

OD INTERPELACE K PERFORMATIVU (FEMINISMUS A KONSTRUKCE RODOVÉ IDENTITY)

FROM INTERPELLATION TO PERFORMATIVE. FEMINISM AND THE CONSTRUCTION
OF GENDER IDENTITY

JOSEF FULKA¹

Ústav filozofie a religionistiky FF UK, Praha

Abstract: The principle objective of the text is to present a brief overview of various currents within the feminist thought that have adopted a view according to which there is a radical heterogeneity between sex (considered as something biologically given) and gender (considered as something culturally constructed). In the first two parts, a short analysis of the Althusserian notion of ideology and the Lacanian theory of gender differentiation is presented. The two conceptions have proved to be an important parting point for many feminist thinkers, some of whom are considered in the third and fourth part of the text, namely, Juliet Mitchell, Julia Kristeva and Judith Butler.

V teoretickém myšlení dvacátého století se objevily dva hlavní přístupy k problematice subjektivity. Na jednu stranu je možné dívat se na subjekt jako na apodiktický, nezpochybnitelný počátek a základ veškeré teoretické reflexe světa, jako na transcendentální vědomí uvolňující čistou silou svého pohledu svět, tak jak je „pro vědomí“ (touto cestou se dala fenomenologie), zatímco na stranu druhou lze na subjekt pohlížet nikoliv jako na počátek, ale naopak jako na důsledek souhry a křížení mimo-subjektivních procesů a sil: subjekt zde již není něčím konstituujícím, ale naopak konstituovaným, není něčím transparentním a neměnným, ale naopak neprůhledným a předeterminovaným.

Texty, které se zabývají otázkou konstituce subjektu, představovaly pro feministické teorie velice důležité východisko: jedna z nejpodstatnějších otázek, s níž se myšlení zabývající se sexuální diferencí muselo (zejména během posledních desetiletí) vyrovnat, je otázka konstituce rodové diferenciace subjektu. Jaký je vztah mezi pohlavím (*sex*) a rodem (*gender*)? Existuje mezi nimi vztah determinace (a pokud ano, jak je tento vztah silný?), anebo se jedná o dvě heterogenní vrstvy, nepřevoditelné jedna na druhou? Konstruuje se rod na základě souboru dispozic, které jsou ve

¹ Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Mgr. Josef Fulka, Ústav filozofie a religionistiky FF UK, Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1, e-mail: josefulka@hotmail.com

vztahu ke každému jedinci jednoznačně biologicky předurčeny (tedy na základě pohlaví), nebo jde spíše o cosi, co je determinováno výhradně souborem sociálních, ideologických či politických praktik, jejichž výsledným produktem je právě to, co nazýváme subjektivitou? Je rodová identita inherentním rysem každého subjektu od samého počátku, anebo představuje výsledek určité konstrukce?

Postavíme-li celý problém takto, otázka konstrukce (rodově diferencovaného) subjektu začne být mimořádně naléhavá, a feministické myšlení konce dvacátého století je do značné míry ovlivněno teoretickými koncepcemi, které se pokoušely destabilizovat a zproblematizovat pojem subjektu jakožto něčeho pevně a jednou provždy daného: mezi ně patří zejména Derridova dekonstrukce, Foucaultova „mikrofyziologie“ a v neposlední řadě i Althusserovo pojetí interpelace subjektu a lacanovská psychoanalýza, jimiž se zde chceme zabývat podrobněji. Předmětem prvních dvou částí, věnovaných právě Althusserovi a Lacanovi, tedy nebudou feministické teorie jako takové. Půjde především o stručné shrnutí teoretických východisek zdůrazňujících problematiku konstituce subjektu. V následující části se budeme věnovat důsledkům, které takový přístup znamenal pro feministické teorie (či obecněji pro reflexi otázky feminity jako takové) – příkladem bude přijetí Lacanovy koncepce rodové diferenciaci v díle Juliet Mitchellové a „poziční“ pojetí ženství, jak je prezentuje Julia Kristevová. V závěrečné části se zaměříme na dílo Judith Butlerové, v němž se otázka konstituce rodově diferencovaného subjektu spojuje s otázkou možnosti subverse jeho diskursivně ustavené identity.

Althusser: ideologie a interpelace

Louis Althusser je znám především jako jeden z nejvýznamnějších interpretů Marxovy filosofie ve dvacátém století. Jeho projekt „návratu k Marxovi“ ovšem nemá charakter výkladu, který by se chtěl za každou cenu držet doslovnosti interpretovaných textů. Althusser při svém čtení Marxe vychází z interpretační strategie, kterou sám nazývá „symptomální četbou“ (Althusser 1996: 22), tj. z takového způsobu interpretace, který se snaží soustředit na to, co v primárním textu zůstává nedořečeno či zamlženo, a postavit svůj výklad právě na těchto „vynechávkách“. Althusserovým projektem je tedy spíše určitá reskripce Marxovy filosofie než její pouhý výklad; Althusser se – velmi zhruba řečeno – pokouší aplikovat některé Marxovy náhledy na problémy a otázky, které v Marxově době ani zdaleka nemusely být aktuální.

Jednou z takových otázek je právě konstituce subjektu. Althusser se jí věnuje v relativně krátkém textu nazvaném *Ideologie a státní ideologické aparáty* (*Idéologie et appareils idéologiques d'État*) (Althusser 1976: 79–137). Problém konstrukce subjektu pro Althussera vyvstává v souvislosti s jeho reinterpretací Marxova pojmu ideologie. Je známo, že sám Marx ideologii definoval jako „falešné vědomí“, jako soubor vědomě utvořených idejí odrážejících reálnou strukturu společnosti. Althusser tuto definici kritizuje pro její pozitivismus a historicismus a snaží se redefinovat pojem ideologie jako daleko hlubší a šířeji vymezený souhrn vztahů a sil, jehož vztah k sociálnímu světu má naopak konstitutivní povahu a jehož rozsah a působnost výrazně

přesahují vědomý život subjektů, které jsou do daného ideologického rámce zasazeny (vliv psychoanalýzy na Althusserovo pojetí ideologie je jasně patrný a Althusser ostatně později sám v souvislosti se svou četbou Freuda prohlásí, že „nevědomí funguje na způsob ideologie“ [Althusser 2001: 343–344]). Ideologie podle Althussera není odrazem sociálního světa, nýbrž jeho konstitutivním základem, jehož hlavní funkcí je, jak říká Althusser, „reprodukce podmínek produkce“ (Althusser 1976: 82).

Althusser v souvislosti s ideologií zavádí pojem ideologických aparátů, představujících represivní (byť zdaleka ne vždy explicitně agresivní) formace, vyživované dominantní ideologií, mezi něž patří vztahy v rámci právních, výchovných, náboženských a kulturních institucí, ale v neposlední řadě i vztahy v rámci rodiny, jejichž funkcí je vnášet dominantně-ideologické vztahy do soukromé i veřejné sféry.

Definujeme-li ideologii tímto radikálním způsobem, zcela samozřejmě se nabízí otázka vztahu mezi ideologií a jednotlivými subjekty, které na jejím pozadí vyvstávají. Na jednu stranu je zřejmé, že ideologie je do značné míry udržována právě prostřednictvím subjektů. Z povahy ideologického aparátu ovšem na druhou stranu vyplývá, že funkcí ideologie je současně konstituovat jednotlivce, kteří jsou jí podrobeni, jakožto subjekty. Mezi ideologií a subjektem tedy existuje jakési fundamentální dvojí pouto: bez subjektů není ideologie, ovšem tyto subjekty jsou konstituovány právě skrze ideologii. Jinak řečeno, „kategorie subjektu konstituuje veškerou ideologii, avšak ihned a současně je třeba dodat, že *kategorie subjektu konstituuje veškerou ideologii pouze potud, že funkcí veškeré ideologie (funkcí, jež ideologii definuje) je konstituovat konkrétní individua jakožto subjekty*“ (Althusser 1976: 123). Tuto dvojí vazbu, tuto transformaci jednotlivců na subjekty Althusser nazývá interpelací a zdůrazňuje, že existence ideologie a interpelace subjektu spolu bezvýhradně splývají. Interpelace je čímsi, co má na život jedince a na konstrukci jeho identity jakožto subjektu stálý – a zdaleka ne vždy vědomě rozpoznatelný – vliv. To, co nám ideologie prostřednictvím interpelace vnucuje, jsou fakta a „pravdy“, které se nabízejí jako zcela evidentní: jednou z funkcí jakékoliv ideologie je zakrývání procesu produkce interpelativních sil, které z ní vychází. Subjekt rozpoznává evidence, jež mu ideologie předkládá, ale nerozpoznává jejich ideologickou povahu. V tomto smyslu Althusser poznamenává, že ideologie jako taková má ve vztahu k subjektu dvě stránky, které jsou spolu nerozlučně spojeny: na jednu stranu nutí subjekt k uznávání (*reconnaissance*) ideologických evidencí jako takových, avšak na stranu druhou subjektu zabraňuje v tom, aby je nahlédl jakožto produkty ideologie – rubem interpelativního ideologického nátlaku je tedy ne-rozpoznávání (*méconnaissance*).

Vzhledem k Althusserovu širokému vymezení pojmu ideologie by bylo omylem se domnívat, že interpelace má pouze povahu explicitního nátlaku ze strany jasně viditelných a definovatelných ideologických aparátů, jakými je například školní, soudní či politický systém. Interpelace se odehrává i na daleko elementárnějších úrovních, mezi jinými na rovině rodinných vztahů (Althusser rodinu explicitně určuje jako jeden z nejdůležitějších ideologických aparátů) a, jak sám termín „interpelace“ napovídá, na rovině jazyka. Právě jazyk totiž umožňuje zaručit interpelaci její konkrétní pova-

hu a schopnost obracet se ke *konkrétním* individuí, které transformuje na *konkrétní* subjekty.

Aby interpelace byla skutečně efektivní, subjekt především musí uvěřit, že je to právě on, kdo je interpelován, a ne někdo jiný: „Hej, vy tam!“ – to je podle Althussera elementární a modelová interpelativní výzva, tvořící rudimentární základ jakéhokoli interpelativního procesu. „Zkušenost ukazuje, že interpelace prakticky nikdy nemine svého člověka: ať se jedná o slovní výzvu anebo o zahvízdání, interpelovaný vždy pozná, že ten, kdo je interpelován, je skutečně on (...) Představme si procházející se individua. Někde (obvykle za jejich zády) se ozve interpelace ‚Hej, vy tam!‘ Jeden z oněch jedinců (v devadesáti procentech případů je to ten, na koho interpelace míří) se otočí, protože věří-tuší-ví, že se jedná o něj, a tedy uznává, že ten, na koho interpelace míří, je skutečně on. Existence ideologie a interpelace individuí jakožto subjektů je jednou a touž věcí“ (Althusser 1976: 126–127). Interpelaci jsme vystavováni kdykoliv a za jakýchkoliv podmínek: i když si myslíme, že se ocitáme vně ideologie, jsme ve skutečnosti stále v jejím nitru. A co víc, Althusser tvrdí, že subjekty, které jsou ze strany ideologie interpelovány, se už z definice domnívají, že se jim podařilo ocitnout se mimo ideologii (ideologie ostatně podle Althussera žádný vnějšík nemá): tento rys ideologie, související s funkcí ne-rozpoznávání, Althusser označuje freudovským termínem *popření* (*dénégation*). Jednoduše řečeno, ideologie nikdy nepřizná svou ideologickou povahu, a subjekt není ničím jiným než výsledkem působení interpelativních sil. Althusser tímto způsobem důsledně kritizuje představu subjektu jako svobodného jedince, který je sám od sebe schopen nahlédnout ideologickou podstatu ideologie a vykročit mimo ni. Individuum je interpelováno, a tím současně i ustavováno jakožto svobodný subjekt jen proto, aby se svobodně a z vlastní vůle podřídilo řádu ideologických aparátů představujících jednotlivé materiální aspekty ideologie, která – na rozdíl od jednotlivých ideologických aparátů – podle Althussera „nemá dějiny“: povaha interpelace a ideologických aparátů se zajisté může v průběhu času měnit, neboť odráží konkrétní třídní rozpory v tom či onom společenství, nicméně hloubková struktura ideologie (ideologie *obecně*, jak říká Althusser), jež se v nich realizuje, je sama o sobě věčná.

Není těžké si uvědomit, proč měl Althusserův text o ideologických aparátech funkci důležitého výchozího bodu pro četné feministické teoretičky: Althusser sice mluví o subjektu obecně, ale je velice snadné a zcela náležité aplikovat jeho pojetí konstituce subjektivity prostřednictvím interpelace právě na rodové charakteristiky subjektu. Tento krok ostatně naznačuje sám Althusser, když v jedné krátké pasáži svého textu mluví o ideologické povaze rodinných vztahů: „Předtím, než se narodí, je dítě vždy již subjektem a je mu určeno jím být v rámci specifické rodinné ideologické konfigurace, v níž je ‚očekáváno‘ poté, co bylo počato. Je zbytečné říkat, že rodinná ideologická konfigurace je ve své jednotnosti velmi dobře strukturovaná a že právě v této neúprosné a více či méně ‚patologické‘ (pokud předpokládáme, že tento termín má nějaký stanovitelný smysl) struktuře budoucí subjekt bude muset ‚najít své místo‘, to jest ‚stát se‘ sexuálně vymezeným subjektem (chlapcem, či dívkou), jakým

vždy již předem je“ (Althusser 1976: 128). Althusser by tedy nepochybně souhlasil s tím, že rodová identita nepředstavuje nějakou neměnnou, stabilní a biologicky danou „esenci“ subjektu, ale že je do značné míry konstituována právě ideologicko-interpelativními procesy, a to samozřejmě nejen na bázi rodinných vztahů, ale i v onom ideologickém prostředí, které subjekt obklopuje později (např. ve škole). Jestliže se feminismus chce snažit o kritické prozkoumávání a mapování ideologických a sociálně vykonstruovaných implikací rodové identity jedince, jež byla dlouho považována za něco biologicky daného a neměnného, Althusserovo pojetí ideologie mu poskytuje velice vhodné východisko. Althusserův vliv se silně projevuje nejen u Judith Butlerové a její teorie performativní povahy konstituce rodové role (o níž bude řeč později), ale i u celé řady dalších feministických teoretiček a literárních kritiček.²

Filosof a teoretik kultury Slavoj Žižek proti Althusserovi ovšem vznáší závažnou námitku. Althusser, jak jsme viděli, říká, že v rámci ideologické struktury je jedinec vždy již subjektem. Na druhou stranu se ovšem zabývá mechanismem interpelace jako čímsi, co interpeluje jedince a staví ho do pozice subjektu. Čím je tedy onen jedinec, který je interpelován jakožto subjekt, je-li v rámci ideologie vždy již určen jakožto subjekt? Interpelace podle Althussera určuje subjekt skrz naskrz, ve všech jeho aspektech: je možné, aby se ideologické interpelaci dařilo konstituovat subjekt „z ničeho“, pouze na bázi sociálně-symbolických účinků ideologického působení, anebo zde musí být jakýsi ne-subjektivní a ne-subjektivizovatelný substrát, díky němuž interpelace nabývá své skutečné autority? Jinak řečeno, Althusserův obraz jednotné a čistě interpelativně ustavené subjektivity opomíjí destabilizující účinky psychických zlomů a trhlin vytvářených nestabilitou touhy vycházející z nevědomí každého jedince. Jak píše Žižek ve své kritice Althussera, „za interpelací se nachází pole touhy, fantasmatu a pudu, pulsující okolo jakési nesnesitelné nad-slasti“ (Žižek 1989: 124).³ Když chce Žižek konceptualizovat tento ne-interpelovatelný element, který už ze samé své podstaty zůstává mimo působení ideologie, a právě tím zaručuje její účinnost, obrací se k lacanovské psychoanalýze, která bude předmětem následující části.

Jacques Lacan: Neexistuje nic takového jako Žena

Lacanova reinterpretace freudovské psychoanalýzy na první pohled vykazuje četné styčné body s Althusserovou četbou Marxe. I Lacan charakterizuje svůj teoretický projekt jako „návrat k Freudovi“ a ani on se nepokouší o nějaký doslovný výklad, nýbrž o určitou reskripci původní Freudovy nauky, jejímž cílem je dodat Freudovu „kopernikánskému převratu“ jeho skutečnou sílu a účinnost a která spočívá mimo jiné

2 K tomu viz např. Morrisová (2000: 197–207).

3 Bohužel nám zde chybí prostor k tomu, abychom se nedostatům Althusserovy teorie interpelace věnovali podrobněji. Co se týče velmi dobrého přehledu celé problematiky, viz Elliott (1992: 162–200).

v tom, že Lacan bude chtít očistit freudovskou psychoanalýzu od všech jejích biologických implikací, jež do značné míry představují omezení daná spíše dobou, v níž Freudova teorie vznikala. Lacan si v tomto kontextu přisvojuje některé elementy saussurovské lingvistiky a velice originálním způsobem je aplikuje na původní rámec psychoanalytické teorie.⁴ Jedním z nejdůležitějších Lacanových doplnění původní freudovské psychoanalýzy je jeho koncepce imaginárna a symbolična. Dítě se v předoidipovské fázi svého vývoje nachází ve stadiu, které Lacan označuje jako imaginární. Dítě v imaginárním stadiu ještě není tím, co obvykle nazýváme subjektem: žije v jakési narcistní symbióze s matčíným tělem, které chápe jako přirozené prodloužení svého vlastního těla. Jeho touze se v důsledku toho nekladou žádné meze, není zde nic (a nikdo), co by se jí mohlo stavět do cesty, neboť matčino tělo nemá povahu něčeho odděleného a samostatného. K tomu, aby dítě opustilo imaginární stadium a vstoupilo do stadia, které Lacan nazývá symbolickým (a tím se konstitovalo jako subjekt v pravém slova smyslu), je třeba tří instancí: stadia zrcadla, vstupu paternální funkce mezi matku a dítě a osvojení si symbolické dimenze jazykového vyjadřování.

1) *Stadium zrcadla*: ve věku kolem šesti měsíců, tedy v době, kdy co do instrumentální inteligence ještě zaostává za šimpanzem, je dítě již schopno rozpoznat svůj obraz v zrcadle a projevat při jeho pozorování evidentní známky potěšení. Podle Lacana hraje tento moment v procesu konstituce lidské subjektivity zásadní roli. Dítě, které předtím nevnímalo diskontinuitu mezi svým a matčíným tělem, díky pozorování svého zrcadlového obrazu, který mu umožňuje koordinovat své vlastní, do té doby neuspořádané pohyby, nabývá vyhraněné představy o sobě samém coby odděleném a samostatném jedinci. Subjektivita je tedy podle Lacana něčím, co se nekonstituuje ze sebe sama, ale na základě projekce, obrazu přicházejícího zvenčí (v tomto ohledu nejsme příliš daleko od Althusserova pojetí interpelace).

2) *Vstup otcovské instance mezi matku a dítě*: touha dítěte, jak již bylo řečeno, je v imaginárním stadiu neomezená a bezvýhradně afirmativní. K tomu, aby se stala touhou v pravém slova smyslu, to jest aby začala implikovat negativní element (toužit znamená toužit po něčem, co nemáme a mít ani nemůžeme), je nutné stanovit jí určité hranice a omezení. Podle Lacana se tak děje současně se vstupem otce do oné symbiózy matky a dítěte, která charakterizovala imaginární stadium. Otcovská instance se u Lacana v žádném případě nemusí krýt s konkrétní osobou (biologického) otce a její funkci může sehrát v některých případech dokonce i žena. Lacan v tomto smyslu nemluví o otci jako takovém, ale o paternální metafoře nebo o Jménu-otce (*Le Nom-du-père*), to znamená o čistě symbolickém elementu, díky kterému dítě

4 Lacanovská verze psychoanalýzy je sama o sobě nesmírně složitá a navíc nepředstavuje nějaký stabilní soubor tezí: mnohé Lacanovy termíny a koncepce se v průběhu jeho intelektuální kariéry výrazně měnily a je téměř nemožné je adekvátním způsobem prezentovat, aniž bychom podrobně sledovali vývoj Lacanova myšlení. Tento text tedy nemůže – a nechce – mít povahu nějakého „úvodu“ do lacanovské psychoanalýzy, a čtenáře lze odkázat na některé publikace, které tuto funkci plní daleko lépe a kompetentněji: viz zejména Fink (1995 a 1997) a Bowie (1991).

pochozí, že matka nepatří pouze jemu, a který jeho touze postaví do cesty omezení nutná ke konstituci oidipovského trojúhelníku a k tomu, aby dítě vstoupilo do dimenze subjektivity: odtud Lacanova slovní hříčka mezi *Le Nom-du-père* (Jméno otce) a *Le Non-du-père* (otcovo „Ne“).

3) *Osvojení si symbolické dimenze jazyka*: třetím klíčovým momentem určujícím vstup dítěte do sféry subjektivity je okamžik, kdy se začne učit mluvit. Lacan, poučen linvistikou a sémiotikou, tvrdí, že zvládnutí symbolické roviny jazyka u dítěte implikuje nabytí schopnosti rozlišovat mezi přítomností a absencí (jazykem lze pojmenovávat něco, co v okamžiku promluvy nemusí být nutně přítomno) a právě skrze jazyk se může *Imago* (dítě v imaginárním stadiu) začít konstituovat jakožto subjekt rozštěpený na vědomou a nevědomou složku.

V našem kontextu je důležitý zejména druhý element, to jest intervence paternální instance, neboť právě on vykazuje nejtěsnější vazbu na pozdější sexuální identifikaci jedince. To, co jméno otce do původní imaginární neomezenosti dítěte vnáší, je jakási primordiální a nezacelitelná ztráta či chybění (*manque*). Bez něj by subjekt nebyl subjektem: pokud intervence Jména-otce neproběhne náležitým způsobem, výsledkem mohou být psychotické poruchy.⁵ Toto chybění je do značné míry koextenzivní s tím, co Lacan nazývá falickou funkcí. Dítě je prostřednictvím zásahu otcovské instance konfrontováno s faktem, že touha rodičů je přesahuje a že nepředstavuje jediný předmět jejich touhy. Tuto část rodičovské touhy, která se nevztahuje na dítě, Lacan nazývá „transcendentálním označujícím“ či „označujícím touhy“ a ztotožňuje ji právě s falickou funkcí. Je důležité poznamenat, že Falus, tak jak tento pojem Lacan chápe, představuje – podobně jako Jméno-otce – čistě symbolický element, který nemá nic společného s nějakým biologickým faktem: Lacan velmi přísně odlišuje Falus jakožto symbolickou funkci a penis jakožto biologický orgán. Falus není objektem ani orgánem, ale označujícím, a vztah subjektu k tomuto označujícímu určuje jeho identifikaci s ideálním typem jeho pohlaví.⁶ Falická funkce je tím, co ustavuje v prvotní homogenitě subjektu dimenzi chybění („Falus je výsadním označujícím oné značky, na níž se strana logu spojuje s příchodem touhy“ [Lacan 1966: 692]) a hraje klíčovou roli v Lacanově definici mužské a ženské psychické struktury, protože jejich rozdíl je určen právě jejich pozicí vůči falickému označujícímu. Sexuální diferencí je tedy podle Lacana nutno uchopit jako rozdíl uspořádání symbolických prvků determinujících lidskou psychiku, zcela mimo biologicko-anatomický rozdíl mezi mužským a ženským tělem – vztah subjektu k Falu se ustavuje nezávisle na anatomických sexuálních znacích: „Každý ví, že existují falické ženy a že falická funkce mužům nebrání v tom, aby byli homosexuální“ (Lacan 1975: 67).⁷ Postoj k falické funkci má v případě chlapce charakter kastráčního komplexu, zatímco v případě dívky se jedná o závist

5 Viz Lacan (1981) a Fink (1997).

6 Své pojetí falické funkce Lacan předkládá nejkonzistentnějším způsobem v krátkém textu *La Signification du phallus*. Viz Lacan (1966: 685–695).

penisu (*Penisneid*).

Vzhledem k tomu, co bylo řečeno, je zřejmé, že Lacan definuje mužství a ženství nikoliv na základě biologických dispozic inherentních od narození každému subjektu, ale v závislosti na rozdílném způsobu, jímž se muž a žena vztahují k symbolickému řádu. Z klinického hlediska se mnoho „biologických“ žen vyjeví jako bytosti s maskuliní psychickou strukturou a naopak. Vztah k falické funkci sice určuje psychickou strukturu obou pohlaví, nicméně u mužů a žen se tak děje výrazně odlišným způsobem.

Subjekty s mužskou psychickou strukturou (ať už se z biologického hlediska jedná o muže či o ženy) jsou bezvýhradně determinovány falickou funkcí. Mužská touha nikdy nepřekračuje neuskutečnitelné přání incestu, kterému zamezil zásah Jména otce, a realizuje se pouze ve falicko-symbolické formě rozkoše (*jouissance*). V případě žen je tomu jinak: žena, na rozdíl od muže, jehož vztah k Falu je určován kastročným komplexem, není symbolickému řádu zcela podřízena. Vzhledem k symbolickému řádu žena „ze samé své podstaty není celá“ (Lacan 1975: 68). Zatímco muži jsou omezováni pouze na to, co Lacan nazývá falickou *jouissance*, žena má kromě falické *jouissance* přístup i k jinému druhu rozkoše, který Lacan označuje prostě jako Jinou *jouissance*. Otcovo „Ne!“ u muže funguje jako nepřekročitelná mez, kdežto ženská psychická struktura, jež není ze strany symbolického řádu a (falického) označujícího určována tak bezvýhradně jako struktura mužská, má schopnost překračovat hranice ustavené jazykem a přesahovat do oblasti, která se nachází mimo jazyk a mimo označující. Odtud Lacanovy záměrně provokativní formulace, podle nichž „Žena neexistuje“ (což docela prostě znamená, že část její psychické struktury nemůže být vyjádřena v termínech symbolického řádu a falického označujícího) nebo „není celá“. Muže lze určit jako určitý celek, protože je zde cosi, co ho bezvýhradně omezuje a determinuje, totiž falická funkce, označující prvotní ztráty, které jako takové nemá označované. O ženě oproti tomu Lacan tvrdí, že *určitá její část* uniká nadvládě Falu.

Vzhledem k tomu, že falická funkce určuje hranice jakékoli možnosti vypovídání (ať už mluvíme o muži nebo o ženě), lze o ženě říci pouze to, že z hlediska falické funkce ji část její psychické struktury určuje jako ne-celou. A stejně tak i Lacanův výrok „Žena neexistuje“ v zásadě znamená, že neexistuje nic takového jako adekvátní označující pro ženu, jež by mělo své místo v symbolickém řádu. Ženská psychická struktura na rozdíl od struktury mužské implikuje vztah k něčemu, co je vůči symbolickému řádu radikálně Jiné a co musí takovým vždy zůstat. Lacan tedy v podstatě odmítá mluvit o ženě v termínech, v nichž byla v rámci západní kultury zpravidla popisována, totiž jako o muži, kterému něco chybí. Fakt, že neexistuje žádné náležité označující pro ženskou *jouissance*, podle Lacana zapřičiňuje, že není možné

7 Lacanovy komentáře k ženské sexualitě, které v rámci tohoto semináře předkládá, jsou – jak už to u pozdního Lacana bývá – mimořádně enigmatické a těžko uchopitelné. Jako důležitá opora v následujícím výkladu nám posloužil Fink (1995: 98–125).

mluvit o ženě s určitým členem (*la femme*), neboť onen určitý člen (*la*) představuje označující, které nic neoznačuje – statut ženy lze determinovat pouze tak, že není celá, přičemž smysl takového výroku nespočívá v tom, že by ženě něco chybělo. Právě naopak: v její psychické struktuře je něco víc, něco, co přesahuje symbolický řád i falickou funkci. „Existuje její vlastní *jouissance*, o níž ona sama možná nic neví, leda to, že ji zakouší“ (Lacan 1975: 69). O této jiné *jouissance* nelze v symbolickém systému, podřízeném autoritě falické funkce, říci nic, a Lacanovy vlastní komentáře mnohdy připomínají formulace známé z negativní teologie, včetně explicitního přirovnání této nekonceptualizovatelné ženské slasti k mystickému vytržení: „Existují i muži..., kteří zakoušejí představu, že musí existovat určitá *jouissance*, která by byla mimo (Falus). A právě jim říkáme mystikové... Je jasné, že bytostně svědectví mystiků spočívá ve vyřčení toho, že ji (tuto slast) pocítují, ale nic o ní nevědí“ (Lacan 1975: 70–71). Ženská slast tedy není výrazem nedostatku, ale naopak nekonceptualizovatelného a nesymbolizovatelného přebytku. Žena má vztah k falické funkci, stejně jako muž, ale tento vztah na rozdíl od muže neurčuje celou její psychickou strukturu. Část ženské slasti, ona Jiná slast, která se vymyká hranicím slasti falické (o které Lacan píše: „Falus... se u muže opírá o falickou *jouissance*. Co to je? – Snad jen to, co význam masturbace v naší psychoanalytické praxi dostatečně zvýrazňuje, totiž rozkoš pitomečka (*la jouissance de l'idiot*)“ [Lacan 1975: 75]), tedy determinuje paradoxně dvojznačný statut ženské psychiky, kterou lze na jednu stranu jakýmsi přibližným způsobem zachytit pomocí výrazu „ne-celá“ (*pas-toute*) v tom smyslu, že žena není celá v symbolickém řádu, ovšem tato symbolická ne-celost na druhou stranu sama sebe určuje jakožto ne-celost právě na základě té části ženské *jouissance*, jež je něčím více než tím, co lze v symbolickém řádu zachytit, *jouissance*, která – jak by snad řekl Lacan – je méně idiotská než rozkoš falická. „Méně“ (ne-celá) zde znamená „více“ (rozkoš navíc), a proto je nelze interpretovat pouze v termínech nedostatku či chybění. V tomto kontextu nabývá smyslu i další Lacanův provokativní výrok, totiž že neexistuje nic takového jako sexuální vztah (mezi mužem a ženou): vztah mezi celkem určeným falickou funkcí a ne-celou strukturou, jejíž část vždy uniká do oblasti nevyjádřitelná a o níž lze mluvit pouze v paradoxních formulacích negativně-teologického ražení, nikdy nemůže být přímý a adekvátní. Ženská a mužská psychická struktura se v rámci sexuálního vztahu nikdy nemohou díky své radikálně odlišné povaze skutečně setkat – nepředstavují totiž komplementární elementy, ale naopak póly, kterým jejich samotná podstata (celek/ne-celek) zabraňuje v tom, aby do sebe kdy zapadly.

Lacanův komplikovaný postoj k ženské psychické struktuře je do jisté míry možno chápat jako paralelu Althusserova pojetí interpelace. Lacan i Althusser jednoznačně zdůrazňují, že subjektivita není něčím vrozeným a že představuje naopak výsledek určité symbolické konstrukce (jež má v Althusserově případě povahu interpellativního ideologického působení, zatímco u Lacana k ní dochází na základě souhry instancí ustavujících subjekt jakožto symbolickou bytost). Althusser upozorňuje na represivní aspekty konstituce subjektu – funkcí interpelace je nejen formovat jedin-

ce do podoby subjektů, ale také vylučovat a diskreditovat „špatné“ subjekty, to jest ty, které se interpelativní výzvě nějakým způsobem odmítají podřídit. Lacan se zase snaží určit pohlavní identifikaci každého individua jinak než čistě na základě jeho biologických dispozic.

Lacanova teze o neexistenci Ženy je možné vykládat jako otevření nového přístupu k feminitě jako takové. Říci, že Žena neexistuje, že neexistuje žádná její jasně určitelná a nahlédnutelná podstata či soubor charakteristických rysů, který by ji beze zbytku určoval, zároveň znamená odmítnout všechny předchozí konceptualizace ženskosti, jež mají kořen v kultuře podřízené falické funkci. Některé feministky – např. Luce Irigarayovou nebo Heléne Cixousovou –, které se pokoušejí o pozitivní determinaci některých rysů feminity a dostávají se blízko k určité verzi esencialismu, lze kritizovat za to, že v jistém smyslu (byť v převrácené podobě) opakují toto kulturně symbolické gesto vycházející z falické funkce.⁸

Tvrdíme-li, že Žena nemá podstatu, říkáme tím mimo jiné také to, že nemá tu podstatu, která jí byla „přidělena“ ze strany falocentrické kultury. Četné feministické teoretičky si uvědomily značný subversivní potenciál, jaký v sobě lacanovská psychoanalýza skrývá, a pojaly provokativní výrok o neexistenci Ženy a o konstituci rodové identity zcela nezávisle na biologických faktech jako inspirativní východisko.

Psychoanalýza a feministické teorie

Freudovská psychoanalýza byla v rámci feministických teorií po dlouhou dobu nahlížena a kritizována jako teorie zcela poplatná patriarchální a falocentrické povaze západní kultury, a to právě kvůli těm svým rysům, od kterých se jí Lacan snaží oprostit, totiž kvůli biologismu a rodovému esencialismu. Například Kate Milletová ve své vlivné knize *Sexuální politika (Sexual Politics)*, publikované roku 1969, uvádí Freuda jako jednoho z klíčových představitelů patriarchálního myšlení, jako myslitele, jehož teorie, představující „nejsilnější kontrarevoluční sílu v ideologii sexuální politiky daného období“ (Millet 1972: 178), umožnila rádobý vědecké zdůvodnění inherentní podřízenosti žen, založené na striktně biologických danostech. Freud je podle Milletové autorem, jehož dílo výrazně podpořilo sebe-afirmaci strategií „politiky pohlaví“, to jest – v nejširším slova smyslu – procesu, jehož prostřednictvím vládnoucí pohlaví generuje a uplatňuje svoji moc nad pohlavím podřízeným (kromě psychoanalýzy se Milletová ve své knize zaměřuje především na literaturu: dalšími předměty její kritiky jsou kupříkladu Norman Mailer, Henry Miller či D.H. Lawrence).

Největším zlomem v postoji feministických teorií vůči psychoanalýze byla nepochybně kniha Juliet Mitchellové nazvaná *Psychoanalýza a feminismus (Psychoanalysis and Feminism)* z roku 1974, jejíž ústřední tezí je tvrzení, že odmítání psy-

8 Nechceme se zde zabývat tím, zda je tato kritika oprávněná. K rozporu mezi touto verzí feminismu a pohledem, který byl vůči lacanovské tezi o neexistenci možnosti pozitivního vymezení esence feminity vstřícnější, se ještě krátce vrátíme v části věnované Julii Kristevové. Co se týče podrobnějšího rozboru východisek zmiňovaných koncepcí, viz Moiová (1985: 89–173), Groszová (1989) nebo Barša (2002).

choanalýzy mělo pro feminismus fatální následky (Mitchell 1975: XV) a že feminismus, chce-li se zabývat vznikem a konstrukcí elementů konstituujících rodovou identitu, si nemůže dovolit psychoanalýzu opomíjet. Psychoanalýza podle Mitchellové v žádném případě nezakládá diskursivní aparát obhajující závislost rodové identity subjektu na jeho biologických předpokladech – právě naopak, psychoanalytická teorie může feminismu poskytnout ideální pojmový dispozitiv pro zkoumání procesů jejího vznikání. Významnou roli zde sehrál nepochybně fakt, že původní verze psychoanalýzy prošla celou řadou změn a oprav, z nichž nejvýznamnější (alespoň pro Mitchellovou) byla právě její lacanovská reinterpretace. Jedním z nejzásadnějších výsledků Lacanovy důsledné formalizace Freudovy teorie bylo, že celá řada pojmů (například „závist penisu“ či „Falus“, v nichž Milletová spatřovala koncepty vyjadřující Freudovu inklinaci k biologismu) byla zbavena svých biologických konotací a nabyla jiného, symbolického významu. Zajisté nelze popírat fakt, že klíčové prvky Freudovy psychoanalýzy se do značné míry točí kolem mužské sexuality – Lacanovo tvrzení o neexistenci esence ženského subjektu je v tomto smyslu výrazem jeho věrnosti Freudovi. Mitchellová ovšem tvrdí, že význam psychoanalýzy pro feminismus se tím nijak nezmenšuje: Freudův popis konstrukce rodinných vztahů se zrodil v rámci patriarchální společnosti a jeho teorie je v tomto smyslu deskriptivní, nikoliv preskriptivní. Jedná se o analýzu kořenů patriarchálních sociálních vztahů a ne o návod na jejich změnu či kritiku. Jak jsme již viděli dříve, ženy jsou podřízeny falické funkci a symbolickému řádu stejně jako muži. To, čím se jejich psychická struktura a rodová identifikace navzájem liší, je jejich vztah k tomuto řádu.

Velkou výhodu psychoanalýzy spatřuje Mitchellová ve faktu, že s pomocí pojmů, které nám poskytuje, lze vysvětlit, jakým způsobem se sexuální identita konstruuje mimo jednoznačný, biologicky daný rozdíl mezi mužským a ženským pohlavím („Člověk musí zaujmout pozici jako muž nebo jako žena. Tato pozice rozhodně není identická s biologickými sexuálními charakteristikami a není to pozice, kterou by si člověk mohl být pevně jist – jak ukazuje psychoanalytická zkušenost“ (Mitchell 1998: 285). Podle Lacana se tak děje současně se vstupem dítěte do symbolického řádu, jenž je závislý na zásahu falické funkce (alternativou vůči podřízení se falické funkci je pouze psychóza).

Ženskost ve vztahu k symboličnu tedy není žádným pozitivním a svébytným prvkem. Rozdíl mezi mužskou a ženskou pohlavní identifikací nestojí na nějaké předem dané diferenci podložené vnitřní tělesnou zkušeností, nýbrž na odlišném způsobu přijetí falické funkce: chápat psychoanalýzu jako určitou verzi esencialismu proto podle Mitchellové znamená opomenout symbolickou a sociální dimenzi ustavování lidské sexuality, přičemž právě tato dimenze by se pro feminismus měla stát důležitou oblastí zkoumání: „Volba falu jakožto znamení, kolem kterého se konstruuje subjektivita a sexualita, odhaluje, že jsou konstruovány v rozdělení, které je současné arbitrární a odcizující“ (Mitchell 1998: 286).

O patriarchální povaze symbolického řádu (a v širším smyslu i kultury jako ta-

kové) nemůže být sporu: ustavení symbolična je koextenzivní s intervencí otcovské instance, a vztahy mezi pohlavími jsou proto už ze samé své definice asymetrické. Falus ovšem není totožný s penisem: zdůraznili jsme, že se jedná o označující, o čistě symbolickou funkci reprezentující fundamentální ztrátu (ztrátu symbiózy a splývání s matčíným tělem), na jejímž podkladě se ustavuje každý subjekt, ať už je jeho psychická struktura mužská nebo ženská. Falus je tím, co každému subjektu – bez ohledu na pohlaví – chybí:⁹ subjekt, který by byl vlastníkem Falu, by se nutně nacházel vně symbolického řádu. Mitchellová si v souvislosti s tím velice dobře všimla, že falická funkce je sice prostředkem reprodukce patriarchální povahy symbolična, ale vzhledem k tomu, že představuje nutný předpoklad vstupu do symbolického řádu pro všechny subjekty, jeho účinky jsou v podstatě neutrální, netvoří podklad pro konkrétní projevy patriarchální moci, (sexuální identita subjektu se konstituuje až v symbolickém řádu) a falickou funkci proto nelze považovat za element „politiky pohlaví“ v tom smyslu, v jakém toto slovní spojení používala Milletová (stejně tak jako „závist penisu“ není v kontextu lacanovské psychoanalýzy – jak se domnívala Milletová, když psala o Freudovi – žádný maskulinistický *put-down*, ale klinický popis způsobu, jímž se žena k falické funkci vztahuje). Mužská i ženská identita se ustavuje ve vztahu k otcovské instanci, avšak tato pozice není – a nemůže být – výsledkem nějaké záměrné represe: „Pokud je psychoanalýza falocentrická, je tomu tak proto, že lidský sociální řád, jehož odrazy v individuálním lidském subjektu analýza pozoruje, je patrocenrický. Otec zatím stojí na pozici třetího článku, který *musí* rozbít asociální dyadickou jednotu matky a dítěte“ (Mitchell 1998: 299).¹⁰

Francouzský feministický směr označovaný jako „ženské psaní“ (*écriture féminine*) v souvislosti s touto problematikou nastolil otázku, zda lze ze symbolického řádu určeného falickou funkcí nějakým způsobem vystoupit. Jeho hlavní představitelky (L. Irigarayová a H. Cixousová), poučené derridovskou dekonstrukcí a její soustavnou snahou o subverzi principů a struktur, na nichž je symbolický řád postaven, se pokoušejí o nalezení specificky ženského jazyka, fungujícího mimo binární opozice a mimo falickou funkci. Luce Irigarayová tuto ženskou řeč nazývá *le parler femme* (v překladu zhruba něco jako „ženořeč“) a charakterizuje ji jako nekonceptualizovatelný výrazový aparát, nepodléhající možnosti metajazykového zmapování

9 Mitchellová od Lacana nepřijímá ani tak koncept Jiné *jouissance* a s ní související „mysticismus“ ženské rozkoše (což jsou ostatně teze, které Lacan v době, kdy Mitchellová *Psychoanalýzu a feminismus* publikovala, teprve rozpracovával), nýbrž spíše důraz na symbolický charakter Falu, známý z Lacanových dřívějších textů. Její interpretace proto není postavena na tvrzení o neexistenci Ženy, ale naopak na určité „nivelizaci“ obou pohlaví ve vztahu ke konstitutivní absenci falického označujícího.

10 Obdobné náhledy předkládá i Lacan v dosud nevydaném semináři XIX, nazvaném příznačně *...ou pire* („...nebo hůř“), přičemž jedna z implikací této nedořečené věty je *pere ou pire* („otec nebo něco ještě horšího“). Odmítnutí otcovské instance a rozvrácení jejího symbolického významu by nevedlo k popření patriarchální povahy symbolického řádu, ale pouze k psychóze. Viz Fink (1997: 110–111).

a odrážející mnohotvárnost a de-centralizovanost ženské slasti (Irigaray 1977: 141). Pojem ženské *jouissance* jakožto něčeho, co se vymyká symboličnu, Irigarayová přejímá od Lacana, avšak na rozdíl od něj se nevzdává snahy o této formě slasti vypovídat. Odtud její charakterizace ženy jako „mysterky“ (*la mystérie*: výraz kombinující slova hysterka, mystérium a mystika [Irigaray 1994: 191–202]), která je s to o své ne-falické slasti mluvit, přestože se tak musí díť na rovině, jež se do značné míry vymyká pravidlům nastoleným v rámci symbolického systému.

Této víře v možnost objevit nové pole řeči, které by odpovídalo ženské slasti, tělesnosti a psychice, se ve francouzském kontextu dostalo ostré kritiky ze strany sémioložky a psychoanalytičky Julie Kristevové. Kristevová souhlasí s lacanovskou tezí o absenci (či přinejmenším o nemožnosti konceptualizace) esence ženského subjektu a je skeptická vůči všem pokusům o vystoupení z roviny jazyka, jehož struktura je určena zásahem paternální instance. Falická funkce určuje jazyk jakožto jazyk a stanovuje hranice jakékoliv možnosti vypovídání: ve studii nazvané *Čas žen* (*Le temps des femmes*) Kristevová, odkazující implicitně právě na „ženské psaní“, mluví o „ženských spisovatelkách oddaných fantasmatickým útokům proti Jazyku a Znaků jakožto nejvyšším oporám falokratické moci, a to ve jménu jakési semi-afónické tělesnosti, jejíž pravda může být nalezena pouze v tom, co je gestové či tonální“ (Kristeva 1990: 207). Žena s velkým „Ž“ jakožto „vlastník nějaké mytické jednoty“ (Kristeva 1990: 205) skutečně neexistuje, což ovšem neznamená, že by feminitě byla upřena její subversivní síla: ta netkví v esenci ženského subjektu, nýbrž v jeho pozici v rámci symbolického systému. Žena, nepodléhající beze zbytku falické funkci, v něm nutně zaujímá okrajové (v doslovném smyslu, nikoliv ve smyslu represe) a nestabilní místo, jež jí poskytuje prostor pro to, aby do symbolického řádu nechávala vstoupit specifické znakové mutace a variace, aniž by musela popírat jeho povahu jako takovou.

Když Kristevová ve své knize *Revoluce v básnické řeči* (*La révolution du langage poétique*) popisuje způsob, jakým dítě vstupuje do oblasti symbolična, nechává se ve velké míře inspirovat právě lacanovskou psychoanalýzou: namísto pojmu „imaginární“ a „symbolické“ ovšem používá – vzhledem ke svému teoretickému záměru – výrazů „sémiotické“ a „symbolické“: „Symbolickým budeme nazývat logické a syntaktické fungování řeči a také vše, co lze v určitých translingvistických praxích připodobnit jazykovému systému. Sémiotické oproti tomu bude jednak to, co může být hypoteticky kladeno jako něco předchůdného vůči nastolení symbolického přes stádium zrcadla a osvojení si řeči; vždy již uspořádané rozvrhování pudů jako psychosomatických otisků; ale sémiotickým budeme také a především nazývat návrat těchto otisků do vlastního symbolického systému ve formě rytmů, intonací a lexikálních, syntaktických, rétorických transformací. Pokud symbolické zaručuje jednotu a mez určité označující praxe, sémiotické v ní značí účinek toho, co nemůže být zachyceno jako znak, označující či označované“ (Kristeva 1999: 58). Sémiotické stádium je tedy před-oidipální stav, předcházející stadiu zrcadla. U dítěte, dosud neodděleného od matky, se označující proces (který Kristevová nazývá *signifiance*)

pochopitelně neodehrává na rovině znakové, nýbrž psychosomatické, jako nepřetržitý, heterogenní proud pudů, kulminující v jakémsi proto-uspořádání, které je u Kristevové označeno jako *chóra* (termín vypůjčený z Platónova *Timaiia*). Chóra představuje jistou ne-expresivní totalitu tvořenou provizorním uspořádáním pudových procesů; není ještě pozicí, která by nabývala povahy znaku, to jest která by něco pro někoho reprezentovala. Jazykový znak ve smyslu absence svého předmětu a distinkce mezi reálným a symbolickým v ní dosud artikulován není. To, co se v rámci chóry utváří, je – jak říká Kristevová – materiální opora pozdějšího znakového systému: zbarvení hlasu, rytmus či gesta, jež budou tvořit akcesorické složky doprovázející artikulaci významu. Z předchozího je patrné, že přestože sémiotické stadium z hlediska vývoje jedince předchází stadiu symbolickému, sémiotické a symbolické elementy řeči v průběhu vytváření jazykového sdělení fungují synchronně a jedno lze jen těžko od druhého oddělovat.

Klíčovou fází ve vývoji dítěte, fází, skrze niž se dítě začíná situovat do symbolična, Kristevová nazývá thetickým stadiem. Thetická fáze je stadiem produkujícím kladení významu a ustavování syntaktických struktur; jakožto fáze vyznačující počátek vstupu do symbolična (ačkoliv symboličnem ve vlastním slova smyslu ještě není) je koextenzivní se zlomem v psychosomatické rovině označujícího procesu, který probíhá souběžně se stadiem zrcadla, to znamená s počátkem oddělování těla dítěte od těla matčina. Stadium zrcadla a intervence Jména-otce potom umožňují konstituci subjektu odlučujícího se od sémiotické chóry: učení se jazyku lze podle Kristevové chápat jako dramatickou konfrontaci mezi sebe-kladením subjektu a jeho původní vázaností na chóru. To, co ustavuje subjekt coby symbolickou bytost, je tedy, podobně jako u Lacana, Falus: „Objev kastrace odlučuje subjekt od jeho závislosti na matce a vnímání tohoto nedostatku (*manque*) přeměňuje falickou funkci na funkci symbolickou“ (Kristeva 1985: 45). Oddělením se od matky a konstitucí oidiopovského trojúhelníku končí thetická fáze a nastupuje symbolické stadium, podmíněné tím, že se subjekt podřídí falickému označujícímu, které, jak říká Kristevová, není obsažené v žádné výpovědi, ale naopak veškeré vypovídání umožňuje. Možnost produkce významu je dána ustavením rozdělení mezi označujícím a označovaným, jež zase závisí na intervenci falické funkce.

Kristevová tedy od Lacana přejímá koncept falické funkce jakožto konstitutivní podmínky vzniku symbolického systému, podmínky, se kterou se musí adekvátně vyrovnat obě pohlaví. Obě pohlaví mají v důsledku toho stejný přístup ke kreativnímu potenciálu sémiotična. Jestliže je jazyk definován jako synchronní souhra vytváření významu v rámci symbolična a soustavného zasahování sémiotických výrazových elementů, je nutno si položit otázku, v jakém okamžiku a na jaké úrovni probíhá pohlavní diferenciací?

Žena nepodléhá falické funkci tak bezvýhradně jako muž, ale to podle Kristevové neznamená, že by byla *vně* symbolického řádu nebo že by měla možnost z něj vědomě vykročit: pohlavní diferenciací se odehrává vždy v jeho rámci. Falická funkce je označujícím, jež určuje odloučení od matky, a to opět pro obě pohlaví. Děvče je ve

vztahu k symbolickému systému postaveno před jistou volbu: buď se identifikuje s otcem a bude odměněno možností fungovat v symbolickém řádu; ke vstupu do symbolična tedy dojde za cenu toho, že vytěsni před-oidipovskou matku a stane se její odpůrkyní. Anebo se žena tohoto mateřského těla nevzdá, bude procházet napříč symboličnem, nikdy se v něm zcela nezabydlí¹¹ a bude odsouzena k marginalitě. Potíže s vytěsněním mateřského elementu, které jsou u dívky pochopitelně patrnější než u chlapce, se mohou přeměnit na přepjatou identifikaci s paternální instancí – Kristevová jako příklad takové identifikace uvádí Elektru, která zabije vlastní matku, aby pomstila otce. Pokud ovšem není mateřský prvek vytěsněn, je žena vystavena (v daleko větší míře než muž) destruktivním silám sémiotična. Dokladem tohoto rizika jsou podle Kristevové časté sebevraždy žen-spisovatelek (Virginia Woolfová, Marina Cvetajevová, Sylvia Plathová), které tímto způsobem odpovídaly na mateřskou výzvu, vycházející zpoza času a symbolické identity.

Pole symbolické produkce významu je – na rozdíl od pole sémiotické *significance* – oblastí časově strukturovanou: čas neexistuje bez promluvy a bez paternální funkce („Otec, to je čas a znak,“ píše Kristevová [1990: 153]). Nenaplnitelný sen o před-oidipovském mateřském těle je příčinou toho, že žena, jak říká Kristevová, je v západní kultuře prezentována jako cosi, co stojí blíže atemporální dimenzi, vyjevující se pouze ve vynechávkách identity a lineární temporality, ať už se jedná o ne-falickou ženskou slast, o onen únik z časovosti, jímž je těhotenství (přerušení pravidelnosti sociálních závazků, vystoupení z časové strukturovanosti dané menstruačním cyklem), anebo o samotnou ženskou promluvu.

Kristevová sice odmítá oba extrémní zmíněné alternativy (jednoznačnou paternální identifikaci i ztotožnění s mateřským elementem), nicméně její formulace jsou mimořádně obezřetné: na otázku, kdo bude schopen uskutečnit ne-možnou dialektiku mezi mateřskou a paternální instancí, odpovídá v závěru textu „O Číňankách“ nejednoznačným výrokem: „snad žena“ (Kristeva 1990: 156). K této váhavosti ji vede fakt, že k intervenci sémiotična do symbolické struktury promluvy dochází ve stejné míře i u mužů:¹² zlom mezi sémiotickým a symbolickým u Kristevové není tak radikální jako Lacanova distinkce mezi symbolickým a imaginárním, neboť Kriste-

11 Anna Smithová ve své pozoruhodné studii o Kristevové tuto pozici ženského subjektu velice šťastně vystihuje termínem „cestovatelka“ (*female voyager*). Viz Smithová (1996: 51–82).

12 Schopnost procházet napříč symboličnem podle Kristevové není zdaleka specifickou vlastností žen: i její literárněvědné analýzy se soustřeďují na autory (muže i ženy), kteří (ať už prostřednictvím svého stylu, nebo tematických prvků svých děl) destabilizují ustálené struktury symbolického systému. Kristevová se v tomto kontextu zabývá především modernistickými texty (Mallarmé, Lautréamont), jež vznikají v souvislosti s krizí společenské stability a jednotek, které ji reprezentují (rodina, stát, církev), zkušeností psychózy (Artaud, Bataille), melancholie (Nerval, Durasová) či „abjekce“ (Céline). V rámci těchto analýz se destabilizace symbolična odehrává na rovině poetického jazyka, který, jak říká Kristevová, představuje výsadní prostor, v němž můžeme sledovat proces *significance* a pronikání sémiotična do symbolického systému.

vová stanovuje označující (tedy element, jehož vztah k označovanému zakládá sféru symbolična) jako něco, co bezprostředně souvisí s tělesností, a to i poté, co subjekt prošel thetickým stadiem a ustavil se jako symbolická bytost, jako něco, co je i jakožto symbolický element velmi blízké heterogenní a nekonceptualizovatelné sémiotické pudovosti: souhra sémiotického a symbolického proto představuje podloží *každého* mluvícího subjektu. Její určení ženské subjektivity je tedy analogické určení Lacanovu v tom smyslu, že žena jako taková nemá žádnou vlastní podstatu, že „je něčím, co nelze reprezentovat či verbalizovat; žena zůstává mimo oblast klasifikací a ideologií“ (Kristeva 1996: 98), ovšem to, co Kristevovou v souvislosti s feministou zajímá především, není ani tak ženská mystika, jako tomu bylo u Irigarayové a do značné míry i u samotného Lacana, nýbrž individuální modalita uskutečňování souhry mezi symboličnem a sémiotičnem.

Podstata feminity zde tedy není určena nějakou její pozitivní esencí. Podle Kristevové je nežádoucí pokoušet se tuto non-esencialitu ženskosti neutralizovat hledáním neexistujícího ženského jazyka či zdůrazňováním problematiky „diference“, jak to bylo typické pro představitelky „ženského psaní“. Tendence ztotožňovat ženu s tím, co je ne-symbolické a nejazykové, podle Kristevové znamená vposledku afirmovat podráženosť ženského subjektu: to, co stanovuje ženě její místo (či spíše ne-místo), je její vztah k dominantnímu symbolickému systému, a nikoliv její zdánlivá spřízněnost s něčím, co se tomuto systému vymyká. Pokus o navrácení se k neverbálnímu vyjadřování ženu odděluje od symbolična, které – byť za cenu identifikace s otcem – umožňuje jakoukoliv koherentní promluvu; tím, že žena hledá svůj autentický hlas, paradoxně ztrácí svoji schopnost mluvit. Snaha hledat specifčnost feminity na této úrovni musí skončit neúspěchem, neboť se nakonec obrací proti sobě a stává se opakováním určitého paternalistického gesta; může mít svou hodnotu jako literární experiment, ale nikdy nezaloží alternativní řád, jenž by tvořil náležitou protiváhu stávajícímu symbolickému řádu, na jehož podkladě vyrůstá celá západní kultura. Ženy si musí najít své „místo“ v kulturním prostoru jinak: tím, že budou využívat specifčnosti své řeči, prostřednictvím jiných modulací jazyka a jiných předmětů myšlení než těch mužských. Toto hledání podle Kristevové nemůže probíhat na rovině uniformního kolektivního hnutí, ale výhradně na rovině individuální (odtud její plurálový neologismus *unes femmes*, který staví proti běžnému francouzskému plurálu *des femmes* a který zdůrazňuje singularitu každého ženského subjektu): regionalizovat kulturu tím, že ji uměle rozdělíme na dva aspekty (mužský a ženský) znamená neutralizovat bytostnou polyvalenci jednotlivých subjektů, která tomuto rozlišení předchází.¹³

13 Tento zájem o heterogenitu a neredukovatelnou individualitu všech subjektů ostatně Kristevové vynesl četná obvinění z anarchismu, a to i ze strany mnohých feministek. Taková obvinění je nutno uvést na pravou míru. Jestliže Kristevová popisuje feminismus jako čistě negativní praxi, chce tím říci především to, že žena vposledku vždy mluví z ne-pozitivní pozice. Kristevová v tomto smyslu odmítá i všechny kolektivní tendence v rámci femini-

Judith Butlerová: rodová diferenciacie jako performativní akt

Teorie performativní povahy rodové diferenciacie, jejíž autorkou je americká feministická teoretička Judith Butlerová, do značné míry navazuje na podněty, o nichž zde zatím byla řeč. V myšlení Butlerové se kromě toho projevuje i silný vliv Michela Foucaulta a Jacquese Derridy. Pojem performativu, který Butlerová považuje za klíčový, pochází od J. L. Austina a kontextu kontinentální filosofie začal být známý především v souvislosti s Derridovým textem *Signatura událost kontext*.¹⁴ Austin rozlišuje dva typy výpovědi: konstativ a performativ. Konstativ je – pravdivá či nepravdivá – výpověď vztahující se na nějaká fakta, zatímco performativ je taková výpověď, s jejíž pomocí fakta vytvářím (např. věta „vyhlašuji válku“). Performativ tedy nemá popisný charakter, nemá, jak říká Derrida ve zmiňovaném textu, „svůj referent mimo sebe... Vytváří či přetváří situaci, jedná“ (Derrida 1993: 293). Na rozdíl od konstativu, který konstatuje či popisuje fakta a události, performativ událost konstituuje, je promluvou-událostí v silném slova smyslu, promluvou, která „tvoří současně s tím, že vypovídá“ (Derrida 2001: 88). Butlerová spojuje Austinovu jazykovou kategorii performativu s althusserovskou sociálně-represivní koncepcí interpelace a popisuje proces rodové diferenciacie jako cosi, co má charakter performativních aktů, konstruujících a interpelujících jedince jako rodově diferencované tělo (*gendered body*). Účinnost těchto aktů je podle Butlerové, která zde explicitně navazuje na Derridovu interpretaci Austina, dána nikoliv jejich singulárním charakterem, nýbrž jejich iterabilitou a citovatelností: performativ musí být opakován, aby se ustavil jakožto interpelativní instance (což je charakteristika, kterou Austin původně považoval za „parazitární“). Performativní konstituce subjektu má tedy vždy charakter určitého rituálu či „představení“.

Butlerová je, jak patrně, ve své koncepci tělesnosti o poznání radikálnější než kupříkladu Foucault: Foucault pokládá tělo za jakousi matici či médium, do něž se vepisují známky mocenských a disciplinárních praktik, určující jeho charakteristiky.¹⁵ Butlerová toto pojetí diskursivity jakožto inskripce kritizuje s tím, že není sebe-

stického hnutí: „Jedno z nejvážnějších nebezpečí, s nímž se dnes feminismus setkává, je potřeba provozovat feminismus v rámci nějakého stáda... Každá z nás si bude muset najít vlastní individuální jazyk“ (Kristeva 1996: 117). Zachová-li si feminismus charakter určitého souboru sociálních požadavků, potom má zájmeno „my“ (ženy) nepochybně svůj význam coby prvek politického programu. Pokud se však začnou kolektivní tendence projevat i na jiné, hlubší rovině, jakou může být například pokus o hledání nějakého nejmenšího společného jmenovatele ženské identity, který by byl všem ženám společný, začne být výrok „jsme ženy“ podle Kristevové stejně nesmyslný – a v jistém smyslu i nebezpečný – jako výrok „jsme muži“ (viz Kristeva 1996: 98). Kristevová tedy neodmítá feministické kolektivní snahy a programy jako takové, nýbrž pouze ty, které mohou ohrožovat singularitu jednotlivých subjektů, neboť mohou být vposledku stejně represivní jako jakákoliv jiná ideologie („musíš tvrdit o to, protože jsi žena“). Ženy může legitimně spojovat jejich politický či sociální program, ale ne jejich „ženská podstata“.

14 Viz Derrida (1993: 277–306). Co se týče původního Austinova vymezení performativu, viz Austin (2000: 19–28).

menší důvod předpokládat nějaké „tělo“, existující před diskursivními praxemi, nějakou tělesnou materialitu, existující před kulturní signifikací a formou. V tomto smyslu se ocitá velice blízko Althusserovi, neboť u něj je subjekt určen bezvýhradně interpelací, jež nemá charakter pouhé inskripce (neboť už ze samé své povahy nemůže předpokládat nějaký předem existující materiál, do něž by se mohla vpisovat), ale konstitutivní instance. Postulování nějaké prediskursivní tělesnosti je podle Butlerové čistou fikcí, vytvořenou diskursem samým. V rámci téhož kritického gesta Butlerová polemizuje také s esencialistickou iluzí určitého „vnitřku“, fungujícího jako podloží kulturně určené identity: „jinými slovy, akty, gesta a touha produkují efekt určitého vnitřního jádra či substance, ovšem tento efekt produkují *na povrchu* těla, prostřednictvím hry označujících absencí, jež naznačují, ale nikdy neodhalují uspořádávající princip identity jakožto příčiny“ (Butler 1999a: 173).

Tyto performativní akty tedy zvnějšku utvářejí neopodstatněnou představu vnitřku, jenž je pak zpětně určen jako jejich podklad. Performativita se podle Butlerové vztahuje i na samu distinkci mezi pohlavím (*sex*) a kulturně konstituovaným rodem (*gender*): i kategorie pohlaví je podle Butlerové ustavována až zpětně a její takzvaná prediskursivita je ve skutečnosti efektem kulturní konstrukce vymezené rodem. Pohlaví i rod jsou nestabilní kategorie a pevnost jejich hranic je bez ustání ohrožována kulturními praktikami, které zpochybňují jejich jednoznačnost: odtud mimořádný zájem, který Butlerová projevuje vůči homosexuální a lesbické subkultuře – právě zde se totiž vyjevuje kulturní podmíněnost distinkce mezi rodem a pohlavím, zatímco v kontextu „normálního“ diskursu byla její performativní iterace natolik úspěšná, že došlo k její internalizaci jakožto něčeho „přirozeného“. Předmětem kulturní konstrukce není pouze rod jako takový, nýbrž i sama distinkce mezi rodem a pohlavím a vposledku i postulát prediskursivní pohlavnosti.

Z předchozího je zřejmé, že Butlerová se snaží zbavit kategorie rodu a pohlaví jakýchkoliv zbytků esencialismu: „Tělo nemá žádný ontologický statut mimo rozličné akty konstituující jeho realitu“ (Butler 1999a: 173). Její kritika se zaměřuje nejen na Foucaultovu teorii inskripce, ale kupříkladu i na koncept oné „mateřské funkce“, spojené s před-oidipálním stadiem, a neobsazené sémiotické energie, určující nestabilitnost ženského subjektu, jak jej rozvíjela Kristevová.¹⁶ Velice symptomatická je v tomto smyslu její polemika s lacanovsky orientovaným teoretikem Mladenem Dolar, který ve svém textu *Mimo interpelaci (Beyond Interpellation)*¹⁷ předkládá kri-

15 Viz např. Foucault (2000) a (1994: 75–98).

16 Co se týče kritiky Kristevové, viz Butlerová (1999a: 101–119).

17 Viz Dolar (1993: 73–96). Dolar patří (spolu se Slavojem Žižkem, Renatou Saleclovou a dalšími) k lublaňské lacanovské škole, která se zasloužila o mimořádně důkladné rozpracování některých těžko srozumitelných lacanovských konceptů, především pojmu Reálna jakožto nesubjektivizovatelného elementu, který se vzpírá veškeré symbolické konceptualizaci (a má tedy velice blízko k oné Jiné slasti, o níž byla řeč dříve). Práce lublaňských lacanovců (např. Žižek [1989] či Salecl [1994]) lze tedy doporučit jako vynikající kulturně teoretické úvody do Lacana.

niku althusserovské interpelace coby přímého efektu ideologie. K vyvstání subjektu je podle Dolara (jenž je v tomto bodě věrný Lacanovi) nutný určitý objektní zbytek, který nelze zaintegrovat do symbolického prostoru – subjekt se tedy vynořuje naopak tam, kde ideologie selhává. Butlerová Dolara obviňuje z karteziánského idealismu, z toho, že se uchyluje k jisté vnitřní psychické realitě, kterou nelze redukovat na performativní iteraci, a že se dovolává „vnitřní ideality duše“ (Butler 1998: 127) – vše, co by se nacházelo vně kulturní performativity, ať už by se jednalo o lacanovskou Jinou slast, kristevovskou mateřskou funkci nebo foucaultovskou pre-inskriptivní tělesnost, je ve skutečnosti důsledkem této performativity, vytvářející iluzi předchůdnosti nějakého prediskursivního podkladu. U Butlerové namísto toho vyvstává takové pojetí rozdělení mezi pohlavím a rodem, které nemá žádný mimo-diskursivní záchytný bod, na jehož základě by se rodové charakteristiky distribuovaly (u Lacana a psychoanalyticky orientovaných feministek tento bod představovala falická funkce); subjekt je určován bezvýhradně performativně, včetně všech svých iluzí týkajících se čehokoliv, co by se performativitě mohlo vzpěčovat.¹⁸ Tuto schopnost performativu, schopnost konstituovat představu něčeho, co performativitě uniká, můžeme chápat jako radikální domyšlení althusserovské koncepce ideologického nerozpoznávání. Ideologie (či performativita) u Butlerové nejenže zakrývá svůj performativní charakter tím, že svou iterabilitou sugeruje dojem „přirozenosti“, ale dokonce utváří i iluzi sebe samé jakožto podmíněné před-performativním tělesným substrátem. Tato „přirozenost“ však není ničím jiným než formou diskursivní normativity. Bylo by možno říci, že nejvlastnější charakteristikou performativu v pojetí Butlerové je jakési jeho fundamentální mlčení ohledně jeho vlastní povahy.

Jestliže je subjekt co do svých rodových charakteristik cele konstruován performativními diskursivními praktikami, existuje nějaký způsob, jak by si mohl uvědomit jejich ideologickou povahu? Je možné vytyčit nějaké subversivní strategie, které by ukázaly diskursivní podmíněnost subjektu právě jakožto podmíněnost? Jestliže performativní akty mají především povahu repetitivních rituálů, musí tuto podobu přejímat i subversivní praxe, jež má podle Butlerové charakter parodie či přeznačení (*resignification*). V závěru knihy *Gender Trouble* se Butlerová zabývá parodickými sexuálními praktikami (např. lesbickými identitami *butch a femme*), které

18 Takováto teorie ustavování subjektu může vzbuzovat mylný dojem, že rodovost je pouze jakýmsi karnevalovým představením či performancí. Pierre Bourdieu ve svém textu *Nadvláda mužů* adresuje Butlerové následující výtku: „Rody zdaleka nejsou jen prosté role, které lze hrát podle libosti (jako to dělají transvestité), ale jsou vepsány do těl a do určitého světa, a to jim dává sílu“ (Bourdieu 2000: 93). Bourdieu se domnívá, že takovouto voluntaristickou interpretaci rodové příslušnosti Butlerová předkládá v *Gender Trouble*, a teprve ve své další knize *Bodies that Matter* se s ní sebekriticky vyrovnává. My se však domníváme, že takovou koncepci Butlerová nepředkládala nikdy a že Bourdieuova námitka je neoprávněná. Butlerová tvrdila pouze to, že takzvaná rodová normalita je ve skutečnosti určena diskursivní normativitou. Jestliže Bourdieu ve své kritice mluví o „pouhých rolích“, implicitně za těmito rolemi předpokládá něco, co jim není podřízeno, a staví se tak právě na onu esencialistickou pozici, vůči níž se Butlerová od samého začátku vymezovala.

jakožto imitace „přirozené“ distribuce rodových rolí parodují esencialistické pojetí rodu jako takové a činí zřetelnou jeho diskursivní povahu. Právě tyto z dominantně diskursivního hlediska okrajové sexuální praxe ukazují iluzi přirozenosti rodu: Butlerová mluví o „subversivním výsměchu“, skrytém v těchto „parodických praxích, v nich jsou originálně, autentično a reálně konstituovány jakožto účinky“ (Butler 1999a: 186–187).

Rekonceptualizace identity a subjektivity jakožto účinků a nikoliv příčin hraje klíčovou roli i v ústředním pojmu, který se může stát nástrojem subversivní praxe, totiž v pojmu přeznačení. Velice jasným příkladem takového přeznačení jsou například konotace, jichž v současné době nabývá pejorativní anglický výraz *queer* (teplouš).¹⁹ Termín „teplouš“ má jednoznačně interpelativní charakteristiky: jedná se o stále znovu stvrzovaný a iterativně upevňovaný způsob urážky, jež nemá charakter pouze verbální, ale také a především diskursivní. Nazvat někoho teploušem znamená interpelovat ho jakožto určité „já“, ovšem diskursivní účinek této interpelace je zároveň účinkem exkluze: já, které je interpelováno jako teplouš, je tímto aktem současně postaveno do diskursivně okrajové pozice. Jestliže tento zahanbující výraz nabyl – zejména v americké homosexuální subkultuře – soubor kladných významů, je tomu tak proto, že právě resignifikace tohoto zvláště citlivého diskursivního bodu může manifestovat diskurs coby ideologický aparát a ukázat jeho historickou a sociální podmíněnost, kterou se pokouší zamaskovat. Existuje cosi jako paměť diskursu, jež napomáhá afirmování jeho stability tím, že „interpelace odráží minulé interpelace a navzájem spojuje mluvčí, jako kdyby mluvili unisono přes čas“ (Butler 1999b: 756).

Resignifikace se nesnaží odtrhnout dotyčný výraz od jeho diskursivní paměti; právě naopak, skrze posouvání jeho využití a skrze jeho „zdivňování“ (*queering*) zachovává v jeho významu všechny předchozí negativní konotace.²⁰ Stejně tak zůstává zachován i jeho performativní charakter citace, ovšem hyperboličnost a teatrálnost tohoto způsobu citování má vzhledem k diskursivním zvyklostem destabilizující vliv. Přeznačení a parodie jsou tedy takovou subversivní strategií, jež probíhá, můžeme-li to tak říci, v souladu s rytmem toho, co se snaží zpochybnit. Není a nemůže být jednoznačným a jednorázovým zásahem do povahy diskursu: její účinnost se zakládá na tom, že nepopírá bezvýhradnou zapuštěnost subjektu v diskursivní formaci, ale teatrálně a hyperbolicky ji reprodukuje zevnitř této formace. V této reprodukci vychází najevo nejen kulturní podmíněnost takových pojmů jako „pohlaví“ či „přirozenost“,

19 Následující výklad bude vycházet z textu „Critically Queer“, který byl publikován jako kapitola knihy *Bodies that Matter* (Routledge 1993). Dotyčný text vyšel česky ve *Filosofickém časopise* č. 5 (1999): 753–771, spolu s instruktivním komentářem Pavla Barši, pp. 772–785.

20 Některé aspekty přeznačování proto mohou připomenout hegelovské *aufhebung*; tuto analogii zajisté nelze vést příliš daleko, na druhou stranu však poznamenejme, že Butlerová je velmi dobrou znalkyní Hegela: její první kniha *Subjects of Desire (Hegelian Reflections in Twentieth-Century France)* je velmi důkladným přehledem vývoje recepce hegelovské filosofie ve Francii.

nýbrž také fakt, že i subjekt jako takový není ničím jiným než účinkem interpelativního působení performativů, a to včetně eventuální představy sebe sama jakožto činitele, který má možnost diskursivní aparát nějakým způsobem pozměňovat.

Toto pojetí diskursivity nám v posledku umožňuje nastínit odpověď na otázku, kterou jsme si položili na začátku v souvislosti s Althusserem: jak je možné, že subjekt se ve vztahu k interpelativnímu působení jeví současně jako konstituující i konstituovaný? Ideologie potřebuje subjekty jakožto činitele interpelace, avšak tyto subjekty nejsou jakožto subjekty ustavovány jinak než interpelativně. Představa subjektu jako činitele interpelace (a nikoliv pouze jako jejího cíle) je podle Butlerové dílem jistého „zpětného pohybu pravdy“, jímž ideologie spolu se subjektem konstituuje i jeho obraz coby činitele, zakrývající tak svou vlastní genezi. To vše se děje v rámci jediného diskursivního procesu. Subjekt jakožto činitel i výsledek interpelace musí být v tomto procesu uchopen mimo protiklad aktivity a pasivity.

Spolu s Butlerovou se tedy opět ocitáme velice blízko Althusserově koncepci interpelace, které jsme se věnovali v první části textu. To, co Butlerová ve svých textech zdůrazňuje, by bylo možno nazvat performativními charakteristikami interpelace. Důraz na interpelativní performativitu jí vpsledku umožňuje zodpovědět mnohé otázky, které v Althusserově textu zůstávají otevřené. Butlerová se však především – na rozdíl od Althussera – snaží hledat možnosti subversivních strategií, jež by byly s to ne-li narušit, tedy alespoň zviditelnit podmínky diskursivní stability, na jejímž pozadí interpelace probíhá. Cesta od althusserovského pojetí interpelace k butlerovské koncepci performativní iterace je zároveň cestou od prosté konstituce subjektu k subverzi.

Části textu věnované psychoanalýze ovšem neměly být pouhou odbočkou. V samotném Althusserově pojetí ideologie se velice silně odráží Lacanův vliv. Lacan se sice nevzdává postulátu určitého ne-subjektivizovaného substrátu, zůstávajícího mimo dosah interpelace i jakékoli možnosti symbolizace, zato však do dotyčného kontextu explicitně vnáší problematiku rodové diferenciacce, probíhající na symbolické a ne-biologické bázi, tedy problematiku, jež byla u Althussera pouze naznačena. V souvislosti s Juliet Mitchellovou a Julií Kristevovou jsme se pokusili ukázat, nakolik může být lacanovská psychoanalýza pro feministické teorie stimulující. Koncepce Judith Butlerové v tomto smyslu tedy není návratem zpět, nýbrž jakousi reformulací a obohacením původní Althusserovy teze, přičemž tato reformulace by byla bez psychoanalýzy jen těžko myslitelná.

Literatura:

- Althusser, L. 2001. *Budoucnost je dlouhá/Fakta*. Praha: Karolinum.
 Althusser, L. 1996. *Lire le Capital*. Paris: PUF (spolu s E. Balibarem, R. Establetem, P. Machereyem a J. Rancierem).
 Althusser, L. 1976. *Positions*. Paris: Maspero.
 Austin, J.L. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia.
 Barša, P. 1999. „Judith Butlerová: teorie performativního rodu a dilemata současného

- feminismu“. *Filosofický časopis*, 5: 772–785.
- Barša, P. 2002. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Slon (v tisku).
- Bourdieu, P. 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Bowie, M. 1991. *Lacan*. New York: Fontana.
- Butler, J. 1993. *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Butler, J. 1999a. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. 1999b. „Kritické teploušství“. *Filosofický časopis*, 5: 753–771.
- Butler, J. 1987. *Subjects of Desire*. New York: Columbia UP.
- Butler 1998. *The Psychic Life of Power*. New York: Stanford UP.
- Derrida, J. 1993. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- Derrida, J., Sousanna, G., Nouss, A. 2001. *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris: L'Harmattan.
- Dolar, M. 1993. „Beyond Interpellation“. *Qui parle*, 6: 73–96.
- Elliott, A. 1992. *Social Theory in Transition*. London: Blackwell.
- Elliott, G. 1987. *Althusser: The Detour of Theory*. New York: Verso.
- Fink, B. 1997. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis*. New York: Harvard UP.
- Fink, B. 1995. *The Lacanian Subject*. Princeton: Princeton UP.
- Foucault, M. 1994. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
- Foucault, M. 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- Grosz, E. 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. London: Allen and Unwin.
- Irigaray, L. 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit.
- Irigaray, L. 1994. *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell UP.
- Kristeva, J. 1988. *Etrangers a nous-memes*. Paris: Fayard.
- Kristeva, J. 1996. *Julia Kristeva Interviews*. New York: Columbia UP.
- Kristeva, J. 1990. *Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Kristeva, J. 1985. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.
- Kristeva, J. 1999. *Slovo, dialog a román*. Praha: Sofis.
- Lacan, J. 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. 1989. *Le séminaire III (Les psychoses)*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. 1975. *Le séminaire XX (Encore)*. Paris: Seuil.
- Millet, K. 1972. *Sexual Politics*. New York: Abacus.
- Mitchell, J. 1975. *Psychoanalysis and Feminism*. London: Penguin.
- Mitchellová, J. 1998. „Ženská sexualita: Jacques Lacan a Freudova škola.“ Pp. 277–304 in: *Dívčí válka s ideologií*, ed. by L. Oates-Indruchová. Praha: Slon.
- Moi, T. 1985. *Sexual/Textual Politics*. New York: Routledge.
- Morrisová, P. 2000. *Literatura a feminismus*. Brno: Host.
- Salecl, R. 1994. *The Spoils of Freedom*. New York: Routledge.
- Smith, A. 1996. *Julia Kristeva: Readings of Exile and Estrangement*. London: MacMillan.
- Žižek, S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.