

Prvá kapitola: Subjekty pohlavia/rodu/túžby

Ženou sa nik nerodí: stáva sa ňou.* Simone de Beauvoir / Striktne vzaté, nedá sa povedať, že existuje čosí ako „ženy“. Julia Kristeva / Žena nemá pohlavie. Luce Irigaray / Rozvinutie sexuality... podnietilo takéto chápanie pohlavia. Michel Foucault / Kategória pohlavia je politickou kategóriou, je predpokladom heterosexuálnej spoločnosti. Monique Wittig

i. „Ženy“ ako subjekt feminizmu

Veľká časť feministickej teórie zaujíma taký postoj, ako keby existovala identita, ktorú možno odvodiť od kategórie žien, a ako keby táto identita nielenže v rámci diskurzu uvádzala do pohybu feministické záujmy, ale aj konštituovala subjekt, ktorý by sa mal politicky reprezentovať. Lenže *politika* a *reprezentácia* sú kontroverzné termíny. Na jednej strane je *reprezentácia* akýmsi operatívnym termínom, ktorý môže poslúžiť v rámci politického procesu, keď ide o snahu zviditeľniť a legitimizovať ženy ako politické subjekty; na druhej strane je *reprezentácia* normatívou funkciou jazyka, o ktorej sa predpokladá, že pomáha odhalovať alebo deformovať to, čo sa vo vzťahu ku kategórii žien považuje za pravdivé. Zdá sa, že feministická teória pokladá rozvíjanie jazyka, ktorý by úplne alebo adekvátnie reprezentoval ženy, za nevyhnutné, aby sa tak podporila politická viditeľnosť žien. To je veľmi dôležité vzhľadom na všeobecné kultúrne podmienky, v ktorých boli životy žien buď nevýrazne reprezentované, alebo neboli reprezentované vôbec.

Nedávno sa táto všeobecne rozšírená koncepcia vzťahu medzi feministickou teóriu a politikou začala spochybňovať, a to

*De Beauvoirová, Simone: *Druhé pohlavie*, 2. zväzok. Obzor, Bratislava 1967, preklad Viera Millerová, s. 5.

práve zvnútra feministického diskurzu. Samotný subjekt „ženy“ sa už nechápe v rámci stabilných alebo pretrvávajúcich termínov. Existuje nielen množstvo materiálu, ktorý spochybňuje životoschopnosť tohto „subjektu“ ako definitívneho kandidáta na reprezentáciu či skôr osloboodenie, ale je aj veľmi malo zhody v tom, čo vlastne konštituuje, alebo by malo konštituovať kategóriu žien. Politická a jazyková „reprezentácia“ už vopred stanovuje kritérium, ktoré formuje samotné subjekty, v dôsledku čoho sa reprezentácia týka len toho, čo možno považovať za subjekt. Inými slovami, najprv treba získať potrebnú kvalifikáciu na to, aby sa niečo mohlo stať subjektom – reprezentácia môže nasledovať až potom.

Foucault upozorňuje, že právne systémy moci produkujú tiež subjekty, ktoré potom tieto systémy aj reprezentujú.¹ Právne chápanie moci akoby regulovalo politický život len v negatívnom zmysle, čiže obmedzovaním, zakazovaním, regulovaním, kontrolou, dokonca aj „ochranou“ jednotlivcov, ktorí sú s konkrétnou politickou štruktúrou v nejakom vzťahu cez náhodný akt výberu. Lenže subjekty regulované takýmito štrukturami sú týmto štruktúrami nielen podrobené, ale ich aj formujú, určujú a reprodukujú v súlade s požiadavkami týchto štruktúr. Ak je táto analýza správna, potom je právna formácia jazyka a politiky, ktorá reprezentuje ženy ako „subjekt“ feminismu, sama osebe diskurzívnu formáciu a je efektom tejto verzie reprezentačnej politiky. Ukazuje sa, že feministický subjekt je diskurzívne konštituovaný práve tým politickým systémom, ktorý by mal pomáhať jeho emancipácii. To je potom politicky problematické, ak sa ukáže, že takýto systém produkuje rodovo určené subjekty pozdĺž diferenčnej osy nadvlády, alebo že produkuje subjekty, o ktorých sa predpokladá, že sú mužské. V takom prípade bude požiadavka emancipácie „žien“, teda požiadavka, ktorá sa na takýto systém nekriticky kladie, celkom jasne kontraproduktívna.

Otázka „subjektu“ je podstatná pre politiku, najmä pre feministickú politiku, lebo subjekty práva sa vždy tvoria určitými vylučovacími praktikami, ktoré však nie sú dostatočne „viditeľné“ v situácii, keď už je právna štruktúra politicky usta-

novená. Inými slovami, subjekt sa politicky konštruuje s ohľadom na isté legitimizačné a vylučovacie ciele, pričom sa tieto politické operácie efektívne utajujú, a zároveň aj naturalizujú prostredníctvom politických analýz, ktoré sú založené práve na právnych štruktúrach. Právna moc nevyhnutne „produkuje“ to, o čom tvrdí, že to len reprezentuje; politika sa preto musí zaoberať touto duálnou funkciou moci: právnou a produkčnou. Výsledkom je, že zákon produkuje predstavu o „subjekte pred zákonom“², no následne ho zatajuje, aby vznikol dojem diskurzívnej formácie ako prirodzenej základnej premisy, ktorá potom legitimizuje regulačnú hegemoniu samotného zákona. Nestačí skúmať spôsoby, ako by ženy mohli byť viac zastúpené v jazyku a v politike. Aj feministická kritika by mala pochopiť, že kategória „ženy“ – tento subjekt feminismu – je produkovaná štrukturami moci, ktoré ju zároveň obmedzujú, takže aj samotná emancipácia existuje len v rámci týchto štruktúr moci.

Skutočne, pri skúmaní problematiky žien ako subjektu feminismu nemožno vylúčiť ani možnosť, že subjekt, ktorý by bol ešte „pred“ zákonom a ktorý si robí nárok na reprezentáciu v rámci zákona alebo podľa zákona, nejestvuje. Je možné, že subjekt, rovnako ako aj uplatňovanie časového „pred“ v zmysle „skôr než“, sa konštituuje zákonom ako fiktívnym základom svojej vlastnej požiadavky na legitimitu. Hlavný predpoklad ontologickej integrity subjektu „pred“ zákonom možno chápať ako stopu, ktorá nám tu dnes zostala po štádiu hypotézy prirodzenosti, teda tej fundacionalistickej fikcie, ktorá je súčasťou právnych štruktúr klasického liberalizmu. Performatívna invokácia nehistorického „pred“ sa stáva základnou premisou, ktorá garantuje predsociálnu ontológiu osôb, ktoré slobodne súhlasili s tým, že budú ovládané, a tak konštituovali legitimitu sociálnej zmluvy.

Odhliadnuc od toho, že fundacionalistické fikcie obsahujú konkrétnu predstavu o subjekte, feminismus má aj politický problém, ak predpokladá, že termín ženy označuje spoločnú identitu. Toto slovo sa nielenže nestalo stabilným signifikátorom, na ktorom by sa zhodli subjekty, ktoré má feminismus

opisovať a reprezentovať, teda ženy, ale dokonca aj v pluráli je problematickým termínom, akýmsi miestom bojov a dôvodom pre úzkosť a obavy. Ako evokuje aj titul, ktorý dala Denise Riley svojej práci *Am I That Name?* (Som ja to meno?), je to otázka, ktorá vzniká práve pre mnohoraké možné označenia tohto mena.³ Ak niekto „je“ ženou, určite to nie je všetko, čím je; tento termín nemôže byť vyčerpávajúci, a to nie preto, že predrodová „osoba“ transcenduje špecifickú výbavu svojho rodu, ale preto, že v rôznych historických kontextoch rod nie je zakaždým koherentne alebo konzistentne konštituovaný, a ešte preto, že rod sa prelíná a križuje s rasovými, triednymi, etnickými, pohlavnými a regionálnymi modalitami diskurzívne konštituovaných identít. V dôsledku toho nie je možné oddeľiť „rod“ od politických a kultúrnych priesecníkov, v ktorých sa spravidla nemenne produkuje a zachováva.

Politický predpoklad, že musí jestvovať nejaký univerzálny základ feminizmu, základ, ktorý sa musí dať nájsť v identite, o ktorej sa predpokladá, že existuje naprieč kultúrami, často sprevádza vedomie, že útlak žien má nejakú konkrétnu podobu, ktorá sa dá v univerzálnej alebo hegemonickej štruktúre patriarchátu alebo mužskej nadvlády rozpoznať. Pojem univerzálny patriarchát sa v nedávnej minulosti kritizoval ako pojem, ktorý nemôže vysvetliť všetky spôsoby rodového útlaku v konkrétnych kultúrnych kontextoch, v ktorých sa vyskytuje. Tam, kde sa v rámci týchto teórií hovorilo o podobných kontextoch, bolo treba nájsť „príklady“ alebo „ilustrácie“ univerzálneho princípu, o ktorom sa predpokladá, že tu je od počiatku. Práve takáto podoba feministického teoretizovania sa stala terčom kritiky, jednak kvôli snahe kolonizovať a podmaňovať si nezápadné kultúry, a vyzdvihovať tak výsostne západné chápanie útlaku, ale aj preto, že takéto teoretizovanie malo tendenciu konštruovať „tretí svet“, či dokonca „orient“, pričom sa v rámci neho rodový útlak veľmi rafinované vysvetloval ako niečo, čo je typické pre naozajstné, teda nie západné barbarstvo. Naliehavá potreba feministu vytvoriť univerzálny status patriarchátu, len aby sa tvrdenia feminismu posilnili a stali reprezentatívnymi, viedla občas skratovito k apriórnej

alebo fiktívnej univerzalite štruktúry nadvlády, ktorá sa potom prezentovala ako niečo, čo zapríčinuje všeobecnú ženskú skúsenosť podrobenia.

Aj keď sa už tvrdenie o univerzálnosti patriarchátu neteší takej dôveryhodnosti ako kedysi, s odstraňovaním jednotnej a všeobecne prijímanej koncepcie pojmu „ženy“ (koncepcie, ktorá je logickým dôsledkom rámca, kde tento pojem existuje) je ešte stále veľmi problematické. Iste, prebehlo množstvo diskusií: Existuje niečo, čo majú všetky „ženy“ spoločné, niečo, čo existovalo skôr než ich útlak? Spája „ženy“ práve hĺbka tohto útlaku? Sú kultúry žien špecifické aj niečim, čo nesúvisí s ich podriadenosťou hegemonickej maskulinistickým kultúram? Je zvláštnosť a integrita ženských kultúrnych či rečových praktík určovaná vždy proti niečomu, čiže v rámci dominantnejšej kultúrnej formácie? Jestvuje oblasť „špecificky ženského“, výčlenená zo všeobecne mužského, rozpoznateľná vo svojej odlišnosti na základe neoznačenej, a teda vopred predpokladanej univerzality „žien“? Binárnosť mužské/ženské nielenže vytvára výlučný a vylučujúci rámec, v ktorom sa táto špecifickosť dá rozpoznať, ale pri všetkých spôsoboch, akými sa „špecifickosť ženského môže prejaviť, je práve táto špecifickosť absolútne dekontextualizovaná, je analyticky a politicky oddelená od konštituovania triedy, rasy, etnicity a iných osí mocenských vzťahov, ktoré tvoria „identitu“ a súčasne sa podieľajú na tom, že samotný pojem identita je vlastne nevhodným označením.⁴

Domnievam sa, že predpokladaná univerzálosť a jednota subjektu feminismu sa účinne narušuje práve obmedzeniami danými reprezentačným diskurzom, v ktorom tento subjekt existuje a pôsobí. Ak feminismus bude trvať na svojom nemenom subjekte, pod ktorým sa bude rozumieť jednoliata kategória žien, výsledkom bude, že táto kategória nebude akceptovaná, ale bude hromadne odmietaná. Práve v tomto akte vylúčenia sa prejavujú dôsledky donucovania a regulácie, ktoré táto konštrukcia so sebou prináša napriek tomu, že ide o konštrukciu, ktorá vznikla v záujme emancipácie. Rozdrobenosť vo vnútri feminismu i paradoxná opozícia „žien“ voči feminismu, tých žien, ktoré feminismus podľa svojho tvrdenia reprezentuje,

je, naznačuje, že politika identity so sebou nutne prináša isté obmedzenia. Odporúčanie, aby si feminismus hľadal širšie reprezentovaný subjekt, než aký sám vytvára, má ironický dôsledok, totiž, že feministické úsilie môže skrachovať práve preto, že feminismus odmieta vziať do úvahy konštitutívnu moc svojich vlastných reprezentačných nárokov. Tento problém sa nevyrieší tým, že sa zo „strategických“ dôvodov bude ktokoľvek vyšupe ciele, pre ktoré boli stratégie vyvinuté. V tomto prípade môže byť takýmto nechceným, aj keď konzervatívnym dôsledkom je, ako to formuluje Marx, *historická prítomnosť*. A úlohou v takto konštituovanom rámci je formulovať kritiku kategórií identity, ktorú vytvorili, naturalizovali, a zároveň znehybnili súčasné štruktúry práva.

Možno práve dnes, v priesčinku rôznych kultúrnych stratégii v období, ktoré sa občas nazýva „postfeministickým“, máme šancu reflektovať z pohľadu feminizmu imperatív skonštruovať subjekt feminizmu. Aby bolo možné formulovať politiku reprezentácie, ktorá by mohla oživiť feminismus na iných základoch, treba v rámci feministickej politickej praxe radikálne premyslieť ontologické konštrukcie identity. A možno práve teraz je vhodný čas rozohrať radikálnu kritiku, ktorá by sa pokúsila osloboodiť feministickú teóriu od úlohy skonštruuovať jediný alebo záväzný základ, ustavične spochybňovaný takými pozíciami identít alebo antiidentít, ktoré táto kritika nepripúšťa, ba ich vylučuje. Otázka stojí tak, či praktiky využívajúce, ktoré sú základom feministickej teórie poznania „žien“ ako subjektu, v snahe rozšíriť svoje požiadavky „reprezentácie“ paradoxne nepodkopávajú feministické ciele.⁵

Možno práve dnes, v priesčinku rôznych kultúrnych stratégii v období, ktoré sa občas nazýva „postfeministickým“, máme šancu reflektovať z pohľadu feminizmu imperatív skonštruovať subjekt feminizmu. Aby bolo možné formulovať politiku reprezentácie, ktorá by mohla oživiť feminismus na iných základoch, treba v rámci feministickej politickej praxe radikálne premyslieť ontologické konštrukcie identity. A možno práve teraz je vhodný čas rozohrať radikálnu kritiku, ktorá by sa pokúsila osloboodiť feministickú teóriu od úlohy skonštruuovať jediný alebo záväzný základ, ustavične spochybňovaný takými pozíciami identít alebo antiidentít, ktoré táto kritika nepripúšťa, ba ich vylučuje. Otázka stojí tak, či praktiky využívajúce, ktoré sú základom feministickej teórie poznania „žien“ ako subjektu, v snahe rozšíriť svoje požiadavky „reprezentácie“ paradoxne nepodkopávajú feministické ciele.⁵

Problém je možno ešte závažnejší. Je konštrukcia kategórie žien ako koherentného a stabilného subjektu mimovoľnou reguláciou a zhmotnením, skonkrétnením rodových vzťahov? A nie je takéto zhmotnenie presným opakom feministických cieľov? Do akej miery nadobúda kategória žien svoju stabilitu a koherenciu výlučne v kontexte heterosexuálnej matrice?⁶ Ak sa ukáže, že stabilné vedomie rodu už nie je základnou premisou feministickej politiky, potom by bol možno žiaduci nový druh feministickej politiky, ktorý by spochybňoval samotné skonkrétnenie rodu a identity, čiže politiky, ktorá bude brať premenlivú konštrukciu identity ako nutný metodologický a normatívny predpoklad, či dokonca politický cieľ.

Úlohou feministickej genealógie kategórie „ženy“ je vystopovať politické operácie, ktoré produkujú, a zároveň skrývajú to, čo sa kvalifikuje ako právny subjekt feminismu. Pri spochybňovaní kategórie „ženy“ ako subjektu feminismu môže byť práve bezproblémové odvolávanie sa na túto kategóriu dôkazom toho, že feminismus *nemá možnosť* prejavovať sa ako spôsob politickej reprezentácie. Aký význam má rozširovať reprezentáciu na subjekty konštruované pomocou vylúčovania tých, ktoré a ktorí nemôžu vyhovieť nevysloveným normatívnym požiadavkám kladeným na takýto subjekt? Aké vzťahy nadvlády a vylúčenia sa zachovávajú, ak sa jediným cieľom politiky stáva výlučne reprezentácia? Základom feministickej politiky by nemala byť identita subjektu feminismu, ak sa takýto subjekt formuje v mocenských vzťahoch, ustavične zakryvaných práve prostredníctvom potvrdzovania tohto základu. Možno sa paradoxne ukáže, že „reprezentácia“ má pre feminismus zmysel len vtedy, keď vôbec neráta so subjektom „ženy“.

ii. Povinný poriadok: pohlavie/rod/túžba

Aj keď sa v záujme vytvorenia a prezentovania solidarity identity často vyvoláva dojem bezproblémovej jednoty „žien“, tým, že sa rozlišuje medzi pohlavím a rodom, sa subjekt feminismu láme. Hoci pôvodným zámerom tohto rozlíšenia bolo

spochybniť formuláciu „biológia je osud“, ukázalo sa, že rozlišovanie medzi pohlavím a rodom prináša argument, že nech už je pohlavie biologicky akokoľvek nemenné, rod je kultúrne konštruovaný – a tak rod nie je ani kauzálny dôsledok pohlavia, ani nie je tak fixovaný, ako sa nám javí. Už toto rozlišenie, ktoré pripúšta, že rod je mnohoraká interpretácia pohlavia, potenciálne spochybňuje jednotu subjektu.⁷

Ak je rod súborom kultúrnych významov, ktoré si pohlavné telo osobuje, nedá sa povedať, že by rod nejakým, akýmkoľvek, čo i len jediným spôsobom vyplýval z pohlavia. Ak to dotiahneme do logických dôsledkov, rozlišovanie medzi pohlavím a rodom podnecuje radikálnu diskontinuitu medzi pohlavnými telami a kultúrne konštruovanými rodmi. Ak by sme aj pre túto chvíľu predpokladali stabilitu dvojpohlavnosti, neznamená to, že konštrukcia „mužov“ sa bude vzťahovať výlučne na mužské telá, alebo že konštrukcia „žien“ bude vysvetľovať iba ženské telá. Ba čo viac, ak by aj vysvitlo, že pohlavia sú vo svojej morfológii a konštitúcii bezproblémovo dve (čo je však otázne), niet dôvodu predpokladať, že rody by tiež mali byť práve dva.⁸ Predpoklad binárneho rodového systému implicitne zachováva vieru v mimetický vzťah rodu k pohlaviu, pričom rod odzrkadluje pohlavie, alebo je ním nejako inak určovaný. V situácii, keď sa o konštruovanosti statusu rodu uvažuje teoreticky ako o radikálne nezávislosti na pohlaví, stáva sa rod úplne nezávislým a voľne poletujúcim vyňaliezavým trikom, ktorý vyúsťtuje do takých situácií, že *muž* a *mužské* môže rovnako ľahko označovať ženské aj mužské telo, a *zena* a *ženské* môže rovnako ľahko označovať mužské aj ženské telo.

Toto radikálne rozdvojenie rodovo určeného subjektu prináša so sebou ďalšie problémy. Je však možné hovoriť o „danom“ pohlaví alebo o „danom“ rode bez predchádzajúceho skúmania toho, ako a akými prostriedkami je pohlavie a/alebo rod daný? Napokon, čo je to vlastne „pohlavie“? Je to čosi prirodzené, anatomické, chromozomálne alebo hormonálne? A ako má feministická kritička posúdiť vedecké diskurzy, ktoré si nárokuju nastoľovať nám tieto „fakty“?⁹ Má pohlavie ne-

jakú história?¹⁰ Má každé pohlavie inú história alebo história? Existuje história toho, ako sa vytvorila dualita pohlaví, existuje genealózia, ktorá by mohla odhaliť túto binárnu možnosť ako premenlivú konštrukciu? Sú zdanlivo prirodzené fakty o pohlaví diskurzívne produkované rôznymi vedeckými diskurzmi v službách či už politických, alebo sociálnych záujmov? Ak sa spochybňí nemenný charakter pohlavia, možno sa napokon ukáže aj to, že konštrukt nazývaný „pohlavie“ je rovako kultúrne skonštruovaný ako rod. Možno pohlavie vždy aj bolo rodom a ukáže sa, že vlastne vôbec nejestvuje rozdiel medzi pohlavím a rodom.¹¹

Ak by už samotné pohlavie bolo rodovou kategóriou, nemalo by zmysel definovať rod ako kultúrnu interpretáciu pohlavia. Rod by sa nemal chápať len ako kultúrny zápis istého významu na vopred danom pohlaví (čo by bola právna konцепcia); pojem rod musí zároveň označovať samotný aparát, pomocou ktorého sa pohlavia ustanovujú. Výsledkom je, že rod nie je v takom istom vzťahu ku kultúre, v akom je pohlavie k prírode. Rod predstavuje aj diskurzívne/kultúrne prostriedky, ktorými sa produkuje a ustanovuje „pohlavná prirodzenosť“ alebo „prirodzené pohlavie“ ako „prediskurzívne“, čiže také, ktoré bolo skôr ako kultúra, ustanovuje sa ako politicky neutrálny povrch, *na ktorom sa koná kultúra*. Tejto radikálne nekonštruovanej konštrukcii „pohlavia“ sa budeme venovať v druhej kapitole v súvislosti s Lévi-Straussom a štrukturalizmom. V tomto bode je už jasné, že spôsobom, ako účinne nastoliť vnútornú stabilitu a binárny rámec pre pohlavie, je aj formulovanie duality pohlavia ešte v prediskurzívnej sfére. Takúto produkciu pohlavia ako čohosi prediskurzívneho treba však chápať ako účinok kultúrneho konštruovania označeného pojmom *rod*. Ako teda treba nanovo preformulovať rod tak, aby obsiahol mocenské vzťahy, ktoré produkujú efekt prediskurzívneho pohlavia, a zároveň toto diskurzívne produkovanie zakrývajú?

iii. Rod: rozvláčny zánik súčasnej diskusie

Existuje „akýsi“ rod, ktorý človek „má“, alebo je rod esenčným atribútom, čímsi, čím človek vraj „je“? Aký je spôsob alebo mechanizmus konštruovania rodu, ak feministické teoretičky tvrdia, že rod je kultúrna interpretácia pohlavia, alebo že je kultúrne konštruovaný? Ak je rod naozaj konštruovaný, dá sa skonštruovať hocijako inak, alebo konštruovateľnosť so sebou nesie istú formu sociálneho determinizmu, vopred uzavárajúceho možnosť konania a zmeny? Znamená vari „konštruovanie“, že určité zákony spôsobujú rodové rozdiely pozdĺž univerzálnych osí pohlavnej diferencie? Ako a kde dochádza ku konštruovaniu rodu? Aký zmysel môže mať pre nás konštrukcia, pri ktorej nemôžeme predpokladať ľudského konštruktéra, predchádzajúceho samotný konštrukt? Podľa niektorých prístupov poznanie, že rod je konštruovaný, naznačuje istý determinizmus rodových významov, vpísaných do anatomicky diferencovaných tiel, ktoré sa chápnu ako pasívni recipienti neúprosného kultúrneho zákona. Ak sa relevantná „kultúra“, ktorá „konštruuje“ rod, chápe v podmienkach takéhoto zákona alebo súboru zákonov, potom to vyznieva tak, že rod je determinovaný a fixovaný, čo by znamenalo, že biológia je osud, ibaže sa osudem nestáva biológia, ale kultúra.

Simone de Beauvoir v knihe *Druhé pohlavie* naznačuje, že „ženou sa nik nerodí: stáva sa ňou“¹². Pre Beauvoir je rod „konštruovaný“, ale v jej formulácii je zahrnutý aj činiteľ, agens, *cogito*, ktoré na seba berie tento rod, prípadne si tento rod pri vlastňuje a v princípe môže na seba vziať aj nejaký iný rod. Je rod taký variabilný a voliteľný, ako to vyznieva z vysvetlenia Beauvoir? Môže byť „konštruovanie“ v takomto prípade zredukované na formu výberu? Beauvoir jasne hovorí, že osoba „sa stáva“ ženou, ale že sa ňou vždy stáva z donútenia kultúry. Pritom je jasné, že toto donucovanie nevyplýva z „pohlavia“. V jej tvrdení nie je nič také, čo by zaručovalo, že „niekto“, kto sa stáva ženou, musí byť nutne ženského pohlavia. Ak „telo je situácia“¹³, ako tvrdí Beauvoir, potom neexistuje telo, ktoré už odjakživa nebolo interpretované kultúrnymi významami; po-

hlavie teda nemožno kvalifikovať ako preddiskurzívnu anatomickú skutočnosť. Z definície vyplýva, že pohlavie po celý ten čas už bolo rodom.¹⁴

Zdá sa, že spor o význam *konštruovania* uviazol v konvenčnej filozofickej polarite medzi slobodnou vôľou a determinizmom. V dôsledku toho možno oprávnenie predpokladať, že určité jazykové obmedzenie myslenia nielen formuje, ale aj limituje podmienky diskusie. V rámci týchto podmienok sa „telo“ javí ako pasívne médium, do ktorého sa vpisujú kultúrne významy, alebo ako nástroj, ktorému nejaká konkrétna a interpretujúca vôľa dáva kultúrny význam. V každom prípade, telo tu figuruje výlučne ako *nástroj* alebo ako *médium*, na ktoré sa súbor kultúrnych významov vzťahuje iba zvonka. No „telo“ je samo osebe konštrukciou, tak ako ľou je aj nespočetné množstvo „tiel“, ktoré vytvárajú oblasť rodových subjektov. O telách sa nedá povedať, že by mali signifikatívne bytie, ktoré existovalo už pred určením rodu, takže sa naskytuje otázka: Do akej miery telo *vzniká* v rámci označenia rodu a prostredníctvom neho? Akým spôsobom si v myšlienkach osvojujeme a formulujeme telo, ktoré už teraz nie je pasívnym médiom alebo nástrojom očakávajúcim oživujúcu schopnosť zreteľne nehmotnej vôle?¹⁵

To, či sú rod a pohlavie nemenné, alebo či sú otvorené a voľne k dispozícii, určuje diskurz, ktorý, ako to neskôr vyplynie z tejto diskusie, sa pokúša nastoliť isté limity analýzy alebo ustrážiť isté princípy humanizmu, ktoré sú predpokladom každej analýzy rodu. Nepoddajnosť „pohlavia“ alebo „rodu“ či samotného významu „konštruovania“ vlastne naznačuje, aké kultúrne formy sa pri ďalšej analýze dajú, resp. nedajú mobili zovať. Limity diskurzívnej analýzy rodu predpokladajú isté formy predstaviteľných a realizovateľných rodových konfigurácií v rámci kultúry. Neznamená to, že by všetky rodové evenuality boli otvorené, ale že hranice analýzy naznačujú limity diskurzívne podmienenej skúsenosti. Tieto limity sú vždy nastavené v rámci podmienok prevládajúceho kultúrneho diskurzu, ktorý sa zakladá na binárnych štruktúrach, prejavujúcich sa ako jazyk univerzálnnej rationality. Donucovanie sa tak

stáva štruktúrou toho, čo tento jazyk vytvára ako predstaviteľ-nú doménu možného rodu.

Aj keď predstavitelia a predstaviteľky spoločenských vied hovoria o rode ako o „faktore“ alebo o „dimenzií“ analýzy, rod stelesňuje aj v konkrétnych ľudoch ako „označenie“ biologickej, jazykovej a/alebo kultúrnej diferencie. V takýchto prípadoch sa rod dá chápať ako význam, ktorý (už) pohlavné differencované telo prijíma, ale iba vtedy, ak takéto označenie existuje *vo vzťahu* k inému, opačnému označeniu. Niektoré feministické teoretičky tvrdia, že rod je „vzťah“, presnejšie, súbor vzťahov, a nie individuálny atribút. Iné teoretičky, vychádzajúc z Beauvoir tvrdia, že len ženský rod je príznakový, kým univerzálny človek a mužský rod sú totožné, takže ženy sú definované prostredníctvom svojho pohlavia, kym muži sú velebení ako nositelia univerzálneho človečenstva, transcendujúceho konkrétnu telesnosť.

Ak postúpime v úvahách ešte ďalej, diskusia sa skomplikuje, pretože, ako tvrdí Luce Irigaray, ženy v rámci diskurzu o svojej identite predstavujú paradox, ak nie priamo protirečenie. Ženy sú „pohlavie“, ktoré nie je „jedno“. V rámci jazyka presiaknutého maskulinizmom, vo falologocentristickom jazyku, ženy tvoria to, čo je *nereprezentovateľné*. Inými slovami, ženy stelesňujú pohlavie, o ktorom sa nedá premýšľať, sú v jazyku neprítomné a neinterpretovateľné. V rámci jazyka, ktorý sa opiera o jednovýznamové označovanie, ženské pohlavie nemôžno vymedziť ani určiť. V tomto zmysle ženy predstavujú pohlavie, ktoré nie je „jedno“, ale je mnohotvárne.¹⁶ Irigaray – v opozícii voči Beauvoir, pre ktorú sú ženy určené ako Druhé – tvrdí, že tak subjekt, ako aj Iné sú maskulínymi piliermi uzavorennej falologocentrickej označovacej ekonómie, ktorá svoj totalizujúci cieľ dosahuje prostredníctvom úplného vylúčenia ženského. Beauvoir podľa nej chápe ženy ako negatívny náprotivok mužov, ako nedostatok, oproti ktorému sa vyčleňuje mužská identita; pre Irigaray je zasa partikulárnou dialektikou taký systém, ktorý vylučuje celú oblasť odlišnej označovacej ekonómie. V rámci sartrovského systému – označova-

tel-subjekt a označovaná-objekt – ženy nielenže sú falošne reprezentované, ale táto falošnosť odhaľuje štruktúru celej tejto neadekvátnej reprezentácie. Pohlavie, ktoré nie je jedno, potom predstavuje východiskový bod kritiky vládnucej západnej reprezentácie a kritiky metafyziky substancie, ktorá sama štruktúruje pojem subjektu.

Čo je to metafyzika substancie a ako inšpiruje myslenie o kategóriach pohlavia? V prvom rade, humanistické koncepcie subjektu majú tendenciu predpokladať existenciu substantívnej osoby, ktorá je nositeľkou rôznych esenciálnych a neesenciálnych atribútov. Z humanistickej feministickej pozície možno rod chápať ako *atribút* osoby, ktorá je esenciálne charakterizovaná ako predrodová substancia alebo „jadro“, nazvané osoba, a tento atribút je vlastne označením univerzálnej schopnosti disponovať intelektom, rozlišovať medzi tým, čo je a čo nie je morálne, a schopnosti disponovať jazykom. Univerzálna koncepcia osoby sa však prostredníctvom historických a antropologických pozícií, ktoré chápú rod ako *vzťah* medzi sociálne konštituovanými subjektmi v presne stanovených kontextoch, stáva východiskovým bodom sociálnej teórie o rode. Toto vzťahové alebo kontextuálne východisko naznačuje, že to, čím osoba „je“, a samozrejme aj to, čím „je“ rod, je voči konštruovaným vzťahom, v ktorých je východisko definované, vždy relatívne.¹⁷ Kedže rod je pohyblivý a kontextuálny jav, neoznačuje podstatu bytia, ale relatívny bod zblížovania medzi kultúrne a historicky podmienenými súbormi vzťahov.

Irigaray by namietla, že ženské „pohlavie“ je miestom neprítomnosti v jazyku, že predstavuje nemožnosť gramaticky denotovanej substancie, takže je to východiskový bod, ktorý odhaľuje túto substanciu ako trvalú a základnú ilúziu maskulistického diskurzu. Táto absencia nie je v rámci mužskej označujúcej ekonómie príznaková – a to prevracia argument Beauvoir (aj Wittig), ktorá tvrdí, že ženské pohlavie je príznakové, kým mužské pohlavie nie je. Podľa Irigaray nie je ženské pohlavie „nedostatkom“, alebo „Iným“, ktoré imanentne a negatívne definuje subjekt v jeho mužskosti. Naopak, ženské pohlavie sa vzpiera samotným nárokom na reprezentáciu, lebo

žena nie je ani „Iná“, ani „nedostatočná“ (kategórie, ktoré sa vzťahujú k sartrovskému subjektu, immanentnému falologocentrickej schéme). Takže podľa Irigaray ženské nikdy nemôže byť príznakom nejakého subjektu, ako tvrdí Beauvoir. O ženskom sa navyše nedá teoreticky uvažovať v podmienkach určitého vzťahu medzi mužským a ženským, v rámci vopred daného diskurzu, lebo diskurz tu nie je relevantnou predstavou. Diskurzy dokonca aj vo svojej rozmanitosti tvoria len množinu modalít falologocentrického jazyka. Ženské pohlavie je preto navyše subjektom, ktorý nie je jedným. Vzťah medzi mužským a ženským nemôže byť reprezentovaný v takej označujúcej ekonomii, v ktorej mužské vytvára uzatvorený kruh označujúceho a označovaného. Je paradoxné, že Beauvoir vytvorila v *Druhom pohlaví* predobraz tejto nemožnosti, keď tvrdila, že muži nemôžu nastoliť „otázku žien“, lebo by fungovali ako sudcovia a zároveň ako súdení.¹⁸

Rozdiely medzi pozíciami, o ktorých sa tu hovorilo, spolu navzájom súvisia; každé z týchto východísk možno chápať ako problematizovanie lokalizácie a významu tak „subjektu“, ako aj „rodu“, a to v rámci kontextu sociálne inštitucionalizovanej rodovej asymetrie. Interpretáčne možnosti rodu nie sú v žiadnom prípade vyčerpané tými alternatívmi, o ktorých sa hovorilo doteraz. Problematická uzavretosť v kruhu feministického skúmania rodu len podčiarkuje prítomnosť pozícii predpokladajúcich, že rod je sekundárna vlastnosť osôb, a pozícii, ktoré tvrdia, že samotná predstava osoby, ktorá sa v jazyku situuje ako „subjekt“, je maskulinistickou konštrukciou a znamená privilégium, ktoré veľmi účinne vylučuje štrukturálnu a sémantickú možnosť ženského rodu. V dôsledku týchto výrazných nezhôd pri chápaní významu rodu (či je *rod* vôbec termínom, o ktorom treba diskutovať, alebo či je podstatnejšou diskurzívna konštrukcia *pohlavia*, prípadne, či je takouto konštrukciou označenie ženy, alebo žena a/alebo muži a muž) je potrebné nanovo radikálne premyslieť kategórie identity v kontexte vzťahov vyhrotenej rodovej asymetrie.

Pre Beauvoir je „subjekt“ v rámci existenciálne a analyticky chápanej mizogýnie vždy mužský a totožný s univerzálnym

subjektom, pričom sa lísi od ženského „Iného“, ktoré je mimo univerzalizovaných noriem osobnosti, je beznádejne „konkrétné“, telesné, odsúdené na imanenciu. A aj keď sa dielo Beauvoir často chápe ako výzva za práva žien, čiže výzva, aby sa ženy stali existenciálnymi subjektmi, a tak boli zahrnuté do podmienok abstraktnej univerzality, jej pozícia zahŕňa aj zásadnú kritiku samotného odtelesnenia abstraktného mužského epistemologického subjektu.¹⁹ Tento subjekt je abstraktný v tom zmysle, že popiera sociálnu príznakovosť svojho stelesnenia a premieta túto odmietnutú a zneváženú telesnosť do ženskej oblasti, takže účinne premenúva telo tým, že ho označuje ako ženské telo. Toto spojenie tela a ženského funguje vo vzťahu magickej reciprocity, v ktorom sa ženské pohlavie obmedzuje na svoje telo, kým mužské telo, úplne odtelesnené, sa paradoxne stáva netelesným nástrojom údajne radikálnej slobody. Analýza, ktorú robí Beauvoir, implicitne nastoľuje otázku: Prostredníctvom akého aktu odmietania a vytvárania odstupu sa maskulíne predvádzajú ako netelesná univerzalita a feminíne je to, čo je konštruované ako odmietnutá telesnosť? Dialektika pán a otrok, ktorá sa tu reinterpretuje v nerecipročných podmienkach rodovej asymetrie, je predzvestou toho, čo Irigaray neskôr opíše ako mužskú označovaciu ekonomiu, obsahujúcu tak existenciálny subjekt, ako aj jeho Iné.

Beauvoir navrhuje, aby ženské telo bolo situáciou a inštrumentalitou ženskej slobody, a nie definujúcou a obmedzujúcou esenciou.²⁰ Teória stelesnenia, vpísaná do analýzy Beauvoir, je celkom zreteľne ohraničená tým, že nekriticky reprodukuje karteziánske rozlišovanie medzi slobodou a telom. Napriek tomu, že som sa kedysi usilovala dokázať opak, zdá sa, že Beauvoir zachováva dualizmus myseľ a tela, a to dokonca aj keď proklamuje syntézu týchto pojmov.²¹ Zachovanie tohto rozlíšenia možno interpretovať ako príznačné práve pre samotný falologocentrismus, ktorý Beauvoir podceňuje. Vo filozofickej tradícii, ktorá sa začína Platónom a pokračuje Descartom, Husserlom a Sartrom, ontologické rozlíšenie medzi dušou (vedomím, myslou) a telom ustavične podporuje vzťahy politickej a psychickej subordinácie a hierarchie. Myseľ si

nielenže podriaduje telo, ale príležitostne rozohráva fantazijné predstavy o úplnom úniku z telesnosti. Kultúrne asociovanie myслe s mužskosťou a tela so ženskosťou je dobre dokumentované v oblasti filozofie a feminizmu.²² Preto by sa malo akékoľvek nekritické opakovanie rozdelenia myслe/telo nanovo premyslieť, a to práve kvôli implicitnej rodovej hierarchii, ktorú takéto rozdelenie konvenčne vyprodukovalo a nadalej udržiava a racionalizuje.

Diskurzívna konštrukcia „tela“ a oddelenie tela od „slobody“ u Beauvoir nevystihuje rozlíšenie myслe-telo pozdĺž rodovej osi, to rozlíšenie, o ktorom sa predpokladá, že osvetľuje trvácnosť rodovej asymetrie. Oficiálne Beauvoir tvrdí, že ženské telo je v rámci maskulinistického diskurzu príznakové, kým mužské telo vo svojej jednote s univerzálnym zostáva nepríznakové. Irigaray jasne naznačuje, že tak označovateľ, ako aj označovaná fungujú v rámci maskulinistického spôsobu označovania, v ktorom je ženské telo „vyčiarknuté“, tak ako bolo vyčiarknuté z oblasti označiteľného. V postheglovských pojmoch je žena „zrušená“, nie je zachovaná. Podľa Irigaray sa tvrdenie Beauvoir, že žena „je pohlavie“, obracia, takže jeho význam sa mení tak, že žena nie je pohlavím, ktoré jej bolo dané, ale je *encore* (a *en corps*) mužského pohlavia, a toto *encore* tu defiluje prezlečené za inakosť. Podľa Irigaray tento falologocentrický spôsob označovania ženského pohlavia sustavne reprodukuje fantazmy o svojej sebazveličujúcej túžbe. Namiesto sebalimitujúceho jazykového gesta, ktoré by priznalo ženám inakosť alebo rozdielnosť, falologocentrismus prichádza s pomenovaním, ktoré zatíňuje ženskosť a zaujíma jej miesto.

iv. Teoretizovanie o binárnom, jednote a ich narušení

Beauvoir a Irigaray sa zreteľne líšia v chápaniu základných štruktúr, prostredníctvom ktorých sa reprodukuje rodová asymetria; Beauvoir si všíma zlyhanie reciprocity asymmetrickej dialektiky, kým Irigaray naznačuje, že samotná dialektika je monologickým rozpracovaním maskulinistickej označujúcej

ekonómie. Aj keď Irigaray zreteľne rozširuje rámec feministickej kritiky tým, že odhaluje epistemologické, ontologicke a logické štruktúry maskulinistickej označujúcej ekonómie, silu jej analýzy spochybňuje práve jej snaha globalizovať. Možno vôbec identifikovať monolitickú, a zároveň aj monologickú maskulinistickú ekonómiu, prekračujúcu rámec kultúrnych a historických kontextov, v ktorých sa uskutočňuje diferencia pohlavi? Je neschopnosť rozpoznávať špecifické kultúrne procesy rodového útlaku istým druhom epistemologického imperializmu, ktorý sa nedá zmierniť jednoducho tým, že sa kultúrne rozdiely rozpracujú ako „príklady“ toho istého falologocentrizmu? Úsilie *včleniť* „Iné“ kultúry ako speštrenie a rozšírenie globálneho falologocentrizmu je šamo osebe privlastňujúcim aktom a hrozí, že sa len opäť zopakuje sebazveličujúce gesto falologocentrizmu, ktoré pod rúškom rovnakosti kolonizuje rozdielnosť, ktoré by inak mohli spochybniť a narušiť totalizujúci koncept.²³

Feministické kritičky by mali preskúmať totalizujúce požiadavky maskulinistickej označujúcej ekonómie, a zároveň zostať sebakriticke voči totalizujúcim gestám feminismu. Snaha identifikovať nepriateľa ako jediného a konkrétneho je prevráteným diskurzom, ktorým sa nekriticky kopíruje stratégia utláčateľa, namiesto toho, aby sa ponúkli iné podmienky. Fakt, že táto taktika môže veľmi podobným spôsobom fungovať tak vo feministických, ako aj v anifeministických kontextoch, poukazuje na to, že kolonizujúce gesto nemusí byť primárne a výlučne maskulinistické. Môže mať účinok aj v iných vzťahoch, ktoré sa týkajú rasovej, triednej a heterosexistickej subordinácie, čo je len niekoľko príkladov. Je jasné, že ak začneme vymenovať rozmanité druhy útlaku, automaticky predpokladáme, že existujú samostatne, jeden po druhom pozdĺž horizontálnej osi, a neberieme do úvahy ich konvergenciu v sociálnej oblasti. Podobne nedostatočný je aj vertikálny model: Rôzne druhy útlaku nemožno zhrnúť a zoradiť, uviesť do kauzálnych vzťahov a rozložiť ich podľa „originality“ a „odvodenosti“²⁴. Oblast moci, ktorá je sčasti štruktúrovaná cez imperializujúce gesto dialektického privlastnenia,

prekračuje, a zároveň zahŕňa os pohlavnej diferencie, pričom ponúka zmapovanie pretínajúcich sa rozdielov, ktoré nemožno vyčerpávajúco hierarchizovať ani v rámci falologocentrizmu, ani v rámci iného kandidáta na pozíciu „primárnej podmienky pre útlak“. Dialektické privlastnenie a potlačenie Iného nemusí byť výlučnou taktikou maskulinistickej označujúcej ekonómie, ale môže byť skôr jednou z mnohých taktík rozvíjaných predovšetkým, no nie výlučne, v službách expandujúcej a racionalizujúcej maskulinistickej oblasti.

Súčasné feministické diskusie o esencializme nastoľujú otázku univerzality ženskej identity a maskulinistického útlaku inými spôsobmi. Univerzalistické požiadavky vychádzajú zo spoločného alebo spoločne zdieľaného epistemologického stanoviska, chápaného ako artikulované vedomie či spoločné štruktúry útlaku, alebo ako zdanlivo transkultúrne štruktúry ženskosti, materstva, sexuality a/alebo *écriture féminine*. V úvode tejto kapitoly tvrdím, že toto globalizujúce gesto vyprovokovalo mnoho kritických odoziev žien, ktoré zastávajú názor, že kategória „ženy“ je normatívna a vylučujúca, začažená nečitateľnými dimenziami triednej a rasovej privilegovanej. Inými slovami, tým, že sa nástojilo na koherentnosti a jednote kategórie ženy, sa zároveň odmietla mnohorakosť kultúrnych, sociálnych a politických priesecníkov, v ktorých sa konštruuje konkrétna množina „ženy“.

Došlo aj k istým pokusom formulovať koaličnú politiku, ktorá by vopred nestanovila, aký má mať kategória „ženy“ obsah. Pri týchto pokusoch sa navrhovalo uskutočniť viacero dialogických stretnutí, v ktorých by ženy v rozličných pozících – nezávisle na sebe a v rámci vznikajúcej koalície – artikulovali svoje identity. Je jasné, že význam koaličnej politiky nemožno podceňovať, ale samotnú formu koalície, vytváranie a nepredvídateľné zoskupovanie rozličných pozícii nemožno vopred plánovať. Napriek tomu, že tvorba koalícií je motivovaná snahou o demokratizáciu, teoretička, ktorá skúma vytváranie koalícii, môže neúmyselne nadobudnúť nadvládu v tomto procese tým, že sa už *vopred* pokúsi presadzovať akúsi ideálnu podobu koaličných štruktúr, ktorá zaručí jednotu ako

východisko pre všetky dohovory. Takéto úsilie určovať, čo je a čo nie je správnou podobou dialógu a čo vytvára subjektovú pozíciu, ba – ešte dôležitejšie – kedy sa dosiahla „jednota“, môže brzdiť proces formovania samotnej koalície i dynamiku jej vnútorného sebaobmedzovania, ktorá pôsobí zvnútra ako korektív.

Trvať vopred na „jednote“ koalície znamená, že solidarita, nech už je jej cena akákoľvek, je pre politickú akciu bezpodmienečne nutná. Lenže aká je to politická akcia, ktorá vyžaduje, aby sa za zhodu vopred zaplatila takáto cena? Je možné, že koalícia si vyžaduje, aby jednotlivé jej zložky spoznali svoje vlastné protirečenia a podnikali kroky, aby sa tieto vnútorné protirečenia nezrušili. Možno, že súčasťou toho, čo treba k dialogickému porozumeniu, je aj akceptácia rozdielnosti, nejednoty, roztrieštenia a fragmentácie, pretože to patrí k často krivolakému procesu demokratizácie. Samotný pojem „dialóg“ je kultúrne špecifický a je viazaný na daný historický kontext, takže jedna strana dialógu môže mať pocit, že sa dialóg uskutočňuje, kým druhá môže zastávať názor, že nijaký dialóg neprebieha. V prvom rade treba preskúmať mocenské vzťahy, ktoré podmieňujú a ohraničujú možnosti dialógu. Inak hrozí, že dialogický model znova upadne do liberálneho modelu, v ktorom sa automaticky predpokladá, že všetky strany zaujmajú rovnakú mocenskú pozíciu a pri vyjadrovaní vychádzajú z rovnakých postulátov o „zhode“ a „jednote“ a, samozrejme, aj o cieľoch, ktoré by mali mať pred sebou. Bolo by nesprávne vopred predpokladať, že jestvuje nejaká kategória „ženy“, ktorú, aby sa stala úplnou, treba ~~ten~~ jednoducho naplniť rozličnými zložkami rasy, triedy, veku, etnicity a sexuality. Predpoklad, že táto kategória je esenciálne nekompletná, umožňuje, aby slúžila ako permanentne dostupné miesto pre vzájomne protirečivé významy. Definičná nekompletnosť takejto kategórie môže poslúžiť ako normatívny ideál zbavený dominujúcej sily.

Je „jednota“ nutná pre účinnú politickú akciu? Spôsobuje predčasné nástojenie na jednote dokonca ešte výraznejšiu fragmentáciu medzi zúčastnenými? Isté formy vedomej fragmentácie môžu zabezpečiť akcieschopnosť koalície práve pre-

X to, že „jednota“ kategórie žien sa ani nepredpokladá, ani nie je vytvára vari „jednota“ exkluzionistickú normu solidarity na úrovni identity, ktorá bráni takým činom, ktoré by narušili hranice chápania identity, alebo ktoré by mohli viesť k rozvratu ako k explicitnému politickému cielu? Bez predpokladu „jednoty“ alebo „jednoty“ ako ciela, ktorý je v každom prípade vždy nastolený v rovine pojmov, sa dočasné zhody môžu objaviť v kontexte konkrétnych akcií, ktoré mali za cieľ niečo iné ako artikuláciu identity. Bez vynúteného očakávania, že feministické akcie musia vznikať na niečom stabilnom, jednotnom, ako aj na konsenze o identite, sa môžu tieto akcie rozbehnúť rýchlejšie a môžu sa javiť primeranejšie ženám, pre ktoré je význam tejto kategórie stále ešte problematický.

Tento antifundacionalistický prístup ku koaličnej politike vychádza z predpokladu, že „identita“ nie je premisa, a že ani forma či obsah koaličného zoskupenia nemôžu byť známe predtým, ako sa niečo dosiahne. Pretože v rámci dostupných kultúrnych podmienok možno identitu vyjadriť len definíciou, ktorá už vopred vylučuje možnosť vzniku nových konceptov identity prostredníctvom politicky angažovaných činov, normatívnym cieľom fundacionalistickej taktiky nemôže byť premena alebo rozšírenie existujúcich konceptov identity. Navyše ak identity alebo komunikačné štruktúry, o ktorých existuje zhoda a prostredníctvom ktorých jestvujúce identity komunikujú, už nie sú tému či subjektom politiky, môžu identity vznikať a zanikať v závislosti od konkrétnej praxe, v ktorej vznikli. Isté politické praktiky určujú identity náhodne, aby dosiahli svoje aktuálne ciele. Koaličná politika si nevyžaduje ani rozšírenú kategóriu „ženy“, ani vnútorné rozmanité ja s celou jeho komplexnosťou.

S Rod je zložitá kategória, ktorej celistvosť je stále odsúvaná, nikdy, v žiadnom priesecníku času nie je tým, čím je. Otvorená koalícia teda môže potvrdiť identity, ktoré sa raz inštitucionalizujú, inokedy zavrhujú, a to v závislosti od aktuálnych cieľov; takáto koalícia bude otvoreným zhromaždením, ktoré umožňuje mnohorakosť konvergencií a divergencií, bez podriadenosti normatívnemu *telos* definičného zákazu.

v. Identita, pohlavie a metafyzika substancie

Čo teda možno chápať pod „identitou“ a čo je základom predpokladu, že identity sú sebaidentické, že pretrvávajú v čase ako stále rovnaké, zjednotené a vnútorné koherentné? A ešte dôležitejšia otázka: Akú informáciu prenášajú tieto predpoklady do diskurzov o „rodovej identite“? Bolo by nesprávne myslieť si, že diskusia o „identite“ má predchádzať diskusii o rodovej identite, a to jednoducho preto, lebo „osoby“ sa stávajú poznateľnými iba vtedy, ak sú rodovo určené v súlade s rozpoznateľnými štandardmi rodovej poznateľnosti. V sociologických diskusiách išlo zvyčajne o snahu pochopíť pojem osoby v termínoch takého konania, ktoré pripisuje ontologickú prioritu rôznym rolám a funkciám, prostredníctvom ktorých sa predpokladá sociálna viditeľnosť a význam pojmu osoby. V rámci samotného filozofického diskurzu bol pojem „osoba“ analyticky rozpracovaný na základe predpokladu, že nech už osoba existuje „vo vnútri“ akéhokoľvek sociálneho kontextu, vždy sa nejakým spôsobom – či už cez vedomie, schopnosť jazyka alebo morálne uvažovanie – vonkajškovo vzťahuje k definičnej štruktúre *bytia osobou*. Aj keď tento druh literatúry nie je predmetom tohto skúmania, predsa len je jeden predpoklad takýchto výskumov ohniskom kritického skúmania a inverzie. Kým otázka toho, čo konštituuje „osobnú identitu“ v rámci filozofického uvažovania, sa vždy sústreduje na problém, aké vnútorné črty vytvárajú kontinuitu alebo sebaidentitu osoby v čase, v tomto prípade bude otázka znieť nasledovne: Do akej miery vytvárajú identitu, čiže vlastne vnútornú koherenciu subjektu a sebaidentifikačný status osoby, *regulačné praktiky* utvárania rodu a rodového rozdelenia? Do akej miery je „identita“ skôr normatívnym ideálom než deskriptívnym momentom skúsenosti? A ako regulačné praktiky, ktoré určujú rod, ovládajú aj kultúrne poznateľné pojmy identity? Inými slovami, „koherencia“ a „kontinuita“ „osoby“ nie sú logickými alebo analytickými črtami *bytia osobou*, ale sú skôr sociálne zavedenými a udržovanými normami poznateľnosti. Vzhľadom na to, že „identita“ sa potvrdzuje prostredníctvom stabilizácie

Xerxes
pojmov pohlavia, rodu a sexuality, samotný pojem „osoby“ je spochybnený tým, že existujú aj rodovo „nekoherentné“ alebo „diskontinuitné“ rodové bytosti, ktoré sú sice osobami, ale nevyhovujú rodovo predurčeným normám kultúrnej poznatelnosti, prostredníctvom ktorých sa osoby definujú.

„Poznatelné“ sú tie rody, ktoré v istom zmysle vytvárajú a udržujú vzťahy koherencie a kontinuity medzi pohlavím, rodom, sexuálnymi praktikami a túžbou. Inými slovami, spektrá diskontinuity a nekoherentnosti, ktoré sú ako také vieme predstaviť iba vo vzťahu k existujúcim normám kontinuity a koherencie, sú ustavične zakazované a produkované tými istými zákonmi, aké sa pokúšajú vytvoriť príčinné alebo výrazové väzby medzi biologickým pohlavím, kultúrne konštituovanými rodomi a „prejavom“ či „účinkom“ jedného i druhého pri sexuálnej túžbe, prejavovanej cez sexuálne praktiky.

Predstava, že môže existovať nejaká „pravda“ o pohlaví, ako to ironicky hovorí Foucault, vzniká práve v dôsledku regulačných praktík, ktoré – prostredníctvom matice koherentných rodových noriem – generujú koherentné identity. Heterosexualizácia túžby si vyžaduje a ustanovuje tvorbu nespojítich a asymetrických opozícií medzi „ženským“ a „mužským“, pričom tieto opozície sú chápane ako výrazové atribúty „muža“ a „ženy“. Kultúrna matrica, prostredníctvom ktorej sa rodová identita stáva poznatelnou, si vyžaduje, aby niektoré „identity“ „neexistovali“, konkrétnie tie, pri ktorých rod nevyplýva z pohlavia a praktiky túžby „nevylývajú“ ani z pohlavia, ani z rodu. Slovo „vyplývať“ v tomto kontexte znamená politický dôsledok kultúrnych pravidiel, ktoré vytvárajú a regulujú podobu a význam sexuality. A naozaj, práve preto, že niektoré druhy „rodových identít“ nevyhovujú týmto normám kultúrnej zrozumiteľnosti, objavujú sa potom v tejto sfére iba ako vývojové chyby alebo logické nemožnosti. Ich nástojčivý výskyt a rýchle rozširovanie však zároveň poskytuje príležitosť kriticky odhalovať obmedzenia, ako aj snahy regulovať túto oblasť zrozumiteľnosti, takže zároveň umožňujú v podmienkach tejto matice zrozumiteľnosť vytvárať aj konkurenčné a subverzívne matrice narúšania rodového poriadku.

No skôr než začneme uvažovať o takýchto praktikách narúšania rodového poriadku, je veľmi dôležité pochopiť „matricu poznatelnosti“. Je táto matrica niečím mimoriadna? Z čoho pozostáva? Čo je to za zvláštnu alianciu, o ktorej sa predpokladá, že existuje medzi systémom povinnej heterosexuality a diskurzívnymi kategóriami, tvoriačimi pojmy identity pohlavia? Ak je „identita“ účinkom diskurzívnych praktík, do ktorých je potom rodová identita, konštruovaná ako vzťah medzi pohlavím, rodom, sexuálnou praxou a túžbou, výsledkom regulačnej praktiky, ktorú možno identifikovať ako povinnú heterosexualitu? Vráti nás vari toto vysvetlenie ešte k inému totalizujúcemu rámcu, v ktorom povinná heterosexualita jednoducho preberá miesto falologocentrizmu ako monolitnej príčiny rodového útlaku?

V širokom spektre francúzskej feministickej a poststrukturalistickej teórie sú aj veľmi rozdielne režimy moci chápané ako čosi, čo tvorí koncept identity pohlavia. Zvážme rozdielnosť takých pozícií, ako je napríklad pozícia Irigaray, ktorá tvrdí, že existuje iba jedno pohlavie, mužské, ktoré sa samo podrobne rozpracováva vo vytváraní „Iného“ a jeho prostredníctvom, a pozícií ako napríklad Foucaultova, ktorá predpokladá, že kategória pohlavia, či už mužského alebo ženského, je produkтом difúzneho systému regulácie sexuality. Zvážme tiež argument Wittig, že v podmienkach povinnej heterosexuality je kategória pohlavia vždy ženská (lebo mužská zostáva neoznačená, a je teda synonymická k „univerzálnemu“). Wittig však paradoxne súhlasí s Foucaultom v tom, že keby sa heterosexuálna hegemonia rozpadla a bola premiestnená, kategória pohlavia by ako taká zmizla, vlastne by sa *rozptylila*.

Tieto rozličné modely výkladu naznačujú veľmi rozmanité spôsoby chápania kategórie pohlavia, v závislosti od toho, ako je artikulovaná oblasť moci. Je možné obsiahnuť zložitosť týchto oblastí moci, a zároveň zakomponovať do myslenia aj ich produktívne kapacity? Na jednej strane teória sexuálnej differencie Luce Irigaray naznačuje, že v kontexte konvenčných reprezentáčnych systémov západnej kultúry ženy nikdy nebudú môcť byť chápane v rámci modelu „subjektu“, a to práve

38 preto, že konštituujú fetiš reprezentácie, a teda sú ako také ne-reprezentovateľné. Ženy – podľa tejto ontológie substancie – nikdy nemôžu „byť“, a to preto, že sú vzťahom odlišnosti, differencie, sú tie, vylúčením ktorých sa táto oblasť vlastne definiuje. Ženy sú tiež „odlišnosťou“, ktorá sa v porovnaní so subjektom, teraz už vždy mužským, nedá chápať ako jednoduchá negácia alebo ako „Iné“. Ako už bolo povedané, nie sú ani subjektom, ani Iným tohto subjektu, ale sú tým, čo sa liší od ekonómie binárnej opozície, ktorá je sama osebe trikom pre monologické rozpracovanie mužského.

V centre každého z týchto názorov však tkvie predstava, že pohlavie sa v rámci hegemonického jazyka javí ako *substancia*, ako, povedané metafyzicky, sebidentické bytie. To, že sa pohlavie javí práve takto, sa dosahuje cez performatívne prekrútenie jazyka a/alebo diskurzu, v ktorom sa ukrýva práve ten fakt, že „*byť*“ pohlavím alebo rodom je v zásade nemožné. Pre Irigaray nikdy nemôže byť pravdivým ukazovateľom rodových vzťahov gramatika, a to práve preto, že podporuje onen substanciálny model rodu ako binárneho vzťahu medzi dvoma pozitívnymi a reprezentovateľnými termínmi.²⁵ Podľa Irigaray substantívna gramatika rodu, ktorá predpokladá mužov a ženy, rovnako ako aj ich atribúty mužského a ženského, je príkladom pre binárnosť, ktorá účinne maskuje jednovýznamový a hegemonický diskurz mužského, teda falologocentrizmu, a umlčiava ženské ako miesto subverzívnej mnohorakosti. Podľa Foucaulta substantívna gramatika pohlaví spôsobuje umeľý binárny vzťah medzi pohlaviami, ako aj umelú vnútornú koherenciu vo vnútri každého pojmu tejto binárnosti. Binárna regulácia sexuality potláča subverzívnu mnohorakosť sexuality, ktorá narúša heterosexuálne, reprodukčné, medicínske i právne hegemónie.

Podľa Wittig binárna reštrikcia pohlavia slúži v systéme povinnej heterosexuality reprodukčným cieľom; Wittig sa nevyhýba tvrdeniu, že zvrhnutie povinnej heterosexuality bude zároveň slávnostrným začiatkom skutočného humanizmu „osoby“, oslobođenej z okov pohlavia. V iných kontextoch zasa naznačuje, že hojnosť a široké rozšírenie nefalologocentricke-

erotickej ekonómie rozptýli ilúzie o pohlaví, rode a identite. Z niektorých iných textových momentov možno usudzovať, že „lesba“ sa tu objavuje ako tretí rod, ktorý poskytuje nádej na transcendenciu binárnej reštrikcie, ktorú na pohlavie uvalil práve systém povinnej heterosexuality. Keď Wittig obraňuje „kognitívny subjekt“, ukazuje sa, že nie je v žiadnom metafyzickom spore s hegemonálnymi spôsobmi signifikácie alebo reprezentácie; vskutku, subjekt so svojím atribútom sebaurčenia je vlastne rehabilitáciou agensa existenciálnej voľby menom lesba: „...príchod individuálnych subjektov si vyžaduje v prvom rade zničenie kategórií pohlavia... lesba je jediný koncept z tých, čo poznám, ktorý je mimo kategórií pohlavia.“²⁶ Wittig nekritizuje „konkrétny subjekt“ ako čosi, čo je v súlade s pravidlami nevhnutne patriarchálneho symbolického poriadku nemenne mužské, ale navrhuje nahradíť tento subjekt ekvivalentným lesbickým subjektom, ktorý sa stane používateľom jazyka.²⁷

Identifikácia žien s „pohlavím“ je u Beauvoir aj u Wittig spojením kategórie žien s ostentatívne sexualizovanými črtami ich tel, a je to teda vlastne odmietnutie udeliť slobodu a autonómiu ženám v takej miere, v akej ju využívajú muži. Deštrukcia kategórie pohlavia bude teda zároveň deštrukciou atribútum, pohlavia, ktoré prostredníctvom mizogynného gesta synekdochy zabralo miesto osoby, čiže sebaurčujúceho *cogito*. Inými slovami, len muži sú „osobami“ a jediný rod, ktorý existuje, je ženský: „Rod je jazykový ukazovateľ politickej opozície medzi pohliami. Rod je tu použitý v jednotnom čísle, pretože v skutočnosti neexistujú dva rody. Existuje len jeden: ženský rod, kým ten „mužský“ nie je rodom. Pretože mužský nie je mužský, ale všeobecný.“²⁸

Preto Wittig vyzýva k deštrukcii „pohlavia“, aby tak ženy mohli prijať status univerzálneho subjektu. Cestou k tejto deštrukcii „ženy“ musia prijať tak partikulárne, ako aj univerzálné hľadisko.²⁹ Lesba v prácach Wittig (ako subjekt, ktorý môže realizovať konkrétnu univerzalitu prostredníctvom slobody) skôr potvrdzuje než spochybňuje normatívny záväzok humanistických ideálov vychádzajúcich z metafyziky substancie. V tomto ohľade sa Wittig lísi od Irigaray, a to nielen pokial ide o podmienky teraz už známej opozície medzi esencializmom a

materializmom,³⁰ ale aj v podmienkach vernosti metafyzike substancie, ktorá potvrdzuje normatívny model humanizmu ako rámec pre feminismus. Wittig sa podľa všetkého upísala do rámcu projektu lesbickej emancipácie a presadzuje rozdielne medzi „lesbou“ a „ženou“, a to prostredníctvom obrany predrodovej „osoby“, ktorú charakterizuje ako slobodnú. Ten-to pohyb nielenže potvrdzuje predsociálny status ľudskej slobody, ale podporuje tú metafyziku substancie, ktorá je zodpovedná za produkciu a naturalizáciu kategórie pohlavia.

Metafyzika substancie je slovné spojenie súvisiace s Nietzschem, a to v rámci súčasnej kritiky filozofického diskurzu. Michel Haar v komentári k Nietzschemu tvrdí, že viacero filozofických ontológií sa dostalo do pasce kvôli istým ilúziám o „Bytí“ a „Substancii“, živeným vierou, že gramatická formulácia subjektu a predikátu odráža prvého ontologickú skutočnosť substancie a atribútu. Ako tvrdí Haar, tieto konštrukcie vytvárajú umelé filozofické prostriedky, ktorými sa efektívne zavádzajú jednoduchosť, poriadok a identita. V žiadnom zmysle však neodhalujú pravdu o veciach ani ju nereprezentujú. Pre naše ciele je nietzscheovský kriticizmus inštruktívny v prípade, že sa aplikuje na psychologické kategórie, ktoré ovládajú bežné aj teoretické myšlenie o rodovej identite. Podľa Haara kritika metafyziky substancie zahŕňa kritiku samotného chápania psychologickej osoby ako substantívnej veci: „*Destrukcia logiky pomocou jej vlastnej genealógie prináša so sebou zároveň zničenie psychologických kategórií založených na tejto logike. Všetky psychologické kategórie (ego, indívídum, osoba) sa odvodzujú od ilúzie substanciálnej identity. No táto ilúzia sa v zásade vracia k povere, ktorá klame nielen zdravý rozum, ale aj filozofov – najmä vieri v jazyk, presnejšie, vieri v pravdu gramatických kategórií. Bola to gramatika (subjekt–predikátová štruktúra), z ktorej vychádzala Descartova istota, že „ja“ je subjektom „myslenia“, kým myšlienky sú skôr tie, ktoré prichádzajú ku „mne“; vlastne viera v gramatiku jednoducho vyjadruje vôle byť, príčinou myšlienok človeka. Subjekt, ja, indívídum, to sú iba mnohé falošné koncepty, pretože sa transformujú do fiktívnych celkov substancií, ktoré v začiatkoch disponujú iba jazykovou realitou.*“³¹

Wittig ponúka alternatívnu kritiku tohto konceptu, keď ukazuje, že osoba nemôže byť označená v rámci jazyka bez toho, aby nebola označená v rode. Ponúka politickú analýzu gramatiky rodu vo francúzštine. Podľa Wittig rod nielenže dezignuje osoby, „kvalifikuje“ ich, ale konštituuje aj konceptuálnu epistému, prostredníctvom ktorej sa binárny rod zovšeobecňuje. A hoci francúzština prisudzuje rod všetkým druhom podstatných mien, nielen osobám, Wittig tvrdí, že jej analýza má dôsledky aj pre angličtinu. Na začiatku svojho diela *The Mark of Gender* (Znak rodu), (1984) píše: „Označenie rodu sa podľa lingvistov týka substantív. Rozprávajú o ňom ako o funkcií. Ak spochybňujú význam rodového označenia, robia si z neho žarty a nazývajú rod „fiktívne pohlavie“. ... čo sa týka kategórie osoby, oba jazyky [angličtina aj francúzština] sú v rovnakej miere nositeľmi rodu. V oboch sa vyskytuje primitívny ontologický koncept, ktorý si v jazyku vynucuje rozdelenie bytosť na dve pohlavia... Rod ako ontologický koncept, ktorý sa zaoberá prirodzenosťou Bytia, spolu s celou hmlavinou iných primitívnych konceptov patriacich do tej istej línie uvažovania, patrí primárne do filozofie.“³²

Podľa Wittig to, že rod „patrí do filozofie“, znamená, že patrí k „tomu súboru samozrejmých konceptov, o ktorých sú filozofi presvedčení, že bez nich nemôžu rozvíjať líniu uvažovania a ktoré sa rozumejú samo sebou, pretože existujú ešte skôr než akákoľvek myšlienka, akýkoľvek sociálny poriadok, existujú v prirodzenosti“.³³ Potvrdením názorov Wittig je aj populárny diskurz o rodovej identite, ktorý tak nekriticky a pružne prisudzuje „bytie“ rôznym rodom a „sexualitám“. Symptomatický je pre túto metafyziku rodových substancií neproblematický nárok „byť“ ženou a „byť“ heterosexuálnou. V prípade „mužov“ i „žien“ má tento nárok tendenciu podraďovať pojmu rodu pojmu identity, čo vedie k záveru, že osoba je rod, a to vďaka jeho alebo jej pohlaviu, psychickému významu Ja a rôznym prejavom psychického Ja, pričom z týchto prejavov je najvýraznejšou sexuálnou túžbou. V takomto predfeministickom kontexte sa (skôr naivne než kriticky) nerozlišuje medzi rodom a pohlavím, takže rod tu slúži ako zjednocujúci princíp stelesneného Ja a udržiava túto jednotu v opozícii voči „opačnému pohlaviu“.

o štruktúre ktorého sa predpokladá, že udržiava paralelnú, alebo opačnú vnútornú koherenciu medzi pohlavím, rodom a túžbou. Vyjadrenie ženy „cítim sa ženou“, alebo vyjadrenie muža „cítim sa mužom“ predpokladá, že ani v jednom z týchto prípadov nie je toto tvrdenie nezmyselne redundantné. A hoci *byť* anatómiou, ktorá je daná, sa môže javiť ako bezproblémové (hoci pri ďalších úvahách sa ukáže, že aj toto tvrdenie je mimoriadne problematické), skúsenosť rodovej psychickej dispozície alebo rodovej kultúrnej identity sa považuje za úspech. Preto výrok „cítim sa ženou“ je pravdivý do tej miery, do akej predpokladáme, že je pravdivý výrok Arethy Franklin, ktorá definuje Iné takto: „*Vďaka tebe som skutočnou ženou.*“³⁴ Aby sa takéto niečo dalo dosiahnuť, treba sa najprv odlišiť od opačného rodu. Znamená to, že človek má rod, ktorý mu prináleží do tej miery, do akej nie je iným rodom, čo je formulácia, ktorá v rámci takéhoto binárneho páru predpokladá, a zároveň zvýrazňuje obmedzenie rodu.

Rod môže označovať *jednotu* skúsenosti, pohlavia, rodu a túžby iba vtedy, ak pohlavie možno chápať tak, že je v istom zmysle nutným predpokladom rodu – ak rod je psychické a/alebo kultúrne označenie seba a túžby, ak túžba je heterosexuálna, čiže poznateľná len cez vzťah k opačnému, inému rodu, po ktorom túži. Vnútorná koherencia alebo jednota jedného aj druhého rodu, muža alebo ženy, si teda vyžaduje rovnako stabilnú, opozične založenú heterosexualitu. Takáto inštitucionalizovaná heterosexualita vyžaduje, no zároveň i produkuje jednovýznamosť každého z rodových termínov, a táto jednovýznamosť potom vytvára obmedzenie rodových možností v rámci opozičného, binárneho rodového systému. Takáto koncepcia rodu predpokladá nielen kauzálny vzťah medzi pohlavím, rodom a túžbou, ale zároveň jasne naznačuje, že túžba odráža alebo vyjadruje rod a že rod odráža alebo vyjadruje túžbu. Predpokladá sa, že metafyzická jednota všetkých troch pojmov je dobre známa a jasne vyjadrená v diferenčujúcej túžbe po opačnom rode – čiže vo forme heterosexuality –, či už ako naturalistická paradigma, tvoriaca kauzálnu kontinuitu medzi pohlavím, rodom a túžbou, alebo ako

autentická výrazová paradigma, v ktorej sa v pohlaví, rode a túžbe, či už simultánne alebo sukcesívne, údajne prejavuje isté pravdivé Ja, pričom sa tu predpokladá, konkretizuje a racionalizuje „starý sen o symetrii“, ako to nazvala Irigaray.

Tento hrubý náčrt rodu nám poskytuje záhytný bod k pochopeniu politických príčin substancializujúceho pohľadu na rod. Inštitúcia povinnej a naturalizovanej heterosexuality si vyžaduje rod ako binárny vzťah, a zároveň rod aj reguluje ako binárny vzťah, v ktorom je mužský termín odlišený od ženského termínu, pričom sa toto rozlíšenie uskutočňuje cez praktiky heterosexuálnej túžby. Akt rozlíšenia týchto dvoch protikladných momentov binárnej opozície má za následok upevnenie každého z nich, patričnú vnútornú koherenciu pohlavia, rodu a túžby.

Strategické premiestnenie takéhoto binárneho vzťahu a metafyzika substancie, na ktorej tento vzťah spočíva, predpokladá, že aj kategórie ženského a mužského, kategórie ženy a muža sa produkujú v binárnom rámci. Foucault sa pod takéto vysvetlenie implicitne podpisuje. V záverečnej kapitole prvého zväzku *Dejín sexuality* (La volonté de savoir [Histoire de la sexualité, tome I]) a vo svojom stručnom, ale príznačnom úvode k *Herculine Barbin, dite Alexina B. présentée par Michel Foucault*³⁵, Foucault naznačuje, že kategória pohlavia, ktorá predchádza akejkoľvek kategorizácii pohlavnej diferencie, je sama osebe skonštruovaná prostredníctvom historicky špecifického modusu *sexuality*. Taktická produkcia diskrétnej a binárnej kategorizácie skrýva strategické ciele samotného aparátu produkcie tým, že postuluje „pohlavie“ ako „príčinu“ pohlavnej skúsenosti, správania a túžby. Foucaultovo genealogické skúmanie odhaľuje túto zdanlivú „príčinu“ ako „účinok“, ako produkciu daného režimu *sexuality*, ktorý sa pokúša regulovať sexuálnu skúsenosť tým, že dosadzuje diskrétne kategórie pohlavia ako základné a kauzálné funkcie v rámci každého diskurzívneho vysvetlenia *sexuality*.

Foucaultov úvod k denníkom hermafrodita Herculina Barbina naznačuje, že genealogická kritika týchto skonkretizovaných kategórií pohlavia je nechceným dôsledkom sexuálnych

praktík, ktoré sa nedajú vysvetliť v rámci medicínsko-právneho diskurzu, teda v rámci diskurzu založeného na naturalizovanej heterosexualite. Herculine nie je „identitou“, ale pohlavnou nemožnosťou identity. Hlavným dôvodom škandálu nie je to, že v tomto a na tomto tele sú rozmiestnené zároveň mužské a ženské anatomické prvky. Jazykové konvencie ako predpoklad poznateľnosti rodovo určeného Ja, teda osoby, zrazu narážajú na vlastné limity v osobe nazvanej Herculine práve preto, že ona/on vyvoláva konvergenciu a dezorganizáciu pravidiel, ktoré určujú pohlavie/rod/túžbu. Herculine novo rozmiestňuje a iným spôsobom distribuuje termíny binárneho systému, no práve toto nové rozmiestnenie narúša a rozširuje termíny, ktoré sú mimo samotnej binárnosti. Podľa Foucaulta sa Herculine nedá kategorizovať v rámci stanovenej rodovej binárnosti; jeho/jej anatomická diskontinuita len zdanlivo vyvoláva znepokojujúcu konvergenciu heterosexuality a homosexuality v jej/jeho osobe, no nikdy nie je jej skutočnou príčinou. Foucaultovo uchopenie Herculina je podozrivé,³⁶ no jeho analýza obsahuje zaujímavé presvedčenie, že pohlavná heterogenita (paradoxne vopred vylúčená naturalizovanou „hetero“-sexualitou) tým, že preniká do identitárskych kategórií pohlavia, obsahuje kritiku metafyziky substancie. Foucault si predstavuje skúsenosť Herculina/Herculiny ako „*svet slasti, v ktorom sa smejeme bez poštienia*“³⁷. Úsmevy, šťastie, rozkoš a túžby sú tu zobrazené ako vlastnosti bez trvalej substancie, o ktorej by sa dalo povedať, že k nej tieto prejavy patria. Keďže ide o voľne poletujúce atribúty, je tu možnosť takej rodovej skúsenosti, ktorú nemožno uchopíť prostredníctvom substancializujúcej a hierarchizujúcej gramatiky podstatných mien (*res extensa*) a adjektív (atribútov, či už podstatných, alebo náhodných). Foucault vo svojom zbežnom výklade Herculiny/Herculina navrhuje ontológiu náhodných atribútov, a tak vychádza najavo, že identita sa chápe ako kultúrne jasne vymedzený princíp poriadku a hierarchie, čiže ako akási regulačná fikcia.

Ak možno hovoriť o „mužovi“ s mužským atribútom a chápať tento atribút ako správnu, aj keď náhodnú črtu dané-

ho muža, potom je rovnako dobre možné hovoriť o „mužovi“ so ženským atribútom, nech už sú tie atribúty akékoľvek, a pritom zachovávať integritu mužského rodu. No keď už nebude trvať na pojmoch „muž“ a „žena“ ako na trvalých substanciach, nebude viac možné podriadiť im disonantné rodové črty, ktorých je zrazu mnoho a ktoré sú druhotnými a náhodnými charakteristikami rodovej ontológie, vo svojom základe neporušenej. Ak je vedomie trvalej substancie fiktívou konštrukciou, vytvorenou prostredníctvom povinného radeania atribútov do koherentných rodových sekvencií, potom to vyzerá tak, že disonantná hra atribútov, ktoré nemôžu vyhovať postupným alebo kauzálnym modelom poznateľnosti, spochybňuje rod ako substanciu, životoschopnosť muža a ženy ako podstatných mien.

Existencia trvalej substancie alebo rodovo určeného Ja, o čom psychiater Robert Stoller hovorí ako o „rodovom jadre“³⁸, sa teda vytvára reguláciou atribútov pozdĺž kultúrne tvorených línii koherencie. V dôsledku toho možno túto fiktívnu produkciu odhaliť len cez neregulovanú hru atribútov, ktorá odoláva asimilácii vo vopred daných rámcoch primárnych podstatných mien a podrádených prídavných mien. Samozrejme, vždy sa dá namietnúť, že disonantné adjektíva môžu mať retroaktívnu pôsobnosť, takže môžu nanovo definovať substantívne identity, ktoré už predtým modifikovali, a tak rozšíriť substantívne kategórie rodu, do ktorých sa začlenia aj možnosti, ktoré boli predtým vylúčené. No ak tieto substancie nie sú ničím iným než súvislostami, náhodne utvorenými prostredníctvom regulácie atribútov, potom samotná ontológia substancií nie je len umelým efektom, ale je aj zásadne nadbytočná.

V tomto zmysle *rod* nie je podstatné meno, nie je to ani súbor voľne plávajúcich atribútov, lebo, ako sme už videli, substantívny účinok rodu sa produkuje performatívne a je vynútený regulačnými praktikami rodovej koherencie. Z toho vyplýva, že v rámci zdedeného diskurzu metafyziky substancie sa ukáže, že rod je performatívny, čiže konštituuje tú identitu, ktorou sa sám chce stať. V tomto zmysle je rod vždy cinnos-

tou, hoci nie činnosťou subjektu, ktorý takpovediac existoval skôr než čin. Ak sa majú rodové kategórie nanovo premysliť, a to mimo metafyziku substancie, treba zvážiť relevantnosť Nietzscheho výroku z jeho diela *O genealógii morálky*, kde tvrdí, že „...za aktivitou, pôsobením, konaním niet ‚bytia‘; ‚aktér‘ je k akti-ze iba pribásnený – aktivita je všetkým“³⁹. Ak tento výrok aplikujeme spôsobom, ktorý Nietzsche určite nepredpokladal a tani by s ním nesúhlasil, môžeme tvrdiť nasledovný korolár, teda logicky vyplývajúci dôsledok povedaného: Neexistuje žiadna rodová identita, ktorá by sa skrývala za prejavmi rodu; takáto identita je performatívne konštituovaná práve tými „prejavmi“, o ktorých sa tvrdí, že sú jej výsledkami.

vi. Jazyk, moc a stratégia dislokácie

Veľká časť feministickej teórie a literatúry predpokladá, že existuje „agens“, konateľ, ktorý stojí za skutkom. Tvrdí, že bez agensa niet konania, a teda niet ani potenciálu začať transformáciu vzťahov nadvlády v spoločnosti. Radikálna feministická teória Monique Wittig zaujíma v toku feministických teórií, ktoré skúmajú otázku subjektu, dvojznačného pozíciu. Wittig na jednej strane spochybňuje metafyziku substancie, na druhej stane uchováva ľudský subjekt, individuum, ako metafyzické miesto konania. Kým jej humanizmus jasne predpokladá za skutkom nejakého konateľa, jej teória zreteľne načrtáva performatívnu konštrukciu rodu v rámci materiálnych praktík kultúry, a tak sa dostáva do sporu s temporalitou v tých výkladoch, ktoré zamieňajú „príčinu“ s „následkom“. Wittig v úryvku naznačujúcim intertextový priestor, ktorý ju spája s Foucaultom (a ktorý odhaluje stopy marxistického prístupu v teóriach ich oboch), píše: „Prístup materialistických feministiek ukazuje, že to, čo považujeme za príčinu alebo pôvod útlaku, je v skutočnosti iba znakom, ktorý používa utláčateľ; ide o ‚mýtu ženy‘ spojujucom materiálnymi dôsledkami tohto mýtu a s jeho prejavmi v privlastnenom/odcudzenom vedomí a telách žien. To znamená, že tento znak neexistoval skôr ako útlak... pohlavie sa chápe ako ‚bezpro-

tredne dané‘, ako ‚zmyslami vnímateľne dané‘, ako ‚fyzické črty‘, ktoré patria do prirodzeného poriadku. Lenže to, o čom sme presvedčení a presvedčené, že je fyzikálne a priamo vnímané, je iba sofistikovaná a mýtická konštrukcia, je to ‚imaginárna stavba‘.“⁴⁰

Podľa Wittig vzhľadom na to, že k produkcií „prirodzeného“ dochádza v súlade s diktátom povinnej heterosexuality, homoseuxálna túžba transcenduje kategóriu pohlavia: „Keby sa túžba mohla osloboodiť sama od seba, nemala by už nič spoločné so spôsobom, akým bola doteraz prostredníctvom pohlavia označovaná.“⁴¹

Wittig hovorí o „pohlaví“ ako o znaku, ktorý sa nejakým spôsobom týka inštitucionalizovanej heterosexuality a ktorý sa dá praktikami, účinne napádajúcimi túto inštitúciu, zotriť alebo otupiť. Samozrejme, jej pohľad sa radikálne líši od názorov Irigaray. Irigaray chápe tento „znak“ rodu ako súčasť mužskej hegemonickej označujúcej ekonómie, fungujúcej cez sebarozvíjajúce sa mechanizmy specularizácie, ktoré v rámci západnej filozofickej tradície virtuálne určili oblasť ontológie. Podľa Wittig je jazyk nástroj, ktorého štruktúry nie sú mizogýnné, no ktorý sa používa mizogýnnym spôsobom.⁴² Podľa Irigaray jedinou možnosťou, ako uniknúť „znaku“ rodu (ktorý nie je pre ženy ničím iným ako falologocentrickým vymazaním ženského pohlavia), je možnosť iného jazyka alebo označujúcej ekonómie. Kým Irigaray sa pokúša odhaliť zdanlivu „binárny“ vzťah medzi pohlaviami ako maskulinistický trik, ktorý ženy ako také celkom vylučuje, Wittig tvrdí, že podobné postoje len nanovo upevňujú binárnosť mužského a ženského a znova oživujú mýtické chápanie ženského. Wittig jasne vychádza z kritiky mýtu ženskosti v *Druhom pohlaví Beauvoir* a tvrdí, že „neexistuje žiadne ‚ženské písanie‘“⁴³.

Wittig sa evidentne prispôsobuje moci jazyka, podriaďujúceho a vylučujúceho ženy. Ako „materialistka“ však považuje jazyk za „ďalší poriadok materiality“⁴⁴, za inštitúciu, ktorá sa dá radikálne transformovať. V jej systéme je jazyk kdesi v škále medzi konkrétnymi a náhodnými praktikami a inštitúciami, udržiavanými konkrétnymi rozhodnutiami jednotlivcov, takže je týmito kolektívnymi akciami rozhodovania aj oslabovaný. Jazyková fikcia „pohlavia“, ako tvrdí Wittig, je kategóriou,

ktorú vytvára a rozširuje systém povinnej heterosexuality, a to v úsilí obmedziť tvorbu identít na takú, ktorá sa bude diať podľa osi heterosexuálnej túžby. V niektorých jej prácach je homofília, tak mužská ako aj ženská, podobne ako iné homosexualita, ako nezávislosť od heterosexuálnej zmluvy, možnosťou, ako zároveň rozšíriť kategóriu pohlavia. Napokon, v diele *Le zvrhnút alebo rozšíriť kategóriu pohlavia*. Napokon, v diele *Le corps lesbien* (Lesbické telo), podobne ako v iných dielach, sa Wittig zaobrá sporným bodom genitálnej tvorenej sexuality *per se* a vyzýva k alternatívnej ekonómii rozkoší, aby sa zvrhla konštrukcia ženskej subjektivity, ktorej sa prisudzuje výlučne reprodukčná funkcia.⁴⁵ Rozšírenie rozkoší mimo rámca reprodukčnej ekonómie tak naznačuje špeciálne ženskú podobu erotickej difúzie, ktorá sa chápe ako kontrastratégia voči reprodukčnej konštrukcii genitálnosti. V istom zmysle možno podľa Wittig chápať *Lesbické telo* ako „opačné“, čiže prevrátené čítanie Freudových *Troch esejí o sexualite*, v ktorých autor hovorí o vývinovej nadradenosti genitálnej sexuality oproti nie natoľko oklieštenej a difúznejšej infantilnej sexualite. Genitálny štandard „nedosahuje“ iba ten/tá, kto je „invertovaný/invertovaná“, čo je medicínska klasifikácia, ktorú Freud používa na označenie „homosexuála“. Keď sa Wittig púšťa do politickej kritiky genitálnosti, využíva „invertovanosť“ ako praktiku kritickeho čítania, pričom zhodnocuje práve tie črty nerozvinutej sexuality, ktoré uvádza vo svojom diele Freud, a efektívne zavádza používanie termínov „postgenitálna politika“.⁴⁶ Napokon, pojem vývinu možno chápať iba ako normalizáciu v rámci heterosexuálnej matrice. No je toto jediné možné čítanie Freuda? Do akej miery je prax „zvrátenosti“, s ktorou Wittig pracuje, podriadená práve modelu normalizácie, ktorý sa ona sama pokúša odstrániť? Inými slovami, ak je model difúznejšej a antigenitálnej sexuality jedinou alternatívou k hegemonickej štruktúre sexuality, a zároveň jej protikladom, do akej miery je tento binárny vzťah odsúdený donekonečna sa reprodukovať? Existuje nejaká možnosť rozpadu tejto opozičnej binárnosti?

Silný odpór Wittig voči psychoanalýze má svoje nečakané dôsledky, totiž, že jej teória vychádza práve z tej psychoanalytic-

kej teórie vývinu – v súčasnosti celkom „prevrátenej“ –, ktorú sa pokúša prekonáť. Polymorfná perverzita, ktorá údajne existovala skôr, než bola prisúdená konkrétnemu pohlaviu, sa zhodnocuje ako *telos* ľudskej sexuality.⁴⁷ Jednou z možných feministických psychoanalytických reakcií na Wittig môže byť názor, že Wittig sa dostatočne teoreticky nevenuje významu a funkcií jazyka, v ktorom sa „označenie rodu“ vyskytuje, a že tento problém podceňuje. Wittig chápe prax označovania ako náhodnú, krajne premenlivú, podľa nej sa dokonca bez tejto praxe dá zaobísť. Status primárneho *zákazu* v Lacanovej teórii funguje oveľa mocnejšie a menej náhodne ako pojem *regulačnej praxe* u Foucaulta alebo ako materialistické vysvetlenie systému heterosexistického útlaku u Wittig.

U Lacana, rovnako ako v postlacanovskom preformulovaní Freuda u Irigaray, nie je pohlavná differencia jednoduchou binárnosťou, ktorá udržiava vo svojom základe metafyziku substancie. Mužský „subjekt“ je fiktívnu konštrukciou, ktorú vytvára zákon zakazujúci incest a nanucujúci ustavičné a nekonečné premiestnenia heterosexualizujúcej túžby. Ženské nikdy nie je znakom subjektu; ženské nemôže byť „atribútom“ rodu. Naopak, ženské je označením nedostatku, je označené symbolickým, teda prostredníctvom súboru diferencujúcich jazykových pravidiel, ktoré účinne vytvárajú pohlavnú rozdielnosť. Mužská jazyková pozícia sa individualizuje a heterosexualizuje, a to prostredníctvom zákazov tkvejúcich v samotnom základe symbolického zákona, zákona Otca. Tabu incestu, ktoré bráni synovi v prístupe k matke, a tak zakladá medzi nimi vzťahy príbuzenstva, je zákonom, ktorý sa ustanovuje „v mene Otca“. Podobne aj zákon, ktorý bráni dievčatu túžiť po svojej matke i otcovi, vyžaduje, aby sa dievča chopilo emblému materstva a chránilo zákony príbuzenstva. Mužská aj ženská pozícia sa teda stanovuje zákazmi, ktoré produkujú kultúrne poznateľné rody, no zároveň sa to deje prostredníctvom produkcie nevedomej sexuality, ktorá sa potom nanovo vynára v oblasti imaginárneho.⁴⁸

Vo feministickom chápání pohlavnej rozdielnosti, či už výjadrenej ako opozícia k Lacanovmu falologocentrizu (Iriga-

ray), alebo ako kritické prepracovanie Lacana, sa ženské teoretycky uchopuje nie ako prejav metafyziky substancie, ale ako neprezentovateľná absencia, zapríčinená (mužským) odmiestnutím, ktoré je základom označujúcej ekonómie prostredníctvom vylúčenia. Ženské ako zavrhnuté/vylúčené vytvára v rámci tohto systému možnosť pre kritiku a pre zlom, trhlinu, rozklad hegemonickej konceptuálnej schémy. Práce Jacqueline Rose⁴⁹ a Jane Gallop⁵⁰ rozličnými spôsobmi zdôrazňujú status konštruovanosti pohlavnej rozdielnosti, ako aj vnútornú nestabilnosť tejto konštrukcie a dôsledný duálny zákaz, ktorý vytvára pohlavnú identitu, ale zároveň odhaluje aj „tenký ľad“ tejto konštrukcie. Hoci Wittig a iné francúzske materialistické feministky tvrdia, že pohlavná odlišnosť je bezmyšlienkovitou replikou skonkretizovaného súboru pohlavných polarít, tátu ich kritická reakcia neberie do úvahy dôležitý rozmer nevedomia; to je totiž miestom pre potlačenú sexualitu, ktorá sa znova a znova objavuje v diskurze o subjekte a prejavuje sa ako nemožnosť koherencie subjektu. Ako veľmi jasne poukazuje Rose, konštruovanie koherentnej pohlavnej identity pozdĺž disjunktívnej osi ženského/mužského je odsúdené na neúspech.⁵¹ Trhliny tejto koherencie, ktoré sa prejavujú tak, že to, čo bolo potlačené, sa znova a znova objavuje, odhalujú nielen fakt, že „identita“ je konštruovaná, ale aj to, že zákaz, ktorý konštruuje identitu, je neúčinný (otcovský zákon treba chápať nie ako deterministickú božiu vôľu, ale ako sústavné táranie „pána dôležitého“, ktorý si píli konár, na ktorom sedí).

Rozdiely medzi materialistickou a lacanovskou (a postlacanovskou) pozíciami sa prejavujú v normatívnom spore o to, či opäť nadobudnutá sexualita existuje v moduse nevedomého, nachádzajúceho sa ešte „pred“ zákonom alebo stojaceho „mimo“ zákona, alebo existuje ako postgenitálna sexualita „po“ zákone. Paradoxne, normatívny tróp polymorfnej pverznosti sa chápe tak, že charakterizuje oba náhľady na alternatívnu sexualitu. O tom, ako by sa mali stanoviť hranice tohto „zákona“ alebo súboru „zákonov“, však nejestvuje žiadna zhoda. Psychoanalytická kritika pokračuje vo vysvetľovaní konštrukcie „subjektu“ – a zrejme aj ilúzie substancie – v rámci matrice norma-

tívnych rodových vzťahov. Wittig vo svojom existenciálno-materialistickom moduse predpokladá existenciu subjektu, konkrétnej osoby, ktorá má svoju predsociálnu a predrodovú integritu. Na druhej strane, „otcovský zákon“ u Lacana, rovnako ako aj monologické panstvo falologocentrizmu u Irigaray sú poznáčené monoteistickou singularitou, ktorá je možno menej unitárna a kultúrne univerzálna než predpokladané hlavné prúdy štrukturalistického prijatia tohto prístupu.⁵²

Spor sa však zrejme obracia smerom k artikulácii dočasného trópu subverzívnej sexuality, prekvitajúcej *pred* nastolením práva, *po* jeho zvrhnutí, alebo počas jeho vlády ako sústavný problém. Na tomto mieste sa zdá rozumné obrátiť sa znova na Foucaulta, ktorý, keďže tvrdí, že sexualita a moc sú koextenzívne, implicitne odmieta postulovať sexualitu ako subverzívnu alebo oslobodzujúcu sa, teda ako čosi, čo by sa mohlo osloboodiť od zákona. Tento argument môžeme ešte zvýrazniť, ak upozorníme na fakt, že označenia „pred“ zákonom a „po“ zákone sú vlastne diskurzívne a performatívne ustanovené spôsoby časovosti, uplatňujúce sa v termínoch normatívneho rámca, ktorý potvrdzuje, že subverzia, destabilizácia alebo premiestnenie si vyžadujú takú sexualitu, ktorá nejakým spôsobom uniká hegemónickým zákazom uvaleným na pohlavie. Podľa Foucaulta sú takéto zákazy produktívne v tom zmysle, že „subjekt“, ktorý sa ustanovuje a ktorý produkuje tieto zákazy, nemá prístup k sexualite, ktorá je v istom zmysle „mimo“, „pred“, alebo „po“ samotnej moci. Nie zákon, ale moc obsahuje právnu (prohibitívnu a regulačnú) aj produktívnu (nezámerne plodnú, generatívnu) funkciu differenčných vzťahov. Preto sexualita, ktorá sa objavuje v rámci matice mocenských vzťahov, nie je iba obyčajnou replikou či kópiou samotného zákona, alebo len akýmsi uniformným opakováním maskulinistickej ekonómie identity. Takéto produkovanie sa odchyľuje od svojho pôvodného zámeru a nechcene mobilizuje možnosť vzniku „subjektov“, ktoré presahujú nielen hranice kultúrnej poznateľnosti, ale aj hranice toho, čo fakticky je kultúrne poznateľné.

Feministická norma postgenitálnej sexuality sa stala objektom značnej kritiky feministických teoretičiek sexuality –

niektoré z nich sa zamerali na špecificky feministické a/alebo lesbické pochopenie Foucaulta. Toto utopické chápanie „nad-pohlavnej“ sexuality, oslobođenej od heterosexuálnych konštruktov mimo „pohlavia“, však nezakalkulovalo do svojej predstavy spôsoby, akými mocenské vzťahy aj naďalej konštrujú sexualitu žien, a to aj v rámci „oslobodenej“ heterosexuality či lesbizmu.⁵³ Podobne sa kritizuje aj pojem špecificky ženskej rozkoše, ktorá má byť radikálne odlišná od falickej sexuality. Občasné pokusy Irigaray odvodiť špecifickú ženskú sexuality od špecifickej ženskej anatómie boli istý čas terčom antiesencialistických argumentov.⁵⁴ Navrat k biológii ako k základu špecifickej ženskej sexuality alebo k jej významu podľa všetkého nabúral feministickú premisu, že biológia nie je osudom. No či už je tu ženská sexuality artikulovaná biologickým diskurzom zo strategických dôvodov⁵⁵, alebo je to feministický návrat k biologickému esencializmu, charakteristika ženskej sexuality ako radikálne odlišnej od falickej organizácie sexuality je problematická. Ženy, ktoré budú nedokážu vnímať takúto sexuality ako svoju vlastnú, alebo chápú svoju sexuality ako čiastočne skonštruovanú v rámci falického systému, sú v kontexte tejto teórie potencionálne odpísané ako „identifikujúce sa s mužmi“ alebo ako „neosvetené“. V texte Irigaray je vskutku často nejasné, či je sexuality kultúrne konštruovaná, alebo či je kultúrne konštruovaná iba v rámci falického kontextu. Inými slovami, je špecificky ženská rozkoš „mimo“ kultúry predhistóriou kultúry, alebo je jej utopickou budúcnosťou? Ak je to tak, aký má potom toto poznanie zmysel pre vyriešenie súčasných zápasov o sexuality v rámci jej konštrukcie?

Niekteré prúdy v rámci feministickej teórie aj praxe definovali sexuality ako konštruovanú v kontexte diskurzu a moci, pričom moc sa tu chápe v rámci heterosexuálnych a falických kultúrnych konvencí. V tomto zmysle potom existencia konštruovanej (nie determinovanej) sexuality v lesbických, bisexuálnych a heterosexuálnych kontextoch *nie je znakom identifikácie sa s mužmi ako niečo menejcenné*. Nie je to teda nevydarený projekt, ktorého cieľom malo byť len kritizovanie fa-

lologocentrizmu či heterosexuálnej hegemonie, ako keby politická kritika mohla účinne anulovať kultúrnu konštrukciu sexuality, vytvorenú feministickými kritičkami. Ak je sexuality kultúrne konštruovaná v rámci existujúcich mocenských vzťahov, potom je postulovanie normatívnej sexuality, ktorá je „pred“ mocou, „mimo“ moci, alebo „nad“ mocou, kultúrnou nemožnosťou, je to len politicky neuskutočiteľný sen, ktorý odsúva konkrétnu a súčasnú úlohu nového premyslenia subverzívnych možností sexuality a identity v podmienkach prítomnej moci. Táto kritická úloha, samozrejme, predpokladá, že účinkovať v rámci matrice moci nie je to isté, ako nekriticky replikovať vzťahy nadvlády. Táto úloha ponúka možnosť nanovo zopakovať zákon, pričom toto opakovanie nie je jeho konsolidáciou, ale premostnením. Namiesto „mužsky identifikovanej“ sexuality, ktorej príčinou a neredučovateľným zmyslom je „muž“, môžeme rozvinúť chápanie sexuality skonštruovanej v podmienkach falických vzťahov moci tak, že táto sexuality bude opakovať a nanovo distribuovať možnosti falizmu práve cez subverzívne operácie „identifikácií“, ktoré sú v rámci mocenskej oblasti sexuality nevyhnutné. Ak vyjde na jasno, že – v súlade s Jacqueline Rose – „identifikácie“ sú fantazmami, potom musí byť možné vytvoriť aj takú identifikáciu, ktorá odhalí prízračnú, fantazmatickú štruktúru samotnej identifikácie. Kým nedôjde k radikálnemu odmietnutiu kultúrne skonštruovanej sexuality, nemožno ani zistiť, ako by sa dala spozať a „utvoriť“ jej skrytá konštrukcia. Existujú formy opakovania, ktoré nie sú len reprodukciou, a teda aj konsolidáciou zákona (to anachronické chápanie „mužskej identifikácie“, ktoré treba z feministického slovníka vypustiť)? Aké možnosti rodových konfigurácií poskytujú rozličné novovznikajúce a náhodne konvergentné matrice kultúrnej čitateľnosti, ktoré ovládajú rodovo usporiadany život?

Je zrejmé, že v rámci feministickej teórie pohlavia nie je prítomnosť dynamiky moci v rámci sexuality v žiadnom pripade totožná s jednoduchou konsolidáciou alebo augmentáciou, s narastaním heterosexistického či falologocentrického režimu moci. „Prítomnosť“ takzvaných heterosexuálnych konven-

cií v rámci homosexuálnych kontextov, podobne ako rozrôzňovanie špecifických homosexuálnych diskurzov pohlavnej diferencie, ako je to v prípade „butch“ a „femme“ ako historickej identít sexuálneho štýlu, nemožno vysvetliť ako chimérické prezentácie pôvodne heterosexuálnych identít. Nemožno ich ani chápať ako deštruktívne zotravanie na heterosexuálnych konštruktoch v rámci homosexuálnej sexuality a identity. Opakovanie heterosexuálnych konštruktov v rámci rôznych sexuálnych kultúr – tak homosexuálnych, ako aj heterosexuálnych – môže byť veľmi ľahko potrebným dejiskom pre pokusy denaturalizovať a mobilizovať rodové kategórie. Replikácie heterosexuálnych konštruktov v neheterosexuálnych rámcach zláhčujú evidentnú konštruovanosť tzv. heterosexuálneho originálu. Takže gej sa má k „správnemu“ mužovi *nie* ako kópia k originálu, ale skôr ako kópia ku kópii. Parodické opakovania „originálu“, o ktorých bude reč v záverečných častiach tretej kapitoly, odhalujú, že samotný originál nie je ničím iným iba paródiou *idey* prirodzeného a originálneho.⁵⁶ Aj v prípade, že heterosexistické konštrukty kolujú ako možné dejiská moci/diskurzu, ktoré vytvára aj sám rod, ostáva otázka: Aké možnosti recirkulácie tu ešte existujú? Aké možnosti konania rodu opakujú, premiestňujú cez hyperbolu, nesúzvuk, vnútorný zmätok a rýchle rozširovanie samotné konštrukty, ktorými sú tieto možnosti mobilizované?

Uvedomme si, že dvojznačnosti a nesúdržnosti v rámci heterosexuálnych, homosexuálnych a bisexuálnych praktík, ako aj medzi nimi navzájom, sa nielenže potláčajú a nanovo opisujú v konkretizovanom rámci disjunktívnej a asymetrickej binárnosti ženského a mužského, ale že tieto kultúrne konfigurácie rodovej konfúzie fungujú aj ako dejisko intervencie, od „jednoty“ rodu je výsledkom regulačnej praxe, ktorá sa pokúsi obnoviť uniformnú rodovú identitu prostredníctvom povinnej heterosexuality. Táto regulačná praktika je taká silná, že môže obmedziť blízke, príbuzné významy „heterosexuality“, „homosexuality“ a „bisexuality“, ako aj ďalších subverzívnych „území“, na ktorých dochádza k ich vzájomnej konver-

gencii a preznačeniu. To, že heterosexistické a falologocentrické režimy moci sa pokúšajú posilniť samy seba ustanovením opakovania svojej logiky, metafyziky a naturalizovaných ontológií, neznamená, že opakovanie samo treba odmietnuť, napokon, ani sa to nedá. Ak sa opakovanie musí zachovať ako mechanizmus kultúrnej reprodukcie identít, potom vyštáva zásadná otázka: Aký druh subverzívneho opakovania môže spochybniť regulačnú praktiku samotnej identity?

Ak pre „osobu“, „pohlavie“ a „sexualitu“ neexistuje žiadne východisko na únik z matice moci a diskurzívnych vzťahov, ktoré účinne regulujú poznatelnosť týchto konceptov pre nás, ako v rámci tohto chápania konštruovanej identity vzniká možnosť efektívnej inverzie, subverzie alebo premiestnenia? Aké možnosti poskytuje sám fakt, že pohlavie a rod sú konštruované? Kým Foucault je pri charakterizovaní „regulačných praktík“, ktoré produkujú kategóriu pohlavia, dvojznačný, a kým Wittig sa zaujíma o to, do akej miery pohlavná reprodukcia a jej nástroj – povinná heterosexualita – nesú plnú zodpovednosť za túto konštrukciu, iné diskurzy sa zhodujú v tom, že o tejto kategórii vytvárajú fikciu, a to z dôvodov nie vždy jasných, prípadne z dôvodov, ktoré navzájom nesúvisia. Mocenské vzťahy, ktorých sú biologické vedy plné, sa nedajú len tak jednoducho zredukovať; medicínsko-právna aliancia, ktorá sa v 19. storočí objavila v Európe, priam vychrlila kategoriálne fikcie, ktoré sa nedali vopred predvídať. Podľa všetkého sama zložitosť diskurzívnej mapy, konštruujúcej rod, poskytuje vidinu mimovoľnej a generatívnej konvergencie týchto diskurzov a regulačných štruktúr. Ak sú regulačné fikcie pohlavia a rodu samy osebe zdrojom významov, o ktoré sa vedie množstvo sporov, potom samotná mnohorakosť ich konštrukcie poskytuje možnosť rozvratu ich jednoznačnej pozície.

Je zrejmé, že tento projekt nenavrhuje, aby sa *ontológia* rodu situovala do rámca tradičného filozofického chápania, v ktorom by sa význam toho, čo znamená *byť* ženou alebo mužom, objasňoval v zmysle fenomenológie. Predpokladom tu je, že „*bytie*“ rodu je *účinkom*, objektom genealogického skúmania, ktoré v ontologickom moduse podrobne mapuje politické pa-

rametre konštrukcie rodu. Tvrdiť, že rod je konštrukciou, neznamená potvrdzovať iluzórnosť alebo umelosť tejto konštrukcie ani to, že by tieto termíny boli chápane v binárnosti, že by mali byť opozíciou „skutočného“ a „autentického“. Keďže ide o genealógiu ontológie rodu, naše skúmanie sa pokúša pochopiť diskurzívnu produkciu hodnovernosti tohto binárneho vzťahu a naznačiť, že niektoré kultúrne konfigurácie rodu sa nachádzajú v priestore „reálneho“ a upevňujú a rozširujú svoju hegemoniu prostredníctvom vhodnej a patričnej sebanaturalizácie.

Ak je na tvrdení Beauvoir, že „ženou sa nik nerodí: stáva sa ňou“, niečo správne, znamená to, že žena je termín, ktorý sa vytvája, a začiatok alebo koniec tohto stávania sa ženou, tohto procesu konštrukcie nemožno presne označiť. Tento proces ako stále pokračujúca diskurzívna praktika je otvorený pre zásahy a preznačovanie. Aj keď rod stuhne v tých najkonkretizovanejších podobách, toto „stuhnutie“ je samo osebe neústupčivá a zradná praktika, ktorá pretrváva a je regulovaná rôznymi sociálnymi prostriedkami. Podľa Beauvoir nie je možné definitívne sa stať ženou, pretože neexistuje *telos*, ktorý by vládol tomuto procesu prispôsobovania sa a konštrukcie. Rod je opakovávaná štylizácia tela, súbor opakovaných aktov v rámci veľmi meravého regulačného rámcu, ktorý pôsobí ochromujúco, takže vytvára zdanie substancie, prirodzenej formy bytia. Politická genealogia rodových ontológií bude v prípade úspešnosti dekonštruovať substantívne javy rodu do podoby konstitutívnych aktov a určovať tieto akty v rámci povinného usporiadania, ktoré je zabezpečované rôznymi silami, strážiacimi so-ciálnu podobu rodu. Odhalit náhodné akty, v ktorých sa zjavuje nutnosť naturalizácie, teda odhalit pohyb, ktorý bol súčasťou kritiky kultúry prinajmenšom od Marxa, je úloha, na ktorú sa vrási ďalšie bremeno: potreba ukázať, ako samotné chápanie subjektu, poznaného len ak sa prejavuje ako rodoovo určený subjekt, pripúšťa možnosti, ktoré boli násilne vylúčené rôznymi materializáciami rodu, takými, ktoré konštituovali svoje náhodné ontológie.

Nasledujúca kapitola sa venuje niektorým aspektom psy-

choanalytického a štrukturalistického vysvetlenia pohlavnej odlišnosti a konštrukcie sexuality s ohľadom na to, ako môžu tieto aspekty spochybniť regulačné režimy, ktoré sme tu načrtli, ako aj s ohľadom na úlohu, ktorú tieto aspekty zohrávajú v nekritickom reprodukovaní týchto režimov. Jednoznačnosť pohlavia, vnútorná koherentnosť rodu, ako aj binárny rámc, v ktorom funguje tak pohlavie, ako aj rod, sú tu dôsledne považované za regulačné fikcie, ktoré konsolidujú a naturalizujú konvergentnú moc režimov mužského a heterosexistického útlaku. Záverečná kapitola ponúkne niektoré úvahy o samotnom pojme „telo“, a to nie ako o hotovom povrchu, ktorý čaká už len na to, aby bol označený, ale ako o súbore hraníc – individuálnych a sociálnych –, ktoré sú označované a potvrdzované politikou. Pohlavie, ktoré už nemožno chápať ako vnútornú „pravdu“ dispozícií a identity, sa tu ukáže ako performatívne ustanovená signifikácia (čiže nie ako niečo, čo „je“); táto signifikácia – zbavená svojho naturalizovaného vnútra a povrchu – môže vyvolať parodické rozšírenie a subverzívnu hru rodovo podmienených významov. Tento text teda ďalej pokračuje ako úvaha o možnosti subverzie a premiestnenia naturalizovaných a konkretizovaných predstáv o rode, ktoré podporujú mužskú hegemoniu a heterosexistickú moc, aby tak vyvolal trampoty s rodom, no nie prostredníctvom stratégii vytvárajúcich nejaké utópie kdeši mimo, ale mobilizáciou, subverzívnym pomiešaním a rozmnožením konstitutívnych kategórií, ktoré sa pokúšajú udržať rod na svojom mieste tým, že ho stavajú do pozície základnej ilúzie o identite.

