

تنظیمات جنسیتی

جودیت باتلر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

در نگاه نخست، اصطلاح «تنظیم» به نظر اشاره بر نهادی شدن فرایندی دارد که افراد توسط آن منظم می‌شوند. فی‌الواقع، ارجاع به تنظیم به طور جمع پیشاپیش به معنای تائید آن قوانین، قواعد، و سیاست‌های انضمامی‌ای است که ابزارهای قانونی‌ای را برمی‌سازند که افراد به میانجی آن منظم می‌شوند. اما من بر این باورم که این خطا خواهد بود که تمام شیوه‌هایی که جنسیت در آن تنظیم می‌شود را بر حسب آن نمونه‌های قانونی تجربی‌ای فهم کنیم که در آن جسمیت یافته‌اند. از دیگر سو، به همان اندازه مسئله‌ساز خواهد بود که از تنظیم جنسیت به طور انتزاعی صحبت کنیم، تو گویی نمونه‌های تجربی صرفاً گویای عملکردی از قدرت‌اند که مستقل از آن نمونه‌ها اتفاق می‌افتد.

فی‌الواقع، بسیاری از مهمترین آثار در مطالعات فمینیستی و لزبین/گی بر تنظیمات بالفعل تمرکز نموده‌اند: قانونی، نظامی، روانپزشکینه، و بسیاری دیگر. انواع پرسش‌هایی که درون چنین دانشوری‌ای مطرح می‌شوند تمایل دارند بپرسند که چگونه جنسیت تنظیم می‌شود، چگونه چنین تنظیماتی تحمیل می‌شوند، و چگونه ترکیب شده و زیست می‌شوند توسط سوژه‌هایی که این تنظیمات بر آنها تحمیل شده‌اند. اما اینکه جنسیت تنظیم می‌شود به سادگی به این معنا نیست که جنسیت تحت نیروی بیرونی یک تنظیم قرار می‌گیرد.^۱ اگر قرار بود جنسیت پیش از تنظیم‌اش وجود داشته باشد، پس می‌توانستیم جنسیت را به عنوان موضوع خود برگزینیم و به برشمردن انواع مختلف تنظیماتی پردازیم که جنسیت تابع آنهاست و شیوه‌هایی که آن تابعیت اتفاق می‌افتد. با اینحال مسئله برای ما حادث‌تر است. مهم‌تر از همه، آیا جنسیتی هست که پیش از تنظیم‌اش وجود

داشته باشد، یا اینگونه است که سوژه‌ی جنسیت‌یافته در تابع تنظیم بودن پدیدار می‌شود، و در و به‌میانجی شکل خاصی از انقیاد تولید می‌گردد؟ آیا انقیاد فرایندی نیست که تنظیمات با آن جنسیت را تولید می‌کنند؟

حائز اهمیت است که دست‌کم دو هشدار را در مورد انقیاد و تنظیم به خاطر آوریم که از دانشوری فوکویی نشأت می‌گیرند: (۱) قدرت تنظیمی نه تنها بر یک سوژه‌ی پیش‌موجود عمل می‌کند بلکه نیز آن سوژه را قالب و شکل می‌دهد؛ بعلاوه، هر شکل حقوقی از قدرت تاثیر موّلد خود را دارد؛ و (۲) سوژه‌ی یک تنظیم شدن همچنین به معنای سوژکتیو شدن توسط آن است، یعنی، به هستی آورده شدن به عنوان یک سوژه دقیقاً به‌میانجی تنظیم‌گردیدن. این نکته‌ی دوم از اولی ناشی می‌شود که در آن گفتمان‌های تنظیمی که سوژه‌ی جنسیت را شکل می‌دهند دقیقاً آن‌هایی‌اند که مستلزم و القاکننده‌ی سوژه‌ی مورد بحث‌اند.

انواع خاصی از تنظیمات می‌توانند به عنوان نمونه‌های یک قدرت تنظیمی عمومی‌تر فهم گردند، که به عنوان تنظیم جنسیت مشخص می‌گردد. در اینجا من از برخی لحاظ از فوکو تخطی می‌کنم. زیرا اگر هوشمندی فوکو به نظر دربردارنده‌ی این بینش است که قدرت تنظیمی خصوصیات تاریخی گسترده‌ی معینی دارد، و بر جنسیت همچنانکه بر سایر انواع هنجارهای اجتماعی و فرهنگی عمل می‌کند، آنگاه به نظر می‌رسد که جنسیت چیزی مگر وهله‌ای از یک عملکرد تنظیمی وسیع‌تر از قدرت نیست. من بر علیه این قرارداد جنسیت فرع بر قدرت تنظیمی این بحث را مطرح می‌کنم که سازوبرگ تنظیمی که بر جنسیت حکم می‌راند سازوبرگی است که خودش به لحاظ جنسیتی ویژه است. منظورم طرح این پیشنهاد نیست که تنظیم جنسیت نمونه‌نمای قدرت تنظیمی به معنای دقیق آن است، بل اینکه جنسیت مستلزم و تاسیس‌کننده‌ی رژیم تنظیمی و انضباطی متمایز خودش است.

این پیشنهاد که جنسیت یک هنجار است مستلزم اندکی بسط بیشتر است. یک هنجار معادل با یک قاعده نیست، و معادل با یک قانون نیست.^۲ یک هنجار درون کردارهای اجتماعی به عنوان استاندارد تلویحی هنجاری شدن عمل می‌کند. اگرچه یک هنجار می‌تواند به لحاظ تحلیلی قابل تفکیک از کردارهایی باشد که در آنها جای می‌گیرد، همچنین می‌تواند متمرّد از هرگونه تلاش برای زمینه‌زدایی کردن عملکردش تلقی گردد. هنجارها می‌توانند صریح باشند یا نباشند، و وقتی که به عنوان اصل هنجاری‌سازنده در کردار اجتماعی عمل می‌کنند، همواره تلویحی باقی می‌مانند، دشوار برای خوانش، به آشکارترین و دراماتیک‌ترین شکل قابل تشخیص در اثراتی که تولید می‌کنند.

اینکه جنسیت یک هنجار باشد گویای این است که همواره و تنها به طرز سوال برانگیز توسط هر عامل اجتماعی خاص جسمیت می‌یابد. هنجار بر فهم‌پذیری اجتماعی کنش حکم می‌راند، اما یکسان با کنشی که بر آن حکومت می‌کند نیست. هنجار به نظر بی‌تفاوت نسبت به کنش‌هایی که بر آنها حکم می‌راند می‌رسد، که منظورم از آن صرفاً این است که هنجار به نظر دارای جایگاه و تأثیری می‌رسد که مستقل از کنش‌هایی است که توسط هنجار حکومت می‌شوند. هنجار بر فهم‌پذیری حکم می‌راند، اجازه می‌دهد انواع معینی از کردارها و کنش به خودی خود قابل‌شناسایی شوند، شبکه‌ای از خوانایی را بر امر اجتماعی تحمیل می‌کند، و پارامترهای آنچه درون قلمرو امر اجتماعی پدیدار خواهد یا نخواهد شد را تعریف می‌کند. پرسش از اینکه خارج از هنجار بودن به چه معناست پارادوکسی را برای اندیشه مطرح می‌کند، چراکه اگر هنجار عرصه‌ی امر اجتماعی را فهم‌پذیر می‌گرداند و آن عرصه را برای ما هنجاری می‌کند، آنگاه خارج از هنجار بودن به نوعی به معنای همچنان در نسبت با آن تعریف شدن است. کاملاً مردانه یا کاملاً زنانه نبودن همچنان به معنای فهمیده‌شدن منحصرأ بر حسب نسبت فرد با «کاملاً مردانه» و «کاملاً زنانه» است.

این دعوی که جنسیت یک هنجار است کاملاً معادل با این نیست که گفته شود دیدگاه‌های هنجارمند از مردانگی و زنانگی وجود دارد، حتی اگر چنین دیدگاه‌های هنجارمندی آشکارا وجود دارند. جنسیت به تمامی آن چیزی نیست که فرد «است» همچنانکه دقیقاً آن چیزی نیست که فرد «دارد». جنسیت سازوبرگی است که توسط آن تولید و هنجاری‌سازی مردانه و زنانه اتفاق می‌افتد همراه با اشکال درون‌شبکه‌ای هورمونی، کروموزومی، روانی، و اجراگرانه‌ای که جنسیت به خود می‌گیرد. فرض اینکه جنسیت همواره و منحصرأ به معنای ماتریس امر «مردانه» و «زنانه» است مشخصاً به معنای از دست دادن آن نقطه‌ی بحرانی‌ای است که تولید دوتایی همدوس ممکن خاص است، به بهایی حاصل می‌شود، و اینکه آن جایگشت‌هایی از جنسیت که درون این دوتایی نمی‌گنجد، به همان میزان بخشی از جنسیت‌اند که هنجاری‌ترین نمونه‌های آن. آمیختن تعریف جنسیت با بیان هنجارمند آن سهواً به معنای بازتحکیم قدرت هنجار برای منحصرکردن تعریف جنسیت است. جنسیت مکانیسمی است که توسط آن انگاره‌های مردانه و زنانه تولید و طبیعی‌سازی می‌شوند، اما جنسیت می‌تواند به خوبی سازوبرگی باشد که توسط آن چنین ضوابطی شالوده‌شکنی و طبیعت‌زدایی می‌شوند. فی‌الواقع، می‌تواند اینطور باشد که همان سازوبرگی که به دنبال برقراری هنجار است همچنین در کار تحلیل‌بردن همان برقراری است، اینکه آن برقراری، از آغاز، طبق تعریف ناتمام است. جدا نگاه داشتن «جنسیت» از هردو مردانگی و زنانگی به معنای حفاظت از چشم‌انداز نظری‌ای است که به موجب آن فرد می‌تواند گزارشی ارائه دهد از اینکه چگونه دوتایی مردانه و زنانه عرصه‌ی معنایی جنسیت را می‌فرساید. اگر شخص به «معضل جنسیتی» یا

«اختلاط جنسیتی»، «تراجنسیتی» یا «جنسیت-تقاطع» اشاره می‌کند، پیشاپیش دارد این را طرح می‌کند که جنسیت حائز شیوه‌ای از حرکت و رای آن دوتایی طبیعی شده است. تلفیق جنسیت با مردانه/زنانه، مرد/زن، مذکر/مونث، بدین‌سان همان طبیعی‌سازی‌ای را به اجرا درمی‌آورد که انگاره‌ی جنسیت می‌خواست از آن پیش افتد.

بنابراین، یک گفتمان محدودکننده درباره‌ی جنسیت که بر دوتایی مرد و زن به عنوان شیوه‌ی انحصاری فهم عرصه‌ی جنسیت تاکید می‌گذارد یک عملکرد تنظیمی از قدرت را اجرا می‌کند که وهله‌ی هژمونیک را طبیعی‌سازی و اندیشه‌پذیری انقطاع‌اش را مسدود می‌کند.

یک گرایش درون مطالعات جنسیت بر این فرض بوده است که آلترناتیو نظام دوتایی جنسیت چندگانه‌سازی جنسیت‌ها است. چنین رویکردی همواره این پرسش را برمی‌انگیزد که: چند جنسیت می‌تواند آنجا باشد، و چه نامیده خواهند شد؟^۳ اما نیاز نیست که انقطاع دوتایی جنسیتی ما را به یک کمی‌سازی به همان اندازه مساله‌ساز جنسیت هدایت کند. لوسی ایریگاری، پیرو هدایت لکانی، می‌پرسد که آیا جنس مذکر «یک» جنس است، منظور این است که نه فقط «یک و تنها»، بل آنکه یک رویکرد کیفی به جنس را دایر می‌کند. «جنس» در نظرگاه او نه یک مقوله‌ی زیست‌شناختی است و نه اجتماعی (و بدین‌ترتیب از «جنسیت» متمایز است)، بل یک مقوله‌ی زبان‌شناختی است که بر تفکیک میان امر اجتماعی و امر زیست‌شناختی استوار است. «جنسی که یک نیست» بدین‌ترتیب زنانگی‌ای است که دقیقاً به عنوان آنچه نمی‌تواند با شماره ضبط گردد فهمیده می‌شود.^۴ رویکردهای دیگر بر این تاکید می‌کنند که «ترا-جنسیتی» تماماً یک جنس سوم نیست، بلکه شیوه‌ای از گذار میان جنسیت‌ها است، یک فیگور درون‌شبکه‌ای و انتقالی از جنسیت که قابل‌تقلیل به پافشاری هنجارمند بر یک یا دو نیست.^۵

جایگاه‌های نمادین و هنجارهای اجتماعی

اگرچه برخی نظریه‌پردازان بر این باورند که هنجارها همواره هنجارهای اجتماعی‌اند، نظریه‌پردازان لکانی، که مرهون ساختارگرایی کلود لوی-استروس‌اند، تاکید می‌کنند که هنجارهای نمادین با هنجارهای اجتماعی یکسان نیستند، و اینکه «تنظیم» خاصی از جنسیت به میانجی مطالبه‌ی نمادینی که بر روان‌ها از آغاز تشکیل‌شان وارد می‌شود اتفاق می‌افتد.

امر «نمادین» در ۱۹۵۳ برای ژاک لکان به یک اصطلاح تکنیکی تبدیل شد و به شیوه‌ی او از ترکیب کاربردهای ریاضیاتی (صوری) و انسان‌شناختی این اصطلاح مبتدل گشت. در یک واژه‌نامه در مورد گفتار لکانی، امر نمادین به‌وضوح با مسئله‌ی تنظیم پیوند یافته است: «امر نمادین عبارت از حیطه‌ی قانون است که میل را در عقده‌ی ادیپی تنظیم می‌کند.»^۶ آن عقده به عنوان امری نشأت‌گرفته از یک ممنوعیت اولیه یا نمادین علیه زنای با محارم فهم می‌گردد، ممنوعیتی که تنها بر حسب روابط خویشاوندی‌ای معنا می‌یابد که در آن «جایگاه‌ها»ی گوناگون درون خانواده مطابق با یک حکم برون‌همسری برقرار می‌شوند. به بیان دیگر، یک مادر کسی است که فرزند پسر و دختر با او روابط جنسی ندارند، و یک پدر کسی است که فرزند پسر و دختر با او روابط جنسی ندارند، یک مادر کسی است که تنها با پدر روابط جنسی دارد، و الی‌آخر. این روابط ممنوعیت در «جایگاهی» به رمز درمی‌آیند که هر کدام از این اعضای خانواده اشغال می‌کنند. در چنین جایگاهی بودن به این ترتیب به معنای بودن در چنین رابطه‌ی جنسی متقاطع‌ی است، دست‌کم بر طبق مفهوم‌پردازی نمادین یا هنجارمند اینکه آن «جایگاه» چیست.

پیامدهای این دیدگاه به‌وضوح گسترده‌اند. از بسیاری جهات میراث ساختارگرایانه درون اندیشه‌ی روانکاوانه یک تاثیر شگفت‌آور را بر نظریه‌ی فیلم و ادبی فمینیستی اعمال می‌کند، همچنانکه رویکردهای فمینیستی به روانکاوی در سراسر این رشته‌ها. همچنین راهی را برای یک نقد کویبر از فمینیسم هموار می‌کند، که به‌ناچار تاثیرات تفرقه‌آمیز و پربرایندی را درون مطالعات سکسوالیته و جنسیت داشته و همچنان دارد. در آنچه در پی می‌آید، امیدوارم نشان دهم که چطور انگاره‌ی فرهنگ که به امر «نمادین» برای روانکاوی لکانی تغییر می‌یابد بسیار متفاوت است از انگاره‌ی فرهنگ که در حیطه‌ی معاصر مطالعات فرهنگی رایج باقی می‌ماند، تا جاییکه این دو امر اغلب نومیدانه متضاد با یکدیگر فهم می‌گردند. من همچنین در نظر دارم این بحث را مطرح کنم که هرگونه ادعا برای استقرار قواعدی که به «تنظیم میل» در یک قلمرو تغییرناپذیر و ابدی از قانون بپردازند کاربرد محدودی برای نظریه‌ای دارد که به دنبال فهم شرایطی است که تحت آن دگرگونی اجتماعی جنسیت امکان‌پذیر است. دغدغه‌ی دیگر در مورد امر نمادین این است که ممنوعیت زنای با محارم می‌تواند یکی از انگیزش‌ها برای سرپیچی خودش باشد، که این پیشنهاد را طرح می‌کند که جایگاه‌های نمادین خویشاوندی از بسیاری جهات توسط همان سکسوالیته‌ای که به‌میانجی تنظیم تولید می‌کند شکسته می‌شوند.^۷ سرانجام، امیدوارم نشان دهم که تمایز میان قانون نمادین و اجتماعی در نهایت نمی‌تواند حفظ گردد، که خود امر نمادین عبارت از تهنشین‌شدن کردارهای اجتماعی است، و اینکه تغییرات رادیکال در خویشاوندی نیازمند یک بازمفصل‌بندی از

پیش‌فرض‌های پساساختارگرایانه‌ی روانکاوی است، و ما را به سوی یک پساساختارگرایی روان‌کویر سوق می‌دهد.

با مراجعه به تابوی زنا با محارم، این پرسش پدیدار می‌شود: پایگاه این ممنوعیت‌ها و این جایگاه‌ها چیست؟ لوی-استروس در *ساختارهای ابتدایی خویشاوندی* این را روشن می‌کند که هیچ‌چیز در زیست‌شناسی تابوی زنا با محارم را ضروری نمی‌سازد، و اینکه این یک پدیده‌ی کاملاً فرهنگی است. منظور لوی-استروس از «فرهنگی» «به طور فرهنگی متغیر» یا «ممکن‌خاص» نیست، بلکه در عوض مطابق با قوانین «عام‌وشامل» فرهنگ است. بدین ترتیب، برای لوی-استروس قواعد فرهنگی قواعد تغییرپذیر نیستند (همچنانکه گیلی رابین متعاقباً مطرح می‌کند)، بلکه تغییرناپذیر و عام‌وشامل‌اند. حیطه‌ی یک قاعده‌ی فرهنگی عام‌وشامل و ابدی - آنچه ژولیت میشل «قانون عام‌وشامل و ازلی»^۱ می‌نامد مبنایی برای انگاره‌ی لکانی امر نمادین و تلاش‌های متعاقب آن برای تفکیک امر نمادین از هر دو حیطه‌ی امر زیست‌شناختی و اجتماعی می‌گردد. در لکان، آنچه در فرهنگ عام‌وشامل است به عنوان قواعد نمادین و زبان‌شناختی‌اش فهم می‌گردد، و اینها به عنوان تقویت‌کننده‌ی روابط خویشاوندی فهم می‌گردند. همین امکان‌پذیری ارجاع ضمیری، امکان‌پذیری یک «من»، یک «تو»، یک «ما»، و «آنها» به نظر تکیه بر این شیوه‌ی خویشاوندی دارد که در و به عنوان زبان عمل می‌کند. این یک لغزیدن از امر فرهنگی به امر زبان‌شناختی است، که لوی-استروس نزدیک به انتهای *ساختارهای ابتدایی خویشاوندی* به سمت آن حرکت می‌کند. در لکان، امر نمادین برحسب یک مفهوم‌پردازی از ساختارهای زبان‌شناختی تعریف می‌گردد که غیرقابل‌تقلیل به اشکال اجتماعی‌ای هستند که زبان به خود می‌گیرد. طبق عبارات ساختارگرایانه، شرایط عام‌وشاملی را برقرار می‌کند که تحت آنها جامعه‌پذیری، یعنی، ارتباط‌پذیری تمام کاربردهای زبان، ممکن می‌گردد. این حرکت راه را برای تمایز پیرایند میان توصیفات نمادین و اجتماعی از خویشاوندی هموار می‌سازد.

بنابراین، یک هنجار کاملاً معادل با «جایگاه نمادین» به معنای لکانی نیست، که به نظر از یک شخصیت شبه-بی‌انتهای برخوردار است، صرف نظر از توصیفات که در یادداشت‌های پایانی سمینارهای مختلف لکان ارائه شده است. لکانی‌ها همواره تاکید می‌کنند که یک جایگاه نمادین با یک جایگاه اجتماعی یکسان نیست، اینکه اشتباه خواهد بود که، برای نمونه، جایگاه نمادین پدر را اختیار کنیم، که مهمتر از همه به طور نمونه‌نمایانه جایگاه نمادین محسوب می‌شود، و آن را با یک جایگاه اجتماعاً برساخته شده و تغییرپذیر که پدر در طی زمان به خود گرفته است اشتباه بگیریم. نظرگاه لکانی تاکید می‌کند که یک مطالبه‌ی ایدئال و ناآگاه وجود دارد که بر زندگی اجتماعی طرح شده است و نسبت به علت‌ها و معلول‌های بطور اجتماعی خوانش‌پذیر غیرقابل‌تقلیل باقی می‌ماند.

مکان نمادین پدر به مطالبات برای یک بازسازمان‌دهی اجتماعی پدرانگی واگذار نمی‌شود. در عوض، امر نمادین دقیقاً آن چیزی است که بر هرگونه و تمام تلاش‌های اتوپایی برای بازپیکربندی و باززیستن روابط خویشاوندی در یک فاصله از صحنه‌ی ادیبی حد می‌گذارد.^۹

یکی از مسائلی که در هنگام تلفیق مطالعه‌ی خویشاوندی با مطالعه‌ی زبان‌شناسی ساختاری پدیدار شد این است که جایگاه‌های خویشاوندی به پایگاه ساختارهای زبان‌شناختی بنیادین ترفیع یافته بود. اینها جایگاه‌هایی هستند که ورود به زبان را ممکن می‌گردانند و ازینرو یک پایگاه ذاتی را نسبت به زبان حفظ می‌کنند. به بیان دیگر، آنها جایگاه‌هایی هستند که بدون آنها هیچ دلالتی نمی‌تواند پیش رود، یا به زبانی متفاوت، هیچ فهم‌پذیری فرهنگی‌ای نمی‌تواند تامین گردد. پیامدهای بی‌انتهاسازی برخی مفهوم‌پردازی‌های خویشاوندی، و سپس ترفیع آنها به پایگاه ساختارهای ابتدایی فهم‌پذیری چه بود؟

اگرچه لوی-استروس به نظر به تنوعی از نظام‌های خویشاوندی می‌پردازد، این کار را در راستای تعیین حدود آن اصولی از خویشاوندی انجام می‌دهد که پایگاه فرهنگی متقاطع را به خود می‌گیرند. آنچه توسط ساختارگرایی به عنوان یک «جایگاه» درون زبان یا خویشاوندی ارائه شده است معادل با یک «هنجار» نیست، چراکه دومی یک چارچوب اجتماعاً تولیدشده و متغیر است. یک هنجار معادل با یک جایگاه نمادین نیست. بعلاوه، اگر یک جایگاه نمادین به طرز بیشتر مقتضی به عنوان یک هنجار در نظر گرفته شده است، آنگاه یک جایگاه نمادین معادل با خودش نیست، بلکه در عوض یک هنجار ممکن خاص است که ممکن‌بودن‌اش با یک مادیت‌یابی نظری که پیامدهای بطور بالقوه سفت‌وسختی برای زندگی جنسیت‌یافته دربردارد پوشش داده شده است. شخص ممکن است درون تکبر ساختارگرایانه با این ادعا پاسخ دهد که، «اما این قانون است!» با اینحال پایگاه چنین گفتنی چیست؟ «این قانون است!» به گفتنی تبدیل می‌شود که به طور اجراگرانه همان نیرویی را به قانون نسبت می‌دهد که خود قانون قرار است اعمال کند. «این قانون است» بدین ترتیب نشانه‌ای از تبعیت نسبت به قانون، نشانه‌ای از میل برای آنکه قانون قانون بی‌چون‌وچرا باشد، و یک انگیزش الهیاتی درون نظریه‌ی روانکاوی است که به دنبال بیرون راندن هرگونه نقدی از پدر نمادین، قانون خود روانکاوی، است. بنابراین، پایگاهی که به قانون داده می‌شود، نه به طور شگفت‌آور، دقیقاً پایگاهی است که به فالوس داده می‌شود، آنجا که فالوس صرفاً یک «دال» ممتاز درون طرح لکانی نیست بلکه به وجه مشخصه‌ی سازوبرگ نظری‌ای تبدیل می‌شود که آن دال در آن معرفی شده است. به بیان دیگر، نیروی مقتدری که اعتراض‌ناپذیری قانون نمادین را تقویت می‌کند، خودش عملکردی از آن قانون نمادین است، نمونه‌ی بیشتری از مکان پدر، که بی‌چون‌وچرا و غیرقابل‌بحث است. اگرچه، همانطور که لکانی‌ها به ما یادآور خواهند شد، تنها و همواره اعتراض‌های امر نمادین وجود دارد، باینحال این

اعتراضات از اعمال هرگونه نیروی نهایی برای تحلیل بردن خود امر نمادین یا تحمیل یک بازپیکربندی رادیکال در ضوابطش بازمی‌مانند.

اقتدار این نظریه استحکامات همانگویانه‌ی خویش را در این واقعیت آشکار می‌کند که امر نمادین از همه‌ی و هرگونه اعتراض نسبت به اقتدارش جان به در می‌برد. این فقط نظریه‌ای نیست که بر مردانه و زنانه به عنوان جایگاه‌های نمادین که در نهایت فراتر از تمام اعتراضات اند و بر اعتراض نیز حد می‌گذارند تاکید می‌کند، بل نظریه‌ای است که بر خود اقتداری که توصیف می‌کند تکیه می‌کند تا اقتدار دعویات توصیفی خودش را تقویت نماید.

تفکیک امر نمادین از محیط اجتماعی تمایز میان قانون و قوانین تغییرپذیر را تسهیل می‌کند. در مرتبه‌ی یک کردار انتقادی که چشمداشت هیچ اقتدار نهایی‌ای را ندارد، و یک عرصه‌ی اضطراب-آفرین از امکان‌های جنسیتی شده را می‌گشاید، امر نمادین پدیدار می‌شود تا به چنین اضطرابی پایان دهد. اگر قانونی وجود دارد که نمی‌توانیم آن را جابجا کنیم، اما به‌میانجی وسایل خیالی به دنبال جابجایی دوباره و دوباره‌ی آن‌ایم، آنگاه از پیش می‌دانیم که تلاش‌هایمان برای تغییر با مانع مواجه خواهد شد، و مبارزه‌مان علیه برداشت اقتدارطلبانه از جنسیت بی‌نتیجه خواهد ماند، و ما تسلیم یک اقتدار یورش‌ناپذیر خواهیم شد. کسانی هستند که بر این باورند که این فکر که خود امر نمادین می‌تواند توسط کردار انسانی تغییر کند اراده‌گرایی محض است. اما آیا اینگونه است؟ البته می‌توان تصدیق کرد که میل به طور بنیادین مشروط است بدون دعوی اینکه به طور بنیادین تعیین‌یافته است، و می‌توان تأیید کرد که ساختارهایی وجود دارند که میل را ممکن می‌گردانند بدون دعوی اینکه آن ساختارها بی‌انتهای و سرسخت‌اند، و نسبت به یک بازآفرینی و جابجایی مبتنی بر تکرار نفوذناپذیرند. ستیز با اقتدار نمادین ضرورتاً عبارت از یک بازگشت به «ایگو» یا انگاره‌های لیبرال کلاسیک از آزادی نیست، بلکه انجام چنین ستیزی به معنای تاکید بر این است که هنجار در زمان‌مندی ضروری‌اش گشوده نسبت به یک جابجایی و براندازی از درون است.

امر نمادین به عنوان حیطة‌ای فهم می‌گردد که انگاشت جنس را تنظیم می‌کند، آنجا که جنس به عنوان مجموعه‌ای افتراقی از جایگاه‌ها، مردانه و زنانه، فهم می‌گردد. بدین ترتیب، مفهوم جنسیت، تاجائیکه از گفتمان جامعه‌شناختی نشات گرفته است، نسبت به گفتمان درباره‌ی تفاوت جنسی که از چارچوب لکانی و پسا-لکانی پدیدار می‌شود امری خارجی است. لکان بوضوح متأثر از ساختارهای ابتدایی خویشاوندی لوی-استروس بود که برای نخستین بار در ۱۹۴۷ منتشر شد، تقریباً شش سال پیش از آنکه لکان از این اصطلاح استفاده کند.^۱ در الگوی لوی-استروسی، جایگاه مرد و زن آن چیزی است که اشکال معینی از مبادله‌ی جنسی را ممکن

می‌گرداند. به این معنا، جنسیت در جهت تامین اشکال معینی از پیوندهای جنسی بازتولیدی و ممانعت از اشکال دیگر عمل می‌کند. جنسیت شخص، در این نظرگاه، شاخصی است برای روابط جنسی تحریم‌شده و تجویز شده که توسط آن یک سوژه اجتماعاً تنظیم و تولید می‌شود.

طبق نظر لوی-استروس قواعدی که بر مبادله‌ی جنسی حکومت می‌کنند و، در نتیجه، جایگاه‌های سوژه‌ای زیست‌پذیری را بر پایه‌ی آن تنظیم سکسوالیته تولید می‌کنند متمایز از افرادی هستند که آن قواعد را می‌پذیرند و آن جایگاه‌ها را اشغال می‌کنند. اینکه کنش‌های انسانی توسط چنین قوانینی تنظیم می‌شوند اما قدرت دگرگون کردن جوهر و هدف قوانین‌شان را ندارند به نظر پیامد مفهوم‌پردازی‌ای از قانون است که نسبت به محتوایی که تنظیم می‌کند بی‌تفاوت است. چگونه یک تغییر جهت از اندیشیدن درباره‌ی جنسیت به عنوان امری تنظیم‌شده توسط قوانین نمادین به یک مفهوم‌پردازی از جنسیت به عنوان امری تنظیم‌شده توسط هنجارهای اجتماعی با این بی‌تفاوتی قانون نسبت به آنچه تنظیم می‌کند می‌ستیزد؟ و چگونه چنین تغییر جهتی امکان یک منازعه‌ی رادیکال‌تر درباره‌ی خود قانون را می‌گشاید؟

اگر جنسیت یک هنجار است، معادل با یک الگو نیست که افراد سعی می‌کنند به آن نزدیک شوند. بر خلاف، شکلی از قدرت اجتماعی است که عرصه‌ی فهم‌پذیر سوژه‌ها را تولید می‌کند، و سازوبرگی که به موجب آن دوتایی جنسیتی بنیان نهاده می‌شود. به عنوان یک هنجار که به نظر مستقل از کردارهایی که حکومت می‌کند می‌رسد، ایدئالیته‌ی آن اثر بازتاسیس‌شده‌ی خود آن کردارهاست. این نه تنها گویای این است که نسبت میان کردارها و ایدئال‌سازی‌ها که آنها تحت آن عمل می‌کنند ممکن خاص است، بل اینکه خود ایدئال‌سازی می‌تواند به پرسش و بحران کشیده شود، و به طور بالقوه متحمل ایدئال‌زدایی و بی‌بهره‌سازی گردد.

فاصله‌ی میان جنسیت و نمونه‌یابی‌های طبیعی‌شده‌اش دقیقاً فاصله‌ی میان یک هنجار و الحاق‌هایش است. در بالا این نکته را پیش نهادم که هنجار به طور تحلیلی مستقل از الحاق‌هایش است، اما می‌خواهم تاکید کنم که این فقط یک ابتکار فکری است که به تضمین جاودان‌سازی خود هنجار به عنوان یک ایدئال بی‌انتهای و تغییرناپذیر کمک می‌کند. در واقع، هنجار تنها تا جایی به عنوان هنجار ادامه می‌یابد که در کردار اجتماعی نقش ایفا می‌کند و در و به میانجی تشریفات اجتماعی روزمره‌ی زندگی تنانه بازایدئال‌سازی و بازتاسیس می‌شود. هنجار هیچ پایگاه هستی‌شناختی مستقلی ندارد، با اینحال نمی‌تواند به سادگی به نمونه‌یابی‌هایش فروکاسته شود؛ خودش توسط جسمیت‌یابی‌اش (باز) تولید می‌شود، به میانجی اعمالی که می‌کوشند به آن نزدیک شوند، به میانجی ایدئال‌سازی‌هایی که در و با آن اعمال بازتولید می‌شوند.

فوکو گفتمان هنجار را با طرح این بحث در *تاریخ سکسوالیته* (جلد I) رایج کرد که سده‌ی نوزدهم شاهد ظهور هنجار به عنوان وسیله‌ای برای تنظیم اجتماعی بود که با عملکردهای قانون یکسان نیست. فرانسیس اوالد جامعه‌شناس، متأثر از فوکو، در مقالات مختلف این نکته را بسط داده است.^{۱۱} اوالد بحث می‌کند که کنش هنجار به هزینه‌ی نظام حقوقی قانون است، و اینکه اگرچه بهنجارسازی متضمن توسعه‌ای در قانون‌گذاری است، ضرورتاً در تقابل با آن نیست، بلکه به طریقی حائز اهمیت مستقل از آن باقی می‌ماند («هنجارها» ۱۳۸). فوکو خاطرنشان می‌کند که هنجار اغلب در شکل قانونی پدیدار می‌شود، اینکه امر هنجارمند به نمونه‌نمایانه‌ترین وجه در اساسنامه‌ها، رمزگان‌های قانونی، و فعالیت دائمی و پرسروصدای قوه‌ی مقننه ظاهر می‌گردد (فوکو، «حق مرگ و قدرت بر زندگی»). فوکو بعلاوه این دعوی را مطرح می‌کند که یک هنجار به هنرهای قضاوت متعلق است، و اینکه اگرچه یک هنجار به وضوح با قدرت نسبت دارد، بیش از آنکه با بکارگیری نیرو یا خشونت مشخص شود، همانطور که اوالد مطرح می‌کند، «با یک منطق تلویحی مشخص می‌شود که اجازه می‌دهد قدرت بر استراتژی‌های خودش تامل کند و ابژه‌هایش را بوضوح تعریف نماید. این منطق درعین حال نیرویی است که ما را قادر به تصور زندگی و امر زنده به عنوان ابژه‌های قدرت و قدرتی که می‌تواند «زندگی» را در دست گیرد می‌کند، و حیطة‌ی امر زیست-سیاسی را بوجود می‌آورد («هنجارها» ۱۳۸).

نزد اوالد، این دست‌کم دو پرسش را برمی‌انگیزد، برای نمونه، آیا مدرنیته در منطق هنجار مشارکت می‌کند و نسبت میان هنجارها و قانون چه می‌تواند باشد؟^{۱۲} اگرچه هنجار گاهی اوقات مترادف با «قاعده» به کار می‌رود، واضح است که هنجارها همچنین آن چیزی هستند که به قواعد یک همدوسی موضعی معین می‌دهند. اوالد این دعوی را مطرح می‌کند که آغاز سده‌ی نوزدهم یک تغییر رادیکال در رابطه‌ی میان قاعده و هنجار را براه انداخت («هنجارها» ۱۴۰)، و اینکه هنجار به طور مفهومی نه تنها به عنوان *تنوعی خاص از قواعد*، بلکه همچنین به عنوان *شیوه‌ای از تولید آنها*، و به عنوان *یک اصل تعیین ارزش پدیدار گشت*.

در فرانسوی، اصطلاح *normalité* در ۱۸۳۴ پدیدار شد، *normatif* در ۱۸۶۸، و در آلمان در انتهای سده‌ی نوزدهم علوم هنجاری را داریم (که، استنباط من این است، به نام بخشی از جلسات انجمن علوم سیاسی آمریکایی معاصر با عنوان «نظریه‌ی سیاسی هنجاری» پیش رفت)؛ اصطلاح «هنجاری‌سازی» در ۱۹۲۰ پدیدار شد. نزد فوکو و نیز اوالد، معادل است با عملکرد بهنجارساز قدرت‌های بوروکراتیک و انضباطی.

طبق نظر اوالد، هنجار قیود را به یک مکانیسم تبدیل می‌کند، و بدین ترتیب حرکتی را علامت‌گذاری می‌کند که به موجب آن، در اصطلاحات فوکویی، قدرت حقوقی مولّد می‌شود؛ موانع منفی امر حقوقی را به کنترل‌های ایجابی‌تر هنجاری‌سازی دگرگون می‌کند؛ بدین ترتیب هنجار این کارکرد دگرگون‌سازنده را به اجرا درمی‌آورد.

بدین ترتیب هنجار تغییر جهت از اندیشیدن به قدرت به عنوان قید حقوقی به اندیشیدن به قدرت به عنوان (الف) مجموعه‌ای سازمان‌یافته از قیود، و (ب) به عنوان یک مکانیسم تنظیمی را علامت‌گذاری می‌کند و به انجام می‌رساند.

هنجارها و مسئله‌ی انتزاع

بنابراین این ما را به پرسش از نه تنها اینکه چگونه گفتمان یک سوژه را تولید می‌کند (امری که همیشه در مطالعات فرهنگی فرض گرفته شده اما به ندرت چنان که باید واریسی شده است)، بلکه، به طور دقیق‌تر، چه چیز در گفتمان بر آن تولید اثر می‌گذارد بازمی‌گرداند. وقتی فوکو ادعا می‌کند که انضباط افراد را «تولید می‌کند»، منظورش نه فقط این است که گفتمان انضباطی آنها را /داره کرده و /از آنها استفاده می‌کند، بلکه همچنین بطور فعالانه آنها را برمی‌سازد.

هنجار یک سنجه و یک وسیله است برای تولید یک استاندارد مشترک، نمونه‌ای از هنجار شدن کاملاً به معنای فرسودن هنجار نیست، بل به معنای تابع یک انتزاع از اشتراکیت شدن است. اگرچه فوکو و اوالد مایلند تحلیل‌شان از این فرایند را بر سده‌ی نوزدهم و سده‌ی بیستم متمرکز کنند، ماری پووی در ساختن یک بدن اجتماعی تاریخ انتزاع در محیط اجتماعی را تا اواخر سده‌ی هجدهم تاریخ‌گذاری می‌کند. او چنین ادعا می‌کند که در بریتانیا «دهه‌های واپسین سده‌ی هجدهم شاهد نخستین تلاش‌های مدرن برای بازنمایی تمام یا بخش‌های مهم جمعیت بریتانیا به عنوان توده و ترسیم یک محیط اجتماعی متمایز از حیطه‌های سیاسی و اقتصادی بود» (۸). در نظرگاه او، آنچه این حیطه‌ی اجتماعی را مشخص می‌کند ورود سنجه‌ی کمی است: «چنین مقایسه‌ها و سنجشی، البته، برخی پدیده‌ها را به عنوان هنجاری تولید می‌کند، بظاهر به این خاطر که بسیارند، به این خاطر که یک میانگین را بازمی‌نمایند، یا به این خاطر که یک ایدئال را برمی‌سازند که همه‌ی پدیده‌ها به سمت آن حرکت می‌کنند» (۹).

اوالد به دنبال تعریفی مضیق‌تر از هنجار است تا قابلیت آن برای تنظیم تمام پدیده‌های اجتماعی و نیز محدودیت‌های درونی‌ای که در هرگونه تنظیمی از این دست با آن مواجه می‌شود را فهم کند («قدرت» ۱۷۰-۷۱). او می‌نویسد:

هنجار دقیقاً چیست؟ مقیاسی است که به‌طور همزمان منفردسازی می‌کند، فردی‌سازی پیوسته را ممکن می‌گرداند و قیاس‌پذیری را به وجود می‌آورد. هنجار تعیین‌کردن فضاها را، که هر چه بیشتر گسسته و خرد می‌شوند، به طور نامحدود، ممکن می‌گرداند، و در عین حال اطمینان حاصل می‌کند که این فضاها دیگر هیچکس را احاطه نمی‌کنند تا یک طبیعت را برای آنها ابداع کنند، چون این فضاهای منفردسازنده هیچگاه چیزی بیش از بیان یک رابطه نیستند، رابطه‌ای که باید به طور نامحدود در زمینه‌ی دیگران مشاهده گردد. یک هنجار چیست؟ اصلی از مقایسه، از قابلیت قیاس، یک مقیاس مشترک، که در ارجاع محض یک گروه به خودش بنیان نهاده می‌شود، وقتی که گروه رابطه‌ای مگر با خودش ندارد، بدون ارجاع بیرونی و بدون عمودیت. («هنجارها» ۱۷۳، تاکید از من)

طبق نظر اوالد، فوکو این نکته را به اندیشیدن در مورد هنجاری‌سازی اضافه می‌کند: «فردی‌سازی هنجاری امری بیرونی نیست. امر ناهنجار طبیعتی که متفاوت از امر بهنجار باشد ندارد. هنجار، یا فضای هنجارمند، خارجی نمی‌شناسد. هنجار هر چیزی را که ممکن است در تلاش برای فراتر رفتن از آن باشد در خود می‌گنجاند – هیچ چیز، هیچ کس، هر تفاوتی را که بنمایاند، هیچگاه نمی‌تواند دعوی بیرونی بودن، یا دعوی تصرف یک دیگربودگی که بتواند به طور بالفعل آن را دیگری کند نماید («هنجارها» ۱۷۳).

چنین نظرگاهی اشاره بر این دارد که هر تقابلی با هنجار پیشاپیش مشمول درون هنجار، و برای عملکرد آن تعیین‌کننده است. فی‌الواقع، در این نقطه از تحلیل‌مان، اینطور به نظر می‌رسد که حرکت از یک انگاره‌ی لکانی از جایگاه نمادین به یک مفهوم‌پردازی بیشتر فوکویی از «هنجار اجتماعی» بخت‌های یک جابجایی یا بازدلال‌گری موثر خود هنجار را تقویت نمی‌کند.

با اینحال در آثار پیر ماشری، آغاز به مشاهده‌ی این امر می‌کنیم که هنجارها هستارها یا انتزاعاتی مستقل و قائم به خود نیستند بلکه باید به عنوان شکل‌هایی از کنش فهم گردند. ماشری در «بسوی یک تاریخ طبیعی هنجارها» این نکته را روشن می‌کند که آن نوع از علیت که هنجارها اعمال می‌کنند نه انتقالی بلکه درون‌ماندگار است، و او برای طرح این ادعا به اسپینوزا و فوکو متوسل می‌شود:

اندیشیدن برحسب درون‌ماندگاری هنجار فی‌الواقع به معنای خودداری از درنظرگرفتن کنش هنجار به روشی محدودکننده، و ملاحظه‌ی آن به عنوان شکلی از «سرکوب» است که برحسب ممانعتی که علیه یک سوژه‌ی معین پیش از اجرای این کنش اعمال شده است فرمول‌بندی شده است، بدین ترتیب دلالت بر این امر دارد که این سوژه می‌تواند، توسط خودش، خودش را آزاد کند یا از این نوع از کنترل آزاد گردد: تاریخ جنون، درست

مانند تاریخ سکسوالیته، نشان می‌دهد که چنین «آزادسازی»ی بیش از آنکه کنش هنجارها را خنثی کند، برخلاف، آن را تقویت می‌کند. اما می‌توان به این نیز فکر کرد که آیا کافی است توهّمات این گفتمان ضد-سرکوب را محکوم کنیم تا از آنها رهایی یابیم: آیا در خطر بازتولید آنها در سطحی دیگر قرار نمی‌گیریم، آنجا که آنها از خام بودن بازمی‌ایستند و نیز آنجا که، اگرچه با طبیعتی عالمانه‌تر، همچنان در نسبت با زمینه‌ای که به نظر هدف قرار می‌دهند از مرحله پرت باقی می‌مانند؟ (۱۸۵)

ماشری با این دعوی که هنجار تنها در و از طریق کنش‌هایش زیست می‌کند، به طور موثری کنش را به عنوان محل مداخله‌ی اجتماعی تعیین می‌کند: «از این نقطه نگاه دیگر ممکن نیست که به خود هنجار پیش از پیامدهای کنش‌اش اندیشید، به عنوان امری که به نوعی مقدّم بر آنها یا مستقل از آنهاست؛ هنجار باید به نحوی در نظر گرفته شود که دقیقاً در تأثیراتش عمل می‌کند به نحوی که، نه برای آنکه واقعیت را به وسیله‌ی مشروط کردن ساده محدود کند، بل برای آنکه بدان بیشترین میزان واقعیت را که بدان قابل اعطا نماید» (۱۸۶)، تاکید از من).

در بالا اشاره کردم که هنجار نمی‌تواند به هیچ‌یک از نمونه‌هایش فروکاسته شود، اما این نکته را اضافه می‌کنم که: هنجار نمی‌تواند به طور کامل از نمونه‌یابی‌هایش هم رهایی یابد. هنجار نسبت به عرصه‌ی کاربست‌اش امری بیرونی نیست. هنجار، طبق نظر ماشری (۱۸۷)، نه تنها متصدی تولید عرصه‌ی کاربست خودش است، بلکه هنجار خودش را در تولید آن عرصه تولید می‌کند. هنجار فعالانه واقعیت را اعطا می‌کند؛ فی‌الواقع، تنها به خاطر قدرت مکرّرش برای اعطای واقعیت است که هنجار به عنوان یک هنجار برساخته می‌شود.

هنجارهای جنسیتی

مطابق با انگاره یا هنجارهایی که در بالا شرح داده شد، می‌توانیم بگوییم که عرصه‌ی واقعیت که توسط هنجارهای جنسیتی تولید می‌شود، پس‌زمینه‌ای را برای نمود ظاهری جنسیت در ابعاد ایدئالیزه‌شده‌ی آن برمی‌سازد. اما چگونه می‌توانیم صورت‌بندی تاریخی چنین ایدئال‌هایی، پایداری آنها در طی زمان، و محل آنها به عنوان یک همگرایی پیچیده از معانی اجتماعی که به طور بی‌واسطه به نظر درباره‌ی جنسیت نمی‌رسند را فهم کنیم؟ هنجارهای جنسیتی تا آنجا که بازتولید می‌شوند، توسط کردارهای تنانه‌ای احضار و ابراز می‌شوند که همچنین در طی ابرازشدن‌شان قابلیت دگرگون‌کردن هنجارها را دارند. نمی‌توان یک شرح روایی کامل از تاریخ

ابرازی هنجار را ارائه داد: درحالی که روایت‌گری تاریخ‌اش را کاملاً پنهان نمی‌کند، یک خاستگاه واحد را نیز آشکار نمی‌کند.

بنابراین یک معنای مهم تنظیم این است که اشخاص توسط جنسیت تنظیم می‌شوند، و اینکه این گونه از تنظیم به عنوان شرط فهم‌پذیری فرهنگی برای هر شخص عمل می‌کند. تغییر مسیر از هنجار جنسیتی به معنای تولید مثال منحرفی است که قدرت‌های تنظیمی (پزشکی، روان‌پزشکی، قانونی، اگر بخواهیم برخی را نام ببریم) ممکن است از آن بهره‌برداری کنند تا توجیهی برای شوق تنظیمی مداوم خود بیابند. به هر حال این پرسش باقی می‌ماند که چه عزیمت‌هایی از هنجار چیزی به جز یک بهانه یا توجیه برای اقتدار مداوم هنجار برمی‌سازد؟ چه عزیمت‌هایی از هنجار خود فرایند تنظیمی را بر هم می‌زند؟

مسئله‌ی «تصحیح» به‌وسیله‌ی عمل جراحی برای کودکان بیناجنسی یک مورد در خور است. این بحث مطرح شده است که کودکانی که با خصیصه‌های جنسی اولیه‌ی غیرعادی متولد شده‌اند باید «تصحیح» شوند تا بتوانند تناسب یابند، احساس راحتی بیشتری کنند، و به هنجارمندی نائل آیند. جراحی تصحیح‌کننده گاهی با حمایت والدین و به نام بهنجارسازی انجام می‌شود، و ثابت شده است که بهای فیزیکی و روانی آن جراحی برای آن افرادی که به تیغ هنجار سپرده شده‌اند هنگفت است.^{۱۳} بدن‌هایی که به میانجی چنین اقدام تنظیمی جنسیتی‌ای تولید می‌شوند بدن‌هایی دردمندند، و آثار خشونت و رنج را حمل می‌کنند. در اینجا ایدئالیته‌ی ریخت‌شناسی جنسیتی‌شده به طور کاملاً اکید در جسم حک شده است.

بدین ترتیب جنسیت یک هنجار تنظیمی است، اما همچنین آن چیزی است که در خدمت سایر انواع تنظیم تولید می‌شود. برای نمونه، رمزگان‌های آزار جنسی، پیرو استدلال کاترین مک‌کینون، مایلند اینطور فرض گیرند که آزار شامل انقیاد جنسی نظام‌مند زنان در محل کار است، و اینکه مردان عموماً در موضع آزاردهنده، و زنان به عنوان آزاردیده، قرار دارند. نزد مک‌کینون، این به نظر پیامد یک انقیاد جنسی بنیادی‌تر زنان است. اگرچه این قواعد به دنبال توقیف رفتار تحقیرآمیز جنسی در محل کارند، با اینحال همچنین هنجارهای ضمنی معینی از جنسیت را با خود حمل می‌کنند. به یک معنا، تنظیم تلویحی جنسیت به میانجی تنظیم صریح سکسوالیته اتفاق می‌افتد.

نزد مک‌کینون، ساختار سلسله‌مراتبی دگرجنسگرایی که در آن مردان زنان را به انقیاد درمی‌آورند آن چیزی است که جنسیت را تولید می‌کند: «ناابرابری جنس به عنوان صفتی از یک شخص متوقف می‌شود و شکل جنسیت را به خود می‌گیرد؛ به عنوان نسبت میان مردم حرکت می‌کند، و شکل سکسوالیته را به خود می‌گیرد.

جنسیت به عنوان شکلی منجمد شده از جنسی شدن نابرابری میان مردان و زنان پدیدار می‌شود» (فمینیسیم تعدیل نیافته ۶-۷).

اگر جنسیت شکل منجمد شده‌ای است که جنسی شدن نابرابری به خود می‌گیرد، آنگاه جنسی شدن نابرابری مقدم بر جنسیت است، و جنسیت معلول آن است. اما آیا اصلاً می‌توانیم جنسی شدن نابرابری را بدون مفهومی پیشینی از جنسیت مفهوم‌پردازی کنیم؟ آیا معنایی می‌دهد که ادعا کنیم مردان زنان را به لحاظ جنسی به انقیاد درمی‌آورند اگر نخست ایده‌ای از اینکه مردان و زنان چیستند نداشته باشیم؟ با اینحال مک‌کینون مدعی است که هیچ برساختی از جنسیت خارج از این شکل سکسوالیته، و ضمناً، خارج از این شکل منقادساز و استثمارگرانه از سکسوالیته وجود ندارد.

مک‌کینون با پیش نهادن تنظیم آزار جنسی به میانجی رجوع به این نوع از تحلیل منش نظام‌مند انقیاد جنسی، تنظیمی از نوع دیگر را بنیان می‌نهد: داشتن یک جنسیت به معنای پیشاپیش وارد شدن به یک رابطه‌ی دگرجنس‌گرایانه از انقیاد است؛ آنجا به نظر هیچ مردم جنسیتی شده‌ای که خارج از چنین روابطی باشند وجود ندارد؛ آنجا به نظر هیچ رابطه‌ی دگرجنس‌گرایانه‌ی غیرمنقادسازی وجود ندارد؛ آنجا به نظر هیچ رابطه‌ی غیردگرجنس‌گرایانه‌ای وجود ندارد؛ آنجا به نظر هیچ آزار همجنسانه‌ای وجود ندارد.

این شکل از تقلیل جنسیت به سکسوالیته بدین ترتیب راه را برای دو دغدغه‌ی مجزا ولی همپوشاننده درون نظریه‌ی کوپیر معاصر می‌گشاید. نخستین حرکت تفکیک سکسوالیته از جنسیت است، بطوریکه داشتن یک جنسیت متضمن این نیست که شخص درگیر با کردار جنسی در هیچ شیوه‌ی بخصوصی است، و درگیر شدن در یک کردار جنسی معین، برای نمونه سکس مقعدی، این را پیشفرض ندارد که شخص یک جنسیت معین است.^{۱۴} دومین حرکت درون نظریه‌ی کوپیر که مرتبط با آن است این بحث است که جنسیت تقلیل‌پذیر به دگرجنس‌گرایی سلسله‌مراتبی نیست، که اشکال متفاوتی می‌یابد وقتی که توسط سکسوالیته‌های کوپیر زمینه‌یابی می‌شود، فی‌الواقع، اینکه دوتایی‌بودگی‌اش نمی‌تواند خارج از قاب دگرجنس‌گرایانه مسلم انگاشته شود، که جنسیت خودش به طور درونی ناپایدار است، که زندگی‌های تراجنسیتی گواهی بر ازکارافتادگی هرگونه خطوط دترمینیسیم علی میان سکسوالیته و جنسیت‌اند. ناهماهنگی میان جنسیت و سکسوالیته بدین ترتیب از دو چشم‌انداز متفاوت تصدیق می‌شود؛ یکی به دنبال نشان دادن امکان‌هایی برای سکسوالیته است که توسط جنسیت محدود نشده‌اند تا تقلیل‌یابندگی علی مباحثاتی که آنها را محصور می‌کند را بگسلد؛ دیگری به دنبال نشان دادن امکان‌هایی برای جنسیت است که توسط اشکال دگرجنس‌گرایی هژمونیک از پیش تعیین نشده‌اند.^{۱۵}

مشکل بنیان‌نهادن آزار جنسی بر دیدگاهی از سکسوالیته که در آن جنسیت معلول پنهان انقیاد جنسی شده در دگرجنسگرایی است این است که دیدگاه‌های معینی از جنسیت و دیدگاه‌های معینی از سکسوالیته به میانجی این استدلال تقویت می‌شوند. در نظریه‌ی مک‌کینون، جنسیت در صحنه‌ی انقیاد جنسی تولید می‌شود، و آزار جنسی لحظه‌ی صریح تاسیس انقیاد دگرجنسگرایانه است. معنایش، به طور موثر، این است که آزار جنسی به تمثیلی برای تولید جنسیت تبدیل می‌شود. در نظرگاه من، رمزگان‌های آزار جنسی خودشان به ابزاری تبدیل می‌شوند که جنسیت با آن تولید می‌شود.

این تنظیم جنسیت است، پژوهشگر قانونی کاترین فرانک این بحث را مطرح می‌کند، که در این نظرگاه نه تنها بررسی نشده، بلکه سهواً تشویق شده باقی می‌ماند. فرانک می‌نویسد:

آنچه در جهانی که مک‌کینون در آثارش توصیف می‌کند اشتباه است صرفاً با این مشاهده ختم نمی‌شود که مردان بر زنان تسلط دارند، اگرچه این به طور توصیفی در اغلب موارد درست است. بلکه مسئله بسیار نظام‌مندتر است. با تقلیل‌دادن سکسیسم به صرف آنچه توسط مردان بر زنان اعمال می‌شود، بصیرت نسبت به ایدئولوژی اساسی‌ای که سکسیسم را بسیار قدرتمند می‌کند را از دست می‌دهیم انقیاد زنان توسط مردان بخشی از یک کردار اجتماعی گسترده‌تر است که بدن‌های جنسیتی شده را می‌آفریند - زنان زنانه و مردان مردانه. («مشکل آزار جنسی چیست؟» (۶۲-۷۶)

تنبیهات اجتماعی که در پی سرپیچی‌ها از جنسیت می‌آید شامل تصحیح افراد بیناجنسی با عمل جراحی، آسیب‌شناختی کردن و مجرمانه کردن پزشکی و روان‌پزشکینه‌ی افرادی با «بی‌قراری جنسیتی» در کشورهای مختلف از جمله ایالات متحده، آزار افرادی با معضل جنسیتی در خیابان یا محل کار، تبعیض شغلی، و خشونت می‌شود. ممنوعیت آزار جنسی زنان توسط مردان که بر منطقی استوار است که انقیاد دگرجنسگرایانه را به عنوان صحنه‌ی انحصاری سکسوالیته و جنسیت فرض می‌گیرد بدین ترتیب خود به وسیله‌ای تنظیمی برای تولید و صیانت از هنجارهای جنسیتی درون دگرجنسگرایی تبدیل می‌شود.^{۱۶}

در ابتدای این مقاله، من شیوه‌های مختلف فهم مسئله‌ی «تنظیم» را پیش نهادم. یک تنظیم آن چیزی است که منظم می‌کند، اما همچنین، پیرو فوکو، شیوه‌ای از انضباط و مراقبت درون شکل‌های قدرت اواخر مدرن است؛ صرفاً محدود و نفی نمی‌کند و، ازینرو، صرفاً یک شکل حقوقی از قدرت نیست. تاجائیکه تنظیمات از طریق هنجارها عمل می‌کنند، به لحظات کلیدی‌ای تبدیل می‌شوند که در آن ایدئالیته‌ی هنجار بازسازی می‌شود، تاریخ‌مندی و آسیب‌پذیری آن به طور موقت از بازی خارج می‌شوند. به عنوان عملکردی از قدرت، تنظیم

می‌تواند یک شکل قانونی به خود گیرد، اما بعد قانونی آن حیطةی تاثیرگذاری‌اش را خاتمه نمی‌دهد. تنظیم به عنوان آنچه که بر مقوله‌هایی که افراد را اجتماعاً قابل‌مبادله با یکدیگر می‌سازد تکیه دارد، بدین ترتیب با فرایند بهنجارسازی گره خورده است. قوانینی که بر این حکم می‌رانند که چه کسی در حقوق رفاه ذینفع خواهد بود فعالانه درگیر با تولید هنجار دریافت‌کنندگان رفاه‌اند. آنها که سخن‌گی را در ارتش تنظیم می‌کنند فعالانه درگیر با تولید و صیانت از این هنجارند که یک مرد یا یک زن چه خواهد بود، سخن چه خواهد بود، سکسوالیته کجا خواهد و نخواهد بود. تنظیمات دولتی درباره‌ی فرزندخواندگی لزبین و گی و نیز فرزندخواندگی‌های تک-والدینی نه تنها آن فعالیت را محدود می‌کند، بلکه به یک ایدئال از اینکه والدین چه باید باشند ارجاع می‌دهد و آن را تقویت می‌کند، به عنوان مثال، اینکه آنها باید پارتنر باشند، و چه چیز به عنوان یک پارتنر مشروع به حساب می‌آید. بنابراین، تنظیماتی که صرفاً به دنبال جلوگیری از برخی فعالیت‌های معین هستند (آزار جنسی، سوء استفاده‌ی رفاهی، سخن جنسی) فعالیت دیگری را اجرا می‌کنند که اغلب بی‌نشان باقی می‌ماند: تولید پارامترهای شخص‌بودگی، یعنی، ساختن افراد مطابق با هنجارهای انتزاعی‌ای که زندگی‌هایی که آنها می‌سازند را همزمان مشروط می‌کنند و از آنها فراتر می‌روند - و می‌گسلند.

- ۱- نگاه کنید به کارول اسمارت، ویراست، تنظیم زن‌بودگی.
- ۲- نگاه کنید به فرانسیس اوالد، «هنجارها، انضباط، و قانون»؛ «یک مفهوم از قانون اجتماعی»؛ «قدرتی بدون یک بیرون»؛ و چارلز تیلور، «پیروی از یک قاعده...»
- ۳- نگاه کنید، برای نمونه، به پژوهش راندولف ترومباخ و آن فائوستو-استرلینگ.
- ۴- نگاه کنید به لوسی ایریگاری، *این جنسی که یک نیست*.
- ۵- نگاه کنید به کته بورنستین، *متمرد جنسیتی*.
- ۶- دیلان اوانز، *یک واژه‌نامه‌ی مقدماتی از روانکاوی لکانی*، ۲۰۲، تاکید از من.
- ۷- نگاه کنید به ویکی بل، *بررسی زنا‌ی با محارم*.
- ۸- ژولیت میشل، *روانکاوی و فمینیسم: یک ارزیابی دوباره‌ی رادیکال از روانکاوی فرویدی*، ۳۷۰.
- ۹- در مورد رابطه‌ی میان امر اجتماعی و امر نمادین در نسبت با خویشاوندی، نگاه کنید به میشل تورت، «نیرنگ پدر»؛ «منازعه» (در اختیار مولف)؛ و «نام پدر نامشخص».
- ۱۰- ژان لاپلانچ و جی. بی. پونتالیس، در مدخل «نمادین» در *واژگان روانکاوی* (۴۳۹-۴۴۱) می‌نویسند که «ایده‌ی یک نظم نمادین که واقعیت بیناسوژگانی را ساختار می‌دهد به ویژه توسط کلود لوی-استروس به علوم اجتماعی معرفی شد که دیدگاهش را برپایه‌ی الگوی زبان‌شناسی ساختاری که توسط ف. دو سوسور تدریس شده بود بنیان گذاشت. برنهاده‌ی دوره‌ای در زبان‌شناسی عمومی (۱۹۵۵) این است که مدلول زبان‌شناختی به طور درونی برای دال اتفاق نمی‌افتد؛ یک دلالت را تولید می‌کند زیرا بخشی از یک نظام مدلول‌ها است که با تقابل‌های افتراقی مشخص می‌شود.»
- آنها از لوی-استروس نقل می‌کنند که: «هر فرهنگ می‌تواند همچون مجموع نظام‌های نمادین در نظر گرفته شود که در وهله‌ی نخست روی دادن زبان، قواعد مربوط به ازدواج، روابط اقتصادی، هنر، علم، و مذهب را تنظیم می‌کنند.» طبق نظر این مولفان، لکان از امر نمادین برای اثبات اینکه ضمیر ناآگاه همچون یک زبان ساختار یافته است و نشان دادن باروری زبان‌شناختی ضمیر ناآگاه استفاده می‌کند. دومین استفاده‌ای که از آن می‌شود به طرز مستقیم‌تری به پرسش ما مربوط می‌شود: «نشان دادن اینکه سوژه‌ی انسانی به یک نظم ازپیش-مستقر شده وارد می‌شود که خودش یک طبیعت نمادین است، به معنایی که لوی-استروس توصیف می‌کند.»
- در این دیدگاه، که از سایر شارحین لکانی نظیر مالکولم بووی متمایز است، معنای امر نمادین به عنوان یک نظم ازپیش‌مستقر این است که رابطه‌ای دلخواهی میان دال و مدلول وجود خواهد داشت. در برخی مواقع به نظر می‌رسد لکان از «امر نمادین» برای توصیف عناصر مجزایی که به عنوان مدلول‌ها عمل می‌کنند استفاده می‌کند، اما در اوقات دیگر به نظر می‌رسد که از این اصطلاح برای توصیف یک فهرست عمومی‌تر که این عناصر در آن عمل می‌کنند استفاده می‌کند. بعلاوه، لاپلانچ و پونتالیس این بحث را مطرح می‌کنند که لکان از اصطلاح «امر نمادین» «برای تعیین قانونی (*la loi*) که این نظم را بنیان می‌نهد» استفاده می‌کند. سلب حق «پدر نمادین» یا «نام پدر» نمونه‌ای از بنیان‌نهادن است که غیرقابل تقلیل به یک پدر خیالی یا واقعی است، و قانون را تقویت می‌کند. البته هیچ کس جایگاه پدر نمادین را اشغال نمی‌کند، و همین «غیاب» است که به قانون قدرت‌اش را می‌بخشد.
- اگرچه مالکولم بووی بر این عقیده است که امر نمادین توسط قانون نمادین (لکان، ۱۰۸) مقرر می‌شود، همچنین مدعی است که «از امر نمادین معمولاً با تحسین سخن گفته شده است ... قلمرو حرکت است به جای ثبوت، و ناهمگنی به جای همسانی ... امر نمادین به طور دیرینه اجتماعی و بیناسوژگانی است ...» (۹۲-۹۳) باینحال این پرسش باقی می‌ماند که آیا حیطه‌ی «اجتماعی»

که توسط امر نمادین تعیین می‌شود توسط «نام پدر» مقرر نمی‌شود، محلی نمادین برای پدر که، اگر از دست رود (محل و نه پدر)، به روان پریشی منجر می‌شود. چه قید اجتماعی‌ای به این ترتیب بر فهم‌پذیری هر نظم اجتماعی تحمیل می‌شود؟^{۱۱} - نگاه کنید به یادداشت ۲ در بالا.

^{۱۲} - شاید سودمند باشد که به کار تاریخی مهمی که ژرژ کانگویلهم درباره‌ی تاریخ امر بهنجار در امر بهنجار و امر آسیب‌شناختی انجام داده است اشاره کنیم. اوالد توضیح می‌دهد که ریشه‌شناسی هنجار را با نمونه‌های نخستین ریاضیاتی و معمارانه پیوند می‌زند. هنجار، به طور تحت‌اللفظی، واژه‌ی لاتینی برای یک خط‌کش است؛ و *normalis* یعنی عمودی. ویتروویوس از این واژه برای اشاره به ابزاری که برای ترسیم زاویه‌های قائمه به کار می‌رود استفاده کرد، و سیسرو از این اصطلاح برای نظم‌دهندگی معمارانه‌ی طبیعت استفاده کرد؛ او ادعا کرد که طبیعت هنجار قانون است.

^{۱۳} - نگاه کنید به چریل چیس، «هرمافرودیت‌ها با رفتار.»

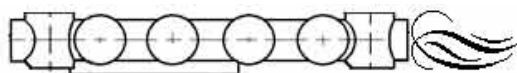
^{۱۴} - این موضعی است که توسط گیلی رابین در مقاله‌اش «اندیشیدن به جنس: به سوی یک اقتصاد سیاسی "جنس"» مطرح شده است، که توسط ایو کوسوفسکی سدویک در معرفت‌شناسی پستو بدان پرداخته شده است.

^{۱۵} - من بر این باورم که اثر خود من در این مسیر حرکت می‌کند و به نزدیکی با آثار بیدی مارتین، ژان دلبلیو. اسکات، کاترین فرانک، و ظهور نظریه‌ی تراجنسیتی همبسته است.

^{۱۶} - نگاه کنید به مقاله‌ی مهم ژاکی الکساندر، «پیش‌نویسی دوباره‌ی اخلاق.»

منبع:

Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York, ۲۰۰۴, pp. ۴۰-۵۶



www.mindmotor.info