



Serialita genderu: úvahy nad ženami jako sociálním kolektivem¹

Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective

Iris Marion Young

ABSTRACT This article develops a new theoretical approach to gender as a social collectivity. It aims to address shortcomings in conceptualizations of gender in the wake of poststructuralist critiques of essentialist views of gender. It strives both to avoid essentialism while not overlooking the fact that gender is a socially structured characteristic. Drawing on Sartre, it proposes the concept of seriality and its distinction from the concept of a social group, thus moving away from simplistic notion of gender as an individual identity towards a complex understanding of the social underpinnings of being a woman.

KEY WORDS gender, seriality, social collectivity

Jestliže je feminismus prosazován jako demystifikující síla, pak musíme pořádně zpochybňovat víru v jeho vlastní identitu.

– Trinh Minh-ha

V létě roku 1989 jsem pracovala pro kampaň Shirley Wright, která se ucházela o křeslo ve Worcesteruském školském výboru. Shirley je černoška, ve městě, kde je 5–7 procent populace černé a 7–10 procent hispánské. Stejně jako v mnoha jiných městech je však 35 procent dětí ve veřejných školách černošských, hispánských nebo asijských a procento ne-bílých dětí rychle stoupá. Za předchozích šest let patřila všechna místa ve školském výboru bílým a členkou se stala, asi na dva roky, jediná žena. Shirley Wright ve svém proslavu při zahájení kampaně slíbila, že bude zastupovat všechny lidi ve Worcesteru, ale zdůraznila zvláštní potřebu reprezentace menšin a také význam ženského hlasu ve výboru.

O několik týdnů později jsem s přítelkyní rozdávala letáky Shirley Wright před místním obchodem. Na letáku byla její fotka a několik slov o její kvalifikaci a otázkách, na které se zaměřuje. V průběhu dopoledne nás nejméně dvě ženy, obě bělošky, zastavily se slovy: „Jsem tak ráda, že do školského výboru kandiduje žena!“ Černá žena si tehdy nárokovala mluvit za všechny ženy Worcesteru a některé bílé ženy si toho všimly a cítily k ní blízkost jako k ženě.

Tato blízkost mi nebyla ničím nápadná, byla snadno pochopitelná. Avšak ve světle nedávné feministické diskuse o obtížích a nebezpečích plynoucích z pojmání žen jako jedné

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 1/2008. S. 121–142. ISSN 1214-813X.

¹ Iris Marion Young 1994. „Gender as seriality“. *Signs*, Vol. 19, No 3: s. 713–739.

skupiny, se podobné příhody jeví přinejmenším jako matoucí. V následujícím eseji prozkoumám právě tuto diskusi, která vrhla pochybnosti na projekt konceptualizace žen jako skupiny, a přikloním se k těm kritickým hlasům, které ukazují, jak hledání společných charakteristik žen nebo útlaku žen vede k normalizacím a vyloučením. Ovšem budu souhlasit také s těmi, kdo tvrdí, že existují pragmatické politické důvody, pro které je třeba trvat na možnosti pojímat ženy jako skupinu určitého druhu.

Tyto dvě pozice představují pro feministickou teorii dilema. Na jedné straně bez určitého smyslu přikládání slovu „žena“ jako sociálnímu kolektivu by nemohla existovat specifická feministická politika. Na straně druhé každá snaha identifikovat znaky tohoto kolektivu v důsledku podrývá feministickou politiku tím, že vynechává některé, které by feministky měly zahrnout. Abych rozřešila toto dilema, navrhuji rekonceptualizovat sociální kolektivitu nebo význam sociálních skupiny po vzoru toho, co Sartre ve své *Kritice dialektického rozumu* nazývá jevem seriální kolektivity. Tento způsob uvažování o ženách, tvrdím dále, nám umožní chápat je jako kolektiv, aniž bychom museli hledat společné znaky, které mají všechny ženy, nebo naznačovat, že všechny ženy mají společnou identitu.

I

Pochybnosti ohledně tvrzení, že všechny ženy lze nahlížet jako jeden sociální kolektiv, se objevily v důsledku výhrad vůči zobecněnému pojmání genderu a ženského útlaku, které vznesly ne-bílé ženy, a to jak ze severní, tak jižní polokoule, a také lesby. Černé, latinsko-americké, asijské a domorodé ženy ukazovaly, že bílá feministická teorie a rétorika byly ve svých analýzách genderové zkušenosti a útlaku etnocentrické. Lesbické ženy navíc vytrvale zdůrazňovaly, že většina těchto analýz se spoléhala na zkušenost heterosexuálních žen. Vliv filozofické dekonstrukce pak dokončil suspenzi kategorie „žen“, která započala výše zmíněným procesem politické diferenciaci. Vášnivě teoretizování poukázalo (jistě ne poprvé) na logické problémy snah definovat jasné esenciální kategorie bytí. Zde nyní shrnu několik nejjasněji zformulovaných stanovisek, která tvrdí, že feministky by měly opustit obecnou kategorii žen či ženského genderu, nebo k ní být velmi kritické.

Elizabeth Spelman poukazuje na zřetelnou chybu v každém pokusu izolovat gender od identit rasy, třídy, věku, sexuality, etnicity atd. za účelem odhalení vlastností, zkušeností či útlaku, které mají ženy společné.² Samozřejmě nečiní nám žádnou potíž identifikovat se jako ženy, bílé, ze střední třídy, židovské, americké a tak podobně. Ale znát ty „správné“ nálepky, kterými nazýváme sebe sama a jiné, ještě neznamená, že existuje nějaký seznam znaků, které jsou společné všem, kdo se hlásí ke stejné nálepce. Izolovat genderovou identitu od rasy nebo třídy je absurdní, což se ozřejmí v okamžiku, kdy se zeptáte nějaké ženy, zda může odlišit „ženskou část“ sebe sama od „bílé části“ nebo „židovské části“. Feministické teoretičky nicméně vždy předpokládaly, že lze určit distinktivní a specifické vlastnosti genderu, když rasa a třída budou konstantní, nebo když budeme zkoumat životy žen, které trpěly pouze sexistickým útlakem, a nikoliv útlakem na základě rasy, třídy, věku nebo sexuality.

² Elizabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1998).

Kategorie, podle nichž se lidé identifikují jako stejní nebo rozdílní, jsou podle Spelman pouhými sociálními konstrukty, které neodrážejí nějakou podstatu nebo přirozenost. Nesou a vyjadřují privilegium a podřízenost, moc některých určovat, jak budou jiní nazýváni, a které rozdíly jsou důležité pro ten či onen účel. Protože se předpokládalo, že ženy tvoří jednu skupinu se společnými zkušenostmi, vlastnostmi, společným útlakem, mnoho feministických teorií zastávalo tato privilegovaná hlediska, neboť bezděky chápalo zkušenost bílých heterosexuálních žen střední třídy jako reprezentativní pro všechny ženy. I když feministky uznají rozdíly mezi ženami, často zůstávají zatíženy předsudky, neboť neberou v úvahu rasu ani třídu bílých žen střední třídy a to, jak tyto charakteristiky ovlivňují náš gender. Když feministky hovoří o věnování pozornosti odlišnostem, většinou, jak Spelman zdůrazňuje, mají pod nálepkou odlišného na mysli pouze ženy ne-bílé, starší nebo postižené.

Chandra Mohanty se domnívá, že feminismus pojal ženy jako „již ustavenou, koherentní skupinu s identickými zájmy a touhami, bez ohledu na třídu, etnické či rasové zázemí nebo jakékoliv rozpory“.³ Feminismus předpokládal „pojetí genderové nebo pohlavní odlišnosti či dokonce patriarchy, které může být aplikováno univerzálně až mezikulturně“ (s. 55). Mohanty tvrdí, že tato kategorie „ženy“ označující jednotnou, koherentní, již ustavenou skupinu, ovlivňuje feministky, které pak považují všechny ženy za stejně bezmocné a utlačované oběti. Namísto rozvoje tázání, jak a zda jsou ženy v určitém čase nebo místě diskriminovány a omezovány ve svém jednání a tužbách, což lze následně empiricky zkoumat, se předpoklad univerzálních genderových kategorií vyhýbá empirickému zkoumání a nachází útlak a priori. Obzvláště škodlivě se tato tendence projevuje, když evropské a americké feministky uvažují a píšou o ženách z jižní a východní polokoule. Představy homogenní kategorie „žen“ napomáhají vytvářet homogenní kategorie žen třetího světa, které pak stojí jako Jiné vůči západním feministkám, jež definují ženy třetího světa jako bezmocné oběti patriarchy.

Výslovně na postmoderní teorie odkazuje Judith Butler, když argumentuje proti životaschopnosti kategorií „žena“ a „gender“.⁴ Po foucaultovském způsobu Butler tvrdí, že představa genderové identity a pokusy o její popis mají moc normalizovat. Samotný akt definice genderové identity vylučuje nebo podhodnocuje určitá těla, praktiky a diskurzy, zároveň s tím, jak zakrývá konstruovanou, a tedy zpochybnitelnou povahu genderové identity.

Feminismus se domníval, že nemůže mít teorii ani politiku bez subjektu. Tento subjekt vymezuje genderová identita a zkušenost žen. Feministická politika pak podle této představy promlouvá ve jménu někoho, skupiny žen, které jsou určeny ženskou genderovou identitou.

Feminismus prosazoval kategorii genderu právě proto, aby kritizoval a zavrhl tradiční snahy definovat ženskou povahu skrze biologické pohlaví. Genderový diskurz však vlastním způsobem zvětšuje tekuté a měnící se sociální procesy lidského vztahování se, komunikace, hry, práce a vzájemného soupeření o prostředky produkce a interpretace. Trváním na subjektu pak feminismus zakrývá sociální a diskurzivní utváření identit.

³ Chandra Talpade Mohanty, „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses“, in Chandra Mohanty, Ann Russo, a Lourdes Torres, eds., *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

⁴ Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990).

V jednom z nejdůležitějších argumentů své knihy Judith Butler ukazuje, jak feministická snaha odlišit pohlaví a gender přispívá k podobnému zamlžování, neboť ignoruje ústřední vnucenou heterosexuální v sociální konstrukci genderu. Ať už je její obsah chápán jakkoliv proměnlivě, forma genderové diferenciaci je vždy binární opozicí mezi maskulinním a femininním. Stejně jako pohlavní diference klasifikuje pouze muže a ženy, tak i gender vždy odráží pohlaví. Binární komplementarita systému pohlaví / gender je však nutná a smysluplná pouze za předpokladu komplementarity heterosexuální. Genderová identifikace tedy není kulturní proměnnou přikládávanou na předem dané biologické pohlaví; genderové kategorie spíše konstruují samotné pohlavní rozdíly.

Gender může označovat *jednotu* zkušenosti, pohlaví, genderu a touhy, pouze když pro nás pohlaví v jistém smyslu podmiňuje gender. Vnitřní soudržnost genderu, muže nebo ženy, pak vyžaduje stabilní a protikladnou heterosexuální. To jsou politické důvody pro substancionalizaci genderu. (s. 23)

Vzájemné posilování a zvěčňování (heterosexuálního) pohlaví a genderu potlačuje jakékoliv dvojznačnosti a nesoulady mezi heterosexuálními, homosexuálními a bisexuálními praktikami. Jednota pohlaví a genderu uspořádává různorodé praktiky touhy podél jediné škály normálního a deviantního chování. Butler dochází k závěru, že snahy feminismu hovořit ve jménu nějakého subjektu, razit jednotu koalice všešlé z historické i praktické různorodosti vždy povedou k podobnému škálování. Přednostní úkol feministické teorie a politiky je klíčový: formulovat genealogie, které by ukázaly, jak je daná kategorie praktik sociálně konstruována. Feministický diskurz a praktiky je nutno otevřít, jejich totalitu navždy rozrušit a přijmout proudy a změny kontingentních vztahů sociálních praktik a institucí.

Zmíněné rozbory jsou přesné a přesvědčivé. Ozřejmují, jak esencializující předpoklady a hledisko privilegovaných žen ovládají většinu feministického diskurzu, přestože se snaží vyhýbat se hegemonním postupům. Představují důležitou lekcí pro jakékoliv budoucí feministické uvažování, které se chce vyhnout vyloučení některých žen ze svých teorií nebo zatuhnutí kontingentních sociálních vztahů ve falešnou nutnost. Ovšem výlučně kritické zaměření podobných příspěvků je podle mne poněkud paralyzující. Chtějí naznačit, že není smysluplné a naopak je morálně závadné vůbec hovořit o ženách jako skupině, nebo hovořit o sociálních skupinách vůbec? Není jasné, zda to jejich autorky tvrdí. Jestliže ne, pak co může znamenat používání termínu „ženy“? A, což je důležitější, jaká pozitivní tvrzení mohou feministky ve světle těchto kritik přinést o sociálním životě a tom, jaký je a jaký by měl být? Domnívám se, že tyto otázky zatím nebyly v kritikách feministického esencialismu kladeny a odpovězeny.

II

Jaká je genealogie esencializujícího diskurzu, která ustavila normativní feministický subjekt, ženu, jenž vyloučil, podhodnotil a za deviantní označil životy a praktiky mnoha žen? Stejně jako mnohé další diskurzivní konstrukty i tento je příliš deterministický. Podle mého je však jedním z důležitých pramenů, odkud plynou opresivní a paradoxní důsledky konceptualizace žen jako skupiny, přijetí *teoretického* stanoviska. Feministický diskurz o genderu byl z velké části motivován touhou ustavit teoretický protiklad marxismu, rozvinout femi-

nistickou teorii, která by pojala pohlaví nebo gender jako kategorie stejné teoretické váhy jako je třída. Tato snaha v sobě obsahuje totalizující impuls. Co *je* žena? Jaká je sociální pozice ženy, která by nebyla redukovatelná na třídu? Jsou všechny společnosti strukturovány mužskou nadvládou, a má tato stejnou podobu, nebo se liší? Kde leží původ a příčiny mužské nadvlády?

Tyto otázky jsou obecné a spíše abstraktně teoretické. „Teorii“ označuji druh diskurzu, který usiluje o souhrnnost, systematické vyličení a vysvětlení sociálních vztahů jako celku. Teorie nám říká, jak se věci mají v určitém univerzálním smyslu. Lze z ní vyvozovat konkrétní příklady, nebo alespoň aplikovat teoretická východiska na konkrétní fakta, která mají teoretická zobecnění „pokrývat“. Sociální teorie je uzavřena sama v sobě, neboť nemá žádný jiný konkrétní cíl než chápat a odhalovat, jaké věci jsou.

Přestože v posledních dvaceti letech se udělalo hodně pro budování teorií v tomto směru, feministky nepotřebují a neměly by chtít takto chápanou teorii. Namísto toho bychom měly dát našemu intelektuálnímu diskurzu *pragmatičtější* směr. „Pragmatismem“ zde rozumím kategorizování, vysvětlování, vyvíjení popisu a argumentace, které je navázáno na určité praktické a politické problémy a kde je účel teoretických aktivit jasně spojen s těmito problémy.⁵ Pragmatické teoretizování v tomto smyslu není o nic méně komplexní či méně sofistikované než totalizující teorie, ale je poháněno konkrétním problémem, který má nanejvýš praktický význam, a nechce popisovat celek. V tomto eseji je oním pragmatickým problémem politické dilema vytvářené feministickými kritikami pojmu „žena“, přičemž mým cílem je řešit jej za pomoci vymezení několika konceptů, aniž bych se snažila o poskytnutí celé sociální teorie.

Můžeme se zeptat, proč je z pragmatického hlediska vůbec důležité, zda uvažujeme o konceptualizaci žen jako skupiny. Jedním z důvodů, proč pojímat ženy jako kolektiv, je podle mého snaha udržet si stanovisko, které se odlišuje od liberálního individualismu. Diskurz liberálního individualismu popírá skutečnost skupin. Kategorizovat lidi do skupin podle rasy, genderu, náboženství a sexuality a jednat, jakoby tyto askripce něco významného vypovídaly o osobách, jejich zkušenostech, schopnostech a možnostech, je podle liberálního individualismu škodlivé a nespravedlivé. Jediný osvobozující přístup je chápat a brát lidi jako jednotlivce, různé a jedinečné. Tato individualistická ideologie však ve skutečnosti zakrývá útlak. Když nebudeme ženy v určitém smyslu pojímat jako skupinu, nemůžeme konceptualizovat útlak jako systematický, strukturovaný, institucionální proces. Pokud uposlechneme příkazu uvažovat o lidech pouze jako o jednotlivcích, pak se znevýhodnění a exkluze, které nazýváme útlakem, zredukují tím či oním způsobem pouze na jednotlivce. Buď začneme obviňovat oběti a říkat, že znevýhodněné osoby si svým životním stylem a schopnostmi vybudovaly menší soutěživost, nebo připíšeme jejich znevýhodnění postojům jiných jednotlivců, kteří z nějakého důvodu nemají „rádi“ ty znevýhodněné. V každém případě jsou strukturální a politické způsoby uchopení a napravování těchto nerovností z diskurzu vyčleněny a jednotlivci nechť si pomohou sami. O znevýhodněních a útlaku je důležité hovořit ve

⁵ Viz Susan Bordo, „Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism“, in Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1989), slovensky „Feminizmus, postmodernizmus a rodový skepticizmus“, in *Aspect* 1/98, s. 10–20.

skupinovém smyslu nejen pro lidi utlačované na základě rasy, třídy, sexuality, atd., ale také genderu.⁶

Označit ženy za specifický a odlišný sociální kolektiv je navíc obtížný úkol a dává feminizmu jeho výjimečnost sociálního hnutí. Možnost konceptualizovat etnické, náboženské či národnostní skupiny se kupříkladu zpochybňuje málokdy, neboť jejich sociální existence sama často zahrnuje některé obvyklé tradice – jazyk, rituály, písně a příběhy nebo místo pobytu. Avšak ženy jsou rozptýleny mezi všemi těmito skupinami. Působení většiny forem manželství a příbuzenství přivádí ženy pod identitu mužů v každé jedné z těchto skupin, v soukromí domácnosti a ložnice. Exkluze, útlak a znevýhodnění, jimiž ženy často trpí, lze sotva pojímat bez strukturální koncepce žen jako kolektivní sociální pozice. Prvním krokem ve feministickém odporu vůči takovému útlaku je afirmace žen coby skupiny, aby ženy přestaly být rozdělovány a přestaly věřit, že jejich utrpení je přirozené nebo pouze osobní. Popírání skutečnosti sociálního kolektivu žen posiluje privilegia těch, kdo těží z faktu, že ženy zůstávají rozděleny.⁷

Feministická politika se totiž bez určitého pojetí žen jako sociálního kolektivu vypaří. Možná zůstane radikální politika coby oddanost sociální spravedlnosti pro všechny lidi, mezi nimi i ty, které nazýváme ženami. Avšak tvrzení, že feminismus vyjadřuje svébytnou politiku spojenou s anti-imperialismem, anti-rasismem, gay osvobozením a tak dále, a navíc klade jedinečný a poučný soubor otázek o specifické dimenzi sociálního útlaku, nelze udržet bez určité konceptualizace žen a genderu jako sociálních struktur.

Logické a politické obtíže obsažené ve snaze pojímat ženy jako jednu skupinu se souborem společných znaků a sdílenou identitou se zdají být nepřekonatelné. Ale když nedokážeme ženy chápat jako skupinu, ztrácí veškerá feministická politika smysl. Existuje cesta ven z tohoto dilematu? Když jsem pročetla nedávné feministické debaty o tomto problému, našla jsem dvě strategie jeho řešení: pokus teoretizovat genderovou identitu jako mnohočetnou, nikoliv binární, a argument, že ženy tvoří skupinu pouze v politizovaném kontextu feministického boje. Dále ukáží, že obě tyto cesty selhávají.

Spelman sama zkoumá strategii rozmanitých genderů. Nezabývá se kategorií genderu, ale zavádí genderovou identitu a genderové atributy ženy, které se liší podle rasy, třídy, náboženství atd., k nimž náleží. Gender je vztahový koncept, nepojmenovává nějakou podstatu. Specifické vlastnosti a atributy genderové identity žen zjistíme, když jejich situaci porovnáme s muži. Avšak chceme-li lokalizovat genderově podmíněný útlak, bylo by chybou porovnávat všechny ženy se všemi muži, neboť některé ženy jsou ve srovnání s některými muži privilegované. Abychom určili genderově-specifické atributy, říká Spelman, je třeba omezit porovnávání na muže a ženy stejné třídy nebo rasy nebo národnosti. Ženy, které přináležejí k různé rase či třídě, navíc mívají opačné genderové znaky. Podle tohoto názoru nelze ženy jako takové nahlížet jako skupinu. Správně vymezené skupiny jsou „bílé ženy“, „černé

⁶ K diskuzi o pojmu sociální skupiny v kontextu politiky, která odhaluje útlak, viz I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), kap. 2.

⁷ Viz Lynda Lange, „Arguing for Democratic Feminism: Postmodern Doubts and Political Amnesia“, přednáška pro American Philosophical Association, Midwest Division, Chicago, duben 1991.

ženy“, „židovské ženy“, „dělnické ženy“, „brazilské ženy“, každá s určitými genderovými charakteristikami.⁸

V nedávném eseji navrhuje Ann Ferguson podobné řešení rozporů a dilemat, které vznikají, když předpokládáme, že všechny ženy sdílejí společnou identitu a soubor genderových znaků.

Namísto pojmu sesterství založeného na sdílené genderové identitě by mohlo být ku prospěchu vymezit různé rasové genderové pozice a možná též různé třídní genderové pozice. Procesy formování rasy v amerických dějinách vytvořily nejméně deset genderových identit založených na rasové odlišnosti, pokud bereme v úvahu různé podřízené rasy: černou, latinskoamerickou, původní obyvatel Ameriky, asijskou rasu, stejně jako dominantní bílou rasu.⁹

Tento koncept mnohočetných genderů lze jistě doporučit pro popis diferenciací a protikladů v sociální zkušenosti genderu. Myšlenka mnohočetných genderů objasňuje skutečnost, že ne všichni muži jsou na základě genderu stejně privilegováni. Ukazuje též, že některé ženy jsou privilegovány ve vztahu k některým mužům, a toto privilegium se z části odvozuje od jejich genderu. Tento pojem dále umožňuje teoreticky pohlížet na rasové či třídně specifické genderové interakce a očekávání, aniž bychom je esencializovali, a otvírá rovněž otázku problémů binarismu a heterosexismu, které Butler nachází v genderové teorii. Podle tohoto konceptu je například lesbická genderová identita odlišná od identity heterosexuálních žen.

Vedle zmíněných předností však strategie mnohočetných genderů přináší mnohá úskalí. Za prvé není pravdou, jak tvrdí Spelman, že genderové vztahy jsou strukturovány primárně v rámci třídy, rasy, národnosti apod. Genderovou zkušenost dělnické ženy a jí zažívaný útlak nelze správně podchytit srovnáním její situace s dělnickými muži. Mnohé z její genderované zkušenosti je podmíněno jejím vztahem ke střední nebo vládnoucí třídě. Jestliže v práci zažívá sexuální obtěžování, tím, kdo ji obtěžuje, může být přinejmenším stejně často profesionál ze střední třídy jako montér nebo poslíček. Příklady těchto mezi-třídních a mezi-rasových vztahů mezi muži a ženami jsou četné. Bylo by v jejich případě chybou tvrdit, že třídní nebo rasové rozdíly nejsou tak důležité jako rozdíly genderové, ale stejně chybné je tvrzení, že mezi-rasové či mezi-třídní vztahy žen a mužů nejsou genderované. Jestliže pak v našem pojetí afro-americký ženský gender, například, vykazuje určitý soubor znaků ve vztahu k afro-americkým mužům a jiný ve vztahu k bílým mužům, můžeme udělat dvě věci: buď potřebujeme gender multiplikovat ještě dále, nebo se vrátíme zpět a zeptáme se, co činí oba z těchto genderů ženskými.

Za druhé představa mnohočetných genderů předpokládá stabilitu a jednotu kategorií rasy, třídy, náboženství, etnické příslušnosti atd., do nichž se ženy rozdělují. Abychom pojmově uchopili „americkou indiánskou ženu“ v její jedinečné identitě, která ji odlišuje od „bílé ženy“, musíme implicitně připustit, že „americká indiánská“ nebo „bílá“ představují stabilní kategorie. Jak zdůraznila Susan Bordo, feministické argumenty proti konceptualizaci žen jako jednotné skupiny často přiznávají výsadní postavení kategoriím rasy či třídy,

⁸ Spelman, *Inessential Woman*, s. 170–78.

⁹ Ann Ferguson, „Radical Formation, Gender, and Class in U.S. Welfare State Capitalism“, in *Sexual Democracy* (Boulder: Westview Press, 1991), s. 114–15.

ale neumějí zpochybnit vhodnost těchto skupinových kategorií.¹⁰ Proti pojetí těchto kategorií jako jednotných celků se však dají vznést stejné výhrady jako proti jednotnému pojímání žen. Americké indiány rozděluje třída, místo, kde žijí, náboženství a etnická příslušnost právě tak jako gender. Lidé z dělnické třídy jsou rovněž rozděleni rasou, etnickou příslušností, regionem, náboženstvím, sexualitou i genderem. Představa rozmanitých genderů by tedy mohla vyřešit problémy a paradoxy obsažené v konceptualizaci žen jakožto skupiny pouze za předpokladu jednoty kategorií třídy a rasy.

Tento poslední bod vede k rozhodující námitce vůči představě rozmanitých a mnohočetných genderů. Tato strategie může totiž generovat nekonečný regres, v němž se skupiny rozloží na jednotlivce. Jakoukoli kategorii lze pokládat za arbitrární jednotku. Jaký je důvod k tvrzení, že například černošské ženy mají specifickou a jednotnou genderovou identitu? Černošské ženy jsou Američanky, Haitianky, Jamaičanky nebo Afričanky, pocházejí ze Severu nebo z Jihu, jsou chudé, patří k dělnické třídě, jsou mezi nimi lesby a jsou i staré. Každá z těchto charakteristik může být pro genderovou identitu konkrétní ženy důležitá. Pak jsme ale zpět u otázky, co to znamená, nazýváme-li někoho ženou. Strategie multiplikace genderů je sice užitečná v tom, že obrací pozornost k sociálním zvláštěm genderových diferenciací a genderových interakcí, ale neřeší dilema, které jsem uvedla. Zdá se, že spíše osciluje mezi dvěma póly tohoto dilematu.

Některé feministické teoretičky, aby zachovaly koncepci žen jako skupiny, navrhují jako jinou odpověď na kritiku esencializace genderu „politiku identity“. Identita „ženy“, která sjednocuje určité subjekty do skupiny, není ani přirozená, ani sociálně daná, ale spíše představuje proměnlivý konstrukt politického hnutí, feminismu. Diana Fuss souhlasí, že pojem „žena“ nemůže být názvem nějakého souboru atributů, které jsou společné skupině jednotlivců a tvoří podstatu subjektu, a že neexistuje ani ženská genderová identita, která by definovala sociální zkušenost ženství. Identitu „ženy“ vytváří sama feministická politika z koalice různých ženských osob roztroušených po celém světě.

Koaliční politika předchází třídu a determinuje její limity a hranice; nemůžeme identifikovat nějakou skupinu žen, dokud různé sociální, historické a politické okolnosti nevytvoří podmínky a možnosti členství. Mnohé antiesencialistky se obávají, že postulování politické koalice *žen* s sebou nese riziko předpokladu, že nejdříve musí existovat přirozená třída žen; ale toto přesvědčení jen dokládá skutečnost, že kategorii žen (a mužů) konstruuje v prvé řadě koaliční politika.¹¹

¹⁰ Srov. Bordo, „Feminism“.

¹¹ Diana Fuss, *Essentially Speaking* (New York: Routledge, 1989), 36. Fuss podle mne tvrdí, že „žena“ označuje sociální pozici, určenou mocenskými vztahy a potenciálně se měnící v kontextu moci a praktik. Tato vztahově definovaná pozice je sama o sobě epistemologickým či diskurzivním produktem politiky sociálních hnutí a klade specifické a jedinečné otázky o sociálních praktikách a vztazích. „Žena je pozicí, z níž může vyrůst feministická politika, spíše než soubor ‚objektivně identifikovatelných‘ znaků. Z tohoto pohledu být ‚ženou‘ znamená zaujímat pozici v pohyblivém historickém kontextu a být schopna volit, jak rozumím této pozici a jak změním onen kontext. Z hlediska víceméně předurčených, ale fluidních pozic mohou ženy artikulovat soubor zájmů a základ feministické politiky.“ V osobní korespondenci Alcoff popřela, že by sdílela pozice, které konstruji tvrzením, že kategorie ženy je produktem feministické politiky, a proto ji nezahrnuji do textu.

Podobné chápání žen jako skupiny navrhuje Nancie Caraway při interpretaci teoretických prací několika černošských feministických autorek. Jednota žen a solidarita mezi nimi jsou produktem politické diskuse a boje mezi lidmi z různých prostředí, s různými zkušenostmi a zájmy, kteří jsou odlišně situováni v maticích moci a privilegií. Proces diskuse a sporů mezi feministkami staví na přední místo společnou oddanost politice oponující útlaku, která produkuje identitu „ženy“ jako koalici.

Politika identity rozšiřuje prostor pro politické jednání, praxi, která je ospravedlněná kritickým *vymezováním se* marginalizovaných subjektů proti hierarchiím moci – osvícenským příslibem transcendence... Tyto rodící se teorie jsou kodifikacemi proměnlivé konstrukce identity. Nejsou rasově specifické; hovoří jak k bílým, tak k černým feministkám o sdílených i odlišných podobách ženského útlaku.¹²

Stanovisko politiky identity má některé důležité přednosti. Správně rozpoznává, že vnímání společné identity různých osob musí být produktem sociálních a politických procesů, které je sjednocují na základě nějakého cíle. Zachovává koncepci žen jako skupiny, která podle všeho potřebuje feministickou politiku, a zároveň jasně odmítá esencialistické či substanční pojetí genderové identity. S politikou identity jakožto způsobem, jak se vypořádat s dilematem, které jsem uvedla, se však pojí přinejmenším dva problémy.

Na první poukázala Judith Butler. I když se vytváření koalic v politice identity a dekonstruktivní diskurs vyhnou substancializaci genderu, není tím ještě zažehnáno nebezpečí normalizace. Feministická politika, která vytváří koalici vzájemně se ztotožňujících žen, totiž upřednostňuje některé normy nebo zkušenosti před ostatními. Butler tvrdí, že feministická politika by neměla důvěřovat ustalování sjednocených koalic. Otázka solidarity by se nikdy neměla řešit jednou provždy a identity by se měly posunovat a dekonstruovat ve hře možností, z níž nikdo není předem vyloučen/a.

Má druhá námitka proti představě, že ženy jsou skupinou pouze jako konstrukt feministické politiky, spočívá v tom, že z feministické politiky dělá zjevně arbitrární záležitost. Některé ženy určitě chtějí vstoupit do politického hnutí a utvořit skupinu vzájemně se ztotožňujících akterek. Ale na jakém základě se spojují? Jaké sociální podmínky motivují tuto politiku? A snad ještě důležitější je to, zda se feministická politika vztahuje také na ženy, které se nepokládají za feministky. Tyto otázky vesměs ukazují na potřebu nějaké koncepce žen jako skupiny předcházející formování záměrné feministické politiky, nějakého vymezení určitého souboru vztahů a postavení, který motivuje konkrétní aspekty politiky feminismu.

III

Příběhy podobné tomu, v němž se Shirley Wright ucházela o místo ve školském výboru, nám připomínají, že běžný jazyk je očividně schopen v určitém smyslu hovořit o ženách jako o kolektivu, i když zkušenosti jednotlivých žen jsou velmi proměnlivé v závislosti na třídě, rase, sexualitě, věku nebo společnosti. Ale Spelman, Mohanty, Butler a jiné oprávněně

¹² Nancie Caraway, „Identity Politics and Shifting Selves: Black Feminist Coalition Theory“, referát přednesený na American Political Science Association, srpen 1989, 9.

kritizují vylučující a normalizační důsledky většiny pokusů teoreticky uchopit tuto každodenní zkušenost. Feministická teorie se dnes nachází v dilematu. Chceme a potřebujeme charakterizovat ženy jako skupinu, přesto se zdá, že to nejsme schopny udělat, aniž bychom normalizovaly a staly se esencialistkami.

Navrhují způsob, jak se z tohoto dilematu dostat prostřednictvím pojmu seriality, který rozvíjí Sartre ve své *Kritice dialektického rozumu*. Navrhují, abychom chápali gender jako pojem odkazující k sociálním sériím, tedy ke specifickému typu sociálních kolektivit, který Sartre odlišuje od skupin. Chápání genderu jako seriality, domnívám se, má několik výhod. Nabízí způsob, jak přemýšlet o ženách jako sociálním kolektivu, aniž by to znamenalo, že všechny ženy mají společné atributy nebo že jsou ve stejné situaci. Pojímáme-li navíc gender jako serialitu, můžeme porozumět sociální produkci a významu členství v kolektivitách bez toho, abychom se opírali o ztotožnění nebo sebeidentitu.

Někdo by mohl snadno zpochybnit každý projekt, který chce pozitivně využít sartróvské filosofie pro feministickou teorii.¹³ Většina Sartrova díla je beznadějně sexistická a nakloněna mužům. To se určitě projevuje v jeho teoretickém uchopení a funkčním zařazení heterosexuálních vztahů. Snad ještě podstatnější je to, že Sartrova raná existencialistická ontologie předpokládá lidské vztahy, které jsou navzájem protikladné, egoistické a v zásadě násilné. I když jeho pozdější filosofie, z níž budu vycházet, je méně individualistická než jeho rané filosofické názory, zachovává předpoklad, že lidské vztahy jsou latentně násilné. V této pozdější filosofii je obsaženo paradigma vztahu já k jinému, který zprostředkovává někdo třetí.

Ačkoli Sartrovy texty jsou sexistické a jeho ontologické předpoklady o lidských vztazích se často opírají o mužské zkušenosti, pokládám zejména představu seriality a její odlišení od jiných typů sociálních kolektivit za užitečné pro pojetí žen jako určitého kolektivu. Linda Singer hovořila o jedné feministické filosofce jako o „banditovi“, intelektuální psankyňi, která podniká nájezdy na texty mužských filosofů a přisvojí si z nich to, co se jí zdá hezké nebo užitečné, a zbytek nechá být.¹⁴ Mám snahu přistupovat k Sartrovým textům po vzoru tohoto banditismu. Z nich si pro své účely vyberu a nově artikuluji pojmy, o nichž se domnívám, že pomohou vyřešit dilema, které jsem nastínila. Přitom nemusím s sebou vláčet celého Sartra a mohu k němu být „neloajální“.

Sartre v *Kritice dialektického rozumu* rozlišuje několik úrovní sociální kolektivity podle jejich řádu vnitřní složitosti a reflexivnosti. Pro účely řešení problémů spojených s pojetím žen jakožto sociálního kolektivu je důležité rozlišení mezi skupinou a sérií. Skupinu tvoří soubor osob, které si uvědomují, že jsou zasazeny spolu s ostatními do jednotných vzájemných vztahů. Členové skupiny vzájemně uznávají, že se společně podílejí na nějakém společném projektu. To znamená, že členy skupiny sjednocuje *jednání*, které spolu podnikají. V uznávání sebe sama jako člena či členky skupiny osoba uznává, že je orientována na stejné cíle jako ostatní; každý jednotlivec proto předpokládá, že společný projekt je projektem pro jeho nebo její individuální jednání. To, co způsobuje, že je tento projekt sdílen, je tedy vzá-

¹³ Pro příklad pozitivního užití Sartra ve feministické teorii viz Julien Murphy, „The Look in Sartre and Rich“, in Jeffner Allen a Iris Marion Young, eds., *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

¹⁴ Linda Singer, *Erotic Welfare* (New York: Routledge, 1992).

jenné uznání členů skupiny, že se angažují v tomto projektu společně; toto uznání se obvykle v nějakém bodě explicitně formuluje v závazku, smlouvě, ústavě, souboru pravidel nebo stanovení cílů. Projekt skupiny je navíc kolektivním projektem, jen pokud členové skupiny navzájem uznávají, že může být proveden nebo bude nejlépe proveden jen celou skupinou – dobytí Bastily, uspořádání mezinárodní ženské konference, získání volebního práva pro ženy, vybudování amfiteátru.¹⁵

Zatím jsem v tomto eseji používala termín „skupina“ volně, jak to dělá běžný jazyk, k označení jakéhokoli souboru lidí. Protože však mé teoretické úvahy o ženách vycházejí ze Sartrova rozlišení mezi skupinou a sérií, od tohoto okamžiku v tomto článku rezervuji termín „skupina“ pro sebe sama si uvědomující a vzájemně se uznávající kolektiv lidí s nějakým vědomým záměrem. V takovýchto skupinách se odehrává a je jimi strukturována velká část života a jednání jednotlivců. Avšak ne všechno strukturované sociální jednání probíhá ve skupinách. Jak to vysvětlil Sartre, skupiny vznikají z méně organizovaných a neuvědomovaných kolektivních jednotek, které nazývá sériemi, a často se vracejí do jejich podoby.

V rámci Sartrovy koncepce lidské svobody je nutno všechny sociální vztahy chápat jako produkt jednání. Na rozdíl od skupiny, která se vytváří kolem aktivně sdílených cílů, je série sociálním kolektivem, jehož členové jsou sjednocováni pasivně, prostřednictvím cílů svého jednání a tím, že se zaměřují na objektivizované výsledky materiálních účinků jednání ostatních nebo se chovají podle nich. V běžném životě často zakoušíme sami sebe i jiné neosobně, jako účastníky beztvarých kolektivit vymezených jen obvyklými praktikami a zvyky. Jednota série se odvozuje ze způsobu, jakým jednotlivci sledují své vlastní individuální cíle. Berou přitom v úvahu stejné cíle jiných a jsou podmíněni přetrvávajícím materiálním prostředím, přičemž reagují na struktury, které se vytvořily prostřednictvím nezamýšlených kolektivních výsledků minulých jednání.

Jako příklad série uvádí Sartre lidi čekající na autobus. Ti jsou určitým kolektivem, pokud se alespoň minimálně k sobě vztahují a dodržují pravidla pro čekající na autobus. Jako kolektiv je spojuje jejich vztah k materiálnímu objektu, autobusu, a sociální praktiky veřejné dopravy. Jejich jednání a cíle mohou být různé; nemají nutně nic společného ve svých historiích, zkušenostech nebo identitách. Spojuje je pouze přání jet na této trase. Přestože tak tvoří určitý sociální kolektiv, neztotožňují se a navzájem se neubezpečují, že se podílejí na společném podniku nebo že jejich identita spočívá ve společných zkušenostech. Latentní potenciál této série zorganizovat se jako skupina se však stane zjevným, jestliže autobus nepříjíždí; budou si navzájem stěžovat na mizerné dopravní služby, sdělovat si hrůzostrašné historky o zpožděních a haváriích, snad i pověří někoho ze svého středu, aby šel a zavolal do společnosti provozující autobusovou linku, nebo budou vyjednávat, jak se podělit o taxi.

¹⁵ Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, přeložil Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976). Kniha II, oddíly 1, 2 a 3 jsou pro pojem skupiny nejvíce relevantní. Sartre rozlišuje několik rovin skupiny: skupinu vznikající, skupinu statutární, organizaci, instituci. Každá z nich je méně spontánní, více organizovaná a vázaná pravidly a také hmotnější než ta předchozí. Všechny spadají pod obecnější definici, která zde podávám, která je pro mou argumentaci dostačující. Má shrnutí Sartra v tomto eseji jsou stručná a vynechávají mnoho podrobností. Doufám však, že jsou přiměřená a rozvíjejí argument.

Seriální kolektivita je podle Sartra přesným protějškem vzájemné identifikace příznačné pro skupinu. Každý účastník si jde za svými vlastními záležitostmi. Ale každý si je také vědom seriálního kontextu své aktivity v sociálním kolektivu, jehož struktura ukládá jeho členům určité hranice a omezení. V serialitě zakouší člověk nejen ostatní, ale také sebe sama jako jiného, tj. jako anonymního někoho. „Každý je stejný jako jiní do té míry, do jaké je Jiným místo sám sebou“ (str. 260). Jednotlivci v sérii jsou zaměnitelní; i když nejsou identičtí, z hlediska sociálních praktik a cílů, které série generuje, si mohou navzájem vyměnit místa. Že jsem dnes třetí ve frontě na autobus je náhoda. V sérii jsou tedy jedinci izolovaní, ale nejsou sami. Chápu se jako tvůrci kolektivity, jako lidé serializovaní předměty a praktikami, jejichž prostřednictvím chtějí dosáhnout svých individuálních cílů. Ve svém jednání často přihlížejí k předpokládanému chování ostatních členů série, které nicméně nemusejí ani potkat. Například požádám o posunutí pracovní doby, abych se vyhnula době největšího provozu.

Sartre ve snaze ilustrovat některé charakteristiky seriality uvádí příklad posluchačů rozhlasu. Kolektiv posluchačů rozhlasu vytvářejí jejich individuální orientace na předměty, v tomto případě rádiové přijímače a jejich materiální možnosti příjmu zvukového signálu. Jakožto posluchači jsou izolováni, nicméně jsou si vědomi toho, že jsou součástí série rozhlasových posluchačů, jiných, kteří zároveň poslouchají stejný pořad a jsou rozhlasovým vysíláním nepřímo spojeni. To, že si posluchač uvědomuje spojitost s ostatními, od nichž je oddělen a pro něž je někdo jiný, částečně podmiňuje i jeho zážitek z poslechu rozhlasu. Rozhlasový hlasatel k této serialitě posluchačů často odkazuje.

Sartre nazývá tyto série prakticko-inertní realitou. Série jsou strukturovány jednáním individuálních aktérů, které se váže na prakticko-inertní objekty. Sociální objekty a jejich účinky jsou výsledkem lidského jednání, jsou *praktické*. Ale jako materiál představují rovněž omezení jednání a kladou mu odpor, proto jsou zakoušeny jako *inertní*. Takovou prakticko-inertní realitou je například zástavba. Všechny ulice a stavby jsou produktem lidských rozhodnutí a jednání, které jsou denně užívané a obývané lidmi, ale jsou inertní. Jejich materiální vlastnosti umožňují, ale také omezují mnoho aspektů lidského jednání.

Sartre nazývá tento systém prakticko-inertních objektů a materiálních výsledků jednání, které jsou vytvářeny a reprodukovány seriálními kolektivitami, prostředím jednání. Toto prostředí je už předem souborem materiálních věcí a kolektivních zvyklostí, v němž probíhá každé konkrétní jednání. Tak například pro řadu-sérii nazývanou „dojíždějící“ je tímto prostředím totalita strukturovaných vztahů fyzického prostoru ulic a dopravních linek spolu s předvídatelnými vzorci dopravy, které vznikaly ze souběhu individuálních jednání a pravidel, zvyklostí a kulturních specifik řízení vozidel, jízdy a pěší chůze.

Ze seriálního jednání v rámci takového prostředí vyplývají i *kontrafinality*: souběžný vliv individuálních záměrných jednání produkuje výsledky, které jsou protikladné některým záměrům a které nikdo nezamýšlel. V určitém typu prostředí série „dojíždějících“ vznikne dopravní zácpa; každý jednotlivý řidič sleduje své vlastní individuální cíle v materiálních podmínkách, které nakonec vytvoří jejich velké nakupení, znemožňující plynulý pohyb.

Kolektivní odlišnost seriální existence je tak často zakoušena jako určité omezení nebo pociťována jako daná či přirozená nutnost. Členové série vidí, že nemají moc změnit toto materiální prostředí, a chápou, že stejně omezováni jsou i ostatní v této sérii. „Série se odha-

luje, když každý její člen vidí, že on sám i druzí jsou společně neschopni eliminovat své materiální odlišnosti“ (s. 277). Toto materiální prostředí a objekty jsou však zároveň podmínkou schopnosti jednat. Cíle lze realizovat jedině prostřednictvím už existujících věcí, praktik a struktur. Paradigmatickým příkladem takových odcizených a anonymních vztahů, které jsou vnímány jako omezení každého jednotlivce, je trh. Dávám svou pšenici na trh v naději, že dostanu dobrou cenu, ale vím, že své obilí sem přinášejí i jiní farmáři a že někteří lidé na cenách v termínovaných obchodech vydělávají. Všichni víme, že dodáváme-li velké množství pšenice, přispíváme tím k poklesu její ceny, a každý z nás může spekulovat na termínovaném trhu. Ale všichni jakožto jednotlivci jsme stejně neschopni změnit kolektivní výsledky těchto kolektivních voleb, které samy vyplývají částečně z našich očekávání, co se stane s tržními cenami.

Členství v seriálním kolektivu v určitém smyslu definuje bytí jednotlivce – někdo „je“ farmář nebo dojíždějící nebo posluchač rozhlasu atd. spolu s řadou ostatních, kteří jsou v podobném postavení. Ale toto vymezení je anonymní a jednota série je amorfni, bez určitých hranic, atributů nebo záměrů. Sartre to nazývá jednotou „v letu“, kolektivním seskupením, jehož okraje se nepozorovaně pohybují a jehož vlastnosti a charakteristiky je nemožné přesně zjistit, protože jsou inertním souhrnným výsledkem různých jednání. Neexistuje žádná koncepce nějaké série, žádný specifický soubor atributů, který by vytvářel dostatečné podmínky pro členství v ní. Kdo patří k sérii cestujících autobusem? Jen ti, kdo cestují dnes? Nebo kdo cestují pravidelně? Příležitostně? Ti, kdo cestovat autobusem mohou a znají sociální praxi přepravy autobusem? I když seriální členství ohraničuje a omezuje možnosti jednání jednotlivce, nevymezuje identitu daného člověka v tom smyslu, že by utvářelo individuální záměry, projekty a sebepojetí ve vztahu k ostatním.

Až dosud uvedené příklady seriality byly poněkud jednoduché a jednorozměrné. Sartrovým teoretickým záměrem při rozvíjení tohoto pojmu však bylo postihnout význam sociální třídy. Být členem dělnické nebo kapitalistické třídy znamená prožívat většinu času v sériích s ostatními příslušníky dané třídy prostřednictvím komplexního a provázaného souboru objektů, struktur a praktik vztahujících se k práci, směně a spotřebě.

Třídní příslušnost nedefinuje identitu člověka, protože ten je členem třídy v modu jinačnosti, v odlišnosti od vlastní subjektivity. Řekne-li někdo při charakterizaci své seriální třídní příslušnosti „jsem dělník“, neznamená to pocitovanou a internalizovanou identitu, ale sociální fakticitu materiálních podmínek života. (Jistě, člověk může říci „Jsem dělník“ – a mnozí to také říkají – jako symbol pýchy a identity. Ale když se to stane, třídní příslušnost už není zakoušena v serialitě; člověk v tomto případě spíše tvoří *skupinu* s ostatními dělníky, s nimiž je vědomě vázán poutem solidarity.) Jako seriální entita tvoří třída historické a materializované pozadí individuálních životů. Člověk se do třídy narodí v tom smyslu, že ho předcházela historie třídních vztahů a charakteristiky práce, kterou bude nebo nebude vykonávat, jsou již vepsány do strojů, do fyzické struktury továren a úřadů, do geografických vztahů města a předměstí. Jedinec potkává jiné členy třídy jako odcizené jiné, oddělené od zbytku společnosti materiálními věcmi, které definují a vymezují třídní bytí – továrnou s jejími stroji, fyzickými pohyby při výrobním procesu a jeho požadavky, obytnými čtvrtěmi, autobusy a silnicemi, které přivádějí dělníky do kontaktu. Jakožto příslušníci třídy jsou jedinci relativně vzájemně zaměnitelní a jako dělníky je nedefinuje nic než prakticko-inertní omezení

jejich jednání, která nemají moc změnit. Anonymní omezení každého, kdo postrádá nezávislé prostředky k živobytí, vyjadřuje například věta: „Chceš-li jíst, musíš pracovat.“

Dovolím si nyní shrnout nejdůležitější prvky konceptu seriality. Série je kolektiv, jehož členové jsou pasivně sjednoceni vztahem svého jednání k materiálním objektům a prakticko-inertním historiím. Prakticko-inertní prostředí, v němž a jehož prostřednictvím jednotlivci realizují své cíle, je zakoušeno jako omezení způsobu a rozsahu jednání. Řekne-li se, že je člověk součástí nějaké série, ještě to nutně neznamená, že má soubor společných atributů se všemi ostatními členy, protože jejich členství je definováno nikoli tím, čím jsou, ale spíše skutečností, že jejich odlišné existence a jednání jsou orientovány stejnými objekty a prakticko-inertními strukturami. Členství v sérii tedy nedefinuje identitu člověka. Každý člen série je izolovaný jedinec, jiný pro jiné, a jako člen této série je jiný než je sám pro sebe. A konečně, neexistuje žádná koncepce série, která by pomocí nějakých atributů jasně vymezovala, co je příčinou toho, že k ní určití jedinci patří. Série je rozmazaná, proměnlivá jednota, amorfni kolektiv.

Serialita označuje úroveň sociálního života a jednání, úroveň zvyklostí a nereflexivní reprodukce trvajících historických sociálních struktur. Na základě této seriální existence a z ní záměrně vyrůstají sebe si uvědomující skupiny, které jsou reakcí na její anonymní a izolující podmínky a pokusem o jejich aktivní proměnu. Nyní nejdříve uvedu, jakým způsobem je seriální gender, a poté objasním vztah mezi skupinami žen a sériemi žen.

IV

Domnívám se, že aplikace konceptu seriality na gender umožňuje teoreticky pochopit výraz „ženy“ jako smysluplnou sociální kategorii, vyjadřující určitý druh sociální jednoty. Konceptualizace genderu jako seriální kolektivity zároveň řeší problémy, které jsem shrnula dříve a které podle feministických teorií vyplývají z pojetí žen jako jednotné skupiny.

Jak už jsem objasnila dříve, serialita označuje určitou *úroveň* sociální existence a vztahů s ostatními, úroveň běžného, zvykového jednání, které je vázáno pravidly a sociálně strukturováno, ale jen v podobě předreflexivního pozadí tohoto jednání. Serialita je prožívána jako prostředek, nebo jak už jsem rozvedla dříve, jako *prostředí*, které usměrňuje jednání k určitým cílům, jejichž dosažení předpokládá utvoření série i bez vědomého záměru.

Jako série je tedy *žena* pojmenováním pro strukturovaný vztah k hmotným objektům, které byly vytvořeny a organizovány předchozí historií a ve své hmotě nesou otisk minulých praktik. Ale série *žen* není jednoduchá a jednorozměrná jako série cestujících autobusem nebo posluchačů rozhlasu. Gender je stejně jako třída rozsáhlým, mnohostranným, vrstevnatým a komplexním souborem překrývajících se struktur a objektů. *Ženy* jsou osoby, které jsou situovány do svého ženství aktivitami v rámci tohoto souboru.

Volná jednota série, jak už jsem řekla, vyplývá z faktu, že jednání jednotlivců se orientuje směrem k stejným nebo podobně strukturovaným objektům. Jaké jsou prakticko-inertní skutečnosti, které vytvářejí gender? S konstitucí série „ženy“ jistě nějak souvisí ženská těla, ale nejsou to pouze fyzické fakty ženských těl – atributy prsou, vagíny, klitorisu atd. –, co vytváří ženský gender. Sociální objekty nejsou jen fyzické, ale jsou také obsaženy v minulých *praktikách* a jsou jejich produktem. Ženské tělo jako *prakticko-inertní* objekt, k němuž

se orientuje jednání, je tělem vázaným pravidly, tělem se srozumitelnými významy a možnostmi. Například menstruace je pravidelnou biologickou událostí, která v určitém věkovém rozpětí probíhá ve většině ženských těl. Není to však jen tento biologický proces, který umísťuje jednotlivce do série „ženy“. Aktivity, v jejichž rámci žije žena jako seriální osoba, jsou určovány spíše sociálními pravidly menstruace spolu s materiálními objekty spojenými s menstruačními praktikami. Totéž lze říci o dalších biologických událostech, jako je těhotenství, porod a kojení.

Strukturou sociálního těla definujícího tyto tělesné praktiky je však vnucená heterosexuality. Významy, pravidla, praktiky a předpoklady institucionalizované heterosexuality ustávají sérii ženy v souvislosti s tím, že si je potenciálně přivlastní *muži*. Podobně se ve strukturách vnucené heterosexuality objevuje série muži. Předpoklady a praxe heterosexuality definují významy těl – vagín, klitorisů, penisů – nejen jako pouhých fyzických objektů, ale i jako objektů prakticko-inertních.

Dokonce i taková antiesencialistka jako Gayatri Spivak vidí v heterosexuality soubor materiálně-ideologických faktů, které konstituují ženy napříč kulturami. Materiální praktiky vnucené heterosexuality serializují ženy jako objekty výměny, které si přivlastňují muži, s důsledky v podobě potlačení autonomní aktivní ženské touhy.

V právní definici ženy jako objektu směny, průchodu nebo vlastnictví z hlediska reprodukce je nejen doslova „přivlastněna“ děloha; klitoris jako znak určující sexuální objekt je vymazán. Veškeré historické teoretické zkoumání definice žen jako právního objektu – v rámci nebo vně manželství – nebo jako politicko-ekonomického průchodu pro vlastnictví a legitimitu bude spadat do zkoumání různých způsobů vymazání klitorisu.¹⁶

Tělo je však jen jedním z prakticko-inertních objektů, které situují jedince do genderové série. Život žen jako genderově vymezených podmiňuje obrovský komplex jiných objektů a materializovaných historických produktů. V genderovém systému umísťují jednotlivé lidi spolu se zvířaty a jinými objekty například zájmena. Na obecnější rovině verbální a vizuální reprezentace vytvářejí a reprodukují genderové významy, které podmiňují jednání osoby a její interpretaci jednání jiných. Nespočetné artefakty a sociální prostory, v nichž lidé jednají, jsou nasyceny genderovými kódy. Příkladem, který je nasnadě, jsou šaty, ale existuje také kosmetika, nástroje a v některých případech i nábytek a prostory, které materiálně zaznamenávají normy genderu. Mohu sama sebe objevit „jako ženu“ jen tím, že se ocitnu na „špatném“ patře kolejí.

Obvykle strukturuje genderový vztah k těmto prakticko-inertním objektům dělba práce podle pohlaví. Ačkoli se jejich obsah proměňuje v závislosti na sociálním systému, rozdělení přinejmenším některých úkolů a aktivit podle pohlaví se pociťuje jako nutnost. Nejobvykleji se dělba práce podle pohlaví projevuje v tom, kdo má pečovat o malé děti a o těla, a kdo ne. Nad toto rozdělení jsou pak sociálně specifickým způsobem navrstvena mnohá další rozdělení pracovních úkolů. Jiná rozdělení úkolů a aktivit jsou ještě svévolnější, ale v praxi jsou rovněž vnímána jako „přirozená“. Vzpomeňme si například na genderizaci fotbalu a pozemního

¹⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, „French Feminism in an International Frame“, in *In Other Worlds* (New York: Methuen, 1987), 151.

hokeje na většině amerických vysokých škol. Kontext dělby práce podle pohlaví je historicky, kulturně a institucionálně velmi proměnlivý. Avšak kde k takové dělbě dojde, obvykle vytvoří početné prakticko-inertní objekty, které konstituují genderově specifické série. Úřady, pracoviště, šatny, uniformy a nástroje nějaké konkrétní aktivity předpokládají určité pohlaví. Jazyk gest a rituály exkluze nebo inkluze lidí k určitým aktivitám buď přitahují, nebo naopak je od nich odrazují, a tak dělbu dále reprodukují.

Těla a objekty konstituují genderovanou sérii ženy prostřednictvím struktur, jako je vnucená heterosexuality a dělba práce podle pohlaví. Z mé interpretace Sartrova konceptu vyplývá, že pokud tyto struktury umístí někoho do série ženy, ještě to samo o sobě neznamená označení atributů, které by se pojily k osobám v této sérii, ani to nedefinuje její identitu. Jednotlivci se pohybují a jednají ve vztahu k prakticko-inertním objektům, které je situují jako „ženy“. Prakticko-inertní struktury, které vytvářejí prostředí genderově seriální existence, jednání umožňují i omezují, ovšem ani ho nedeterminují, ani nedefinují. Jednotlivé osoby sledují své vlastní cíle; uspořádávají si život podle sebe, aby měly nějaké potěšení z jídla, odpočinku a zábavy. Dělbba práce podle pohlaví jim jednak takový život umožňuje, jednak je omezuje ve způsobech, jak ho dosáhnout, protože vylučuje některé možnosti jednání, nebo je alespoň ztěžuje. Toalety mi umožní ulevit si, ale jejich genderově označené dveře omezují prostor, v němž to mohu udělat, a vedle koho.

Prakticko-inertní struktury genderové série jsou ve vztahu k jednotlivcům a ke skupinám jednotlivců abstraktní. Představují možnosti a orientace konkrétních jednání, které jim dávají obsah. Genderové struktury nedefinují atributy jednotlivců, ale materiálně-sociální fakty, s nimiž se každý jedinec musí nějak vypořádat a vztahovat se k nim. Subjektivní zkušenosti s genderovou strukturou, které má každá osoba a někdy i skupina, jsou nekonečně proměnlivé. Například v heterosexistické společnosti každý naráží na struktury vnucené heterosexuality a ve vztahu k nim musí jednat. Ale k této nutnosti může konkrétní jedinec zaujmout mnoho postojů: žena může internalizovat normy femininního masochismu, může se pokusit vyhnout se sexuální interakci, může se afirmativně chopit své sexuální role jako nástroje k prosazení vlastních cílů a může také odmítnout heterosexuální požadavky a milovat jiné ženy, abych uvedla jen několik z nich.¹⁷

V serialitě, jak jsem řekla výše, individuální žena zakouší sebe samu jako anonymní osobu, jinou pro ni samotnou, jinou pro jiné ženy, s nimiž je případně zaměnitelná. Někdy, když si uvědomuji sebe samu „jako ženu“, zakouším tuto seriální anonymní fakticitu. Seriální zkušenost příslušnosti k genderu je přesným opakem vzájemného uznání a pozitivní identifikace sebe sama ve skupině. Výrok „Jsem žena“ znamená na této úrovni anonymní fakt, že nejsem vymezena svou aktivní individualitou. Znamená to, že na žádosti o řídicí průkaz zaškrtnu spíše jednu kolonku než druhou, že používám vložky, nosím lodičky a někdy se ocitnu v situaci, kdy mohu předvídat podceňování nebo pokoření od muže. Když vyslovím

¹⁷ V souladu s raným Sartrovým dílem zde interpretuji serialitu jako podmínku fakticity, která napomáhá ustavení situace, ale v žádném případě nedeterminuje jednání. Jednání, včetně plánů a cílů, uskutečňování záměrů, je tím, co podle mého utváří identitu a zkušenost lidí. Jednání je situováno na pozadí serializovaného bytí, což znamená, že je vymežované, ale není obecné nebo determinované.

tu větu, zakouším seriální vzájemnou zaměnitelnost mezi mnou a ostatními ženami. Čtu-li v novinách o ženě, která byla znásilněna, vcítuji se do ní, protože vím, že ve své seriální existenci jsem i já znásilnitelná, že jsem potenciálním objektem mužského přivlastnění. Ale toto vědomí mě *odosobňuje*, konstruuje mě v seriální zaměnitelnosti jako jinou než ona a jinou než já, spíše než aby vyvolávalo pocit identity. Nemám v úmyslu zde popírat, že mnoho žen má pocit identity jako ženy, a touto otázkou se budu zabývat v další části. Zde jen tvrdím, že gender jako série je pozadím osobní a skupinové identity spíše než by ji vytvářel.

Už jsem zmiňovala skutečnost, že Sartrovým hlavním cílem při rozvíjení konceptu seriality bylo charakterizovat neorganizovanou třídní existenci, umístění jednotlivců ve vztazích výroby a spotřeby. Rovněž rasu nebo národnost lze produktivně konceptualizovat jako serialitu.¹⁸ Rasové postavení na úrovni seriality je utvářeno vztahem osob k materializované rasové historii, která obsahovala rasově oddělené prostory, rasovou dělbu práce, rasový jazyk

¹⁸ Přestože se Sartre nevěnuje tématu rasy jako takovému, domnívám se, že poskytuje základy pro chápání rasové situovanosti jako seriality. Popisuje bytí Židem jako původní příslušnost k sérii. Jako sociální fakt nebo sociální nálepka, bytí Židem ve společnosti, která Židy označuje nebo devaluje, nepojmenovává nějaký koncept, soubor specifických znaků, které osoba musí mít, aby byla zařazena jako Žid/ovka. V sociálním vztahu židovského bytí neexistuje separátní podstata, kterou mají všichni Židé společnou a která z nich dělá Židy. Skupinová nálepka není nikdy skutečná, specifická a omezená: vždy pojmenovává cizí jinakost pramenící odjinud, ze skutečnosti „jich“, anonymních jiných, kteří o Židech hovoří a kteří „vědí“, kdo Židé jsou.

Ve skutečnosti židovské bytí každého Žida v nepřátelské společnosti, která Židy pronásleduje a uráží a otvírá se jim jen proto, aby je vzápětí mohla opět zavrhnout, nemůže být jediným vztahem mezi individuálními Židy a antisemitskou, rasistickou společností, která je obklopuje; je tímto vztahem, pokud je tak prožíván každým Židem v jeho přímém či nepřímém vztahu k ostatním Židům a pokud jej utváří, skrze ně všechny, jako Jiné a hrozí mu v Jiných a skrze ně. Do té míry, do jaké je pro vědomého, žitého Žida židovské bytí (které je jeho statusem pro *ne-Židy*) zvnitřněné jako jeho zodpovědnost ve vztahu k ostatním Židům a jako jeho bytí-v-nebezpečí tam někde venku, kvůli možnému nezájmu Jiných, kteří pro něj nic neznamenají, nad nimiž nemá žádnou moc a každý z nichž je stejný jako ostatní Jiní (pokud je tedy nechá existovat jako takové, navzdory sobě), Žid, dalek toho aby byl *typem* společným každému jednotlivému případu, představuje *naproti tomu* neustálé bytí *mimo sebe sama v jinakosti* členů těchto prakticko-interních uskupení. (s. 268)

Sartre také rozebírá kolonialismus jako seriální sociální vztah, prostředkovaný anonymním Veřejným Míněním, které utváří rasistický diskurz. Za nejdůležitější považuje, že rasistické ideje a tvrzení nejsou myšlenky. Rasismus, jak funguje v každodenním životě a jako medium prací a přesvědčení pro reprodukci prakticky zhmotnělých vztahů útlaku a privilegií, není systémem názorů, promyšleným a záměrným. Naopak, rasistický jazyk je nevážený, prohlašovaný za očividný, vyslovovaný a zaslechnutý vždy jako slova Jiného. Každodenní opakované stereotypy o tom, že černoši jsou líní nebo mají větší sklon k agresivitě nebo že raději zůstávají mezi svými atd.

nikdy nebyly víc než tímto systémem, který se sám vytváří jako vymezení jazyka kolonistů v prostředí jinakosti. A z tohoto hlediska je třeba je nahlížet jako materiální nutnost jazyka (verbální prostředí prakticko-inertních aparátů) určenou kolonialistům jako členům série a *označující* je jako kolonialisty jak v očích jich samých, tak v očích ostatních, v jednotě sdružení... Věta, která je vyslovena s odkazem na obecný zájem, není představována jako vymezení jazyka jednotlivcem samotným, ale jako *jiný* názor, který získáváme od jiných a předáváme jiným, pokud je jejich jednota založena čistě na jinakosti. (s. 301)

a diskurs atd. Člověk může vytvářet a často také vytváří spolu s jinými z tohoto serializovaného postavení pozitivní rasovou identitu. Taková rasová identifikace je však aktivním pozvednutím serializované situace. Kdy a pro koho se, pokud vůbec, příslušnost k nějaké sérii stane něčím významným a smysluplným, je proměnlivá záležitost.

Stejně jako struktury genderu, ani struktury třídy nebo rasy nejsou primárně označením atributů jednotlivců nebo aspektů jejich identity, ale prakticko-inertní nutností, která podmiňuje jejich životy a s níž se musejí vyrovnávat. Jednotlivci mohou k těmto strukturám zaujímat různé postoje, včetně toho, že si rozvinou pocit třídní nebo rasové identity a vytvoří spolu s ostatními skupiny, s nimiž se identifikují.

Koncept seriality nám tak poskytuje užitečný způsob myšlení o vztazích rasových, třídních, genderových a jiných struktur k jednotlivému člověku. Pokud každá z těchto struktur vytváří nějakou formu seriality, neznamená to, že se tím nutně definuje identita jednotlivců, ani že se určují atributy, které tito jedinci sdílejí s ostatními v sérii. Tyto struktury jsou materiální a vyrůstají z historicky vykrystalizovaného a institucionalizovaného jednání lidí a z jejich očekávání. Jednotlivci jsou tím určitým způsobem situováni a na jejich jednání se kladou omezení, s nimiž se musejí vyrovnávat. Postavení jednotlivce v té které sérii je odlišné od ostatních a vyplývá z něho různé zkušenosti a dojmy. A jednotlivci se mohou k těmto sociálním pozicím vztahovat různými způsoby a dokonce i stejný člověk se k nim může vztahovat různě v závislosti na různých sociálních kontextech a v jiných obdobích svého života.

Člověk se může rozhodnout, že žádné z jeho členství v určitých sériích nebude mít pro jeho pocit identity význam. Nebo může shledat, že síť vztahů v jeho rodině, sousedství a církvi dělá z faktu jeho seriální příslušnosti například k rase něco pro jeho identitu velmi důležitého, a budovat na tomto základě skupinovou solidaritu. Nebo může sám sebe a své členství ve skupině rozvíjet tak, aby se pro něj staly důležité a významné v jiných ohledech nebo v jiných okolnostech jiné seriální struktury.

V

Cílem tvrzení, že *ženy* označují sérii, je řešit některá dilemata, která se vyvinula ve feministické teorii: musíme být schopni popsat ženy jako sociální kolektiv, ale zjevně se nám to nedaří bez falešného, normalizujícího a vylučujícího esencialismu. Uvažováním o genderu jako serialitě se vyhneme jak problému esencialismu, tak problému identity, které bránily snahám definovat, co to znamená být ženou.

Esencialistický přístup k chápání žen jako sociálního kolektivu zachází s ženami jako se substancí, jistou entitou, k níž neodmyslitelně patří určité specifické znaky. Klasifikujeme osobu jako ženu na základě toho, jestli tato osoba má podstatné atributy všem ženám společné: něco, co se týká těla, chování, osobních dispozic, zkušenosti i znevýhodnění. Problém s tímto přístupem ke conceptualizaci žen jako kolektivu spočívá v tom, že každá snaha lokalizovat ony podstatné znaky mívá jeden z dvou následujících účinků. Buď je kategorie žena zbavena veškerého sociálního významu a zbudou z ní jen rysy biologického žensství, nebo snaha najít tyto znaky troskotá na různorodosti a proměnlivosti skutečných ženských životů. Snaha určit zvláštní sociální atributy, které všechny ženy sdílejí, tak nutně některé osoby nazývané ženami vynechá, nebo jejich životy přizpůsobí předem daným kategoriím.

Konceptualizace genderu jako seriálního pojmu umožní vyhnout se tomuto problému, neboť si vyjmenování specifických znaků všem ženám společných nenárokuje. Součástí je i tvrzení, že série není pojem, její jednota je rozmazaná, v letu. Série „žen“ je v jistém smyslu jednotná, ale je to jednota pasivní, nepochází z individuí, která si říkají ženy, ale spíše je situuje v hmotném uspořádání sociálních vztahů jako formované a omezované strukturními vztahy, které jsem nazvala vnučenou heterosexuální a dělbu práce podle pohlaví. Tyto znaky nelze připsat některým nebo všem ženám, ale spíše struktuře jednání a očekávání ostatních, společně s hmotnými výsledky, na něž se jednání konkrétních ženských osob orientuje. Obsah těchto struktur se výrazně liší podle sociálního kontextu. Označení člověka jako ženy může vypovídat něco o obecných omezeních a očekáváních, s nimiž se musí potýkat, ale nepředpovídá nic konkrétního o tom, kým je, co dělá, jak zachází se svou sociální pozicí.

Uvažovat o genderu jako o serialitě rovněž umožní vyhnout se problému identity. Přínejmenším od doby, kdy Nancy Chodorow přišla se svou teorií psychodynamiky vztahu matky a malého dítěte, byl gender chápán jako modus osobní identity.¹⁹ Identitou míním jeden ze dvou konceptů, které se někdy vyskytují společně. Za první identita označuje, kým osoby jsou v hlubinně psychologickém smyslu, což je i primární význam identity v Chodorowové teorii genderové identity. Tvrdí, že ženská genderová identita dává ženám prostupnější hranice ega než mužům, a proto jsou vztahy s ostatními osobami důležité pro jejich sebe-pojímání. Mnohé morální a epistemologické teorie z posledních let byly tímto pojetím genderové identity ovlivněny a tvrdily, že teoretizování, uvažování a jednání je strukturováno těmito femininními a maskulinními identitami.

Za druhé identita může znamenat sebe-přirazení a příslušnost k nějaké skupině spolu s ostatními, kteří se identifikují podobně, společně uznávají a prosazují určitý soubor hodnot, praktik, významů a podobně. Tento význam identity vyjadřují teoretikové politiky identity. Identita zde znamená sebě-vědomě sdílený soubor významů, které interpretují podmínky a závazky toho být ženou.

Kritika genderu jako identity v kterémkoliv z výše zmíněných významů se podobá kritice genderového esencialismu. Tento přístup k uvažování o ženách jako sociálním kolektivu buď vynechává určité jednotlivce, kteří se nazývají nebo jsou nazýváni ženami, nebo zkrsluje zkušenost některých z nich. Mnohé ženy popírají, že bytí ženou by bylo důležitou částí jejich vnímání sebe sama nebo že by se nějak zvlášť identifikovaly s jinými ženami. Považují své ženství za nahodilý prvek svých životů a jiné sociálně skupinové vztahy – například etnické či národnostní vztahy – chápou jako více určující pro svou identitu. Mnoho žen se vzpírá snahám teoretizovat sdílené hodnoty a zkušenosti jako specifické ženské genderové identity – a tvrdí, že takovéto teorie upřednostňují identity určitých tříd žen v určitých sociálních kontextech. Mezi ženami, které nechápou své ženství jako důležitou část své identity, se význam této identity velmi liší.²⁰

¹⁹ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978).

²⁰ Ann Ferguson rozvíjí důležitou kritiku ideálu identity běžné nebo lesbické ženy ve své přednášce „Is There a Lesbian Culture?“ in Jeffner Allen, ed. *Lesbian Philosophies and Cultures* (Albany: State University of New York Press, 1991), 63–88.

Jedním z hlavních přínosů uvažování o genderu jako serialitě je to, že odděluje gender od identity. Na jedné straně, jak ukazuje Elizabeth Spelman, na úrovni individuální osobní identity nelze oddělovat „genderovou část“ osoby od „části rasové“ nebo „třídní“. Podle Butler by bylo případnější uvažovat o subjektech a osobních identitách jako o vytvářených, spíše než jako o transcendentálním původu vědomí či jednání. Nicméně zavádějící je pojmát individuální osoby jako „směsice“ genderu, rasy, třídy a národnostních „znaků“. Identita každé osoby je unikátní, svou historií a významy tvoří a rozvíjí při svém jednání s ostatními lidmi, komunikativní interakcí skrze média a svým vlastním způsobem chápání konkrétních serializovaných struktur, jejichž předcházející historie jí připisuje určitou pozici. Žádná individuální ženská identita tedy neunikne poznamenání genderem, ale gender ji poznamenává jejím vlastním způsobem.

Pojetí genderu jako identity však častěji chce pojmenovat ženy jako skupinu – to jest sociální kolektiv vědomý si sebe sama, se společnou zkušeností, hledisky, hodnotami – spíše než popisovat individuální identitu. Pojetí genderu jako seriality, odlišení série od skupiny a vysvětlení vztahu mezi sérií a skupinou pomáhá odstraňovat tyto nedostatky. V Sartrově konceptualizaci, kterou si přivlastňují, je skupina souborem osob, které se vzájemně identifikují; vzájemně uznávají jedna druhou jako příslušníka skupiny se společným projektem, který určuje jejich kolektivní jednání. Na druhé straně série není vzájemně se uznávající identitou se společným projektem nebo sdílenou zkušeností. Ženy nemusí mít nic společného ve svých individuálních životech pro to, aby mohly být serializovány jako ženy.

Sartre vymezuje vztah mezi sérií a skupinou. Skupiny, coby uvědomované kolektivy osob se společně dosahovaným cílem, často, pokud ne vždy, vznikají na základě reakce na seriální podmínky. Právě se spojující skupina je spontánním vznikem skupiny ze seriality. Když si cestující, kteří už čekali na autobus příliš dlouho, začnou vzájemně stěžovat a diskutovat možné způsoby jednání, stávají se takovou vznikající skupinou. Jakmile se skupiny zformují a jednají, buď se institucionalizují zavedením schůzek, ustavením vůdců a rozhodovacích struktur, metod získávání a používání zdrojů a tak dále, nebo se opět rozplynou v serialitě. Sociální život sestává z neustálého přílivu a odlivu skupin vzniklých ze sérií; některé skupiny zůstávají a rozrostou se v instituce, které produkují nové seriality, jiné se rozpustí krátce po svém zrození.

Na té nejvíce nereflektované a univerzální rovině je bytí ženou seriálním faktem. Ovšem ženy často utvářejí skupiny, tedy uvědomované kolektivy, které se navzájem uznávají i se svými společnými cíly a sdílenými zkušenostmi. Uvedu příklad pohybu série žen směrem k ženské skupině. Ve svém románu *Rivingtonská ulice* Meredith Tax barvitě líčí životy ruských židovských imigrantek na Lower East Side na Manhattanu na přelomu 19. a 20. století. V jedné epizodě románu několik žen zjistí, že místní kupec zmanipuloval trh s kuřaty, aby více vydělal na svém vlastním prodeji kuřat ve čtvrti. Rozzlobeně to probírají, a pak si jdou každá po svém. Jedna z nich se však v hněvu zamyslí dále a rozhodne se jednat. Svolá několik svých přítelkyň a řekne jim, že by měly řezníka bojkotovat. Od bytu k bytu pak hovoří s ostatními a zorganizují bojkot. Postupně se tak ženy ze sousedství, dříve serializované pouze jako zákaznice, začnou chápat jako skupina, se sdílenou zkušeností a mocí kolektivně jednat. Když bojkot skončí úspěchem, uspořádají pouliční oslavu a vzdávají čest své vůdkyni, ovšem poté se rychle rozpustí v pasivní jednotě série.

Genderované bytí ženských skupin vzniká ze seriálního bytí žen, které aktivně uchopí a přetvářejí genderované struktury, jež je pasivně spojovaly. Bojkot kuřat povstává ze serializovaných podmínek těchto žen, jimž dělba práce podle pohlaví určuje nakupování a přípravu jídla. Zatímco genderovaná série *žen* odkazuje ke strukturovaným sociálním vztahům umísťujícím všechny biologické ženy, skupiny žen jsou ve vztahu k sérii vždy *parciální* – sdružují dohromady pouze některé ženy za účelem, který se týká jejich genderově-serializované zkušenosti. Skupiny žen jsou obvykle více sociálně, historicky a kulturně specifikované než pouhé ženy – jsou ze stejné čtvrti nebo univerzity, mají stejné náboženství nebo povolání. Skupiny žen totiž stejně pravděpodobně, ale ne nutně, vznikají ze serialit rasy a třídy stejně jako genderu. Aktérky kuřecího bojkotu žijí ve stejné čtvrti, mluví ruským jidiš, jsou pasivně spojeny v marginální dělnické sérii v třídní struktuře Manhattanu. Všechny z těchto serializovaných faktů jsou pro příběh relevantní a částečně vysvětlují jejich spolčení.

Příklad kuřecího bojkotu ukazuje případ ženského vědomého spolčování se coby žen na základě vlastní genderované situace, ovšem tento bojkot není feministický. Mnohá seskupování žen jakožto žen nemusí být feministická, některá dokonce jsou proti-feministická. Feminismus je obzvláště reflexivním impulsem ženského spolčování – ženy se spolčují jakožto ženy, aby změnilly nebo odstranily struktury, které je serializují jako ženy.

Vrátím se však opět k příběhu Shirley Wright, abych objasnila a rozvedla vztah série a skupiny v chápání žen jako kolektivu. Když Shirley Wright ve svém vyhlášení kandidatury do školského výboru tvrdí, že chce „zastupovat“ ženy, odkazuje k genderové sérii, určené primárně dělbu práce podle pohlaví. *Ženy* označují pozici v dělbě práce, která se specificky vztahuje ke školám, primárního rodiče v jednání se školou, a zároveň označuje pozici vně mocenských struktur. Ve své řeči si Wright nenárokují skupinovou solidaritu mezi ženami Worcesteru, ať už kolem své kandidatury nebo v jakémkoliv jiném ohledu, ale odkazuje na seriální strukturu, která podmiňuje její pozici a kterou chce politizovat, a ukazuje směrem k ní. V míře, v jaké chce Shirley Wright politizovat genderové struktury ve své kampani a ve školském výboru, zároveň vybízí a probouzí pozitivní spolčování žen z genderové série, avšak její kandidátská řeč skupinu nepojmenovává ani neutváří. Její tvrzení o zastupování „menšin“ je také odkazem na seriální strukturu rasy a rasismu, které utvářely její pozici a které rovněž hodlá politizovat.

Ženy, které na rozdávány leták reagovaly s uspokojením, že kandiduje žena, jsou také serializovány, jako ženy, jako voličky. Jejich ztotožnění se s Shirley Wright jako ženou však již zakládá proto-skupinu. Jestliže to některé ženy přiměje k tomu, aby vytvořily výbor „žen za Shirley Wright“, dojde k aktivnímu seskupování. Ve vztahu k sérii žen, či byť jen sérii „žen z Worcesteru“ jde o skupinu nutně parciální – pravděpodobně přitáhne pouze ženy určitého druhu a určité zkušenosti a bude se zaměřovat pouze na některé otázky.

Takto tedy v kostce navrhuji používat pojem seriality a odlišit jej od pojmu skupiny, což pomůže rozřešit hádanku, jak uvažovat o ženách jako o skupině, do které se feministická teorie zapletla. *Žena* je seriálním kolektivem, který neurčuje společná identita ani společný soubor znaků, které jednotlivci v sérii sdílejí. Série označuje soubor strukturních omezení a vztahů k prakticko-inertním objektům, které podmiňují jednání a jeho význam. Řekla bych, že série zahrnuje všechny ženské lidské bytosti na světě, přítomné i minulé, ale to, jak a kde povedeme historickou linii, zůstává otázkou otevřenou. Lze také říci, že existují sociální

a historické sub-série. Jelikož série není pojmem, ale spíše prakticko-materiálním způsobem sociální konstrukce jednotlivců, nemusíme o ní uvažovat za pomoci „rodů“ a „druhů“, ale spíše vektorů jednání a významů.

Na rozdíl od většiny skupin žen feministické skupiny chápou určité aspekty ženské situace jako explicitní cíl svého jednání, a proto feministické skupiny přinejmenším implicitně odkazují k sérii žen, která stojí v pozadí skupiny. Feministická politika a teorie odkazují a ukazují směrem k této seriální skutečnosti. To je v jistém ohledu smyslem feminismu. Feministické úvahy a explicitní teorie čerpají ze zkušenosti serializovaného genderu, který má mnohočetné vrstvy a stránky. Feminismus sám není seskupením žen; spíše existují mnohé feminismy, mnohá seskupení, jejichž cílem je politizovat gender a v jistém ohledu měnit mocenské vztahy mezi muži a ženami. Když se ženy sdružují, jejich ženskost není jedinou věcí, která je svádí dohromady; sblížují je rovněž jiné konkrétní detaily jejich životů – například pozice třídní nebo rasová, jejich národnost, jejich čtvrt', jejich náboženská afiliace nebo skutečnost, že jsou učitelkami filosofie. Z tohoto důvodu vždy budou ženské skupiny parciální ve vztahu k celé sérii. Budou parciální také proto, že určitá skupina má konkrétní účel a cíle, které nemohou obsáhnout totalitu ženské situace celé série ani k ní odkazovat. Proto i feministická politika musí být politikou koalicí. Neboť série, jako proces, jako jednota v letu, soubor znaků a prakticko-inertních objektů ve vztahu k jednání, nemůže být totalitou. Feminismus proto bude různorodý a ani nemůže být totalizován. Feministické organizování a teoretizování tak vždy odkazuje mimo sebe, k situaci a zkušenosti, která nebyla reflektována, a k ženám, jejichž životy jsou podmíněny vnucenou heterosexuální a dělbou práce podle pohlaví, které nejsou feministkami ani nejsou součástí feministických skupin. Měly bychom s pokorou uznat tuto částečnost a zůstat otevřeny otázkám série mimo nás.

Přeložila Jolana Navrátilová

Děkuji Lindě Alcoff, Davidu Alexanderovi, Sandře Bartky, Sonie Kruks, Lyndě Lange, Billu McBrideovi, Umě Narayan, Lindě Nicolon, Vicki Spelman a anonymním recenzentům nebo recenzentkám časopisu Signs za komentáře k dřívějším verzím tohoto eseje.

The publishers have made every effort to contact authors and copyright holders of works reprinted in Social studies, Masaryk University, Faculty of Social studies. This has not been possible in every case, however, and we would welcome correspondence from individuals or companies we have been unable to trace.