

radikalnost, Sandri Bartky za njeno delo in pravočasne besede za opogumljanje, Lindi Nicholson za uredniške in kritične nasvete in Lindi Anderson za oster političen navdih. Zahvaljujem se tudi posameznicam in posameznikom, prijateljicam in prijateljem ter kolegicam in kolegom, ki so oblikovali in podprli moje razmišljanje: Eloisi Moore Agger, Inés Azar, Petru Cawsu, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Mauricu Natansonu, Stacy Pies, Joshu Shapiru, Margaret Soltan, Robertu V. Stonu, Richardu Vannu in Eszti Votaw. Zahvaljujem se Sandri Schmidt za odlično pomoč pri pripravi pričujočega rokopisa in Meg Gilbert za asistenco. Zahvaljujem se tudi Maureen MacGrogan, ki je s humorjem, potrpežljivostjo in z odličnim uredniškim usmerjanjem bodrila pričujoči projekt in druge.

Kot že prej se zahvaljujem Wendy Owen za neomajno domišljijo, ostro kritiko in polemično delo.

Dutler - lezbe o spolom  
TS 7 / I.  
③

# 1

## SUBJEKTI BIOLOŠKEGA SPOLA/DRUŽBENEGA SPOLA/ŽELJE

*Ženska se ne rodi: ženska to postane.*

Simone de Beauvoir

*Strogo rečeno, "ženske" ne obstajajo.*

Julia Kristeva

*Ženska nima spola.*

Luce Irigaray

*Razvitje seksualnosti ... je vzpostavilo pojem spola.*

Michel Foucault

*Kategorija spola je politična kategorija, ki vzpostavlja družbo kot heteroseksualno.*

Monique Wittig

### I. "ŽENSKÉ" KOT SUBJEKT FEMINIZMA

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 pojma. Na eni strani se reprezentacija uporablja za operativni izraz v političnem procesu, ki hoče povečati 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. Zdelo se je, da je za feministično teorijo razvoj jezika, ki obširno ali ustrezno reprezentira ženske, nujen za spodbujanje politične vidnosti žensk. To se je zdelo očitno pomembno zaradi prežemajočih kulturnih okoliščin, v katerih so življenja žensk napačno reprezentirali ali pa jih sploh niso.

Prevladujočo koncepcijo o odnosu med feministično teorijo in politiko je

nedavno omajal sam feministični diskurz. Sam subjekt žensk ni več razumljen s stabilnimi ali trajnimi termini. V številnih delih najdemo vprašanje o vitalnosti "subjekta" kot končnega kandidata za reprezentacijo ali pravzaprav za osvoboditev, nenazadnje pa je tudi malo strinjanja o tem, kaj konstituira ali kaj bi moralo konstituirati kategorijo žensk. Domene politične in lingvistične "reprezentacije" vnaprej točno določajo merilo za oblikovanje samih subjektov; izid je reprezentacija, razširjena le toliko, kolikor še lahko prepoznamo subjekt. Z drugimi besedami, najprej mora biti izpolnjen prvi pogoj za obstoj subjekta in šele potem lahko razširimo reprezentacijo.

Foucault je pokazal, da juridični sistemi oblasti proizvajajo subjekte, ki jih potem reprezentirajo<sup>1</sup>. Zdi se, da juridični pojmi oblasti urejajo politično življenje v čisto negativnih okvirih – to je, z omejevanjem, s prepovedovanjem, z regulacijo, nadzorovanjem 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 podvrženi, oblikujejo, definirajo in reproducirajo skladno z njenimi zahtevami. Če je ta analiza pravilna, potem je sama juridična tvorba jezika in politike, ki reprezentira ženske kot "subjekt" feminizma, diskurzivna in je 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 lahko pokažemo, da ta sistem proizvaja družbenospolne subjekte vzdolž diferencialne osi prevlade ali da proizvaja domnevno moške subjekte. V tem primeru bo nekritično pozivanje, naj bi tak sistem emancipiral "ženske", očitno porazilo samega sebe.

Vprašanje "subjekta" je ključno za politiko, še posebej za feministično, saj različne subjekte vedno proizvajajo določene izključevalne prakse, ki se ne "kažejo", čim je vzpostavljena juridična struktura politike. Z drugimi besedami, politična konstrukcija subjekta poteka z določenimi legitimnimi in izključevalnimi cilji. Politične operacije uspešno zakrije in naturalizira politična analiza, ki juridične strukture razume kot njihov temelj. Juridična oblast neizogibno "proizvaja" tisto, o čemer trdi, da le reprezentira; zato se politika mora ukvarjati z dvojno funkcijo oblasti: z juridično in produktivno. Pravzaprav zakon proizvaja in potem zakriva pojem "subjekta pred zakonom"<sup>2</sup> in tako invocira to diskurzivno tvorbo kot naturalizirano temeljno premiso, ki potem legitimizira regulativno hegemonijo samega zakona. Raziskovanje, kako bi ženske lahko bile celoviteje reprezentirane v jeziku in politiki, ni zadostno. Feministična kritika bi morala razumeti tudi, kako kategorijo "žensk", subjekt feminizma, proizvajajo in ome-

jujejo prav oblastne strukture, s katerimi si prizadeva za emancipacijo.

Vprašanje žensk kot subjekta feminizma res povečuje možnost, da subjekta, ki bi stal "pred" zakonom in čakal na reprezentacijo v zakonu ali z njim, morda ni. Mogoče zakon kot fiktivni temelj svoje lastne trditve o legitimnosti konstituira subjekt, kakor tudi invokacijo časovnega "pred". Prevladujočo domnevo o ontološki integriteti subjekta pred zakonom bi lahko razumeli kot sodobno sled predpostavke o naravnem stanju, utemeljitvene basni, ki je sestavljena iz juridičnih struktur klasičnega liberalizma. Performativna invokacija nezgodovinskega "pred" postane utemeljitvena premisa, saj poskrbi za predružbeno ontologijo oseb, ki naj bi svobodno privolile, da se jim vlada in tako konstituirale legitimnost družbene pogodbe.

Ne glede na utemeljevalne fikcije, ki podpirajo pojem subjekta, ostaja politično vprašanje, s katerim se feminizem sreča v predpostavki, da izraz ženske označuje skupno identiteto. Bolj kot stabilen označevalec, ki izsili privolitev tistih, ki jih dozdevno opisuje in reprezentira, so ženske celo v množini postale problematičen izraz, mesto sporov in razlog za tesnobo. Kot kaže naslov dela Denise Riley *Am I That Name?* [Ali sem to ime?], samo vprašanje proizvaja možnost mnogoterih pomenov imena<sup>3</sup>. Če "je" nekdo ženska, to gotovo ni vse, kar ta človek je; izrazu spodleti izčrpnost, vendar ne zato, ker bi "oseba", preden ji je pripisan družbeni spol, prekosila posebne parafernalije svojega družbenega spola, temveč zato, ker v različnih zgodovinskih kontekstih družbeni spol ni vedno konstituiran koherentno ali konsistentno in ker ga sekajo rasne, razredne, etnične, seksualne in regionalne modalnosti diskurzivno konstituiranih identitet. Izid je tak, da je "družbeni spol" nemogoče ločiti od političnih in kulturnih presekov, v katerih je neizogibno proizveden in ohranjen.

Politično predpostavko, da mora obstajati univerzalni temelj feminizma, tisti, ki ga moramo najti v identiteti, ki naj bi obstajala v vseh kulturah, pogosto spremlja pojmovanje, da ima zatiranje žensk eno samo obliko, vidno v univerzalni ali hegemoni strukturi patriarhata ali moške prevlade. Pojmovanje o univerzalnem patriarhatu so v zadnjih letih zelo kritizirali, ker se mu ni posrečilo pojasniti delovanja spolnega zatiranja v konkretnih kulturnih kontekstih, kjer se pojavlja. Različne kontekste so proučili s temi teorijami, vendar zato, da bi našli "zgled" ali "ilustracije" univerzalnega načela, ki je začetna predpostavka. Ta oblika feminističnega teoriziranja je kritizirana zaradi svojega hotenja, da bi kolonizirala zahodne kulture in si jih prisvojila ter tako podprla zelo zahodne predstave o zatiranju. Poleg tega hoče konstruirati "tretji svet" ali celo "Orient", katerega spolno zatiranje premeteno pojasnjuje kot značilnost

pravega, nezahodnega barbarstva. Feminizmu se je mudilo vzpostaviti univerzalni položaj patriarhata, ki naj bi okreplil feministične trditve o lastni reprezentativnosti, zato je občasno našel bližnjico in trdil, naj bi kategorična ali fiktivna univerzalnost vladajoče strukture proizvajala skupno izkušnjo podjarmljenosti žensk.

Čeprav trditev o univerzalnem patriarhatu nima več tolikšne verodostojnosti kot prej, je veliko težje opustiti pojmovanje o splošno razširjeni koncepciji "žensk", ki je posledica te konstrukcije. Seveda je bilo veliko razprav o vprašanjih: Ali je kakšna skupna značilnost "žensk", ki bi obstajala pred njihovim zatiranjem, ali pa "ženske" povezuje le njihovo zatiranje? Ali obstaja kakšna posebnost ženskih kultur, ki bi bila neodvisna od njihove podrejenosti hegemonim, maskulinističnim kulturam? Ali sta posebnost in integriteta ženskih kulturnih ali lingvističnih praks vedno opredeljeni zoper nekaj in torej v razmerah neke dominantnejše kulturne tvorbe? Ali obstaja področje "specifično ženskega", ki je diferencirano od moškega kot takega in hkrati prepoznavno po svoji različnosti zaradi nezaznamovane in torej predpostavljene univerzalnosti "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 popolnoma dekontekstualizirana ter analitično in politično izločena iz konstitucije razreda, rase, etnije in drugih osi oblastnih razmerij, ki konstituira "identiteto" in hkrati napačno razvijejo eno samo pojmovanje identitete<sup>4</sup>.

4 Sama menim, da domnevno univerzalnost in enotnost subjekta feminizma uspešno spodkopavajo ovire reprezentacijskega diskurza, v katerem deluje. Prenagljeno vztrajanje pri stabilnem subjektu feminizma, razumljenem kot brezšivni kategoriji žensk, zares neizogibno poraja vsakovrstna zavračanja te kategorije. Domene izključevanja razkrivajo prisilne in regulatorne posledice te konstrukcije, četudi je bila obdelana v emancipacijske namene. Razdrobljenost znotraj samega feminizma in paradokсно nasprotovanje "žensk", ki naj bi jih feminizem reprezentiral, res kaže, da so meje politike identitet nujne. Predpostavka, da bi si feminizem lahko prizadeval za širšo reprezentacijo subjekta, ki ga sam konstruira, ima ironično posledico, saj feministični cilji tvegajo, da jim bo spodletelo, če zanemarijo konstitutivne posledice svojih reprezentacijskih trditev. Tega problema ne omili sklicevanje na kategorijo žensk zgolj s "strateškimi" nameni, kajti strategije imajo vedno pomene, ki presegajo namene, h katerim težijo. V takem primeru bi samo izključevanje lahko označili za nehoten, vendar posledičen pomen. Feminizem, ki se prilagaja

reprezentacijski politiki in njeni zahtevi po artikulaciji stabilnega subjekta, se tako sam odpira za vdor surovih in napačnih reprezentacij.

Naša politična naloga seveda ni zavračanje reprezentacijske politike - če bi jo sploh lahko zavrnili. Juridične strukture jezika in politike konstituira sodobno polje oblasti; zato ni nobene pozicije zunaj tega polja, temveč le kritična genealogija njegovih lastnih legitimizacijskih praks. Tako je naše kritično izhodišče zgodovinska sedanost, kot pravi Marx, naša naloga pa je, da v konstituiranem okviru oblikujemo kritiko kategorij identitete, ki jih sodobne juridične strukture sprožajo, jih naturalizirajo in napravijo negibne.

Morda je sedanje kritično obdobje kulturne politike, ki ga nekateri imenujejo "postfeministično", možnost, da premislimo predpisano konstruiranje subjekta feminizma iz feministične perspektive. Videti je, da je za feministično politično prakso nujno, da radikalno premislimo ontološke konstrukcije identitete, če hočemo oblikovati reprezentacijsko politiko, ki bi lahko oživila feminizem na drugih temeljih. Po drugi strani pa je mogoče prišel čas za, da razmislimo o radikalni kritiki, ki si bo prizadevala feministično teorijo osvoboditi nujnosti konstruiranja ene same ali stalne podlage, ki jo nenehno spodbijajo identitetni ali protiidentitetni položaji, ki jih nenehno izključuje. Ali izključevalne prakse, ki utemeljujejo feministično teorijo na pojmovanju "žensk" kot subjekta, paradokсно spodkopavajo feministične cilje, da bi tako razširile svoje trditve o "reprezentaciji"<sup>5</sup>.

Morda je vprašanje še resnejše. Ali je konstrukcija kategorije žensk kot koherentnega in stabilnega subjekta nenameravana regulacija in postvarelost odnosov med družbenima spoloma? Mar ni prav ta postvarelost v nasprotju s feminističnimi cilji? Koliko kategorija žensk doseže stabilnost in koherentnost le v kontekstu heteroseksualne matrice? Če stabilni pojem družbenega spola ni več utemeljevalna premisa feministične politike, je morda zdaj zaželeno nova oblika feministične politike, ki bi spodbijala samo postvarelost družbenega spola in identitete, politika, za katero je spremenljiva konstrukcija identitete tako metodološko kot normativno prvi pogoj, če že ne politični cilj.

Naloga feministične genealogije kategorije žensk je prav opazovanje političnih operacij, ki proizvajajo in zakrivajo, kaj je opredeljeno kot juridični subjekt feminizma. Ko si prizadevamo, da bi proučili "ženske" kot feministični subjekt, se lahko pokaže, da neproblematično prizivanje na to kategorijo onemogoča možnost feminizma kot reprezentacijske politike. Kakšen je smisel širjenja reprezentacije na subjekte, ki so konstruirani tako, da izključijo tiste, ki se ne

<sup>4</sup> [ang. reification]

morejo prilagoditi neizrečenim normativnim zahtevam za subjekt? Kateri odnosi dominacije in izključevanja se nenameravano ohranijo, ko reprezentacija postane edino politično žarišče? Identiteta feminističnega subjekta ne bi smela biti temelj feministične politike, če oblikovanje subjekta poteka v polju oblasti, ki ga praviloma zakriva trditev o tem temelju. Morda se bo paradokso pokazalo, da je "reprezentacija" za feminizem smiselna le takrat, ko subjekt "žensk" ni predpostavljen.

## II. PRISILNI RED BIOLOŠKEGA SPOLA/DRUŽBENEGA SPOLA/ŽELJE

Čeprav je nesporna enotnost "žensk" pogosto prizivana za konstruiranje solidarnostne identitete, razlika med biološkim in družbenim spolom vpelje razcep feminističnega subjekta. Razlika med biološkim in družbenim spolom, katere prvotni namen je bil spodbijanje formulacije biologija-je-usoda, podpira argument, da je ne glede na kakršno koli biološko nedotakljivost, ki naj bi jo imel biološki spol, sam družbeni spol kulturno konstruiran: torej družbeni spol ni vzročna posledica biološkega spola niti ni tako navidezno nespremenljiv kot biološki spol. Enotnost subjekta torej že potencialno spodbija razlika, ki dopušča družbeni spol kot mnogotero interpretacijo biološkega.

Ce ima družbeni spol kulturne pomena, ki jih predpostavlja spolno obeleženo\* telo, potem ne moremo reči, da družbeni spol izhaja iz biološkega spola na en sam način. Če razliko med biološki in družbenim spolom pripelje-mo do logičnega konca, nam pokaže radikalno diskontinuiteto med spolno obeleženimi telesi in kulturno konstruiranimi družbenima spoloma. Če za trenutek predpostavimo, da je binarni biološki spol stabilen, to ne pomeni, da bo konstrukcija "moških" pripeta izključno na moška telesa ali da bodo "ženske" interpretirale le ženska telesa. Še več, četudi sta biološka spola videti nesporno binarna po svoji morfologiji in konstituciji (kar bo postalo vprašljivo), ni nobenega razloga za domnevo, da bi tudi družbeni spola morala ostati dva<sup>8</sup>. Predpostavka o binarnem sistemu družbenega spola implicitno vzdržuje prepričanje, da družbeni spol posnema biološkega; tako je družbeni spol odsev biološkega ali je kako drugače omejen z biološkim spolom. Če konstruirani položaj družbenega spola teoriziramo kot radikalno neodvisnega od biološkega spola, sam družbeni spol postane prosto drseč izum: zato bi lahko moški in moškost označevala tudi žensko telo kot moško, ženska in ženskost pa moško telo kot žensko.

\* [ang. sexed]

Radikalni razcep subjekta, ki ga obeleža družbeni spol\*\*, nam postavlja še drugi sklop vprašanj. Ali lahko govorimo o "danem" biološkem spolu ali o "danem" družbenem spolu, ne da bi najprej preiskali, kako in s kakšnimi sredstvi sta dana biološki in/ali družbeni spol? Kaj sploh je "biološki spol"? Je naraven, anatomske, kromosomski ali hormonski? Kako naj feministična kritika oceni znanstvene diskurze, ki se delajo, da so za nas vzpostavili tovrstna "dejstva"? Ali ima biološki spol zgodovino<sup>9</sup>? Ali ima vsak biološki spol drugačno zgodovino ali zgodovine? Ali obstaja zgodovina o tem, kako je bila vzpostavljena dvojnost biološkega spola, genealogija, ki bi lahko izpostavila binarno izbiro kot spremenljivo konstrukcijo? Ali so razni znanstveni diskurzi v službi drugih političnih in družbenih interesov diskurzivno proizvedli dozdevno naravna dejstva biološkega spola? Če je nespremenljiva narava biološkega spola sporna, je morda konstrukt, imenovan "biološki spol", ravno tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; nemara je bil vselej že družbeni – tako se pokaže, da razlike med biološkim in družbenim spolom ni<sup>10</sup>.

Potemtakem je nesmiselno, da bi družbeni spol definirali kot kulturno interpretacijo biološkega, saj je sam biološki spol kategorija, ki jo obeleža družbeni spol. Družbenega spola ne smemo razumeti kot zgolj kulturni vpis pomena na že prej dani biološki spol (pravna koncepcija); družbeni spol mora označiti tudi sam proizvodni aparat, s katerim se vzpostavi sama biološka spola. Izid je ta, da razmerje družbenega spola in kulture ni enako razmerju biološkega spola in narave; družbeni spol je tudi diskurzivno/kulturno sredstvo, s katerim se proizvajata in vzpostavljata "spolno obeležena narava" ali "naravni biološki spol" kot "prediskurzivna", predhodna kulturi in 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. Zdaj nam je že jasno, da je umeščanje dvojnosti biološkega spola v prediskurzivno domeno eden od načinov za uspešno varovanje notranje stabilnosti in binarnega okvira biološkega spola. Proizvodnjo biološkega spola kot prediskurzivnega bi morali razumeti kot učinek aparata kulturne konstrukcije, ki ga označuje družbeni spol. Kako naj torej reformuliramo družbeni spol tako, da bomo zajeli razmerja moči, ki proizvedejo učinek prediskurzivnega biološkega spola in tako zakrijejo samo delovanje diskurzivne proizvodnje?

\*\* [ang. the gendered subject]

### III. DRUŽBENI SPOL: KROŽNI OSTANKI SODOBNE RAZPRAVE

Ali obstaja "določeni" družbeni spol, ki naj bi ga človek *imel*, ali pa je to osnovni atribut, katerega naj bi človek *bil*, kot kaže vprašanje: "Katerega spola si"? Feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol kulturna interpretacija biološkega spola oziroma, da je 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 neko obliko družbenega determinizma in onemogoča možnost za instanco in spremembo? Ali "konstrukcija" kaže, da nekateri zakoni porajajo razlike v družbenem spolu vzdolž univerzalnih osi spolne razlike? Kako in kje poteka konstrukcija družbenega spola? Kakšen smisel lahko ima konstrukcija, če ne moremo predpostaviti človeškega konstruktorja pred konstrukcijo? Nekateri razlagajo, da pojmovanje o konstruiranem družbenem spolu kaže na določen determinizem pomenov družbenega spola, ki so vpisani na anatomsko različna telesa, pri čemer so telesa razumljena kot pasivni prejemniki neizprosnega kulturnega zakona. Ko neko "kulturo", ki "konstruira" družbeni spol, razumemo v razmerah takšnega zakona ali sklopa zakonov, se nam zdi, da je družbeni spol tako določen in nespremenljiv, kot je bil s formulacijo o biologiji-kot-usodi. V takem primeru usoda ni več biologija, temveč kultura.

Po drugi strani Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* pravi: "Ženska se ne rodi: ženska to postane"<sup>12</sup>. Za Beauvoirjevo je družbeni spol "konstruiran", vendar ga v svoji formulaciji implicira kot instanco, *cogito*, ki si nekako nadene ali prisvoji en družbeni spol, načeloma pa bi si lahko nadel tudi drugega. Ali je družbeni spol tako spremenljiv in svojevoljen, kot kaže njena razlaga? Ali lahko v tem primeru "konstrukcijo" reduciramo na obliko izbire? Simone de Beauvoir jasno pravi, da ženska "postane", vendar to vedno postane s kulturno prisilo. In ta prisila seveda ne izhaja iz "biološkega spola". V svoji razlagi nikakor ne zagotavlja, da je "nekdo", ki je postal ženska, tudi nujno ženskega spola. Če "je telo situacija"<sup>13</sup>, kakor trdi, se ne moremo vrniti v telo, ki ga ne bi že vseskozi interpretirali kulturni pomeni. Zato biološkega spola ne moremo označiti kot prediskurzivno anatomsko dejanskost. In res bomo pokazali, da je biološki spol po definiciji vselej že družbeni<sup>14</sup>.

Zdi se, da je polemika o pomenu konstrukcije nasledla na konvencionalno filozofsko nasprotje med svobodno voljo in determinizmom. Zato bi bilo razumljivo, če bi domnevali, da pogoje razprave oblikuje in omejuje običajna jezikovna omejitev misli. V takih okvirih 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 je sklop kulturnih pomenov le zunanja povezava. Toda "telo" samo je konstrukcija, kakor tudi nešteto "teles", ki konstituirajo domeno subjektov, ki jih obeleža družbeni spol. Ne moremo reči, da imajo telesa pomenljiv obstoj še preden so zaznamovana z družbenim spolom; in zdaj se nam postavi vprašanje: koliko telo začne obstajati v znamenju in z znamenjem (znamenji) družbenega spola? Kako si drugače zamislimo telo, ki ni pasivni medij ali instrument v pričakovanju navdihujoče zmožnosti posebne nematerialne volje<sup>15</sup>?

Ali bosta družbeni ali biološki spol nespremenljiva ali svobodna, odloča diskurz, ki hoče, kot bomo pokazali, postaviti določene meje analize ali zaščititi nekatere humanistične doktrine kot nujne za sleherno analizo družbenega spola. Mesto nedotakljivosti tako "biološkega" kot "družbenega" spola ali samega pomena "konstrukcije", kaže, katere kulturne možnosti je mogoče ali ni mogoče mobilizirati v kateri koli nadaljnji analizi. Meje diskurzivne analize družbenega spola predpostavijo in že vnaprej zasedejo možnosti za družbenospolne konfiguracije, ki si jih je v kulturi mogoče predstavljati in jih uresničiti. To ne pomeni, da je katera koli oziroma vsaka možnost pripisovanja družbenega spola odprta, temveč pomeni, da meje analize pokažejo meje diskurzivno pogojene izkušnje. Meje so vedno postavljene v okvirih hegemonnega kulturnega diskurza, temelječega na binarnih strukturah, ki se kažejo kot jezik univerzalne racionalnosti. Omejitev je torej že del področja družbenega spola, področja, ki ga jezik konstituira kot tako, ki si ga lahko predstavljamo.

Čeprav družboslovke in družboslovci govorijo o družbenem spolu kot o "dejavniku" ali "razsežnosti" analize, ga uporabljajo tudi za utelešene osebe kot "znamenje" biološke, lingvistične in/ali kulturne razlike. V slednjih primerih je družbeni spol mogoče razumeti kot pomen, ki ga predpostavlja (že) spolno različno telo, čeprav je celo tukaj pomen mogoč le v razmerju do drugega, nasprotnega pomena. Nekateri feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol "razmerje", pravzaprav sklop razmerij, in ne posamezni atribut. Druge, ki sledijo Beauvoirjevi, pa dokazujejo, da je zaznamovan le ženski družbeni spol, univerzalni človek in moški družbeni spol pa zlita - tako so ženske definirane v okviru svojega biološkega spola, moški pa so povzdignjeni v nosilce univerzalnega sebstva, ki presega telo.

Luce Irigaray je s potezo, ki je še bolj zapletla razpravo, dokazovala, da ženske



v diskurzu same identitete predstavljajo paradoks, če ne že protislovje. Ženske so "biološki spol", ki to "ni". Ženske v falogocentričnem jeziku, ki je prežet z maskulinizmom, konstituira nereprezentabilno. Z drugimi besedami, ženske reprezentirajo biološki spol, ki ga ne moremo misliti, lingvistično odsotnost in nejasnost. Ženski biološki spol v jeziku, ki se opira na enoglasni pomen, tvori neujemljivo in neoznačljivo. V tem smislu so ženske biološki spol, ki to "ni", ampak je mnogoter<sup>6</sup>. V nasprotju z Beauvoirjevo, za katero so ženske označene kot Drugi Irigarayeva dokazuje, da sta tako subjekt kot Drugi glavni moški opori zaprte falogocentrične označevalne ekonomije, ki svoj totalizirajoči cilj doseže z izključevanjem vsega ženskega. Za Beauvoirjevo so ženske negativ moških, manko, s katerem se diferencira moška identiteta; za Irigarayevo pa ta posebna dialektika konstituira sistem, ki izključuje popolnoma drugačno označevalno ekonomijo. Ženske v sartrovskem okviru označevalnega subjekta in označenega Drugega niso le napačno reprezentirane, temveč napačnost označevanja kaže na neustreznost celotne strukture reprezentacije. Torej biološki spol, ki to ni, ponuja izhodišče za kritiko hegemonie zahodne reprezentacije in metafizike substance, ki strukturira sam pojem subjekta.

Kaj je metafizika substance in kako oblikuje razmišljanje o kategorijah biološkega spola? V prvi instanci se humanistične koncepcije subjekta nagibajo k domnevi o substantivni osebi, ki je nosilka raznih esencialnih in neesencialnih atributov. Na humanistični feministični poziciji bi lahko razumeli družbeni spol kot atribut človeka, ki je esencialno opredeljen kot substanca pred pripisom družbenega spola, ali "jedro", imenovano človek, ki označuje univerzalno zmožnost za razum, moralno presojo ali jezik. Vendar je univerzalno pojmovanje človeka kot izhodišče v družboslovni teoriji družbenega spola premeščeno z zgodovinskimi in antropološkimi pozicijami, ki družbeni spol razlagajo kot razmerje med družbeno konstituiranimi subjekti v posebnih kontekstih. Relacijski ali kontekstualni pogled pokaže, da je to, kar "je" človek - in kar "je" pravzaprav družbeni spol -, vedno relativno glede na konstruirana razmerja, v katerih je določeno<sup>7</sup>. Družbeni spol kot premičen in kontekstualen fenomen ne označuje substantivne biti, temveč relativno točko konvergence kulturno in zgodovinsko specifičnih sklopov razmerij.

Vendar Luce Irigaray trdi, da je ženski "biološki spol" točka lingvistične odsotnosti oziroma nezmožnosti, da bi slovnično označili substanco - to stališče izpostavi substanco kot trajno in utemeljitveno iluzijo moškega diskurza. Odsotnost kot taka ni zaznamovana v moški označevalni ekonomiji - ta trditev postavlja na glavo argument Beauvoirjeve (in Wittigove), da je ženski biološki

spol zaznamovan, medtem ko moški ni. Za Irigarayevo ženski biološki spol ni "manko" ali "Drug", ki bi imanentno in negativno definiral subjekt z njegovo moškostjo. Ravno narobe, ženski biološki spol se izmakne samim pogojem za reprezentacijo, kajti ona ni niti "Drug" niti "manko", saj sta ti kategoriji relativni glede na sartrovski subjekt, imanenten falogocentrični shemi. Tako za Irigarayevo ženskost nikoli ne bi mogla biti znamenje subjekta, kakor je prepričevala Beauvoirjeva. Še več, ženskega ne bi mogli teorizirati v okvirih determiniranega razmerja med moškim in ženskim v katerem koli diskurzu, kajti diskurz tukaj ni relevanten pojem. Diskurzi kljub svoji raznolikosti konstituira le številne modalnosti 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. Simone de Beauvoir je v *Drugem spolu* paradokso predvidela to nezmožnost in trdila, da moški ne morejo reševati ženskega vprašanja, ker bi v takem primeru delovali kot sodniki in obtoženci hkrati<sup>8</sup>.

Razlike med prej omenjenimi stališči še zdaleč niso medsebojno ločene; za vsako od njih lahko razumemo, da problematizira mesto in pomen tako "subjekta" kot "družbenega spola" v kontekstu družbene institucionalizacije družbenospolne asimetrije. Prej omenjene alternative nikakor ne izčrpajo možnosti za interpretacijo družbenega spola. Sporno krožnost feministične raziskave družbenega spola poudarijo pozicije, ki po eni strani predpostavljajo, da je družbeni spol sekundarna značilnost ljudi, in po drugi strani trdijo, da je sam pojem človeka\*, umeščenega v jezik kot "subjekt", moška konstrukcija in posebna pravica, ki uspešno 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 temeljnejša diskurzivna konstrukcija biološkega spola ali žensk ali ženske in/ali moških in moškega) je potreba po radikalnem premišljanju o kategorijah identitete v kontekstu razmerij radikalne družbenospolne asimetrije.

Za Beauvoirjevo je "subjekt" v eksistencialni analitiki mizoginije vselej že moški, zlit z univerzalnim in diferenciran od ženskega "Drugega", ki je zunaj univerzalističnih norm osebe, brezupno "partikularen", utelešen in obsojen na imanenco. Čeprav si pogosto razlagamo, da Beauvoirjeva zahteva ženske pravice oziroma, da bi ženske postale eksistencialni subjekti in se tako vključile v okvire abstraktne univerzalnosti; njena pozicija implicira tudi temeljno kritiko

\* [ang. person]

abstraktnega moškega epistemološkega subjekta kot ločenega od telesa<sup>19</sup>. Ta subjekt je abstrakten toliko, kolikor utaji svoje družbeno zaznamovano utelešenje in še več, kolikor utajeno in omalovaževano utelešenje projicira v sfero ženskega ter tako uspešno preimenuje telo v žensko. Povezava telesa z ženskostjo deluje v magličnih vzajemnih razmerjih, pri čemer je ženski biološki spol omejen na svoje telo, popolnoma utajeno moško telo pa paradoksnost postane breztelesni instrument domnevno radikalne svobode. Njena analiza implicitno postavlja vprašanje: s katerim dejanjem zanikanja in utajitve se moškost kaže kot od telesa ločena univerzalnost in ženskost konstruira kot utajena telesnost? Dialektika gospodarja in hlapca, tukaj v celoti preoblikovana v nevzajemno razmerje družbenospolne asimetrije, predvideva tisto, kar je Irigarayeva pozneje opisala kot moško označevalno ekonomijo, ki vključuje tako eksistencialni subjekt kot njegovega Drugega.

Beauvoirjeva predlaga, naj bi bilo žensko telo situacija in instrument ženske svobode, ne definirajoča in omejujoča esenca<sup>20</sup>. Teorijo utelešenja, ki oblikuje njeno analizo, očitno omejuje nekritična reprodukcija kartezijanske ločnice med svobodo in telesom. Čeprav sem si prej prizadevala, da bi trdila nasprotno, se mi zdi, da Beauvoirjeva vztraja pri dualizmu duha in telesa, četudi je predlagala njuno sintezo<sup>21</sup>. Vztrajanje pri tej razliki 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 ločnica med dušo (zavestjo, duhom) in telesom stalno podpira razmerja političnega in psihičnega podrejanja in hierarhije. Duh ne obvladuje le telesa, temveč se včasih ukvarja 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 obsežno dokumentirano<sup>22</sup>. Zato bi morali vsako nekritično reprodukcijo ločnice duh/telo premisliti kot implicitno družbenospolno hierarhijo, ki jo je ta ločnica navadno proizvajala, vzdrževala in racionalizirala.

Beauvoirjevi spodleti, da bi z diskurzivno konstrukcijo "telesa" in njegovo ločenostjo od "svobode" vzdolž osi družbenega spola zaznamovala samo razliko duh-telo, ki naj bi sicer osvetlila persistentnost družbenospolne asimetrije. Beauvoirjeva formalno trdi, da je žensko telo zaznamovano v maskulinističnem diskurzu, pri čemer je moško telo zaradi svojega zlitja z univerzalnim nezaznamovano. Irigarayeva jasno pravi, da se tako zaznamovalec kot zaznamovani ohranjata v maskulinističnem načinu označevanja, kjer je žensko telo tako rekoč "razmejeno" od domene označljivega. V posthegllovskih okvirih je ona

"preklicana", vendar ne ohranjena. Irigarayeva obrne trditev Simone de Beauvoir, da je ženska "biološki spol", in pravi, da ženska ni tistega biološkega spola, s katerim je označena, temveč je še enkrat (in *en corps*) moškega spola, ki se sicer ponaša v obliki drugosti. Za Irigarayevo ta falogocentrična oblika označevanja ženskega biološkega spola neskončno reproducira fantazme svoje lastne razlage želje. Falogocentrizem namesto, da bi sam omejil lingvistično potezo, ki bi dopuščala spreminjanje ali drugačnost za ženske, poimenuje mrk ženskosti in zavzema njegovo mesto.

#### IV. TEORIZIRANJE BINARNOSTI, ENOTNOSTI IN ONSTRAN

Beauvoirjeva in Irigarayeva nedvomno različno razumeta temeljne strukture, ki reproducirajo asimetrijo družbenega spola; Beauvoirjeva se ukvarja s spodletelo recipročnostjo asimetrične dialektike, medtem ko Irigarayeva prepričuje, da je sama dialektika monološka elaboracija maskulinistične označevalne ekonomije. Irigarayeva seveda širi okvire feministične kritike, saj izpostavlja epistemološke, ontološke in logične strukture maskulinistične označevalne ekonomije, vendar moč njene analize spodseka prav globalizirajoč domet. Ali je mogoče identificirati monolitno in tudi monološko maskulinistično ekonomijo, ki je prehodila množico kulturnih in zgodovinskih kontekstov, v katerih poteka spolna razlika? Ali je neuspešno prepoznavanje posebnih kulturnih operacij družbenospolnega zatiranja samo po sebi oblika epistemološkega imperializma, ki ga ne moremo izboljšati z enostavno obdelavo kulturnih razlik kot "primerov" natanko istega falogocentrizma? Če si prizadevamo, da bi v globalni falogocentrizem vključili "druge" kulture kot pestre dodatke, tako konstituiramo prisvajalno dejanje in tvegamo, da bomo ponavljali samopoveličevalno potezo falogocentrizma in kolonizirali v imenu teh istih razlik, ki bi sicer sam totalizirajoči koncept lahko postavile pod vprašaj<sup>23</sup>.

Feministična kritika bi morala raziskati totalizirajoče trditve maskulinistične označevalne ekonomije, a hkrati biti samokritična do lastnih totalizirajočih potez. Prizadevanje za identifikacijo enega samega sovražnika je obrnjen diskurz, ki nekritično posnema zatiralčevo strategijo, namesto da bi ponudilo drugačen sklop pojmov. Da taktika lahko deluje enako tako v feminističnem kot antifeminističnem kontekstu, kaže na to, da kolonizacijska poteza ni izvorno ali nespremenljivo maskulinistična. Lahko deluje zato, da bi vplivala na druga razmerja rasne, razredne in heteroseksistične podrejenosti, če jih omenimo le nekaj. Naštevaje raznih zatiranj, kakor smo jih začeli naštevati, jasno pred-

postavlja njihov medsebojno ločen in zaporeden soobstoj vzdolž horizontalne osi, ki ne opiše njihovih konvergenč v polju družbenega. Vertikalni model je podobno nezadosten; zatiranje ne moremo razvrstiti sumarično, jih tu in tam povezati in porazdeliti med ravni "izvornosti" in "sekundarnosti". Polje oblasti, ki ga deloma strukturira imperializirajoča poteza dialektičnega prilaščanja, res presega in obkroža os spolne razlike in tako ponuja zemljevid sekajočih se diferencialov, ki jih ne moremo sumarično hierarhizirati ne v falogocentričnih ne v kakršnih koli drugih okvirih, ki se potegujejo za položaj "primarnih okoliščin zatiranja". Dialektično prilaščanje in zator Drugega sta posebna taktika maskulinistične označevalne ekonomije in tudi ena od številnih taktik, ki so razvite iz središča, vendar njihov izključni namen ni širjenje in racionaliziranje moške domene.

Sodobne feministične razprave o esencializmu drugače postavljajo vprašanje o univerzalnosti ženske identitete in moškega zatiranja. Univerzalistične trditve so utemeljene na skupnem ali enakem epistemološkem stališču, ki ga teoretičarke razumejo kot artikulirano zavest ali enake strukture zatiranja ali kot dozdevno medkulturne strukture ženskosti, materinstva, seksualnosti in ali écriture féminine. V začetni razpravi pričujočega poglavja smo dokazovali, da je globalizirajoča poteza proizvedla nešteto kritik s strani žensk, ki trdijo, da je kategorija "žensk" normativna, izključevalna in priklicana zaradi nezaznamovanih razsežnosti nedotaknjenih razrednih in rasnih privilegijev. Z drugimi besedami, če bomo vztrajali pri koherenci in enotnosti kategorije žensk, bomo učinkovito zavrnili mnogoterost kulturnih, družbenih in političnih presekov, v katerih so konstruirane konkretne vrste "žensk".

Nekateri so si prizadevali oblikovati koalicijsko politiko, ki ne bi vnaprej domnevala, kaj je vsebina "žensk". Namesto tega so predlagali sklop dialoških srečanj, v katerih bi ženske z različnih pozicij artikulirale ločene identitete v okviru nujne koalicije. Seveda pomena koalicijske politike ne smemo podcenjevati, a same oblike koalicije, nujnega in nepredvidljivega zbora pozicij, si ne moremo vnaprej predstavljati. Če teoretičarka koalicije poskuša vnaprej uveljaviti idealno obliko koalicijske strukture, katere enotnost bi bila zagotovljen izid, se lahko kljub jasnemu demokratičnemu vzgibu, ki jo je motiviral za oblikovanje koalicije, nehoče vrne na mesto vladarke procesa. Podobno si nekatere prizadevajo, da bi določili, kaj je in kaj ni prava oblika dijaloga, kaj konstituira pozicijo subjekta in – zelo pomembno – kdaj je "enotnost" dosežena; s takšnimi prizadevanji lahko ovirajo koalicijsko dinamiko, ki bi se sicer oblikovala in omejevala sama.

Vnaprejšnje vztrajanje pri koalicijski "enotnosti" kot cilju predpostavlja, da je solidarnost za vsako ceno prvi pogoj za politično akcijo. Toda katere politika zahteva vnaprejšnje postavljanje enotnosti? V koaliciji morda moramo prepoznati svoja nasprotja in začeti akcijo, ne da bi se jih dotaknili. Morda dialoško razumevanje pomeni tudi sprejemanje različenosti, zloma, razcepljenosti in fragmentiranosti, ki namreč pogosto sodijo v zaviti proces demokratizacije. Sam pojem "dijaloga" je kulturno specifičen in zgodovinsko določen; prvi govorec je lahko gotov, da konverzacija tebe, medtem ko je drugi prepričan, da ni tako. Najprej moramo proučiti oblastna razmerja, ki pogojujejo in omejujejo možnosti za dialog. Sicer tvegamo, da bo dialoški model vnovič zdrsnil na liberalni model, ki predpostavlja, da govoreči zastopnikiasedajo enakovredne pozicije moči in govorijo z istimi predpostavkami o tem, kaj konstituira "sporazum" in "enotnost", in kateri so cilji, za katere si prizadevajo. Narobe bi bilo, če bi vnaprej predpostavljali, da obstaja kategorija "žensk", ki jo moramo za to, da bi bila popolna, enostavno zapolniti z različnimi rasnimi, razrednimi, starostnimi, etničnimi in seksualnimi sestavinami. Kategorijo "žensk" je zaradi predpostavke o njeni temeljni nepopolnosti mogoče uporabljati kot mesto, ki je vedno odprto za nasprotujoče si pomena. Vendar bi že po definiciji nepopolno kategorijo lahko uporabili kot normativni ideal, osvobojen prisilnosti.

Ali za učinkovito politično akcijo nujno potrebujemo enotnost? Mar ni prav prenačljeno vztrajanje pri cilju enotnosti vzrok za vedno grenkejšo fragmentacijo različnih pozicij? Koalicijsko akcijo bi lahko pospešili prav s tistimi oblikami pripoznane fragmentacije, kjer "enotnost" kategorije žensk ni niti predpostavljena niti zaželena. Ali z "enotnostjo" vzpostavimo izključevalno normo solidarnosti na taki ravni identitete, da izločimo možnost za sklop akcij, s katerimi bi razbili same meje identitetnih konceptov, ali pa je prav to razbitje naš zastavljeni in eksplicitni politični cilj? Brez predpostavke ali cilja "enotnosti", ki je v vsakem primeru vedno vzpostavljena na konceptualni ravni, bi v kontekstu konkretnih akcij, katerih namen ni artikulacija identitete, lahko nastalečasne enotnosti. Če ne bi bili pod prisilo pričakovanja, da bo feministične akcije začela neka stabilna, poenotena in sporazumna identiteta, bi lahko akcije začeli gotovo hitreje in sorodneje tistim številnim "ženskam", ki vedno dvomijo o pomenu te kategorije.

S takšnim prijemom ne bi utemeljevali koalicijske politike tako, da bi predpostavljali "identiteto" kot premiso ali določeno obliko in pomen koalicijskega zbora še pred njegovimi dosežki. Ker artikulacija identitete v razpoložljivih kulturnih okvirih vzpostavlja definicijo, ki v politično angažirani akciji in z njo že