

ŤAŽKOSTI

J U D I T H
B U T L E R

Úvod

Súčasná feministická debata o významoch rodu vedú znova a znova k istému pocitu problematickosti, ako keby neurčitost rodu prípadne mohla vyústiť do zlyhania feminizmu. Možno netreba problému pripisovať taký negatívny náboj. V kontexte diskurzu, ktorý ovládal moje detstvo, vyrábať problémy bolo presne to, čo človek nemal robiť práve preto, aby sa nedostal do problémov. Vyzeralo to tak, že vzbura a následné pokarhanie za ňu sa označujú rovnakými slovami. Táto skutočnosť vyvolala môj kritický záujem o jemný trik moci: Panujúci zákon sa vyhrázať človeku ťažkosťami, dokonca človeka do ťažkostí aj dostával, a to len preto, aby ho pred nimi uchránil. Usúdila som teda, že ťažkosťami sa nemožno vyhnúť, a najlepší spôsob, ako byť uprostred nich, je usilovať sa problémy vyrábať. Čas plynul, život bol čoraz zložitejší a neprehľadnejší. Všimla som si, že ťažkosťami sa niekedy eufemisticky označoval nejaký základný mystický problém, zvyčajne spájaný s domnelým tajomstvom všetkých ženských záležitostí. Čítala som Beauvoir, ktorá vysvetľovala, že byť ženou v rámci vzťahov maskulinnej kultúry znamená byť pre mužov zdrojom tajomstva a nepoznatelnosti, čo sa mi istým spôsobom potvrdilo pri čítaní Sartra, ktorý všetku žiadostivosť, problematicky predpokladanú ako heterosexuálnu a maskulinnu, vymedzoval ako *problém*. Pre tento maskulinny subjekt žiadostivosti sa problém stal škandálom sprevádzaným náhlym preniknutím a nečakanou účasťou ženského „objektu“, ktorý – pochopiteľne – vrhá svetlo iným smerom, diametrálne mení pohľad na veci a spochybňuje miesto a právoplatnosť maskulinnej pozície. Radikálna závislosť maskulinneho subjektu na ženskom Inom zrazu odhaľuje iluzórnosť mužskej autonómie. Mňa však tento dialektický obrat moci ma zaujal – hoci iné prípady dialektického obratu moci ma zaujali. Moc sa zdala byť čímsi viac než výmenou medzi subjektmi či vzťahom stálej inverzie medzi subjektom a Iným; ukázalo sa, že moc v skutočnosti funguje pri produkovani samotného binárneho rámca pre myslenie o rode. Položila som si otázku, vďaka akému usporiadaniu moci sa konštruuje Iné, tento binárny vzťah medzi „mužmi“ a „ženami“, a vnútorná stabilita týchto termínov? Aké obmedzenie je tu v hre? Sú tieto termíny neproblematické iba do tej miery, do akej sa prispôbujú heterosexuálnemu modelu konceptualizácie rodu a žiadostivosti? Čo sa stane so subjektom a stabilitou rodových kategórií, keď odhalíme, že tieto významné ontologické kategórie sú produktom epistemického režimu predpokladanej heterosexuality, ktorý ich zároveň ustavične konzervuje? Ako však možno epistemicko-ontologický režim spochybniť? Ako najúčinnnejšie sa dajú problematizovať rodové kategórie,

ktoré podporujú rodovú hierarchiu a povinnú heterosexuálnu? Uvažujme o osude „ženského problému“, tejto historickej konfigurácie nepomenovanej ženskej indispozície, ktorý len slabo zakrýva predstavu, že byť ženou je prírodnou indispozíciou. Medicalizácia ženských tiel je vážna vec, je to však zároveň smiešne označenie a pre feminizmus je príznačné vysmievať sa serióznym kategóriám. Hoci feminizmus nepochybne požaduje svoje vlastné formy vážnej hry. *Ženské strasti* to je aj názov filmu Johna Watersa, zobrazujúceho Divine – je aj hrdinom/hrdinkou *Hairspray* –, ktorého prezliekanie sa za ženy implicitne naznačuje, že rod je druhom stáleho napodobňujúceho stvárnenia, ktoré sa stáva realitou. Jej/jeho konanie destabilizuje sám rozdiel medzi prírodným a umelým, hĺbkou a povrchom, vnútorným a vonkajším, prostredníctvom ktorých diskurz o rodoch takmer vždy funguje. Je vydávanie sa za iné pohlavie imitáciou rodu, alebo dramatizuje označujúce gestá, ktoré zakladajú sám rod? Znamená „býť ženou“ „prírodný fakt“ či kultúrne správanie sa, alebo je „prírodnosť“ konštituovaná diskurzívne nanútenými formatívnymi aktmi, ktoré tvoria telo prostredníctvom kategórií pohlavia a v rámci neho? Bez ohľadu na Divine, rodové praktiky v rámci homosexuálnych a lesbických kultúr často tematizujú „prírodné“ v parodických kontextoch, ktoré odhaľujú performatívnu konštrukciu pôvodného a skutočného pohlavia. Ktoré ďalšie základné kategórie identity – binárnosť pohlavia, rodu a tela – možno ukázať ako výtvary, ktoré pôsobia dojomom prírodného, pôvodného a nevyhnutného?

Na to, aby sa dali základné kategórie pohlavia, rodu a žiadostivosti osvetliť ako výsledky špecifického útvaru moci, je potrebná forma kritického skúmania, ktorú Foucault, nadväzujúc na Nietzscheho, nazýva „genealógiou“. Genealogická kritika odmieta hľadať počiatky rodu, vnútornú pravdu ženskej žiadostivosti, pôvodnú či autentickú sexuálnu identitu, ktorú udržiava v skrytosti práve represia; genealógia skôr skúma politické pozadie určovania týchto kategórií identity ako *pôvodu a príčiny*, pričom tieto kategórie sú v skutočnosti *účinkami* inštitúcií, praktík, diskurzov s mnohokrátmi a rozptýlenými východiskovými bodmi. Úlohou tohto skúmania je postaviť do centra pozornosti – a vzápätí zbaviť centralitu – tieto určujúce inštitúcie: falocentrizmus a povinnú heterosexuálnu.

Práve preto, že ženské (female) sa už nejavi ako pevný pojem, je jeho význam rovnako problematický a neustálený ako význam slova žena (woman), a keďže obidva termíny nadobúdajú svoje problematické významy iba ako vzťahové termíny, ústredným bodom tohto skúmania je rod a analýza vzťahov, ktorú naznačuje. Navyše, nie je už samozrejmosťou, aby sa feministická teória musela vyrovnávať s otázkou politiky len cez riešenie otázok zá-

S rodom

Feminizmus a subverzia identity

kladnej identity. Namiesto toho by sme sa mali pýtať, aké politické možnosti prináša radikálna kritika kategórií identity. Aká nová podoba politiky sa vynorí, ak identita ako spoločný základ už nebude obmedzovať diskurz o feministickej politike? A do akej miery práve úsilie lokalizovať spoločnú identitu ako základ pre feministickú politiku znemožňuje radikálne skúmanie toho, že sama identita je politicky konštruovaná a regulovaná?

Tento text je rozdelený do troch kapitol. Ich predmetom je kritická genealógia rodových kategórií vo veľmi rozdielnych diskurzívnych oblastiach. V prvej kapitole – *Subjekty pohlavia/rodu/žiadostivosti* – znovu uvažujem o statuse „žien“ ako subjektu feminizmu a o odlišení pohlavie/rod. Povinnú heterosexuality a falocentrizmus chápem ako režimy moci/diskurzu, ktoré často rozmanitými spôsobmi odpovedajú na základné otázky rodového diskurzu: Ako jazyk vytvára kategórie pohlavia? Kládie „feminínne“ reprezentácii v jazyku odpor? Je jazyk pochopený ako falocentrický (otázka, ktorú kládie Luce Irigaray)? Je „feminínne“ jediným pohlavím artikulovaným jazykom tak, že spája ženské (female) a pohlavné (tvrdenie Monique Wittig)? Kde a ako splyvajú povinná heterosexuality a falocentrizmus? Na ktorých miestach sa od seba oddeľujú? Ako sám jazyk produkuje fiktívnu konštrukciu „pohlavia“, ktorá podporuje tieto rozmanité mocenské režimy? Aké druhy continuity medzi pohlavím, rodom a žiadostivosťou sa v rámci jazyka predpokladanej heterosexuality považujú za samozrejme? Sú tieto termíny samostatné? Aké druhy kultúrnych praktík produkujú subverzívnu diskontinuitu a nesúlad medzi pohlavím, rodom a žiadostivosťou, a spochybňujú ich údajné vzťahy?

V druhej kapitole – *Zákaz, psychoanalýza a vytváranie heterosexuálneho modelu* – ponúkam výber zo štrukturalistického, psychoanalytického a feministického chápania tabu incestu ako mechanizmu, ktorý sa pokúša vnútri heterosexuálneho rámca presadiť samostatné a vnútorne súdržné rodové identity. V rámci istého psychoanalytického diskurzu sa otázka homosexuality vždy spája s formami kultúrnej nezrozumiteľnosti a v prípade lesbizmu s desexualizáciou ženského tela. Na druhej strane, u Joan Riviere a v ďalšej psychoanalytickej literatúre sa psychoanalytická teória využíva na výklad komplexných rodových „identít“, a to cez analýzu identity, identifikácie a preobliekania sa. Len čo však podrobíme tabu incestu foucaultovskej kritike hypotézy represie v *Dejinách sexuality*, ukáže sa, že táto reštriktívna alebo právna štruktúra zavádza v rámci maskulínnej sexuálnej ekonomie povinnú heterosexuality, ale zároveň umožňuje jej spochybnenie. Je psychoanalýza antifundamentalistickým skúmaním, potvrdzujúcim druh pohlavnej komplexnosti, ktorá efektívne osla-

buje pevné a hierarchické kódy pohlaví, alebo udržiava neuvedomený súbor predpokladov o základoch identity, ktoré fungujú v prospech týchto hierarchií?

Posledná kapitola – *Subverzívne telesné činnosti* – sa začína kritickou úvahou o výklade materského tela u Julie Kristevy, s cieľom ukázať implicitné normy, ktoré v jej prácach riadia kultúrnu inteligibilitu pohlavia a sexuality. Hoci Foucault podrobuje Kristevu kritike, podrobné preskúmanie niektorých jeho vlastných prác odhaľuje problematickú ľahostajnosť k rozdielnosti pohlaví. Jeho kritika kategórie pohlavia však preniká do podstaty regulačných praktík niektorých súčasných lekárskejších fikcií, zameraných na určenie jednoznačného pohlavia. Monique Wittig vo svojich teoretických štúdiách i v beletrii navrhuje „dezintegráciu“ kultúrne konštituovaných tiel a naznačuje, že sama morfológia je dôsledkom hegemonického pojmovej schémy. V poslednej časti tejto kapitoly, nazvanej *Telo ako nápis, vytváranie tela subverzívnymi aktmi*, vychádzam z diela Mary Douglas a Julie Kristevy a považujem hranice a povrch tiel za politicky konštruované. Ako stratégiu odprírodnenia a nového označenia kategórií tela opisujem a navrhujem súbor parodických praktík založených na performatívnej teórii rodového správania sa, ktoré oddeľuje kategórie tela, pohlavia, rodu a sexuality, a tak vedie k ich subverzívnemu preoznačeniu a zmnoženiu nad rámec binárnosti.

Je zjavné, že každý text má viac zdrojov, než ako to možno z neho samého zrekonštruovať. Tieto zdroje určujú sám jazyk a prenikajú ním takými spôsobmi, ktoré by sa dali pochopiť iba vtedy, ak by sme úplne rozlúštili sám text, pričom tu, samozrejme, nejedná sa o nijakú záruku, že by sa toto lúštenie mohlo vôbec niekedy skončiť. Hoci som na začiatku tohto úvodu ponúkla skúsenosť z detstva, je to téma, ktorá sa nedá zredukovať na fakt. Mojm cieľom je vlastne sledovať vo všeobecnosti spôsob, akým rodové príbehy-rozprávania zavádzajú a šíria nesprávne pomenovania prírodných faktov. Samozrejme, nie je možné odhaliť počiatky týchto štúdií, lokalizovať rozmanité momenty, ktoré umožnili vznik tohto textu. Texty sú usporiadané tak, aby podporili politické zblížovanie postštrukturalistickej teórie a feminizmu, homosexuálnych a lesbických uhlov pohľadu na rod. Filozofia ako disciplína je rozhodujúcim mechanizmom, ktorý v súčasnosti mobilizuje ich autora-subjekt, hoci sa len zriedka, ak vôbec niekedy, objavuje oddelene od ostatných diskurzov. Toto skúmanie sa usiluje potvrdiť uvedené pozície na rozhodujúcich rozhraniach disciplín. Zmyslom nie je zostať marginálnym, ale byť všade tam, kde sa z centier ostatných disciplín rodí sieť marginálnych zón, spoločne konštituujujúcich mnohoraké presuny týchto autorít. Komplexita rodu vyžaduje interdiscipli-



nárny a postdisciplinárny súbor diskurzov, aby odolávala domestikácii *gender studies* či *women studies* na akademickej pôde a radikalizovala ideu feministickéj kritiky. (...)

Telo ako nápis, vytváranie tela subverzívnymi aktmi

„Garbo bola vždy tak trochu mužom, aj keď hrala nejakú veľmi pôvabnú rolu, keď sa rozplývala v mužskom objatí alebo sa z neho vynárala, keď dovolila, aby jej božsky obľý krk... niesol váhu jej zaklonenej hlavy... Aké oslnivé je herecké umenie! Celé je to pretvarovanie sa, či už pohlavie, ktoré je za ním, je skutočné, alebo nie.“

Tyler, Parker: *The Garbo Image*.
(Citované podľa Newton, Esther: *Mother Camp*)

Kategórie náležitého pohlavia, diskrétného rodu a špecifickej sexuality tvoria pevný bod, na ktorý sa odvoláva veľká časť feministickej teórie a politiky. Tieto pojmy identity slúžia ako východiskové epistemické body, z ktorých vychádza teória a podľa ktorých sa utvára aj sama politika. V prípade feminizmu sa politika zjavne tvorí tak, aby vyjadrovala záujmy a perspektívy „žien“. Otázka však znie, či existuje takpovediac politická podoba „žien“, ktorá predchádza politickej artikulácii ich záujmov a je – z epistemického hľadiska – ich vzorom. Ako sa táto identita tvorí? Je to politické utváranie, ktoré považuje morfológiu a hranice pohlavím vybaveného tela za základ, povrch, alebo miesto kultúrneho zápisu? Čím je vymedzené „telo ženského pohlavia“? Je „telo“ či „pohlavím vybavené telo“ pevným základom, na ktorom operuje rod a systémy povinnej sexuality? Alebo je samo „telo“ formované politickými silami, ktorých strategickým záujmom je, aby zachovali toto telo ohraničené a konštituované určitými znakmi pohlavia?

Zdá sa, že rozlíšenie pohlavie/rod a kategória pohlavia ako takého predpokladá generalizáciu „tela“, ktoré existuje predtým, ako nadobúda svoj pohlavím určený význam. Toto „telo“ sa často javí ako pasívne médium, prijímajúce označenie prostredníctvom nápisu, ktorý pochádza z kultúrneho zdroja, zobrazeného voči tomuto telu ako „vonkajší“ zdroj. Každá teória kultúrne konštituovaného tela by však mala spochybniť „telo“, ak vystupuje ako pasívny, podozrivo všeobecný výtvar, jestvujúci pred diskurzom. Existuje kresťanský a karteziánsky príklad takýchto náhľadov, ktoré už pred vznikom vitalistických biológií v devätnástom storočí chápu „telo“ ako veľmi inertnú hmotu, ktorá neoznačuje nič, presnejšie, označuje profánne prázdno, poklesnutý stav: podvod, hriech, zlovestnú metaforiku pekla a večného ženstva. V diele Sartra a Beauvoir jestvuje veľa miest, kde je „telo“ zobrazené ako nemá fakticita, anticipujúca nejaký význam, ktorý však možno ako atribút pripísať iba prostredníctvom transcendentálneho vedomia, chápaného v karteziánskom zmysle ako radikálne nemateriálne. Ale čo nám tento dualizmus predkladá? Čo od seba oddeľuje „telo“, ľahostajné voči označovaniu, a samo označovanie ako akt radikálne odhmotneného vedomia, či skôr akt, ktorý toto vedomie radikálne zbavuje telesnosti? Do akej miery sa tento, vo fenomenológii predpokladaný karteziánsky dualizmus prispôsobuje štrukturalistickému rámcu, v ktorom je dualizmus vedomie/telo redeskribovaný ako dualizmus kultúra/príroda? Do akej miery – s ohľadom na fe-

ministický diskurz – tieto problematické dualizmy naďalej fungujú v rámci deskripcí, ktoré by nás mali vyvieť z tejto binárnosti a jej implicitnej hierarchie? Akým spôsobom sú kontúry tela vyznačené a určené ako samozrejmy základ alebo povrch, na ktorý sú vpisované označenia rodu ako púha fakticita zbavená hodnoty, jestvujúca pred signifikáciou?

Wittig tvrdí, že základom prirodzenosti „pohlavia“ je kultúrne špecifické epistemické *a priori*. Ale pomocou akých enigmatických prostriedkov bolo „telo“ akceptované ako *prima facie* dané, nepripúšťajúce nijakú genealógiu? Dokonca aj vo Foucaultovej eseji práve na tému genealógie vystupuje telo ako povrch a scéna kultúrneho zápisu: „Telo je popísané povrch udalostí.“¹ Foucault tvrdí, že úlohou genealógie je „odkryť telo úplne poznamenané dejinami“. No pokračuje tým, že sa odvoláva na cieľ „dejín“, ktorý zjavne chápe podľa Freudovho modelu „civilizácie“ ako „deštrukciu tela“. (S. 148) Práve viacsmerne sily a impulzy sú v dejinách rovnako ničené aj zachovávané pomocou *Entstehung* (historickej udalosti) zápisu. Telo ako „čosi v ustavičnej dezintegrácii“ (s. 148) je vždy pod náporom, vystavené deštrukcii samotnými dejinami. A dejiny sú tvorbou hodnôt a významov prostredníctvom praxe označovania, ktorá vyžaduje podrobenie tela. Zničenie tela je nevyhnutné na to, aby mohol vzniknúť hovoriaci subjekt a jeho signifikácie. Telo je opisované jazykom povrchu a moci a oslabené pomocou „jedinej drámy“ nadvlády, inskripcie a tvorby (s. 150). Podľa Foucaulta tu nejde o *modus vivendi* jedného či iného druhu dejín, ale o samotné „dejiny“ (s. 148) v ich podstatnom a represívnom geste.

Hoci Foucault píše, že „nič v človeku – dokonca ani jeho telo – nie je dostatočne pevné, aby slúžilo za základ sebapoznania Ja alebo pochopenia iných ľudí“ (s. 153), predsa však poukazuje na stálosť kultúrneho zápisu ako „jedinej drámy“, ktorá sa na tele odohráva. Ak tvorba hodnôt, tento dejinný *modus signifikácie*, vyžaduje deštrukciu tela, takú podobnú situáciu v Kafkovej poviedke *V trestaneckej kolónii*, kde mučiaci nástroj ničí telo, na ktoré robí zápis, potom by malo existovať telo pred týmto zápisom, telo pevné a totožné samo so sebou, podrobené tejto obetnej deštrukcii. Pre Foucaulta rovnako ako pre Nietzscheho sa kultúrne hodnoty v istom zmysle objavujú ako výsledok zápisu na telo, chápané ako médium, ako prázdna stránka; aby však tento zápis mohol označovať, samo médium sa musí zničiť – to znamená, musí byť celkom transformované na sublimovanú oblasť hodnôt. V rámci metaforiky tejto predstavy kultúrnych hodnôt existuje podoba dejín ako nekonečného nástroja na písanie, kým telo je médium, ktoré treba zničiť a premeniť, aby sa mohla vynoriť „kultúra“.

Zdá sa, že za predstavou tela existujúceho pred kultúrnym zápisom stojí Foucaultov predpoklad, že materialita existuje pred signifikáciou a formou. Pretože toto odlíšenie je pre genealógiu, ako ju vymedzuje Foucault, základné, je ono samo z genealogického skúmania vylúčené. Príležitostne pri analýze Herculine Foucault súhlasí s preddiskurzívnou multiplicitou telesných síl, ktoré prenikajú cez povrch tela, aby zničili regulujúce praktiky kultúrnej súdržnosti, ktoré tomuto telu nanucuje režim moci, chápaný ako premenlivosť „dejín“. Možno vôbec podať genealogický výklad demarkácie tela ako označujúcej praxe, ak odmietneme predpoklad nejakého predkategoriálneho zdroja ničenia? Táto demarkácia nie je vyvolaná fetišizovanými dejinami alebo subjektom. Je výsledkom voľného a aktívneho štrukturovania sociálneho horizontu. Táto označujúca prax ovplyvňuje sociálny priestor tela a mimo tela istými regulačnými maticami inteligibility.



Mary Douglas v práci *Purity and Danger* tvrdí, že samotné kontúry „tela“ sa stanovujú prostredníctvom určujúcich znakov, ktoré sa usilujú zaviesť špecifické kódy kultúrnej koherencie. Akýkoľvek diskurz, ktorý zavádza hranice tela, má za cieľ presadiť a naturalizovať isté tabu, ktoré sa týkajú príslušných medzí, postojov a spôsobov komunikácie, ktoré určujú, čím je to, čo konštituuje telá; „*Hlavnou funkciou ideí oddelovania, očisťovania, vytyčovania hraníc a trestania ich prekračovaní je vniesť do oblasti vnútorne neusporiadanej skúsenosti systém. Zdanie poriadku sa vytvorí práve iba zväčšením rozdielu medzi vnútrom a vonkajškom, hore a dolu, mužom a ženou, s niečím a proti niečomu.*“⁶²

Hoci Douglas očividne súhlasí so štrukturalistickým odlíšením medzi vnútorne neusporiadanou prírodou a poriadkom zavedeným kultúrnymi prostriedkami, „neusporiadanosť“, na ktorú odkazuje, možno nanovo opísať ako oblasť kultúrnej neorganizovanosti a neporiadku. Keďže Douglas nevyhnutne predpokladá binárnu štruktúru rozdielnosti príroda/kultúra, nemôže uvažovať v smere alternatívneho kultúrneho usporiadania, kde sa takéto odlíšenia stávajú pružnými alebo sa množia nad binárny rámec. Jej analýza však predstavuje možné východisko smerom k pochopeniu vzťahu, pomocou ktorého sociálne tabu nastoľujú a udržiavajú hranice tela. Táto analýza naznačuje, že to, čo konštituuje hranice tela, nie je nikdy iba materiálne, ale že povrch – koža – je systematicky označovaný pomocou tabu a anticipovaných prekračovanií; v rámci jej analýzy sa hranice tela v skutočnosti stávajú hranicami sociálneho *per se*. Postštrukturalistický výklad jej názoru by mohol celkom pokojne viesť k pochopeniu hraníc tela ako onoho sociálne *hegemonického*. V rozmanitých kultúrach, tvrdí Douglas, „*jestvujú kontaminačné sily, ktoré sú inherentné samotnej štruktúre ideí a ktoré trestajú symbolické oddelenie toho, čo by malo byť spojené alebo by malo spájať, a spojenie toho, čo by malo zostať oddelené. Z toho vyplýva, že kontaminácia je typom nebezpečenstva, ktoré sa soľva vyskytne, až na prípady, keď sú jasne definované hranice kozmickej alebo sociálnej štruktúry. Ten, kto zasahuje do štruktúry, nikdy nemá pravdu. Naopak, vychádza z nejakého mylného predpokladu alebo jednoducho prekročil nejakú líniu, ktorá by nemala byť prekročená, a tento presun znamená pre niekoho nebezpečenstvo.*“⁶³

Simon Watney vo svojej práci *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* v istom zmysle odhalil súčasnú interpretáciu „kontaminujúceho človeka“ ako osoby s AIDS.⁴ Nielen že choroba sa považuje za „chorobu homosexuálov“, ale prostredníctvom hysterickú a homofóbnu reakciu médií na túto chorobu existuje úmyselné spájanie nízkého statusu homosexuála, vyplývajúceho z prekročenia hranice, ktorá je homosexualitou, a chorobou ako špecifickou modalitou homosexuálneho pošpinenia. Skutočnosť, že choroba sa prenáša prostredníctvom výmeny telesných vylučkov, naznačuje v zmysle senzualistickej grafiky homofóbnych signifikantných systémov nebezpečenstvo, ktoré predstavujú priepustné telesné hranice pre sociálny poriadok. Douglas poznamenáva, že „*telo je modelom, ktorý môže zastupovať akýkoľvek uzavretý systém. Jeho hranice môžu reprezentovať akékoľvek hranice, ktoré sú ohrozené a nie sú zaručené.*“⁵ A pýta sa spôsobom, ktorý by človek očakával pri čítaní Foucaulta: „*Prečo by sme mali považovať hranice tela za nositeľov zvláštnej moci a nebezpečenstva?*“⁶⁶

Douglas tvrdí, že všetky sociálne systémy sú na svojich okrajoch zraniteľné a že v súlade s tým sa všetky okraje považujú za nebezpečné. Ak je telo synekdochou pre sociálny systém *per se* alebo miestom, v ktorom sa otvorené systémy spájajú, potom akýkoľvek druh neregulovanej priepustnosti je zdrojom kontaminácie a predstavuje možnosť vzniku nebezpečenstva. Keďže análny a orálny sex medzi mužmi zjavne zavádza isté druhy telesnej

priepustnosti, nesankcionované hegemonickým poriadkom, mužská homosexualita je v zmysle takéhoto hegemonického názoru zdrojom nebezpečenstva a pošpinenia, a to bez ohľadu na kultúrnu prítomnosť AIDS. Podobne aj „znevážený“ status lesbičiek, bez ohľadu na ich málo rizikový charakter vo vzťahu k AIDS, stavia do popredia nebezpečenstvo ich vzájomných telesných stykov. Je príznačné, že stáť *mimo* hegemonického poriadku neznamená nachádzať sa v stave nečistej a neusporiadanej prirodzenosti. Je paradoxom, že homosexualita sa v zmysle homofóbnej označujúcej sústavy takmer vždy chápe ako necivilizovaná, ale aj ako neprírodná.

Predstava pevných telesných kontúr sa opiera o fixované miesta telesnej priepustnosti a nepriepustnosti. Sexuálne praktiky, tak v homosexuálnych, ako aj v heterosexuálnych kontextoch, ktoré jedny povrchy a otvory erotickej signifikácii otvárajú a iné pred ňou zatvárajú, účinne a podľa nových kultúrnych línií nanovo zakresľujú hranice tela. Príkladom môže byť análny sex medzi mužmi, ako aj radikálne pripamätávanie tela v diele Wittig *The Lesbian Body*. Douglas poukazuje na „*druh sexuálneho pošpinenia, ktoré vyjadruje žiadostivosť udržať telo (fyzické a sociálne) neporušené*“⁷, keď tvrdí, že sám naturalizovaný pojem „tohto“ tela je dôsledkom tabu, ktoré chápu telo na základe jeho pevných hraníc ako diskrétno. Navyše, rituály prechodu, ktoré riadia rozmanité telesné otvory, upozorňujú na heterosexuálny konštruktívny základ pohlavného styku, polôh a erotických možností a predpisujú ich podoby. Odchýlky od takéhoto pohlavného styku rozrušujú samotné hranice, ktoré určujú, čo vlastne znamená byť telom. Kritické skúmanie regulačných praktík, ktoré produkujú kontúry tela, je vlastne genealógiou atomizovaného „tela“, ktorá by mohla ďalej radikalizovať Foucaultovu teóriu.⁸

Je príznačné, že štúdia Kristevy o zavrnutí v *The Powers of Horror* naznačuje použitie tohto štrukturalistického pojmu tabu, ktorý zavádza hranice v záujme vytvorenia oddeleného subjektu, a to cez vylúčenie.⁹ „Zavrnutiahodný“ znamená, že to, čo bolo z tela vylúčené, vypudené ako exkrement, predstavuje doslova niečo „iné“. Vyzerá to ako vypudenie cudzorodej masy, ale cudzí je účinne ustanovený práve pomocou tohto vypudenia. Konštrukcia „nie-ja“ ako objektu zavádza hranice tela, ktoré sú aj prvými obrysami subjektu. Kristeva píše: „*Nausea zo mňa robí hrču v tomto mliečnom kréme, oddeľuje ma od matky a otca, ktorí ho ponúkajú. Ja' nechcem nič z tejto masy, znak ich žiadostivosti; Ja' nechcem počúvať, Ja' to nechcem asimilovať, Ja' to vylučujem. Ale keďže pre mňa, ktorá som iba v ich žiadostivosti, nie je jedlo iným, vylučujem seba, vyplývam seba, zavrňujem seba tým istým pohybom, ktorým sa chcem ako ja' potvrdiť.*“¹⁰

Hranice tela, rovnako ako rozdiel medzi vnútorným a vonkajším, sú zavedené prostredníctvom vypudenia a prehodnotenia niečoho, čo bolo pôvodne časťou identity, na znečisťujúcu inakosť. Ako naznačuje Iris Young, keď využíva Kristevu pre pochopenie sexizmu, homofóbie a rasizmu, zavrnutie tiel pre ich pohlavie, sexualitu a/alebo farbu je „zapudením“, po ktorom nasleduje „silná nechut“, a tá zakladá a ustaľuje kultúrne hegemonické identity podľa diferencujúcich osí pohlavia/rasy/sexuality.¹¹ Young pri výklade Kristevy ukazuje, ako môže odpor fungovať pri ustaľovaní identity založenej na zavedení Iného, alebo súboru Iných prostredníctvom vylúčenia a nadvlády. To, čo oddelením vytvára „vnútorný“ a „vonkajší“ svet subjektu, je hranicou a medzou, udržiavanou jednoducho v záujme sociálnej regulácie a kontroly. Hranica medzi vnútorným a vonkajším sa ruší v okamihoch vylúčovania, v ktorých sa vnútorné účinne stáva vonkajším, a táto vylučujúca funkcia sa mení, takpovediac, na



model, pomocou ktorého sa uskutočňujú aj iné formy diferenciácie identity. Práve týmto spôsobom sa vlastne Iní stávajú hovnom. Na to, aby sa vnútorné a vonkajšie svety úplne oddelili, vonkajší povrch tela by sa musel stať nepriestupným, a to nie je možné. Zapečatenie jeho povrchu by síce vytvorilo súvislú hranicu subjektu, ale tento obal by nevyhnutne pretrhla práve tá exkrementálna nečistota, ktorej sa obáva.

Vnútorné a vonkajšie, bez ohľadu na vnucujúce sa metafory priestorových rozdielov medzi nimi, sú lingvistické termíny, ktoré podporujú a artikulujú súbor fantázií, obávaných a žiadanych. „Vnútorné“ a „vonkajšie“ majú zmysel iba vo vzťahu k sprostredkujúcej hranici, ktorá sa usiluje o stabilitu. A táto stabilita, táto súdržnosť je z veľkej časti určená kultúrnymi poriadkami, ktoré potvrdzujú subjekt a vynucujú si jeho odlišenie od čohosi zavrhnutiahodného. „Vnútorné“ a „vonkajšie“ teda predstavujú binárny rozdiel, ktorý upevňuje a ustáľuje čosi ako koherentný subjekt. Keď sa tento subjekt spochybní, spochybní sa aj význam a nutnosť týchto pojmov. Ak „vnútorný svet“ už neznamená topos, potom sa stáva podozrivou aj vnútorná pevnosť Ja, a prakticky aj umiestnenie rodovej identity dovnútra. Rozhodujúca otázka teraz neznie: Ako sa stalo, že sa identita *zvnútornila*, ako keby zvnútornenie bolo procesom alebo mechanizmom, ktorý by sme mohli zrekonštruovať prostredníctvom opisu? Otázka skôr znie: Z akej strategickej pozície vo verejnom diskurze vzniká tróp vnútra a disjunktívna binárnosť vnútro/vonkajšok a z akých dôvodov sa udržiava? V akom jazyku je tento „vnútorný priestor“ zobrazený? O aký druh zobrazenia ide a prostredníctvom akej podoby tela je označený? Ako telo na svojom povrchu znázorňuje neviditeľnosť svojej skrytej hĺbky?

Od vnútrajškovosti k aktívnej tvorbe rodu

Foucault v diele *Strážil a trestal* spochybňuje fungovanie jazyka zvnútornenia v procese disciplinárneho režimu podrobovania zločincov a ich novej subjektivizácii.¹² Hoci v *Dejínach sexuality* namietajú voči tomu, o čom sa domnieva, že je psychoanalytickou vierou vo „vnútornú“ pravdu pohlavia, v kontexte svojich dejín kriminológie sleduje prostredníctvom kritiky doktríny zvnútornenia špecifické ciele. V istom zmysle možno *Strážil a trestal* čítať ako Foucaultovo úsilie prepísať Nietzscheho doktrínu zvnútornenia v *Genealógii morálky* na model *inskrípcie*. V kontexte trestancov, píše Foucault, nebolo stratégiou potlačiť ich žiadostivosť, ale donútiť ich telá, aby zosobňovali trestajúci zákon ako svoju podstatu, štýl a nevyhnutnosť. Tento zákon nie je v pravom slova zmysle zvnútornený, je stelesnený tým, že sa vytvorili telá, ktoré tento zákon označujú na tele a prostredníctvom neho; zákon sa tak manifestuje ako podstata ich Ja, význam ich duše, ich svedomie, zákon ich žiadostivosti. Prakticky je tak zákon zároveň celkom manifestovaný a celkom latentný, pretože nikdy nevystupuje ako vonkajší vo vzťahu k telám, ktoré si podrobuje a subjektivizuje. Foucault píše: „Nemal by som pravdu, keby som povedal, že duša je ilúziou alebo dôsledkom ideológie. Naopak, existuje, je reálna, je stále tvorená okolo tela, na tele a vnútri tela prostredníctvom fungovania moci, vykonávanej na tých, ktorí sú trestaní.“ (Podč. autorka).¹³

Vnútorná duša chápaná ako čosi „v rámci“ tela je označená prostredníctvom jej zápisu na tele, hoci primárnym modusom jej signifikácie je práve jej neprítomnosť, jej účinná neviditeľnosť. Efekt štrukturujúceho vnútorného priestoru je tvorený prostredníctvom označenia tela ako živej a posvätnéj ohrady. Duša je práve to, čo telu chýba; preto sa telo prezentuje ako to,

čo označuje nedostatok. Tento nedostatok, ktorý je telom, označuje dušu ako čosi, čo nemožno ukázať. V tomto zmysle je potom duša označením terénu, ktorý popiera a vytlačá rozdiel medzi vnútrom a vonkajškom, je to útvar vnútorného psychického priestoru vpísaného na telo ako sociálna signifikácia, ktorá sa ako taká ustavične zapiera. Slovanmi Foucaulta, duša nie je uväznená pomocou tela alebo vnútri neho, ako tvrdila kresťanská predstava, ale „*duša je väzením tela*“.¹⁴

Prepis vnútorných psychických procesov do termínov politiky povrchu tela implikuje prehodnotenie rodu ako disciplinárneho produktu útvarov fantázie prostredníctvom hry prítomnosti a neprítomnosti na povrchu tela, konštrukciu rodovo určeného tela prostredníctvom sérií vylučovaní a odmietaní, ktoré slúžia na označenie neprítomnosti. Ale čo určuje zjavný a skrytý text politiky tela? Aký je to zákaz, čo plodí telesnú štylizáciu rodu, vyfantazirované a fantastické podoby tela? Už sme uvažovali o tabu incestu a predchádzajúcom tabu homosexuality ako o generatívnych momentoch rodovej identity, zákazoch, ktoré produkujú identitu v súlade s kultúrne inteligibilnými mriežkami idealizovanej a povinnej heterosexuality. Táto disciplinárna produkcia rodu spôsobuje jeho falošnú stabilizáciu v záujme heterosexuálnej interpretácie a regulácie sexuality v oblasti reprodukcie. Konštrukcia súdržnosti zakrýva rodové diskontinuity, ktoré prekvitajú v heterosexuálnych, bisexuálnych, homosexuálnych a lesbických kontextoch, kde rod nie je nevyhnutne pokračovaním pohlavia a žiadostivosť alebo sexualita všeobecne zjavne nevyplývajú z rodu – kde skutočne nijaká z týchto dimenzií signifikantnej telesnosti nevyjadruje či neodráža ďalšiu. Zdá sa, že tam, kde porušenie poriadku a štruktúry oblasti tiel zničí regulačnú predstavu heterosexuálnej koherencie, expresívny model stráca svoju deskriptívnu silu. Tento regulačný ideál sa potom objaví ako norma a fikcia, skrytá pod maskou prírodného zákona, regulujúceho sexuálnu oblasť, ktorú zamýšľa opísať.

Je však zrejme, že v súlade s chápaním identifikácie ako osvojenej fantázie alebo stelesnenia je koherencia žiadaná, želaná a idealizovaná a že táto idealizácia je výsledkom telesnej signifikácie. Inak povedané, činy, gestá a žiadostivosť vytvárajú efekt vnútorného jadra alebo podstaty, ale vytvárajú ho *na povrchu* tela, prostredníctvom hry označujúcich neprítomností, ktoré naznačujú organizujúci princíp identity, ale nikdy ho neodhaľujú ako príčinu. Vo všeobecnosti sú takéto činy, gestá a nariadenia *performatívne* v tom zmysle, že podstata alebo identita, ktorú zamýšľajú vyjadriť, je *fabrikáciou* vyrobenou a podporovanou prostredníctvom telesných znakov a iných diskurzívnych prostriedkov. Performatívnosť rodovo určeného tela znamená, že bez rozmanitých aktov, ktoré konštituuju jeho realitu, nemá toto telo nijaký ontologický status. Znamená to ďalej, že ak je táto realita fabrikovaná ako vnútorná podstata, sama táto vnútrajškovosť je rozhodne dôsledkom a funkciou verejného a sociálneho diskurzu, verejnej regulácie fantázie prostredníctvom politiky povrchu tela, kontroly rodovej hranice, ktorá diferencuje vnútorné od vonkajšieho, a tak nastoľuje „integritu“ subjektu. Inak povedané, činy a gestá, artikulované a aktivizované žiadostivosťou tvoria diskurzívne udržiavanú ilúziu s cieľom regulácie sexuality v medziach povinného rámca reprodukčnej heterosexuality. Ak „príčinu“ žiadostivosti, gesta a činu možno lokalizovať do akérovho Ja, potom boli politické regulácie a disciplinárne praktiky, ktoré produkujú tento nápadne súdržný rod, úspešne zatajené. Presun politického a diskurzívneho pôvodu rodovej identity do psychologického „jadra“ znemožňuje analýzu politickej kon-

štitúcie rodovo určeného subjektu a vžitých predstáv o neopísateľnej vnútornosti pohlavia alebo pravej identity.

Ak je vnútorná pravda rodu konštrukciou a ideálny rod inštitucionalizovanou fantáziou, vpísanou na povrch tiel, potom sa zdá, že rody nemôžu byť ani pravdivé, ani nepravdivé, ale vznikajú iba ako efekty pravdy v diskurze pôvodnej a stabilnej identity. Vo svojom diele *Mother Camp: Female Impersonators in America* antropologička Esther Newton tvrdí, že štruktúra hrania ženských rol mužmi odhaľuje jeden z kľúčových tvorivých mechanizmov, ktorými sa realizuje sociálna konštrukcia rodu.¹⁵ Dodala by som, že nosenie ženských šiat mužmi celkom rozvracia rozdiel medzi vnútorným a vonkajším psychickým priestorom a účinne zosmiešňuje tak expresívny model rodu, ako aj predstavu pravej rodovej identity. Newton píše: „*Vo svojich najkomplexnejších podobách je (nosenie ženských šiat mužmi) dvojitou inverziou, ktorá znamená, že, výzor je ilúziou.*“ Nosenie ženských šiat mužmi znamená (Newton používa kurióznou personifikáciu), že „*môj, vonkajší výzor je feminínny, ale moja podstata, vnútri (telo) je maskulínna*“. Zároveň symbolizuje opačnú inverziu, pretože „*môj, vonkajší výzor (moje telo, môj rod) je maskulínny, ale moja podstata, vnútri (ja sám) je feminínna*“.¹⁷

Obidva nároky na pravdu si protirečia, a tak celkom odstraňujú zavedenie rodových signifikácií z diskurzu pravdy a omylu.

Pojem pôvodnej alebo základnej rodovej identity je často predmetom paródie v rámci kultúrnych praktík transvestitizmu, vzájomnej výmeny oblečenia a sexuálnej štylizácie ženy v duchu klasického protikladu lesbických identít drsného muža a nežnej ženy. Takéto parodické identity sa vo feministickej teórii chápu ako degradujúce ženu – v prípade nosenia ženských šiat mužmi a vzájomnej výmeny oblečenia, alebo ako nekritické osvojenie si heterosexuálnych stereotypov pohlavných rol, najmä v prípade lesbických identít drsného chlapíka a nežnej ženy. Myslím si však, že vzťah medzi „imitáciou“ a „originálom“ je komplikovanejší, než to vo všeobecnosti naznačuje táto kritika. Poskytuje nám však kľúč k inej koncepcii vzťahu medzi primárnou identifikáciou – to znamená, pôvodným významom pripísaným rodu – a nasledujúcou rodovou-skúsenosťou. Nosenie ženských šiat mužmi počíta s rozdielom medzi anatómiou aktéra a rodom, ktorý je znázorňovaný. V skutočnosti sme však vystavení prítomnosti až troch kontingentných dimenzií významnej telesnosti: je to anatomické pohlavie, rodová identita a znázornenie rodu. Ak je anatómia toho, kto znázorňuje, odlišná od jeho rodu, a obidva sú odlišné od rodu, ktorý je znázorňovaný, potom predstavenie naznačuje nesúlad nielen medzi pohlavím a znázorneným rodom, ale aj medzi pohlavím a rodom, a rodom a znázorneným rodom. Do tej miery, do akej nosenie ženských šiat mužmi vytvára unifikovaný obraz „ženy“ (proti čomu kritici často protestujú), odhaľuje aj oddelenosť týchto aspektov rodovej skúsenosti, ktoré sú nesprávne naturalizované do podoby jednoty prostredníctvom regulujúcej fikcie heterosexuálnej koherencie. *Nosenie ženských šiat mužmi pri imitovaní rodu implicitne odhaľuje imitativnú štruktúru samotného rodu – rovnako ako jeho kontingenciu.* Skutočne, súčasťou potešenia, ktoré nám poskytuje bláznivosť predstavenia, je spoznanie radikálnej kontingencie vzťahu medzi pohlavím a rodom napriek kultúrnym konfiguráciám založeným na striktných kauzálnych reťazcoch, o ktorých bežne predpokladáme, že sú prirodzené a nevyhnutné. Pohlavie a rod teda nechápeme ako heterosexuálne koherentné, ale ako entity odprírodnené prostriedkami predstavenia, ktoré sa netiajú ich oddelenosťou a dramatizuje kultúrny mechanizmus ich vytvorenej jednoty.

Pojem paródie rodu, ktorý tu obhajujem, nepredpokladá existenciu originálu, ktorý takéto parodické identity napodobňujú. V skutočnosti je to paródia na samotnú predstavu originálu; tak ako je psychoanalytická predstava rodovej identifikácie konštituovaná fantáziou fantázie, transfiguráciou Iného, ktorý je vždy už „figúrou“ v tomto dvojitom zmysle, tak aj paródia rodu odhaľuje, že originálna identita, podľa ktorej sa utvárajú rody, je napodobením bez originálu. Presnejšie povedané, je to produkcia, ktorá v skutočnosti – to znamená vo svojich dôsledkoch – vystupuje ako imitácia. Toto stále premiestňovanie vytvára premenlivosť identít, ktorá naznačuje otvorenosť voči novému označeniu a novej kontextualizácii; parodické množenie zbavuje hegemonickú kultúru a jej kritikov nároku naturalizovať alebo esencionalizovať rodové identity. Hoci rodové významy, ktorých sa chopili tieto parodické štýly, sú zjavne časťou hegemonickej, mizogynnej kultúry, predsa len sú touto parodickou dekontextualizáciou odprírodnené a rozkolísané. Ako imitácie, ktoré úspešne odstránili význam originálu, imitujú mýtus samotnej originality. Namiesto chápania rodovej identity ako pôvodnej identifikácie, ktorá vystupuje ako určujúca príčina, by sa rodová identita mohla po novom chápať ako osobné/kultúrne dejiny prijatých významov, ktoré podliehajú súboru imitatívnych praktík, okrajovo odkazujúcich na iné imitácie, a to praktík, ktoré spoločne vytvárajú ilúziu primárneho a vnútorného rodového Ja, alebo parodujú mechanizmus tejto konštrukcie.

Podľa Fredrica Jamesona v diele *Postmodernism and Consumer Society* je imitácia, ktorá zosmiešňuje predstavu originálu, charakteristická skôr pre pastiš než pre paródiu: „*Pastíš je, podobne ako paródia, imitáciou zvláštneho alebo jedinečného štýlu, nosenia stylistickej masky, reči v mŕtvom jazyku; ale je to neutrálna prax mimikry, bez vedľajšieho motívu paródie, bez satirickej pohŕnky, bez smejúceho sa, bez toho ešte stále latentného pocitu, že existuje čosi normálne, v porovnaní s čím je to, čo je imitované, skôr smiešne. Pastiš je prázdna paródia, paródia, ktorá stratila svoj humor.*“¹⁶

Strata zmyslu pre „normálne“ však môže byť vlastnou príležitosťou pre smiech, zvlášť keď sa „normálne“, „pôvodné“ odhaľuje ako kópia, a to taká, ktorá nevyhnutne zlyháva, ako ideál, ktorý nikto *nemôže* telesať. V tomto zmysle vzniká smiech z pochopenia, že všetko je derivátom.

Paródia sama osebe nie je rozkladná a musí existovať spôsob, ako pochopiť, čo robí isté druhy parodických opakovaní úspešne rozvracajúcimi a skutočne problematizujúcimi, a ktoré opakovania sa domestikujú a recirkulujú ako nástroje kultúrnej hegemonie. Typológia činností by zrejme nestačila, pretože parodický posun, parodický smiech závisí od kontextu a recepcie, ktoré môžu subverzívne zámeny podporovať. Aké predstavenie a kde prevráti vzťah vnútorné/vonkajšie a prinúti k radikálnemu znovupremysleniu psychologických predpokladov rodovej identity a sexuality? Aké predstavenie a kde prinúti k novej úvahe o mieste a stabilite maskulínneho a feminínneho? A aký druh rodového predstavenia zavedie a odhalí performativitu samotného rodu spôsobom, ktorý rozruší naturalizované kategórie identity a žiadostivosti?

Ak telo nie je „bytie“, ale meniac sa hranica, povrch, ktorého preniknuteľnosť je politicky regulovaná, prax označovania v rámci kultúrnej oblasti rodovej hierarchie a povinnej heterosexuality, potom sa možno pýtať, aký jazyk máme k dispozícii na pochopenie tohto telesného ustanovenia, rodu, ktorý konštituuje svoj „vnútorný“ význam na povrchu tela. Sartre by možno nazval tento akt „štýlom bytia“, Foucault „štylistikou existencie“.

Vo svojich skorších interpretáciach Beauvoir som tvrdila, že rodovo určené telá sú len mnohými „štylmi telesnosti“. Tieto štyly nie sú nikdy celkom autoštylizáciami, pretože štyly majú dejiny a tieto dejiny podmieňujú a obmedzujú ich možnosti. Zoberme si napríklad rod ako *telesný štýl*, ako, takpovediac, „akt“, ktorý je rovnako intencionálny ako performatívny, a kde „*performatívny*“ naznačuje dramatickú a kontingentnú konštrukciu významu.

Wittig chápe rod ako výsledok činnosti „pohlavia“, kde „pohlavie“ je pre telo povinným príkazom, aby sa stalo kultúrnym znakom, poslušne sa materializovalo v historicky vymedzenej možnosti, a robilo tak nielen raz alebo dva razy, ale ako trvalý a opakovaný telesný projekt. Avšak pojem „projekt“ naznačuje zakladajúcu silu radikálnej vôle, a pretože rod je projektom, ktorého cieľom je kultúrne prežitie, situáciu nátlaku, v ktorej sa rodové konanie vždy a rozmanite objavuje, vystihuje lepšie termín *stratégia*. Ako stratégia prežitia v rámci nanútených systémov je preto rod konaním s jasne trestajúcimi dôsledkami. Oddelené rody sú časťou toho, čo „humanizuje“ jednotlivcov v rámci súčasnej kultúry, a tých, ktorým sa nepodarilo realizovať svoj rod správne, zvyčajne naozaj trestáme. Pretože nejestvuje ani „podstata“, ktorú rod vyjadruje alebo manifestuje, ani objektívny ideál, ku ktorému smeruje, a pretože rod nie je fakt, ideu rodu tvoria rozmanité akty rodu, a bez týchto aktov by rod vôbec nejestvoval. Rod je tak výtvorom, ktorý zvyčajne skrýva svoju genézu; táto tichá kolektívna dohoda vo veci konania, produkcie a podpory oddelených a polaritných rodov ako kultúrnych predstáv je zahmlená spoľahlivosťou týchto produktov – a trestov, ktoré posilujú tých, ktorí týmto predstavám neveria; výtvor nás „núti“, aby sme verili v jeho nevyhnutnosť a prirodzenosť. Historické možnosti materializované v rozmanitých telesných štýloch nie sú ničím iným ako kultúrnymi fikciami, ktoré sú regulované trestami a sriedavo stelesnené alebo násilne odklonené.

Musíme si uvedomiť, že sedimentácia rodových noriem produkuje zvláštny jav „prirodzeného pohlavia“ alebo „skutočnej ženy“, či množstvo iných bežných a presvedčivých sociálnych predstáv, a že je to práve sedimentácia, ktorá v priebehu času vytvorila súbor telesných štýlov, ktoré sa v stelesnenej podobe javia ako prirodzené konfigurácie tiel v pohlaviach, existujúcich voči sebe v binárnom vzťahu. Ak sú tieto štyly ustálené a ak produkujú súdržné, rodovo určené subjekty, ktoré vystupujú ako ich pôvodcovia, aký druh konania by mohol odhaliť, že táto domnelá „príčina“ je „dôsledkom“?

V akých významoch je potom rod rozhodnutím? Tak ako aj v iných rituálnych sociálnych drámach, činnosť rodu vyžaduje *opakované* správanie sa. Toto opakovanie je zároveň opätovným zavedením a opätovným prežívaním súboru sociálne etablovaných významov, je to svetská a ritualizovaná forma ich legitimizácie.¹⁸ Hoci existujú individuálne telá, ktoré zavádzajú tieto označenia tým, že sa štylizujú do modov rodu, táto „činnosť“ je verejnou činnosťou. Jestvujú časové a kolektívne dimenzie týchto aktivít a ich verejný charakter nie je bez dôsledkov; konanie je skutočne ovplyvnené strategickým cieľom udržania rodu v jeho binárnom rámci – cieľom, ktorý nemožno pripísať subjektu, ale skôr ho treba pochopiť ako taký, čo subjekt nachádza a ustáľuje.

Rod by sme nemali chápať ako pevnú identitu či miesto lokalizácie aktivít, z ktorého všetky činy vychádzajú; rod je skôr jedno-ducho identitou konštituovanou v čase, inštituovanou do vonkajšieho priestoru *cez štylizované opakovanie aktov*. Efekt rodu vytvára štylizácia tela, a treba ho teda chápať ako pozemský spôsob, ktorým rozmanité telesné gestá, pohyby a štyly vytvárajú

ilúziu pevného, rodovo určeného ja. Táto formulácia ruší zviazanosť koncepcie rodu so substanciálnym modelom identity a viaže ju k takému modelu, ktorého podmienkou je koncepcia rodu ako vytváranej *sociálnej temporality*. Je dôležité, že ak sa rod konštituuje prostredníctvom aktov, ktoré sú vnútorne diskontinuitné, potom je *podstatou* zrejme práve táto konštruovaná identita, performatívne zavŕšenie, ktorému svetské sociálne auditórium vrátane samotných hercov začne veriť a konať v jeho duchu. Rod je takisto normou, ktorú nemožno nikdy úplne znútorniť; „vnútorne“ je povrchovou signifikáciou a rodové normy sú v konečnom dôsledku fantazmagóriami, ktoré nemožno stelesniť. Ak je základom rodovej identity štylizované opakovanie aktov v čase, a nie zdanlivo celostná identita, potom možno zahrnúť priestorovú metaforu „základu“ a odhaliť ju ako štylizovanú konfiguráciu v skutočnosti rodovo určeného stelesňovania času. Pevné, rodovo určené ja bude potom možné ukázať ako štrukturované opakovanými aktmi, ktoré sa usilujú o priblíženie sa k ideálu substanciálneho základu identity, ale ktoré svojou príležitostnou *diskontinuitou* odhalujú, že tento „základ“ je z hľadiska času kontingentný a bez základov. Možnosti rodovej transformácie by sme mali nájsť práve v arbitrárnom vzťahu medzi takýmito aktmi, v možnosti neuspieť pri ich opakovaní, v deformite či v parodickom opakovaní, ktoré demaskuje fantazmagorický dojem pevnej identity ako politicky nejasnú konštrukciu.

Ak však rodové atribúty nie sú expresívne, ale performatívne, potom tieto atribúty účinne konštituuju identitu, o ktorej hovoria, že ju vyjadrujú alebo odhalujú. Odlišnosť medzi výrazom a performatívnosťou je rozhodujúca. Ak sú rodové atribúty a činnosti, t.j. rozmanité spôsoby, ktorými telo ukazuje alebo produkuje svoje kultúrne označenie, performatívne, potom nejestvuje nijaká vopred daná identita, ktorou by sa dal čím alebo atribút merať; potom by nejestvovali nijaké pravdivé alebo nepravdivé, reálne alebo deformované rodové činy a vysvitlo by, že postulovanie pravej rodovej identity je regulatívnou fikciou. Táto rodová realita sa vytvára prostredníctvom neprerušeneho reťazca sociálnych výkonov, čo znamená, že rovnako sa vytvára aj sám pojem základného pohlavia a skutočnej či stálej maskulinity alebo femininity, a to ako súčasť stratégie, ktorá ukrýva performatívny charakter rodu a performatívne možnosti množenia sa rodových konfigurácií nad obmedzujúci rámec maskulinnej domnancie a povinnej heterosexuality.

Rody nie sú pravdivé ani nepravdivé, reálne ani zdanlivé, pôvodné ani odvodené. Rody ako vierohodných nositeľov týchto atribútov možno celkom dobre ponímať ako úplne a zásadne *nievierohodné*.

Záver: Od paródie k politike

Začnime špekulatívnou otázkou, či sa feministická politika môže zaobiť bez „subjektu“ v podobe kategórie žien. Nejde o to, či je zo strategického hľadiska alebo dočasne ešte stále zmysluplné odvolávať sa na ženy, aby sme v ich mene nastolili reprezentatívne nároky. Feministické „my“ je vždy iba imaginárnou a účelovou konštrukciou, ktorá však popiera vnútornú komplexitu a neurčitost termínu a konštituuje samu seba iba prostredníctvom vylúčenia istej časti klientely, ktorú sa súčasne pokúša reprezentovať. Nejasný a fantazmagorický status tohto „my“ však nie je príčinou beznádeje, prinajmenšom nie je jej *jedinou* príčinou. Radikálna nestabilita tejto kategórie spochybňuje *fundamentalis-*

tické obmedzenia feministického politického teoretizovania a otvára iné konfigurácie, nielen rodov a tiel, ale samotnej politiky. Fundamentalistické zdôvodňovanie politiky identity vychádza z predpokladu, že najprv tu musí byť identita, aby sme mohli formulovať politické záujmy, a potom aj vykonať politickú akciu. Tvrdím, že nie je potrebné, aby „za činom“ existoval „ten, kto koná“, ale že „konajúci“ rôznym spôsobom vzniká prostredníctvom a v rámci činu. Neznamená to návrat k existencialistickej teórii ja konštituovaného prostredníctvom činov, pretože existencialistická teória udržiava preddiskurzívnu štruktúru obidvoch – ja aj činov. Predmetom môjho záujmu je práve diskurzívne rozmanitá konštrukcia obidvoch – tak jedného v druhom, ako aj jedného prostredníctvom druhého.

Problém lokalizovania „činnosti“ sa zvyčajne spája s životoschopnosťou „subjektu“. „Subjektu“ sa pripisuje istá pevná existencia predtým, ako sa zapojí do kultúrnej činnosti, chápanej zvyčajne ako schopnosť reflexívneho sprostredkovania a neovplyvnenej tým, že sa stelesňuje v kultúre. V zmysle tohto modelu „kultúra“ a „diskurz“ *špinia* subjekt, ale ho nekonštituujú. Tento postup bližšieho vymedzenia, a tým aj kontaminácie vopred existujúceho subjektu sa zdá nevyhnutný, ak chceme presadiť myšlienku činnosti, ktorá nie je celkom *determinovaná* touto kultúrou a diskurzom. A predsa tento druh zdôvodňovania nesprávne predpokladá, že (a) konanie možno ukotviť iba pomocou návratu k preddiskurzívnemu Ja, aj keď toto Ja nachádzame v strede diskurzívnej konvergencie, a že (b) byť *konštituovaný* diskurzom znamená byť *determinovaný* diskurzom, kde determinácia vopred zabraňuje možnosti konať.

Dokonca v rámci teórií, ktoré presadzujú striktno určený a lokalizovaný subjekt, tento subjekt stále naráža na svoje diskurzívne konštituované prostredie v opozicionálnom epistemologickom rámci. Kultúrne poznačený subjekt sa vyrovnáva so svojimi výtvormi, dokonca aj keď sú samy tieto výtvory predikátmi jeho vlastnej identity. Napríklad u Beauvoir existuje Ja, ktoré tvorí svoj rod, ktoré sa stáva svojím rodom, ale toto Ja, na druhej strane vždy spájané so svojím rodom, je predsa len východiskom konania, ktoré nemožno nikdy celkom s jeho rodom stotožniť. Toto *cogito* nie je nikdy celkom o kultúrnom svete, s ktorým sa vyrovnáva, bez ohľadu na to, aký malý je ontologický priestor, ktorý tento subjekt oddeľuje od jeho kultúrnych predikátov. V teóriách feministickej identity, ktoré rozpracovali predikáty farby, pohlavia, etnicity, triedy a telesnej zdatnosti, sa zoznam vždy končí nepríjemným „a tak ďalej“. Touto horizontálnou trajektóriou adjektív sa tieto pozície usilujú obkolesiť lokalizovaný subjekt, lenže z hľadiska komplexnosti nutne zlyhávajú. Toto zlyhanie je však poučné: aký politický impulz máme vyvodit' z podráždeného „a tak ďalej“, tak často sa objavujúceho na konci takýchto riadkov? Je znakom vyčerpania, rovnako ako neobmedzeného procesu samotného označovania. Je to *supplément*, zvyšok, ktorý nevyhnutne sprevádza akékoľvek úsilie raz a navždy postulovať identitu. Lenže toto neobmedzené *et cetera* sa samo ponúka ako nové východisko feministického politického uvažovania.

Ak je identita postulovaná procesom signifikácie, ak je identita vždy už označená a v tomto procese pokračuje tak, ako obieha v rámci rozmanitých, vzájomne prepojených diskurzov, potom by sme problém konania nemali riešiť prostredníctvom návratu k Ja, jestvujúcemu pred signifikáciou. Inak povedané, podmienky umožňujúce postulovať toto Ja poskytuje štruktúra signifikácií, tie pravidlá, ktoré regulujú legitímne a nelegitímne dovoľá-

vanie sa tohto zámena, a tie praktiky, ktoré zavádzajú termíny inteligibility, pomocou ktorých môže toto zámeno cirkulovať. Jazyk nie je *externým médiom alebo nástrojom*, do ktorého sa nalievam a z ktorého po čiastočkách skladám reflexiu o sebe. Heglovský model sebapoznania, osvojený Marxom, Lukácsom a rozmanitými súčasnými liberalizujúcimi diskurzmi, predpokladá potenciálnu rovnosť medzi Ja, ktoré sa konfrontuje so svojím svetom vrátane jazyka ako s objektom, a Ja, ktoré samo seba nachádza v tomto svete ako objekt. Ale subjektovo-objektová dichotómia, ktorá patrí k tradícii západnej epistemológie, je sama zdrojom problematickosti identity, ktorú sa usiluje vyriešiť.

Aká diskurzívna tradícia umiestňuje Ja a jeho Iného do epistemologickej konfrontácie, ktorá následne rozhoduje o tom, kde a ako majú byť otázky poznateľnosti a konania rozhodnuté? Aké druhy konania sú apriori vylúčené nastolením epistemologického subjektu práve preto, že pravidlá a praktiky, ktoré riadia vzývanie tohto subjektu a vopred regulujú jeho konanie, sú z analýzy a kritickej intervencie vylúčené? To, že epistemologické východisko nie je v nijakom prípade nevyhnutné, naivne a presvedčivo potvrdzujú bežné operácie každodenného jazyka – široko dokumentované v antropológii –, ktoré považujú subjektovo-objektovú dichotómiu za čudný a kontingentný, ak nie nebezpečný filozofický výmysel. Jazyk prisvojenia, využitia a vytvárania odstupu, ktorý prislúcha epistemologickému modu, patrí tiež k stratégii nadvlády, ktorá stavia Ja proti Inému a akonáhle sú oddelené, vytvára umelý súbor otázok o poznateľnosti a pri-navrátaní tohto iného.

Táto binárna opozícia je – ako súčasť epistemologického dedičstva súčasných politických diskurzov o identite – strategickým ťahom v rámci daného súboru označujúcich praktík, ktorý fetišizuje túto opozíciu ako nevyhnutnosť, skrývajúc diskurzívny aparát, ktorý túto binárnosť konštituuje. Prechod od *epistemologického* výkladu identity k výkladu, ktorý túto problematiku umiestňuje do vnútra praktík *signifikácie*, vytvára podmienky pre analýzu, ktorá chápe samotný epistemologický modus ako jednu z možných a kontingentných praxí označovania. Problém *činnosti* sa potom mení na otázku, ako funguje signifikácia a proces jej zmeny. Inak povedané, označenie niečoho ako identita sa neudeje v istom časovom momente, po ktorom tu jednoducho ostane ako nehybný kus jestvujúceho jazyka. Samozrejme, identity *môžu* vystupovať ako mnohé iné nehybné substantíva; epistemologické modely skutočne smerujú k tomu, aby toto zdanie považovali za východisko svojho teoretizovania. No substantivizované Ja sa objavuje len cez označujúcu prax, ktorá sa usiluje skryť svoje vlastné pochody a vydávať ich dôsledky za prirodzené. Navyše, vymedziť niečo ako substantivizovanú identitu je náročná úloha, pretože takéto javy sú identitami generujúcimi pravidlá, identitami založenými na konzistentnom a opakovanom odvolávaní sa na pravidlá, ktoré podmieňujú a obmedzujú kultúrne inteligibilné praktiky identity. Pochopiť identitu skutočne ako *prax*, a to ako prax označovania, znamená pochopiť kultúrne zrozumiteľné subjekty ako výsledky pravidlami obmedzeného diskurzu, diskurzu, ktorý sa stáva súčasťou presvedčivých a bežných označujúcich činností v jazykovom živote. Abstraktne uvažujúc, jazyk odkazuje na otvorený systém znakov, ktorými sa neustále vytvára a spochybňuje zrozumiteľnosť. Diskurzy – ako historicky špecifické organizácie jazyka – sa vyskytujú v pluráli, koexistujú v časových rámcoch a zavádzajú nepredvídateľné a neúmyselné konvergencie, z ktorých sa rodia špecifické modality diskurzívnych možností.

Signifikácia ako proces obsahuje to, na čo epistemologický dis-

kurz odkazuje ako na „činnosť“. Pravidlá, ktoré riadia inteligibilnú identitu, to znamená, že umožňujú a obmedzujú zrozumiteľné potvrdenie Ja, pravidlá, ktoré sú čiastočne štrukturované v súlade s modelmi rodovej hierarchie a povinnej heterosexuality, fungujú pomocou *opakovania*. Keď hovoríme, že subjekt je konštituovaný, jednoducho to znamená, že je dôsledkom istých pravidiel riadených diskurzov, ktoré ovládajú inteligibilnú realizáciu identity. Subjekt nie je *určený* pravidlami, ktorými je generovaný, pretože signifikácia *nie je zakladajúcim aktom, ale skôr regulovaným procesom opakovania*, ktorý sa skrýva a zároveň presadzuje svoje pravidlá práve tým, že vytvára dojem substantivizácie. V istom zmysle sa každé označovanie deje v rámci prinútenia k opakovaniu; „činnosť“ by sme potom mali umiestniť do rámca možnosti toto opakovanie variovať. Ak pravidlá, ktoré riadia signifikáciu, nielen obmedzujú, ale aj umožňujú potvrdenie alternatívnych oblastí kultúrnej inteligibility, to znamená, nových možností pre rod, ktoré spochybňujú rigidné kódy hierarchických binárností, potom sa subverzia identity stáva možnou len *v rámci* praktík opakujúceho sa označovania. Príkaz *byť* daným rodom produkuje nevyhnutné zlyhania, rozmanitosť nesúdržných konfigurácií, ktoré vo svojej multiplicitate prekračujú príkaz, ktorý ich generuje, a vzpierajú sa mu. Navyše, samotný príkaz *byť* daným rodom sa uskutočňuje diskurzívnymi cestami: *byť* dobrou matkou, *byť* predmetom heterosexuálnej žiadosti, *byť* užitočným pracovníkom, skrátka, označovať multiplicitu záruk ako reakciu na súbor rozdielnych požiadaviek. Koexistencia alebo konvergencia takýchto diskurzívnych príkazov produkuje možnosť komplexného znovuusporiadania a presunu; a nie je to transcendentálny subjekt, kto umožňuje činnosť v centre takejto konvergencie. Nejestvuje nijaké ja pred touto konvergenciou alebo ja, zachovávané si „integritu“, ktorou je vybavené pred svojím vstupom do tejto konfliktnéj kultúrnej oblasti. Existuje iba uchopenie nástrojov tam, kde sa vyskytujú, keď „uchopenie“ umožňuje sám nástroj, ktorý je po ruke.

Z čoho pozostáva subverzívne opakovanie v rámci praktík označovania rodu? Tvrdila som (Ja dáva do pohybu gramatiku, ktorá riadi žáner filozofického vyvodzovania, ale uvedomte si, že je to samotná gramatika, ktorá umiestňuje a umožňuje toto Ja, a to dokonca ako Ja, ktoré tu tvrdí, že opakuje, predstavuje a – ako to kritici označia – spochybňuje filozofickú gramatiku, ktorá jeho samotného rovnako umožnila, ako aj obmedzila), že napríklad v rámci rozdielu pohlavie/rod vystupuje pohlavie ako „reálne“ a „faktické“, ako materiálny alebo telesný základ, na ktorom operuje rod ako akt kultúrneho *zápisu*. Rod teda nie je inšcribovaný na tele tak, ako sa mučiaci nástroj písania v Kafkovej poviedke *V trestaneckom tábore* nezrozumiteľne vpisuje do tela obvineného. Otázkou nie je to, aký význam v sebe nesie tento zápis, ale aký kultúrny aparát zabezpečuje stretnutie medzi nástrojom a telom, aké možné zásahy do tohto rituálneho opakovania existujú? „Reálne“ a „pohlavne faktické“ sú fantazmagorickými konštrukciami – vecnými ilúziami –, ku ktorým sú telá nútené sa približovať, ale nikdy ich nedosiahnu. Čo potom umožňuje odhaliť trhlinu medzi fantazmagorickým a reálnym, cez ktorú sa samo reálne akceptuje ako fantazmagorické? Je to dôsledok možnosti opakovania, ktoré nie je celkom obmedzené príkazom spevniť naturalizované identity? Tak ako telesné povrchy získavajú status čohosi prírodného, môžu sa stať aj miestom disonantného a odprírodneného konania, ktoré odhaľuje performatívny status prirodzeného ja.

Na to, aby sme znovu zaručili a upevnili odlišnosť medzi privilegovanou a naturalizovanou rodovou konfiguráciou a tou, ktorá

sa objavuje ako odvodená, imaginárna a mimetická – takpovediac kópia, ktorá zlyhala, môžu slúžiť praktiky paródie. A paródia sa skutočne použila na posilnenie politiky beznádeje, tej politiky, ktorá podporuje zdanlivo nevyhnutné vylúčenie marginálnych rodov z územia prirodzeného a reálneho. Ja však tvrdím, že toto zlyhanie úsilia stať sa „reálnym“ a stelesniť „prirodzené“ je konštitutívnym zlyhaním všetkých rodových nariadení, a to preto, lebo tieto ontologické lokality sú v zásade neobývateľné. Preto existuje subverzívny smiech pastišového efektu parodických praktík, kde sa pôvodné, autentické a reálne samo konštituuje ako výsledok. Strata rodových noriem bude mať za následok zmožnenie rodových konfigurácií, rozrušenie substantivizovanej identity a odstránenie hlavných protagonistov naturalizujúcich narácií a povinnej heterosexuality, „muža“ a „ženy“. Parodické opakovanie rodu odhaľuje aj ilúziu rodovej identity ako nepoddajnej hĺbky a vnútornej podstaty. Ako dôsledok subtilnej a politicky podporovanej performativity je rod takpovediac „činnosť“, ktorý je otvorený voči puklinám, sebakritikizmu, a tým hyperbolickým ukážkam „prirodzeného“, ktoré už samotnou nadsádzkou odhaľujú svoj základný fantazmagorický status.

Pokúšam sa ukázať, že kategórie identity, o ktorých sa často predpokladá, že sú pre feministickú politiku základné, čiže sa považujú za nevyhnutné na to, aby mobilizovali feminizmus ako politiku identity, pracujú zároveň na tom, aby vopred ohraničili a obmedzili tie kultúrne možnosti, ktoré, ako sa predpokladalo, feminizmus otvorí. Nevyslovené obmedzovania, ktoré produkujú kultúrne inteligibilné „pohlavie“, by sme mali chápať skôr ako generatívne politické štruktúry než ako naturalizované základy. Práve rekonceptualizácia identity ako *účinku*, čiže ako čohosi *produkovateľného* alebo *generovaného*, otvára možnosti pre také „činnosti“, ktoré rafinovane zatvárajú tie pozície, ktoré ponímajú kategórie identity ako základné a fixované. *Byť* dôsledkom znamená pre identitu to, že nie je ani fatálne určená, ani celkom umelá a arbitrárna. Skutočnosť, že *konštituovaný* status identity sa nesprávne interpretuje v súlade s týmito dvoma konfliktnými líniami, naznačuje spôsoby, pomocou ktorých zostáva feministický diskurz o kultúrnej konštituovanosti uväznený v rámci binárnosti slobodnej vôle a determinizmu, ktorá nie je nevyhnutná. Interpretácia nie je protikladná činnosti; je to nevyhnutný priestor činnosti, sú to slová, ktorými je činnosť artikulovaná a stáva sa kultúrne zrozumiteľnou. Hlavnou úlohou feminizmu nie je presadiť hľadisko, jestvujúce mimo konštruovaných identít; predstava o vytvorení takeého epistemologického modelu, ktorý sa bude dištancovať od svojho vlastného kultúrneho priestoru a tak sa povýši na globálny subjekt, je práve pozíciou rozvíjanou tými imperialistickými stratégiami, ktoré by mal feminizmus kritizovať. Rozhodujúcou úlohou je skôr vytýčiť stratégie subverzívneho opakovania, ktoré tieto konštrukcie umožňujú, a prostredníctvom zapájania sa práve do tých praktík opakovania, ktoré konštituuju identitu, a predstavujú teda imanentnú možnosť ich spochybnenia, podporiť lokálne možnosti na zasahovanie.

Táto teoretická úvaha sa pokúša vypátrať „politikum“ v samotných praktikách označovania, ktoré zavádzajú, regulujú a odchyľujú identitu. Toto úsilie však možno realizovať iba prostredníctvom nastolenia takeého súboru otázok, ktoré presahujú samotný pojem politického. Ako zničiť základy, ktoré úplne prekrývajú alternatívne kultúrne konfigurácie rodu? Ako rozložiť „premysly“ politiky rodu a ukázať ich v ich fantazmagorických dimenziách?

Táto úloha si vyžiadala kritickú genealógiu naturalizácie pohlavia a tieľ vo všeobecnosti. Takisto si vyžiadala nové zhodnotenie významu tela ako čohosi nemého, predchádzajúceho kultúre, prebúdajúceho signifikáciu, ako významu, ktorý sa rôzne prelína s feminínnym, očakávajúcim od maskulínneho označujúceho inskripciu ako zárez, aby sa dostalo do jazyka a kultúry. Z hľadiska politickej analýzy povinnej heterosexuality bolo nevyhnutné spochybniť výklad pohlavia ako binárneho vzťahu, ako hierarchickej binárnosti. Z hľadiska rodu ako čohosi prijateľného sa vynorili otázky o fixovanosti rodovej identity ako vnútornej hĺbky, o ktorej sa hovorí, že sa navonok prejavuje v rozmanitých formách „výrazu“. Ukázalo sa, že implicitný zmysel pôvodne heterosexuálnej interpretácie žiadostivosti pretrváva dokonca aj vtedy, keď sa objavuje v mode prvotnej bisexuality. Ukázalo sa tiež, že zostali zachované aj stratégie vylúčenia a hierarchie, a to vo formulácii rozdielnosti pohlavie/rod a pri využití „pohlavia“ ako čohosi preddiskurzívneho, a to rovnako v prípade priority sexuality voči kultúre, ako aj, a to najmä, v kultúrnom výklade sexuality ako predchádzajúcej diskurzu o nej. Napokon, epistemologická paradigma, ktorá predpokladá prioritu konajúceho pred činom, zavádza globálny a globalizujúci subjekt, ktorý nechce mať nič spoločné so svojou vlastnou situovanosťou ani s podmienkami lokálne podmieneného zasahovania.

Ak tieto „účinky“ rodovej hierarchie a povinnej heterosexuality chápeme ako základy feministickej teórie alebo politiky, potom ich nielen nesprávne opisujeme ako východiská, ale nechávame mimo zorného poľa feministickej kritiky rodových vzťahov práve tie praktiky označovania, ktoré umožňujú tento metonymicky nesprávny opis. Vstúpiť do opakujúcich sa praktík tejto oblasti signifikácie nie je voľbou, pretože ja, ktoré by ta mohlo vstúpiť, je vždy už vnútri: nejestvuje nijaká možnosť činnosti alebo reality mimo diskurzívnych praktík, vďaka ktorým sú slová zrozumiteľné. Otázka neznie, či opakovať, ale ako opakovať, alebo, presnejšie, ako opakovať a zároveň prostredníctvom radikálneho rozšírenia rodu *ukázať* práve tie rodové normy, ktoré umožňujú toto opakovanie. Nejestvuje nijaká ontológia rodu, ktorá by mohla byť základom pre tvorbu politiky, pretože rodové ontológie vždy fungujú v rámci zavedených politických kontextov ako normatívne príkazy, ktoré určujú, čo je zrozumiteľné pohlavie, a ktoré preskriptívne požiadavky, pomocou ktorých pohlavne vybavené a rodovo určené telá vstupujú do oblasti kultúrnej inteligibility, uplatňujú na sexualitu silnejúci reprodukčný nátlak. Ontológia tak nie je základom, ale normatívnym príkazom, ktorý rafinovane pôsobí tým, že sa sám inštaluje do politického diskurzu ako jeho nevyhnutný základ.

Dekonstrukcia identity nie je dekonštrukciou politiky; skôr stanovuje ako politické tie termíny, ktoré vymedzujú samotnú identitu. Tento druh kritiky spochybňuje fundamentalistický rámec, v ktorom bol artikulovaný feminizmus ako politika identity. Vnútorným paradoxom tohto fundamentalizmu je, že predpokladá, fixuje a obmedzuje samotné „subjekty“, ktoré chce zastupovať a oslobodzovať. Nie je úlohou oslavovať každú novú možnosť ako možnosť, ale nanovo opísať tie možnosti, ktoré už jestvujú, ale ktoré jestvujú v rámci kultúrnych oblastí označených ako kultúrne neinteligibilné a nemožné. Ak identity už nie sú fixované ako premisy politického sylogizmu a politika chápaná ako súbor praktík odvodených z údajných záujmov, ktoré patria súboru hotových subjektov, z trosiek starej politiky sa určite vynorí nová konfigurácia. Potom by sa mohli z množiť kultúrne konfigurácie pohlavia a rodu, alebo skôr ich súčasné zmmnoženie by sa potom mohlo stať artikulovateľné v rámci dis-

kurzov, ktoré presadzujú inteligibilný kultúrny život, pričom rušia binárnosť pohlaví a osvetľujú jej zásadnú neprirodzenosť. Aké ďalšie miestne stratégie angažovania sa za „neprirodzené“ by mohli viesť k denaturalizácii rodu?

POZNÁMKY

- 1 FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Genealogy, History*. In: *Language Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. (Prel. Donald F. Bouchard a Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard.) Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 148. Odkazy v texte sú na túto esej.
- 2 DOUGLAS Mary: *Purity and Danger*. Routledge and Kegan Paul, Londýn, Boston a Henley 1969, s. 4.
- 3 Tamže, s. 113.
- 4 WATNEY, Simon: *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*. University of Minnesota Press, Minnesota 1988.
- 5 DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*, s. 115.
- 6 Tamže, s. 121.
- 7 Tamže, s. 140.
- 8 Foucaultova esej *A Preface to Transgression* (in: *Language, Counter-Memory, Practice*) ponúka zaujímavé porovnanie s pojmom telesných hraníc konštituovaných pomocou tabu incestu u Mary Douglas. Táto esej bola pôvodne napísaná na počesť George Bataille. Skúma sčasti metaforickú „špinu“ transgresívnych rozkoší a spojenie zakázaného otvoru so zašpineným lonom. Pozri s. 46 – 48.
- 9 Kristeva sa vyjadruje k práci Mary Douglas v krátkej časti *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*. (Prel. Leon Roudiez) Columbia University Press, New York 1982, pôvodne publikovanej ako *Pouvoirs de l'horreur*. Éditions de Seuil, Paríž 1980. Kristeva, keď vnáša náhľady Mary Douglas do svojej vlastnej reformulácie Lacana, píše: „Poškvrnenie je to, čo je zo symbolického poriadku vyhlúčené. Je to to, čo uniká tejto sociálnej racionalite, tomuto logickému poriadku, na ktorom je založený spoločenský agregát, ktorý sa potom odlišuje od dočasnej aglomerácie individuí a konštituuje klasifikačný systém alebo štruktúru.“ (S. 65)
- 10 Tamže, s. 3.
- 11 YOUNG, Iris Marion: *Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism and Homophobia*. Príspevok prednesený na konferencii *Society of Phenomenology and Existential Philosophy*, Northwestern University 1988. Bude publikovaný v zborníku konferencií z roku 1988, ktorý vydá State University of New York Press. Bude tiež zahnutý ako časť väčšej kapitoly do pripravovaného diela autorky *The Politics of Difference*.
- 12 Časti nasledujúcej diskusie boli publikované v dvoch rozdielnych kontextoch, v mojej *Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse* vo *Feminism/Postmodernism* (ed. Linda J. Nicholson), Routledge, New York 1989, a v *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, publikovanom v *Theatre Journal*, zv. 20, č. 3, zima 1988.
- 13 FOUCAULT, Michel: *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. (Prel. Alan Sheridan), Vintage, New York 1979, s. 29.
- 14 Tamže, s. 30.
- 15 Pozri kapitolu *Role Models* in: NEWTON, Esther: *Mother Camp: Female Impersonators in America*. University of Chicago Press, Chicago 1972.
- 16 Tamže, s. 103.
- 17 JAMESON, Frederic: *Postmodernism and Consumer Society*. In: *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (ed. Hal Foster), Bay Press, Port Townsend, WA. 1983, s. 114.
- 18 Pozri TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca 1974. Pozri tiež GEERTZ, Clifford: *Blurred Genes: The Refiguration of Thought*, in: *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, New York 1983.

Z angličtiny preložila Zdeňka Kalnická
Z originálu: Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. Routledge 1990, s. VII – XI a 128 – 149.

