primjerice, topološka, jer izopćenik nije u potpunosti ni unutar, ni izvan društva. Izopćenik se javlja u kontekstu promidžbe jednakosti, jer je on zakonski integriran, ali zapravo isključen, i iako može tvrditi da pripada zajednici, on nije njezin punopravni član. On se ne suprotstavlja onima koji ga isključuju, možda i jer se može pozivati na pripadnost većinskoj zajednici i ne dovoditi nužno u pitanje norme. Upravo je ovaj granični položaj izopćenika ono što mu daje heurističku moć. Jer, i u okviru prihvaćenog kriterija pristanka preživljava seksualna stratifikacija. Izopćenik na sebe preuzima abjekciju, što pokazuje i značaj kategorije srama<sup>292</sup>. No ova kategorija omogućuje kako preispitivanje stigmatiziranih manjina, tako i većinskih (neproblematiziranih) skupina, ali i samog izopćavanja, koje nije uvijek izravno, nego može biti i jedna vrst uvjetnog prihvaćanja, kao simbolička kontrola različitosti.

Što se, pak, *queer* teorije tiče, ona u Sadeovom djelu uglavnom identificira destabilizaciju kategorije roda, želje i normativnosti<sup>293</sup>. Iz ovog gledišta, Sade postaje relevantan jer sustavno razgrađuje heteronormativni moral, radikalno razdvaja seksualnost od reprodukcije (gotovo do fobije ili načela, neki bi rekli), te kategoriju roda dijeli od etičke funkcije.

Kako Sade prikazuje rasap heteronormativnog poretka? Ponajprije činjenicom da brak prestaje biti moralni ideal, da reprodukcija prestaje imati privilegirani status, te da je želja polimorfna, a ne teleološka, što odgovara tezama i Sedgwick i Butler o tome da seksualnost nije esencija, priroda, nego niz praksi i diskursa.

U okviru *queer* čitanja, Justine bi utjelovljivala normativni rodni narativ, no njezino stalno stradanje ukazivalo bi na njegovu nefunkcionalnost, odnosno ona bi bila znak neospornog neuspjeha heteronormativne ženstvenosti, jer njena „normalnost“ nije nagrađena, nego je bespovratno krhka, opasna i neodrživa.

---

<sup>292</sup> Vidi Maja Zorica Vukušić, *Zatočnici ljubavi: književnost, homoseksualnost, angažman*, Zagreb, Naklada Ljevak, 2022. Vidi i Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Pariz, Fayard, 2001., te David D. Halperin, *Saint Foucault*, Pariz, EPEL, 2000 [1995], *Que veulent les gays? Essai sur le sexe, le risque et la subjectivité*, Pariz, Amsterdam, 2010 [2007].

<sup>293</sup> Ključna je knjiga Williama F. Edmiston, *Sade:queer theorist*, Oxford, Voltaire Foundation for Enlightenment studies, 2013., koja postavlja pitanje *queer* čitanja Sadea, no možda se pomalo očekivano bavi kategorijama sraza suvremenosti i 18. stoljeća, ponajviše govoreći o incestu i homoseksualnosti, i to na primjeru *Aline i Valcour*, dok smatramo da je plodniji put pokušaj ulaska kroz povijest, ili na tragu Foucaultovih konstrukcija. Naravno, treba uzeti u obzir i činjenicu da je knjiga tiskana 2013. godine, što isključuje i naknadne uvide *queer* teorije.

Međutim, usprkos svom nepristajanju uz stabilni, dodijeljeni identitet i *habitus*, odvajanju želje od očekivanog narativa i mogućnosti adaptacije vlastite uloge situaciji, čini nam se krivim Juliette proglasiti nekom vrstom *proto-queer* subjekta, jer ona nije utjelovljenje nikakve fluidnosti, ona instrumentalizira kategorije, prilagodljiva je jer funkcionira isključivo u okviru ekonomije koristi i štete, te prisvaja jednu vrst esencijalizacije, samo ne one namijenjene njenom tijelu. Glavni, pak, prigovor Sadeovoj Juliette ovdje je, naravno, da subverzija nije emancipacija. Juliette destabilizira norme, no ne dovodi u pitanje hijerarhiju, nego ju reproducira i ne iznalazi alternativnu etiku.

Teze Judith Butler o performativnosti roda veoma se lako prepoznaju u ova dva Sadeova romana: rodne su uloge maske, moral je scenarij, a identitet nizanje i ponavljanje praksi. Tako bi, da pokušamo pomalo nakaradno sumirati, Justine nesvjesno „performirala“ normu, a Juliette svjesno „performirala“ moć, pa obje postaju dokazi za tezu da rod nije prirodna, nego prisilna ili strateška kategorija.

*Queer* teorija Sadea čita tako kao kritičkog saveznika, radikalnog destabilizatora, ali ne kao model, jer on razara, a ne rekonstruira: Justine kao preteču modernih figura žene žrtve i normativnog neuspjeha, te Juliette kao anticipaciju etički ambivalentnih ženskih subjekata u modernoj književnosti. Objе su tako teorijski „lakmus-papir“ za feminizam, *queer* teoriju i kritiku moći, ne kao „rane feminističke junakinje“ nego proto-figure nenormativne subjektivnosti koje se mogu čitati kao preispitivanje i dislokacija normi, ali ne i kao potraga za promjenom dispozitiva.

No ako govorimo o Justine i Juliette iz pozicija *queer* teorije, pretvaramo ih u granične pozicije (ne identitete) koje pokazuju i kako i gdje se norma (heteronormativna, moralna i rodna) lomi i instrumentalizira. U tom smislu, Justine i Juliette nisu *queer* u identitetskom smislu (to bi bilo apsurdno iz više razloga), nego su eventualno nekima *queer* kao neka vrst epistemološkog poremećaja.

Justine bi tako postala figura „normalnosti“ koja ne funkcionira, utjelovljenje neuspjele norme.

Dapače, ona bi bila radikalna jer ne odstupa, ne odbija normu, ali odbija transgresiju, jer svaki put iznova savršeno utjelovljuje tradicionalni ideal ženstvenosti, moralnu pasivnost i afektivnu poslušnost. Time je ona istodobno i psihološki nevjerodostojni lik, pomalo iritantan jer vječno savršeno zaboravlja, nikada ništa ne nauči i tijelo joj je svaki put idealno platno za svaku vrst mučenja i patnje. Iz toga se, naravno, ponovno zaključuje da norma ne propada zato što je kršena, nego upravo zato što je dosljedno prihvaćana.<sup>294</sup>

<sup>294</sup> Justine su već pokušali usporediti s junakinjama iz svjetske književnosti, primjerice, s Katjom Maslovom iz Tolstojevog *Uskrsnuća* (Veronika Altashina), no čini nam se da je

Sade nije queer utopist, nego prije negativni genealog koji pokazuje da norma proizvodi nasilje, a transgresija hijerarhiju. Sade kao da pokazuje da nema izlaza, te je njegova važnost teorijska, a ne etička. Sade izaziva nelagodu i danas jer ne nudi emancipaciju, no upravo iz ovih razloga on je neka vrst „negativa“ queer genealogije jer ne pokazuje načine življenja i postizanja slobode, nego prije zašto su naši modeli slobode toliko krhki.

---

onda, na toj razini, takva usporedba moguća i s nizom Zolinih junakinja, što navodi na niz zaključaka koji su krivi jer u potpunosti izuzimaju povijesne i geografske razlike. Na toj razini onda možemo usporediti i Justine s Woolf ili Duras, jednako je besmisleno, ako je njihova jedina dodirna točka da ne posjeduju jezik koji bi zajamčio emancipaciju.