

Subjekti biološkega spola/ družbenega spola/želje¹

“Ženske” kot subjekt feminizma

Nihče se ne rodi kot ženska, temveč to postane.

Simone de Beauvoir

Pravzaprav ne moremo reči, da “ženske” obstajajo.

Julia Kristeva

Ženska nima biološkega spola.

Luce Irigaray

Razvijanje seksualnosti ... je vzpostavilo pojem biološkega spola.

Michel Foucault

Kategorija biološkega spola je politična kategorija, ki utemeljuje družbo kot heteroseksualno.

Monique Wittig

Feministična teorija je zvečine predpostavljala neko identiteto, razumljeno s kategorijo žensk, ki v tem diskurzu ne zbuja le feminističnega interesa in cilja, temveč tudi konstituira subjekt, za katerega si prizadeva politična reprezentacija. Toda *politika in reprezentacija* sta kontroverzna termina. Na eni strani reprezentacija rabi za operativni termin v političnem procesu, ki hoče širiti vidnost in legitimnost žensk kot političnih subjektov; na drugi strani pa je reprezentacija normativna funkcija jezika, izrečena zato, da bi razkrila ali popačila domnevno resnico o kategoriji žensk. Videti je bilo, da je za feministično teorijo razvoj jezika, ki obširno ali ustrezno reprezentira ženske, nujen za spodbujanje politične vidnosti žensk.

¹ Odlomek iz Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London 1990, str. 1–13.

² Glej Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life", *The History of Sexuality, Volume I, An Introduction*, prev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), originally published as *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978). V tem zadnjem poglavju Foucault razpravlja o odnosu med pravnim in produktivnim zakonom. Njegov pojem produktivnosti zakona je jasno izpeljan iz Nietzscheja, vendar ni identičen z Nietzschejevo voljo do moči. Uporaba Foucaultovega pojma produktivne moči ni mišljena kot preprosta "aplikacija" Foucaulta na teme spola. Kot pokažem v 3. poglavju, v odstavku ii, "Foucault, Herculine in politika seksualne diskontinuitete", premišljanje o seksualni razliki s termini Foucaultovega lastnega dela razkriva osrednja nasprotja njegove teorije. Njegov pogled na telo kritiziram tudi v zadnjem poglavju.

³ Reference na subjekt pred zakonom so v pričujočem delu ekstrapolacija Derridajevega branja Kafkove prisposobe "Pred zakonom", v: *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, ur. Alan Udoff (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

To se je zdelo očitno pomembno zaradi prežemajočih kulturnih okoliščin, v katerih so življenja žensk napačno reprezentirali ali pa jih sploh niso reprezentirali.

Prevladujočo koncepcijo o odnosu med feministično teorijo in politiko je nedavno izzval sam feministični diskurz. Sam subjekt žensk se ne razume več s stabilnimi ali trajnimi termini. Ne le da se veliko literature sprašuje o vitalnosti "subjekta" kot končnega kandidata za reprezentacijo ali pravzaprav za osvoboditev, temveč je nenazadnje tudi malo strinjanja o tem, kaj konstituira kategorijo žensk ali bi jo moralo konstituirati. Domene politične in lingvistične "reprezentacije" vnaprej točno določajo merilo za oblikovanje samih subjektov; izid je reprezentacija, razširjena le do tega, kar lahko prepoznamo kot subjekt. Z drugimi besedami, najprej mora biti izpolnjen prvi pogoj za obstoj subjekta, da bi lahko razširili reprezentacijo.

Foucault je pokazal, da pravni sistem moči *producira* subjekte, ki potem začnejo reprezentirati.² Zdi se, da pravni pojmi moči regulirajo politično življenje s čisto negativnimi termini – to je z omejevanjem, s prepovedjo, z regulacijo, nadzorom in celo z "zaščito" posameznic in posameznikov, ki jih z neko politično strukturo povezuje naključno in preklicljivo delovanje izbire. Toda subjekti, ki jih regulira taka struktura, se zato, ker so ji podložni, oblikujejo, definirajo in reproducirajo skladno z zahtevami te strukture. Če je ta analiza pravilna, potem je sama pravna sestava jezika in politike, ki reprezentira ženske kot "subjekt" feminizma, diskurzivna sestava in učinek neke različice politike reprezentacije. In pokaže se, da feministični subjekt diskurzivno konstituira prav politični sistem, ki naj bi podpiral njegovo emancipacijo. To postane politično vprašljivo, če je mogoče pokazati, da ta sistem producira subjekte s spolom vzdolž diferencialne osi prevlade ali da producira domnevno moške subjekte. V tem primeru bo nekritično pozivanje, naj bi tak sistem emancipiral "ženske", očitno samoporzno.

Vprašanje "subjekta" je ključno za politiko, še posebej za feministično politiko, saj pravne subjekte vedno reproducirajo določene izključevalne prakse, ki se ne "kažejo", čim je vzpostavljena pravno-politična struktura. Z drugimi besedami, politična konstrukcija subjekta poteka z določenimi legitimnimi in izključevalnimi cilji. Politične operacije pa učinkovito prikrije in naturalizira politična analiza, ki pravne strukture razume kot njihov temelj. Pravna moč neizogibno "producira" tisto, o čemer trdi, da le reprezentira; zato se politika mora ukvarjati z dvojno funkcijo moči: s pravno in produktivno. Pravzaprav zakon producira in potem prikriva pojem "subjekta pred zakonom",³ da bi tako invociral to diskurzivno sestavo kot naturalizirano temeljnostno premiso, ki potem legitimizira regulativno hegemonijo zakona. Ne zadostuje raziskovati, kako bi ženske lahko bile celoviteje reprezentirane v jeziku in politiki. Feministična kritika bi morala razumeti tudi, kako kategorijo "žensk", subjekt feminizma,

producirajo in omejujejo prav strukture moči, s katerimi si prizadeva za emancipacijo.

Vprašanje žensk kot subjekta feminizma resnično povečuje možnost, da morda ni subjekta, ki bi stal "pred" zakonom in pričakoval reprezentacijo v zakonu ali po njem. Mogoče subjekt, kakor tudi invokacijo časovnega "pred", konstituira zakon kot fiktivni temelj svoje lastne zahteve po legitimnosti. Prevladujočo predpostavko o ontološki integriteti subjekta pred zakonom bi lahko razumeli kot sodobno sled države naravne hipoteze, fundacijske basni, ki jo sestavljajo pravne strukture klasičnega liberalizma. Performativna invokacija nezgodovinskega "pred" postane temeljnostna premisa in zagotavlja preddružbeno ontologijo oseb, ki svobodno privolijo v to, da se jim vlada in tako konstituira legitimnost družbene pogodbe.

Ne glede na fundacionalistične fikcije, ki podpirajo pojem subjekta, pa ostaja politično vprašanje, s katerim se feminizem sreča v predpostavki, da termin *ženske* označuje skupno identiteto. Bolj kot stabilen označevalec, ki zaukaže privolitev tistih, ki naj bi jih opisoval in reprezentiral, so *ženske* celo v množini postale težaven termin, mesto sporov in razlog za tesnobo. Kakor prepričuje naslov dela Denise Riley *Am I That Name?*, to vprašanje producira prav možnost mnogovrstnih pomenov imena.⁴ Če "je" nekdo ženska, to gotovo ni vse, kar ta človek je; terminu se ne posreči izčrpnost, ne zato, ker bi "oseba" pred spolom prekoračila parafernalije svojega spola, temveč zato, ker v različnih zgodovinskih kontekstih spol ni vedno konstituiran koherentno ali konsistentno, in zato, ker ga sekajo rasne, razredne, etnične, seksualne in regionalne modalnosti diskurzivno konstituiranih identitet. Posledica tega je, da je "spol" nemogoče ločiti od političnih in kulturnih presekov, v katerih se neizogibno producira in ohranja.

Politično predpostavko, da mora obstajati univerzalni temelj feminizma, tisti, ki ga moramo najti v identiteti, domnevno obstoječi v vseh kulturah, pogosto spremlja pojmovanje, da ima zatiranje žensk neko singularno obliko, razločljivo v univerzalni ali gosposki strukturi patriarhata ali moške dominacije. Pojmovanje o univerzalnem patriarhatu so v zadnjih letih zelo kritizirali, ker se mu ni posrečilo pojasniti delovanja spolnega zatiranja v konkretnem kulturnem kontekstu, v katerem se pojavlja. Če so te različne kontekste proučili s temi teorijami, so jih zato, da bi našli "zglede" ali "ilustracije" univerzalnega načela, ki je začetna predpostavka. To obliko feminističnega teoriziranja kritizirajo zaradi njegovega prizadevanja, da bi koloniziralo nezahodne kulture in si jih prilastilo ter tako podprlo zelo zahodne pojme o zatiranju. Poleg tega hoče konstruirati "tretji svet" ali celo "orient", kjer spolno zatiranje spretno pojasnjuje kot značilnost esencialnega, nezahodnega barbarstva. Feministična nujnost po vzpostavitvi univerzalnega položaja patriarhata, ki naj bi okrepila videz feministične zahteve po lastni

⁴ Glej Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History* (New York: Macmillan, 1988).

⁵ Glej Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", v: *Sex and Scientific Inquiry*, ur. Sandra Harding in Jean F. O'Barr (Chicago: University of Chicago Press, 1987), str. 283–302.

reprezentativnosti, je občasno spodbudila bližnjico h kategorični ali fiktivni univerzalnosti strukture prevlade, ki naj bi producirala skupno izkušnjo podjarmljenosti žensk.

Čeprav trditev o univerzalnem patriarhatu nima več tolikšne verodostojnosti kot prej, pa je veliko težje opustiti pojmovanje o splošno razširjeni koncepciji "žensk", ki je posledica te konstrukcije. Seveda je bilo veliko razprav: Ali obstaja kakšna skupna značilnost "žensk", ki bi obstajala pred njihovim zatiranjem, ali pa "ženske" povezuje le njihovo zatiranje? Ali obstaja neka posebnost ženskih kultur, ki bi bila neodvisna od njihove podrejenosti gosposkim, moškim kulturam? Ali sta posebnost in integriteta žensk kulturni ali jezikoslovni praksi vedno opisani zoper nekaj in zatorej s termini neke dominantnejše kulturne formacije? Ali obstaja regija "specifično ženskega", tistega, ki je diferencirano od moškega kot takega in hkrati prepoznavno po svoji različnosti z neopazno in zatorej domnevno univerzalnostjo "žensk"? Binarnost moško/žensko ne konstituira le ekskluzivne konstrukcije, v kateri lahko prepoznamo to posebnost, temveč je v vseh drugih primerih "posebnost" ženskega še enkrat v celoti dekontekstualizirana ter analitično in politično izločena iz konstitucije razreda, rase, etnije in drugih osi odnosov moči, oboje pa konstituira "identiteto" in napačno poimenuje singularni pojem identitete.⁵

Sama menim, da domnevno univerzalnost in enotnost subjekta feminizma učinkovito spodkopavajo ovire reprezentacijskega diskurza, v katerem funkcionira. Prenagljeno vztrajanje pri stabilnem subjektu feminizma, razumljenem kot brezšivni kategoriji žensk, zares neizogibno ustvarja mnogovrstna zavračanja te kategorije. Te domene izključevanja razkrivajo prisilne in regulatorске posledice te konstrukcije, tudi če je bila konstrukcija izdelana v emancipacijske namene. Razdrobljenost feminizma in to, da mu paradoksnost nasprotujejo "ženske", ki naj bi jih reprezentirale, zares prepričuje o nujnih mejah politike identitet. Domneva, da bi feminizem lahko stremel k širši reprezentaciji subjekta, ki ga sam konstruira, ima ironično posledico, in sicer feministični cilji tvegajo neuspeh, ker nočejo upoštevati konstitutivne moči lastnih reprezentacijskih trditev. Tega problema ne omili pozivanje na kategorijo žensk zgolj iz "strateških" namenov, kajti strategije imajo vedno pomene, ki presega namene, h katerim težijo. V takem primeru bi samo izključevanje lahko označili kot nehoten, vendar posledičen pomen. Feminizem, ki se prilagaja zahtevi reprezentacijske politike po artikulaciji stabilnega subjekta, se tako sam odpira za vdor surovih in napačnih reprezentacij.

Politična naloga očitno ni zavračanje reprezentacijske politike – kakor da bi jo lahko zavrnili. Pravne strukture jezika in politike konstituira sodobno polje moči; zatorej ni nobene pozicije zunaj tega polja, temveč le kritična genealogija svojih lastnih legitimizacijskih praks. Tako je kritično izhodišče *zgodovinska*

sedanjost, kot pravi Marx. Naloga pa je, da v tem konstituiranem okviru oblikujemo kritiko kategorij identitete, ki jim sodobne pravne strukture podeljujejo družbeni spol, jih naturalizirajo in imobilizirajo.

Morda je v tem kritičnem času kulturne politike, v obdobju, ki ga nekateri imenujejo "postfeministično", neka možnost za premislek o zapovedanem konstruiranju subjekta feminizma iz feministične perspektive. Videti je, da je v feministični politični praksi nujno radikalno premišljanje o ontoloških konstrukcijah identitete, da bi formulirali reprezentacijsko politiko, ki bi lahko oživela feminizem na drugih podlagah. Na drugi strani pa je mogoče napočil čas za tuhtanje o radikalni kritiki, ki hoče feministično teorijo osvoboditi nujne po konstruiranju ene same ali stalne podlage, ki je nenehno v sporu s tistimi identitetnimi ali protiidentitetnimi položaji, ki jih nenehno izključuje. Ali izključevalne prakse, ki utemeljujejo feministično teorijo s pojmom "žensk" kot subjekta, paradoksnost spodbujajo feministične cilje po širjenju svojih zahtev po "reprezentaciji"?⁶

Morda je vprašanje še resnejše. Ali je konstrukcija kategorije žensk kot koherentnega in stabilnega subjekta nehotena regulacija in materializacija odnosov med spoloma? In mar ni prav ta materializacija v nasprotju s feminističnim prizadevanjem? Koliko kategorija žensk dosega stabilnost in koherentnost le v kontekstu heteroseksualne matrice?⁷ Če stabilen pojem spola ni več fundacionalistična premisa feministične politike, je morda zdaj zaželena nova oblika feministične politike, ki bi nasprotovala sami materializaciji spola in identitete, politika, ki bi spremenljivo konstrukcijo identitete razumela tako metodološko kot normativno za prvi pogoj, če ne že politični cilj.

Prav opazovanje političnih operacij, ki producirajo in prikrivajo, kaj se kvalificira za pravni subjekt feminizma, je naloga *feministične genealogije* kategorije žensk. Na poti prizadevanja za prevpraševanje "žensk" kot subjekta feminizma se lahko pokaže, da neproblematična invokacija te kategorije *onemogoči* možnost feminizma kot reprezentacijske politike. Kakšen smisel ima širjenje reprezentacije za subjekte, ki se konstruirajo z izključevanjem tistih, ki se ne morejo prilagoditi neizgovorjenim normativnim zahtevam subjekta? Kateri odnosi dominacije in izključevanja se nehote ohranjajo, ko reprezentacija postane edino politično žarišče? Identiteta feminističnega subjekta ne bi smela biti temelj feministične politike, če oblikovanje subjekta poteka v polju moči, ki ga praviloma prikriva trditev o tem temelju. Morda se bo paradoksnost pokazalo, da "reprezentacija" daje feminizmu smisel le takrat, ko ni domneve o subjektu "žensk".

⁶ *Spomnila sem se dvoumnosti, inherentne v delu Nancy Cott, The Grounding of Modern Feminism (New Haven: Yale University Press, 1987). Cottova dokazuje, da se je ameriško feministično gibanje zgodnjega dvajsetega stoletja hotelo "utemeljiti" s programom, ki je nasezadnje "utemeljil" to gibanje. Njena zgodovinska teza implicirno sproža vprašanje, ali nekritično sprejeti temelji delujejo kot "povratek zatiranih"; stabilnost politične identitete, osnovane na izključevalnih praksah, ki utemeljuje politično gibanje, lahko nenehno ogroža prav ta nestabilnost, ki jo ustvarja fundacionalistična poteza.*

⁷ *V besedilu uporabljam termin heteroseksualna matrica za poimenovanje tiste mreže kulturne razumljivosti, v kateri se naturalizirajo telesa, spoli in želje. Izhajam iz pojma "heteroseksualne pogodbe" Monique Wittig in delno iz pojma "vsiljene heteroseksualnosti" Adrienne Rich, da bi tako označila gosposki diskurzivni/spoznavni model razumljivosti spola, ki predpostavlja, da je za koherenco in smiselnost teles potreben stabilen biološki spol, ki se kaže s stabilnim družbenim spolom (moški biološki spol kaže moški družbeni spol, ženski biološki spol kaže ženski družbeni spol). Ta se opozicionalno in hierarhično definira v vsiljeni heteroseksualni praksi.*

⁸ *Razpravo o razliki biološki spol/družbeni spol v strukturalistični antropologiji ter o feminističnih povzemanjih in kritikah te formulacije glej 2. poglavje, odstavek i, "Kritična menjava strukturalizma".*

⁹ *Zanimivo raziskavo o berdache in mnogospolni ureditvi v ameriških indijanskih kulturah glej v: Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1988). Glej tudi Sherry B. Ortner in Harriet Whitehead (ur.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1981). Politično občutljivo in provokativno analizo o berdache, transseksualcih in kontingentnosti dihotomij družbenega spola glej Suzanne J. Kessler in Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).*

¹⁰ *Velik del feminističnega raziskovanja je usmerjalo področje biologije in zgodovine znanosti, ki vrednoti politične interese, inherentne raznim diskriminatornim postopkom, ki vzpostavljajo znanstveni temelj biološkega spola. Glej: Ruth Hubbard in Marian Love (ur.), *Genes and Gender*, 1. in 2. zv. (New York: Gordian Press, 1978, 1979); izdaji o feminizmu in znanosti *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2. zv., št. 3, jesen 1987 in 3. zv., št. 1, pomlad 1988, in še posebej *The Biology**

Vsiljeni red biološkega spola/družbenega spola/želje

Čeprav se neproblematična enotnost "žensk" pogosto invocira za konstruiranje solidarnosti identitete, razcep feminističnega subjekta vpelje razlika med biološkim in družbenim spolom. Razlika med biološkim in družbenim spolom, sprva mišljena za spodbijanje formulacije biologija je usoda, rabi argumentu, da je ne glede na kakršno koli biološko nedostopnost, ki naj bi jo imel biološki spol, družbeni spol kulturno konstruiran: torej družbeni spol ni vzročna posledica biološkega spola niti ni tako navidezno nespremenljiv kot biološki spol. Enotnosti subjekta torej že potencialno nasprotuje razlika, ki dopušča družbeni spol kot mnogovrstno interpretacijo biološkega spola.⁸

Če ima družbeni spol kulturne pomene, ki jih predpostavlja telo z biološkim spolom, potem ne moremo reči, da družbeni spol izhaja iz biološkega spola na en sam način. Če razliko biološki spol/družbeni spol pripeljemo do logičnega konca, nas prepričuje o radikalni diskontinuiteti med telesi z biološkim spolom in kulturno konstruiranimi spoli. Če za trenutek predpostavimo stabilnost binarnega biološkega spola, iz tega ne izhaja, da bo konstrukcija "moških" pripeta izključno na moška telesa ali da bodo "ženske" interpretirale le ženska telesa. Še več, četudi sta biološka spola videti neproblematično binarna po svoji morfologiji in konstituciji (to bo postalo vprašljivo), ni nobenega razloga za domnevo, da bi tudi družbena spola morala biti dva.⁹ Predpostavka o binarnem sistemu družbenega spola implicitno ohranja prepričanje o mimetičnem odnosu družbenega spola do biološkega, po katerem je družbeni spol odsev biološkega ali ga ta kako drugače omejuje. Ko se konstruirani položaj družbenega spola teorizira kot radikalno neodvisen od biološkega spola, sam družbeni spol postane prosto lebdeč izum, s posledico, da *moški* in *moško* lahko prav tako označujeta žensko ali moško telo, *ženska* in *žensko* pa prav tako moško ali žensko telo.

Radikalni razcep subjekta z družbenim spolom nam postavlja še drugo vrsto vprašanj. Ali lahko govorimo o "danem" biološkem spolu ali o "danem" družbenem spolu, ne da bi najprej preiskali, kako sta dana biološki in/ali družbeni spol in s kakšnimi sredstvi? Kaj pa sploh je "biološki spol"? Je naraven, anatomski, kromosomski ali hormonski? Kako naj feministična kritika oceni znanstvene diskurze, ki se delajo, da so vpeljali tovrstna "dejstva" za nas?¹⁰ Ali ima biološki spol zgodovino?¹¹ Ali ima vsak biološki spol drugačno zgodovino ali zgodovine? Ali obstaja zgodovina vpeljave dvojnosti biološkega spola, genealogija, ki bi lahko izpostavila binarno izbiro kot spremenljivo konstrukcijo? Ali dozdevno naravna dejstva biološkega spola diskurzivno producirajo različni znanstveni diskurzi v službi drugih političnih in družbenih interesov? Če je nespremenljiva značilnost biološkega spola sporna, je morda konstrukt z imenom

“biološki spol” prav tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; resnično, morda je bil vedno že družbeni spol, s to posledico, da torej razlike med biološkim in družbenim spolom ni.¹²

Torej ne bi bilo smiselno definirati družbenega spola kot kulturno interpretacijo biološkega spola, če je sam biološki spol kategorija družbenega. Družbenega spola ne bi smeli razumeti kot zgolj kulturno inskripcijo pomena na prej dani biološki spol (pravna koncepcija); družbeni spol mora imenovati tudi sam produkcijski aparat, s čimer se vzpostavi sama biološka spola. Posledica tega je, da razmerje družbenega spola in kulture ni enako razmerju biološkega spola in narave; družbeni spol je tudi diskurzivno/kulturno sredstvo, s katerim se producira in vzpostavlja “narava biološkega spola” ali “naravni biološki spol” kot “preddiskurziven”, predhodnik kulture, politično nevtralna površina, *na kateri* deluje kultura. Konstrukcija “biološkega spola” kot radikalno nekonstruiranega nas bo spet zanimala v razpravi o Lévi-Straussu in strukturalizmu v 2. poglavju. V tem spoju je že jasno, da je en način za učinkovito zaščito notranje stabilnosti in binarnega okvira biološkega spola umeščanje dvojnosti biološkega spola v preddiskurzivno domeno. Produkcijo biološkega spola *kot* preddiskurzivnega bi morali razumeti kot učinek aparata kulturne konstrukcije, imenovane z *družbenim spolom*. Kako naj bi torej reformulirali družbeni spol, da bi zajeli razmerja moči, ki producirajo učinek preddiskurzivnega biološkega spola in tako prikrivajo samo operacijo diskurzivne produkcije?

Družbeni spol: Ruševine kroženja sodobne razprave

Ali obstaja “nedoločeni” družbeni spol, ki naj bi ga ljudje *imeli*, ali pa je to bistvena lastnost, katere naj bi *bil* človek, kot kaže vprašanje: “Katerega spola si”? Feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol kulturna interpretacija biološkega spola ali da je družbeni spol kulturno konstruiran – kakšna sta način ali mehanizem te konstrukcije? Če je družbeni spol konstruiran – ali bi bil lahko konstruiran drugače ali pa njegova konstruiranost kaže na neko obliko družbene določenosti in onemogoča možnost zastopstva in preobrazbe? Ali “konstrukcija” prepričuje, da določeni zakoni proizvajajo razlike v družbenem spolu vzdolž univerzalnih osi razlik v biološkem spolu? Kako in kje poteka konstrukcija družbenega spola? Kakšen smisel bi lahko imela konstrukcija, ki ne more predpostavljati človeškega konstruktorja pred konstrukcijo? Po mnenju nekaterih pojmovanje o konstruiranem družbenem spolu kaže na določen determinizem pomenov družbenega spola, ki so vpisani na anatomsko različna telesa; ta telesa pa so razumljena kot pasivni prejemniki neizprosnega kulturnega zakona. Ko se neka “kultura”, ki “konstruira” spol, razume v razmerah takega zakona ali skupine

and Gender Study Group, “The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology” v zadnji izdaji (pomlad 1988); Sandra Harding, The Science Question in Feminism (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox-Keller, Reflections on Gender and Science (New Haven: Yale University Press, 1984); Donna Haraway, “In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 6. zv., št. 3, 1981; Donna Haraway, Primate Visions and Society (New York: Routledge, 1989); Sandra Harding in Jean F. O’Barr, Sex and Scientific Inquiry (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Anne Fausto-Sterling, Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men (New York: Norton, 1979).

¹¹ Foucaultova Zgodovina seksualnosti jasno daje enega od načinov za premišljanje o zgodovini “biološkega spola” v danem sodobnem evrocentričnem kontekstu. Za natančnejši premislek glej Thomas Lacquer in Catherine Gallagher (ur.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley: University of California Press, 1987), prvič objavljeno v izdaji *Representations*, št. 14, pomlad 1986.

¹² Glej moje besedilo “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault”, v: *Feminism as Critique*, ur. Seyla

Benhabib in Drucilla Cornell (Basil Blackwell, distr. University of Minnesota Press, 1987).

¹³ *Simone de Beauvoir, The Second Sex, prev. E. M. Parshley (New York: Vintage, 1973), str. 301.*

¹⁴ *Ibid., str. 38.*

¹⁵ *Glej moje besedilo "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, št. 72, zima 1986.*

¹⁶ *Upoštevajmo obseg, v katerem se fenomenološke teorije, kot so Sartrova, Merleau Pontyjeva ali Beauvoirjeve, nagibajo k uporabi pojma utelešenje. Ker je pojem izpeljan iz teološkega konteksta, se nagiba k predstavi o "določenem" telesu kot o obliki inkarnacije in tako ohranja zunanje in dualistično razmerje med označevalno nematerialnostjo in materialnostjo samega telesa.*

zakonov, potem se zdi, da je družbeni spol tako določen in nespremenljiv, kot je bil s formulacijo o biologiji kot usodi. V takem primeru usoda ni biologija, temveč kultura.

Po drugi strani pa Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* prepričuje, da "se nihče ne rodi kot ženska, temveč to postane".¹³ Za Beauvoir je družbeni spol "konstruiran", vendar njena formulacija implicira zastopnika, *cogito*, ki si nekako nadene ali prisvoji ta družbeni spol, načeloma pa bi si lahko nadel tudi drugega. Ali je družbeni spol tako spremenljiv in svojevoljen, kot je videti iz mnenja Beauvoirjeve? Ali se lahko v takem primeru "konstrukcija" reducira na obliko izbire? Beauvoirjeva jasno pravi, da nekdo "postane" ženska, vendar to postane vedno pod kulturno prisilo. In jasno je, da ta prisila ne izhaja iz "biološkega spola". V njenem mnenju ni ničesar, kar bi zagotavljalo, da bo "nekdo", ki je postal ženska, tudi nujno ženskega spola. Če "je telo situacija",¹⁴ kakor ona trdi, potem ni vrnitve k telesu, ki ga ne bi že vseskozi interpretirali kulturni pomeni. Zato biološkega spola ni mogoče označiti za preddiskurzivno anatomsko dejstvo. In res se bo pokazalo, da je biološki spol po definiciji že vseskozi družbeni spol.¹⁵

Zdi se, da je polemika o pomenu *konstrukcije* nasedla na konvencionalno filozofsko nasprotje med svobodno voljo in determinizmom. Razumljiva posledica bi bila lahko domneva, da neka običajna jezikoslovna omejitev misli oblikuje in omejuje razmere razprave. V takih razmerah je "telo" videti kot pasivni medij, na katerega se vpisujejo kulturni pomeni, ali kot instrument, s katerim prisvajalna in interpretativna volja določa kulturni pomen zase. V obeh primerih je telo predstavljeno le kot *instrument* ali *medij*, za katerega so skupine kulturnih pomenov le zunanja povezava. Toda "telo" samo je konstrukcija, kakor tudi nešteto "teles", ki konstituirajo domeno subjektov družbenega spola. Ne moremo reči, da imajo telesa pomenljiv obstoj pred oznako družbenega spola; in zatem se pojavi vprašanje: Koliko *telo začne obstajati* v oznaki in z oznako (oznakami) družbenega spola? Kako si vnovič zamislimo telo, ki ni pasivni medij ali instrument v pričakovanju navdihujoče zmožnosti posebne nematerialne volje?¹⁶

To, ali je družbeni ali biološki spol nespremenljiv ali svoboden, je vloga diskurza, ki, kot bomo prepričevali, hoče postaviti določene meje analize ali zaščititi nekatere humanistične doktrine kot pogoj za sleherno analizo družbenega spola. Prostor neomajnosti v "biološkem" ali "družbenem" spolu ali v samem pomenu "konstrukcije" kaže, kakšne kulturne možnosti je mogoče mobilizirati ali jih ni mogoče mobilizirati v kateri koli nadaljnji analizi. Meje diskurzivne analize družbenega spola predpostavljajo in predkupujejo možnosti predstavljenih in uresničljivih družbeno-spolnih konfiguracij v kulturi. To ne pomeni, da je katera koli in vsaka družbenospolna možnost odprta, temveč da ločnice analize prepričujejo o mejah diskurzivno pogojene izkušnje. Te meje so

vedno postavljene v razmerah gosposkega kulturnega diskurza, temelječega na binarnih strukturah, ki so videti kot jezik univerzalne racionalnosti. Omejenost je torej grajena v to, kar ta jezik konstituira kot predstavlljivo področje družbenega spola.

Čeprav družboslovke in družboslovci govorijo o družbenem spolu kot o "dejavniku" ali "dimenziji" analize, ga aplicirajo tudi na utelešene osebe kot "znak" biološke, lingvistične in/ali kulturne razlike. V slednjih primerih je družbeni spol mogoče razumeti kot oznako, ki jo predpostavlja (že) spolno različno telo. A tudi tedaj ta oznaka obstaja le *v razmerju* do druge, nasprotne oznake. Nekatere feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol "razmerje", pravzaprav vrsta razmerij, in ne posamezni atribut. Druge, ki sledijo Beauvoirjevi, pa dokazujejo, da je označen le ženski družbeni spol ter da sta univerzalna oseba in moški družbeni spol združena. Tako so ženske definirane v razmerah svojega biološkega spola, moški pa so povzdignjeni v nosilce telesno-transcendentne univerzalne osebnosti.

Luce Irigaray je s potezo, ki je še bolj zapletla razpravo, dokazovala, da ženske konstituira paradoks, če ne že protislovje, v diskurzu same identitete. Ženske so "biološki spol", ki to "ni". V jeziku, ki je prodorno maskulinističen, v falogocentričnem jeziku, ženske konstituira *nereprezentabilno*. Z drugimi besedami, ženske reprezentirajo biološki spol, ki ga ne moremo misliti, lingvistično odsotnost in nejasnost. V jeziku, ki se opira na enopomensko oznako, ženski spol konstituira neulovljivo in neoznačljivo. V tem smislu so ženske spol, ki to "ni", ampak je mnogovrsten.¹⁷ V nasprotju z Beauvoirjevo, za katero so ženske označene kot drugi, Irigarayjeva dokazuje, da sta tako subjekt kot drugi glavni moški opori zaprte falogocentrične označevalne ekonomije, ki svoj vsezajemajoči cilj doseže z izključevanjem vsega ženskega. Za Beauvoirjevo so ženske negacija moških, manko, po katerem se ločuje moška identiteta; za Irigarayjevo pa ta posebna dialektika konstituira sistem, ki izključuje popolnoma drugačno označevalno ekonomijo. Ženske niso le napačno reprezentirane v sartrovskem okviru označevalnega subjekta in označenega drugega, temveč napačnost označevanja kaže na neprimernost celotne strukture reprezentacije. Torej spol, ki to ni, omogoča izhodišče za kritiziranje gosposke zahodne reprezentacije in metafizike substance, ki strukturira sam pojem subjekta.

Kaj je metafizika substance in kako ta oblikuje mišljenje o kategorijah biološkega spola? Na prvi stopnji se humanistične koncepcije subjekta nagibajo k domnevi o substancialni osebi, ki je nosilka različnih esencialnih in neesencialnih lastnosti. Humanistična feministična pozicija bi lahko razumela družbeni spol kot *lastnost* osebe, ki je esencialno označena kot substanca pred družbenim spolom ali "jedro", imenovano oseba, ki označuje univerzalno zmožnost za razum, moralno presojo ali jezik. Vendar univerzalno

¹⁷ Glej Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, prev. Catherine Porter s Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1985), izvorno objavljeno kot *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977).

¹⁸ Glej Joan Scott, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis", v: *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), str. 28–52, natisnjeno po *American Historical Review*, 91. zv., št. 5, 1986.

¹⁹ Beauvoir, *The Second Sex*, str. xxxvi.

konceptijo osebe kot izhodišče v družboslovni teoriji družbenega spola premestijo tiste zgodovinske in antropološke pozicije, ki družbeni spol razumejo kot *razmerje* med družbeno konstituiranimi subjekti v razločljivih kontekstih. Relacijski ali kontekstualni pogled nas prepričuje, da je to, kar "je" oseba in kar "je" pravzaprav družbeni spol, vedno relativno glede na konstruirana razmerja, v katerih je določeno.¹⁸ Družbeni spol kot premičen in kontekstualen fenomen ne označuje substancialnega obstoja, temveč relativno točko približevanja kulturnih in zgodovinsko specifičnih vrst razmerij.

Vendar bi Irigarayjeva trdila, da je ženski "biološki spol" točka lingvistične *odsotnosti*, nezmožnosti slovnične označitve substance in zato pogled, ki to substanco pokaže kot stalno in fundacionalistično iluzijo maskulinističnega diskurza. Ta odsotnost ni označena kot taka v moški označevalni ekonomiji – ta trditev postavlja na glavo argument Beauvoirjeve (in Wittigove), da *je* ženski biološki spol označen, medtem ko moški ni. Za Irigarayjevo ženski biološki spol ni "manko" ali "drugi", ki bi imanentno in negativno definiral subjekt z moškostjo. Ravno narobe, ženski biološki spol se izmakne samim pogojem za reprezentacijo, kajti ona ni niti "drugi" niti "manko" – te kategorije ostajajo relativne glede na sartrovski subjekt, imanenten falogocentrični shemi. Tako za Irigarayjevo žensko nikoli ne bi moglo biti *znak subjekta*, kakor bi prepričevala Beauvoirjeva. Še več, ženskega ne bi mogli teorizirati v razmerah *determiniranega* razmerja med moškim in ženskim v katerem koli diskurzu, kajti diskurz tukaj ni relevanten pojem. Diskurzi celo v svoji raznolikosti konstituirajo veliko načinov falogocentričnega jezika. Torej je ženski biološki spol tudi *subjekt*, ki to ni. Razmerja med moškim in ženskim ni mogoče reprezentirati v označevalni ekonomiji, v kateri moško konstituira zaprt krog označevalca in označenca. Dovolj paradokсно je, da je Beauvoirjeva predvidela to nezmožnost, ko je v *Drugem spolu* trdila, da moški ne morejo reševati ženskega vprašanja, ker bi v takem primeru delovali kot sodniki in kot obtoženci.¹⁹

Razlike med prej omenjenimi stališči še zdaleč niso nepovezane; vsako od njih lahko razumemo kot tisto, ki problematizira mesto in pomen tako "subjekta" kot "družbenega spola" v kontekstu družbene institucionalizacije spolne asimetrije. Prej omenjene alternative nikakor ne izčrpajo možnosti intepretacije družbenega spola. Problematično kroženje feministične raziskave družbenega spola poudari navzočnost pozicij, ki po eni strani predpostavljajo, da je družbeni spol sekundarna značilnost oseb, in po drugi strani stališč, ki trdijo, da je sam pojem osebe, umeščen v jeziku kot "subjekt", maskulinistična konstrukcija in prerogativa, ki učinkovito izključuje strukturno in semantično možnost ženskega družbenega spola. Posledica tako ostrih nesoglasij o pomenu družbenega spola (pravzaprav o tem, ali je *družbeni spol* sploh termin, o katerem bi razpravljali; ali je pravzaprav fundamentalnejša diskurzivna

konstrukcija *biološkega spola* ali *žensk* ali *ženske* in/ali *moških* in *moškega*) vzpostavlja potrebo po radikalnem preišljanju o kategorijah identitete v kontekstu razmerij radikalne spolne asimetrije.

Za Beauvoirjevo je "subjekt" v eksistencialni analitiki mizoginije vedno že moški, spojen z univerzalnim; razlikuje se od ženskega "drugega" zunaj univerzalističnih norm osebe, brezupno "partikularnega", utelešenega in obsojenega na neločljivo povezanost. Čeprav si pogosto razlagamo, da Beauvoirjeva zahteva ženske pravice, pravzaprav, da bi ženske postale eksistencialni subjekti, in torej zahteva vključitev v razmerah abstraktne univerzalnosti, pa njena pozicija implicira tudi fundamentalno kritiko same ločenosti od telesa pri abstraktnem moškem epistemološkem subjektu.²⁰ Ta subjekt je abstrakten toliko, kolikor ne priznava svojega družbeno označenega utelešenja, in še več, kolikor projicira to nepriznано in omalovaževano utelešenje v sfero ženskega ter tako učinkovito preimenuje telo v žensko telo. Ta povezava telesa z ženskim deluje vzdolž magičnih vzajemnih razmerij, pri čemer ženski biološki spol postane omejen na svoje telo, in moško telo, v celoti nepriznано, paradokсно postane breztelesni instrument domnevno radikalne svobode. Njena analiza implicitno postavlja vprašanje: S katerim dejanjem negacije in nepriznavanja se moško kaže kot od telesa ločena univerzalnost in se ženska konstruira kot nepriznana telesnost? Dialektika gospodar-suženj, tukaj v celoti preoblikovana v nevzajemno razmerje družbenospolne asimetrije, predvideva tisto, kar je Irigarayjeva pozneje opisala kot moško označevalno ekonomijo, ki vključuje tako eksistencialni subjekt kot njegovega drugega.

Beauvoirjeva predlaga, naj bi žensko telo bilo situacija in sredstvo za žensko svobodo, ne pa definirajoča in omejujoča esenca.²¹ Teorijo utelešenja, ki veje iz njene analize, očitno omejuje nekritična reprodukcija kartezijskega razlikovanja med svobodo in telesom. Kljub mojemu prejšnjemu prizadevanju, da bi temu nasprotovala, je videti, da je Beauvoirjeva ohranila dualizem duha in telesa, četudi je predlagala sintezo teh terminov.²² Ohranjanje prav te razlike lahko beremo kot simptom samega falogocentrizma, ki ga Beauvoirjeva podcenjuje. V filozofski tradiciji, ki se začneja s Platonom in nadaljuje z Descartesom, Husserlom in Sartrom, ontološka razlika med dušo (zavestjo, duhom) in telesom stalno podpira razmerja političnega in psihičnega podrejanja in hierarhije. Duh ne obvladuje le telesa, temveč se včasih pozabava tudi s fantazijo, da bi v celoti ušel svoji utelešenosti. Kulturno povezovanje duha z moškostjo in telesa z ženskostjo je na področju filozofije in feminizma bogato dokumentirano.²³ Posledica je ta, da bi bilo treba vsako nekritično reprodukcijo razlike duh/telo premisliti v zvezi z implicitno hierarhijo družbenega spola, ki jo je ta razlika navadno producirala, ohranjala in racionalizirala.

²⁰ Glej moje besedilo: "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*".

²¹ Normativni ideal telesa kot "situacije" in "sredstva" sta sprejela Beauvoirjeva v zvezi z družbenim spolom in Frantz Fanon v zvezi z raso. Fanon zaključuje analizo kolonizacije z vračanjem k telesu kot instrumentu svobode, pri čemer je svoboda po kartezijskem načinu izenačena s sposobnostjo zavesti za dvom: "O, moje telo, naj bom vedno človek, ki sprašuje!" (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* /New York: Grove Press, 1967/, str. 323, prvič objavljeno kot *Peau noire, masques blancs* /Paris: Editions de Seuil, 1952/).

²² Radikalna ontološka ločenost zavesti in telesa pri Sartru je del kartezijske dediščine v njegovi filozofiji. Pomembno je, da Hegel prav Descartesovo razliko implicitno prevprašuje na začetku poglavja "Gospodar-suženj" v *Fenomenologiji duha*. Analiza Beauvoirjeve o moškem Subjektu in ženskem Drugem je jasno postavljena v Heglovo dialektiko in v Sartrovo reformulacijo te dialektike v poglavju o sadizmu in mazohizmu v *Biti in nič*. Ker je Sartre kritičen do same možnosti "sinteze" zavesti in telesa, se je učinkovito vrnil h kartezijski problematiki, ki jo je Hegel hotel preseči. Beauvoirjeva vztraja pri tem, da je telo lahko instrument in situacija za svobodo ter da je biološki spol lahko priložnost za družbeni

spol, ki ni konkretizacija, temveč način svobode. To je sprva videti kot sinteza telesa in zavesti, pri čemer se zavest razume kot stanje svobode. Vendarle ostane vprašanje, ali ta sinteza zahteva in ohranja ontološko razliko med telesom in duhom, ki jo sestavlja, in hkrati z njo hierarhijo duha nad telesom ter moškega nad ženskim.

²³ Glej Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, 8. zv., št. 1, pomlad 1982.

Diskurzivni konstrukciji "telesa" in njegovi ločenosti od "svobode" pri Beauvoirjevi se vzdolž osi družbenega spola ne posreči zaznamovati same razlike duh – telo, ki naj bi osvetlila persistentnost asimetrije družbenega spola. Beauvoirjeva formalno trdi, da je žensko telo zaznamovano v maskulinističnem diskurzu, pri čemer je moško telo zaradi svoje združenosti z univerzalnim nezaznamovano. Irigarayjeva jasno pravi, da se tako zaznamovalec kot zaznamovani ohranjata v maskulinističnem načinu označevanja, v katerem je žensko telo "izbrisano", kakor je bilo, iz domene označljivega. V postheglovskih razmerah je ona "preklicana", vendar ne shranjena. Irigarayjeva bere trditev Beauvoirjeve, da ženska "je spol", obrnjeno, to pomeni, da ženska ni tistega spola, ki ji je določen, temveč je prej še *enkrat* (in *en corps*) moškega spola, ki se ponaša v obliki drugosti. Za Irigarayjevo ta falogocentrična oblika označevanja ženskega biološkega spola neskončno reproducira fantazme svoje lastne samopovečane želje. Falogocentrizem namesto samoomejujoče lingvistične poteze, ki bi dopuščala spreminjanje ali drugačnost za ženske, daje ime za mrk ženskega in zavzema njegovo mesto.

Prevedla Suzana Tratnik