



جو دیت باتلر / ترجمه‌ی امین قضایی

نشر مجله‌ی شعر

فصل سوم
کنش‌های تنانه واژگون کننده

سیاستهای تنانه ژولیا کریستوا

نظریه کریستوا در باب بعد نشانه‌شناسانه‌ی زبان، در ابتدا فروض لکانی را برای نشان دادن محدودیت‌های آن و ارائه‌ی نمونه‌ی زنانه‌ی خاصی از واژگونی قانون پدری در زبان به کار می‌گیرد. ۱ بر طبق نظر لکان، قانون پدری paternal law، تمامی دلالت‌های زبانی را پی‌ریزی می‌کند که “امر نمادین” خوانده می‌شود و اینچنین به اصل جهانشمول سازمان دهنده‌ی فرهنگ تبدیل می‌شود. این قانون از طریق سرکوب رانه‌های لیبیدینال اولیه از جمله وابستگی بنیادین کودک به بدن مادر، زبان معنادار و در نتیجه تجربه‌ی معنادار را ممکن می‌سازد. بنابراین امر نمادین با انکار ارتباط اولیه با بدن مادرانه میسر می‌شود. “سوزهای” که در نتیجه‌ی این سرکوبی پدیدار می‌شود حامل یا شارح این قانون سرکوبگر می‌گردد. هرج و مرج لیبیدینال مربوط به وابستگی اولیه (به بدن مادر) اکنون به طور کامل تحت انقیاد عاملی یگانه در می‌آید که زبان توسط این قانون ساختار بندی می‌شود. متعاقباً این زبان جهان را با سرکوب معانی متکثر (معانی که همواره یادآور کثرت لیبیدینال رابطه اولیه با بدن مادراند) و جایگزینی آن با معانی یک شکل و گسسته ساختار بندی می‌کند.

کریستوا روایت لکانی را که معنای فرهنگی را مستلزم سرکوب رابطه‌ی اولیه با بدن مادر می‌داند، به چالش می‌کشد. وی نشان می‌دهد “نشانه‌شناسی” بعدی از زبان است که با بدن مادرانه اولیه انگیخته شده که نه تنها فرضیه اولیه‌ی لکان را تکذیب می‌کند، بلکه منبع جاودانه‌ی واژگونی در امر نمادین به حساب می‌آید. نزد کریستوا، نشانه‌شناسی بیانگر کثرت لیبیدینال اصیل در خود شرایط فرهنگ یا دقیقتر در زبان شعری است که در آن معانی متکثر و گشودگی‌های معنایی مستولی هستند. در نتیجه زبان شعری بازبایی بدن مادرانه در حیطه‌ی زبان است، امری که از توانایی بالقوه‌ای برای از هم گسستن و جایگزینی قانون پدری دارد.

اما به رغم نقد وی از لکان، راهبرد کریستوا از واژگونی مورد تردید است. نظریه وی به استواری و بازتولید دقیقاً خود نظام پدری که او در پی واژگونی آنست، متکی است. اگرچه وی محدودیت‌های تلاش لکان را برای جهانشمول کردن قانون پدری در زبان نشان می‌دهد، با این وجود، وی تأکید می‌کند که نشانه‌شناسی به ناگزیر تابعی از امر نمادین است یعنی خصیصه نشانه‌شناسی در حیطه "سلسله مراتب مصون از سرپیچی" فرض می‌شود. اگر نشانه‌شناسی امکان واژگونی، جایگزینی یا گسست از قانون پدرانه را ترویج می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد اگر امر نمادین همواره هم‌مونی خود را بازتایید نماید؟

نقد ما از کریستوا با پرداختن به چندین گام استدلال کریستوا درباره نشانه‌شناسی به مثابه منبع موثر واژگونی دنبال می‌شود. اولاً، مشخص نیست که رابطه‌ی اولیه با بدن مادرانه که کریستوا و لکان هر دو می‌پذیرند، یک ساخت قابل دوام و ماندنی و یا حتی تجربه‌ای قابل شناخت با نظریه زبان‌شناسانه‌ی ایشان هست یا خیر. رانه‌های متکثری که مشخصه این نشانه‌شناسی است، اقتصاد لیبیدینال پیشا‌گفتمانی را شکل می‌دهد که برخی اوقات خود را در زبان نشان می‌دهد، اما در وضعیت هستی‌شناسانه‌ی پیشا‌زبانی باقی می‌ماند. بازنمود در زبان، بویژه در زبان شعری، این اقتصاد لیبیدینال پیشا‌گفتمانی، به مکان واژگونی فرهنگی مبدل می‌شود. مسئله‌ی دوم وقتی آشکار می‌شود که کریستوا بحث می‌کند که این منبع لیبیدینال واژگونی نمی‌تواند در شرایط فرهنگ حفظ شود، یعنی حضور تقویت‌شده‌ی آن در فرهنگ به جنون و بیماری روانی و از کارافتادن خود زندگی فرهنگی منتهی می‌شود. بنابراین کریستوا نشانه‌شناسی را به عنوان ایده آلی رهایی‌بخش، متناوباً فرض و انکار می‌کند. به هر جهت وی به ما می‌گوید که این نشانه‌شناسی بعدی از زبان است که مرتباً سرکوب می‌شود، وی همچنین تصدیق می‌کند که این نوع زبان هرگز به طور سازگار نمی‌تواند حفظ شود.

برای ارزیابی نظریه‌ی ظاهراً خود-شکست دهنده کریستوا، باید بپرسیم که چگونه این کثرت لیبیدینال در زبان بازنمود می‌شود و عمر موقتی آن در زبان مشروط به چیست؟ علاوه بر این، کریستوا بدن

مادر را حامل مجموعه‌ای از معانی می‌داند که نسبت به خود فرهنگ پیشینی است. وی بدین وسیله مفهوم فرهنگ به مثابه‌ی ساختاری پدری را حفظ کرده و مادرانگی را واقعیتی اساسا پیشا فرهنگی ارزیابی می‌کند. توصیفات طبیعت گرای وی از بدن مادرانه اکیدا مادرانگی را تجسد بخشیده و مانع تحلیل تغییر پذیری و ساختار فرهنگی آن می‌شود. با طرح این سؤال که آیا کثرت لیبیدینال پیشا گفتمانی امکان پذیر است یا خیر، همچنین ملاحظه خواهیم نمود که آنچه کریستوا مدعی کشف در بدن مادرانه‌ی پیشاگفتمانی است، خود ماحصل گفتمان تاریخی معین و نتیجه‌ی فرهنگ است تا علت اولیه و مخفی آن.

حتی اگر نظریه کریستوا در مورد رانه‌های اولیه را بپذیریم، مشخص نیست که تاثیرات واژگون کننده‌ی چنین رانه‌هایی بتواند بواسطه نشانه‌شناسی به کار رود و چیزی بیش از یک گسست موقتی ویی فایده در هژمونی قانون پدری باشد. من تلاش خواهم نمود تا نشان دهم چگونه شکست راهبرد سیاسی وی تا حدی از برداشت‌های غیر انتقادی وی از نظریه‌ی رانه منتج می‌شود. علاوه بر این، با بررسی دقیق توصیفات وی از کارکرد نشانه‌شناسی در زبان، معلوم می‌شود که کریستوا قانون پدر را در سطح خود نشانه‌شناسی مجددا تثبیت می‌گرداند. در نهایت، به نظر کریستوا راهبردی را به ما ارائه می‌کند که هرگز نمی‌تواند به یک کنش سیاسی نیرومند مبدل شود. در قمست پایانی این بخش، روشی را برای بازاندیشی مجدد بر رابطه میان رانه، زبان و امتیاز پدرشاهی پیشنهاد خواهم کرد که شاید راهبرد موثرتری برای واژگونی باشد.

توصیف کریستوا از نشانه‌شناسی با چند مسئله‌ی چالش برانگیز به پیش می‌رود. وی فرض می‌گیرد که رانه‌ها اهدافی پیش از ظهور خود در زبان دارند که زبان پیوسته این رانه‌ها را سرکوب یا تصعید می‌کند و اینکه چنین رانه‌هایی صرفا در آندست از بیان‌های زبانی بازنمود می‌یابند که مطابق آنچه گفته شد، ملزومات تکصدای دلالت در قلمروی نمادین را نقض می‌کنند. او به علاوه مدعی است که ظهور نابهنگام

رانه‌های متکثر در زبان گواهی است بر اینکه نشانه‌شناسی، این قلمروی معانی زبانی مجزا از امر نمادین، بازنمودِ زبان مادرانه در گفتار شعری است.

کریستوا پیش از این در "انقلاب در زبان شعری" (۱۹۷۴) بحث می‌کند که یک رابطه‌ی علی ضروری میان چندگونگی رانه‌ها و امکانهای چندآوایی زبان شعری وجود دارد. برخلاف لکان، وی مدعی است که این زبان شعری مبتنی بر سرکوب رانه‌های اولیه نیست. برعکس، زبان شعری موقعیتی زبانی است که رانه‌ها را از اصطلاحات تک آوا و معمولی زبان جدا گشته و چندگونگی مطیع نشدنی آواها و معانی متکثر را آشکار می‌سازد. بدین طریق کریستوا با این ادعا که زبان شعری از کیفیت معنایی برخوردار است که از نقش تکصدا تبعیت نمی‌کند، معادله امر نمادین لکان برای تمامی معانی زبانی را به چالش می‌کشد. به همین طریق، وی بر تصویری از انرژی آزاد و غیر شهوانی صحنه می‌گذارد که خود را با کارکرد شعری در زبان نشان می‌دهد. برای مثال او ادعا می‌کند که "با امتزاج رانه‌ها در زبان، ... اقتصادِ زبان شعری را خواهیم دید" و اینکه در این اقتصاد، "سوزه یکتا دیگر نمی‌تواند جایگاهی برای خود (ضمیر ارجاعی به سوزه عمداً مذكر به کار رفته است - مترجم) داشته باشد" ۲ این کارکرد شعری، کارکرد زبانی جداکننده و اجتناب‌کننده‌ای است که به انکسار و تکثیر معانی متمایل است؛ با تکثیر و نابودی دلالت تکصدا، چندگونگی رانه‌ها را نشان می‌دهد. از این رو، تاکید بر مجموعه‌ای شدیداً چندصدا و متفاوت از معانی به منزله انتقام رانه‌ها از قاعده‌ی امر نمادینی به نظر می‌آید که این امر نمادین متعاقباً بر سرکوبی آنها مبتنی است. کریستوا نشانه‌شناسی را تکثرِ بازنمود رانه‌ها در زبان، تعریف می‌کند. با وجود انرژی مصر و چندگونه‌ی رانه‌ها، کارکرد معنایی را از هم گسلانده می‌شود. بنابراین در این اثر اولیه، وی نشانه‌شناسی را کارکرد دلالتی... متصل به کیفیتِ فرآیند اولیه "تعریف می‌کند. ۳

در مقاله "میل در زبان" از یک مجموعه مقالات (۱۹۷۷) کریستوا تعریف خود از نشانه‌شناسی را با اصطلاحات روانکاوانه به طور کاملتر بنا می‌نهد. رانه‌های اولیه‌ای که امر نمادین آنها را سرکوب کرده و بعد

نشانه‌شناسی آنها را آشکار می‌کند اکنون (در این مقاله) رانه‌های مادرانه دانسته می‌شوند، نه صرفاً رانه‌هایی که به مادر متعلق‌اند، بلکه رانه‌هایی نیز که خصیصه آنها وابستگی بدن کودک (از هر دو جنس) به مادر است. به عبارت دیگر، "بدن مادرانه" یک رابطه‌ی پیوسته را بر می‌گزیند تا سوژه یا ابژه‌ی میل گسسته؛ در واقع، ژوئیسانس را بر می‌گزیند که مقدم بر میل و دوگانه‌ی سوژه / ابژه‌ی مفروض میل است. در حالیکه امر نمادین بر حذف و ردِ مادر مبتنی است، نشانه‌شناسی، از طریقِ ریتم، هم صدایی، لحن، آوا و تکرار، بدن مادرانه را در گفتار شعری بازیابی و ارائه می‌کند. حتی "اولین تقلید صداهای کودک‌کان" و "استعاره‌های زبانی در کلام بیمار روانی" باز نمودهای پیوستگی رابطه‌ی مادر- کودک و زمینه‌ای چندگونه از برانگیزش مقدم بر جدایی / فردیت‌سازی کودک و مادر هستند که به یکسان متحمل تابوی زنا‌ی با محارم می‌شوند. ۴ جدایی مادر و کودک حاصل از تابوی زنا‌ی با محارم، به طور زبان شناسانه به مثابه جدایی صدا از معنا ابراز می‌شود. به قول کریستوا، "یک آوا، به عنوان عنصری مجزا از معنا، به زبان به مثابه امر نمادین متعلق است. اما همین آوا مستلزم ریتم و تکرارهای آهنگین است؛ بدین طریق تمایل دارد از معنا مستقل شود تا خود را در یک سرشتِ نشانه‌شناسانه‌ی نزدیک به بدن رانه‌گریزی حفظ نماید" ۵

نشانه‌شناسی کریستوا نابودکننده و فرساینده‌ی امر نمادین توصیف می‌شود؛ گفته می‌شود نشانه‌شناسی یا "پیش" از معناست، مثلاً وقتی که کودک شروع به تلفظ کردن می‌کند، یا "پس" از معنا، مثلاً وقتی که بیماری روانی دیگر از واژگان برای دلالت استفاده نمی‌کند. اگر امر نمادین و نشانه‌شناسی دو کیفیت زبان دانسته می‌شوند و اگر نشانه‌شناسی عموماً با امر نمادین سرکوب می‌شود، پس زبان برای کریستوا نظامی دانسته می‌شود که در آن امر نمادین مسلط باقی می‌ماند جز زمانی که نشانه‌شناسی فرآیند معنایی آنرا با حذف، تکرار، آوای محض و تکثیر معنا از طریقِ تصاویر و استعاره‌های دلالتی نامحدود، از هم می‌گسلاند. زبان به صورت امر نمادین بر جدایی رابطه‌ی وابستگی مادرانه متکی است و بدین وسیله (زبان) انتزاعی (از مادیت زبان منتزع می‌شود) و تکصدا می‌شود؛ این امر در براهین صوری محض و کمی کاملاً

آشکار است. زبان به صورت نشانه‌شناسی، زبان در بازیابی شعری بدن مادرانه به کار گرفته می‌شود، مادیتی را توزیع می‌کند که در برابر تمامی دلالت‌های تکصدا و گسسته ایستادگی می‌کند. کریستوا می‌نویسد:

“در هر زبان شعری، زبان نه تنها در قید ریتم انجام می‌شود، برای مثال تاجایی پیش می‌رود که قواعد نحوی خاص یک زبان ملی را نقض کنند... بلکه همچنین در متون اخیر، این قیون نشانه‌شناسی (ریتم، تیمبرهای timbre آوایی در اثر سمبولیستی و همچنین سرشت ترسیمی بر روی صفحه) با حذف‌های نحوی بازنیافتنی همراه می‌شوند؛ سرهم بندی کردن مجدد یک مقوله‌ی نحوی حذف شده‌ی خاص (مفعول یا فعل) که معنای سخن را تصمیم پذیر می‌کند، غیرممکن است.” ۶

برای کریستوا، این تصمیم ناپذیری وجه غریزی در زبان و کارکرد گسیخته کننده آن محسوب می‌شود. بنابراین زبان شعری، به از هم پاشی سوژه‌ی دلالتی و پیوسته در اتصال اولیه با بدن مادرانه اشاره می‌کند:

“زبان به مثابه‌ی کارکرد نمادین، خود را به بهای سرکوب رانه غریزی و رابطه‌ی پیوسته با مادر شکل می‌دهد. در مقابل، سوژه‌ی چالش برانگیز و آشفته‌ی زبان شعری (برای او که واژه هرگز نشانه‌ای یگانه نیست) خود را به بهای فعال‌سازی مجدد این عنصر مادرانه، غریزی و سرکوب گشته حفظ می‌کند.” ۷

ارجاع کریستوا به سوژه‌ی زبان شعری کاملاً متناسب نیست، چرا که زبان شعری، سوژه را فرسوده و نابود می‌سازد، چرا که در اینجا سوژه سخنگو شریک در امر نمادین دانسته می‌شود. وی به تبعیت از لکان، ممنوعیت برعلیه زنا با محارم با مادر را به عنوان قانون بنیادین سوژه حفظ می‌کند، بنیادی که رابطه‌ی پیوسته با وابستگی مادرانه را شکسته و منفصل می‌کند. در فرآیند ایجاد سوژه، قانون منع کننده قلمروی

امر نمادین یا زبان را به مثابه نظامی از نشانه‌های دلالتی تکصدا ایجاد می‌کند. از این رو کریستوا نتیجه می‌گیرد که “زبان شعری به جهت سوژه-در-فرآیند مشکوک و چالش برانگیزش، می‌خواهد معادل با زبانی با محارم باشد” ۸ گسست زبان نمادین از قانون بنیادین خود، یا به عبارتی، ظهور گسیختگی در زبان از درون غریزه‌ی درونی خود، صرفاً طغیان چندگونگی لیبیدینال در زبان نیست؛ بلکه همچنین بر حالت بیرونی وابستگی به بدن مادانه‌ی پیش از فردیت‌سازی اگو دلالت دارد. بنابراین زبان شعری همیشه نشانه بازگشت به قلمروی مادانه است که امر مادانه هم بر وابستگی لیبیدینال دلالت دارد و هم بر چندگونگی رانه‌ها.

کریستوا در “مادرانگی بر طبق نظر بلینی” اظهار می‌دارد از آنجا که بدن مادانه حاکی از فقدان هویتی گسسته و ذاتی است، زبان شعری نزدیک به بیماری روانی است. و در مورد بیان نشانه‌شناسانه زنان در زبان، رجعت به مادرانگی حاکی از همجنسگرایی پیشا گفتمانی است که کریستوا آن را با جنون و بیماری روانی نیز همبسته می‌داند. گرچه کریستوا تصدیق می‌نماید که زبان شعری از لحاظ فرهنگی با مشارکت آن در امر نمادین و در نتیجه در هنجارهای ارتباط پذیرایی حمایت می‌شود، وی نمی‌تواند بپذیرد که همجنسگرایی به همین تجلی اجتماعی عاری از بیماری روانی تواناست. نکته کلیدی نگاه کریستوا از طبیعت جنون‌آمیز همجنسگرایی، با پذیرش او از این فرض ساختارگرا فهمیده می‌شود که دگرجنسگرایی هم حدود و ثغور بنیانگذاری امر نمادین است. از این رو نیروی عاطفی میل همجنسگرا بر طبق نظر کریستوا تنها از طریق جایگزینی‌هایی که در امر نمادین تضمین شده، دست یافتنی است مانند زبان شعری ویا زایش:

“زنان با زایش وارد تماس با مادر خود می‌شود؛ او می‌شود، او مادر خودش است؛ آنها تفاوت گذاری پیوسته همسان خود او هستند. بنابراین زن با زایش وجهه همجنسگرای مادرانگی را تحقق می‌بخشد که از این طریق یک زن درعین

حال که به حافظه‌ی غریزی خود نزدیک تر و بیماری روانی‌اش آشکار تر است و به تبع غافل تر از امر اجتماعی و قیود امر نمادین است" ۹

بر طبق نظر کریستوا، عمل زایش در برقراری مجدد رابطه‌ی پیوسته‌ی پیش از فردیت‌سازی موفقیت‌آمیز نیست چرا که کودک مداوماً از ممنوعیت زنا با محارم رنج برده و همچون هویتی گسسته مجزا می‌شود.

در مورد جدایی مادر از فرزند دختر، نتیجه برای هر دو مالیخولیاست، چرا که جدایی هرگز کامل نمی‌شود.

برخلاف اندوه یا سوگواری، که در آن جدایی تشخیص داده می‌شود و لیبیدوی دلبسته به ابژه‌ی اصیل به طور موفقیت‌آمیز با ابژه‌ی جدیدی جایگزین می‌شود، مالیخولیا ناتوانی از محزون شدن است که امر از دسته رفته به سادگی درونی می‌شود و بدین طریق از آن اجتناب می‌شود. بدن مادرانه به جای الصاق سلبی به بدن همچون یک نفی، درونی می‌شود؛ به گونه‌ای که هویت دختر خود نوعی از دست دادن و محرومیت یا فقدان می‌شود.

پس بیماری روانی و جنون منتسب به همجنسگرایی، به تمامی عبارتست از گسست کامل از قانون پدری و بنیان گذاری اگوی زنانه با وجود بی اتکایی‌اش در واکنش مالیخولیایی جدایی از بدن مادرانه. از این رو، به زعم کریستوا، همجنسگرایی زنانه ظهور بیماری روانی و جنون در فرهنگ است:

"منظر همجنسگرا—مادرانه یک چرخش سریع واژگان، غیاب کامل معنا و مشاهده است؛ احساس، جایگزینی، ریتم، صدا، جرقه، و پیوستگی‌های خیالی به بدن مادرانه همچون پرده‌ای در مقابل گودال است... برای زنان بهشت گمشده‌ای اما به نظر دم دست است." ۱۰

با این وجود، برای زنان، همجنسگرایی گذشته از زایمان تنها در زبان شعری باز نمود می‌یابد و این در حقیقت تنها شکل نشانه شناسانه‌ای است که می‌تواند در شرایط امر نمادین تقویت شود. پس، نزد کریستوا، همجنسگرایی آشکار نمی‌تواند فعالیت فرهنگی قابل تحمل باشد چرا که می‌خواهد به روشی بی‌واسطه از تابوی زنا با محارم گسست کند. پس چرا اینگونه است؟

کریستوا این فرض را که فرهنگ معادل با امر نمادین است می‌پذیرد و اینکه امر نمادین کاملاً مشمول "قانون پدر" می‌شود و اینکه روش فعالیت غیر جنون‌آمیز تا حدی مستلزم شراکت در امر نمادین‌اند. پس وظیفه‌ی راهبردی او، نه جایگزین امر نمادین با نشانه‌شناسی است و نه ایجاد نشانه‌شناسی به مثابه یک امکان فرهنگی همورد، بلکه بیشتر معتبر نمودن این تجربیات (نشانه شناسانه) در امر نمادین است که اجازه‌ی باز نمود مرزهایی را می‌دهد که امر نمادین را از نشانه‌شناسی مجزا می‌کند. درست همانطور که زایش، سائقه عاطفی رانه‌های غریزی برای مقاصد غایت‌شناسی اجتماعی دانسته می‌شود، محصول شعری نیز جایگاهی تصور می‌شود که در آن شکاف میان غریزه و بازنمایی به شکل قابل ارتباط فرهنگی موجودیت می‌یابد:

“سخنگو به این محدودیت که لازمه اجتماعی بودن است فقط به خاطر
کنش گفتمانی خاصی که “هنر” نامیده می‌شود می‌رسد. یک زن نیز (خصوصاً در
جامعه‌ی ما) از طریق شکل غریب نمادپردازی منشعب (آستانه‌ی زبان و رانه
غریزی، آستانه‌ی امر نمادین و نشانه‌شناسی) عمل زایش بدان دست می‌یابد ۱۱

از این رو، نزد کریستوا شعر و زایمان بیانگر کنش برتر در فرهنگ تجویز شده‌ی پدری است که تنها تجربه‌های غیر جنون‌آمیز از این چندگونگی و وابستگی متعلق به قلمروی مادران‌اند که آنها را مجاز می‌شمارد. این کنش‌های شعری، چندگونگی غریزی را آشکار می‌سازد که متعاقباً نشانگر بنیان سرکوب

شده‌ی امر نمادین‌اند و با برتری دلالتگر تکصدا مبارزه نموده و خودمختاری سوژه که مبنای ضروری برای دلالت کردن قرار می‌گیرد را از بین می‌برد. چندگونگی رانه‌ها به صورت فرهنگی به مثابه یک راهبرد واژگون‌کننده‌ی جایگزین عمل می‌کند که با رها نمودن کثرت سرکوب شده‌ی درون خود زبان، برتری قانون پدری را از خود بیرون می‌راند. درست از آنرو که این چندگونگی غریزی می‌بایست در و از طریق قانون پدری از نو عرضه شود، قادر نیست کلیتِ تابوی زنا‌ی با محارم را به مبارزه بطلبد، بلکه باید در شکننده‌ترین مناطق امر نمادین باقی بماند. پس کنش‌های شعری-مادرانگی جایگزینی قانون پدرانه، با اطاعت از مقررات نحوی، همیشه بدون هیچ اتکالی در کمند همین قانون باقی می‌مانند. در نتیجه سرپیچی همه جانبه از امر نمادین غیر ممکن می‌شود و برای کریستوا گفتمان "رهایی بخش"، مطرح نیست. در بهترین حالت، واژگونی‌ها و جایگزینی‌های تاکتیکی از قانون وجود خواهند داشت که فروض خودبنیاد قانون را به چالش می‌کشانند. اما باردیگر کریستوا به طور جدی این فرض ساختارگرا که قانون ممنوع‌کننده پدری برای فرهنگ بنیادین است را به چالش نمی‌کشاند. از این رو، واژگونی فرهنگ مجاز پدری نمی‌تواند از نسخه دیگری از فرهنگ بیرون آید بلکه فقط از بطن سرکوب شده‌ی خود فرهنگ، از چندگونگی رانه‌هایی که بنیادهای پنهان فرهنگ را شکل می‌دهند می‌تواند منتج شود.

این ارتباط میان رانه‌های چندگونه و قانون پدری دیدگاهی به غایت مسئله برانگیز از بیماری روانی ایجاد می‌کند. از یک طرف، همجنسگرایی زنانه را کنش فرهنگی نامفهوم و ذاتا روان پریشانه به حساب می‌آورد؛ از طرف دیگر مادرانگی را دفاعی اجباری برعلیه هرج و مرج لیبیدینال اختیاری می‌کند. اگرچه کریستوا هیچکدام را صریحا ادعا نمی‌کند، اما هر دو مفهوم از دیدگاه او درباره‌ی قانون، زبان و رانه‌ها نتیجه گرفته می‌شود. در نظر داشته باشد که نزد کریستوا، زبان شعری با نزدیکی همیشگی با بیماری روانی و جنون است که تابوی زنا‌ی با محارم را نقض می‌کند. زبان شعری به عنوان بازگشت به بدن مادرانه و فردیت زدایی پیوسته‌ی آگو، وقتی توسط زنان ادا شود، تهدیدکننده می‌گردد. پس امر شاعرانه، نه تنها

تابوی زنا با محارم که تابوی همجنسگرایی را نیز به چالش می‌کشد. بنابراین زبان شعری برای زنان، هم جایگزین وابستگی مادرانه است و هم از آنجا که یک وابستگی لیبدینال است، جایگزین همجنسگرایی است. نزد کریستوا، نیروی عاطفی بی‌واسطه میل همجنسگرایی زنانه به طرز مبهمی به بیماری روانی منتهی می‌شود. از این رو فرد می‌تواند این میل را تنها از طریق مجموعه‌ای از جایگزینی‌ها، ارضا نماید: با الحاق هویت مادرانه یعنی مادر شدن خود فرد- یا از طریق زبان شعری که چندگونگی رانه‌ها را که مشخصه وابستگی مادرانه است، بازنمایی می‌کند. مادرانگی و زبان شعری، هر دو به عنوان جایگزینی‌های مجاز اجتماعی و غیر جنون‌آمیز برای میل همجنسگرا، تجربیات مالیخولیایی را برای زنان منحصرأ با فرهنگ‌پذیری در دگرجنسگرایی شکل می‌دهند. شاعر- مادر دگرجنسگرا مداوماً به جایگزینی پایان‌ناپذیر سائقه عاطفی همجنسگرا تن می‌دهد. پس، بر طبق نظر کریستوا، مصرف این میل می‌خواهد منجر به حل جنون‌آمیز هویت شود- یعنی این فرض که برای زنان دگرجنسگرایی و منیت ذاتی همیشه در پیوند با یکدیگراند.

موقعیت تجربه لزبین را چونان جایگاه فقدان - منیت بازگشت‌ناپذیر چگونه درک کنیم؟

کریستوا آشکارا دگرجنسگرایی را پیش‌نیاز خویشاوندی و فرهنگ در نظر می‌گیرد. در نتیجه وی تجربه لزبین را همچون جایگزینی جنون‌آمیز برای پذیرش قوانین مجاز پدری می‌داند. بنابراین چرا لزبینیسم به مانند بیماری روانی شکل می‌گیرد؟ از چه منظر فرهنگی لزبینیسم جایگاه امتزاج، منیت- فقدان و بیماری روانی است؟

با قرار دادن لزبینیسم به عنوان یک "دیگری" برای فرهنگ، و توصیف گفتار لزبینیسم را "چرخش-واژگان" جنون‌آمیز توصیف کردن، کریستوا تمایل جنسی لزبین را ذاتاً امری مبهم و نامفهوم معرفی می‌کند.

این برکناری و تقلیل تاکتیکی تجربه لزبین که به نام قانون انجام می‌یابد، کریستوا را در مسیر برتری دگرجنسگرا - پدرانۀ قرار می‌دهد. قانون پدری که او را از این ناسازگاری بنیادین حفظ می‌کند، دقیقاً همان مکانیسمی است که لزبینیسم را به عنوان جایگاه غیرعقلانی تولید می‌کند. این توصیف از تجربه‌ی لزبین از بیرون (لزبینیسم) انجام یافته و برای ما بیشتر نشانگر خیالاتی است که یک فرهنگ دگرجنسگرای بیمناک (از لزبینیسم) تولید می‌کند که بیشتر از خود در مقابل امکان‌های همجنسگرایانه‌ی خود دفاع می‌کند تا در برابر تجربه لزبین.

کریستوا با این ادعا که لزبینیسم حاصل فقدان منیت است، ظاهراً حقیقتی روانکاوانه را درباره‌ی ضرورت سرکوبی برای فردیت‌سازی ایراد می‌کند. بنابراین ترس از بازگشت به همجنسگرایی، تماماً ترس از دست دادن برتری و تضمین فرهنگی است. اگرچه کریستوا مدعی است که این فقدان جایگاهی پیش از فرهنگ دارد، هیچ دلیلی ندارد که آنرا به عنوان یک شکل فرهنگی جدید و تصدیق نشده ندانیم. به بیان دیگر، کریستوا ترجیح می‌دهد تجربه‌ی لزبین را یک وضعیت لیبیدینال پسرورنده پیش از فرهنگ پذیری‌اش توضیح دهد تا اینکه مبارزهای را بپذیرد که لزبینیسم با دیدگاه محدود او از قوانین فرهنگی مجاز پدرانۀ دارد. آیا ترس رمزگذاری شده در ساختار "لزبین به مثابه امری روانی" نتیجه‌ی سرکوب ضرورتاً توسعه بخش است یا بلکه ترس از دست دادن مشروعیت فرهنگی و در نتیجه ترس از قرار گرفتن در وضعیتی است که بیرون و پیش از فرهنگ نیست بلکه بیرون از مشروعیت فرهنگی است یعنی در فرهنگ اما غیر قانونی؟

کریستوا هر دو بدن مادرانه و تجربه‌ی لزبین را از موقعیت دگرجنسگرایی مجاز توصیف می‌کند که نمی‌تواند ترس خود برای از دست دادن این مجوز و تصویب را تصدیق نماید. تجسد وی از قانون پدری نه تنها همجنسگرایی زنانه بلکه معانی و امکان‌های متنوع مادرانگی را به مثابه‌ی کنشی فرهنگی رد می‌کند. اما واژگونی فرهنگی نگرانی واقعی کریستوا نیست چرا که واژگونی فرهنگ هنگام شکل گرفتن به ناچار از

زیر پوست فرهنگ بیرون می‌آید و به ناگزیر دوباره به آنجا باز میگردد. اگرچه نشانه‌شناسی یک امکان زبانی است که از قانون پدرانه می‌گریزد اما به ناچار درون یا زیر قلمروی این قانون باقی می‌ماند. از این رو زبان شعری ولذات زایش موجب جایگزینی‌های موضعی و داخلی قانون پدری می‌شوند، واژگونی‌های موقتی که نهایتاً تسلیم همانچیزی می‌شوند که در آغاز از آن تمرد نمودند. کریستوا با احاله منبع واژگونی به جایی بیرون از خود فرهنگ مانع امکان واژگونی به عنوان کنشی فرهنگی قابل تحقق و موثر می‌شود. لذت پشت قانون پدری تنها با امکان ناپذیری چاره ناپذیر آن قابل تصور است.

نظریه کریستوا درباره این واژگونی عقیم بر دیدگاه مسئله برانگیز وی از ارتباط میان رانه‌ها، زبان و قانون مبتنی است. فرض بدیهی او از تکثر واژگونی رانه‌ها مشکلات سیاسی و معرفت‌شناسانه‌ای را پیش می‌کشد. در وهله اول، اگر این رانه‌ها تنها در زبان یا اشکال فرهنگی بازنمود می‌شوند که پیشتر همچون امر نمادین تعیین یافته‌اند، پس چگونه می‌توانیم بر وضعیت هستی‌شناسانه‌ی پیشا نمادین این رانه‌ها تفحص نماییم؟ کریستوا اظهار می‌دارد که زبان شعری این رانه‌ها را در کثرت بنیادین شان در دسترس ما قرار می‌دهد. اما این جواب کاملاً رضایت بخش نیست. از آنجایی که گفته می‌شود زبان شعری به وجود پیشینی این رانه‌های متکثر متکی است پس ما نمی‌توانیم با یک استدلال دوری، موجودیت فرضی این رانه‌ها را با مراجعه به زبان شعری تصدیق نماییم. اگر برای موجودیت یافتن زبان، اول باید رانه‌ها سرکوب شوند، و اگر ما تنها معنا را به آنچه که در زبان قابل عرضه است می‌توانیم نسبت دهیم، پس نسبت دادن معنا به رانه‌های پیش از ظهور در زبان غیرممکن است. به همین نحو، نسبت دادن علیت به رانه‌هایی که با دگرگونی خود به زبان یاری می‌رسانند و به وسیله آنها زبان قابل تشریح می‌شود، نمی‌تواند در محدوده‌ی خود زبان به طرز معقولی انجام شود.

به عبارت دیگر، ما رانه‌ها را تنها از طریق معلول‌هایشان به عنوان "علت" می‌شناسیم، و به همین خاطر هیچ دلیلی برای تشخیص رانه‌ها با معلول‌هایشان نداریم. پس یا باید بپذیریم که (الف) رانه‌ها و بازنمودهایشان هم حدود و ثغور یکدیگرند یا (ب) بازنمودها پیش از خود رانه‌ها وجود دارند.

نشان خواهیم داد که این شق (ب)، قابل ملاحظه است چرا که می‌توان دریافت آیا ابژه‌ی غریزی و نهادین‌گفتمان کریستوا ساختاری از خود گفتمان نیست؟ و چه بنیانی برای فرض این ابژه‌ی، این زمینه‌ی متکثر، و امری پیش از دلالت داریم؟ اگر زبان شعری باید در امر نمادین شرکت جوید تا بتواند از لحاظ فرهنگی قابل ارتباط باشد و اگر متون نظری خود کریستوا حاکی از امر نمادین‌اند پس در کجا می‌توانیم یک امر بیرونی متقاعد کننده‌ای برای این قلمرو بیابیم؟ فرض وی از وجود تکثر جسمانی پیشا گفتمانی به کلی چالش برانگیز تر می‌شود وقتی در بابیم که رانه‌های مادرانه خود بخشی از "تقدیر بیولوژیکی" تصور می‌شوند و خود بازنمودهایی از "علیتی غیر پدران، غیر نمادین" هستند. ۱۲ این علیت غیر پدران و پیشا نمادین برای کریستوا نشانه‌شناسی، علیتی مادرانه، یا دقیقتر مفهومی غایت شناسانه از غرایز مادری است:

"اجبار مادی، تشنج حافظه متعلق به گونه‌هایی که یا به یکدیگر متصل‌اند و یا برای همیشه از یکدیگر جدا می‌شوند، مجموعه‌هایی از نشان‌هایی که هیچ معنایی جز بازگشت ابدی چرخه‌ی بیولوژیکی زندگی — مرگ ندارند. چگونه می‌توان این حافظه‌ی پیشا زبانی و غیر قابل عرضه را به سخن در آورد؟ سیالیت هراکلیتوس، اتم‌های اپیکور، ذرات چرخان حروفیون، تصوف هندی و عربی، یا طراحی‌ها منقوط بیماران روانی تماما به نظر استعاره‌هایی بهتر از نظریه وجود، لوگوس و قوانین آن است" ۱۳

در اینجا، بدن سرکوب شده‌ی مادرانه، نه تنها جایگاه رانه‌های متکثر است بلکه حامل غایت‌شناسی بیولوژیکی نیز می‌باشد، امری که به نظر در مراحل اولیه‌ی فلسفه غرب، در باورها و کنش‌های دینی غیر

غربی، در بازنمایی‌های زیبایی‌شناسی بیماران روانی و موقعیت‌های شبیه آن و و حتی در آثار هنری آوانگارد مشهود است. اما چرا ما فرض کنیم که این بیان‌های متعدد فرهنگی بازمودی از اصل همسان چندگونگی مادرانه‌اند؟ کریستوا به سادگی این موارد فرهنگی را تابع یک اصل می‌گرداند. در نتیجه، نشانه‌شناسی نمایانگر هر کوشش فرهنگی برای جایگزینی با لوگوس است (که به طور غریبی وی لوگوس را در مقابل سیالیت هراکلیتوس قرار می‌دهد)، که در اینجا لوگوس نمایانگر دلالتگر تک آوا و قانون هویت است. تقابل بین امر نشانه‌شناسی و امر نمادین در اینجا به نزاعی متفاوتی میان اصل کثرت که از مسئولیت عدم تناقض می‌گریزد و اصل وحدت که مبتنی بر سرکوب این کثرت است، فروکاسته می‌شود. به طرز غریبی خود همین اصل کثرت که کریستوا در همه جا از آن حمایت می‌کند، در بسیاری از موارد به همان طریق اصل هویت عمل می‌کند. به خاطر داشته باشید که در این روش تمامی رفتار چیزهای “بدوی” و “شرقی” کلا تابعی از اصل بدن مادرانه می‌شود. مسلماً، توصیف وی نه تنها اتهام شرق‌شناسی را گواهی می‌دهد بلکه این مسئله‌ی مهم را پیش می‌کشد که آیا، به طعنه، کثرت خود بدل به یک دلالتگر واحد و تکصدا نشده است؟

انتساب یک فرض غایت شناسانه به رانه‌های مادرانه‌ی پیش از تشکیل شان در زبان یا فرهنگ، مشکلاتی را نیز درباره برنامه‌ی سیاسی کریستوا پیش می‌کشد. اگرچه او آشکارا پتانسیلی واژگون‌کننده و ویرانگرانه در تجلیات نشانه‌شناسی می‌بیند که با هژمونی قانون پدری مبارزه می‌کند. اما معلوم نیست که این واژگونی دقیقاً چه چیزی را شامل می‌شود. اگر قانون به بنیانی ساختگی متکی است که قلمروی بدن سرکوب شده مادرانه در زیر آن در کمین است، در شرایط فرهنگ به مثابه نتیجه این آشکارسازی (بدن مادرانه) چه گزینه‌های فرهنگی معینی پدیدار می‌شود؟ علی‌الظاهر، کثرت مرتبط با اقتصاد لیبیدینال مادرانه توان متفرق ساختن تکصدایی دلالتگر پدرانه را دارد و به ظاهر امکان بیان‌های فرهنگی دیگری را بازمی‌گشاید که دیگر مقید به اصل عدم تناقض نیستند. اما آیا این فعالیت ویرانگرانه سرآغاز زمینه‌ای از

دلالت‌هاست یا نمایانگر قدمت بیولوژیکی که مطابق علیتی "پیشا پدرانه" و طبیعی عمل می‌کند؟ اگر کریستوا به شق اول معتقد است (که نیست)، پس وی علاقه مند به جایگزینی قانون پدرانه با زمینه‌ای متکثر از امکان‌های فرهنگی است. اما در عوض، وی بازگشت به اصل چندگونگی مادرانه را توصیه می‌کند که مفهومی بسته و چندگونگی محدود به غایتی خطی و تکصداست.

کریستوا میل به زاییدن را میل گونه‌ها می‌داند، بخشی از رانه لیبیدینال مونث کهن و اشتراکی که شامل واقعیت متافیزیک چرخشی است. در اینجا کریستوا مادرانگی را تجسم بخشیده و سپس این تجسم را به عنوان پتانسیل ویرانگرانه‌ی نشانه‌شاسی ترویج می‌کند. در نتیجه قانون پدری که بنیان دلالت تکصدا دانسته می‌شود با دلالتگری به همان اندازه تکصدا یعنی اصل بدن مادرانه جایگزین می‌شود که در غایت‌اش صرف نظر از ظواهر چندگونه‌اش قائم به ذات باقی می‌ماند. از آنجاییکه کریستوا این‌گریزه‌ی مادرانه را همچون موقعیت هستی‌شناسانه‌ی پیش از قانون پدری تصور می‌کند، نمی‌تواند راهی بیابد که در آن خودِ قانون علت همان میلی باشد که گفته می‌شود آنرا سرکوب می‌کند. به جای آشکارسازی علتی پیشا پدری، این امیال باید زایش را کنشی اجتماعی بداند که توسط ملزومات خویشاوندی ضرورت یافته و تکرار می‌شود. کریستوا تحلیل لوی استروس در باب معاوضه‌ی زنان به عنوان پیش‌نیازی برای تحکیم میثاق‌های خویشاوندی را می‌پذیرد. با این وجود، وی به جای اینکه آنرا مکانیزم ساختار فرهنگی اجباری بر بدن مونث به مثابه بدنی مادرانه بداند، این معاوضه را موردی فرهنگی می‌داند که در آن بدن مادرانه سرکوب می‌شود. در واقع، معاوضه‌ی زنان را می‌توان تحمیل وظیفه‌ی اجباری بدنهای زنان برای تولید مثل دانست. بر طبق خوانش گایل رابین از لوی استروس، خویشاوندی "حجاری... تمایل جنسی" به گونه‌ای است که میل به زایش نتیجه‌ی کنش‌های اجتماعی است که چنین امیالی را جهت فرجام‌های تناسلی شان تولید کرده و ضروری می‌سازد. ۱۴

پس کریستوا چه بنیانی برای انتساب غایت‌شناسی مادرانه به بدن زنانه، پیش از ظهور آن در فرهنگ، دارد؟ طرح مسئله بدین صورت، پیشتر به چالش کشاندن تمایز بین امر نمادین و امر نشانه‌شناسی است و او بر طبق همین تمایز بدن مادرانه را مفهوم پردازی می‌کند. بدن مادرانه در دلالت اصل‌اش به زعم کریستوا، پیش از امر دلالت است؛ از این رو، در چارچوب او ملاحظه‌ی بدن مادرانه به صورت یک دلالت و در معرض تغییر پذیری فرهنگی امکان ناپذیر می‌شود. استدلال وی آشکار می‌سازد که رانه‌های مادرانه شامل آن فرایندهای اولیه‌ای می‌شوند که زبان به ناگزیر آنها را سرکوب یا تصعید می‌کند. اما شاید استدلال او می‌توانست در چارچوبی حتی محصورتر نیز از نو طرح ریزی شود: چه صورت بندی فرهنگی از زبان، و در واقع از گفتمان، و به چه منظور تراپ‌های (بیانات تمثیلی) کثرت پیشا گفتمانی لیبیدینال را تولید می‌کند؟

کریستوا با محدود نمودن قانون پدری به کارکردی سرکوبگر و منع کننده، از درک مکانیزم‌های پدرانه که قانون بوسيله‌ی آن خود را تولید می‌کند، ناتوان می‌ماند. این قانون که گفته می‌شود امر نشانه‌شناسی را سرکوب می‌کند شاید اصلا حاکم بر خود نشانه‌شناسی باشد در نتیجه آنچه "غریزه‌ی مادرانه" پذیرفته می‌شود، شاید یک میل فرهنگی ساختگی باشد که با واژگانی طبیعت گرایانه تفسیر می‌شود. و اگر این میل مطابق قانون خویشاوندی که نیازمند تولید و بازتولید میل دگرجنگسگرا است، ساخته می‌شود، پس واژگان طبیعت گرایانه موثرا سبب نامرئی شدن "قانون پدرانه" می‌شوند. پس آنچه برای کریستوا علتی پیشا پدرانه است، در واقع علتی پدرانه تحت نقاب علت مجزا و طبیعی مادرانه، از کار در خواهد آمد.

شکل‌دهی بدن مادرانه و غایت‌شناسی غرایز آن به مثابه اصل متافیزیکی مداوم و قائم به ذات - (قدمتی از ساختار بیولوژیکی اشتراکی و خاص جنسی) مبتنی بر مفهومی تکصدا از جنس مونث است. و این جنس که هم خاستگاه و هم علت تصور می‌شود، شکل یک اصل زاینده‌گی محض را به خود می‌گیرد. در

واقع نزد کریستوا زایش با خود شعر معادل می‌شود، فعالیتی که در "ضیافت" افلاطون عملی هم شاعرانه و هم زاینده عنوان شد. ۱۵ اما آیا زاینده‌گی مونث، واقعا علتی بی علت است و روایتی را می‌آغازد که تمامی بشریت را تحت انقیاد تابوی زنا با محارم و زبان در می‌آورد؟ آیا همانطور که کریستوا می‌گوید علتی پیشا پدرانهای بر اقتصاد زنانه‌ی اولیه‌ی از معنا و لذت دلالت دارد؟ آیا می‌توانیم این ترتیبِ علتی را واژگون نموده و این اقتصاد نشانه‌شناسی را محصول یک گفتمان پیشینی بدانیم؟

در فصل آخر جلد اول تاریخ تمایل جنسی، میشل فوکو بر کاربردِ مقوله‌ی جنس به عنوان "اصل علی و یگانه ساختگی" هشدار می‌دهد و نشان می‌دهد که مقوله‌ی ساختگی جنس، موجب واژگونی روابط علی به گونه‌ای می‌شود که "جنس" علت ساختار و معنای میل دانسته شود:

"مفهوم "جنس"، گروه بندی عناصر آناتومیکی، کارکردهای بیولوژیکی، رفتارها، احساسات و لذات را در یک وحدت ساختگی ممکن ساخت و استفاده از این وحدانیت ساختگی را به منزله‌ی اصل علی و معنایی همه جایی و فراگیر فراهم می‌آورد: بنابراین جنس قادر گشت تا همچون دالی واحد و مدلولی جهانشمول عمل کند" ۱۶

نزد فوکو بدن به هیچ روی پیش از تعیین در گفتمان جنسی نمی‌شود. گفتمانی که از طریق آن بدن با ایده‌ی جنس طبیعی و ماهوی می‌شود. بدن معنا را در گفتمان تنها در زمینه‌ی روابط قدرت به دست می‌آورد. تمایل جنسی یک سازمان دهی تاریخی خاص قدرت، بدنها، گفتمانها و احساسات است. بدین نحو تمایل جنسی برای فوکو تولید جنسیت به منزله مفهومی ساختگی دانسته می‌شود که روابط قدرت موجود آن را بسط داده و می‌پوشاند.

چارچوب فوکو روشی برای حل برخی از مشکلات سیاسی و معرفت شناسانه‌ای که از دیدگاه کریستوا درباره بدن زنانه منتج می‌شود، ارائه می‌دهد. ما می‌توانیم ادعای کریستوا بر وجود "علتی پیشا

پدرانه" را بنیادا واژگونه بفهمیم. در حالیکه کریستوا بدن مادرانه را پیش از گفتمان قرار می‌دهد که نیروی علی خود را به ساختارِ رانه‌ها اعمال کند، فوکو بی تردید نشان خواهد داد که تولید گفتمانی بدن مادرانه، همچون وضعیتی پیشا گفتمانی، تاکتیکی است برای تقویت خویشتن و پنهان‌سازی آن روابط خاص قدرتی که توسط آن بیان تمثیلی (تراپ) بدن مادرانه تولید می‌شود. تحت این شرایط، دیگر بدن مادرانه بنیان پنهانی تمامی دلالت‌ها و علت خاموش تمامی فرهنگ‌ها دانسته نمی‌شود. بلکه، معلول یا نتیجه‌ی نظامی از تمایل جنسی دانسته می‌شود که در آن بدن زنانه باید مادرانگی و زایش را جوهر منیت و قانون میل‌اش بپندارد.

اگر چارچوب (نظری) فوکو را بپذیریم، مجبور می‌شویم اقتصاد لیبیدینال مادرانه را محصول سازمان دهی تاریخی به خصوصی از تمایل جنسی بازتوصیف نماییم. به علاوه، گفتمان تمایل جنسی، که خود با روابط قدرت اشباع شده است، بنیان راستین بیان تمثیلی (تراپ) بدن مادرانه‌ی پیشا گفتمانی می‌گردد. فرمول بندی کریستوا به کل متحمل واژگونی می‌شود: امر نمادین و نشانه‌شناسی دیگر ابعاد زبانی منتج از سرکوب یا بازنمایی اقتصاد بدن مادرانه تفسیر نمی‌شوند. در عوض همین اقتصاد، تجسمی دانسته می‌شود که نهادِ مادرانگی را همچون امری اجباری برای زنان هم بسط می‌دهد و هم پنهان می‌سازد. در واقع، وقتی امیالی که این نهاد مادرانگی را حفظ می‌کنند رانه‌هایی پیشافرنگی و پیشا پدرانه سنجیده شوند، پس نهاد، مشروعیتی همیشگی در ساختارهای ثابت بدن مونث کسب می‌کند. به وضوح این قانون پدری که نیازمند و تضمین کننده‌ی آنست که بدن مونث مقدماتا با کارکرد تناسلی‌اش توصیف شود، بر این بدن همچون ضرورتی طبیعی نقش بسته می‌شود. کریستوا با حفظ قانون مادرانگی و ضروری بیولوژیکی به عنوان یک عملکرد واژگون کننده‌ی پیش از قانون پدرانه، به تولید نظام مندِ ناپدیدِ قانون پدرانه و در نتیجه توهم ناگزیری آن یاری می‌رساند.

از آنجا که کریستوا خود را به تصور منحصرا ممنوع کننده‌ی قانون پدری محدود می‌کند، از درک روش‌هایی که قانون پدری امیال خاص خود را به شکل رانه‌های طبیعی تولید می‌کند، ناتوان می‌ماند. بدن زنانه‌ای که او در پی ابراز آن بر می‌آید، خود ساختاری است که بوسیله‌ی همین قانونی تولید می‌شود که تصور می‌رود این بدن زنانه را از بین برده است. این نقد از تصور کریستوا از قانون پدری به هیچ روی موضع گیری کلی او را که فرهنگ یا امر نمادین بر انکار بدن زنانه مبتنی است، باطل نمی‌سازد. با این وجود می‌خواهم اشاره نمایم که هر نظریه‌ای که مدعی شود دلالت متکی بر انکار و سرکوب بدن زنانه است باید در نظر گیرد که آیا زنانگی واقعا بیرون از هنجارهای فرهنگی است که توسط آنها سرکوب می‌شود؟ به عبارت دیگر، بر اساس تعبیر من، سرکوب زنانه بدین نیاز ندارد که عامل سرکوب و ابژه‌ی سرکوب به طور هستی شناسانه از هم مجزا باشند. در واقع سرکوب می‌تواند تولید ابژه برای انکار ابژه دانسته شود. این نوع تولید می‌تواند با تشریح خود فعل و عاملیت سرکوب صورت گیرد. همانطور که فوکو آشکار می‌سازد، اقدام متناقض نما و فرهنگی مکانیزم سرکوب هم منع کننده و هم سازنده‌ی و خصوصا مسئله "آزادسازی" را شدیداً حاد می‌کند. بدن زنانه‌ای که از زنجیرهای قانون پدری آزاد گشته است، شاید هنوز هم تجسم دیگری از همین قانون باشد، شاید همچون امری واژگون کننده مطرح شود اما در خدمت خودتوسعه بخشی و تکثیر این قانون باشد. برای اجتناب از رهایی سرکوبگر به نام رهایی سرکوب شده، لازم است که این تحلیل پیچیده و زیرکانه قانون را در نظر گرفته و خود را از دست توهم بدن راستین پیش از قانون رها نماییم. اگر واژگونی ممکن باشد، این واژگونی از درون شرایط خود قانون خواهد بود، از طریق امکان‌هایی ظاهر می‌شود که قانون برعلیه خود می‌گردد واستحاله‌ی نامنتظره‌ی خود را تکثیر می‌کند. آنگاه بدن "فرهنگی ساخت یافته" آزاد خواهد شد اما نه به گذشته‌ی طبیعی‌اش و نه به لذات اصیل‌اش، بلکه به آیند هی گشوده‌ی امکان‌های فرهنگی.

فوکو، هرکولین و سیاست ناپیوستگی جنسی

نقد تبارشناسانه‌ی فوکو راهی را برای نقد آن دسته از نظریه‌های لکانی ونو- لکانی فراهم می‌آورد که اشکال فرهنگی حاشیه‌ای از تمایل جنسی را در قالب اموری قرار می‌دهند که از نظر فرهنگی فهم ناپذیراند. فوکو با نوشتاری فارغ از توهم انگاره‌ی ارس Eros آزادی بخش، تمایل جنسی را به منزله‌ی امری اشباع از قدرت درک می‌کند و منظری انتقادی از نظریاتی ارائه می‌کند که مدعی وجود تمایل جنسی پیش و بعد از فرهنگ‌اند

با این وجود، وقتی این موقعیتهای متنی را که فوکو براساس آن دسته بندی‌های جنس و رژیم قدرت تمایل جنسی را نقد می‌کند، در نظر بگیریم، مشخص می‌گردد که نظریه خود او مدعی ایده آلی رهایی بخش اما تایید نشده است که حتی با وجود باریک بینی‌های ابزارهای انتقادی خود او پیوسته حفظ آن دشوارتر می‌گردد.

نظریه‌ی فوکو در باب تمایل جنسی که در جلد اول تاریخ تمایل جنسی ارائه شد، به طریقی تناقضی با مقدمه مختصر اما حائز اهمیتی دارد که وی بر دفتر وقایع روزانه‌ی هرکولین باریبن، هرمافرادیت فرانسوی قرن نوزدهم منتشر نمود. جنس هرکولین به هنگام تولد زنانه تشخیص داده شد. در بیست سالگی‌اش به اعتراف پزشکان و کیشیها مجبور شد جنس‌اش را به مرد تغییر دهد. دفتر وقایع روزانه‌ی که فوکو یافته است در این مجموعه منتشر شده و همراه با آن مدارک پزشکی و حقوقی موجود است که حاوی دلایلی است که بر مبنای آن جنس صحیح هرکولین را تعیین کردند. یک داستان هزل‌آمیز کوتاه نیز از نویسنده آلمانی، اسکار پانیزا، Oscar Panizza نیز ضمیمه شده است. فوکو مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی انگلیسی متن می‌نویسد و در آنجا او می‌پرسد که آیا تصور یک جنس درست و راستین ضرورت دارد؟ در ابتدا این سؤال با تبارشناسی انتقادی مقوله‌ی جنس که او در جلد اول تاریخ تمایل جنسی ارائه می‌کند، همبسته است. ۱۷ با این وجود، دفتر وقایع روزانه و مقدمه، موقعیتی ارائه می‌کند که خوانش فوکو از

هرکولین را در تقابل با نظریه تمایل جنسی در تاریخ تمایل جنسی جلد اول قرار می‌دهد. اگرچه، وی در تاریخ تمایل جنسی استدلال می‌کند که تمایل جنسی هم حدود و ثغور قدرت است، نمی‌تواند روابط متعین قدرتی را تشخیص دهد که تمایل جنسی هرکولین را هم تولید کرده و هم محکوم می‌سازند. در واقع، فوکو جهان لذات هرکولین را به منزله "برزخ شادمانه‌ی یک بی‌هویتی"، جهانی که از دسته بندی‌های جنس و هویت فراتر می‌رود، رومانتیزه می‌کند. ظهور مجدد سخنی در باب اختلاف جنسی و دسته بندی‌های جنس در متن زندگی‌نامه‌ی خود هرکولین به خوانشی جایگزین از هرکولین منتهی خواهد شد که برخلاف برداشت و اجتناب رومانتیکی فوکو از متن اوست.

فوکو در جلد اول تاریخ تمایل جنسی، اظهار می‌دارد که ساختار تکصدای "جنس" (جنسی که جنس فرد است و بنابراین جنس دیگری نیست) (الف) برای خدمت به مقررات اجتماعی و کنترل تمایل جنسی تولید می‌شود و (ب) تنوعی از کارکردهای جنسی ناهمگون و بی‌ارتباط به یکدیگر را پنهان و به طور مصنوعی متحد می‌کند (ج) و آنگاه در گفتمان به مثابه یک علت و ماهیت درونی قرار می‌گیرد که تمامی احساسات، لذات و میل را تحت عنوان جنسی به خصوص تولید کرده و مفهوم می‌سازد. به عبارت دیگر لذات جسمانی نه تنها به طور علی به این جوهر ظاهراً متعلق به جنس خاص قابل تقلیل می‌باشند بلکه به سهولت به عنوان نشانه‌ها یا بازنمودهای این "جنس" قابل تفسیراند. ۱۸

فوکو در مخالفت با این ساختار کاذب جنس به منزله امری تکصدا و علی، گفتمانی واژگونه را به کار می‌گیرد که بر طبق آن جنس بیشتر یک معلول است تا یک خاستگاه. به جای جنس به مثابه علت و دلالت پیوسته و اصیل از لذات جسمانی، وی تمایل جنسی را یک نظام تاریخی پیچیده و باز از گفتمان و قدرت پیشنهاد می‌کند که مغلطه‌ای به نام جنس را به وجود می‌آورد تا بخشی از راهبرد پنهان‌سازی و از این رو جاودانه ساختن روابط- قدرت باشد. یک روش که در آن قدرت جاودانه و نیز پنهان می‌شود از طریق تاسیس رابطه‌ای است قراردادی و بیرونی بین قدرت به مثابه سرکوب و سلطه، و جنس به مثابه تهور

اما انرژی عقیم و منتظر رهایی یا خود-تجلی معتبر. استفاده از این مدل قانونی فرض می‌گیرد که روابط قدرت و تمایل جنسی نه تنها به طور هستی‌شناسانه مجزاست بلکه این قدرت همیشه و فقط برای مقهور ساختن یا آزاد کردن جنسی عمل می‌کند که اساساً، کامل، خودبسنده و جدا از خود قدرت است. وقتی جنس بدین نحو ماهوی می‌شود، به طور هستی‌شناسانه از روابط قدرت و از تحولات تاریخی خود مصون می‌ماند. در نتیجه، تحلیل تمایل جنسی به تحلیل جنس فرومی‌پاشد و هر پرسشی از تولید تاریخی دسته بندی "جنس" با این علیت تحریف‌کننده و واژگون شده ناممکن می‌گردد. بر طبق نظر فوکو، نه تنها جنس باید تحت شرایط تمایل جنسی از نو مفهوم پردازی شود، بلکه قدرت قانونی نیز باید ساختاری تصور شود که به دست یک قدرت سازنده تولید می‌گردد. قدرت مولدی که در مقابل مکانیزم تولید خود را پنهان می‌سازد:

"انگاره‌ی جنس دستخوش واژگونی بنیادین می‌شود؛ این امر واژگونی بازنمایی روابط قدرت به تمایل جنسی را ممکن ساخته و موجب می‌شود که تمایل جنسی نه در رابطه‌ی ایجابی و ماهوی‌اش با قدرت بلکه همچون موجودی پدیدار گردد که ریشه در یک ضرورت مبرم و کاست‌ناپذیر دارد که قدرت تلاش می‌ورزد به بهترین نحو آنرا مسلط گرداند. (۱۵۴)"

فوکو در تاریخ تمایل جنسی صریحاً برعلیه مدلهای رهایی بخش و آزاد‌کننده‌ی تمایل جنسی موضع می‌گیرد؛ چرا که این مدلها بر مدل قانونی صحه می‌گذارند که تولید تاریخی "جنس" را به عنوان یک مقوله یعنی به عنوان معلول رمزی روابط قدرت، تایید نمی‌کنند. مشکل ظاهری او با فمینیسم نیز به نظر در همین جا ظاهر می‌شود: تحلیل فمینیستی دسته بندی جنس و بنابراین به زعم فوکو محدودیت دوتایی حاکم بر جنسیت را قبول می‌کنند و نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد، فوکو پروژه‌ی خود را پرسش از این امر میداند که دسته بندی جنس و اختلاف جنسی چگونه درون گفتمان به منزله صور ضروری

هویت جسمانی ساخته می‌شوند. به نظر فوکو مدل حقوقی قانون که مدل رهای بخش فمینیستی را ساختار بندی می‌کند، فرض می‌گیرد که سوژه‌ی رهایی بخش یعنی "بدن جنسی شده"، خود نیازمند شالوده شکنی انتقادی نیست. همانطور که فوکو درباره‌ی تلاش‌های اومانستی برای اصلاح زندان خاطر نشان می‌سازد، سوژه‌ی بزهکار که رهایی را به دست می‌آورد شاید حتی عمیقتر از اندیشه اصیل اومانیست دربند شده باشد. برای فوکو، جنسی شدن قرار گرفتن در معرض مقررات اجتماعی و برخورداری از قانونی است که این مقررات را هم به عنوان اصل سازنده جنس، لذات و امیال فرد و هم به عنوان اصل تفسیری خودتفسیرگر مستقر می‌کند. بنابراین دسته بندی جنس به ناگزیر امری تنظیمی است و هر تحلیلی که این دسته بندی را از پیش مسلم فرض گیرد به گونه‌ای غیر انتقادی موجب مشروعیت و بسط بیشتر این راهبرد تنظیمی به مثابه رژیم قدرت / شناخت می‌گردد.

فوکو در ویرایش و انتشار دفتر وقایع روزانه هرکولین باربین، صریحا تلاش می‌کند تا نشان دهد که چگونه یک بدن همرافرو دیت یا دو جنسه تلویحا راهبردهای تنظیمی دسته بندی جنسی را رسوا و تکذیب می‌کند. از آنجایی که فوکو می‌پندارد "جنس"، کارکردها و معانی جسمانی را که ضرورتا هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند متحد می‌کند، وی پیشگویی می‌کند که ناپدید شدن جنس منجر به پراکندگی شادمانه‌ی این کارکردها، معانی، اندامها و فرآیندهای جسمی حاشیه‌ای و فیزیولوژیکی و نیز تکثیر لذات بیرون از چارچوب فهم پذیری تحمیلی جنس‌های تکصدا در رابطه‌ی دوتایی می‌شود. به نظر فوکو در جهان جنسی که هرکولین در آن مستقر است، لذات جسمانی بلاواسطه بر "جنس" به مثابه علتی اولیه و معنایی غایی دلالت نمی‌کنند؛ او مدعی است که این جهانی است که در آن موشها بدون گربه آویخته می‌شود (یک اصطلاح) در واقع، لذاتی‌اند که آشکارا از مقررات تحمیلی فراتر می‌روند و اینجا ما شاهد زیاده روی احساساتی فوکو در همان گفتمان رهایی بخش مورد تحلیل در تاریخ تمایل جنسی هستیم. برطبق این مدل فوکویی از سیاست جنسی رهایی بخش، براندازی "جنس"، منجر به رهایی کثرت جنسی اولیه

می‌شود مفهومی نه چندان دور از فرض روانکاوانه‌ی چندریختی اولیه‌ی مورد تصور مارکوزه از ارس دوجنسگرای اصیل و خلاق که متعاقبا با فرهنگ ابزارگرا سرکوب شده است.

اختلاف مهم میان موقعیت فوکو در تاریخ تمایل جنسی و در مقدمه‌ی او درباره هرکولین باربین بیشتر امتداد حل نشده در خود تاریخ تمایل جنسی است. (او به لذات "معصوم" و "دهقانی" معاوضه درون نژادی رجوع می‌کند که پیش از تحمیل راهبردهای تنظیمی متعدد وجود داشت (۳۱)) از یک طرف فوکو می‌خواهد نشان دهد که جنسی وجود ندارد که با فعل و انفعالات پیچیده‌ی گفتمان و قدرت تولید نشده باشد؛ پس به نظر می‌رسد "کثرت لذاتی" در خود وجود دارد که معلول معاوضه‌ی لذت/گفتمانی خاصی نیست. به عبارت دیگر، فوکو به بیانی تمثیلی (تراپی) از کثرت لیبیدینال پیشاگفتمانی تمکین می‌کند که اکیدا یک "تمایل جنسی پیش از قانون" و در واقع، یک تمایل جنسی منتظر رهایی از قید و بند جنس را پیش فرض می‌گیرد. از طرف دیگر، فوکو رسماً تأکید می‌ورزد که تمایل جنسی و قدرت در حدود و ثغور یکدیگرند و ما نباید تصور کنیم که با بله گفتن به جنس به قدرت نه می‌گوییم. فوکوی "رسمی" در این وجه ضد حقوقی و ضد رهایی بخش، نشان می‌دهد که تمایل جنسی همیشه در ماتریکس قدرت واقع می‌شود یعنی هم گفتمانی و هم غریزی همیشه در کنش‌های تاریخی خاصی تولید و ساخته می‌شود و رجوع به تمایل جنسی پیش از قانون، توهم و خود بینی و همدستی سیاستهای جنسی رهایی بخش با قدرت است.

دفتر وقایع روزانه هرکولین فرصتی برای خوانش از فوکو برعلیه خود او را فراهم می‌آورد و دقیقتر فرصتی برای افشای تناقض این نوع فراخوانی ضد رهایی بخش برای جنسی را فراهم می‌آورد. هرکولین که در طول متن الکسینا خوانده می‌شود، داستانی را درباره مخصمه‌ی ترازیک خود روایت می‌کند، کسی که در زندگی قربانی ستمگری، دچار فریب، هوس و ناخشنودی ناگزیر بود. هرکولین نقل می‌کند از زمانی که یک دختر جوان بود با دیگر دختران تفاوت داشت. این تفاوت علت حالت‌های متناوب

تشویش و اهمیت به خویشتن، از طریق داستان است، اما در اینجا شناخت ضمنی پیش از قانون عامل صریحی در داستان می‌شود. اگرچه هرکولین مستقیماً آناتومی‌اش را در دفتر وقایع روزانه ذکر نمی‌کند، گزارشهای پزشکی که فوکو همراه با متن هرکولین منتشر نموده است اظهار می‌دارد که می‌توان گفت هرکولین دارای یک احلیل کوچک یا یک کلیتوریس بزرگ می‌باشد و به جای مهبل یک "تنگنای بسته" وجود دارد و به علاوه وی سینه‌های زنانه‌ی مشخصی ندارد. همچنین به نظر توانایی‌هایی برای انزال وجود داشته که در مدارک پزشکی کاملاً توضیح داده نمی‌شود.

هرکولین هرگز اینچنین به آناتومی رجوع نمی‌کند بلکه مخصصه‌ی خود را به صورت یک اشتباه طبیعی، یک در به دری متافیزیکی، یا حالتی از میلِ پایان ناپذیر و انزوایی مفرط بیان می‌کند که پیش از خودکشی‌اش، به خشمی مملو در ابتدا به مردان و سپس به کل جهان دگرگون می‌شود. هرکولین شرحی کوتاه از روابطش با دختران در مدرسه و "مادران" در صومعه و نهایتاً شهوانی‌ترین تماس‌هایش را با سارا که عاشق وی می‌شود را بازگو می‌کند. اول به خاطر گناه و سپس به سبب درد تناسلی نامعلوم، هرکولین راز خود را برای یک کشیش و سپس یک پزشک و در یک سری از اعترافات افشا می‌کند که همین امر موثر او را وادار به جدایی از سارا می‌کند.

پس از مشورت و حکم قانونی، تغییر قانونی وی به یک مرد عملی شده که در نتیجه‌ی آن وی قانوناً ملزم به پوشیدن لباس و انجام حقوق متعدد مردان در جامعه می‌شود. دفتر وقایع روزانه با لحنی ملودرام و احساساتی بحرانی مداوم را گزارش می‌کنند که نهایتاً به خودکشی می‌انجامد. می‌توان نشان داد که پیش از تغییر قانونی الکسینا به یک مرد، وی برای برخورداری از لذات‌اش فارغ از فشارهای قانونی قضایی دسته بندی "جنس"، کاملاً آزاد بود. در واقع فوکو می‌پندارد که دفتر وقایع روزانه بینشی را نسبت به حوزه‌ی غیر تنظیمی لذات پیش از تحمیل قانون جنس تک صدا فراهم می‌آورد. با این وجود، این خوانش وی

موجب سوء تعبیر بنیادین از روش خود او می‌شود که در این روش لذات همیشه پیشتر در قانون فراگیر اما بیان نشده جاسازی می‌شوند. در واقع، توسط همین قانونی که آنرا به مبارزه می‌طلبند، ساخته می‌شوند.

وسوسه رومانتیزه کردن تمایل جنسی هرکولین به مثابه اجرای اوتوپیاپی لذات پیش از تحمیل و محدودیت‌های "جنس" مطمئناً نباید پذیرفته شود. با این وجود، هنوز می‌توان پرسش فوکویی جایگزین را مطرح نمود: چه کنش‌ها و عرف‌های اجتماعی تمایل جنسی را بدین شکل تولید می‌کند؟ با پیگیری این مسئله به نظر من فرصتی خواهیم داشت تا (الف) بر ظرفیت مولد قدرت یعنی روشی که بدان راهبردهای نظم دهنده، سوژه‌ی خود را برای به انقیاد در آوردن آنها تولید می‌کند؛ و (ب) بر مکانیزم خاصی که بدان قدرت، تمایل جنسی را در زمینه این روایات خودزیست نام‌های تولید می‌کند، تعمق نماییم. مسئله اختلاف جنسی وقتی به صورت جدیدتری مطرح می‌شود که ما این تجسم متافیزیکی تمایلات جنسی کثیر را به دور اندازیم و در مورد هرکولین از ساختارهای روایی مربوطه و عرف سیاسی اجتماعی تفحص کنیم که این بوسه‌های لطیف، لذات پراکنده و و هیجان‌های بی نتیجه مانده و گناهکارانه‌ی جهان جنسی هرکولین را تولید و تنظیم می‌کند. (در ادامه باتلر با رجوع به زندگی نامه هرکولین نشان می‌دهد که تمایل جنسی همجنسگرایانه‌ی او نیز محصول روابط خاص مدارس مذهبی و تعلیمات او بوده است - مترجم)

در میان ماتریکس‌های متعدد قدرت که تمایل جنسی را میان هرکولین و شریک‌های جنسی او تولید می‌کند، عرف‌های همجنسگرایی زنانه‌ای وجود دارد که به وضوح با صومعه و ایدئولوژی دینی حامی آن، هم پرورده شده و هم محکوم می‌گردد. یکی از چیزهایی که در مورد هرکولین می‌دانیم این است که او خوب مطالعه می‌کرد و آموزش قرن نوزدهمی او شامل تعلیم در آثار کلاسیک و نیز رومانتیزسم فرانسوی می‌شد و این روایت خود او در مجموعه‌ی همین عرف‌های ادبی ایجاد می‌شود. به واقع این عرف‌ها هستند که تمایل جنسی را که هم فوکو و هم هرکولین آنرا بیرون از هر عرفی می‌پندارند، تولید و تفسیر می‌کند. روایات احساسی و رومانتیک از عشق‌های ناممکن نیز به نظر همه‌ی شیوه‌های میل و رنج در این متن را

تولید می‌کند و همچنین افسانه‌های مسیحی درباره مقدسین محکوم و رنجور و نیز اسطوره‌های یونانی در باره دو جنسه‌هایی که خودکشی کردند و واضح تر از همه شخصیت خود مسیح، چه امر "پیش" از قانون به عنوان تمایل جنسی متکثر یا "خارج" از قانون به عنوان یک سرپیچی غیر طبیعی باشد این موقعیت یابی‌ها به ناگزیر "درون" گفتمانی هستند که تمایل جنسی را تولید می‌کند و سپس این "تولید" را با پیکربندی یک تمایل جنسی سرکش و با جرات "بیرون" از خود متن، پنهان می‌سازد.

تلاش در جهت شرح روابط جنسی هرکولین با دختران جوان با رجوع به جزء مردانه‌ی دوگانگی بیولوژیکی‌اش، البته وسوسه‌ی مداوم متن است. اگر هرکولین به یک دختر میل می‌ورزد پس این گویا گواهی است بر وجود ساختارهای کروموزومی و هرمونی یا حضور آناتومیکی احلیلی بدون سوراخ تا به جنس مذکر گسسته تری اشاره نماید که متعاقبا میل و توانایی دگرجنسگرایی را تولید می‌کند. لذات، امیال، کنش‌ها، آیا اینها به نوعی از بدن بیولوژیکی متجلی نمی‌شوند و آیا راهی برای درک این تجلی وجود ندارد که هم به طور علی از این بدن ضرورت یافته باشد و هم حاکی از جنس خاص آن باشد؟

گویا از آنروی که بدن هرکولین دوجنسی است، کوشش برای جداکردن مفهومی مشخصات جنسی اصیل او از هویت جنسیتی‌اش (معنای او از جنسیت خود حتی جابجا می‌شود و اصلا واضح نیست) و به خصوص جهت گیری‌ها و اهداف میل او مشکل است. او خود در جاهای متعددی فرض می‌کند بدن او علت آشفته‌گی جنسیت او و لذات گناهکارانه‌ی اوست به گونه‌ای که این لذات و این آشفته‌گی جنسیتی نتیجه و باز نمود ماهیتی هستند که به طریقی از نظم متافیزیکی / طبیعی چیزها خارج شده است. اما به جای اینکه بدن غیر عادی او را علت میل و آشفته‌گی، عشق ورزی‌ها و اعتراف وی بدانیم، می‌توانیم این بدن را کاملا متنی شده تعبیر نماییم. به منزله‌ی نشانه‌ی ابهام تجزیه ناپذیر که توسط گفتمان قانونی بر جنس تکصدا تولید می‌شود. در جایگاه تکصدایی آنچنان که فوکو می‌خواهد انجام دهد ما نمی‌توانیم کثرت را دریابیم، در

عوض آن، ما با ابهامی مهلک روبرو می‌شویم که قانون منع کننده تولید نموده که با این وصف حاصل تمامی پراکندگی‌های شادمانه این ابهام در خودکشی هرکولین به اوج می‌رسد.

اگر کسی روایت هرکولین از خویش را دنبال نماید، که خود این تفسیر نوعی تولید اعترافی از "خود" است، به نظر می‌رسد که خوی و سرشت جنسی او از آغاز مبهم است، و تمایل جنسی او ساختارِ مبهم تولید آن را تکرار می‌کند، که این تا حدی از منع نهادینِ عشق ورزی به "خواهران" و "مادران" خانواده صومعه و ممنوعیت مطلق فراتر بردن این عشق استنباط می‌شود. فوکو سهوا اظهار می‌دارد که "برخ شادمانه‌ی بی هویتی" هرکولین با شکل‌گیری خاص تاریخی تمایل جنسی ممکن شد یعنی "موجودیت مجزای او درمیان شرکت تقریباً انحصاری زنان". این "شادی بیگانه" آنگونه که فوکو توصیف می‌کند در محدوده‌های عرفهای صومعه هم "الزامی و هم ممنوع" بود. اشاره‌ی صریح او در اینجا این است که این محیط همجنسگرا، که با یک تابوی اروتیزه شده شکل گرفته است، موجب شد که این "برخ شادمانه‌ی بی هویتی" به طور زیرکانه ترویج شود. سپس فوکو سریعاً اشاره به مشارکت هرکولین در عمل متعارفِ همجنسگرایی زنانه را خاتمه می‌دهد و به جای نقش تعددِ هویت‌های زنان، بر بی هویتی تأکید می‌ورزد. برای هرکولین آنچه اشغال موقعیت گفتمانی "همجنسگرایی زنانه" است، برای فوکو به معنی به کارگرفتن دسته بندی جنس می‌باشد، چیزی که دقیقاً فوکو می‌خواهد روایت هرکولین ما را به رد آن ترغیب کند.

اما گویا فوکو به دنبال هر دو روش است؛ در واقع، وی می‌خواهد تلویحاً اشاره کند که بی هویتی امری است که در زمینه‌های همجنسگرا تولید می‌شود، یعنی همجنسگرایی ابزاری است سودمند برای از میان بردن دسته بندی جنس. به توصیفات ذیل فوکو از لذات هرکولین توجه نمایید که چگونه دسته بندی جنس هم طلب شده و هم سرپیچی می‌شود: مدرسه و صومعه "لذات لطیفی را می‌پروراند که بی هویتی جنسی وقتی در قلب تمامی بدنهایی که مشابه یکدیگرند سرگردان می‌شود، کشف و تحریک می‌گردد"

(XIV). در اینجا فوکو فرض می‌کند که همانندی این بدن‌ها، شرطِ برزخِ شادمانه‌ی بی هویتی آنهاست، فرمول بندی که هم از نظر منطقی و هم از لحاظ تاریخی دشوار بتوان آنرا پذیرفت و نیز توصیفی نابسندۀ از هرکولین. آیا آگاهی از همانندی ایشان است که شرطِ بازی جنسی زنان جوان در صومعه است یا بلکه حضور اروتیزه شده‌ی قانون منع‌کننده‌ی همجنسگرایی است که این لذات عاصی را به شیوه‌ی اجباری یک اعتراف تولید می‌کند؟ هرکولین بحث خود از اختلاف جنسی را حتی در این زمینه‌ی ظاهراً همجنسگرا حفظ می‌کند: او به تفاوتش از امیال زنان جوان توجه نموده و از آن لذت می‌برد و بنابراین این تفاوت، بازتولید ساده‌ی ماتریکس دگرجنسگرایی برای میل نیست. او می‌داند که موقعیتش در این معاوضه گناهکارانه است و اینکه او "غاصب" امتیاز مردانه است، آنطور که انرا به کار می‌گیرد، و درست همان موقعی که با این برتری می‌ستیزد، آنرا تکرار می‌کند.

زبانِ غضب، مشارکت در همان دسته بندی‌هایست که او احساس می‌کند به ناچار از آنها فاصله گرفته است، همچنین به امکان‌های سیال و غیر طبیعی چنین دسته بندی‌هایی اشاره دارد که دیگر به گونه‌ای علی یا بیانی به ثبات فرضی جنس مرتبط نیستند. آناتومی هرکولین از دسته بندی جنس خارج نمی‌شود بلکه عناصر **دهنده لی‌تنسکی** این دسته بندی‌ها را مغشوش و بازتوزیع می‌کند، در واقع بازی آزادِ خصیصه‌ها نتیجه‌اش افزایش منش موهوم جنس است که گویی یک لایه قائم به ذات پایدار است که تصور می‌شود این صفات متعدد به آن چسبیده‌اند. به علاوه تمایل جنسی هرکولین شامل مجموعه‌ای از تخلفات جنسیتی می‌باشد که خود تمایز میان معاوضه شهوانی لژیون و دگرجنسگرا را به چالش می‌کشاند و بر همگرایی‌ها و بازتوزیعات مبهم آندو تاکید می‌ورزد.

اما ظاهراً ما مجبور می‌شویم بپرسیم که حتی در سطح ابهام جنسی که به صورت گفتمانی شکل گرفته، آیا مسائلی درباب جنس و در واقع رابطه‌ی آن با قدرت وجود ندارد که بازی آزاد دسته بندی جنس را محدود می‌کند؟

به عبارت دیگر، چگونه این بازی آزاد است، چه کثرت لیبیدینال پیشاگفتمانی تصور شود و چه کثرت به صورت گفتمانی شکل یافته؟ اعتراض اصلی فوکو به دسته بندی جنس این است که این دسته بندی تصنعی از وحدانیت و تکصدایی را بر مجموعه‌ای از کارکردها و عناصر جنسی که به طور هستی‌شناسانه متفرق‌اند تحمیل می‌کند. فوکو به شیوه‌ای تقریباً روسویی، دوتایی از یک قانون فرهنگی مصنوعی می‌سازد که آنچه را که ما می‌توانیم ناهمگونی طبیعی بدانیم تحریف نموده و تقلیل می‌دهد. هرکولین خود به تمایل جنسی‌اش همچون "مبارزه‌ی مداوم طبیعت بر علیه عقلانیت" رجوع می‌کند. (۱۰۳) با این وجود، یک بررسی شتابان از این عناصر چندگونه به پزشکی شدن کامل آنها به عنوان "کارکردها"، "احساسات" حتی "رانه‌ها" اشاره دارد. از این رو ناهمگونی که فوکو خواستار آنست با همان گفتمان پزشکی شکل می‌یابد که او قانون حقوقی سرکوبگر می‌داند. اما چیست این چندگونی که فوکو به نظر مغتنم می‌شمارد و در خدمت چه هدفی است؟

اگر فوکو مدعی است که بی‌هویتی جنسی در زمینه‌های همجنسگرا ترویج می‌شود، وی به نظر تمایل دارد این زمینه‌های دگرجنسگرا را دقیقاً همانچیزی بداند که هویت در آن شکل می‌گیرد. ما پیشتر می‌دانیم که وی دسته بندی جنس و هویت را عموماً معلول و وسیله‌ی رژیم جنسی تنظیمی می‌داند، اما کمتر مشخص است که آیا این تنظیم، تناسلی است یا دگرجنسگرا یا چیز دیگری است. آیا این تنظیم تمایل جنسی هویت‌های مرد وزن را در یک رابطه‌ی دوتایی متقارن تولید می‌کند؟ اگر همجنسگرایی بی‌هویتی جنسی ایجاد می‌کند پس همجنسگرایی دیگر خود متکی به هویت‌هایی نیست که مانند یکدیگر باشند؛ یعنی در واقع همجنسگرایی را دیگر نمی‌توان اینچنین توصیف نمود. اما اگر همجنسگرایی به معنای برگزیدنِ ماوای یک چندگونی لیبیدینال نام‌ناپذیر باشد در عوض می‌توان پرسید که این چه عشقی است که نمی‌تواند یا جرات آنرا ندارد نام خود را برد؟ فوکو که تنها یک مصاحبه در باب همجنسگرایی ارائه داده و همواره در مقابل آن لحظه اعتراف‌آمیز در کار خودش مقاومت کرده است، با این وجود اعتراف هرکولین

برای ما را به شیوه‌ی تعلیمی گستاخانه‌ای معرفی می‌کند. آیا این یک اعتراف جایگزین است که پیوستگی و همراستایی را میان زندگی او و زندگی هرکولین فرض می‌کند؟

در مجلد ویرایش فرانسوی، فوکو نشان می‌دهد که پلوتارک افراد برجسته را زندگی‌هایی همراستا می‌داند که در حرکت به سوی بی‌نهایت سرانجام در ابدیت به هم می‌پیوندند. او نشان می‌دهد که برخی از حیات‌ها که از ابدیت منحرف می‌شوند و در تیرگی‌ها ناپدید می‌شوند، هرگز نمی‌توانند باز یافته شوند — زندگی‌هایی که هرگز مسیر مستقیم پیشین خود را به سوی اجتماع ابدی شکوهمند دنبال نمی‌کنند، بلکه منحرف گشته و انحراف آنها کاملاً جبران ناپذیر می‌شود. او می‌نویسد “شاید کاملاً برعکس پلوتارک زندگی‌ها در مسیرهای همراستا هرگز نمی‌توانند به یکدیگر برسند (ترجمه من (باتلر))” در اینجا ارجاع متنی کاملاً به جدایی هرکولین نام مردانه‌ی برگزیده (گرچه با پایان غریب زنانگی همراه است) از الکسینا، نام برگزیده هرکولین در حالت زنانه‌اش، اشاره دارد. اما به هرکولین وسارا، عاشق او، نیز ارجاع می‌کند که کاملاً از هم جدا گشتند و مسیر زندگی شان از هم دور گشت. اما شاید هرکولین به نوعی با فوکونیز همراستاست، همراستا دقیقاً بدین معنا که در هر دو خط زندگی‌های متباعد که هرگز “مستقیم” نیستند می‌تواند نیک قلمداد شود. در واقع شاید فوکو و هرکولین همراستا باشند اما نه به معنای تحت‌اللفظی، بلکه در خود منازعه آنها از چنین لفظی (همراستا) که بر دسته بندی‌های جنس به کار می‌رود.

فوکو در این مقدمه اظهار می‌دارد که بدنهایی که به طریقی مشابه یکدیگرند، تمایز هرمافرو دیتی بدن هرکولین را نادیده می‌گیرند و همچنین معرفی هرکولین از خود به عنوان فردی که کاملاً برخلاف زنان میل می‌ورزد. در واقع، مطابق روش معارضه‌ی جنسی، هرکولین زبان مختص‌سازی و غلبه را به کار گرفته و سارا را در مالکیت ابدی خود می‌داند، و می‌گوید “از این لحظه سارا به من تعلق دارد...!!!!” (۵۱) پس چرا فوکو در مقابل همان متنی مقاومت می‌ورزد که خود او برای طرح چنین ادعایی استفاده می‌کند؟ در مصاحبه‌ای که فوکو در باره همجنسگرایی داشته است، مصاحبه کننده، جیمز اوگینز James

O'Higgins, خاطر نشان می‌کند که "یک گرایش روبه رشد در حلقه‌های روشنفکری آمریکایی، خصوصاً در میان فمینیست‌های رادیکال، تمیز نهادن میان همجنسگرایی مردانه و زنانه است" وی بحث می‌نماید موقعیتی که ادعا می‌شود که در این دو نوع مواجهه به طور فیزیکی مسائل بسیار متفاوتی رخ می‌دهند و اینکه لزبین‌ها برخلاف مردان گی، تک همسری یا چیزی مانند آنرا را ترجیح می‌دهند. فوکو که در متن با برکت {خنده} بدان اشاره شده است با خنده پاسخ می‌دهد: "تنها می‌توانم از خنده منفجر شوم" ۱۹ این قهقهه، می‌تواند یادآور آنچه که در مقدمه‌ی قواعد چیزها در ادامه‌ی خوانش فوکو از بورخس بازگو می‌کند، باشد:

"این کتاب ابتدا از قطعه‌ای از بورخس بیرون آمد، همانطور که قطعه را می‌خواندم سوای خنده‌ای که تمامی نشان‌های آشنای اندیشه‌ام را خرد نمود،... تمامی ظواهر نظم یافته و تمامی سطوحی که ما برای رام نمودن فراوانی و حسیانه‌ی چیزهای موجود بدان خو گرفته ایم و متعاقب آن آشفتن و فروپاشاندن تمایز دیرینه سال خود و دیگری را درهم شکست. (۲۰)"

البته این قطعه، از دایره‌ی المعارف چینی است که تمایز ارسطویی میان مقولات جهانشمول و نمونه‌های خاص را آشفته می‌سازد. (دایره‌ی المعارف چینی برخلاف نظام تقسیم بندی عقلانی ارسطویی، طبقه بندی بسیار بی ارتباط و حتی خنده داری از گونه‌ها و چیزها ارائه می‌کند- مترجم) اما این "خنده‌ی درهم شکننده‌ی" پیر ریور، قاتل مهلک خانواده‌اش نیز می‌باشد یا شاید برای فوکو، نابودی خانواده نفی تمامی دسته بندی‌های خویشاوندی و به همراه آن، جنس باشد. ۲۱. و شاید البته خنده‌ی مشهور باتای باشد که دریدا در نوشتار تفاوت برای ما توضیح می‌دهد، این خنده آن فزونی را برمی‌گزیند که از سلطه مفهومی دیالکتیکِ هگل می‌گریزد. ۲۲ پس فوکو دقیقاً بدین خاطر می‌خندد که سؤال (فوق) همان دوتایی را منصوب می‌کند که خود او در پی جایگزینی آنست، دوتایی افسرده کننده‌ی خودی و دیگری که نه تنها

از میراث دیالکتیک، که از دیالکتیک جنس نیز سرایت کرده است. اما این خنده‌ی مدوسا نیز می‌تواند باشد که الن سیکسو نقل می‌کند که ظاهری آرام یافته توسط گیز سنگ کننده را در هم می‌شکند و دیالکتیک خودی و دیگری را که از طریق محور اختلاف جنسی رخ می‌دهد، افشا می‌نماید. ۲۳ هرکولین خود با اشاره‌ی آگاهانه به افسانه مدوسا می‌نویسد «استواری سرد گیز من به نظر کسانی را که با من روبرومی شوند منجمد می‌کند.» (۱۰۵)

اما البته این ایریگاری است که تمایز خودی و دیگری را به عنوان دوتایی کاذب و توهم یک تفاوت متقارن افشا می‌کند که اقتصاد متافیزیکی فالوگوسنتریسم، اقتصاد «خودی» را تحکیم می‌بخشد. از نظر او، دیگری به مانند «خودی» به منزله امری مردانه نشانه گذاری می‌شود؛ دیگری چیزی جز تشریح سلبی سوژه‌ی مردانه نیست که در نتیجه آن، جنس زنانه قابل عرضه نیست یعنی زنانگی جنسی است که در این اقتصاد معنایی کسی نیست. اما کسی نبودن بدین معنا نیز می‌باشد که جنس زنانه از خصیصه‌های دلالتی تکصدای امر نمادین طفره می‌رود و بدین خاطر هویتی قائم به ذات نیست جز آنکه همیشه و تنها یک رابطه نامشخص متفاوت با اقتصادی باشد که غیاب آنرا ارائه می‌دهد. کسی نبودن به معنای متکثر و پراکنده بودن در لذات و شیوه‌ی دلالتش است. در واقع شاید لذات ظاهرا کثیر هرکولین می‌خواهد با چندطرفیتی و رویگردانی‌اش از تلاش‌های تقلیلگر دلالت تکصدا، توصیفگر نشانی از زنانگی باشد.

اما اجازه دهید رابطه هرکولین با خنده را که در دو مرتبه آشکار می‌شود فراموش نکنیم. اول در ترس از خندیده شدن (۲۳) و دوم خنده‌ی تمسخرآمیزی که او به دکتر می‌کند پس از آنکه دکتر از تشخیص بی‌نظمی طبیعی هرکولین ناتوان می‌ماند. (۷۱) پس نزد هرکولین، خنده هم احساس حقارت است و هم برای تمسخر کردن، دو موقعیتی که مشخصا به یک قانون لعن کننده، به عنوان ابزار یا هدف خنده مرتبط است. هرکولین بیرون از این قلمروی حقوقی قدرت نیست، حتی جلای وطن او نیز به شکل مجازات فهمیده می‌شود. در همان صفحه اول، وی نقل می‌کند که «جایگاهم در این جهانی که مرا را طرد

کرده است بی نشان نبوده است." و او از معنای اولیه طرد شدن سخن می‌گوید که بعداً نهادینه می‌شود اول به عنوان دختر عاشق یا علاقه مند به "سگ" یا "غلام" بودن و سپس به شکل مهلک و کاملی که او طرد می‌شود و خود را از قلمروی تمامی انسانها طرد می‌کند. از این انزوای پیش از انتحار، او مدعی است که به ورای هر دو جنس می‌رود، اما خشم او کاملاً برعلیه مردان است، "عنوان" ی (مرد بودن) که او باید در روابط نامشروعش با سارا غضب کند و کسانی را که او بی محابا متهم می‌کند، همان کسانی (مردانی) هستند که به طریقی او را از امکان عشق منع کرده‌اند.

در آغاز روایت، وی دو پاراگراف یک جمله‌ای که همراستای یکدیگرند ارائه می‌کند که به الحاق مالیخولیایی پدر از دست رفته و به تعویق انداختن خشم این جدایی از طریق اظهار ساختاری این سلبیت در هویت و میلش اشاره می‌کند. پیش از آنکه به ما بگوید مادرش بی توجه او را رها کرده بود، بدون توضیح به ما می‌گوید که چند سالی را در خانه‌ی یتیمان و کودکان رها شده سپری کرد. او به کودکان فقیری اشاره می‌کند که "از گهواره‌های عشق مادر شان محروم مانده‌اند". در جمله‌ی بعدی او این نهاد و خانه یتیمان را "ماوای رنج و مصیبت" نام می‌نهد و در جمله بعدی به پدرش رجوع می‌کند که "یک مرگ ناگهانی او را از مهر لطیف مادرم جدا نمود" (۴). اگرچه رها شدن خود او برای بار دوم با افسوس برای کسانی که ناگهان بی مادر می‌شوند منحرف می‌شود، وی تعیین هویتی را از طریق این شکست بنا می‌نهد تعیین هویتی که همچون مخمصه متصل پدر و دختر بریده از آغوش مادر از نو ظاهر می‌گردد. انحرافها یا شکست‌های میل به طور معنا شناسانه در هم آمیخته می‌شوند، همانطور که هرکولین مداوما از عشق به "مادری" به "مادر" دیگری می‌افتد و سپس به دام عشق دخترهای مادران متعدد می‌افتد که تمامی رفتار مادر را رسوا می‌کند. در واقع او میان ابژه‌های مورد ستایش شور و عشق هرکسی و ابژه‌ی تحقیر و رها شده سرگردان می‌شود، شکاف حاصل از یک ساختار مالیخولیایی بدون مداخله (از بیرون) به تغذیه از خود ادامه می‌دهد. اگر مالیخولیا همانطور که فروید بحث می‌کند مستلزم اتهام زدن به خویشستن است، و اگر این اتهام

زدن نوعی نارسسیم سلبی است (متوجه خویشتن بودن حتی اگر فقط به شکل سرزنش کردن خویشتن باشد) پس می‌توان گفت هرکولین دائما به تقابل میان نارسسیم سلبی و ایجابی گرفتار شده است که هم خود را مخلوق رها و شده غفلت شده بر روی زمین می‌پندارد و هم به مانند کسی که هرکه را نزدیک او می‌شود مسحور خود می‌کند، در واقع، او کسی است که برای تمامی زنان از هر مردی بهتر است. (۱۰۷)

او برای کودکان یتیم به مانند "ماوای رنج" قدیمی به بیمارستان رجوع می‌کند، منزلگاهی که مجازا در پایان روایت به عنوان "گورستان مرگ" دوباره با آن روبرو می‌شود. درست همانطور پناهگاه اولیه مشارکت و تعیین هویتی جادویی با پدر خیالی را فراهم می‌آورد، پس "گورستان مرگ" نیز با همان پدری اشغال گشته است که او امیدوار است بعد از مرگ او را خواهد دید: او می‌نویسد "تماشای گورستان مرا به زندگی راضی می‌کند". "برای کسی که استخوانهایش در زیر پای من خوابیده است احساس لطافتی توصیف ناپذیر به من دست می‌دهد" (۱۰۹) اما این عشق، که به مثابه نوعی اتحاد بر علیه مادر رها شده فرمول بندی می‌شود، خود به هیچ روی از خشم "رهانشدن" پالوده نمی‌شود: پدر "زیر پای او" کلیت مردانی است که او بر فراز آنهاست و مدعی تسلط برانهاست و (۱۰۷) مورد خنده تحقیرآمیز او قرار می‌گیرند. در ابتدا این را در مورد دکتری ملاحظه می‌کند که وضعیت غیرعادی او را دریافت: "آرزو داشتم یک صد فوت زیرزمین می‌بود" (۶۹)

در اینجا ابهام و دوگانگی هرکولین محدودیت‌های نظریه فوکو از "برزخ شادمانه‌ی بی هویتی" را نشان می‌دهد. هرکولین در شگفت می‌ماند که ایا "بازپچه‌ی رویایی غیرممکن نیست" و این جایی را که هرکولین برای فوکو فرض خواهد کرد از پیش نشان می‌دهد (۷۹). سرشت جنسی هرکولین از آغاز مبهم است و همانطور که پیشتر بحث شد، تمایل جنسی او ساختار مبهم تولید آنرا تکرار می‌کند، و تا حدی از منع نهادین اتخاذ عشق به خواهران و مادران متعدد خانواده‌ی صومعه و نهی مطلق فراتر بردن این عشق استنباط می‌شود. تمایل جنسی او بیرون از قانون نیست، بلکه محصول مبهم قانون است، امری که در آن

خود انگاره ممنوعیت حدود قلمروهای نهادین و روانکاوانه را مشخص می‌کند. اعترافات او به مانند امیال او، هم پیروی و هم مخالفت است. به عبارت دیگر، عشق منع شده با مرگ یا رهایی یا هر دو، عشقی است که ممنوعیت را شرط و هدف خود در نظر می‌گیرد.

هرکولین بعد از تسلیم شدن از نظر حقوقی به عنوان یک مرد تایید می‌گردد بنابراین دسته بندی جنسیتی سیالیت کمتری از ارجاعات خود او به دگردیسی‌هایش دارد. گفتمان چندصدای او، مفهوم "شخصیتی" را که پیش از جنسیت یا معاوضه یک جنسیت با دیگری وجود دارد به چالش می‌کشد. اگر او بالفعل توسط دیگران محکوم نمی‌شود، او خود را محکوم می‌کند. (حتی خود را یک "قاضی" می‌خواند(۱۰۶))، و این نشانگر آنست که قانون حقوقی بسیار بزرگتر از قانون تجربی است که تغییر جنسیت او را موجب می‌شود. هرکولین هرگز نمی‌تواند قانون را متجسم سازد چرا که او نمی‌تواند موقعیتی فراهم آورد که بوسیله آن این قانون خود را در ساختار نمادین آناتومی طبیعی می‌کند. به عبارت دیگر قانون به سادگی یک تحمیل فرهنگی بر یک چندگونی طبیعی دیگری نیست؛ قانون نیازمند انطباق با تصور خود از طبیعت است و مشروعیتش را از طریق طبیعی‌سازی نامتقارن و دوگانه‌ی بدن‌ها دست می‌آورد که در آن فالوس، گرچه مشخصاً با تحلیل همسان نیست، با این وجود تحلیل را به عنوان ابزار و نشانه‌ی طبیعی شده‌اش بسط می‌دهد.

لذات و امیال هرکولین به هیچ روی معصومیتی بدوی نیست که پیش از تحمیل توسط قانون حقوقی، پیشرفت و توسعه یابد. او هرگز از اقتصاد معنایی مردانه خارج نمی‌شود. او "بیرون" از قانون است اما قانون این "جای بیرون" را درون خود نگاه می‌دارد. در نتیجه، هرکولین قانون را متجسم می‌سازد نه به عنوان یک سوژه‌ی ملقب بدان، بلکه به عنوان گواهی بر توانایی زیرکانه‌ی قانون برای تولید آن طغیان‌هایی که بی هیچ وفاداری، شکست خود را تضمین خواهند کرد و آن سوژه‌هایی که نهایتاً به انقیاد در می‌آیند و هیچ انتخابی جز تکرار قانون تولید شان ندارند.

نتیجه گیری غیرعلمی در ضمیمه

در تاریخ تمایل جنسی جلد اول، فوکو تحقیق بر هویت را در زمینه‌ی اشکال حقوقی قدرت قرار می‌دهد که در پایان قرن نوزدهم با ظهور علوم جنسی از جمله روانکاوای بیان می‌گردد. گرچه فوکو بر تاریخ‌نگاری خود از جنس در آغاز "استفاده از لذات" تجدید نظر نمود و در پی کشف قواعد سازنده/سرکوبگر شکل‌گیری سوژه در متون باستانی یونان و روم بر آمد، پروژه‌ی فلسفی او جهت افشای تولید نظم دهنده‌ی اثرات هویت ثابت باقی ماند. یک نمونه‌ی معاصر این تحقیق بر هویت را می‌توان در پیشرفت‌های اخیر در بیولوژی سلولی یافت، مثالی که سهوا کاربست‌پذیری مداوم نقد فوکویی را تایید می‌کند.

یکی از عرصه‌های تفحص در باب تکصدایی جنس، مجادله اخیر بر سر ژن برتری است که پژوهشگران در MIT در اواخر سال ۱۹۸۷ آنرا به عنوان تعیین‌کننده‌ی معین و پنهان جنس کشف کردند. با بهره‌گیری از ابزارهای فن آوری بسیار پیچیده، ژن برتر *master gene* که شامل یک رشته خاصی از D.N.A در کروموزوم Y می‌باشد توسط دکتر دیوید پیج Dr. David Page و همکارانش کشف گردید و TDF یا عامل تعیین‌کننده‌ی بیضه، نام‌گذاری شد. *testis-determining factor*. دکتر پیج با انتشار کشفیاتش در مقاله "سلول" (ص ۵۱) مدعی شد که "گزینش دوگانه‌ای که تمامی مشخصات تمایل جنسی منوط بدان است" را کشف نموده است. ۲۴ پس بگذارید مدعیات این کشف را ملاحظه نماییم و ببینیم چرا مسائل مغشوش‌کننده در مورد این تعیین‌کنندگی جنس به قوت خود باقی است.

بر طبق مقاله‌ی پیج: "منطقه‌ی تعیین‌کننده‌ی جنس انسان یعنی کروموزوم Y یک پروتئین فینگر را رمزگذاری می‌کند"، نمونه‌ها از D.N.A افرادی غیرعادی گرفته شد، یعنی کسانی که کروموزومهای XX داشتند اما از نظر پزشکی مذکر تشخیص داده شده بودند و کسانی که ساختار کروموزومی XY داشتند اما از نظر پزشکی مونث تشخیص داده شده بودند. وی به ما نمی‌گوید واقعا برچه اساسی جنس این افراد برخلاف کروموزوم شان تشخیص داده شده بودند بلکه ما را با این فرض رها می‌کند که مشخصات آشکار

اولیه و ثانوی اشاره بدین دارد که آنها نقش‌های کاملاً مختص به خود داشتند. پیچ و همکارانش فرضیات زیر را ارائه نمودند: باید یک رشته از D.N.A وجود داشته باشد که با میکروسکوپ‌های معمولی مشاهده نمی‌شود و جنس مردانه را تعیین می‌کند و این رشته‌ی D.N.A به طریقی باید از کروموزوم Y یعنی مکان معمولی‌اش به برخی کروموزوم‌های دیگر و جاهای که انتظار یافتن آنرا نداشتیم، آمده باشد. (در نمونه‌هایی که کروموزوم XX داشتند اما مذکر بودند - مترجم) تنها اگر (الف) این رشته غیر قابل کشف D.N.A و جابجایی آنرا فرض کنیم، می‌توانستیم دریابیم که چرا XX مذکری که هیچ کروموزوم Y نداشته، در واقع هنوز هم مذکر است. به همین نحو حضور کروموزوم Y در مونث‌ها را فقط بدین خاطر می‌توانستیم توضیح دهیم که رشته‌ای از D.N.A به طریقی جابجا شده بود.

اگرچه داوطلبینی که پیچ و پژوهشگران او برای این کشف در اختیار داشتند محدود بود فرضی که آنها تحقیقشان را بر مبنای آن قرار دادند این است که تا حدی ده درصد از مردم اختلافات کروموزومی دارند که با دسته بندی - زن - XX و مرد - XY مطابقت ندارد. از این رو کشف "ژن برتر" مبنای محکمتری برای درک تعیین جنس و در نتیجه اختلاف جنس دارد تا معیار کروموزوم.

متأسفانه برای پیچ، از بابت ادعای کشف رشته‌ی D.N.A یک مشکل ماندگار وجود داشت. عیناً همان رشته‌ی D.N.A که گفته می‌شود جنس مذکر را تعیین می‌کند در واقع، در کروموزوم‌های X جنس مونث یافته شد. پیچ ابتدا با این ادعا به این کشف عجیب پاسخ می‌دهد که شاید حضور رشته ژن در مردانگی و نبود آن در زنانگی نیست که تعیین کننده است بلکه این ژن در مردانگی فعال و در زنانگی متغیر بوده است. (ارسطو زنده می‌شود!). اما این پیشنهاد در حد فرضیه باقی می‌ماند و بر طبق نظر آن فوستو استرلینگ Anne Fausto- Sterling، پیچ و همکارانش در مقاله‌ی "سلول" (جنس) از این که افرادی را که از ایشان نمونه گرفته شده بود اصلاً ساختار تناسلی و آناتومیکی مبهمی نداشتند سخنی به میان نیاوردند. مطلب زیر از مقاله‌ی وی با نام "زندگی در حصار XY" نقل شده است:

“چهار مذکر دارای کروموزوم XX تحت مطالعه ایشان همگی نازا بودند (اسپرمی تولید نمی‌کردند) بیضه‌های کوچکی داشتند که کلا فاقد سلول germ، یعنی سلولهای تشکیل دهنده‌ی اسپرم بودند. همچنین سطوح هورمونی بالا و سطوح testosterone پایینی داشتند. احتمالاً آنها به خاطر اندام تناسلی بیرونی و وجود بیضه‌ها، مذکر رده بندی شده بودند... همینطور آلات تناسلی بیرونی مونث‌های دارای کروموزوم XY عادی بودند اما تخمدان‌های آنها فاقد سلولهای germ بود.” (۳۲۸)

آشکارا در این موارد اجزای جزئی جنس با پیوستگی یا وحدت قابل تشخیصی که معمولاً با دسته بندی تمیز داده می‌شود، همخوانی نداشتند. این ناسازگاری‌ها استدلال پیچ را دچار مشکل می‌کند، چرا که معلوم نمی‌شود چرا ما باید از همان آغاز وجود مذکرهای XX- و مونث‌های XY- را بپذیریم، وقتی اصلاً نقش مذکر و مونث مورد تردید است و پیشتر تلویحاً با مراجعه با آلات تناسلی بیرونی مشخص شده است. در واقع، اگر آلات بیرونی برای تعیین و مقرر کردن جنس کافی بود، پس تحقیقات آزمایشی بر روی ژن برتر اصلاً ضرورت نخواهد داشت.

اما مشکل دیگری را در روشی که این فرضیات خاص، فرمول بندی، آزموده و معتبر شده‌اند را در نظر آورید. توجه داشته باشد که پیچ و همکارانش، تعیین جنس را با تعیین مردانگی و تعیین بیضه، تلفیق می‌کنند. دو نسل شناس به نام اوا ایچر Eva Eicher و لیندا. ال. واش بورن Linda L. Washburn، نشریه سالیانه‌ی ژنتیک Annual Review of Genetics اظهار داشته‌اند که تعیین — تخمدان هرگز در ادبیات تعیین جنس در نظر گرفته نمی‌شود و زنانگی همیشه در شرایط غیاب عامل تعیین کننده‌ی مردانگی یا حضور انفعالی این عامل متصور می‌شود. امر غایب یا منفعل تعریفاً شایسته نیست که ابژه‌ی مطالعه در نظر گرفته شود. با این وجود ایچر و واش بورن اظهار می‌کنند که این امر فعال یک پیشداوری

فرهنگی، و در واقع مجموعه‌ای از فرضیات جنسیتی شده درباره جنس و درباره آنچه‌ی است که می‌تواند چنین تحقیقی را ارزشمند سازد و تحقیق درباره تعیین جنس را محدود نماید. فوستو - استرلینگ از ایچر و واشبورن نقل می‌کند:

“برخی از محققین بر فرضیه‌ی نقش کروموزوم Y در تعیین بیضه با معرفی القای بافت بیضه‌ای به عنوان رویدادی فعال (مسلط و تحت هدایت ژن) و القای بافت تخمدانی به رویدادی منفعل (خودکار) تاکید ورزیده‌اند. مطمئناً، القای بافت تخمدانی به همان اندازه فرآیند تکاملی ژنتیکی القای بافت بیضه‌ای یا القای هر فرآیند فعال تقسیم سلولی، فعال است. تقریباً هیچ چیزی درباره ژنهایی موجود در القای بافت تخمدانی از غده‌ی جنسی تقسیم نشده، نوشته نشده است. (۳۲۵)

به همین شیوه، کل زمینه‌ی رویان‌شناسی به سبب تمرکزی که بر نقش مرکزی هسته در تقسیم سلولی دارد به نقد کشیده می‌شود.

منتقدین فمینیست در زمینه بیولوژی مولکولی سلول بر علیه این فرضیات هسته‌گرایانه استدلال نموده‌اند. در مخالفت با جهتگیری‌های پژوهشی که در صدند تا هسته یک سلول تفاوت‌گذاری شده را ارباب و هدایتگر توسعه‌ی اندامه جدید و کاملاً شکل گرفته بدانند، یک برنامه‌ی پژوهشی پیشنهاد شده است که قصد دارد هسته را همچون چیزی در نظر گیرد که معنا و کنترلش را تنها از بافت و زمینه‌ی سلولی‌اش اخذ کند. بر طبق نظر فوستو - استرلینگ “اکنون مسئله این نیست که چگونه یک هسته‌ی سلول در طول تقسیم تغییر می‌کند، بلکه مسئله این است که چگونه فعل و انفعالات پویای میان هسته - سیتوپلاسم در طول تقسیم سلولی تغییر می‌یابند” (24-323)

ساختار تحقیق پیچ کاملاً با چارچوب گرایش‌های عمومی بیولوژی سلولی مولکولی همخوان است. این چارچوب از همان ابتدا از تصور اینکه فردیت‌ها تلویحاً نیروی توصیفی دسته‌بندی جنس را به چالش

می‌کشانند، اجتناب می‌کند؛ پرسشی که او اتخاذ می‌کند این است که چگونه “گزینش دوگانه” آغاز می‌گردد، نه اینکه آیا (اصلاً) توصیف بدن‌ها در شرایط جنس دوگانه برای دسترسی به این وظیفه بسنده است؟ به علاوه تمرکز بر “ژن برتر” بدین اشاره دارد که زنانگی باید حضور یا غیاب مردانگی فهمیده شود، یا در بهترین حالت، حضور امر منفعلی که در مردان دائماً فعال است. این ادعا البته در زمینه تحقیق ایجاد می‌شود که در آن سهم تخدان فعال در تقسیم جنسی هرگز قویا در نظر گرفته نشده است. در اینجا نتیجه این نیست که دعویات معتبر و قابل اثباتی در زمینه تقسیم جنس نمی‌توان مطرح کرد، بلکه فرضیات فرهنگی مربوط به وضعیت زنان و مردان و رابطه دوتایی جنسیت خود پژوهش تعیین جنس را تنظیم می‌کند. وظیفه‌ی تمیز جنس از جنسیت دشوارتر می‌شود وقتی دریابیم که معانی جنسیتی شده، فرضیات و براهین آن دسته از مسائل زیست پزشکی را تنظیم می‌نماید که برای ما در صدد بنیان نهادن جنس به مثابه امر پیشینی بر معانی فرهنگی اکتساب شده‌ی جنس است. در واقع، وظیفه‌ی ما حتی پیچیده تر می‌شود وقتی دریابیم که زبان بیولوژی در دیگر زبان‌ها سهمیم است و بقایای فرهنگی را در ابژه‌هایی که قصد کشف و توصیف بی طرفانه از آنها را دارد، باز تولید می‌کند

آیا این صرفاً یک عرف فرهنگی نیست که پیچ و دیگران با آن تصمیم می‌گیرند فردی که از نظر آناتومیک مبهم و دارای کروموزوم XX است را مرد بدانند، عرفی که آلات تناسلی را نشانه قطعی جنس تصور می‌کند؟ می‌توان استدلال نمود که ناپیوستگی در این نمونه‌ها با مراجعه به یک عامل مجزا مشخص نمی‌شود و اینکه جنس، به عنوان یک دسته بندی که شامل عناصر، کارکردها و ابعاد هورمونی و کروموزومی است، دیگر در چارچوب دوتایی که بدان بخشیده ایم عمل نمی‌کند. مسئله در اینجا این نیست که با مراجعه به استثنائات، موارد عجیب، دعویات مربوط به زندگی جنسی نرمال را صرفاً نسبی نماییم. با این وجود، همانطور که فروید در سه مقاله در باره نظریه‌ی تمایل جنسی اشاره می‌کند این مورد استثنایی و ناشناس است که ما را برای درک این نکته راهنمایی می‌کند که چگونه جهان بدیهی و مسلم فرض

شده‌ی معانی جنسی شکل می‌گیرند. تنها از یک موقعیت عامدانه غیر طبیعی شده می‌توان دید که ظاهر امر طبیعی چگونه شکل می‌گیرد. پیش‌انگاره‌هایی که ما درباره‌ی "بدنهای جنسی شده" ساخته ایم، درباره موجودیت این یا آن، درباره‌ی معانی که گفته می‌شود ذاتی آنهاست یا از وجود جنسی منتج می‌شود، با همین مثالهایی که نمی‌توانند خود را با این دسته بندی‌ها تطبیق دهند به ناگهان واژگون می‌شوند، دسته بندی‌هایی که این زمینه‌ی بدنها را برای ما با شرایط عرفهای فرهنگی، طبیعی و تثبیت می‌گردانند. از این رو امر بیگانه، ناشناس و متناقض که بیرون انداخته می‌شود، نشان دهنده روشی برای درک این جهان دسته بندی‌های جنسی "بی چون و چرا پذیرفته شده" است دسته بندی‌هایی که ساختگی اند و، در واقع می‌تواند به طریق دیگری نیز ساخته شود.

اگرچه ممکن است بی درنگ با این تحلیل فوکو که دسته بندی جنس برای خدمت به نظام تنظیمی و سازنده‌ی تمایل جنسی ایجاد می‌شود، موافقت نکنیم، جالب است که دقت کنیم که پیچ‌آلات تناسلی، یعنی اجزای بیرونی ضروری برای نمادپردازی تمایل جنسی تناسلی را عاری از ابهام و تعیین کننده‌ی پیشین جنس بر می‌گزیند. به خوبی می‌توان نشان داد که تحقیق پیچ با دو گفتمان احاطه شده است، که در این مورد با یکدیگر ناسازگاراند: گفتمان فرهنگی که آلات تناسلی را نشانه‌های قطعی جنس می‌شمارد و در خدمت علایق تناسلی است، و گفتمانی که در پی بنیان نهادن اصل مذکر به مثابه امر فعال و تک‌علی است هرچند که خود زاینده نباشد. بنابراین آرزوی تعیین جنس یکبار و برای همیشه و تشخیص یک جنس از دیگری، به نظر نشأت گرفته از سازماندهی اجتماعی تولید مثل جنسی است که برآمده از ساختار هویت‌ها و موقعیت‌های بدون ابهام و واضح بدن‌های جنسی از یکدیگر است.

از آنجایی که در چارچوب تمایل جنسی تناسلی، بدن مذکر معمولاً یک عامل فعال رقم می‌خورد، مسئله تحقیق پیچ، به یک معنا، تطبیق گفتمان تولید مثل با گفتمان فعلیت‌زینده است، دو گفتمانی که معمولاً از لحاظ فرهنگی ملازم یکدیگرند اما در این مورد از هم جدا می‌شوند. پس خواست جالب توجه پیچ

برای تعیین رشته‌ی D.N.A فعال به عنوان حرف آخر، ارائه‌ی اصل فعلیت مذکر مقدم بر گفتمان تولید مثل است.

با این وجود، این تقدم بر طبق نظریه مونیگ ویتینگ تنها یک تظاهر خواهد بود. دسته بندی جنس به نظام دگرجنسگرایی اجباری تعلق دارد که آشکارا از طریق نظام اجباری تولید مثل جنسی عمل می‌کند. از نظر ویتینگ که ما اکنون بدان می‌پردازیم، “مردانه” و “زنانه”، “مذکر” و “مونث” تنها در ماتریکس دگرجنسگرایی وجود دارد؛ در واقع، آنها اصطلاحات طبیعی شده‌ای می‌باشند که این ماتریکس را از نقد بنیادین پنهان و در نتیجه حفظ می‌کنند.

مونیگ ویتینگ: از هم پاشی تنانه و جنس ساختگی

زبان بافه‌های واقعیت را در قالب بدن اجتماعی قرار می‌دهد.

مونیگ ویتینگ

سیمون دوبوآر در جنس دوم نوشت: “هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود” عبارت عجیب و حتی چرند به نظر می‌آید زیرا چطور کسی می‌تواند زن شود اگر کسی در طول این مدت زن نبوده؟ و کیست این کسی که در حال (زن) شدن است؟ آیا انسانی وجود دارد که در بازه‌ای زمانی به جنسیتش مبدل شود؟ آیا درست است که فرض کنیم که این انسان پیش از جنسیت شدنش، جنسیتش نبوده است؟ چطور کسی یک جنسیت می‌شود؟ موقعیت یا مکانیزم این ساختار جنسیت چیست؟ و شاید از همه مهمتر چه زمانی این مکانیزم با تغییر شکل سوژه‌ی انسانی به سوژه‌ی جنسیتی وارد مرحله‌ی فرهنگی می‌شود؟

آیا مطابق حرف بوآر انسانی وجود دارد که هرگز پیشتر جنسیتی نشده باشد؟ نشان جنسیت با "توصیف" بدنهای انسانی آشکار می‌گردد، وقتی به این سؤال که "پسر است یا دختر؟" جواب داده می‌شود از همان لحظه، کودک موجودی انسانی می‌شود. (یاتلر با این جمله نشان می‌دهد این فرض بوآر یعنی انسان بدون جنس که بعداً به جنس خود تقلیل داده می‌شود، یک فرض غلط است - مترجم) آندسته از بدنهای انسانی که با هیچکدام از جنسیت‌ها تطابق ندارند، در واقع از دایره انسانیت طرد می‌شوند، در واقع قلمرویی انسان زدا و مطرود در مقابل قلمروی انسانی شکل می‌دهند که خود نیز ساختگی است. اگر جنسیت همیشه در همین مرزبایی حاکم بر آنچه که انسان را توصیف می‌کند، موجود است، چطور می‌توانیم از انسانی سخن بگوییم که به جنسیت‌اش مبدل می‌شود، گویی جنسیت یک ضمیمه یا پس‌آیند فرهنگی است؟

البته بوآر، صرفاً اشاره می‌کند مقوله زن یک اجرای فرهنگی متغیر است، مجموعه‌ای از معانی که در زمینه‌ای فرهنگی فرض شده و پذیرفته می‌شوند و هیچ کس با جنسیتش متولد نمی‌شود، جنسیت همیشه اکتساب می‌شود. از طرف دیگر بوآر می‌خواست این امر را تایید کند که فرد با جنس‌اش، به عنوان یک جنس و امری جنسی شده به دنیا می‌آید و این وجود انسانی و وجود جنسی در حدود و ثغور یکدیگرند، جنس یک صفت تحلیلی انسان است؛ هیچ انسانی نیست که جنسی نشده باشد، جنس انسان را به عنوان یک صفت ضروری توصیف می‌کند. اما جنس موجب جنسیت نمی‌شود، و جنسیت منعکس کننده و بازتابنده جنس نیست؛ در واقع نزد بوآر جنس به طور تغییر ناپذیری واقعی است، اما جنسیت امری است اکتسابی، و در حالیکه که جنس نمی‌تواند تغییر یابد، یا آنگونه که او می‌پندارد - جنسیت ساختار فرهنگی متغیر جنس است، هزاران امکان گشوده از معانی فرهنگی که توسط یک بدن "جنسی شده" فراهم می‌آید. نظریه بوآر علی الظاهر نتایج رادیکالی را در پی دارد، نتایجی که او خود نپذیرفت. برای مثال اگر جنس و جنسیت بنیاداً متمایزاند، پس یک جنس خاص حتماً یک جنسیت مشخص را نتیجه نمی‌دهد؛ به

عبارت دیگر نیازی نیست که "زن" ساختار فرهنگی بدنِ مونث باشد، و "مرد" ضرورتاً بدن‌های مذکر را تفسیر نمی‌کند. این فرمول بندی رادیکال از تمایز جنس / جنسیت بدین اشاره دارد که بدنهای "جنسی شده" می‌تواند موقعیتی برای شماری از جنسیت‌های متفاوت باشد و حتی جنسیت خود نیازی ندارد که به دو جنسیت معمولی محدود شده باشد.

اگر جنس، جنسیت را محدود نمی‌کند، پس گویی جنسیت‌ها، این روش‌های تفسیر فرهنگی بدن "جنسی شده"، به هیچ روی با دوگانگی آشکار جنس محدود نمی‌شوند. این نتیجه‌ی را نیز در نظر بگیرید که اگر جنسیت چیزی باشد که فرد بدان مبدل می‌شود اما می‌تواند هرگز بدان جنسیت مبدل نشود- پس جنسیت خود نوعی شدن یا فعالیت است، و جنسیت نباید یک اسم یا چیزی ماهوی یا نشانه‌ی فرهنگی ایستا تصور شود، بلکه باید نوعی کنش مداوم و پیوسته از یک قسم تصور شود. اگر جنسیت چه به لحاظ علی یا بیانی به جنس مقید نمی‌شود، پس جنسیت نوعی کنش است که بالقوه می‌تواند ورای محدودیت‌های دوتاییی تحمیل شده‌ی دوگانه‌ی جنس تکثیر شود. در واقع جنسیت نوعی کنش جسمانی / فرهنگی خواهد بود که به واژگان جدیدی برای تکثیر و تاسیس صفات حاضر انواع متعدد نیاز دارد. به دسته بندی‌های قابل عرضه و بسطی نیاز دارد که در مقابل محدودیت‌های نحوی ماهیت ساز و دوگانه حاکم بر جنسیت مقاومت می‌کند. اما چنین پروژه‌ای به طور فرهنگی چگونه میسر می‌شود و چگونه از سرنوشت یک پروژه‌ی اتوپایی بی‌ثمر و ناممکن اجتناب می‌کند؟

مونیک ویتیک عبارت "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید" را در مقاله‌ای با همین نام در نشریات فمینیستی تکرار نمود، اما مونیک ویتیک چه نوع تکرار یا بازاندیشی از بواور ارائه کرد؟ دو تا از دعوای وی هم یادآور نظریه بواور است و هم از او فاصله می‌گیرد: اول اینکه دسته بندی جنس نه ثابت است و نه طبیعی بلکه یک استفاده سیاسی از مقوله طبیعت است که در خدمت اهداف تمایل جنسی تناسلی است. به عبارت دیگر هیچ دلیلی برای تقسیم بدنهای انسانی به جنس‌های مرد و زن وجود ندارد جز اینکه چنین

تقسیمی نیازهای اقتصادی دگرجنسگرایی را برآورده سازد و جلوه‌ای طبیعت گرایانه به نهاد دگرجنسگرایی بخشد. از این رو، نزد ویتینگ، هیچ تمایزی بین جنس و جنسیت وجود ندارد؛ مقوله "جنس" خود یک مقوله‌ی جنسیتی شده است و کاملاً به طور سیاسی و نه طبیعی بنیان نهاده و طبیعی شده است. دومین دعوی مخالف ویتینگ به شرح ذیل است: یک لزبین یک زن نیست. او استدلال می‌کند که یک زن تنها به عنوان یک اصطلاح وجود دارد تا رابطه دوگانه و متقابل با یک مرد را تثبیت و تحکیم بخشد؛ وی نشان می‌دهد که این رابطه دگرجنسگرایی است. ۱۴۳

وی مدعی است یک لزبین با سرپیچی از دگرجنسگرایی دیگر با اصطلاحات این رابطه متقابل تعریف نمی‌شود. در واقع او مدعی است که یک لزبین از دوتایی متقابل بین زن و مرد فراتر می‌رود؛ یک لزبین نه یک زن است نه یک مرد. حتی یک لزبین هیچ جنسی هم ندارد؛ او فراتر از دسته بندی جنس است. با سرپیچی لزبین از این دسته بندیها، لزبین (استفاده از ضمیر (البته در زبان انگلیسی) مشکل ساز است) ساختار فرهنگی تصادفی این دسته بندی‌ها را و ضمناً فروض پایدار ماتریکس دگرجنسگرا را افشا می‌کند. از این رو، ما باید بگوییم کسی زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود اما به علاوه کسی مونث به دنیا نمی‌آید بلکه مونث می‌شود؛ بلکه حتی بنیادینتر، اگر فرد قادر به انتخاب بود، می‌توانست نه مونث باشد و نه مذکر، نه زن باشد و نه مرد. در واقع لزبین یک جنس سوم از کار در می‌آید یا همانطور که نشان خواهم داد مقوله‌ای که هم جنس و هم جنسیت را به منزله دسته بندی‌های ثابت توصیفی بنیادا به چالش می‌کشاند. ویتینگ نشان می‌دهد که تمیز زبانی جنس، بهره برداری سیاسی و فرهنگی از دگرجنسگرایی اجباری را تامین می‌کند. او استدلال می‌کند که این رابطه‌ی دگرجنسگرا به معنای متعارف نه دوجانبه است و نه دوگانه؛ جنس همیشه تقریباً مونث است و فقط یک جنس وجود دارد زنانگی. مذکر بودن امری "جنسی شده" نیست؛ "جنسی شدن" همیشه روشی برای خاص بودن و وابسته شدن است، و مذکرها در این نظام از شخصیتی جهانشمول برخوردارند. پس نزد ویتینگ، "جنس مونث" به معنی جنس دیگر بودن

همچون "زن بودن" نیست همچنین در "جنس مذکر"؛ "جنس مونث" تنها به خودش دلالت می‌کند؛ امری است گرفتار شده در جنس، افتاده به دام آنچه بوآر حلقه فراگیر می‌خواند. از آنجا که جنس تفسیر سیاسی و فرهنگی بدن است، هیچ تمایز جنس/جنسیتی در راستای خطوط عرفی وجود ندارد؛ جنسیت در جنس ساخته می‌شود، جنس نشان می‌دهد که از آغاز جنسیت بوده است. ویتینگ نشان می‌دهد که در این مجموعه روابط اجتماعی اجباری، زنان به طور هستی شناسانه از جنس اشباع می‌شوند؛ آنها جنس شان هستند و برعکس جنس ضرورتاً زنانه است.

ویتینگ در می‌یابد که جنس به طور گفتمانی توسط نظام دلالت‌های ستمگر بر زنان، گی‌ها ولزبینها تولید و منتشر می‌شود. وی هیچ مشارکتی با این نظام و یا اعتقاد به داشتن موقعیتی واژگون کننده و اصلاح گر در این نظام را نمی‌پذیرد؛ پذیرش بخشی از آن، پذیرش و تایید کل نظام است. در نتیجه وظیفه‌ی سیاسی که وی فرمول بندی می‌کند، براندازی کل گفتمان جنس است، در واقع براندازی خود گرامری که "جنسیت" یا "جنس ساختگی" را - به مثابه یک صفت ماهوی انسان و اشیای همانند هم، ایجاد می‌کند. (که خصوصاً در گرامر فرانسوی کاملاً مشهود است) ۲۵ وی از طریق نظریه وداستان، خواستار سازماندهی بنیادینی از توصیف بدنها و تمایلات جنسی بدون مراجعه به جنس و در نتیجه بدون مراجعه به تفاوت گذاری‌های ضمیر می‌شود؛ یعنی هر آنچه که حق سخن گفتن را در ماتریکس جنسیت تنظیم و توزیع می‌کند.

ویتینگ دسته بندی‌های گفتمانی مانند "جنس" را همچون انتزاعیات اجباری تحمیلی بر حوزه اجتماعی می‌داند که نظامی ثانوی یا واقعییتی متجسد را تولید می‌کنند. اگرچه مشخصاً انسانها درک صریحی از جنس دارند، که ماخذ ابژکتیو تجربه تصور می‌شود، با این حال ویتینگ استدلال می‌کند که چنین ابژه‌های شدیداً با چنین ماخذی شکل یافته است و تاریخ و مکانیزم این شکل دهی قاهرانه دیگر در ابژه مشخص نمی‌شود. ۲۶ از این رو جنس یک معلول - واقعییتی ناشی از فرآیند خشونت‌آمیزی است که با

خود معلول پنهان می‌شود. هرچیزی ظاهر می‌شود "جنس" است و چنین "جنسی" کلیتی درک می‌شود که بی علت است اما فقط بدین خاطر بدون علت است که علت هیچ‌جا مشاهده نمی‌شود. ویتگی می‌داند که موقعیت او ضد ادراک حسی و تجربه است اما دقیقا این ترویج سیاسی ادراک دقیقا همانچیزی است که او می‌خواهد روشن و آشکار نموده و به چالش بکشاند:

"جنس به منزله‌ی " داده‌ای بلاواسطه"، " داده‌ای محسوس " "صور فیزیکی" متعلق به نظم‌ی طبیعی پنداشته می‌شود. اما آنچه ما ادراک فیزیکی و مستقیم می‌دانیم تنها یک ساختار اسطوره‌ای و پیچیده‌ی "آرایش خیالی" است که صور فیزیکی (که در خود خنثی و بی طرفاند اما توسط یک نظام اجتماعی نشان گذاری شده‌اند) را از طریق شبکه روابطی که این صور در آن ادراک می‌شوند، بازتفسیر می‌کند. ۲۷"

صور فیزیکی تا حدی در اینجا جدا از زبان و نشانه گذاری نشده با نظام اجتماعی پدیدار می‌شود. اما معلوم نیست که این صور آیا می‌توانستند به طریقی نامگذاری شوند که عملکرد کاهنده‌ی دسته بندی جنس را بازتولید نکنند. این صورت متعدد با به گفتار در آمدن در دسته بندی جنس، معنا و یگانگی اجتماعی را به دست می‌آورند.

به عبارت دیگر، جنس یگانگی ساختگی را بر مجموعه‌ی ناپیوسته‌ی صفات تحمیل می‌کند. جنس به مثابه امر گفتامانی و ادراکی، یک رژیم شناخت شناسانه و از لحاظ تاریخی تصادفی را مشخص می‌کند. زبانی که ادراک را با روابط اجباری درونی شکل می‌دهد که بوسیله‌ی آن بدنهای فیزیکی ادراک می‌شوند.

آیا "بدن فیزیکی" پیش از بدنی که ادراک شده وجود دارد؟ یک پرسش ناممکن. نه تنها گردآوری صفات حول دسته بندی جنس مورد تردید است، بلکه همچنین تفاوت میان "صور" نیز خود مشکوک است. احلیل، مهبل، سینه‌ها و غیره، اجزای جنسی نام گذاری می‌شوند که هم محدودیت یک بدن شهوانی بر این اجزاست و هم تکه کردن بدن به عنوان یک کل. در واقع یگانگی تحمیل شده بر بدن توسط دسته

بندی جنس، به معنای "عدم یگانگی"، تکه‌سازی و بخش بندی کردن و کاهش محرکات جنسی است. پس جای تعجب نیست که ویتیک به طور متنی، براندازی جنس را با نابودی و تکه کردن بدن جنسی در بدن لزبین به انجام می‌رساند. همانطور که جنس بدن را تکه تکه می‌کند، براندازی مدل‌های جنس به روش لزبینی نیز آن دسته از هنجارهای جنسی تفاوت‌گذار تمامیت جسمانی را به مثابه مدل‌های سلطه، هدف قرار می‌دهد. مدل‌های سلطه‌ای که موجب اتحاد و ارائه‌ی بدن به عنوان "بدن جنسی شده" می‌گردد. ویتیک در نظریه و داستانش نشان می‌دهد که "تمامیت" و "یگانگی" بدن، که اغلب ایده آل‌های مثبتی تصور می‌شوند، در خدمت مقاصد تکه‌سازی، محدودیت و سلطه‌اند.

زبان قدرت ایجاد "واقعیت اجتماعی" را از طریق کنش‌های بیانی سوژه‌های سخنگو به دست می‌آورد. در نظریه ویتیک این از طریق دو سطح واقعیت، دو نظام هستی‌شناسانه، پدیدار می‌گردد. هستی‌شناسی اجتماعا ساخت یافته از هستی‌شناسی بنیادی تری پدیدار می‌گردد که پیشا اجتماعی و پیشا گفتمانی نشان داده می‌شود. از آنجایی که جنس به واقعیت گفتمانی ساخت یافته تعلق می‌یابد (نظم ثانوی)، یک هستی‌شناسی پیشا اجتماعی وجود دارد که ساختار گفتمانی را موجب می‌شود. وی به وضوح فرض ساختارگرایی مبنی بر وجود ساختارهای دلالتی و جهانشمول پیش از سوژه‌ی سخنگو را که شکل‌گیری این سوژه و گفتارش را موزون می‌کند، رد می‌کند. از نظر وی، این ساختارهای تصادفی تاریخی دگرجنسگرا و اجباری است که حقوق کامل و گفتار مقتدر را به مذکرها بخشیده و آنرا برای مونث‌ها انکار می‌کند. اما این عدم تقارن اجتماعا ساخت یافته، هستی‌شناسی پیشا اجتماعی افراد برابر و یکسان را پنهان و نقض می‌کند.

ویتیک استدلال می‌کند که وظیفه‌ی زنان این است که موقعیت سوژه‌ی سخنگو و مقتدر را از آن خود کنند — که به معنایی حق بنیادین هستی‌شناسانه‌ی آنهاست — و هم دسته بندی جنس و هم نظام دگرجنسگرایی اجباری را که خاستگاه این دسته بندی است، نابود سازند. نزد ویتیک زبان مجموعه‌ای از

کنش‌هاست که با گذشت زمان تکرار می‌شود و واقعیت = معلولهایی را تولید می‌کند که نهایتاً به عنوان “حقایق” اشتباه گرفته می‌شوند. عمل مکرر نامیدناختلاف جنسی، ظاهر طبیعی این تقسیم را ایجاد کرده است. نامیدن جنس کنش سلطه و اجبار است، اجرایی نهادینه شده که واقعیت اجتماعی را با نیاز به ساختار ادراکی / گفتمانی از بدنهای منطبق با اصول اختلاف جنسی، تولید و مشروع می‌سازد. از این رو، ویتینگ نتیجه می‌گیرد، “ما هم در ذهن و هم در بدنمان وادار شده ایم تا چهره به چهره، با ایده‌ی طبیعی که برای ما ایجاد کرده‌اند، مرتبط شویم... “مردان” و “زنان” دسته‌بندی‌هایی سیاسی هستند و نه حقایقی طبیعی” ۲۸

مقوله‌ی “جنس” (واژه به طور کل بدون ارجاع به جنس خاص به کار رفته است – مترجم)، “جنس” و پیکربندی اجتماعی بدنها را از طریق آنچه ویتینگ یک قرارداد ناگزیر می‌خواند، تحمیل می‌کند. از این رو، مقوله‌ی جنس نامی است مطیع‌کننده. زبان “بافه‌های واقعیت را در قالب بدن اجتماعی قرار می‌دهد”. اما این بافه‌ها براحتمی دور انداخته نمی‌شوند. او ادامه می‌دهد: “آنها نقش زده و قاهرانه شکل می‌دهند” ۲۹. ویتینگ استدلال می‌کند که “ذهن” straight که در مباحث علوم انسانی مشهود است، برهمه‌ی ما لزبین‌ها، زنان، مردان همجنس‌گرا ستم روا می‌دارد، چرا که آنها “این امر را بدیهی جلوه می‌دهند که آنچه جامعه، هر جامعه‌ای را بنیان می‌نهد دگرجنسگرایی است” ۳۰ وقتی سوژه‌ی سخنگو برای سخن گفتن لازم باشد که در شرایط این ستم سهیم شود، یعنی امکان ناپذیری و فهم ناپذیربودن خود سوژه‌ی سخنگو را بدیهی بیندارد، آنگاه گفتمان ستمگر می‌شود. او نشان می‌دهد که این دگرجنسگرایی گستاخانه presumptive در گفتمان برای تهدید کردن عمل می‌کند:

“شما یا straight خواهید بود یا خیر” ۳۱.

او استدلال می‌کند که زنان، لزبین‌ها و مردان‌گی، نمی‌توانند موقعیت سوژه‌ی سخنگو را در نظام زبانی دگرجنسگرایی اجباری فرض کنند. سخن گفتن در این نظام، محروم شدن از امکان سخن گفتن است و در نتیجه، به کل سخن گفتن در این زمینه، کاری متناقض ناماست یعنی تایید زبانی "منی" که جایی در زبان تاییدی کننده‌اش ندارد.

قدرتی که ویتینگ برای این نظام زبان می‌پذیرد بسیار عظیم است. او نشان می‌دهد که مفاهیم، مقولات، انتزاعیات می‌توانند خشونت‌ی فیزیکی و مادی بر علیه بدنهایی را به کار برند که ادعای ارگانیزه و تفسیر آنها را دارند: "هیچ چیز انتزاعی در مورد قدرتی که علوم و نظریات به طور مادی و عملی بر اذهان و بدنهای ما اعمال می‌کنند وجود ندارد، حتی اگر گفتمانی که آنرا تولید می‌کند انتزاعی باشد. همانطور که مارکس گفت یکی از اشکال سلطه، بیان خود آن است، و من می‌خواهم بگویم به همچنین یکی از موارد کاربرد آن. تمامی ستم دیدگان این قدرت را می‌شناسند و با آن سرو کار داشته‌اند." ۳۲ این قدرتی که زبان بر بدنها به کار می‌برد هم علت ستم جنسی است و هم راه فراروی از این ستم. زبان نه جادو می‌کند و نه تسلیم ناپذیر است: "واقعیت در زبان انعطاف دارد: زبان کنشی انعطاف پذیر بر واقعیت دارد" ۳۳. زبان قدرتش را از طریق کنش‌های گفتاری که مکررا به کنش‌های تجاوززگرانه و نهایتا نهادها مبدل می‌شود، واقعیت را فرض گرفته و آنرا تغییر می‌دهد.

ساختار نامتقارن زبان سوژه را کسی تعیین می‌کند که همچون امر جهانشمول و مذکر سخن می‌گوید و سخنگوی مونث را امری "خاص" و "غرض آلود" می‌داند که به هیچ روی ذاتی زبانی خاص یا خود زبان نیست. این موقعیت‌های نامتقارن از "طبیعت" زنان و مردان آنگونه که بوار بیان کرده، استنتاج نمی‌شود چرا که چنین طبیعی وجود ندارد: "باید دانست که مردان با استعداد جهاشمول بودن متولد نمی‌شوند زنان از همان بدو تولد به امری خاص فروکاسته نمی‌شوند. امر جهاشمول پیوسته و در هر لحظه‌ای به انحصار مردان در آمده است. این چیزی نیست که از پیش رخ داده باشد، بلکه باید انجام شود.

این یک عمل است یک عمل جنایتکارانه که توسط یک طبقه بر علیه دیگری مرتکب می‌شود. این عملی است که در سطح مفاهیم، فلسفه و سیاست تغذیه می‌شود. "۳۴

اگرچه ایریگاری استدلال می‌کند که سوژه همیشه پیشتر مردانه است، ویتیک این عقیده را که سوژه منحصر قلمروی مردانگی است، انکار می‌کند. نزد وی انعطاف پذیری زبان، در برابر ثبات موقعیت سوژه‌ی مردانه مقاومت می‌ورزد. در واقع نزد ویتیک، فرض سوژه‌ی سخنگوی مطلق، هدفی سیاسی برای زنان است که اگر بدان نائل شوند موثرا کل مقوله زنان را فسخ خواهند نمود. یک زن نمی‌تواند از اول شخص مفرد "من" استفاده کند چرا که به عنوان یک زن، سخنگویی خاص است (وابسته، غرض آلود، و چشم اندازی) و مطالبه "من" به معنی سخن گفتن به مثابه انسان جهانشمول است: "یک سوژه‌ی وابسته غیر قابل تصور است، سوژه‌ی وابسته اصلا نمی‌تواند سخن بگوید" ۳۵ با اتکا بر این فرض که تمامی سخن‌ها متضمن و تلویحا مطالبه تمامیت زبان هستند، ویتیک سوژه‌ی سخنگو را کسی توصیف می‌کند که با عمل گفتن "من" زبان را به عنوان یک کلیت مختص خود می‌سازد و با قدرت استفاده از تمامی زبان از خویشتن فراتر می‌رود. "این بنیان‌گذاری مطلق "من" سخنگو ابعاد خداگونه‌ای در بحث ویتیک به خود می‌گیرد. این برتری سخن "من"، "منیتی" مقتدر و مرکز قدرت و کمالی مطلق، بنیان می‌نهد؛ سخن گفتن، "عمل برتر سوژکتیویته" می‌گردد. روی آوردن به این سوژکتیویته، نابودی موثر جنس و نیز زنانگی است: "هیچ زنی بدون آنکه برای خود سوژه‌ی کاملی باشد، یعنی بدون اینکه غیر جنسیتی، جهانشمول و کامل باشد نمی‌تواند از "من" سخن بگوید." ۳۶

ویتیک در ادامه به تعمقی شگفت‌انگیز در باب طبیعت زبان و "وجود" می‌پردازد که این امر پروژه‌ی سیاسی او را در گفتمان سنتی هستی‌شناسی قرار می‌دهد. از نظر او، هستی‌شناسی اولیه زبان به هرکسی فرصت یکسانی برای ایجاد سوژکتیویته می‌دهد. وظیفه عملی رویاروی زنان برای ایجاد سوژکتیویته از

طریق سخن، بسته به توانایی آنان در رها کردنِ تجسماتِ جنس تحمیل شده بر ایشان دارد که آنها را به شکل موجوداتی وابسته و ناتمام در می‌آورد. از آنجایی که این رها کردنِ تجسمات جنس نیازمند مطالبه کاملی "من" دانسته می‌شود، زنان برای رها کردنِ جنسیت شان سخن می‌گویند. تجسماتِ اجتماعی جنس را می‌توان لفافه یا تحریفِ واقعیت هستی‌شناسی اولیه دانست، یعنی این واقعیتِ وجود فرصتِ برابر برای همگان جهت به کار بردن زبان در تایید سوپژکتیویته پیش از نشانه گذاری توسط جنس.

در سخن، "من" کلیت زبان را فرض می‌کند و از این رو بالقوه از تمامی موقعیت‌ها یعنی به شیوه‌ی جهانشمول سخن می‌راند. با فرض اصل اولیه دسترسی برابر به امر جهانشمول جهت توصیف به عنوان "واقعیت هستی شناسانه"، وی می‌نویسد "جنسیت بر روی این واقعیت هستی شناسانه عمل می‌کند تا آنرا لغو نماید". ۳۷ با این وجود، این اصل دسترسی برابر خود بر فرض هستی شناسانه‌ی یگانگی سوژه‌ی سخنگو بر روی موجودیتی پیش از وجود "جنسی شده"، بنیان نهاده می‌شود. او می‌نویسد جنسیت "تلاش دارد تا موجودیت را تقسیم کند" "اما موجود به مثابه موجود تقسیم شده نیست" ۳۸ در اینجا تایید ذاتی "من" نه تنها کلیت زبان بلکه وحدانیت موجود را نیز پیش فرض می‌گیرد.

هیچ جای دیگری اینچنین ساده، ویتینگ خود را در گفتمان سنتی پیگیری فلسفی یک کمال پیوسته و بنیادین، حاضر و موجود قرار نمی‌دهد. برخلافِ موقعیتِ دریدایی که می‌خواهد تمامی معانی را بر تفاوتی موثر متکی نماید، ویتینگ استدلال می‌کند که سخن گفتن به هویتِ همسان و یکپارچه از تمامی چیزها نیاز دارد. این داستان بنیادگرایانه به او نقطه عزیمتی می‌دهد تا بدان نهاد اجتماعی موجود را نقد کند. با این وجود، این سؤال انتقادی باقی می‌ماند که فرض سوپژکتیویته جهانشمول، مقتدر و موجود در خدمت چه روابط اجتماعی تصادفی است؟ اشغالِ این مفهوم مقتدر از سوژه چه ارزشی دارد؟ چرا نباید (کلا) از سوژه و راهبردهای شناخت شناسانه جهانشمول آن تمرکز زدایی کنیم؟ گرچه ویتینگ "ذهنیتِ straight" را به خاطر جهانشمول بودن نقطه نگاه آن نقد می‌کند، معلوم می‌گردد که او نه تنها "این"

ذهنیت straight را جهانشمول می‌کند، بلکه از درک نتایج کلیت گرایانه چنین نظریه‌ای درباب کنش‌های گفتاری مقتدر ناتوان می‌ماند.

از نظر وی از لحاظ سیاسی تقسیم وجود - یعنی خشونت برعلیه زمینه‌ی کمال هستی‌شناسانه - به تمایز بین امر جهانشمول و امر خاص، شرط رابطه‌ی استیلاگرانه است. سلطه را باید انکار یگانگی اولیه و پیشینی تمامی انسانها در موجودیتی پیشا زبانی دانست. سلطه از طریق زبانی رخ می‌دهد که در کنش اجتماعی منعطفش، نظمی ثانوی و هستی‌شناسی ساختگی، توهم تفاوت، ناهمگونی، و در نتیجه سلسله مراتبی ایجاد می‌کند که به واقعیت اجتماعی مبدل می‌گردد.

به طور متناقض نما، ویتینگ هیچ کجا اسطوره‌ی ارسطویی درباره‌ی یگانگی اصیل جنسیت‌ها را نمی‌پذیرد، چرا که جنسیت خود اصلی تقسیم‌کننده، ابزار استیلا و امری است که در برابر تصور یگانگی می‌ایستد. رمان‌های وی راهبرد روایی از هم پاشی را پی می‌گیرد و پیشنهاد می‌نماید که فرمول بندی دوتایی جنس باید تا جایی تکه‌سازی و تکثیر گردد که خود دوتایی همچون امری تصادفی افشا شود. بازی آزاد خصایص یا "صور فیزیکی"، هرگز به معنای نابودی مطلق نیست، چرا که حوزه‌ی هستی‌شناسانه‌ای که به دست جنسیت نابود گشته کمالی متداوم است. ویتینگ "ذهنیت straight" را از آنرو نقد می‌کند که قادر نیست خود را از تفکر "تفاوت" برهاند. ویتینگ در اتحادی موقتی با دلوز و گتاری با روانکاوی به مثابه علم مبتنی بر اقتصاد "فقدان" یا "نفی" به مخالفت بر می‌خیزد. ویتینگ در مقاله‌ای به نام "پارادایم"، می‌پندارد که براندازی نظام دوتایی جنس، باید آغاز زمینه‌ی فرهنگی بسیاری از جنس‌ها باشد. در این مقاله وی به آنتی اودیپ رجوع می‌کند: "زرد ما نه یک جنس، نه دو جنس، بلکه جنسهای بسیاری وجود دارد (دلوز / گتاری) به تعداد هر فردی جنسی وجود دارد" ۳۹ اما تکثیر نامحدود جنس، منطقا مستلزم نفی جنس نیز می‌باشد. اگر شمار جنس‌ها به تعداد انسانهای موجود باشد، چنس دیگر به عنوان یک

اصطلاح کاربردی نخواهد داشت: جنس فرد یک خاصیت بنیادا منحصر به فرد خواهد بود و دیگر نمی‌تواند به عنوان عمومیت بخشی توصیفی و سودمندی، عمل نماید.

استعاره‌های نابودی، براندازی و خشونت، که در نظریه و داستان ویتیک به کار می‌رود، وضعیت هستی‌شناسانه‌ی دشواری دارد. اگر چه دسته‌بندی‌های زبانی واقعیت را به روشی خشونت‌آمیز یعنی ایجاد داستان‌های اجتماعی به نام واقعیت، شکل می‌دهند، به نظر یک واقعیت معتبر تری وجود دارد، یعنی حوزه هستی‌شناسانه‌ی از یگانگی بر علیه آنچه که داستانهای اجتماعی شمرده می‌شود. ویتیک با نشان دادن اینکه مفاهیم در مادیتِ زبان شکل یافته و منتشر می‌شوند و اینکه زبان به روشی مادی عمل می‌کند تا جهان اجتماعی را بسازد، تمایز بین مفهوم "انتزاعی" و واقعیت "مادی" را انکار می‌کند. ۴۰ از طرف دیگر، این "ساختارها"، تمایزات و تجسماتی دانسته می‌شوند که بر علیه حوزه‌ی هستی‌شناسی پیشینی از کمال و یگانگی بنیادین وضع می‌شوند.

بنابراین ساختارها تا آنجایی واقعی‌اند که پدیدارهایی ساختگی باشند که قدرت را در گفتمان به چنگ می‌آورند. اما به یاری کنش‌های گفتاری که تلویحا در پی رجوع به جهانشمولیت زبان و یگانگی وجود باشند می‌توان قدرت را از این ساختارها سلب نمود. ویتیک نشان می‌دهد که "یک اثر ادبی می‌تواند کاملا مانند یک ماشین جنگی عمل کند. حتی یک ماشین جنگی کامل" ۴۱ راهبرد اصلی این جنگ برای زنان، لربین‌ها و گی‌ها- و تمامی کسانی که با تعیین هویت جنس به موردی خاص مبدل شده‌اند - پیشدستی در به چنگ آوردن موقعیت سوژه سخنگو و و مطالبه نقطه نگاه جهانشمول آن می‌باشد.

این پرسش که چگونه یک سوژه وابسته و خاص می‌تواند برای رهایی خویش از دسته‌بندی جنس سخن بگوید، هدف ملاحظات متعدد ویتیک بر یونا بارنز Djuna Barnes ۴۲، مارسل پروست Marcel Proust ۴۳ و نانالی سارات Natalie Sarraute ۴۴ است. متن ادبی به مثابه ماشین جنگی، در هر نمونه، بر علیه تقسیم سلسله مراتبی جنسیت و تقسیم بندی امر جهانشمول و خاص و به نام بازیابی

یگانگی ماهوی و پیشین آنها قرار می‌گیرد. جهانشمول نمودن نقطه نگاه زنان در همان حال نابودی دسته بندی زنان و امکان ایجاد اومانیسیم جدیدی است. نابودی همیشه بازیابی است، یعنی نابودی دسته بندی‌هایی که تقسیمات ساختگی ارائه می‌دهد در یک هستی‌شناسی متحد دیگر.

با این وجود، آثار ادبی به این وفور هستی‌شناسانه نوعی دسترسی برتر دارند. شکاف بین فرم و محتوا به تمایز فلسفی ساختگی بین تفکر انتزاعی و جهانشمول و واقعیت مادی و ذاتی متعلق است. به همان طریق که ویتیک مانند باختین که مفاهیم را واقعیات مادی می‌داند، وی نیز زبان ادبی را به عنوان امری کلی تر برای بازتالیس یگانگی زبان همچون شکل و محتوای جداناپذیر به خدمت می‌گیرد: "از طریق ادبیات... واژگان کلیت را دوباره به ما بازمی‌گردانند." ۴۵؛ زبان همچون بهشتی از واژگان مطبوع، محسوس، شنیدنی و دیدنی موجودیت می‌یابد" ۴۶ بیش از هر چیز، آثار ادبی فرصتی به ویتیک می‌دهند تا ضمایی که در نظام‌های دلالتی اجباری، مردانگی را با امر جهانشمول و زنانگی را با امری خاص به ناگزیر تلفیق می‌کند، بیازماید. در *Les Guérillères* ۴۷، وی در پی حذف هر پیوستگی میان "او" و (ضمیر مذکر) - "آنها" (*il-ils*) و در واقع هر "او" (*il*) بر می‌آید که مقیاسی همیشگی برای ایجاد امر عام و جهانشمول ارائه می‌کند. وی می‌نویسد: "هدف این رویکرد زنانه کردن جهان نیست، بلکه منسوخ ساختن دسته بندی‌های جنس در زبان است" ۴۸

ویتیک با یک راهبردِ عامدانه امپریالیستی نشان می‌دهد که تنها با اتخاذ نقطه نگاه جهانشمول و مطلق، اکیدا لزبینی کردن کل جهان، نظام اجباری دگرجنسگرایی را می‌توان نابود ساخت. *J/e* "بدن لزبین" تصور می‌شود که لزبین را نه همچون سوژه‌ی شکاف بلکه همچون سوژه‌ی مقتدری ایجاد می‌کند که قادر است جنگی زبانی برعلیه "جهان" براه اندازد. جهانی که از لحاظ معنایی و نحوی برعلیه لزبین است. تاکید او توجه به حقوق "زنان" یا "لزبین‌ها" به منزله افراد نیست بلکه مخالفت با اپیستمه‌ی دگرجنسگرایی جهانی ساز از طریق گفتمانی به همان اندازه غنی و قدرتمند است. مسئله فرض نمودن

موقعیت سوژه‌ی سخنگو نیست تا فرد در مجموعه‌ای از روابط زبانی متقابل به رسمیت شناخته شود، بلکه سوژه‌ی سخنگو بیشتر از یک فرد می‌گردد، یعنی به چشم اندازی مطلق مبدل می‌گردد که دسته بندی‌های خود را بر کل حوزه زبانی که “جهان” شناخته می‌شود تحمیل می‌کند. ویتینگ نشان می‌دهد که تنها یک استراتژی جنگی که با برآمدهای دگرجنسگرایی اجباری مقابله کند، موثر این هژمونی اپیستمیک را به چالش خواهد کشاند.

نزد ویتینگ سخن گفتن به معنای ایده آل آن، یک عمل نیرومند است اظهار اقتداری است که در همان حال رابطه‌ای برابر با دیگر سوژه‌های سخنگو را به کار می‌برد. ۴۹ این ایده آل یا قرارداد اولیه زبان در یک تلویحی یا مطلق عمل می‌کند. زبان امکانی دوگانه دارد: می‌تواند برای تأیید جهانشمولیت درست و مشمول افراد استفاده شود، یا می‌تواند سلسله مراتبی را بنیان نهد که تنها برخی افراد واجد شرایط سخن گفتن‌اند و دیگران به خاطر محرومیت شان از نقطه نگاه جهانشمول نمی‌توانند سخن بگویند بی آنکه در همان حال از این سخن سلب اقتدار نکنند. با این وجود پیش از این رابطه‌ی نامقتارن، در گفتار یک قرارداد اجتماعی ایده آلی وجود دارد که هر گونه عمل گفتاری اول - شخص یک عمل متقابل مطلق در میان دیگر سوژه‌های سخنگو را تأیید کرده و پیش فرض می‌گیرد - نسخه‌ی ایده آل ویتینگ از موقعیت گفتار. اما تحریف و پنهان نمودن این عمل متقابل ایده آل، قراردادی دگرجنسگراست که ۵۰ اگرچه در کل مقالات نظری وی همیشه وجود داشته است کانون توجه اغلب آثار متاخر ویتینگ است. ۵۱

قرارداد دگرجنسگرایی ناگفته اما همیشه موثر را نمی‌توان به هیچیک ظواهر تجربی آن فروکاست. ویتینگ می‌نویسد:

“من با یک ابژه‌ی ناموجود، یک بت، یک شکل ایده آل که نمی‌توان در واقعیت به چنگ آورده شود سر و کار دارد. امری که از طریق نمودهایش، که در ذهن مردم نفهته است، اما بر کل زندگی آنها، بر روش عمل آنها، حرکت آنها و

طرز فکر آنها تاثیر می‌گذرد، عمل می‌کند. بنابراین ما با ابژه‌ای سروکار داریم که هم خیالی است و هم واقعی” ۵۲

ایده آلیزه کردن دگرجنسگرایی، به مانند لکان، حتی در فرمول بندی خود ویتیک نیز به دست گرفتن کنترل بر بدنهای دگرجنسگرا غیر ممکن از کار در می‌آید و در واقع بر امکان ناپذیری خود گرفتار می‌شود. ویتیک عقیده دارد که تنها با گذر از زمینه‌های دگرجنسگرا - یعنی لزبین یا گی شدن، می‌توان موجب سقوط این رژیم دگرجنسگرا شد. اما این نتیجه‌ی سیاسی تنها وقتی حاصل می‌شود که فکر کنیم که هر “مشارکتی” در دگرجنسگرایی تکرار و تحکیم ستم دگرجنسگرایی است. امکان‌های دلالت دوباره‌ی خود دگرجنسگرایی دقیقاً بدین خاطر رد می‌شود که دگرجنسگرایی همچون نظامی کلی دانسته می‌شود که باید به کل جایگزین گردد. گزینه‌های سیاسی نشات گرفته از چنین دیدگاه کلیت‌گرا از قدرت دگرجنسگرایی دو چیز است یا(الف) پیروی رادیکال یا (ب) انقلاب رادیکال.

فرض تمامیت‌نظام مند دگرجنسگرایی بی‌اندازه چالش بر انگیز است هم به سبب درک ویتیک از کنش دگرجنسگرا و هم به خاطر تصور او از همجنسگرایی ولزبینیسم. همجنسگرایی به منزله امری بنیادا “بیرون” از ماتریکس دگرجنسگرایی، با هنجارهای دگرجنسگرا تسخیر ناپذیر تصور می‌شود. این پالایش همجنسگرایی یا نوعی مدرنیسم لزبین اخیراً توسط مباحث بی‌شمار گی و لزبین به چالش کشیده شده است که در این مباحث فرهنگ گی ولزبین را فرهنگی جایگرفته در ساختارهای بزرگتر دگرجنسگرایی می‌دانند و در عین حال رابطه‌ی باز دلالت‌کننده و واژگون‌کننده‌ای با پیکربندی‌های دگرجنسگرایی دارند. دیدگاه ویتیک به نظر امکان یک دگرجنسگرایی اختیاری و ارادی را رد می‌کند؛ با این حال حتی اگر دگرجنسگرایی الزامی و گستاخانه ارائه شده باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که تمامی کنش‌های دگرجنسگرایی به طور بنیادین تعیین یافته‌اند. به علاوه، تمایز بنیادین ویتیک میان straight و گی، نوعی دوتایی جداکننده را تکرار می‌کند که او خود آنرا منش فلسفی تقسیم‌کننده‌ی ذهنیت straight توصیف

می‌کند. نظر خود من این است که تمایز بنیادینی که ویتینگ میان دگرجنسگرایی و همجنسگرایی برقرار می‌کند، درست نیست، چرا که ساختارهای همجنسگرایی روانی درون روابط دگرجنسگرا و ساختارهایی از دگرجنسگرایی روانی در روابط و فرهنگهای گی ولزبین وجود دارد. علاوه بر این، مراکز گفتمان / قدرت دیگری وجود دارد که هر دو تمایل جنسی گی و "درست" را ساختاربندی و ایجاد می‌کنند؛ دگرجنسگرایی تنها نمایش اجباری قدرتی نیست که تمایل جنسی را حاضر می‌کند. ایده آل دگرجنسگرایی ذاتی که ویتینگ آنرا هنجار و استاندارد قرارداد دگرجنسگرا توصیف می‌کند، همانطور که او خود نشان می‌دهد، یک ایده آل غیرممکن، یک "بتواره" است. شرح روانکاوانه می‌تواند مدعی شود که این امکان ناپذیری ناشی از وجود پیچیدگی و مقاومت تمایل جنسی ناخودآگاهی است که (الزاماً) همیشه پیشتر دگرجنسگرا نیست. بدین معنی، دگرجنسگرایی، موقعیتهای جنسی هنجارینی ارائه می‌نماید که ذاتاً تجسمشان غیرممکن است و ناتوانی همیشگی از تشخیص هویت کامل و عاری از ناسازگاری توسط این موقعیت‌ها، دگرجنسگرایی را نه تنها همچون قانونی اجباری بلکه چونان یک کمدی چاره ناپذیر افشا می‌کند. در واقع می‌خواهم این بینش به دگرجنسگرایی را هم به منزله‌ی یک نظام اجباری و هم یک کمدی ذاتی، نقیضه‌ی ثابت از خویشتن، به عنوان یک چشم انداز گی / لزبینی جایگزین ارائه دهم. (باتلر به جای قرار دادن همجنسگرایی به عنوان بدیلی واژگون کننده بر علیه ساختار دگرجنسگرا آنچنان که ویتینگ می‌پندارد، پیشنهاد می‌کند که همجنسگرایی را نتیجه و محصول شکست کمیک خود ساختار دگرجنسگرایی در نظر گیریم. - مترجم)

هنجار دگرجنسگرایی اجباری مشخصاً با همان نیرو و خشونت عمل می‌کند که ویتینگ توصیف می‌کند، اما موضع من این است که این تنها روشی نیست که دگرجنسگرایی عمل می‌کند. نزد ویتینگ، راهبردهای مقاومت سیاسی در مقابل دگرجنسگرایی هنجارین کاملاً مستقیم (و جبهه گیرانه) است. تنها آندسته از افراد تجسم یافته‌ای که در روابط دگرجنسگرا در حیطه خانواده‌ای که تولید مثل را پایان و غایت

تمایل جنسی می‌داند، قرار نگرفته‌اند، فعالانه دسته بندی‌های جنس را به چالش می‌کشانند، یا حداقل، پیش‌فرضیات و اهداف دسته بندی‌ها را قبول نمی‌کنند. نزد ویتینگ لزبین بودن یا گی بودن که دیگر جنس فرد دانسته نمی‌شود، به کار گرفته شدن در آشفنگی و تکثیر دسته بندی‌هایی است که جنس را یک مقوله‌ی غیرممکن هویت می‌سازد. پیشنهاد ویتینگ، به عنوان رهایی بخشی آندسته از گفتمان‌های فرهنگ گی و لزبین را باطل می‌سازد که هویت‌های جنسی خاص گی را با برداشت و جایجایی دسته بندی جنس توسعه می‌دهند.

اصطلاحات کوئین، girls، femmes، butches حتی برداشت‌های نقیضه‌ای از dyke، کوئیر و fag، دسته بندی‌های جنس و دسته بندی‌های اصولاً مضر را برای هویت همجنسگرا جایجا و بی ثبات می‌گردانند. تمامی این اصطلاحات را می‌توان علائم “ذهنیت straight”، و روش‌های تعیین هویت با نسخه‌ی ستمگر از هویت تحت ستم دانست. از طرف دیگر، لزبین مسلماً تا اندازه‌ای از معانی تاریخی‌اش پیراسته شده است و دسته بندی‌های نقیضه‌ای به غیر طبیعی کردن خود جنس یاری می‌رسانند. وقتی رستوران گی محل برای مرخصی بسته می‌شود، مالکین پشت در علامتی قرار می‌دهند که توضیح می‌دهد “او(مونث) در اثر کار زیاد به استراحت نیازمند است”. این برداشت گی از زنانگی موجب تکثیر موقعیت‌های کاربرد اصطلاح زنانگی می‌گردد و رابطه اختیاری میان دال و مدلول را آشکار می‌سازد و نشانه را بی ثبات و سیال می‌گرداند. آیا این یک برداشت استعمارگرانه از زنانگی است؟ به نظر من که خیر. این اتهام (استعمارگری) فرض می‌گیرد که زنانگی به زن تعلق دارد فرضی که مسلماً مورد تردید است. (باتلر در اینجا استدلال می‌کند که جبهه گیری همجنسگرایی در مقابل دگرجنسگرایی نزد ویتینگ، در مورد آندسته از همجنسگراهایی که پیش فرضیات روانی دگرجنسگرا را بازتولید می‌کنند کاربرد ندارد. - مترجم)

در زمینه‌های لزبین، تعیین هویت با مردانگی که در هویت butches ظاهر می‌گردد به سادگی جذب و فروری لزبینیسم در اصطلاحات دگرجنسگرایی نیست. همانطور که یک لزبین femmes شرح

می‌دهد، او دوست دارد (دوست) پسرهایش دختر (بنیان) باشند، "دختر باشند" بدین معنی است که مردانگی را در هویت butches مفهوم پردازی و بازدلال می‌کند. در نتیجه، این مردانگی اگر بتوان آنرا چنین نامید، خلاصی از "بدن مونث"ی است که از لحاظ فرهنگی فهم پذیر می‌گردد. دقیقاً این مجاورت ناهمگون و امتداد جنسی که سرپیچی آن ایجاد می‌کند، ابژه‌ی میل را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، ابژه (و مشخصاً فقط یک ابژه نیست) ی میل لزبین = femmes، نه بدن مونث مفهوم زدایی شده است و نه یک هویت مردانه‌ی اضافه شده و گسسته، بلکه بی‌ثباتی هر دو اصطلاح است که فعل و انفعالی اروتیک را موجب می‌شود. همینطور، برخی از زنان دوجنسگرا و دگرجنسگرا، شاید ترجیح دهند که رابطه‌ی "فیگور" به "بنیان" را در جهت مخالف انجام دهند، یعنی شاید آنها ترجیح دهند که (دوست) دخترهایشان (پسر) بنیان) باشند. در این حالت، درک هویت "زنانه" در مجاورت با "بدن مردانه" به مثابه بنیان است اما هر دو اصطلاح از طریق این مجاورت، ثبات درونی و وجه تمایز از یکدیگر را از دست می‌دهند. آشکارا این روش تفکر درباره‌ی مبادلات جنسیتی شده‌ی میل، پیچیدگی بسیار بیشتری را می‌پذیرد چرا که بازی مردانگی و زنانگی و نیز واژگونی "بنیان" به "فیگور" می‌تواند موجب تولید ساخت یافته و پیچیده‌ی میل شود. هم بدن جنسی شده به مثابه "بنیان" و هم هویت Femmes یا butches به مثابه فیگور را می‌توان جا به جا و واژگونه نمود و اقسام متعدد ویرانگری‌های شهوانی ایجاد نمود. هیچکدام نمی‌تواند مدعی امر واقعی شود، اگرچه هرکدام بتوانند بسته به پویای معاوضه‌ی جنسی، ابژه مورد نظر خود را توصیف کنند. این ایده که butches و Femmes به معنایی "نسخه" یا "رونوشتی" از مبادله دگرجنسگرایی هستند، اهمیت اروتیکی این هویتها را ناچیز می‌پندارد؛ این هویتها به منزله اموری که باطنا در بازدلال‌هایشان از دسته بندی‌های برتر که بوسیله آنها ممکن می‌شوند، ناهمگون و پیچیده‌اند. لزبین Femmes شاید یادآوری صحنه‌ای دگرجنسگرا باشد اما شاید همچنین در همان حال آنرا تغییر می‌دهد. در هر دو هویت

Femmes و butches، خود تصورِ هویتِ طبیعی یا اصیل زیر سؤال می‌رود، در واقع، دقیقاً همین سئوالی که در این هویتها مطرح می‌شود است که بدل به یک منبع مهم اروتیکی آنها می‌گردد.

اگر چه ویتینگ از معنای هویت‌های Femmes و butches سخنی به میان نمی‌آورد، اما تصور وی از جنس ساختگی به دورویی مشابه مفهوم اصیل و طبیعی وابستگی "جنسیتی شده ای" اشاره دارد که میان بدنهای "جنسی شده"، هویت‌های "جنسیتی شده" و تمایلات جنسی فرض می‌شود. توصیف ویتینگ از جنس به عنوان یک دسته بندی ساختگی این فرض را در بردارد که اجزای متعدد "جنس" می‌توانند براحتی متفرق شوند. با این براندازی وابستگی‌های تنانه، دسته بندی جنس دیگر قادر نیست به طور توصیفی در قلمروی فرهنگی مشخص عمل نماید. اگر دسته بندی جنس از طریق کنش‌های مکرر ایجاد می‌شود پس برعکس عمل اجتماعی بدن‌ها در حوزه‌ی فرهنگی می‌تواند همان قدرت واقعی را که آنها خود به دسته بندی داده‌اند، بازپس گیرند.

برای آنکه قدرت بتواند بازپس گیرنده باشد، قدرت خود می‌بایست قابل تقلیل به عمل ارادی باشد؛ قرارداد دگرجنس‌گرا مجموعه‌ای از انتخاب‌ها دانسته خواهد شد، درست همانطور که قرارداد اجتماعی نزد جان لاک و روسو متضمن انتخاب عقلانی و تعمدی اراده‌ی آن کسانی دانسته می‌شود که حکومت می‌کنند. با این وجود اگر قدرت به اراده تقلیل نمی‌یابد و مدل وجود شناسانه و لیبرال کلاسیک از آزادی مردود است، پس به نظر من روابط قدرت را باید تحمیل و تشکیل خود امکان‌های اراده دانست. از این رو قدرت نه سرپیچی می‌شود و نه بازپس گرفته می‌شود، بلکه صرفاً جابجا می‌شود. در واقع از نظر من، توجه هنجارین کنش گی و لزبین باید به جایگزینی واژگون کننده و نقیضه‌ای قدرت معطوف شود تا تخیل امکان ناپذیر یک فراوری همه جانبه.

در حالیکه ویتینگ به وضوح رویای لزبینیسم را به مثابه یک سرپیچی همه جانبه از دگرجنس‌گرایی در سر می‌پروراند، نشان خواهیم داد که حتی این سرپیچی مشمول به کارگیری و در نهایت وابستگی

بنیادین به همان شرایطی می‌شود که لزبین‌سم قصد فراروی از آنرا دارد. اگر تمایل جنسی و قدرت در حدود و ثغور یکدیگرند و اگر تمایل جنسی لزبین بیشتر و کمتر از روشهای دیگر تمایلات جنسی ساختگی نیست، پس هیچ وعده‌ی لذت نامحدود پس از رهایی از قید و بندهای دسته بندی جنس وجود ندارد.

حضور ساخت‌های دگرجنس‌گرا در تمایل جنسی گی و لزبین، نه به این معناست که این ساختارها تمایل جنسی گی و لزبین را تعیین می‌کنند و نه اینکه تمایل جنسی گی و لزبین قابل تقلیل به این ساختارها یا قابل اشتقاق از آنهاست. در واقع در نظر گرفتن قدرت زدایی و طبیعی زدایی منجر به گسترش خاصی از "گی" در ساخت‌های دگرجنس‌گرا می‌شود. حضور این هنجارها نه تنها جایگاه قدرتی را شکل می‌دهند که نمی‌توان از آن سرپیچی نمود، بلکه آنها جایگاه چالش و نمایش نقیضه‌ای می‌شوند که دگر جنس‌گرایی اجباری را از دعویات طبیعی و اصیل بودن، عریان می‌سازند. ویتیک به دنبال موقعیتی فراتر از جنس می‌گردد تا نظریه‌اش را به اومانسیسم چالش برانگیز مبتنی بر متافیزیک چالش برانگیز حضور رجعت دهد. بنابراین، آثار ادبی او نوع متفاوتی از راهبرد سیاسی را نسبت به آنچه که وی صریحا در مقالات نظری‌اش سخن می‌گوید وضع می‌کند. در "بدن لزبین"، و در *Les Guérillères* راهبرد روایی که از طریق آن دگرگونی سیاسی بیان می‌شود، بارها جابجایی و ارزش گذاری را به کار می‌برد و هم از اصطلاحات اصالتا ستمگرانه استفاده می‌کند و هم آنها را از کارکردهای مشروعشان محروم می‌نماید.

اگرچه ویتیک خود یک "ماتریالیست" است، اما این اصطلاح معنای خاصی در چارچوب نظری او دارد. وی می‌خواهد بر شکاف میان مادیت و بازنمایی که از مشخصات تفکر "straight" است، چیره گردد. این ماتریالیسم آنچنانکه غالبا تصور می‌شود نه تقلیل ایده‌ها به ماده است و نه نگاه به نظریه به مثابه انعکاسی از پایه‌های اقتصادی است. ماتریالیسم ویتیک نهادها و کنش‌های اجتماعی به خصوص نهاد دگرجنس‌گرایی را مبنای تحلیل انتقادی فرض می‌کند. در "ذهنیت straight" و "درباره قرارداد اجتماعی" *On the Social Contract* ۵۳، وی نهاد دگرجنس‌گرایی را پایه بنیادین نظام اجتماعی مردسالار

می‌داند. "طبیعت" و قلمروی مادیت، ایده‌ها و قراردادهای اجتماعی‌اند که توسط این نهادهای اجتماعی تولید شده‌اند تا از علایق سیاسی این قرارداد دگرجنس‌گرا حمایت نمایند. بدین معنی، ویتینگ، از آنجایی که طبیعت را بازنمایی ذهنی می‌داند یک ایده آلیست کلاسیک است. زبانی مملو از معانی اجباری، این بازنمایی طبیعت را برای پیشبرد راهبرد سیاسی سلطه جنسی و عقلانی کردن نهاد دگرجنس‌گرایی اجباری تولید می‌کند.

برخلاف بوآر، ویتینگ طبیعت را مادیتی مقاوم، یک واسطه، سطح، یا یک ابژه نمی‌بیند، (بل) ایده‌ای می‌داند که جهت مقاصد کنترل اجتماعی تولید و تقویت می‌شود. قابلیت انعطاف بسیار مادیت ظاهری بدن در "بدن لزبین" به عنوان زبان، اجزای بدن را در پیکر بندی‌های اجتماعی جدید فرم (وضد فرم) شکل زدایی و بازشکل بندی می‌کند. به مانند زبان‌های علمی سکولار که ایده "طبیعت" را بسط می‌دهند و بدین طریق مفاهیم طبیعی شده‌ی بدن‌های جنسی گسسته را تولید می‌کند، زبان ویتینگ، شکل زدایی و از نو شکل بندی جایگزین از بدن‌ها را ارائه می‌کند. هدف او افشای ساختاری بودن ایده‌ی بدن طبیعی و ارائه‌ی مجموعه‌ی از ساختار شکنی / ساختار بندی مجدد از راهبردهاست تا بدن‌ها را به گونه‌ای پیکر بندی کند که قدرت دگرجنس‌گرایی را به چالش بکشانند.

خود شکل و فرم بدن‌ها، اصل یک شکل آنها، اجزای مرکب آنها، همیشه با زبانی شکل بندی می‌شوند که آغشته به علایق سیاسی است. نزد ویتینگ، مبارزه‌ی سیاسی تسخیر زبان به مثابه ابزار بازنمایی و تولید است و بهره‌گیری از آن به عنوان ابزاری است که مداوماً حوزه‌ی بدن‌ها را ایجاد می‌کند و این ابزار برای ساختار شکنی و ساختار بندی مجدد بدن‌ها، خارج از دسته بندی‌های ستم‌گرانه‌ی جنس، می‌بایست استفاده گردد.

اگر تکثیر امکان‌های جنسیتی تجسم دوگانه‌ی جنسیت را افشا کرده و از هم می‌گسلاند، طبیعت چنین تصویب و ازگون کننده‌ای چیست؟ چنین تصویری چطور می‌تواند موجب واژگونی گردد؟ در "بدن

لربین"، عمل عشق ورزیدن، به طور تحت الفظی بدن‌های دو طرف عشق را از هم می‌گسلاند. این مجموعه اعمال بیرون از ماتریکس تناسلی به عنوان تمایل جنسی لربین، خودِ بدن را به منزله مرکز متناقضی از صفات، رفتارها و امیال تولید می‌کند. و در *Les Guérillères* ویتیک، همین نوع تاثیر تجزیه کننده، حتی خشن، در نبرد بین زنان و ستمگران شان را آشکار می‌سازد. در این زمینه، ویتیک آشکارا خود را از کسانی که به دفاع از مفهوم لذت، نوشتار یا هویت "زنانه خاص" می‌پردازند، جدا می‌کند؛ او تمام کسانی که "حلقه" را نشانه‌ی خودشان در نظر گیرند، به تمسخر می‌گیرد. نزد ویتیک وظیفه ترجیح سوبه زنانه مقابل مردانه در دوتایی نیست، بلکه جایگزین نمودن دوتایی از طریق از هم پاشی لربینی دسته بندی‌های شکل دهنده‌ی دوتایی است.

عبارت "از هم پاشی" در متن داستانی او مانند مبارزه خشونت‌آمیز در *Les Guérillères* تحت الفظی است. متن ویتیک به سبب استفاده‌اش از خشونت و انگاره‌های قدرت و نیرو، که به نظر در ظاهر با اهداف فمینیستی متناقض است، نقد شده است. اما توجه داشته باشید که راهبرد روایی ویتیک، تشخیص و هویت بخشیدن به زنانگی از طریق راهبرد تفاوت گذاری یا محروم شدن از مردانگی نیست. چنین راهبردهایی سلسله مراتب و دوتایی‌ها را تحکیم می‌بخشند، آنهم از طریق ارزشگذاری که اینبار زنان را زنان را مثبت ارزش گذاری می‌کند. در مقایسه با راهبردی که هویت زنان را از طریق فرآیند انحصاری و محروم کننده‌ی تفاوت گذاری تحکیم می‌بخشد، ویتیک راهبردِ مختص‌سازی مجدد و جابجایی واژگون کننده‌ی دقیقاً همان ارزشهایی را ارائه می‌دهد که اصولاً به قلمروی مردانه تعلق دارند. براحتی می‌توان اعتراض نمود که ویتیک با ارزشهای مردانه همساز شده یا در واقع به تعیین هویت مردانه دست زده است، اما خود مفهوم "تعیین هویت"، در زمینه‌ی این اثر ادبی، بسیار پیچیده تر از استفاده‌ی غیرانتقادی است که این اصطلاح اشاره دارد. خشونت و مبارزه در متن وی، که از نو مفهوم پردازی می‌شود، دیگر همان معنایی را که در زمینه‌های ستمگرانه دارد، تقویت نمی‌کند. نه "وارونه شدن" ساده است که اینبار زنان بر مردان خشونت

می‌ورزند و نه درونی کردن ساده‌ی هنجارهای مردانه به گونه‌ای که زنان اکنون این خشونت را برعلیه خود به کار برند. خشونت متن، هویت و وابستگی ذاتی دسته بندی جنس را هدف خود قرار داده، یعنی ساختاری مرده، ساختاری برای بی روح نمودن بدن را. از آنجا که این دسته بندی، ساختاری طبیعی شده است که نهادِ دگرجنسگرایی هنجارین را گریز ناپذیر جلوه می‌دهد، خشونت متنی ویتینگ برای مقابله با این نهاد ایجاد گشته است و نه مقدماتاً بر علیه دگرجنسگرایی بلکه در مقابل اجباری بودن آن.

توجه داشته باشید که دسته بندی جنس و نهادِ طبیعی شده‌ی دگرجنسگرایی، که اجتماعاً فانتزی‌ها و "بتواره‌ها" را تنظیم و بنیان می‌نهند، ساختارهایی نه طبیعی بلکه سیاسی می‌باشند. (دسته‌بندی‌هایی که به امر طبیعی در چنین زمینه‌هایی رجوع می‌کنند همیشه سیاسی‌اند). از اینرو بدن از هم گسسته، جنگهای بر پا شده میان زنان، خشونت‌های متنی و شالوده شکنی ساختارهایی‌اند که همیشه پیشتر نوعی خشونت برعلیه امکان‌های بدن می‌باشد.

اما در اینجا ما باید بپرسیم: وقتی بدنی که از طریق دسته بندی جنس به هم پیوسته می‌شود، ناسازگار و بی نظم می‌گردد چه چیز از بین می‌رود؟ آیا این بدن می‌تواند دوباره از نو به یکدیگر ببیوندد؟ آیا امکان‌های کنشگری agency وجود دارد که نیازی به بازهمچینی این ساختارنداشته باشد؟ متن ویتینگ نه تنها جنس را شالوده شکنی می‌کند و راهی برای فروپاشی یگانگی کاذبی که توسط جنس به کار رفته می‌گشاید، بلکه همچنین نوعی کنشگری agency جسمانی پراکنده ایجاد می‌کند که از شماری مراکز متفاوت قدرت ایجاد شده است. در واقع منبع کنش سیاسی و شخصی از درون فرد نمی‌آید، بلکه در و از طریق معاوضات فرهنگی پیچیده در میان بدن‌ها حاصل می‌گردد که در آن خود هویت قابل جابجایی است، در اینجا هویت خود در زمینه‌ی پویای روابط فرهنگی، ساخته شده، تجزیه شده و از نو منتشر می‌شود. پس نزد ویتینگ "زن بودن" به مانند بوار "زن شدن" است، اما به این خاطر که این فرآیند به هیچ وجه ثابت نیست، امکان دارد وجودی پدید آید که او را نه زن بتوان توصیف کرد و نه مرد. این نه

فیگور دوجنسی یا جنس فرضی سوم است و نه یک فراروی از دوتایی جنسی. در عوض، واژگونی درونی است که دوتایی هم پیشفرض شده و تا آن حد کثیر می‌شود که دیگر معنایی نداشته باشد. قدرت داستان ویتیک، مبارزه‌ی زبانی او، ارائه تجربه‌ای فراتر از دسته بندی هویت است، مبارزه‌ای است شهوانی برای ایجاد دسته بندی‌های جدید از ویرانه‌های قدیمی، روش نوین ایجاد بدن در زمینه فرهنگی و کل زبان‌های جدید توصیف است.

در پاسخ به تصور بوآر که "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود"، ویتیک مدعی می‌شود که در عوض "زن شدن"، شخص (هر کسی؟) می‌تواند یک لزبین شود. فمینیسم - لزبینیسم ویتیک با اجتناب از دسته‌بندی زنان از هر نوع اتحادی با زنان دگرجنسگرا جدا می‌شود و تلویحا لزبینیسم را نتیجه ضروری منطقی و سیاسی فمینیسم فرض می‌کند. این نوع نسخه‌ی تجویزی و تجزیه طلب مطمئنا دیگر مناسب نیست. اما حتی اگر از نظر سیاسی مطلوب بود، برای تعیین مسئله "هویت" جنسی از چه معیارهایی استفاده خواهد شد؟

اگر "لزبین شدن" یک عمل، یعنی رها کردن دگرجنسگرایی، و یک نام گذاری فردی است که معانی اجباری زنان و مردان دگرجنسگرا را به چالش می‌کشد، چه چیزی نام لزبین را از تبدیل شدن به یک دسته بندی اجباری دیگر بازنگاه می‌دارد؟ چه چیزی لزبین را توصیف می‌کند؟ آیا کسی می‌داند؟ اگر لزبین تمایز بنیادین اقتصادهای دگرجنسگرایی و همجنسگرایی را انکار می‌کند، همانطور که ویتیک از این موضوع دفاع می‌کند، آیا این لزبین دیگر می‌تواند یک لزبین باشد؟ و اگر "لزبین شدن" عملی است که هویت را به مثابه انجام اجرا گری تمایل جنسی بنیان می‌نهد، آیا این نوع اعمال مشخص نسبت به دیگر اعمال خود را بنیادین توصیف نمی‌کنند؟ آیا کسی می‌تواند با "ذهنیت straight" این عمل را انجام دهد؟ آیا تمایل جنسی لزبین را می‌توان نه فقط "رد" جنس"، "زنان" و "رد" بدنهای جنسی" بلکه همچنین "رد" لزبین" دانست؟

ویتیک به طرز قابل توجهی، به رابطه‌ای ضروری میان نقطه نگاه همجنسگرا و زبان تمثیلی اشاره می‌کند، گویی همجنسگرایی به چالش کشاندن نحو و معانی اجباری است که «امر واقعی» را می‌سازد. نقطه نگاه همجنسگرای محروم شده از امر واقعی، اگر چنین چیزی باشد، واقعیت را امری حاصل از مجموعه‌ای از محروم‌سازی‌ها می‌داند، محرومیت حاشیه‌هایی که آشکار نمی‌شوند و غیاب‌هایی که تجسم نمی‌یابند. پس آن اشتباه تراژیک که از طریق همان ابزار محروم ساز، هویت گی / لزبین را می‌سازد این است که گویی امر محروم شده به خاطر محرومیتش هرگز پیش فرض گرفته نشده و نیازمند ساختار هویت نبوده است. (باتلر بر علیه ویتیک استدلال می‌کند که او برای همجنسگرایی محروم شده فقط به خاطر محروم شدنش هیچ ساختار بندی قائل نیست. در حالیکه باتلر خاطر نشان می‌کند که همجنسگرایی درون ساختار تولید می‌شود و سپس محروم می‌گردد - مترجم) چنین امر محروم کننده‌ای، به طور متناقض نما، دقیقاً وابستگی بنیادین بدان چیزی دارد که در صدد غلبه بر آنست. پس لزبینیسم نیازمند دگرجنسگرایی می‌باشد. لزبینیسمی که خود را با طرد و محروم کردن بنیادین از دگرجنسگرایی تعریف کند، خود را از توانایی معنا بخشیدن مجدد به همان ساختارهای دگرجنسگرا که تا اندازه‌ی به ناگزیر توسط آن شکل یافته، محروم می‌کند. در نتیجه این راهبرد لزبینیسم، دگرجنسگرایی اجباری را در اشکال ستمگرانه خود تحکیم می‌بخشد.

راهبرد موثرتر و زیرکانه تر، به نظر، برداشت و جابجایی کلی از خود مقوله‌ی هویت است، نه منحصرا برای به چالش کشاندن جنس، بلکه برای بیان همگرایی گفتمان‌های متکثر جنسی به جای هویت تا این مقوله (هویت) را به هر شکلی که باشد، مداوما چالش برانگیز نماید.

نوشته‌های تنانه، واژگونی‌های اجرا گر

“گاربو مبدل می‌پوشید، هرگاه که در افسونی سنگین فرو می‌رفت، هرگاه در یا بیرون از آغوش یک مرد ذوب می‌شد، هرگاه که به سادگی می‌گذاشت تا این گردن باریک آسمانی... بار سر اجدادی‌اش را حمل کند، چه قدر با شکوه به نظر می‌آید این هنر ایفاکردن! به تمامی جعل هویت است چه جنس زیرین معتبر باشد و چه نباشد.”

پارکر تیلر “تصویر گابرو” نقل شده در استر نیوتون “اردوی مادر”

دسته بندی‌های جنس معتبر، جنسیت گسسته و تمایل جنسی خاص، برای بسیاری از سیاستها و نظریات فمینیستی نقطه ارجاع استواری را شکل داده‌اند.

این ساخت‌های هویت به عنوان نقطه عزیمت شناخت شناسانه‌ای می‌باشند که نظریه را پدیدار ساخته و سیاست را شکل می‌بخشد. در مورد فمینیسم، سیاست ظاهرا برای بیان علایق و دیدگاه‌های “زنانه” شکل می‌یابد. اما آیا براساس آنچه گفته شد، یک شکل سیاسی برای “زنانه” وجود دارد که مقدم و پیش از تشریح سیاسی علایق و نقطه نگاه شناختی ایشان باشد؟ این هویت چگونه شکل می‌گیرد و آیا یک شکل دهی سیاسی (مشخص) وجود دارد که ریخت‌شناسی و مرز بدن “جنسی شده” را به عنوان بنیاد، سطح یا جایگاه نوشته‌ی فرهنگی در نظر گیرد؟ چه چیز این جایگاه “بدن زنانه” را محدود و مشخص می‌کند؟ آیا “بدن” یا “بدن جنسی شده” بنیادی پابرجاست که بر روی آن جنسیت و نظام‌های تمایل جنسی اجباری عمل می‌کند؟ یا این خود “بدن” است که بوسیله نیروهای سیاسی با علایق راهبردی شکل می‌گیرد و بدن را با نشانه‌های جنسی محدود و متشکل می‌کند؟

تمایز جنس / جنسیت و دسته بندی جنس خود عمومیت “بدن” را پیش فرض می‌گیرند که پیش از اکتساب معنای جنسی‌اش، وجود دارد. این “بدن” اغلب محیطی منفعل پنداشته می‌شود که با یک نوشته از یک منبع فرهنگی که “بیرون” از خود بدن شکل گرفته، دلالت می‌شود. با این وجود هر نظریه‌ای در باب

بدن "فرهنگی ساخت یافته"، وقتی بدن امری منفعل و پیش از گفتمان ترسیم می‌شود، باید "بدن" را به منزله یک ساختارِ تردیدآمیز به پرسش بکشاند. در چنین دیدگاه‌هایی، پیشینه‌های دکارتی و مسیحی وجود دارد که پیش از ظهور زیست‌شناسی حیات در قرن نوزدهم، بدن را ماده‌ای ساکن و بی‌جان تصور می‌کردند که به "هیچ" یا دقیقتر به امر باطل و کفرآمیز، وضعیتی نازل مانند فریب، گناه، و استعاره‌های تحذیری جنهم و زنانگی ابدی دلالت می‌شد. بسیاری از مواقع در کار بوآر و سارتر، بدن به مثابه واقعیتی گنگ ترسیم می‌شود که امری است مقدم بر معنایی که تنها با یک آگاهی استعلایی یا به اصطلاح دکارتی و بنیادا غیر مادی می‌نسبت داده می‌شود. اما چه چیز این دوآلیسم را برای ما ایجاد می‌کند؟ چه چیز بدن را به مثابه امری بی تفاوت از دلالت جدا می‌گرداند، از دلالتی که کنش آگاهی بنیادا غیرمادی است یا بلکه هم کنشی که بنیادا این آگاهی را غیرمادی می‌کند؟ تا چه حد این دوآلیسم دکارتی در پدیدارشناسی منطبق با چارچوب ساختارگرا پیش گرفته می‌شود؛ که در این چارچوب، دوتایی ذهن/ بدن به شکل فرهنگ / طبیعت از نوتوصیف می‌گردد؟ در رابطه با گفتمان جنسیتی، این دوآلیسم‌های چالش برانگیز تا چد حد هنوز درون توصیفاتی وجود دارد که تصور می‌شود ما را از همین دوگانه انگاری و سلسله مراتب تلویحی آن خارج می‌سازد؟ این نقوش بدن چگونه آشکارا به منزله بنیان یا سطح از پیش بدیهی انگاشته شده تصور می‌شوند که بر روی آن دلالت‌های جنسیتی نقش بسته می‌شود، یا همچون واقعیت محض عاری از ارزش و پیش از معنا تصور می‌شوند؟

ویتینگ اظهار می‌دارد که یک اپیستمه خاص فرهنگی پیشینی، طبیعی گرایی جنس را بنا می‌نهد. اما با چه ابزار معماگونه‌ای "بدن" به مثابه شکل اولیه‌ی بدون تبار، پذیرفته شده است؟ حتی در مقاله فوکو در باب همین موضوع تبارشناسی، بدن به منزله سطح و صحنه‌ی یک نوشته فرهنگی ترسیم می‌گردد: "بدن سطح نوشته شده‌ی رویدادهاست" ۵۴ فوکو مدعی است که وظیفه‌ی تبارشناسی "آشکارسازی بدنی است که تماما توسط تاریخ منقوش می‌شود". اما جمله‌ی وی با مراجعه به هدف تاریخ به عنوان "تباهی بدن"

ادامه می‌یابد- تاریخی که در اینجا به وضوح بر اساس مدل "تمدن" فروید درک می‌گردد- (۱۴۸). این نیروها و انگیزش‌ها با جهات متکثر است که تاریخ توسط (رویداد تاریخی) نوشته هم آنرا هم ناپود کرده و هم حفظ می‌کند. بدن به مثابه "حجمی در تجزیه مداوم" (۱۴۸) با تن دادن به ناپودی در شرایط تاریخی همیشه تحت محاصره است. و تاریخ، آفرینش ارزشها و معانی بوسیله‌ی عمل دلالتی است که نیاز دارد بدن را به انقیاد خود در آورد. این ناپودی جسمانی، برای تولید سوژه سخنگو و دلالت‌های آن ضروری است. بدن از طریق زبان سطح و نیرو توصیف شده و بوسیله‌ی یک "درام مجرد" سلطه و نوشته و آفرینش، تضعیف می‌گردد. (۱۵۰). این تاریخ توافق موقت - شیوه زیست نوعی از تاریخ نیست بلکه برای فوکو "تاریخ" در حالت سرکوبگر و ماهوی آن است. (۱۴۸)

اگرچه فوکو می‌نویسد "هیچ چیز در انسان حتی بدن او به اندازه کافی ثابت نیست تا مبنایی برای تشخیص منیت او یا درک انسان‌های دیگر قرار گیرد" (۱۵۳)، با این وصف او به "ثبات" نوشته‌ی فرهنگی که به عنوان یک "درام ثابت" بر بدن عمل می‌نماید، اشاره می‌کند. اگر خلق ارزشها، این روش تاریخی دلالت، نیازمند ویرانی بدن است، یعنی مانند ابزار شکنجه در "در مستعمره کیفی" کافکا، بدنی که بر روی آن می‌نویسد را ناپود می‌کند؛ پس باید بدنی استوار و قائم به ذات و موضوعی برای این ناپودی قربانی کننده پیش از این نوشته وجود داشته باشد. بدین معنی، نزد فوکو و نیز نزد نیچه، ارزشهای فرهنگی حاصل یک نوشته بر روی بدن اند که این بدن به عنوان یک محیط یا در واقع یک صفحه‌ی سفید و خالی برای دلالت این نوشته دانسته می‌شود؛ با این وجود این محیط باید خود ناپود شود یعنی کاملاً در قلمروی متعالی ارزشها از نو سنجیده شود. در این استعاره از ارزشهای فرهنگی، فیگور تاریخ مانند یک ابزار نوشتاری بی رحم است و بدن مانند یک مدیوم است که باید ناپود شود و تغییر شکل یابد تا "فرهنگ" پدیدار گردد.

فوکو با حفظ بدن پیش از نوشتار فرهنگی، ماده‌ای پیش از دلالت و فرم را فرض می‌گیرد. از آنجایی که این تمایز برای وظیفه تبارشناسی که او تعریف می‌کند، امری ماهوی است، همین تمایز نمی‌تواند هدف تفحص تبارشناسی قرار گیرد. فوکو گاهی در تحلیل خود از هرکولین، وجود کثرت پیشا گفتمانی نیروهای تنانه را تصدیق می‌کند که از طریق سطح بدن موجب در هم شکسته شدن وابستگی‌های فرهنگی تحمیلی رژیم قدرت بر بدن می‌شوند و فوکو آنرا تحولی تاریخی به شمار می‌آورد. اگر از فرض وجود نوعی منبعی که پیش از دسته بندی وجود دارد، اجتناب می‌شود، آیا هنوز هم می‌توان برآوردی تبارشناسانه از علامت گذاری بدن به مثابه کنش دلالتی ارائه داد؟ این علامت گذاری با یک تاریخ تجسم یافته یا با یک سوژه بنیان نهاده نمی‌شود. این نشان گذاری نتیجه ساخت بندی فعال و پراکنده‌ی حوزه اجتماعی است. این کنش دلالتی فضای اجتماعی مربوط به بدن را در شبکه‌های تنظیمی خاص فهم پذیری اجرا می‌کند.

“خلوص و خطر” Purity and Danger ماری داگلاس Mary Douglas نشان می‌دهد که خود نقوش “بدن” با همان نشانه‌هایی ایجاد می‌شود که در صدد ایجاد کدهای خاص وابستگی فرهنگی‌اند. هر گفتمانی که مرزهای بدن رامشخص می‌نماید، برای تصویب و طبیعی ساختن تابوهای محدود کننده و مواضع و روش‌های معاوضه بدن‌ها به خدمت گرفته می‌شود:

“کارکرد اصلی ایده‌های درباره جداسازی، پاکسازی، نشانه گذاری و مجازات تخلفات، تحمیل یک نظام بر تجربه‌ای ذاتا نامرتب است. تنها با مبالغه تفاوت میان درون و بیرون، بالا و پایین، مرد و زن، له و برعلیه است که ظاهر نظم ایجاد می‌گردد.”^{۵۵}

اگرچه داگلاس به وضوح بر تمایز ساختارگرای میان طبیعت ذاتا متلاطم و نظم تحمیلی ابزارهای فرهنگی صحنه می‌گذارد، “نامرتبی” که او بدان ارجاع می‌کند را می‌توان منطبقه‌ای از بی نظمی و بی

قاعدگی فرهنگی دانست. داگلاس با فرض ساختارِ دوگانه‌ی ناگزیر طبیعت / فرهنگ، نمی‌تواند یک پیکربندی جایگزین از فرهنگ نشان دهد که چنین تمایزاتی ورای هر چارچوب دوگانه‌ای منعطف و متکثر شود. با این وجود، تحلیل وی، نقطه‌عزیمتی ممکن فراهم می‌آورد تا رابطه‌ای را درک نماییم که به موجب آن تابوهای اجتماعی مرزبندی‌های بدن را بنیان نهاده و حفظ می‌کنند. تحلیل وی ابزار می‌دارد که آنچه موجب محدودیتِ بدن می‌شود هرگز صرفاً مادی نیست بلکه سطح، پوست به طور نظام مند بوسیله تابوها و سرپیچی‌های قابل پیش بینی دلالت می‌شود، در واقع مرزبندی‌های بدن در تحلیل وی، به خودی خود محدودیت‌های اجتماعی‌اند. برداشتی پسا ساختارگرا از دیدگاه وی به خوبی مرزبندی‌های بدن را محدودیت‌های هژمونی اجتماعی می‌داند. وی مدعی است که در انواع فرهنگها، قدرتهای آلوده‌ای وجود دارد که خود را وارد ساختار ایده‌ها قرار کرده و گسست نمادین آنچه را که باید متصل باشد و با پیوست آنچه را که باید مجزا باشد را به چالش می‌کشانند. پیامد این آلودگی نوعی خطر است که رخ نمی‌دهد جز آنجایی که خطوط ساختارها، وجودی یا اجتماعی، به وضوح تعریف می‌شوند.

یک فرد آلوده، همواره در اشتباه است. او وضعیت اشتباهی را ایجاد کرده یا به سادگی خطی را قطع

کرده که نباید بریده می‌شده و این جابجایی برای هر کسی خطری را ایجاد می‌کند. ۵۶

۱۶۷

به نوعی دیگر، سیمون واتنی Simon Watney ساختار معاصر "فرد آلوده" را در "نظارت بر میل: ایدز، هرزه نگاری، و رسانه" به عنوان فرد مبتلا به ایدز تشخیص داده است. ۵۷. نه تنها این بیماری "بیماری گی" خطاب می‌شود بلکه در سراسر واکنش‌های هموفوبیک و هیستریک رسانه به این بیماری، ساختاری تاکتیکی وجود دارد که بین وضعیت آلوده‌ی همجنسگرا به سبب مرز شکنی همجنسگرایی و بیماری به عنوان کیفیت خاصی از آلودگی همجنسگرا، پیوستگی ایجاد می‌کند. اینکه بیماری از طریق مایعات بدن

سرایت می‌کند در ترسیم‌های مهیج نظام‌های دلالتی هموفوبیک نشانگر خطرات نفوذ پذیری و گسست مرزبندی‌های جسمانی در چنین نظم اجتماعی است. داگلاس خاطر نشان می‌سازد که “بدن مدلی است که می‌تواند نشانگر هر نظام محدودی باشد. مرزبندی‌های آن می‌تواند نشانگر هر مرزی تهدیدآمیز یا مخاطره انگیز باشد. ۵۸” و او مسئله‌ای را مطرح می‌کند که فرد انتظار دارد آنرا از جانب فوکو خواند: “چرا حواشی بدن باید صریحا با خطر و قدرت اندیشیده شود؟” ۵۹

داگلاس نشان می‌دهد که تمامی نظامهای اجتماعی در حواشی خود آسیب پذیرند و از همین رو بر تمامی حواشی نظارت می‌شود. اگر بدن در خود نظام اجتماعی در هم بافته می‌شود یا جایگاهی است که در آن نظام‌ها گرد می‌آیند، پس هر نوع نفوذ پذیری نامنظم و بی قاعده‌ای مکانِ آلودگی و مخاطره می‌گردد. از آنجایی که جنس دهانی و مقعدی در میان مردان به وضوح انواع خاصی از نفوذ پذیری‌های تنانه را شکل می‌دهد که توسط نظم برتر تصویب نشده است، پس همجنسگرایی مردانه در چنین نقطه نگاه همونیکی، پیشتر و صرف نظر از حضور فرهنگی ایدز، جایگاه خطر و آلودگی محسوب خواهد شد. همینطور، وضعیت آلوده‌ی لژیون‌ها، صرف نظر از خطر کمتر آنها در رابطه با ایدز، خطرات معاوضات تنانه آنها را به اذهان متبادر می‌سازد. موجود “بیرون” از نظم مسلط به وجود آنها “در” طبیعتی آلوده و نامرتب دلالت نمی‌کند. به طور متناقض نما، همجنسگرایی در اقتصاد دلالتی هموفوبیک، تقریبا همیشه نامتمدن و غیر طبیعی در نظر گرفته می‌شود.

ساختار نقش‌های ثابت تنانه بر جایگاه‌های ثابت نفوذ پذیری و نفوذ ناپذیری جسمانی متکی است. این کنش‌های جنسی در هر دو زمینه‌ی همجنسگرا و دگرجنسگرا که سطوح و روزه‌هایی را برای دلالت اروتیک بازمی‌گشایند و یا مابقی را می‌بندند، شدیداً مرزبندی‌های بدن را همراه با خطوط فرهنگی جدید بازنویسی می‌کنند. سکس مقعدی در میان مردان یک نمونه است که یاد آور بدن در “بدن لژیون” ویتیک

است. داگلاس به نوعی آلودگی جنسی اشاره می‌کند که " میلی را ابراز می‌دارد تا دست نخوردگی بدن (فیزیکی و اجتماعی) را حفظ نماید" ۶۰ این امر بدین اشاره دارد که مفهوم طبیعی شده‌ی "این بدن خود حاصل تابوهایی است که این بدن را به خاطر مرزبندی‌های ثابتش، گسسته ارائه می‌دهد. به علاوه، آداب حاکم بر روزه‌های متعدد بدن ساختاری دگرجنسگرا از معاوضه‌ی جنسیتی، موقعیت و امکان‌های شهوانی را پیش فرض می‌گیرد. از این رو تنظیم‌زدایی از چنین معاوضاتی، خود مرزبندی‌هایی که کلا مشخص‌کننده‌ی بدن می‌باشند را از هم می‌گسلاند. در واقع پرسش انتقادی با پیگیری کنش‌های نظم‌دهنده‌ای که در آن نقوش جسمانی ساخته می‌شوند، دقیقاً موجب تبارشناسی از خود بدن و گسستگی‌هایش می‌گردد که نظریه فوکو را می‌تواند رادیکالیزه تر نماید. ۶۱

بحث کریستوا در باب " طرد" در "قدرتهای ترور" با اشاره به کاربردهای این مفهوم ساختارگرا در تابوهای شکل‌دهنده‌ی مرزبندی‌ها آغاز می‌گردد؛ تابوهایی که هدفشان ساخت یک سوژه‌ی گسسته از طریق محرومیت است. ۶۲ "امر مطرود" مشخص می‌سازد که چه چیز از بدن به زور بیرون انداخته شده، تخلیه شده یا دفع شده است به طور تحت‌اللفظی به صورت "دیگری" در آمده است. این امر همچون طرد عناصر بیگانه‌پدیدار می‌گردد، اما بیگانه به خاطر طرد شدن بیگانه می‌شود. ساختار "ته-من" به مثابه امری مطرود مرزبندی‌های بدن را بنا می‌نهد که اولین نقوش سوژه نیز می‌باشد. کریستوا می‌نویسد:

"تهوع مرا وادار می‌کند این شیر کرم رنگ را پس زنم، و این مرا از مادر و پدری که این شیر را پیشنهاد می‌کند، جدا می‌گرداند، "من هیچ چیزی از این عنصر را که نشانه‌ی میل پدر و مادر است را نمی‌خواهد؛ "من نمی‌خواهد گوش بدهد، نمی‌خواهد شیر را جذب کند. "من آنرا بیرون می‌اندازد. اما از آنجایی که غذا برای "من" یک "دیگری" نیست، (و) من فقط میل به این غذاها هستم، (پس) من خودم را بیرون می‌اندازم، من خودم را تف می‌کنم، من خودم را از همان دهانی بیرون می‌اندازم که مدعی می‌شوم خودم را ایجاد می‌کند." ۶۳

مرز بدن و نیز تمایز میان درون و بیرون بواسطه پس زدن و بیرون کردن و ارزشگذاری دوباره پاره‌ای از هویت در دیگریتی آلوده، شکل می‌گیرد. همانطور که ایریس یانگ Iris Young در استفاده از مبحث کریستوا جهت درک جنسگرایی، هموفوبیا و نژاد پرستی اشاره می‌کند، انکار بدنها به خاطر جنس، تمایل جنسی و رنگ شان یک "اخراج" است که از دفعی منتج می‌شود که هویت‌های همونیک فرهنگی و محورهای تفاوت گذار جنس/ تمایل جنسی / نژاد را بنیان نهاده و تحکیم می‌بخشد. ۶۴ برداشت یانگ از کریستوا، نشان می‌دهد که چگونه عملکرد "دفع" می‌تواند هویت‌های مبتنی بر ایجاد "دیگری" یا مجموعه‌های از دیگری‌ها را از طریق دفع وسلطه تحکیم نماید. آنچه از طریق تقسیم جهان‌های "درونی" و "بیرونی" سوژه ایجاد می‌گردد مرز و مرزبندی بی‌انکایی است که جهت اهداف تنظیم و کنترل اجتماعی حفظ می‌شود. مرز میان درونی و بیرونی با این معبرهای مدفوعی که در آن درونی، بیرونی می‌شود بنیان می‌گردد و این کارکرد دفع کردن بر طبق آنچه گفته شد مدلی می‌شود که با آن اشکال دیگر تفاوت گذاری- هویت انجام می‌یابد. در نتیجه، این روشی است که بدان دیگران به "مدفوع" مبدل می‌شوند. برای آنکه جهان‌های درونی و بیرونی مطلقاً مجزا باقی بمانند، کل سطح بدن باید به گونه‌ای غیرممکن نفوذ ناپذیر باشد. این بستن سطح بدن، مرزبندی بدون درز و یکپارچه از سوژه را ایجاد می‌کند؛ اما این حصار به ناگزیر دقیقاً با همین آلودگی مدفوعی که از آن می‌هراسد از هم پاشیده خواهد شد.

صرف نظر از استعاره‌های اجباری تمایز فضایی میان درون و بیرون، اصطلاحاتی زبانی باقی می‌مانند که مجموعه از تخیلات، ترس و میل را تسهیل و تبیین می‌کنند. "درون" و "برون" تنها با ارجاع به مرز واسطه‌ای استوار ایجاد می‌شود که برای استواری خود می‌کوشد. و این استواری، این وابستگی، تا حد زیادی بوسیله‌ی نظام فرهنگی تعیین می‌گردد. نظامی که سوژه را تجویز نموده و آنرا وادار به تفاوت گذاری از امر مطرود می‌کند. از این رو، درون و بیرون تمایزی دوگانه را تشکیل می‌دهند که سوژه‌ی به هم پیوسته را

تثبیت و تحکیم می‌کند. وقتی این سوژه به چالش کشیده می‌شود، معنا و ضرورت این سوپه‌ها نیز در معرض تغییر قرار می‌گیرد. اگر "جهان درونی" دیگر در راس قرار نگیرد، پس ثبات درونی "من" و در واقع، مکان درونی هویت جنسیتی نیز مورد تردید واقع می‌شود. پرسش انتقادی این نیست که چگونه این هویت، درونی گشت؟ گویی درونی شدن فرآیند و مکانیزمی بوده که می‌تواند به گونه‌ای توصیفی بازسازی شود. بلکه مسئله این است که: از طریق کدام موقعیت راهبردی در گفتمان عمومی و به چه دلایلی تراپ "درونیت" و دوتایی جداکننده‌ی درون / برون حفظ می‌گردد؟ در چه زبانی این فضای درونی "ترسیم می‌شود؟ شکل‌گیری آن به چه نوعی است و بوسیله‌ی چه شکلی از بدن دلالت می‌شود؟ چگونه شکل بدن بر سطح خود، ناپدید می‌شود؟

از درونیت به اجراگری‌های جنسیتی

فوکو در "انضباط و تنبیه" زبان "درونی کردن" را که در خدمت رژیم انضباطی انقیاد و سوژه‌سازی بزهکاران است، به چالش می‌کشد. ۶۵ اگرچه فوکو در "تاریخ تمایل جنسی" با آنچه اعتقاد روانکاو به حقیقت درونی جنس می‌داند، مخالفت می‌ورزد، وی جهت اهداف دیگری در زمینه تاریخ خود از جرم‌شناسی، به نقد آموزه‌ی "درونی کردن" روی می‌آورد. بدین معنی، انضباط و تنبیه را می‌توان تلاش فوکو برای بازنویسی آموزه نیچه از "درونی کردن" در تبارشناسی اخلاق را مدل "ثبتِ نقش" تعبیر نمود. فوکو درباره اسپران، می‌نویسد که راهبرد مجبور نمودن افراد به سرکوب میلشان نبوده است، بلکه آنها را وادار می‌کردند تا قانون منع‌کننده را همچون ماهیت، شیوه و ضرورت بدنهایشان معنا کنند. این قانون به طور تحت‌اللفظی به معنای "درونی کردن" نیست، بلکه الحاق کردن است که در نتیجه این بدنها به گونه‌ای تولید می‌شوند که قانون را در و از طریق همان بدن دلالت می‌کنند. در اینجا قانون به مثابه جوهر و ماهیت منیت‌ها، معنای روح، وجدان و قانون میل آنها آشکار می‌گردد. در نتیجه قانون هم کاملاً آشکار و

هم کاملاً پنهان است چرا که هرگز به منزله امری بیرون از خود بدنهایی در معرض انقیاد قرار می‌گیرند، پدیدار نمی‌شود. فوکو می‌نویسد:

«اشتباه است بگوییم روح یک فریب یا معلول ایدئولوژی است. برعکس وجود دارد، واقعیتی دارد، مداوماً توسط اعمال قدرت بر کسانی که مجازات می‌شوند، بر، درون و حول بدن تولید می‌شود. (تاکید از من است)» ۶۶

فیگور «روح باطنی» که درون بدن دانسته می‌شود از طریق نوشتن آن بر روی بدن دلالت می‌شود. حتی اگر اولین روش دلالت آن، غیاب و ناپدیداری نیرومند خود روح باشد. تأثیر پی ریزی فضای درونی با دلالت کردن بدن به مثابه حصار حیاتی برای روح ایجاد می‌شود. روح دقیقاً آنچه‌ای است که بدن فاقد آنست، از این رو، بدن خود را یک فقدان دلالت معرفی می‌کند. این فقدان که همان بدن است روح را همچون چیزی معنا می‌کند که نمی‌تواند نشان داده شود. پس در این حالت، روح یک دلالت سطحی است که خود تمایز درون / بیرون را به چالش کشانده و آنها را با یکدیگر جایگزین می‌کند (یعنی روحی که در سطح بدن نوشته می‌شود امری درونی بدن معرفی می‌شود - مترجم)، فیگوری از فضای روانی درونی که بر بدن به مثابه دلالتی اجتماعی نقش می‌بندد، مداوماً این وضعیت (سطحی) خود را انکار می‌کند. به زعم فوکو، روح آنطور که انگاره‌ی مسیحی ابراز می‌دارد درون بدن زندانی نمی‌شود. بلکه «روح زندان بدن است»

۶۷

بازتوصیف فرآیندهای درونی روان در شرایط سیاست‌های سطحی از بدن، به معنای بازتوصیف فرعی جنسیت نیز می‌باشد که محصول انتزاعی فیگورهای خیالی است. فیگورهایی که از طریق بازی حضور و غیاب بر سطح بدن وساختار بدن جنسیتی، از طریق مجموعه‌ای از محرومیت‌ها، انکارها و غیاب‌های دلالتی شکل می‌گیرند. اما چه چیز متن آشکار و پنهان سیاست بدن را تعیین می‌کند؟ چیست قانون منع

کننده‌ای که سبک‌سازی جسمانی جنسیت و شکل‌گیری خیالی و تخیل شده‌ی بدن را ایجاد می‌کند؟ ما پیشتر تابوی زنا با محارم و تابوی پیشینی همجنسگرایی را موقعیتهای سازنده‌ی هویت جنسیتی در نظر گرفتیم، ممنوعیتهایی که هویت را به همراه شبکه‌ی فهم پذیر فرهنگی دگرجنسگرایی اجباری و ایده آلیزه شده ایجاد می‌کند. این تولید انضباطی جنسیت موجب تثبیت کاذب جنسیت به نفع ساختارهای دگرجنسگرا و تنظیم تمایلات جنسی در قلمروی تناسلی می‌شود. این ساختار به هم پیوسته، ناپیوستگی‌های جنسیتی را که در زمینه‌های گی و لزبین، دگرجنسگرا و دوجنسگرا فراوان است، پنهان می‌کند. ناپیوستگی‌هایی که در آنها ضرورتی ندارد که جنسیت از جنس متابعت کند و میل یا کلا تمایل جنسی از جنسیت در واقع هیچکدام از این ابعاد جسمانی مهم یکدیگر را بیان یا منعکس نمی‌کنند. هنگامی که به هم ریختگی و پراکندگی زمینه‌ی بدن‌ها، داستان تنظیمی به هم پیوستگی دگرجنسگرا را از هم بگسلاند، به نظر می‌رسد که این مدل نیروی توصیفی خود را از دست بدهد. پس این ایده آل تنظیمی به مانند داستان و هنجاری پدیدار می‌گردد که خود را در نقاب یک قانون تکاملی تنظیم کننده‌ی زمینه‌ی جنسی مورد توصیفش، پنهان می‌سازد.

با این وجود، با درک تعیین هویت به مثابه یک فانتزی یا الحاق، آشکار است که به هم پیوستگی مطلوب، دلخواه و ایده آلیزه می‌شود که این ایده آلیزه شدن نتیجه‌ی یک دلالت جسمانی است. به عبارت دیگر واژگان، اعمال، رفتارها و میل، اثر یک هسته یا جوهر درونی را تولید می‌کنند اما این تولید از طریق بازی دلالت‌غیب‌های که اظهار می‌شود اما هرگز آشکار نمی‌کند و از طریق سازماندهی اصل هویت به عنوان یک علت، بر روی سطح بدن انجام می‌شود. چنین اعمال و رفتار و قوانینی کلاً ساختگی و اجراگراند. بدین معنی که جوهر یا هویتی که آنها قصد بیان آنرا دارند، بر ساخته‌هایی‌اند که بواسطه نشانه‌های جسمانی و دیگر ابزار گفتمانی، جعل و تقویت می‌شوند. اجرا گر بودن بدن جنسیتی بدین امر اشاره دارد که هیچ پایه هستی‌شناسانه‌ای جدا از کنش‌های متعددی که واقعیت آنرا شکل می‌دهند، وجود ندارد.

همچنین بدین امر اشاره دارد که اگر این واقعیت همچون جوهری درونی، جعل و ساخته می‌شود، همین درونیت نتیجه و کارکردِ گفتمانی قطعا اجتماعی و همگانی است. یعنی نتیجه‌ی تنظیم عمومی خیال از طریق سیاست‌های سطح بدن و کنترل مرزهای جنسیتی است که بیرون را از درون متفاوت می‌کند و اینچنین “نمایت” سوژه را بنیان می‌نهد. به عبارت دیگر، واژگان، اعمال و رفتار، امیال مجاز و قابل بیان توهمی از یک هسته‌ی جنسیت درونی و متشکل ایجاد می‌کنند، توهمی که به طور گفتمانی با هدف تنظیم تمایل جنسی در چارچوب الزامی دگرجنسگرایی تناسلی حفظ می‌شود. اگر علت میل، رفتار و عمل بتواند در “منیت” کنشگر متمرکز شود، پس تنظیمات سیاسی و اعمال انضباطی که این جنسیت ظاهرا به هم پیوسته را تولید می‌کند با هم جایگزین می‌شوند. این جایگزینی خاستگاه گفتمانی و سیاسی هویت جنسیتی با یک هسته روانکاوانه، مانع تحلیل ساختار سیاسی سوژه‌ی جنسیتی و انگاره‌های ساختگی درباره‌ی درونیت توصیف ناپذیر جنس یا هویت راستین آن می‌شود.

اگر حقیقت درونی جنسیت ساختگی و جعلی است و اگر جنسیت راستین خیالی است که بر سطح بدنها بنیان و نقش می‌بندد، پس به نظر جنسیت‌ها نه درست‌اند و نه کاذب، بلکه تنها به عنوان نتایج حقیقی یک گفتمان درباره هویتی استوار و ابتدایی، تولید می‌شوند. در اردگاه مادر: بازیگران زن در آمریکا، استر نیوتون انسان شناس اظهار می‌دارد که ساختار جعل هویت یکی از مکانیزم‌های ساختگی کلیدی است که به کمک آن ساختار اجتماعی جنسیت رخ می‌دهد. ۶۸ همچنین نشان خواهیم داد که میدل پوشی یا drag به کل تمایز میان فضای روانی درون و بیرون را واژگون می‌سازد و از هر دو مدل بیانگر جنسیت و انگاره یک هویت جنسیتی راستین تقلید می‌کند. نیوتون می‌نویسد:

“در پیچیده ترین حالت، drag واژگونی مضاعف است که می‌گوید: ”نمود یک توهم است“ ، drag می‌گوید (تجسم بخشی غریب نیوتون) ”ظاهر بیرونی من زنانه است اما “درون” ذاتی من مردانه است” در همان حال یک واژگونی

متقابل را نماد پردازی می‌کند “ظاهر بیرون من، (بدنم، جنسیت‌م)” مردانه است اما جوهر من (خودم) از درون زنانه است” ۶۹ (یعنی آرایش و پوشش من زنانه است و بدن من مردانه است باز هم می‌توان انرا واژگون کرد و اینچنین بیان کرد که ظاهر بدن من نیز مردانه است اما درون و شخصیت‌م زنانه است. - مترجم)

دو ادعای حقیقت متناقض یکدیگرند پس تصویب کل دلالت‌های جنسیتی را بر مبنای گفتمان صدق و کذب تغییر می‌دهد.

انگاره یک هویت جنسیتی اصیل یا اولیه، اغلب در کنش‌های فرهنگی مبدل پوشی (drag)، مدسازی جنسی، هویت‌های butch/femme تقلید و نقیضه می‌شود. در نظریه فمینیست، چنین هویت‌های نقیضه‌ای یا تحقیر زنان در حالت drag و مبدل پوشی دانسته می‌شود یا برداشتی غیرانتقادی از کلیشه‌های نقش - جنسی از درون کنش دگرجنسگرایی، به خصوص در مورد هویت‌های لژیون butch/femme. اما به نظر من، رابطه بین امر تقلیدی و اصیل، پیچیده تر از آنچه‌ی است که این نقد عموماً درک می‌کند. به علاوه “تقلید” ما را به سوی روشی راهنمایی می‌کند که در آن رابطه بین تعیین هویت اولیه یعنی معانی اصیل منطبق با جنسیت، و تجربه‌ی جنسیتی متعاقب آن می‌بایست بازسازی شود. اجرای drag بر اساس تمایز میان آناتومی اجرا کننده و جنسیت مورد اجرا انجام می‌گردد. اما به واقع ما در مقابل سه بعد محتمل از جسمانیت قرار داریم: جنس آناتومیک، هویت جنسیتی و اجرای جنسیتی. اگر آناتومی اجراگر از جنسیت او متمایز باشد و هر دو آنها از جنسیت آنچه اجرا می‌شود متمایز باشند پس اجراگری نه تنها میان جنس و اجرا اختلاط ایجاد می‌کند بلکه میان جنس و جنسیت و جنسیت و اجرا را نیز آشفته می‌سازد. در همان حال که مبدل پوشی تصویر یگانه‌ای از یک زن ایجاد می‌کند (چیزی که منتقدین اغلب با آن مخالفت می‌ورزند)، همچنین تمایز میان آندسته از جنبه‌های تجربه‌ی جنسیتی را نیز افشا می‌کند که به دروغ از طریق داستان تنظیمی به منزله یگانگی به هم پیوستگی دگرجنسگرایی طبیعی

می‌شوند. در جنسیت تقلیدی، drag تلویحاً ساختار تقلیدی خود جنسیت و نیز تصادفی بودن آنرا آشکار می‌سازد. در واقع بخشی از لذت، سرگیجگی اجراگری در تشخیص تصادف بنیادین در رابطه‌ی بین جنس و جنسیت در مواجهه با پیکربندی‌های فرهنگی از یگانگی‌های علی است که مرتباً طبیعی و ضروری فرض می‌شوند. (درگ به عنوان مثال با کنش مردانه، جنسیت زنانه و جنس مذکر رابطه میان جنس، جنسیت و ایفای جنسیتی را محتمل و تصادفی می‌سازد- مترجم) به جای قانون به هم پیوستگی دگرجنسگرا، جنس و جنسیت را از طریق اجراگری طبیعی زدایی شده‌ای می‌بینیم که خود را وقف جدا نمودن آنها نموده و مکانیزم فرهنگی یگانگی ساختگی آنها را دراماتیزه می‌کند.

انگاره نقیضه‌ی جنسیتی که در اینجا از آن دفاع شده است، فرض نمی‌کند که امر اصیلی وجود دارد تا چنین نقیضه‌ای از آن تقلید نماید. در واقع نقیضه خود انگاره امر اصیل است؛ درست همانطور که مفهوم روانکاوانه‌ی تعیین هویت جنسیتی با تخیل یک خیال شکل می‌گیرد، تغییر و دگرگونی یک "دیگری" که همیشه پیشتر فیگوری به معنای مضاعف است، پس نقیضه جنسیتی پس از آنکه

مدهای جنسیتی خود تقلید بدون خاستگاه از آب در می‌آیند، هویت اصیل را آشکار می‌سازد. به طور دقیقتر نقیضه محصولی است که در نتیجه - یعنی در نتیجه کارش - موقعیت یک تقلید را می‌یابد. این جایگزینی مداوم موجب سیالیت هویتها می‌گردد که جا را برای دلالت و مفهوم پردازی مجدد بازمی‌گشایند؛ تکثیر نقیضه‌ای فرهنگ مسلط و منتقدین آنرا از دعوی هویت‌های جنسیتی ماهیت باور و طبیعی شده محروم می‌کند. اگرچه معانی جنسیتی برخاسته در این سبک‌های نقیضه‌ای آشکارا بخشی از فرهنگ مسلط و زن ستیز است، با این وصف این معانی توسط مفهوم پردازی مجدد نقیضه‌ای، غیر طبیعی و سیال می‌شوند. تقلیدها همانطور که جایگزین معنای اصیل می‌شوند، خود اسطوره‌ی اصالت را نیز تقلید می‌کنند. به جای تعیین هویت اصیل که همچون علتی جبری به کار می‌رود، هویت جنسیتی می‌تواند تاریخی فرهنگی / شخصی از معانی دریافتی در نظر گرفته شود که در معرض مجموعه‌ای از کنش‌های

تقلیدی قرار می‌گیرد که به طورجانبی به تقلیدهای دیگر ارجاع می‌کنند و این امر توهمی از منیت جنسیتی درونی و اولیه یا مکانیزم نقیضه‌ای از این ساختار را می‌سازد.

بر طبق نظر فردریک جیمسون در "پست مدرنیسم و جامعه مصرفی" تقلید که از تصور امری اصیل

تقلید می‌کند بیشتر مشخصه‌ای تقلید ادبی است تا نقیضه:

"تقلید ادبی مانند نقیضه، تقلید از سبکی یگانه یا خاص، پوشیدن نقابی ادبی، سخن گفتن در زبانی مرده است: اما این تقلید صرفاً تقلیدی است خنثی بدون انگیزه‌ی نهانی نقیضه، بدون برانگیزش هزلی، بدون خنده، بدون حتی این احساس پنهان که آنچه معمولی است در مقایسه با آنچه که تقلیدی است کمیک تر است. تقلید ادبی، یک نقیضه تهی است، نقیضه‌ای که مزاحش را از دست داده است. ۷۰

اما از دست دادن در معنای معمولی متعارف خود می‌تواند فرصتی برای خنده باشد، خصوصاً آن هنگام که آشکار می‌گردد "امر معمولی"، "امر اصیل" خود یک رونوشت می‌باشد. امری به ناگزیر شکست خورده، ایده آلی که هیچ کس نمی‌تواند آنرا متحقق سازد. بدین معنا، خنده در تحقق تمامی آنچه که از امر اصیل نشات گرفته شده بود پدیدار می‌شود.

نقیضه به تنهایی واژگون کننده نیست بلکه باید به طریقی بدانیم که چه چیز انواع خاص تکرارهای نقیضه‌ای را گسیخته کننده و آشوبنده می‌سازد و کدام تکرارها به مثابه ابزارهای هژمونی فرهنگی، رام و سربراه می‌شوند. به وضوح سنخ‌شناسی انواع کنش‌های نقیضه‌ای کافی نیست، چرا که جایگزینی نقیضه‌ای، در واقع خنده‌ی نقیضه‌ای، به زمینه و پذیرشی وابسته است که در آن آشفتگی‌های واژگون کننده بتواند پرورش یابند. (باتلر قدرت واژگون کننده‌ی و یا برعکس محافظه کاری نقیضه را به شرایط فرهنگی که نقیضه در آن رخ می‌دهد وابسته می‌داند و نمی‌توان با یک طبقه بندی از پیش مشخص کرد که چه نوع

نقیضه‌ای واژگون کننده است وجه نوعی خیر- مترجم) اجراگری چگونه تمایز درون / برون را واژگون ساخته و وادار به بازاندیشی بنیادین بر پیشفرضیات روانکاوانه از هویت جنسیتی و تمایل جنسی می‌کند؟ اجراگری چگونه ما را وادار به تجدیدنظر در ثبات و جایگاه مردانگی و زنانگی می‌کند؟ و چه نوع اجرای جنسیتی، اجراگری (بودن) خود جنسیت را آشکار و برملا خواهد نمود به طریقی که دسته بندی‌های طبیعی شده‌ی هویت و میل را بی ثبات گرداند؟

اگر بدن موجودیتی ندارد جز یک مرزبندی متغیر، سطحی که نفوذ پذیری‌اش به طور سیاسی تنظیم می‌شود، کنش دلالتی در یک زمینه‌ی فرهنگی سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری، پس برای درک این تصویر جسمانی یعنی جنسیت که دلالت "درونی" را بر روی سطح‌اش ایجاد می‌کند، چه زبانی لازم است؟ سارتر شاید این عمل را یک "سبک موجودیت" می‌خواند، فوکو "سبک‌شناسی وجود". و در تعبیر من از بوآر اشاره کردم که بدن‌های جنسیتی شده "سبک‌های جسمانیت" اند. این سبک‌گزینی‌ها هرگز شخصا برگزیده نمی‌شوند چرا که سبک‌ها تاریخی دارند و این تاریخ‌ها امکان‌ها را مشروط و محدود می‌کنند. برای مثال جنسیت را به منزله سبکی جسمانی و یک عمل، برطبق آنچه گفته شد، در نظر بگیرید که هم عامدانه است و هم اجرا گر که در اینجا "اجراگری" به ساختاری محتمل و دراماتیک از معنا اشاره می‌کند.

ویتگ، جنسیت را، طریق کار و عمل جنس می‌داند، که در اینجا "جنس" نهی و منع الزامی برای تبدیل شدن بدن به یک نشانه‌ی فرهنگی است و خود را با فرمانبرداری از یک امکان محدود تاریخی متجسم می‌سازد و این کار را، نه یکبار یا دوبار، بلکه همچون یک پروژه‌ی جسمانی مکرر و تقویت شده انجام می‌دهد. با این وجود مفهوم "پروژه" به نیروی ناشی از یک اراده‌ی بنیادین اشاره می‌کند و چون جنسیت پروژه‌ای است که غایتش بقای فرهنگی‌اش می‌باشد، اصطلاح "راهبرد" به موقعیت اجباری که تحت آن اجراگری جنسیتی همیشه وبه طرق متعدد رخ می‌دهد، بهتر اشاره می‌کند. از این رو جنسیت به

مثابه یک راهبرد بقا در نظام‌های اجباری، یک اجراگری با ناپیچی آشکارا تنبیهی است: جنسیت‌های از هم گسسته بخشی از آنچه‌ی هستند که افراد را در فرهنگ معاصر "اومانیزه" می‌کند؛ در واقع ما مرتبا کسانی را که نمی‌توانند حق جنسیتی شان را انجام دهند، مجازات می‌کنیم. از آنجا که نه "ماهیتی" وجود دارد تا جنسیت ابزار و تجسم شود و نه ایده آل ابژکتیوی تا جنسیت به سوی آن تعالی یابد و چون جنسیت یک حقیقت نیست، پس جنسیت کنش‌های متعددی است که ایده‌ی جنسیت را ایجاد می‌کند و بدون این کنش‌ها، هیچ جنسیتی اصلا نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، جنسیت ساختاری است که مرتبا پیدایش و تکوین خود را پنهان می‌سازد؛ این توافق جمعی تلویحی برای اجرا، تولید و تقویت جنسیت‌های گسسته و قطبی به مثابه داستان‌های فرهنگی، با باور به این تولیدات و تنبیهات (که هیچ موافقتی در باور بدانها را ندارند) مبهم و محو می‌گردد؛ و ضرورت و طبیعی بودن این محصولات را به ما می‌قبولاند. امکان‌های تاریخی که به کمک سبک‌های متعدد جسمانی تجسم می‌یابند، چیزی جدا از این ساخته‌های فرهنگی تنبیهی و تنظیمی نیستند که متناوبا با خشونت تجسم و منحرف می‌شوند.

تصور کنید ته نشینی هنجارهای جنسیتی پدیده خاصی مانند یک "جنس طبیعی" یا یک "زن واقعی" یا هر کدام از این امور ساختگی فرهنگی اجباری و مرسوم را تولید می‌کند و نیز این ته نشینی با گذشت زمان مجموعه‌ای از سبک‌های جسمانی را تولید کرده که به شکل تجسم یافته و به سان پیکربندی طبیعی از بدن‌ها در جنس‌های موجود در یک رابطه‌ی دوگانه با یکدیگر آشکار می‌شوند. اگر این سبک‌ها تصویب می‌شوند و اگر سوژه‌های جنسیتی ذاتی و به هم پیوسته را تولید می‌کنند که همچون بنیانگذار این سبک‌ها مطرح می‌شوند، چه نوع اجراگری می‌تواند این "علت" را که خود یک "معلول" وانمود می‌کند، برملا نماید؟

پس به چه معنا جنسیت یک کنش است؟ به مانند دیگر درام‌های اجتماعی آیینی، کنش جنسیت نیازمند تکرار اجرا کردن است. این تکرار تصویب و تجربه‌ی مجدد مجموعه‌ای از معانی است که اجتماعا ایجاد می‌گردد؛ و این شکل آیینی و متداول مشروعیت آنهاست ۷۱

اگرچه بدن‌های فردی با در آمدن به سبک یک روش جنسیتی، این دلالت‌ها را تایید می‌کند، اما این کنش یک “کنش همگانی” است. ابعاد اجتماعی و زمانی این کنش‌ها و خاصیت عمومی آنها بی اهمیت نیست، در واقع، اجراگری معلول و ماحصل هدف راهبردی حفظ جنسیت در چارچوب دوتایی آنست، هدفی که نمی‌توان به یک سوژه نسبت داد بلکه خود سوژه را بنیان نهاده و تحکیم می‌بخشد.

جنسیت نباید به منزله یک هویت ثابت یا مکان عاملیتی دانسته شود که کنش‌های متعدد از آن نشات می‌گیرند؛ بلکه جنسیت هویتی است بی بنیاد که با گذشت زمان ساخته می‌شود و در یک فضای بیرونی از طریق تکرار سبک وار کنش‌ها بنا می‌شود. اثر جنسیت به کمک سبک‌گزینی بدن تولید می‌شود، از همین رو باید روشی مادی به حساب آورده شود که در آن رفتارها، حرکات، سبک‌های متعدد، توهم وجود یک منیت جنسیتی را ایجاد می‌کند. با این فرمول بندی، مفهوم جنسیت از مبنای مدلی ماهوی از هویت به مبنایی گذر می‌کند که مفهوم جنسیت را باید فرآیند و **موفقیت** اجتماعا ساخت یافته دانست. اگر جنسیت از طریق کنش‌هایی ایجاد می‌شود که باطنا ناپیوسته‌اند، پس نمود ماهیت دقیقاً یک هویت ساختگی و انجامی اجرا گر است که مخاطبین مادی اجتماعی از جمله خود کنشگران، آنرا باور کرده و به این روش عمل می‌کنند. همچنین جنسیت هنجاری است که هرگز کاملاً نمی‌تواند درونی شده باشد، “امر درونی” یک دلالت سطحی است و هنجارهای جنسیتی نهایتاً خیالاتی‌اند که تحقق شان امکان ناپذیر است. اگر بنیان هویت جنسیتی، تکرار سبک وار کنش‌ها با گذشت زمان است و نه یک هویتی یکپارچه، پس استعاره فضایی “بنیان” جای خود را به یک پیکربندی سبک وار یا در واقع جسمانی کردن جنسیتی شده‌ی زمان می‌دهد. پس منیت جنسیتی پایدار در واقع با کنش‌های مکرر ساخته شده است که خود را به ایده

آل یک بنیان ذاتی هویت نزدیک می‌کند، اما در ناپیوستگی گاه و بیگاه‌اش بی بنیادی محتمل و موقتی این “بنیان” را برملا می‌کند. امکان‌های دگرگونی جنسیت دقیقاً در رابطه اختیاری میان چنین اعمالی یافت می‌شود، در امکان شکست در تکرار کردن، بی شکلی یا دشدیسیگی یا یک تکرار نقیضه‌ای که تاثیر خیالی این هویت پایدار را به عنوان یک ساختاری بی اتکای سیاسی افشا می‌نماید.

با این وجود، اگر صفات جنسیتی، نه بیانگر بلکه اجرا گر هستند، پس این صفات، هویتی را شکل می‌دهند که گفته می‌شود آن هویت را بیان و آشکار می‌کنند. تمایز میان بیان یا تجلی و اجراگری بسیار مهم است. اگر صفات و کنش‌های جنسیتی یا به عبارتی طرق متعددی که بدن بوسیله‌ی آن دلالت فرهنگی‌اش را نشان داده یا تولید می‌کند، اجراگراند، پس هیچ هویتی از پیش موجودی وجود ندارد که یک عمل یا صفت به حساب آن گذارده شود؛ هیچ کنش جنسیتی درست و غلط، واقعی یا منحرفی در کار نخواهد بود و بدهت یک هویت جنسیتی معتبر به مثابه امری ساختگی تنظیمی برملا می‌شود. اینکه واقعیت جنسیتی از طریق اجراهای اجتماعاً تقویت شده ایجاد می‌گردد، بدین معناست که خود مفاهیم جنس ماهوی و مردانگی یا زنانگی پایدار یا درست بخشی از راهبردی می‌باشند که خاصیت اجراگری جنسیت را پنهان می‌سازند. یعنی اندسته از امکان‌های اجراگری که در جهت تکثیر پیکربندی‌های جنسیتی خارج از چارچوب‌های محدود دگرجنسگرایی اجباری و مسلط مردسالار باشند را پنهان می‌سازند. جنسیت نه می‌تواند درست باشد نه غلط، نه واقعی نه ظاهری، نه اصیل و نه اشتقاقی. با این وجود جنسیت‌ها به منزله حاملین معتبر این صفات نیز می‌توانند تماما و بنیاداً غیر قابل قبول ارائه شود.

از نقیضه به سیاست

من با این پرسش تعمق‌آمیز آغاز می‌کنم که آیا سیاست‌های فمینیستی می‌تواند بدون "سوژه"‌ای در دسته بندی زن عمل کند. مسئله این نیست که آیا مراجعه به مفهوم "زن" برای ایجاد دعویات باز نمودکننده از جانب آنها، به طور راهبردی یا مرحله‌ای گذرا، هنوز معنایی دارد یا خیر. "ما"ی فمینیست همیشه تنها ساختاری خیالی است، امری که اهداف خود را دارد اما پیچیدگی و نامعلومی درونی اصطلاح "زن" را انکار می‌کند و خود را تنها از طریق محروم کردن بخشی از جماعتی که در پی بازنمایی آنست، ایجاد می‌کند. با این وجود، وضعیت خیالی وبی‌اتکای "ما" دلیلی برای ناامیدی یا حداقل تنها علت برای ناامیدی نیست. ناستواری بنیادین مقوله "زن" مسئله‌ی محدودیتهای بنیادین در نظریه پردازی‌های سیاسی فمینیستی را پیش کشیده و پیکربندی‌های دیگری را نه تنها از جنسیت و بدن‌ها بلکه از خود سیاست، باز می‌گشاید.

استدلال بنیادگرایانه سیاست مبتنی بر هویت گرایش به فرض گرفتن هویتی دارد که اول باید مشخص شود تا علایق سیاسی تشریح شوند و متعاقباً کنش سیاسی در نظر گرفته شود. استدلال من این است که هیچ نیازی به "فاعل پشت فعل" نیست بلکه "فاعل" به گونه‌ای متغیر در و از طریق فعل ساخته می‌شود. این امر بازگشت به نظریه وجودی (اگزیستانسیال) از منیتی نیست که از طریق کنش‌هایش ایجاد می‌شود، چرا که نظریه وجودی ساختاری پیشاگفتمانی را هم برای منیت و هم برای کنش‌هایش حفظ می‌کند. این دقیقاً ساختار متغیر گفتمانی هر کدام از آندو (منیت و کنش) در و از طریق دیگری است که در اینجا برای من جالب توجه است.

مسئله تعیین "عاملیت" "agency" معمولاً با قابلیت وجود "سوژه" همبسته می‌شود که در اینجا سوژه داشتن یک موجودیت ثابت پیش از زمینه‌ی فرهنگی که در آن گفتگو می‌کند، در نظر گرفته می‌شود. یا اگر سوژه به طور فرهنگی ساخته می‌شود با این همه قطعاً همراه با یک عاملیتی مقرر می‌شود

که این عاملیت معمولا به عنوان توانایی برای وساطتی واکنشی ترسیم می‌شود و این سوژه صرف نظر از جاسازی‌های فرهنگی‌اش، کامل و دست نخورده باقی می‌ماند. در چنین مدلی، «فرهنگ» یا «گفتمان» سوژه را در خود فرو می‌برند اما این سوژه را ایجاد نمی‌کنند.

با این حرکت در جهت توصیف و فرو بردن سوژه‌ی از پیش موجود، ضرورت می‌یابد که «عاملیتی» ایجاد نماید که کاملا با فرهنگ و گفتمان تعیین نمی‌شود. با این حال، این نوع استدلال به کذب فرض می‌کند که (الف) عاملیت تنها با رجوع به یک «من» پیشا گفتمانی می‌تواند ایجاد شود حتی اگر این «من» در قلب همگرایی‌های گفتمانی بنا شده باشد (ب) و نیز فرض می‌کند چیزی که بوسیله گفتمان ایجاد شده باشد توسط گفتمان هم تعیین و مجبور می‌شود و این تعیین شدن توسط گفتمان امکان کنشگر بودن را از آن چیز سلب می‌کند.

حتی در نظریه‌هایی که سوژه‌ای به شدت موضعی و مشروط را حفظ می‌کند، سوژه هنوز با محیط گفتمانی شکل یافته‌ی خود در یک چارچوب شناخت شناسانه‌ی متقابل رویارو می‌شود. سوژه فرورفته در فرهنگ، با ساختارهای فرهنگ گفتگو می‌کند حتی اگر این ساختارها همان مسندهای هویت خود او باشند. برای مثال، نزد بوآر، «من» ی وجود دارد که به جنسیت‌اش عمل می‌کند و جنسیت‌اش می‌شود، اما این «من» که به ناگزیر با جنسیتش همبسته می‌شود با این وصف نقطه کنشگری است که هرگز با جنسیتش قابل شناسایی نیست. این کوچیتو با وجود فاصله نزدیک هستی شناسانه (میان جهان فرهنگ و عاملیت) که سوژه را از مسندهای فرهنگی‌اش جدا می‌کند، هرگز کاملا همان جهان فرهنگی نیست که با آن گفتگو می‌کند. نظریه‌های هویت فمینیستی که مسندهایی مانند رنگ، تمایل جنسی، نژاد، طبقه، و توانایی بدنی را تشریح می‌کنند همیشه به ناگزیر با یک «غیره» عجولانه این فهرست را می‌بندند. سراسر خط سیر افقی این صفات، این موقعیت‌ها می‌کوشند یک سوژه‌ی موضعی را در بر گیرند، اما به ناچار از کامل کردن آن ناتوان می‌مانند. با این وجود، این ناتوانی آموزنده است: چه انگیزه‌ی سیاسی از این «غیره»

منتج می‌شود که در پایان چنین نوشته‌هایی می‌آید؟ این امر نشان از فرآیند فرسایشی و بی‌پایان خود دلالت دارد. این "مکمل" است، امر اضافی که ضرورتاً در هر کوششی جهت طرح هویت یکبار و برای همیشه، ضمیمه می‌شود. اما این پایان ناپذیری خود نقطه آغازی جدید برای نظریه پردازی‌های سیاسی فمینیستی است.

اگر هویت از طریق فرآیند دلالت تایید می‌گردد، اگر هویت همیشه پیشتر دلالت می‌شود و بنابراین دلالت با انتشار در گفتمان‌های متعدد و به هم پیوسته ادامه می‌یابد، پس مسئله‌ی عاملیت با وجود "من" پیش از دلالت، پاسخ داده نمی‌شود. به عبارت دیگر، تهیه شرایط جهت تایید "من"، با ساختار دلالت فراهم می‌آید، یعنی قواعدی که مطالبه‌ی مشروع و نامشروع این ضمیر را تنظیم می‌کند و گزاره‌هایی که شرایط فهم پذیری را برای بسط این ضمیر ایجاد می‌کند. زبان یک واسطه و ابزار بیرونی نیست که در آن من، منیتی را قرار دهم و انعکاس‌های این منیت را از آن جمع‌آوری کنم. مدل هگلی خود - آگاهی که مارکس، لوکاچ و انواع گفتمان‌های رهایی بخش معاصر از آن برداشت کرده‌اند، تطابقی بالقوه بین "من" ی که با جهانش و از جمله زبانش به مثابه یک ابژه روبرو می‌شود و این "من" که خود را ابژه‌ای در این جهان می‌یابد، فرض می‌کند. اما دوتایی سوژه/ ابژه، که به سنت معرفت‌شناسی غربی تعلق دارد، همان مسئله هویت را که در صدد حل آن است، مشروط می‌سازد.

چه سنت گفتمانی "من" و "دیگری" را در رویارویی شناخت‌شناسانه ایجاد می‌کند که بعد مشخص می‌کند که کجا و چگونه مسائل شناخت و عاملیت تعیین می‌شوند؟ چه قسم عاملیت‌هایی با فرض وجود یک سوژه شناخت‌شناسانه محروم می‌مانند؟ یعنی چه عاملیت‌هایی دقیقاً به سبب قواعد و کنش‌های حاکم جهت مطالبه‌ای این سوژه و تنظیم عاملیت آن به عنوان جایگاه تحلیل و مداخله‌ی انتقادی، نادیده گرفته می‌شود؟ اینکه نقطه آغاز شناخت‌شناسانه به هیچ وجه ضروری نیست به سادگی توسط عملکردهای مادی زبان متعارف تایید می‌شود - که وسیعاً در انسان‌شناسی ملاک قرار داده می‌شود - که دوگانگی سوژه /

ابژه را یک تحمیل فلسفی اگر نه خشن، تصادفی و غریب می‌داند. زبان انحصار، سود مندگرایانه و فاصله گذار وابسته به روش شناخت‌شناسی نیز به راهبرد سلطه‌ای تعلق دارد که “من” را بر مقابل “دیگری” قرار می‌دهد و در عین ایجاد جداسازی (میان من و دیگری) مجموعه‌ای از مشکلات ساختگی درباره‌ی شناخت و بازیابی این “دیگری” ایجاد می‌کند.

این تقابل دوتایی به منزله بخشی از میراث شناخت‌شناسی گفتمان سیاسی معاصر از هویت، حرکتی راهبردی در مجموعه‌ای مفروض از کنش‌های دلالت است که “من” را در و از طریق این تقابل ایجاد می‌کند و این تقابل را به مانند یک ضرورت متجسم می‌سازد و ابزارهای گفتمانی را که این دوتایی را ایجاد کرده‌اند، پنهان می‌سازد. گذر از تحلیل شناخت‌شناسی هویت به به تحلیلی که کنش دلالت را چالش برانگیز می‌کند، برآوردی را مجاز می‌شمارد که خود روش شناخت‌شناسانه را یک کنش دلالتی ممکن و تصادفی فرض نماید. به علاوه مسئله‌ی عاملیت به این نحو از نو فرمول بندی می‌شود که چگونه دلالت و بازدلالت عمل می‌کند. به عبارت دیگر آنچه به عنوان یک هویت دلالت می‌شود در یک نقطه مشخص در زمان دلالت نمی‌شود و به سادگی تکه‌ی ثابتی از زبان می‌باشد. (ونه چیزی جدا از زبان که تحت تقابل ابژه / سوژه با زبان رویاروی شود — مترجم). مشخصاً هویتها می‌توانند به مانند ذواتی کاملاً ساکن پدیدار شوند، در واقع مدلهای شناخت‌شناسی تمایل دارند که این ظهور هویت در زبان را همچون نقطه عزیمت نظری خود در نظر گیرند. با این وجود، این “من” ذاتی از طریق کنش دلالتی پدیدار می‌گردد که در پی پنهان نمودن طرز کار خود و طبیعی کردن معلول‌هایش است. به علاوه، توصیف هویتی قائم به ذات کاری دشوار است، چرا که چنین نمودهایی هویت‌هایی ساخته شده بر طبق قواعداند، هویت‌هایی که به مطالبه‌ی مکرر و سازگار قواعدی متکی‌اند که کنش‌های فهم‌پذیری فرهنگی هویت را محدود و مشروط می‌کنند. در واقع درک هویت به مثابه یک کنش، و نیز یک کنش دلالتی، درک سوژه‌های فهم‌پذیر فرهنگی است که به عنوان نتایج حاصل از یک گفتمان محدود، خود را در کنش‌های دلالتی فراگیر و مادی حیات زبانی، وارد

می‌کنند. همانطور که اجمالا ملاحظه گشت زبان به نظامی گشوده از نشانه‌ها رجوع می‌کند که توسط آن فهم پذیری مداوما ایجاد شده و به چالش کشیده می‌شود. گفتمان به مثابه سازماندهی تاریخی خاص زبان، خود را به صورت جمعی ارائه می‌کند که در چارچوبهای زمانی به سر می‌برند و همگرایی‌های غیر قابل پیش بینی و سهوی بنا می‌نهند که از آن کیفیات خاص امکان‌های فرهنگی به وجود می‌آیند.

دلالت به عنوان یک فرآیند، در آنچه که گفتمان شناخت‌شناسانه "عاملیت" می‌نامد، پرورش می‌یابد و درون خود می‌پروراند. قواعد حاکم بر هویت فهم پذیر، تایید فهم پذیری یک "من" را مهیا یا برعکس محدود می‌سازد، قواعدی که تاحدی با ماتریکس سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری ساخته می‌شوند و از طریق تکرار عمل می‌کنند. در واقع وقتی گفته می‌شود که سوژه ساخته می‌شود به سادگی بدین معنی است که سوژه دست آورد یک گفتمان خاص حاکم است که بر مطالبه‌ی فهم پذیری هویت حکمرانی می‌کند. سوژه با قواعدی که آنرا تولید کرده معین و محکوم نمی‌شود چرا که دلالت یک عمل بنیادی نیست بلکه یک فرآیند تنظیمی تکرار است که هم خود را پنهان می‌سازد و هم قواعد خود را دقیقا به کمک تولید اثرات ذاتی، تحمیل می‌کند. بدین معنی کل دلالت در مدار اجبار تکرار رخ می‌دهد؛ پس "عاملیت" در امکان بی ثباتی و تغییر پذیری این تکرار است. اگر قواعد حاکم بر دلالت، فقط محدود کننده نیستند بلکه مشخص کننده‌ی قلمروهای جایگزینی از فهم پذیری فرهنگی و امکان‌های جدید برای جنسیت‌اند که کدهای صلب دوتایی سلسله مراتبی را به چالش می‌کشاند، پس تنها با کنش‌های دلالتی تکرار شونده است که واژگونی هویت ممکن می‌شود. حکم به داشتن یک جنسیت مشخص، ضرورتا به شکست می‌انجامد و تنوعی از پیکربندی‌های متناقض و بی ارتباط تولید می‌کند که به لطف کثرتشان از حکمی که بوسیله آن تولید شده‌اند تخطی می‌کنند. به علاوه همین حکم به داشتن جنسیت خاص از طریق مسیرهای گفتمانی رخ می‌دهد: یک مادر خوب بودن، یک ابژه‌ی مطلوب دگرجنسگرا بودن، یک کارگر شایسته بودن، در مجموع، در پاسخ به تنوعی از مطالبات متفاوت به کثرتی از ضمانت‌ها دلالت

می‌کند. همزیستی و همگرایی چنین حکم‌ها و دستوره‌های گفتمانی امکان پیکربندی و جابجایی پیچیده‌ای را ایجاد می‌کنند؛ سوژه متعالی وجود ندارد که بتواند در قلب چنین همگرایی‌هایی عمل نماید. هیچ منیتی بیشتر از این همگرایی وجود ندارد یا “تمامیتی” که پیش از ورود به این زمینه‌ی فرهنگی ناسازگار حفظ شود. این تنها برداشتن ابزارهایی است که در آنجا قرار دارند و خود این “برداشتن” از طریق همین ابزارها ممکن می‌شود. (در اینجا باتلر عامل سیاسی رهایی بخش را از هرگونه بنیادی پیشاتاریخی و پیشا فرهنگی عاری نموده و امکان آنرا در شکست‌های ممکن در تکرار ساختارهای مسلط می‌داند. - مترجم)

چه چیز تکرار واژگون کننده را در کنش‌های دلالتی جنسیت ایجاد می‌کند؟ من نشان داده ام (“من” گرامر حاکم بر ژانر نتیجه‌گیری فلسفی را بسط می‌دهم، اما توجه داشته باشید که خود این گرامر است که این “من” را توسعه بخشیده و ممکن می‌سازد، حتی در همان حال که “من” تاکید ورزد که خود اوست که گرامر فلسفی را تکرار نموده، گسترش داده و (یا همانطور که منتقدین حکم خواهند کرد) گرامر فلسفی را که بوسیله آن هم ممکن و هم محدود می‌شود، به چالش می‌کشد). که برای مثال در تمایز جنس / جنسیت، جنس امری “واقعی” و “حقیقی” و بنیانی مادی و جسمانی مطرح می‌گردد که جنسیت به مثابه کنش نقش فرهنگی بر روی آن عمل می‌کند. با این حال آنطور که ابزار نوشتاری شکنجه‌گر بر روی گوشت متهم در “مستعمره کیفری” کافکا نوشته می‌شود، جنسیت بر روی بدن نوشته نمی‌شود. مسئله این نیست که این نوشته چه معنایی بر بدن اعمال می‌کند، بلکه مسئله این است که چه ابزار فرهنگی تلافی ابزار و بدن را ترتیب می‌دهند و چه مداخله‌ای در این تکرار آیینی امکان پذیر است؟ “واقعیت” و “حقیقت جنسی” ابزارهای خیالی - توهمات جوهر- اند که بدنها را به این حقایق نزدیک می‌کنند اما بدنها هرگز نمی‌توانند با این حقایق منطبق شوند. پس چه چیز موجب افشای شکاف (ساختگی) میان امر واقعی و خیالی می‌شود تا به موجب آن واقعیت، خیالی بودن خود را تصدیق نماید؟ آیا ارائه تکراری ممکن است که به تحکیم مجدد هویت‌های طبیعی شده، محکوم نشود؟ درست همانطور که سطوح تنانه همچون امری

طبیعی تصویب می‌شوند، پس این سطوح می‌توانند جایگاه اجراگری‌های ناهمگون و طبیعی زدایی شده نیز بشوند که موقعیت اجرا گر خود امر طبیعی را برملا می‌نماید.

کنش‌های نقیضه می‌توانند در خدمت تحکیم و به کار گیری مجدد همین تمایز میان پیکربندی طبیعی شده و برتر و پیکربندی اشتقاقی، خیالی، تقلیدی و یک رونوشت ناموفق باشند. و مطمئناً نقیضه بیشتر یک سیاست ناامیدی است که موید محرومیت ظاهراً ناگزیر جنسیت‌های حاشیه‌ای از قلمروی امر طبیعی و واقعی است. با این وصف قصد دارم نشان دهم که این شکست در واقعی و طبیعی شدن، شکست تمامی تصویب‌های جنسیتی است؛ به این دلیل که این مکان‌های هستی‌شناسانه خود بنیاداً غیر قابل سکنی هستند. از این رو، خنده‌ی واژگون‌کننده در تاثیر تقلیدی کنش‌های نقیضه‌ای وجود دارد که در آن امر واقعی، معتبر و اصیل خود به مثابه مدلول تشکیل می‌شوند.

فقدان هنجارهای جنسیتی، تکثیر پیکربندی‌های جنسیتی، بی‌ثباتی هویت‌های ذاتی و خنثی کردن روایت‌های دگرجنسگرایی اجباری از بازیگران مرکزی‌اش یعنی “مرد” و “زن” را نتیجه خواهد داد. تکرار نقیضه‌ای جنسیت، توهم هویت جنسیتی به مثابه ژرفایی خودسرانه و جوهر درونی را افشا می‌کند. جنسیت به مثابه اثرات اجراگری تحمیلی سیاسی و زیرکانه، برطبق آنچه گفته شد، یک عمل است که می‌تواند در معرض شکاف، خود – نقیضه و خود- انتقادی و نمایش‌های اغراق‌آمیز از “امر طبیعی” قرار گیرد که با اغراق شان، وضعیت خیالی بنیادین جنسیت را افشا می‌کنند.

من تلاش کرده‌ام تا نشان دهم که دسته بندی هویت که اغلب فرض می‌شود برای سیاست فمینیستی بنیادی است، یعنی برای تحرک فمینیسم به مثابه یک سیاست هویتی ضروری پنداشته می‌شود، خود امکان‌های فرهنگی را که تصور می‌رود فمینیسم آنرا گشوده، محدود و تحمیل می‌کند. قیود خاموش و ضمنی که از لحاظ فرهنگی “جنس” را فهم پذیر می‌سازد باید یک ساختار سیاسی مولد دانسته شود تا یک بنیاد طبیعی. به طور متناقض نما، مفهوم پردازی مجدد از هویت به مثابه یک معلول و نتیجه،

یعنی امری تولیدی و ساختگی، امکان‌های «عاملیت» را باز می‌گشاید. امکان‌هایی که به گونه‌ای دسیسه‌آمیز توسط موقعیتهایی که دسته بندی‌های هویتی را ثابت و بنیادین فرض می‌کند، مسدود می‌گردد. معلول بودنِ هویت بدین معنی است که نه قطعی و حتمی تعیین شده است و نه کاملاً دلبخواهی و مصنوعی است. اینکه وضعیت شکل گرفته‌ی هویت با این دو رویه ناسازگار (یعنی قطعی و حتمی بودن و تصنعی و دلبخواهی بودن) سوء تعبیر می‌گردد نشانگر آنست که روشهای گفتمان فمینیستی در باب ساختار فرهنگی در دام یک دوتایی غیر ضروری اراده‌ی آزاد و جبرگرایی افتاده است. ساختار با «عاملیت» در تضاد نیست بلکه ساختار صحنه‌ی ضروری عاملیت است، یعنی همان شرایطی که عاملیت در آن بیان شده و از لحاظ فرهنگی فهم پذیر می‌گردد. وظیفه‌ی انتقادی فمینیسم ایجاد نقطه نگاهی بیرون از هویت‌های ساخته شده نیست؛ این خود بینی، ساختار مدل شناخت شناسانه‌ای است که می‌خواهد موقعیت فرهنگی خودش را انکار کند و در نتیجه خود را همچون سوژه‌ای جهانی و کلی ترفیع بخشد، موقعیتی که دقیقاً راهبردهای امپریالیستی را بسط می‌دهد که فمینیسم باید آنرا نقد کند.

۱۸۷

در عوض، وظیفه‌ی انتقادی، استقرار راهبردهایی از تکرار واژگون کننده است که توسط ساختار فراهم آمده‌اند تا از طریق سهیم شدن در همان کنش‌های تکراری که هویت و امکان همیشگی به چالش کشاندن هویت را ایجاد می‌کنند، امکان‌های موضعی و مداخله گر درون ساختار تابید شود.

این تفحص نظری، تلاش نموده تا سیاست را درون همان کنش‌های دلالتی مستقر نماید که هویت را ایجاد تنظیم یا نامنظم می‌کنند. با این وجود، این تلاش تنها به کمک معرفی مجموعه پرسش‌هایی می‌تواند انجام شود که خود تصور امر سیاسی را بسط دهند. چگونه بنیادهایی را که پیکربندی‌هایی فرهنگی جایگزین را پوشانده‌اند از هم بگسلانیم؟ چگونه «پیش فرضیات» هویت جنسیتی را به صورت خیالی‌اش بی ثبات نشان دهیم؟

این وظیفه نیازمند تبارشناسی انتقادی از طبیعی‌سازی از کل جنس و بدن‌هاست. همچنین نیازمند تجدید نظر در شکل بدن به مثابه امری گنگ، پیشا فرهنگی، منتظر دلالیت و فیگوری منطبق با فیگور زنانه و به انتظار نوشته است - نوشته به مثابه - شکاف دال مردانه برای ورود به زبان و فرهنگ. از منظر یک تحلیل سیاسی از دگرجنسگرایی اجباری، لازم می‌آید تا ساختار جنس به مثابه دوتایی یا دوتایی سلسله مراتبی به چالش کشیده شود. دیدگاه جنسیت‌ها به مثابه امری قانونی، مسئله بر سر ثبات هویت جنسیتی به منزله ژرفایی درونی است که گفته می‌شود در اشکال متعدد "بیان" بیرونی شده است. بر ساختار تلویحی از ساختار دگرجنسگرایی اولیه‌ی میل با وجود اینکه به شکل دوجنسگرایی اولیه ظاهر می‌شود، تایید و پافشاری می‌شود. راهبردهای محرومیت و سلسله مراتب نیز نشان داده می‌شود که در فرمول بندی تمایز جنس/ جنسیت تایید می‌گردد و همینطور در مراجعه به "جنس" به مثابه امری پیشا گفتمانی و نیز در تقدم تمایل جنسی بر فرهنگ و به خصوص ساختار فرهنگی تمایل جنسی به مثابه امری پیشا گفتمانی. نهایتاً، پارادایم شناخت شناسانه‌ای که تقدم فاعل بر فعل را فرض می‌گیرد سوژه‌ی جهانی وجهان‌شمول بنا می‌کند که موضع و همچنین شرایط مداخله موضعی خود را انکار می‌کند.

این "نتایج" از سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری اگر بنیادی برای نظریه و سیاست فمینیستی در نظر گرفته شود، نه تنها به عنوان بنیاد، سوء تعبیر می‌شوند بلکه کنش‌های دلالتی که این بد تعبیری متالپتیک را ممکن می‌سازند بیرون از تیررس نقد فمینیستی از روابط جنسیتی باقی می‌مانند. ورود به کنش‌های تکرار شونده‌ی این قلمروی دلالیت یک انتخاب نیست، چرا که "من" ی که باید وارد شود، همیشه پیشتر داخل است: هیچ امکان عاملیت یا واقعیت بیرون از کنش‌های گفتمانی وجود ندارد که فهم پذیری این گفتمان‌ها را به آنها بدهد. وظیفه، تکرار نیست بلکه چه طور تکرار کردن است و از طریق تکثیر بنیادین جنسیت، تکرار و جایگزین کردن همان هنجارهای جنسیتی است که این تکرار را فراهم می‌آورند. هیچ هستی‌شناسی جنسیتی وجود ندارد که ما سیاست را بر اساس آن بنا کنیم، چرا که

هستی‌شناسی‌های جنسیتی، با توصیف آنچه که جنس را فهم پذیر می‌سازد، با تحکیم و مطالبه قیود تناسلی بر تمایل جنسی، با کنترل ملزومات تجویزی که بدان طریق بدنهای جنسی و جنسی شده وارد فهم پذیری فرهنگی می‌شوند، در زمینه‌های سیاسی شکل یافته، به منزله‌ی دستوراتی هنجارین عمل می‌کنند. بنابراین هستی‌شناسی نه یک بنیاد بلکه دستوری هنجارین است که به گونه‌ای دسیسه‌آمیز خود را به صورت یک بنیاد ضروری در گفتمان سیاسی منصوب می‌کند.

شالوده شکنی هویت، شالوده شکنی سیاست نیست؛ بلکه به صورت امری سیاسی همان شرایطی را ایجاد می‌کند که از طریق آن هویت بیان می‌شود. این نوع نقد موجب به چالش کشاندن چارچوب بنیادگرایانه می‌شود که در آن فمینیسم به مثابه سیاست هویتی بیان گشته است. تناقض درونی این بنیادگرایی این است که همان سوژه‌ای را فرض گرفته، تثبیت کرده و مقید می‌کند که امیدوار به بازنمایی و آزادسازی این سوژه است. در اینجا وظیفه ستایش از هر امکان تنها به خاطر امکان بودنش، نیست بلکه بازتوصیف امکان‌هایی است که پیشتر وجود دارد اما این امکان‌ها در قلمروی فرهنگی همچون امری غیرممکن و نامفهوم تعیین شده‌اند. اگر هویت‌ها به منزله‌ی فروض قضایای سیاسی دیگر ثابت نیستند و سیاستها دیگر کنش‌هایی نشأت گرفته از علایق منتسب به مجموعه‌ای از سوژه‌های از پیش آماده دانسته نمی‌شود، یقیناً پیکربندی جدیدی از سیاست می‌بایست بر ویرانه‌های قدیمی ظاهر شود.

پس پیکربندی‌های فرهنگی جنس و جنسیت، می‌توانند تکثیر شوند یا حتی تکثیر کنونی آنها باید در گفتمانی که حیات فرهنگی فهم پذیر را ایجاد می‌کند، بیان شود، دوگانگی خود جنس را آشفته سازد و غیر طبیعی بودن بنیادین آنها را آشکار سازد. چه راهبردهای موضعی دیگری برای به کارگرفتن "امر غیر طبیعی" می‌تواند به همین صورت به طبیعی زدایی از جنسیت منجر شود؟

پیش گفتار سال ۱۹۹۹

۱/ در این چاپ ناشرین فرانسوی وجود داشته که ترجمه این کتاب را ملاحظه نموده باشند اما فقط بدین خاطر که دیدیر اریبون استدلالات این کتاب را در مباحث سیاسی معاصر فرانسوی دریاب تایید حقوقِ همجنسگرایان وارد کرده است.

۲/ من دو مقاله‌ی مختصر در این مورد نوشته ام موخره‌ای بر Butch\Femme: درون جنسیتِ

لژیبن. Sally for *Butch\Femme: Inside Lesbian Gender* ویرایش شده بوسیله سالی مونت Sally Munt (لندن، کسل، ۱۹۹۸) و موخره‌ی دیگر برای "فراجنسیت در آمریکای لاتین: اشخاص، کنش‌ها و معانی"، "Transgender in Latin America: Persons, Practices and Meanings," مقاله‌ی در مجله Sexualities جلد پنجم، شماره سوم ۱۹۹۸.

۳/ Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and*

Law (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 6-7.

۴/ متاسفانه "آشفتگی جنسیتی" چند ماه زودتر از (Berkeley and Los Angeles:

University of California Press, 1991) monumental Epistemology of the Closet اثر

Eve Kosofsky Sedgwick انتشار یافت و استدلالات من در آشفتگی جنسیتی نتوانست از مباحث

دقیق جنسیت و تمایل جنسی در فصل اول آن کتاب بهره مند شود.

۵/ جانانان گلدبرگ Jonathan Goldberg مرا به این موضوع متقاعد نمود.

۶/ برای تاریخچه کاملتری از تتبعات و نقل قول‌هایم از کارم به کار عالی Eddie Yeghiayan در

کتابخانه اروین Irvine دانشگاه کالیفرنیا رجوع نمایید:

<http://sun3.lib.uci.edu/scctr/Wellek/index.html>

۷/ به خصوص مدیون این افراد به خاطر نقد قدرتمندشان از نظریه‌ی اجراگری می‌باشم: Bidy

Martin, Eve Sedgwick, Slavoj zizek, Wendy Brown, Saidiya Hartman, Mandy Merck, Lynne Layton, Timothy Kaufmann-Osborne, Jessica Benjamin, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Diana Fuss, Jay Presser, Lisa Duggan, and Elizabeth Grosz.

۸/ این مفهوم بعد آیینی اجراگری با مفهوم “عادت” در کار پیربورديو پیوسته است. که این موضوع

را تنها بعد از نوشتن این متن دریافته‌ام. در تلاش متعاقبم برای برآوردی از این همصدایی به فصل آخر

Excitable Speech: A Politics of the Performative (New York: Routledge, 1997)

رجوع نمایید.

۹/ ژاکلین رز تذکر سودمندی بر وجود تمایز میان بخشهای ابتدایی وانتهایی کتاب به من داده است.

بخشهای ابتدایی بر ساختار مالیخولیایی جنسیت تفحص می‌کنند، اما پایان متن به نظر این آغاز روان

کاوانه را فراموش می‌کند. شاید این نشانگر “مانیای” فصل اول باشد، موقعیتی که توسط فروید بخشی از

انکار امر از دست رفته که مالیخولیاست تعریف شده. آشفتگی جنسیتی در صفحات پایانی به نظر این فقدان را که از آن سخن گفته فراموش یا انکار می‌کند.

۱۰/ به Bodies that Matter (نیویورک، راتلج ۱۹۹۳) و همچنین به نقد جالب و توانمند که برخی از مسائلی را که در مطالعات علوم معاصر مطرح‌اند بازگو می‌کند یعنی کار Karen Barad به نام "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality, " " differences, Vol. 5, No. 2, pp. 87-126. رجوع نمایید.

۱۱/ سیدبا هارتمن، لیزا لووی و دورین کوندو پژوهشگرانی‌اند که آثار ایشان تاثیر بسزایی بر من داشته است. اغلب تحقیقات رایج در باب "passing" نیز این تاثیر پذیری را پذیرفته‌اند. مقاله من درباره نلا لارسون در "in Bodies That Matter" در صدد است که این مسئله را به روشی مقدماتی نشان دهد البته کار هومی بهابا درباره گسست تقلیدی سوژه‌ی پسااستعماری به روش خود من نزدیک است. نه تنها برداشت آوای استعمارگر توسط استعمار شده بلکه موقعیت گسسته تعیین هویت برای انگاره اجراگری ضروری‌اند، انگاره‌ای که تاکید می‌نماید هویت‌های اقلیت تحت شرایط سلطه همزمان تولید و گسسته می‌شود.

۱۲/ اثر کابنا مرکر، کندال توماس و هارتنز اسپیلرز در اندیشه من پس از "Gender Trouble" درباره این موضوع بی اندازه مفید بوده است. همچنین امیدوارم مقاله‌ای درباره مسائل جالب توجه فرانتس فانون درباره تقلید و مبالغه در اثر وی به نام "پوست‌های سیاه، نقاب‌های سفید" منتشر نمایم. از گرج

توماس نیز جهت تحریک و غنی تر ساختن درک من از بینا فرهنگی سپاسگزارم. او به تازگی پایان نامه‌اش در رشته بلاغت در برکلی درباب تمایلات جنسی رادیکال در ایالات متحده به پایان رسانده است.

۱۳/ در نوشته‌های بعدی انگاره‌های بسیاری را درباب جهانشمولیت ارائه نموده ام، که برجسته ترین آنها در فصل دوم کتابِ گفتار مهیج Excitable Speech است.

۱۴/ به انتشارات مهم انجمن دو جنسه‌های آمریکای شمالی (از جمله انتشارات Cheryl Chase) رجوع نمایید که بیش از هر سازمان دیگری، توجه عموم را به خشونت و طاق‌ت فرسای‌ی کنترل جنسیتی بر کودکانی جلب نموده است که با بدنهایی از لحاظ جنسیتی غیرعادی به دنیا آمده‌اند. برای اطلاعات بیشتر با آدرس: <http://www.isna.org>. تماس حاصل کنید.

۱۵/ از ون‌دی براون، جان دلبیو اسکات، فرانک بارتکوفسکی، ژانت هالی، میشل فهر، هومی بهابا، دروسیلا کرنل، دنیس ریلی، الیزابت وید، کاجا سیلورمن، آن پلگرینی، ویلیام کانولی، گایاتری چاکراورتی اسپیواک، ارنستو لاکلو، ادواردو کاداوا، فلورنس دوره، دیوید کازانجیان، دیوید اند، دینا الکاظم به سبب حمایت و رفاقت ایشان در طول تابستان ۱۹۹۹ هنگامی که این پیشگفتار نوشته می‌شد متشکرم.

سوژه‌های جنس / جنسیت / میل

۱/ نگاه کنید به “حق مرگ و قدرت بر زندگی” در تاریخ تمایل جنسی میشل فوکو – جلد اول – در این فصل پایانی فوکو رابطه میان قانون منع کننده و حقوقی را بررسی می‌کند. انگاره وی از باروری قانون مشخصاً از نیچه وام گرفته شده است اگرچه با اراده معطوف به قدرت نیچه کاملاً همسان نیست. استفاده از انگاره‌ی قدرت مولد فوکو به معنای کاربرد ساده انگارانه فوکو از مسائل جنسیتی نیست. همانطور که فصل سوم بخش دوم با عنوان “فوکو، هرکولین و سیاست ناپیوستگی جنسیتی” نشان می‌دهم در نظر گرفتن اختلاف جنسی با اصطلاحات کار خود فوکو تناقضات بنیادینی را در نظریه او آشکار می‌سازد. از دیدگاه وی درباره بدن نیز در فصل پایانی نیز انتقاد می‌شود.

۲/ ارجاعات به سوژه‌ی پیش از قانون در سراسر این کتاب برآمده از خوانش دریدا از داستان اخلاقی “در حضور قانون” کافکا در کتاب “کافکا و اجرای انتقادی معاصر: خوانش‌های قرن” ویرایش شده بوسیله آلن آدف (انتشارات دانشگاه ایندیانا ۱۹۸۷) می‌باشد.

۳/ نگاه کنید به “آیا من این نام هستم؟ فمینیسم و مقوله زن در تاریخ (نیویورک، مک میلان و

۱۹۸۸) اثر دنیس ریلی.

۴/ نگاه کنید به "بی ثباتی دسته بندی‌های تحلیلی نظریه فمینیستی" ساندار هاردینگ در جنس و جستار علمی، اثر ساندر هاردینگ و جان. اف. اوبار. (شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو) صفحات ۲۸۳-

۳۰۲

۵/ این مرا یاد ابهام موجود در عنوان "بنیان گذاری فمینیسم مدرن" (نیویورک انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۷) اثر نانسی کات می‌اندازد. وی نشان می‌دهد که جنبش فمینیستی ایالات متحده اوایل قرن بیستم می‌بایست برنامه‌ای را "بنیان نهد" که سرانجام این جنبش را بنیان گذاری نماید. تز تاریخی وی تلویحا این مسئله را پیش می‌کشد که آیا بنیان‌های مقبول غیر انتقادی مانند "بازگشت امر سرکوب شده" عمل می‌کنند؛ اتکا به کنش‌های محروم کننده، هویت‌های سیاسی ثابت که جنبش‌های سیاسی را بنیان می‌نهد، به ناگزیر توسط همان ناستواری تهدید می‌شود که خود جنبش ایجاد می‌کند.

۶/ من در سراسر متن کتاب از عبارت ماتریکس دگرجنسگرا استفاده می‌کنم تا شبکه فهم پذیری فرهنگی را نشان دهم که به کمک آن بدن‌ها، جنسیتها و امیال طبیعی می‌شوند. من از انگاره "قرار داد دگرجنسگرا" ی مونیک ویتینگ و تا حد کمتری از انگاره‌ی "دگرجنسگرایی اجباری" آدریان ریچ تا مدل شناختی / گفتمانی فهم پذیری جنسیت را توصیف نمایم، مدلی که برای بدن‌ها را با این مفهوم پیوند می‌زند که باید جنس ثابتی وجود داشته باشد که توسط یک جنسیت ثابت ابراز می‌شود. (مردانگی مذكر را بیان می‌کند و زنانگی مونث را) و این از طریق کنش اجباری دگرجنسگرایی به طور سلسله مراتبی تعریف می‌شود.

۱۷/ برای بحث در باب تمایز جنس / جنسیت در انسان‌شناسی ساختارگرا و برداشت‌ها و نقدهای فمینیستی از این فرمول بندی، فصل دوم بخش اول “معاوضه انتقادی ساختارگرایی” را مشاهده نمایید.

۱۸/ جهت مطالعه جالب توجه از berdache و تکثر جنسیتی در فرهنگ‌های آمریکایی شمالی نگاه کنید به والتر. ال. ویلیامز “روح و جسم: تنوع جنسی در فرهنگ هندی آمریکایی (بوستون انتشارات بیکن ۱۹۸۸) همچنین نگاه کنید به شری. بی. ارتنر و هریت وایتهد، معانی جنسی: ساختار فرهنگی تمایل جنسی (نیویورک انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۱) برای تحلیل برانگیزنده و حساس از berdache، فراجنس‌ها و احتمال دوگانگی‌های جنسیتی رجوع کنید به سوزان. جی. کسلر و وندی مک کنا جنسیت: رویکردی قومی روش‌شناسی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۸)

۱۹/ حجم وسیعی از پژوهش فمینیستی در زمینه زیست‌شناسی و تاریخ علم شده است منافع سیاسی موجود در رویه‌های تبعیض‌آمیز که مبنایی علمی برای جنس دست و پا می‌کنند را ارزیابی می‌نماید. نگاه کنید به ژن‌ها و جنسیت جلد اول و دوم (نیویورک: انتشارات گوردین ۱۹۷۸، ۱۹۷۹) اثر روت هوبارد و مارین لووی، دو موضوع در باب فمینیسم و علم هیپاتیا: ژورنال فلسفه فمینیسم. جلد دوم، شماره سوم پاییز ۱۹۸۷ و جلد سوم شماره اول، تابستان ۱۹۸۸، علی‌الخصوص در مقاله آخری گروه مطالعاتی جنسیت و زیست‌شناسی، “اهمیت نقد فمینیستی برای زیست‌شناسی سلولی”؛ “پرسش علمی در فمینیسم” (انتشارات دانشگاه کرنل) ساندرها هاردینگ، اولینگ فاکس کله، “تاملاتی بر جنسیت و علم” (نیو هون، انتشارات دانشگاه ییل ۱۹۸۴)، “در آغاز کلمه بود: پیدایش نظریه زیست‌شناسی” نشانه‌ها ژورنال زنان

در فرهنگ و جامعه جلد ششم شماره سوم ۱۹۸۱ اثر دانا هاراوی؛ رویاهای پستانداران (نیویورک: انتشارات راتلج، ۱۹۸۹)؛ جنس و جستار علمی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۷) اثر ساندر هاردینگ و جان. اف. اوبار؛ اسطوره‌های جنسیت: نظریه‌های زیست‌شناسی درباره زنان و مردان (نیویورک: نورتون، ۱۹۷۹)

۱۰/ تاریخ تمایل جنسی فوکو به وضوح روشی برای بازاندیشی در تاریخ "جنس" در حوزه اروپای مدرن ارائه می‌نماید. برای ملاحظه به جزئیات بیشتر نگاه کنید به "ساخت بدن مدرن: تمایل جنسی و جامعه در قرن نوزدهم" (برکلی انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۷) اثر توماس لاکویر و کاترین گالاگر که در ابتدا به عنوان موضوعی در باب بازنمایی‌ها، شماره ۱۴ تابستان ۱۹۸۶ منتشر شد.

۱۱/ نگاه کنید به "تنوعات جنس و جنسیت: بوآر، ویتینگ، فوکو" در فمینیسم به مثابه نقد از سیلا بن حبیب و دروسیلا کرنل (باسیل بلک ول، دیست: انتشارات دانشگاه مینه سوتا، ۱۹۸۷)

۱۲/ سیمون دو بوآر، جنس دوم، ترجمه ای. ام پارشلی (نیویورک: وینتاج، ۱۹۳۷) صفحه ۳۰۱

۱۳/ همان صفحه ۳۸

۱۴/ نگاه کنید به کار من با عنوان "جنس و جنسیت در جنس دوم بوآر" مطالعات فرانسوی،

سیمون دو بوآر: شاهدهی بر یک قرن، شماره ۷۲، زمستان ۱۹۸۶

۱۵/ به نظریه‌های پدیدارشناسی مانند گرایش ساتر، مرلوپونتی و بوآر به استفاده از اصطلاح تجسم embodimen توجه نمایید. این اصطلاح که از حوزه‌های یزدان‌شناسی آمده است بدن را به مثابه شکل تجسم و صورت خارجی ترسیم می‌کند و از این رو ارتباط دوگانه و خارجی میان دلالت غیر مادی و مادیت خود بدن را حفظ می‌نماید.

۱۶/ نگاه کنید به "آن جنسی که یک جنس نیست." ترجمه کاترین پرتز همراه با کارولین بروک، (انتشارات دانشگاه کرنل، ۱۹۸۵)

۱۷/ نگاه کنید به "جنسیت به مثابه مقوله مفید تحلیل تاریخی" در جنسیت و سیاست تاریخ (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۸۸) صفحات ۲۸ الی ۵۲ از *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986.

۱۸/ بوآر "جنس دوم" صفحه xxvi

۱۹/ نگاه کنید به "جنس و جنسیت در جنس دوم بوآر"

۲۰/ ایده آل هنجارین بدن به مثابه یک "موقعیت" و یک "وسیله" هم توسط بوآر در رابطه با جنسیت وهم توسط فرانتس قانون در رابطه با نژاد پذیرفته می‌شود. قانون در تحلیل خود درباب استعمار رجوع به بدن به مثابه ابزار آزادی را نتیجه می‌گیرد که در آزادی به سبک دکارتی معادل با توانایی در

تردید و شک ورزیدن است: "اوه بدن من، از من مردی می‌سازد که همیشه در تردید و پرسش است!"
(فرانتس فانون، پوست سیاه، نقاب‌های سفید (نیویورک: انتشارات گرو (۱۹۶۷)) صفحه ۳۲۳

۲۱/ تمایز هستی‌شناسانه‌ی بنیادین میان آگاهی و بدن نزد سارتر بخشی از میراث دکارتی فلسفه‌ی اوست. این همان تمایز دکارتی است که هگل در بخش "ارباب - بنده" ی پدیدارشناسی روح تلویحا تفحص می‌نماید. تحلیل بوآر در باب سوژه مردانه و دیگری زنانه آشکارا جایگزینی برای دیالکتیک ارباب و بنده‌ی هگل و بازفرمول‌بندی سارتر از این دیالکتیک در بخش در باب سادیسیم و مازوخیسم در هستی و نیستی است. سارتر با انتقادی از امکان سنتز آگاهی و بدن که هگل قصد غلبه بر آنرا داشت به مشکل دکارتی بازمی‌گردد. بوآر تاکید می‌ورزد که بدن می‌تواند ابزار و موقعیتی برای آزادی باشد و جنس می‌تواند موقعیتی برای ان جنسیتی باشد که جز کیفیت آزادی هیچ تجسم دیگری ندارد. در ابتدا به نظر می‌رسد که این امر می‌تواند سنتز بدن و آگاهی باشد که در اینجا آگاهی را باید شرط آزادی دانست. با این وجود این مسئله همچنان باقی می‌ماند که آیا این سنتز مستلزم حفظ تمایز هستی‌شناسانه‌ی میان بدن و ذهنی که از سلسله مراتب ذهن بر بدن و مردانگی بر زنانگی ترکیب شده، می‌باشد یا خیر؟

۲۲/ نگاه کنید به "زن به مثابه بدن: دیدگاه‌های کهن و معاصر" اثر الیزابت. وی. اسپلمن، مطالعات

فمینیستی، جلد هشتم، شماره اول، تابستان ۱۹۸۲

۲۳/ گایاتری اسپیواک اغلب این نوع تفسیر دوگانه را به طعنه کنش استعمارگرانه‌ی حاشیه‌سازی

می‌داند. در نقدی از "خود - حضور خودپیت فراتاریخی شناسنده" که وجه مشخصه امپریالیسم معرفتی

کوجیتوی فلسفی است وی سیاستهای تولید شناختی را نشان می‌دهد که به کمک محرومیت، حاشیه‌های

خود را ایجاد و(سپس) حذف می‌کنند و این فهم پذیری فرهنگی رژیم شناخت معین سوژه را شکل میدهد. ” من این سیاستها را ممنوعیت حاشیه‌هایی می‌دانم که در تولید هر تفسیری تلویحا وجود دارد. از این نقطه نگاه، انتخاب تقابل‌های دوگانه خاص.. تنها راهبرد عقلانی نیست. در هر مورد این راهبرد شرط ایجاد مرکزسازی و منتظر با آن، حاشیه‌سازی (با دفاعیه‌های مختص به خود) است ” (گایاتری چاکراورتی اسپیواک “تفسیر و فرهنگ در جهانی دیگر: مقالاتی در سیاستهای فرهنگی ” (نیویورک: راتلج، ۱۹۸۷) (صفحه ۱۱۳)

۲۴/ نگاه کنید به استدلال شری موراگا: *La Güera*, " in *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaldúa and Cherríe Moraga (New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

۲۵/ برای جزئیات بیشتر درباره عدم بازنمایی زنان در گفتمان فلسفی نگاه کنید به “ Luce

Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine, " in *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: *Sexes et parentés* (see chapter 2, n. ایریگاری در Cornell University Press, 1985). (10) در بحث خود درباره “جنسیت زنانه” در این استدلال تجدید نظر می‌کند.

Monique Wittig, "One is Not Born a Woman, " *Feminist Issues*, Vol. 1, /۲۶ No. 2, Winter 1981, p. 53. *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9-20, see chapter 3, n. 49.

۲۷/ انگاره‌ی امر نمادین در بخش دوم این کتاب به تفصیل بحث می‌شود. امر نمادین مجموعه‌ای از قوانین فرهنگی جهانشمول و ایده آل در نظر گرفته می‌شود که بر خویشاوندی و دلالت و نیز نزد ساختارگرایی روانکاوی بر تولید اختلاف جنسی حاکم است. امر نمادین با اتکا بر انگاره‌ی "قانون پدری" ایده آلیزه به مثابه گفتمانی مسلط و مستولی فالوگوستریسم بازفرمول بندی می‌شود. برخی از فمینیستهای فرانسوی زبانی جایگزین برای زبان تحت حکمرانی فالوس و قانون پدر پیشنهاد می‌نمایند و بدین طریق امر نمادین را نقد می‌کنند. کریستوا "semiotic" را به منزله بعد مادرانه زبان پیشنهاد می‌کند و ایریگاری و سیکسو *écriture feminine* را مد نظر قرار می‌دهند. با این وجود ویتیک همواره با این رویه مخالفت کرده است و مدعی است که زبان در ساختار خود نه زن ستیز است و نه فمینیست بلکه ابزاری است که برای مقاصد سیاسی توسعه می‌یابد. مشخصاً عقیده ویتیک به وجود "سوژه شناسنده" پیش از زبان موجب می‌شود تا او زبان را یک ابزار ببیند تا حوزه‌ای از دلالتها که پیش از خود شکل‌گیری خود سوژه وجود داشته و انرا ساختار بندی می‌کند.

۲۸/ Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?" Feminist Issues, Vol. 3, No. 2, Fall 1983, p. 64. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67, see chapter 3, n. 49.

۲۹/ "باید هر دو نقطه نگاه جهانشمول و خاص را حداقل به عنوان بخشی از ادبیات در نظر گرفت"

(مونیک ویتیک، اسب تروا)

(Monique Wittig, "The Trojan Horse," Feminist Issues, Vol. 4, No. 2, Fall 1984, p. 68. Also see chapter 3, n. 41).

۳۰/ مجله، Questions Feministes در ترجمه انگلیسی به عنوان Feminist Issues را دارد و عموماً از نقطه نگاه ماتریالیستی که اعمال و ساختارها و موقعیت ساختگی زبان را بنیان‌های مادی ستم بر زنان به شمار می‌آورد. ویتگ جزو از نویسندگان سرمقاله بود. او به همراه مونیک پلازا Monique Plaza نشان می‌دهد که اختلاف جنسی بدین سبب که معنای کارکرد اجتماعی زنان را از واقعیت بیولوژیکی آنان استنتاج می‌کند ماهیت باور است اما همچنین از انجایی که دلالت اصلی بدنهای زنان به عنوان مادر برعهده گرفته است از این رو به هژمونی تمایل جنسی تناسلی استحکامی ایدئولوژیک می‌بخشد.

Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language, " *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison (New York: Delta, 1977), pp. 17-18.

Monique Wittig, "The Mark of Gender, " *Feminist Issues*, Vol. 5, No. ۳۲, Fall 1985, p. 4. Also see chapter 3, n. 25.

۳۳/همان صفحه ۳

۳۴/ نغمه آرتا اثر کارول کینگ نیز طبیعی‌سازی جنسیت را به چالش می‌کشد. عبارت "مانند یک زن طبیعی" نشان می‌دهد که "طبیعی بودن" تنها از طریق قیاس و استعاره میسر می‌شود. به عبارت دیگر "تو این احساس استعاره امر طبیعی را برای من می‌سازی" و بدون این "تو"، بنیان غیر طبیعی برملا می‌شود. برای بحث بیشتر در باب ادعای آرتا با الهام از بحث بوآر که "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود" رجوع کنید به کار من در

"Beauvoir's Philosophical Contribution, " in eds.

Ann Garry and Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge, and Reality*
(Boston: Unwin Hyman, 1989): 2nd ed. (New York: Routledge, 1996).

۳۵/ هرکولین باربین یادداشتهای اخیرا کشف شده هرمافرادیت قرن نوزدهم.

Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*, trans. Richard McDougall (New York: Colophon, 1980), originally published as *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault* (Paris: Gallimard, 1978).

نسخه فرانسوی فاقد مقدمه‌ای است که فوکو برای ترجمه انگلیسی آن نگاشته است.

۳۶/ فصل دوم بخش دوم را ببینید.

۳۷

Foucault, ed., *Herculine Barbin*, p. x.

۳۸

Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 11-14.

۳۹

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), p. 45.

۴۰/ ویتگ، "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید" صفحه ۴۸. ویتگ هر دو مفهوم "نشان" جنسیت و

"شکل‌گیری خیالی" دسته‌های طبیعی را به Colette Guillaumin در "Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux," *Pluriel*, Vol. 11, 1977 نسبت می‌دهد که کار وی در باب نشان نژاد قیاسی برای تحلیل ویتگ در باب جنسیت فراهم می‌آورد. "اسطوره زن" فصلی از جنس دوم بوآر است.

/۴۱

Monique Wittig, "Paradigm," in *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, eds. Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 114.

۴۲/ مشخصاً ویتگ نحو را تشریح و بازتولید زبانی نظام خویشاوندی پدری نمی‌داند. روی گردانی

وی از ساختارگرایی در این سطح زبان را از نظر جنسیتی خنثی و بی طرف به شمار آورد. Irigaray's *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Éditions de Minuit, 1985), دقیقاً این نوع موقعیت

انسان محور ویتگ که مدعی بی طرفی سیاسی و جنسیتی زبان است را نقد می‌کند.

/۴۳

Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?" p. 63.

/۴۴

Monique Wittig, "The Straight Mind, " *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1,
Summer 1980, p. 108

همچنین رجوع کنید به 3, n. 30.

/۴۵

Monique Wittig, *The Lesbian Body*, trans. Peter Owen (New York: Avon,
1976), originally published as *Le corps lesbien* (Paris: Éditions de Minuit,
1973).

/۴۶

با تشکر از وندی اون Wendy Owen به خاطر این عبارت

۴۷/ البته خودِ فروید همین تمایز میان جنسی و تناسلی را که ویتینگ بر علیه او به کار می‌برد

برجسته می‌سازد.

۴۸/ تحلیل جامع تری از موقعیت لکانی در بخش‌های متعدد فصل دوم این کتاب ارائه می‌شود.

Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, ۴۹

1987).

/۵۰

Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

۵۱/ "آنچه روانکاوی را از تحلیل‌های جامعه‌شناسی متمایز می‌سازد (و این برای من کار نانسی چودورو را گرفتار بن بست‌ی بنیادین می‌کند) این است که برای جامعه‌شناسی عمل درونی کردن هنجارها به دشواری فرض می‌شود چیزی که نقطه نگاه آغازین و فرض اساسی روانکاوی است. (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, p. 90).

۵۲/ جای تعجب نیست که مفهوم ساختارگرا از "قانون" پژواکی از قانون ممنوعیت عهد عتیق را در خود دارد. از این رو "قانون پدری" با توسل به برداشت‌های فرانسوی از نیچه مورد نقد پس‌ساختارگرایی قرار می‌گیرد. نیچه اخلاق بندگان مسیحی — یهودی را به خاطر در نظر گرفتن قانون به مثابه امری منع‌کننده و یکتا مقصر می‌داند. از طرف دیگر اراده به قدرت امکان‌های مولد و متکثر قانون را نشان داده و قانون را در یکتایی‌اش به مثابه انگاره‌ای سرکوبگر و ساختگی افشا می‌کنند.

۵۳/ نگاه کنید به

Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 267-319.

همچنین در لذت و خطر نگاه کنید به:

see Carole S. Vance, "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality," pp. 1-28; Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83," pp. 50-72; Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion," pp. 401-410. See Amber Hollibaugh and Cherrie Moraga, "What We're Rollin Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism," and Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang," in *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson (London: Virago, 1984); *Heresies*, Vol. No. 12, 1981, the "sex issue"; Samois ed., *Coming to Power* (Berkeley: Samois, 1981); Dierdre English, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism," *Socialist Review*, No. 58, July-August 1981; Barbara T. Kerr and Mirtha N. Quintanales, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference," *Conditions*, #8; Vol. 3, No. 2, 1982, pp. 52-71.

۵۴/ دعوی جدال برانگیز ایریگاری این است که ساختار فرج به مثابه "دو لبه در تماس با هم" پیش از جدایی از این دوگانگی توسط عمل لذت - محروم کننده‌ی احلیل، لذتی خود محور و غیر واحد زنان را شکل می‌دهد. نگاه کنید به ایریگاری. *Ce sexe qui n'en est pas un*.
 ویتیک به همراه مونیک پلازا و کریستین دلفی نشان داده است که ارزشگذاری ایریگاری از این تعین آناتومیکی خود تاملی غیر انتقادی از گفتمانی تناسلی است که بدن زنانه را به اجزای تصنعی مانند مهبل، کلیتوریس و فرج جدا می‌کند. از ویتیک در سخنرانی در کالج Vassar پرسیده می‌شود که آیا او مهیلی دارد و او پاسخ منفی می‌دهد.

۵۵/ نگاه کنید به استدلال مختصر و مفید این تفسیر توسط Diana J. Fuss *Essentially Speaking* (New York: Routledge, 1989).

"Postmodernism and Consumer Society, " in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983).

ممنوعیت، روانکاوی و تولید ماتریکس دگر جنسگرا

۱/ در طول نیم سالی که این فصل را نوشتم مشغول تدریس "در مستعمره کیفری" کافکا بودم که توصیفی است از ابزار شکنجه و شباهت جالب توجهی با زمینه معاصر قدرت به خصوص قدرت مردسالار دارد. روایت به کرات صرف بازگویی تاریخی می‌شود که این ابزارهای شکنجه را به عنوان بخشی از سنت تقدیس می‌کند. خاستگاه‌ها نمی‌توانند باز یافته شوند و نقشه رسیدن به این خاستگاه‌ها با گذشت زمان ناخوانا می‌شوند. برای کسانی که باید شرح داده شود به همان زبان سخن نمی‌گویند و هیچ ارجاعی به ترجمه ندارد. در واقع ماشین کاملاً به تصور کشیده نمی‌شود و اجزای آن با یکدیگر متناسب نیستند و کلیت قابل تصویری را شکل نمی‌دهند. بنابراین خواننده مجبور می‌شود توضیح پراکنده‌ای را بدون ارجاع به ایده آل انگاره تمامیت آن تصور کند. این تاپید ادبی انگاره فوکو به نظر می‌آید که قدرت به حدی پراکنده شده است که دیگر هیچ کلیت نظام مندی ندارد. دریدا بر مسئله اتوریتته چنین قانونی با بررسی "در حضور قانون" کافکا تفحص می‌کند یعنی در

Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings,
ed. Alan Udoff [Bloomington: Indiana University Press, 1987].

وی بر نامشروعیت بنیادین این سرکوبی به کمک تکرار روایی زمان پیش از قانون تاکید می‌کند. به همچنین نقد این قانون با توسل به زمان پیش از قانون غیر ممکن باقی می‌ماند.

۲ / نگاه کنید به

Carol MacCormack and Marilyn Strathern, eds. *Nature, Culture and Gender* (New York: Cambridge University Press, 1980).

۳ / برای بحث کاملتری از این نوع موضوعات رجوع کنید به فصلی از کتاب دانا هاراوی *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1990) با نام "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word".

۴ / گایل رابین این فرآیند را در سراسر ترافیک در زنان یادداشتهایی بر اقتصاد سیاسی جنس، به سوی انسان‌شناسی زنان، در نظر می‌گیرد

'Political Economy' of Sex, " in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

مقاله وی موضوع اصلی در این فصل خواهد شد. او از انگاره تولد به مثابه هدیه در مقاله موس در باب هدیه استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که زنان به عنوان ابژه‌ی معاوضه پیوندهای اجتماعی میان مردان را تحکیم و تعریف می‌کنند.

۵/ نگاه کنید به

Claude Lévi-Strauss, "The Principles of Kinship, " in *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 496.

۶/ نگاه کنید به

See Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play, " in *The Structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey and Eugene Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964); "Linguistics and Grammatology, " in *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); "Différance, " in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

۷/ نگاه کنید به لوی استروس ساختارهای ابتدایی خویشاوندی

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 480; "Exchange

و نتیجتاً نقش برون پیوندی (ازدواج با افراد خارج از قبیله) که بیانگر این ساختارهاست در خود

یک ارزشی اجتماعی دارد و وسیله‌ای برای پیوند مردان با یکدیگر دیگر است.

۸/

Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 101-103.

۹/ می‌توان تحلیل ادبی ایوا سدویک Eve Sedgwick میان مردان را در نظر گرفت: ادبیات

انگلیسی و میل هموسوشیال میان مردان (New York: Columbia University Press, 1985)

که متأثر از توصیف استروس از ساختارهای مقابله به

مثل در خویشاوندی است. وی نشان می‌دهد که نزاکت چاپلوسانه‌ای که به زنان در ادبیات رومان‌تیک ابراز می‌شود انعکاس و تشریح میل هموسوشیال مردان است. زنان ابژه‌های معاوضه‌ی شاعرانه‌ای می‌باشند بدین معنا که ایشان واسطه‌ای برای رابطه تصدیق نشده‌ی میل میان مردان به منزله ابژه و هدف صریح و ظاهری گفتمان‌اند.

/۱۰

Luce Irigaray, *Sexes et parentés* (Paris: Éditions de Minuit, 1987), translated as *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian C. Gill (New York: Columbia University Press, 1993).

/۱۱

مشخصاً لوی استروس مجال تحلیل تابوی زنای با محارم به مثابه کنشی هم خیالی و هم اجتماعی را از دست می‌دهد. دو امری که به هیچ روی نافی یکدیگر نیستند.

/۱۲

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 491.

۱۳/ فالوس بودن تجسم بخشیدن به فالوس به مثابه جایگاهی برای نفوذ آن است. اما همچنین دلالتگرِ وعده بازگشت به ژوئیسانس پیشا فردی می‌باشد که رابطه نامشخصی را با مادر توصیف می‌کند.

۱۴/ من در کتاب سوژه‌های میل فصلی را به برداشت لکان از دیالکتیک ارباب و بنده هگل

اختصاص دادم با نام "لکان: ابهام میل"

Subjects of Desire Hegelian Reflections in Twentieth-Century France
(New York: Columbia University Press, 1987; paperback edition, 1999).

۱۵/ فروید دستیابی به زنانگی را مستلزم موج مضاعف سرکوب می‌داند. "دختر نه تنها وابستگی

لیبیدینال خود را از مادر به پدر منتقل می‌کند. بلکه میل به پدر را با ابژه مناسبتری جایگزین می‌کند."

برای درک نظریه‌ای که قالب اسطوره‌ای که به نظریه لکان می‌دهد رجوع کنید

Sarah Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*
Catherine (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 143-148 ترجمه

Porter

که اصل آن در

L'Enigme de la femme: La femme dans les textes de Freud (Paris:
Editions Galilée, 1980).

منتشر شده است.

۱۶/ ژاک لکان، "معنای فالوس" (the Meaning of Phallus) در کتاب *Feminine*

Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne

Jacqueline Rose pp. 83- و Juliet Mitchell و Jacqueline Rose ترجمه

Ce sexe qui n'en est pas un (Paris: Éditions de Minuit, 1977), p. 131.

۱۸/ ادبیات فمینیستی درباره بالماسکه بسیار گسترده است. کار ما در اینجا به تحیل بالماسکه در رابطه با مسئله بیان و اجراگری محدود می‌شود. به بیان دیگر مسئله در اینجا این است که آیا بالماسکه آن زنانگی را که خالص و راستین دانسته می‌شود پنهان می‌کند یا اینکه بالماسکه وسیله‌ای است برای تولید زنانگی و مجادله برای سندیت آن. جهت بحث کامل تر در باره برداشت‌های فمینیستی از بالماسکه رجوع کنید به:

Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator," *Screen*, Vol. 23, Nos. 3-4, September-October 1982, pp. 74-87; "Woman's Stake: Filming the Female Body," *October*, Vol. 17, Summer 1981. Gayatri Spivak offers a provocative reading of woman-asmasquerade that draws on Nietzsche and Derrida in "Displacement and the Discourse of Woman," in *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick (Bloomington: Indiana University Press, 1983). See also Mary Russo's "Female Grotesques: Carnival and Theory" (Working Paper, Center for Twentieth-Century Studies, University of WisconsinMilwaukee, 1985).

۱۹/ در بخش بعدی این فصل یعنی "فروید و مایلیخولیایی جنسیت" تلاش می‌کنم که بر مفهوم اصلی مایلیخولیا تمرکز کنم یعنی مایلیخولیا به مثابه نتیجه اندوه انکار شده در اثر تابوی زنا با محارم که با ایجاد فقدان‌های انکار شده موقعیت جنسی و جنسیت را ایجاد می‌کند.

۲۰/ بحث لکان درباره لذبین در متن او پیوسته هنگام بحث از سردی جنسی مطرح می‌شود تا مجازاً نشان دهد که لذبینیسم از انکار تمایل جنسی نشات می‌گیرد.

۲۱/

Joan Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in *Formations of Fantasy*, eds. Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (London: Methuen, 1986), pp. 35-44.

این مقاله اولین بار در

The International Journal of Psychoanalysis, Vol. 10, 1929

منشتر شد. از اینجا به بعد ارجاعات به این کار در خود متن خواهد آمد. همچنین به مقاله جالب

"Joan Riviere and the Masquerade.

از Stephen Heath نیز رجوع نمایید.

۲۲/ برای ردیه‌هایی که بر این استدلال آمده است رجوع کنید به

Esther Newton and Shirley Walton, "The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary," in *Pleasure and Danger*, ed. Carole Vance (Boston: Routledge, 1984), pp. 242-250

نیوتون و والتون میان هویت‌های شهوانی، نقش‌های شهوانی و اعمال شهوانی تمایز قائل می‌شوند و نشان می‌دهند که چگونه ناپیوستگی‌های بنیادینی میان سبک‌های میل و سبک‌های جنسیت وجود دارد و برتری‌های شهوانی مستقیماً نمی‌تواند با ارائه یک هویت شهوانی در زمینه اجتماعی استنتاج شود.

اگرچه این تحلیل را مفید (و شجاعانه) می‌دانم اما آیا این دسته بندی‌ها خود امر خاصی در زمینه گفتمانی نیستند و آیا این نوع تکه کردن تمایلات جنسی به اجزای متشکل تنها یک استراتژی متضاد در مقابل یگانه‌سازی‌های این تمایلات جنسی نیست؟

۲۳/ مفهوم جهت گیری جنسی توسط بول هوکس در *Feminist Theory: From Margin to*

Center (Boston: South End Press, 1984) به چالش کشیده شده است.

Heath, "Joan Riviere and the Masquerade, " pp. 45-61.

۲۵/ استفان هیس خاطر نشان می‌کند که موقعیتی که ریور به عنوان یک زن روشنفکر در رقابت برای به رسمیت شناخته شدن توسط بنیان روانکاوی مطرح نمود همراستایی (اگر نه تعیین هویت کامل) با دوره مقعدی دارد.

Jacqueline Rose, in *Feminine Sexuality*, eds. Mitchell and Rose, p. 85./۲۶

Jacqueline Rose, "Introduction-II" in *Feminine Sexuality*, eds. / ۲۷

Mitchell and Rose, p. 44.

۲۸ / رجوع کنید به صفحه ۵۵

۲۹/ ژرژ کار مصطفی سوفان را به خصوص در ناتوانی او از درک تفاوت میان امر نمادین و واقعی نقد

می‌کند. نگاه کنید به: *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne* (Paris:

Éditions de Seuil, 1976). به خاطر بحثی که با Elizabeth Weed در مورد انگیزش‌های ضد

پیشرفت‌گرایی در کار لکان داشتم سپاسگزارم.

۳۰ / رجوع کنید به فردریش نیچه. اولین مقاله در تبارشناسی اخلاق *The Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969) و تحلیل وی در مورد اخلاق بندگان.

نیچه در اینجا مانند دیگر آثار خود استدلال می‌کند که خدا به مثابه کنشی خود فرورنده مخلوق اراده به قدرت است و بازیابی اراده به قدرت از این ساختار خود انقیاد با اصلاح قدرت‌های خلاق میسر است که اندیشه خدا به طور متناقض نما بی قدرتی انسان را ایجاد کردند. مجازات و تنبیه فوکو نیز آشکارا بر تبارشناسی اخلاق و همچنین مقاله دوم "بامداد" نیچه استوار است. تمایز فوکو میان قدرت مولد و قدرت قضایی به وضوح در تحلیل نیچه از خودانقیادی اراده ریشه دارد. به زعم فوکو، ساختار قانون قضایی نتیجه قدرت مولد است اما قدرتی مولد توسط آن پنهان و مطیع می‌شود. نقد فوکو از لکان و فرضیه سرکوب اساساً بر موقعیت مستحکم قانون قضایی استوار است.

۳۱ / ایریگاری. *Speculum of the Other Woman*, pp. 66-73.

۳۲ / رجوع کنید به ژولیا کریستوا *Desire in Language: A Semiotic Approach to*

Literature and Art, ed. Leon Roudiez, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980); *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987), translated as *Black Sun: Depression and Melancholia*, trans Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1989) خوانش کریستوا از مایخولیا در متن بعدی بر نوشته‌های ملانی

Klein کلین استوار است. مالیخولیا انگیزه مادرکشی است که به چیزی برعلیه سوژه زنانه مبدل می‌شود و از این رو با مازوخسیم ارتباط می‌یابد. کریستوا ظاهراً مفهوم تعرض اولیه را در این متن می‌پذیرد و بر اساس ابژه اولیه تعرض و رفتاری که بوسیله آن از ارتکاب به قتل سرباز می‌زند، میان جنس‌ها تمایز قائل می‌شود. بنابراین موقعیت مردانه یک سادیسم بیرونی دانسته می‌شود در حالیکه موقعیت زنانه یک مازوخسیم درونی فرض می‌شود. نزد کریستوا مالیخولیا اندوه شهوانی است که به کار هنری والايش یافته گره می‌خورد. والاترین شکل والايش تمرکز بر رنج بردن است که خاستگاه به شمار می‌آید. کریستوا کتاب را ناگهانی و مجادله‌آمیز به پایان می‌رساند و در مورد اثار بزرگ مدرنیسم که بیانگر ساختار تراژیک کنش انسانی است مبالغه می‌کند و تلاش پست مدرنیستی را محکوم می‌کند که به جای رنج بردن پراکنده‌سازی‌های روانی معاصر را تایید می‌نماید. برای بحث در ورد نقش مالیخولیا در کتاب *Motherhood According to Bellini* نگاه کنید به فصل سوم از این بخش با عنوان سیاست‌های تنانه ژولیا کریستوا.

۳۳ / نگاه کنید به

Freud, "The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal), " *The Ego and the Id*, trans. Joan Riviere, ed. James Strachey (New York: Norton, 1960, originally published in 1923).

برای بحث فروید در مورد سوگواری و مالیخولیا و رابطه آن با اگو و ساختار شخصیتی و بحث وی درباره تصویب‌های جایگزین با عقده اودیپ به این کتاب رجوع نمایید. از Paul Schwaber به خاطر اشاره به این فصل سپاسگزارم. نقل قول‌های فروید *Sigmund Freud, General Psychological Theory*, ed. Philip Rieff, (New York: MacMillan, 1976) از گرفته شده است.

۳۴ / برای بحث جالب "هویت" نگاه کنید به

Richard Wollheim's "Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism," in *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. Richard Wollheim (Garden City: Anchor Press, 1974), pp. 172-195.

۳۵ / نیکولاس آبراهام و ماریا تورک برای تلفیق سوگواری و مالیخولیا استثنایی در نظر گرفتند. به

پیوست شماره ۳۹ رجوع کنید.

۳۶ / برای مطالعه بر روی نظریه روانکاوی در مورد تمایز میان سوپر اگو به عنوان یک ماشین

مجازات و اگوی ایده آل (به عنوان ایده آل سازی در جهت یک آروزی ناریسیسی)، تمایزی که فروید در اگو

و نهاد، رجوع کنید به

Janine Chasseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, trans. Paul Barrows, introduction by Christopher Lasch (New York: Norton, 1985)

که اصل با عنوان *L'ideal du moi* منتشر شده است. نوشته وی مدل تکاملی ساده‌ای از تمایل

جنسی ارائه می‌دهد و همجنسگرایی را تنزل داده و مرتبا بر علیه فمینیسم و لکان مجادله می‌کند.

۳۷ / نگاه کنید به Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, p. 81.

/۳۸

Roy Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis*, (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 162

۳۹/ این بحث آبراهام و تورک

Deuil ou mélancholie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique “

et fantasme, ” in *L'Écorce et le noyau*, (Paris: Flammarion, 1987) translated as *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, ed., trans., and with intro by Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994)

از گرفته شده است. همچنین بخشی از این بحث را به زبان انگلیسی می‌توان در

Nicolas Abraham and Maria Torok, “Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia, ” in *Psychoanalysis in France*, eds. Serge Lebovici and Daniel Widlocher (New York: International University Press, 1980), pp. 3-16

یافت. همچنین در کتابی با همین مولفین در

Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology, ” in “

The Trial(s) of Psychoanalysis, ed. Francoise Meltzer (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 75-80; and “A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me, '” *Substance*, Vol. 43, 1984, pp. 3-18.

۴۰/ ایریگاری. *Speculum of the Other Woman*, p. 68.

۴۱/ نگاه کنید به Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, p. 177. در این

اثر و اثر قبلی او با نام Aspects of Internalization. وی آشکار می‌سازد که بیان تمثیلی فضاهای

درونی شده ساختارهای فانتاسماتیک هستند و نه فرآیند. این بحث وی به طرز جالبی با رساله آبراهام و توروک با عنوان "Incorporation is merely a fantasy that reassures the ego" (Introjection-Incorporation, " p. 5). مشابه است.

۴۲/ مشخصا این گفته بنیاد نظری بدن لزبین مونیک ویتینگ است. (*The Lesbian Body*, trans. Peter Owen (New York: Avon, 1976) که نشان می‌دهد که بدن زنانه دگرجنسگرا شده به قسمتهای مختلف تقسیم شده و از لحاظ جنسی بی‌علاقه ارائه می‌شود. فرآیند یادآوری و تجزیه کردن این بدن از طریق عشق ورزی لزبینی موجب واژگونی گشته و بدن به اصطلاح یگانه را کاملا متلاشی، غیر شهوانی نشان خواهد داد و بدن تکه تکه شده "تحت الفظی" قادر به ایجاد لذت جنسی از طریق سطوح بدن است. هیچ سطح باثباتی بر روی این بدنهای وجود ندارد. اصل سیاسی دگرجنسگرایی اجباری تعیین بدن به عنوان یک کلیت و از لحاظ آناتومیکی بدنی گسسته دانسته می‌شود. روایت ویتینگ (که در عین حال ضد روایت است) این مفاهیم ساختاری فرهنگی از تمامیت بدن را به چالش می‌کشد.

۴۳/ این تصور از سطح بدن به عنوان امری که طرح افکنی شده است تا حدی در مفهوم آگوی جسمانی فروید نیز وجود دارد. این ادعای فروید که آگو اولین و پیشینی ترین آگوی جسمانی است. (آگو و نهاد صفحه ۱۶) به این امر اشاره دارید که تصویری از بدن موجود است که توسعه آگو را تعیین می‌کند. فروید جمله فوق را اینچنین ادامه می‌دهد: "بدن صرفا یک موجودیت سطحی نیست بلکه خود طرح افکنی یک سطح است" برای بحث جالبتری در مورد این دیدگاه فروید رجوع کنید به "Richard Wollheim, "The bodily ego," in *Philosophical Essays on Freud*, eds. Richard Wollheim and James Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

برای بحث برانگیزنده‌ای درباب آگوی پوستی که متاسفانه در تحلیل‌های بدن جنسی شده در نظر گرفته نمی‌شود رجوع کنید به: " Didier Anzieu, *Le moi-peau* (Paris: Bordas, 1985), published in English as *The Skin Ego: A Psychoanalytic Theory of the Self*, "trans. Chris Turner (New Haven: Yale University Press, 1989).

۴۴ / فصل دوم را نگاه کنید. از این به بعد تمامی ارجاعات به این مقاله در متن آورده خواهد شد.

۴۵ / نگاه کنید به " Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of " the Politics of Sexuality, " in *Pleasure and Danger*, pp. 267-319. بحث رابین درباره قدرت و تمایل جنسی در کنفرانس ۱۹۷۹ درباره جنس دوم سیمون دوبوآر موجب شد تا در اندیشه‌هایم درباره وضعیت ساختاری تمایل جنسی لزبین تغییر موضع دهم.

۴۶ / برای تحلیل‌های دقیقتری درباره زنا با محارم رجوع کنید به " Joseph Shepher, ed., " *Incest: A Biosocial View* (London: Academic Press, 1985)

۴۷ / نگاه کنید به " Michele Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding, " *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 5, No. 3, 1980.

Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. "48

"James Strachey (New York: Basic Books, 1962), p. 7.

49/ پیتر دیویی در اثر خود با نام " *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist*

Thought and the Claims of Critical Theory (London: Verso, 1987) اشاره می کند که

برداشت‌های لکان از امر نمادین لوی استروس مستلزم کوته بینی قابل ملاحظه‌ای در باره این مفهوم است.

" لکان در تطبیق خود با لوی استروس نظام‌های نمادین متکثر به یک نظام نمادین خاص تقلیل می‌یابد و

از امکان‌های نظام‌های معنایی که روابط قدرت را ترویج نمود ه یا می‌پوشانند غفلت می‌شود." صفحه ۱۰۵

کنش‌های واژگون کننده تنانه

۱/ این بخش با عنوان "سیاستهای تنانه ژولیا کریستوا" در Hypatia ویژه نامه‌ای با عنوان فلسفه

فمینیسم فرانسوی جلد سوم، شماره سوم زمستان ۱۹۸۹ صفحه ۱۰۴ تا ۱۱۸ منتشر شد.

۲/ ژولیا کریستوا انقلاب در زبان شعری

Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Walker, " introduction by Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1984), p.

"132

۳/ همان صفحه ۲۵

۴/ ژولیا کریستوا: میل در زبان: رویکردی نشانه شناسانه به ادبیات و هنر.

Julia Kristeva, *Desire in Language, A Semiotic Approach to Literature* "

"and Art, p. 135. See chapter 2, n. 32.

این کتاب مجموعه مقالاتی است که از دو منبع مختلف ترجمه شده است.

Polylogue (Paris: Editions du Seuil, 1977), and Σημιοσιχη: *Recherches* "

"*pour une sémanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1969).

۵ / همان صفحه ۱۳۵

۱۶/ همان صفحه ۱۳۴

۱۷/ همان صفحه ۱۳۶

۱۸/ همان

۱۹/ همان صفحه ۲۳۹

۱۰/ همان صفحه ۲۳۹ تا ۲۴۰

۱۱/ همان صفحه ۲۴۰

برای تحلیل فوق العاده جالب در مورد استعاره‌های تناسلی در فرآیند خلاقیت شعری نگاه کنید به

Wendy Owen, "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the " Poetry of Sylvia Plath, " doctoral dissertation, Yale University, Department of "English, 1985.

۱۲/ کریستوا میل در زبان "*Desire in Language*" صفحه ۲۳۹

۱۳/ همان صفحه ۲۳۹

/ ۱۴

" Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, " p. 182. See chapter 2, n. 4"

۱۵ / نگاه کنید به "ضیافت" افلاطون. از "زایش... روح" او می‌نویسد که این توانایی خاص شعر

است. از این رو آفرینش‌های شعری همچون میل تناسلی والایش یافته درک می‌شود.

/۱۶

" Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), p. 154. "

/ ۱۷

" Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, trans. Richard McDongall (New York: Colophon, 1980)"

عنوان نسخه فرانسوی:

Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1978)

تمامی ارجاعات از نسخه‌های مختلف انگلیسی و فرانسوی است.

۱۸/ " انگاره "جنس" عناصر آناتومیکی، کارکردهای بیولوژیکی، رفتارها، احساسات، لذات را در واحدی ساختگی گرد می‌آورد و موجب می‌شود که این واحد ساختگی را همچون اصلی علی به حساب آید. فوکو تاریخ جنسیت جلد ۱.

/ ۱۹

Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality, " trans. " " James O'Higgins, originally printed in *Salmagundi*, Vols. 58-59, Fall 1982-Winter 1983, pp. 10-24; reprinted in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman (New York: Routledge, 1988), p. 291.

/ ۲۰

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human* "
Sciences (New York: Vintage, 1973), p. xv.

/ ۲۱

" Michel Foucault, ed., *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*, trans. Frank Jellinek (Lincoln: University of Nebraska Press, 1975), originally published as *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* (Paris: Editions Gallimard, 1973). "

/ ۲۲

" Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), originally published as *L'Écriture et la différence* (Paris: Editions du Seuil, 1967). "

Hélène Cixous, "The Laugh of Medusa," in *New French* " ۲۳ / نگاه کنید به

" *Feminisms*.

۲۴ / نقل قول در

Anne Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral, " *Women's Studies International Forum*, Vol. 12, No. 3, 1989, Special Issue on Feminism and Science: In Memory of Ruth Bleier, edited by Sue V. Rosser, p. 328.

تمامی نقل قولها در این بخش از این مقاله او و دو مقاله دیگر با عنوان

David C. Page, et al., "The sexdetermining region of the human Y chromosome encodes a finger protein, " in *Cell*, No. 51, pp. 1091-1104, and Eva Eicher and Linda Washburn, "Genetic control of primary sex determination in mice, " *Annual Review of Genetics*, No. 20, pp. 327-360.

گرفته شده است.

۲۵ / ویتینگ می گوید: " زبان انگلیسی در مقایسه با فرانسوی نسبت به بی جنسی بودن خوشنامتر

است. در حالی که فرانسوی یک زبان بسیار جنسیتی است به بیان دقیقتر انگلیسی جنسیت برای اشیای بی جان، چیزها و جانوران غیر انسان به کار نمی برد اما از نظر دسته بندی های جنسیتی هر دو زبان به یک اندازه حامل جنسیت اند. " ("The Mark of Gender, " *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, " " Fall 1985, p. 3. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 76-89. See "chapter 3, n. 4).

۲۶ / اگر چه ویتینگ خود این نکته را مطرح نمی کند، اما نظریه وی می تواند تحلیلی برای خشونت به

کار رفته برای سوژه های جنسی - زنان، لژیون ها، گی ها - به مثابه اجرای خشونت آمیز دسته بندی های ساخت یافته باشد. به عبارت دیگر جنایات جنسی بر این بدنها آنها را به "جنس" کاهش می دهد که در

نتیجہ موجب تقلیل خود دستہ بندی‌ها را تقویت و تحمیل می‌کند. چون گفتمان به نوشتار یا گفتار محدود نمی‌شود بلکه کنش اجتماعی را و حتی کنش اجتماعی خشونت‌آمیز را نیز در بر می‌گیرد، ما باید تجاوز، خشونت جنسی و واکنش منفی بر علیه کوئیر را نتیجه عملی دستہ بندی جنس بدانیم.

/۲۷

Monique Wittig, "One is Not Born a Woman, " *Feminist Issues*, Vol. 1, " No. 2, Winter 1981, p. 48. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9-20., see chapter 3, n. 49.

۱۷/ همان صفحه

" Wittig, "The Mark of Gender, " p. 4. " /۲۹

Monique Wittig, "The Straight Mind, " *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1, " /۳۰ Summer 1980, p. 105. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 21-32, see chapter 3, n. 49.

۱۰۷/ همان صفحه

۱۰۶/ همان صفحه

/۳۳

"The Mark of Gender, " p. 4. " "

/۳۴ همان صفحه ۵

/۳۵ همان صفحه ۶

/۳۶ همان

/۳۷ همان

/۳۸ همان

/۳۹

پارادایم ویتینگ در همجنسگرایی و ادبیات فرانسوی،

Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical "
Texts, eds. Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca: Cornell University
 Press, 1979), p. 119

"

با این وجود تفاوت بنیادین میان پذیرش ویتینگ در استفاده از زبان که برای سوژه سخن گو با تلاش نیجهای دلوز برای جایگزینی سوژه سخن گوی من در مقام مرکز قدرت زبانی در نظر داشته باشید. اگرچه هر دو منتقد روانکاوی هستند نقد دلوز از سوژه سخن گو با مراجعه به اراده به قدرت نیچه همراستایی نزدیکتر نظریه‌های لکانی و پست لکانی دارد که در پی جایگزینی سوژه سخن گو با ناخودآگاه و نشانه‌شناسی هستند. نزد ویتینگ میل و تمایل جنسی گفتارهای و رفتارهای اختیاری سوژه فردی است در حالیکه هم برای دلوز و هم مخالفین روانکاوی میل به ضرورت سوژه را جایگزین و مرکز زدایی می‌کند. دلوز می‌گوید: " اصلا با پیش فرض گرفتن یک سوژه به میل نمی‌توان دست یافت جز در آنجا که کسی از گفتن من ناتوان بماند."

Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and "

"Barbara Habberjam [New York: Columbia University Press, 1987], p. 89.

۴۰ / وی در موقعیت‌هایی از این بحث به کار میخاییل باختین اشاره می‌کند.

/۴۱

Monique Wittig, "The Trojan Horse, " *Feminist Issues*, Fall 1984, p. 47. "

"Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 68-75. See chapter 3, n. 49.

۴۲ / نگاه کنید به

The Point of View: Universal or Particular?" *Feminist Issues*, Vol. 3, No. " 2, Fall 1983. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67. See "chapter 3, n. 49.

Wittig, "The Trojan Horse. " ۴۳/ نگاه کنید به "

۴۴/ نگاه کنید به

Monique Wittig, "The Site of Action, " in *Three Decades of the French " New Novel*, ed. Lois Oppenheimer (Urbana: University of Illinois Press, 1986). Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 90-100. See chapter 3, n. 49.

"

" Wittig, "The Trojan Horse, " p. 48. " ۴۸/ ویتینگ اسب تروا صفحه

۴۶/ ویتینگ "جایگاه کنش" صفحه ۱۳۵. ویتینگ در این مقاله بین قراردادی اولیه و ثانویه تفاوت قائل می‌شود. قرار داد اول عمل متقابل بنیادینی میان سوژه‌های سخن گوشت که واژگان را برای محافظت از حال انحصاری و کلی زبان برای همگان مبادله می‌کنند. قرارداد دوم قراردادی است که در آن واژگان برای برای اعمال سلطه بر دیگران به کار می‌روند. در واقع دیگران را از حقوق اجتماعی برای سخن گفتن

محروم می‌کنند. ویتینگ نشان می‌دهد که در این شکل نازل " کنش متقابل"، فردیت توسط موجودیتی که در زبان نشان داده می‌شود از بین می‌رود و شنوندگان را از یک سخن گوی سیاسی بودن محروم می‌کند. ویتینگ در دنباله این مقاله نتیجه می‌گیرد: " بهشت قرارداد اجتماعی تنها در ادبیات وجود دارد در اینجاست که بیان‌های ادبی با تقلیل "من" به یک سلطه‌گرا عمومی مقابله می‌کنند. بافته مبتذل عمومی را از هم می‌گسلانند و مانع سازمان یافتن آن در یک نظام زبانی اجباری می‌شوند. " (صفحه ۱۳۹)

/ ۴۷

Monique Wittig, *Les Guérillères*, trans. David LeVay (New York: Avon, " 1973), originally published under the same title (Paris: Éditions du Minuit, "1969).

" Wittig, "The Mark of Gender, " p. 9. " /۴۸

۴۹ / ویتینگ در "درباره قرارداد اجتماعی" مقاله ارائه شده در دانشگاه کلمبیا در سال ۱۹۸۷" (in *The Straight Mind and Other Essays* [Boston: Beacon Press, 1992], pp. 33-45) نظریه خود درباره قرار داد زبانی پیشینی با اصطلاحات روسو درباره قرار داد اجتماعی را مطرح می‌کند. اگرچه او در این مورد صراحتی ندارد اما ظاهراً او قرارداد (پیشا دگر جنسگرا) پیشاجتماعی را یگانگی اراده یا به معنای رومانیتیک روسویی‌اش اراده همگانی می‌داند. برای یک کاربرد جالب از نظریه او نگاه کنید به:

Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation" " in *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 2 (May 1988) and "The Female Body and Heterosexual Presumption, " in *Semiotica*, Vol. 3-4, No. 67, 1987, pp. 259-279.

" Wittig, "On the Social Contract. " /۵۰

Wittig, "The Straight Mind, " and "One is Not Born a " /۵۱ نگاه کنید به

" "Woman.

" Wittig, "On the Social Contract, " pp. 40-41." /۵۲

" Wittig, "The Straight Mind, " and "On the Social Contract. " /۵۳

/۵۴

" Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History, " in *Language, CounterMemory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: *Gender Troubl* Cornell University Press, 1977), p. 148e "

Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, Boston, and Henley: " / ۵۵

"Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 4

۵۶ / همان صفحه ۱۱۳

/ ۵۷

" Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988). "

" Douglas, *Purity and Danger*, p. 115. " / ۵۸

۵۹ / همان صفحه ۱۲۱

۶۰ / همان صفحه ۱۴۰

۶۱ / مقاله فوکو با عنوان " " *A Preface to Transgression*" (in *Language, Counter-*

Memory, Practice) " شباهت‌های جالبی با نظر داگلاس درباره مرزبندی‌های شکل گرفته بدن با

تابوی زنا با محارم دارد. این مقاله که به افتخار ژرژ باتای نوشته شده است تا حدی کثیف بودن استعاری

لذات خلاف عرف و آمیزش‌های ممنوع را افشا می‌کند.

۶۲/ کریستوا درباره کار داگلاس در بخش مختصری از کتاب " *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982) بحث می‌کند. وی با تلفیق نظر داگلاس با فرمول بندی خود از لکان می‌نویسد: "Defilement چیزی است که از نظم نمادین بیرون رانده می‌شود. آنچه که از عقلانیت نمادین می‌گریزد یعنی نظام منطقی که توده اجتماعی بر آن استوار است. عقلانیتی که از توده اجتماعی مشتق شده و به طور خلاصه یک سیستم طبقه بندی و یک ساختار را شکل می‌دهد" (صفحه ۶۵)

۶۳/ همان صفحه ۳

/ ۶۴

ris Marion Young, "Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious " "Racism, Sexism, and Homophobia,

که در جلسات پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانسیال در دانشگاه Northwestern در سال ۱۹۸۸ ارائه شد.

۶۵/ بخش‌هایی از بحث ذیل در دو متن مختلف منتشر شد:

"Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse, " in " *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1989)

و

Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in " " Phenomenology and Feminist Theory, " *Theatre Journal*, Vol. 20, No. 3, Winter "1988.

۱۶۶

Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. " "Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), p. 29.

۶۷/ همان صفحه ۳۰

Esther Newton, *Mother Camp: Female " " "Role Models" " " فصل ۱۶۸ در " " "Impersonators in America (Chicago: University of Chicago Press, 1972).*

ببینید.

۶۹/ همان صفحه ۱۰۳

۱۷۰

" Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society, " in *The AntiAesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA.: Bay Press, 1983), p. 114. "

۱۷۱/ نگاه کنید به

Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). See also Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought, " in *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).