

ჯულით ბაგლერი

მხოლოდ კულტურული

მთარგმნელი: აია ბერაია

მე გთავაზობთ, განვიხილოთ ორი განსხვავებული მოსაზრება, რომელიც ბოლო დროს საკმაოდ პოპულარულია და იმ განწყობის კულმინაციას წარმოადგენს, რომელიც უკვე რაღაც ხანია იქმნება.¹ ერთი მათგანი ეხება მკაფიოდ მარქსისგულ პროტესტს მარქსისგული მეცნიერებისა და აქტივიზმის კულტურის შესწავლამდე დაყვანის მიმართ, რაც ზოგჯერ მარქსიზმის კულტურის კვლევებამდე დამცრობად აღიქმება; მეორე ეხება იმ ტენდენციას, რომელიც ახალ სოციალურ მოძრაობებს კულტურის სფეროს მიაკუთვნებს; მეტიც, უგულებელყოფს მათ, როგორც „უბრალოდ“ კულტურული საკითხებით დაკავებულებს, ხოლო ამ კულტურულ პოლიტიკას განიხილავს როგორც ჯგუფს ჯგუფის შიგნით, იდენტიფიკარიანულად და პარტიკულარისტულად. იმედია, მომიტყევებთ, ამ შეხედულებათა ავტორებს თუ არ დავასახელებ. მოცემული ესსე აქტიური კულტურული პრეზუმპციას, რომ ჩვენ გამოვთქვამთ და გვესმის კიდევ ამგვარი შეხედულებები, რომ ისინი შეადგენს ნაწილს იმ დებატებისა, რომელიც პროგრესულ ინტელექტუალურ წრეებში ინტელექტუალურ ლანდშაფტს ქმნის. ასევე ვვარაუდობ, რომ ამგვარ შეხედულებებთან ინდივიდების დაკავშირება შეიცავს რისკს, ყურადღება დაეთმოს არა შეხედულებების მნიშვნელობას და შედეგებს, არამედ დაწვრილმანებულ პოლიტიკას იმაზე, თუ ვინ რა თქვა და ვინ რა უპასუხა – ანუ კულტურული პოლიტიკის იმ ფორმას, რომელსაც ამჯერად მინდა შევეწინააღმდეგო.

გასული წლის განმავლობაში ამ კამათმა სხვადასხვა ფორმა მიიღო, მათ შორის ისეთიც, რომ მემარცხენეობის კულტურული ფოკუსი აღარ არის მიმართული მარქსიზმის მაგერიანისგური პროექტისკენ და ვერ ახერხებს, უპასუხოს ეკონომიკური სამართლიანობისა და განაწილების პრობლემას. ასევე, ვერ ახერხებს კულტურის წარმოების სოციალური და ეკონომიკური წესების სისტემური გაგების გერმინებით გააზრებას; მეორე არგუმენტი ის იყო, რომ მემარცხენე პოლიტიკის კულტურულმა ფოკუსმა მემარცხენეობა იდენტიფიკარიანულ სექტებად დაყო. შესაბამისად, ჩვენ დავკარგეთ საერთო იდეალები და მიზნები, საერთო ისტორიის შეგრძნება, საერთო ღირებულებები, ენა, თვით ამოცანა და რაციონალურობის უნივერსალური წესიც. კიდევ ერთი მოსაზრების მიხედვით, მემარცხენე პოლიტიკის კულტურული ფოკუსი შეადგენს პოლიტიკის ეგოცენტრულ და ტრივიალურ ფორმას, რომელიც ხანმოკლე მოვლენებზე, პრაქტიკებსა და ობიექტებზე ფოკუსირდება, ნაცვლად იმისა რომ სოციალური და ეკონომიკური პირობების სისტემური შეკავშირებულობის უფრო ღრმა, სერიოზული და ამომწურავი ხედვა შემოგვთავაზოს.

ასეა, ამ არგუმენტებიდან ზოგიერთი მეტ-ნაკლებად გულისხმობს, რომ მარქსიზმი პოსტსტრუქტურალიზმმა დაბლოკა და სოციალური ცხოვრების სისტემური გადმოცემის ან

¹ ეს ნაშრომი თავდაპირველად წარდგენილი იყო პლენარულ პანელზე სახელწოდებით „ძალაუფლების ლოკაციები“, კონფერენციაზე „მარქსიზმის გადაზრება“, ამჟერსში, მასაჩუსეტსში, 1996 წლის დეკემბერში. მოგვიანებით ესსე დარედაქტირდა აქ გამოსაქვეყნებლად. მაღლობას ვუხდით Duke University Press-ს ნებართვისთვის. ესსე თავდაპირველად გამოქვეყნდა *Social Text*-ში, 52-3, შემოდგომა/ზამთარი 1997 და მას თან ერთვოდა პასუხი ნენსი ფრეიბერისგან: „ჰეტეროსექსიზმი, არალიარება და კაპიტალიზმი: პასუხი ჯულით ბაგლერს“.

რაციონალობის ნორმების - იქნება ეს ობიექტური, უნივერსალური თუ ორივე - მტკიცების ნებისმიერ შესაძლებლობას სერიოზულად აფერხებს იგივე პოსტსტრუქტურალიზმი, რომელიც კულტურული პოლიტიკის სფეროშია გადასული და განხილულია როგორც დესტრუქციული, რელატივისტური და პოლიტიკურად შემაფერხებელი ძალა.

პაროდია, როგორც იდენტიფიკაციის ფორმა

იქნებ დაგაინტერესათ, როგორ მოხდა, რომ დროს ვუთმობ ამ არგუმენტებს და ისე ვიმეორებ, თითქოს საეთერო დროს ვაძლევდე. შეიძლება ისიც გაინტერესებთ, ამ შეხედულებების პაროდიას ხომ არ ვაკეთებ. იქნებ გაინტერესებთ ჩემი აზრი, უმნიშვნელოა ეს შეხედულებები თუ პირიქით, მნიშვნელოვანი და პასუხის გაცემის ღირსი? ამ პოზიციების პაროდირებას რომ ვაკეთებდე, ეს იმის ნიშანი იქნებოდა, რომ ისინი სასაცილო, უსარგებლო და შაბლონური მგონია; თითქოს მათი ისე განზოგადება და განვრცობა შეიძლებოდეს განხილვისას, რომ ნებისმიერის, თუნდაც ყველაზე შეუსაბამო ადამიანის პირიდანაც კი დამაჯერებლად ჟღერდეს.

მაგრამ იქნებ ჩემი მხრიდან ამ არგუმენტების გამეორება მათთან დროებით იდენტიფიკაციას ნიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ თავად ვარ იმ კულტურული პოლიტიკის მონაწილე, რომელსაც თავს ესხმიან? ხომ არ არის ეს დროებითი იდენტიფიკაცია (რომელიც აჩენს კითხვას, ვაკეთებ თუ არა ამ პოზიციების პაროდირებას) სწორედ ის მომენტი, როდესაც, საბედნიეროდ თუ საუბედუროდ, ეს არგუმენტები ჩემს პოზიციად იქცევა?

ფიქრობ, ინტელექტუალური პოზიციის დამაჯერებელი პაროდიას გაკეთება შეუძლებელია, თუ პაროდიას ობიექტთან მანამდე არავითარი კავშირი არ გქონია: თუ არ გაქვს და არ გსურს სიახლოვე იმ პოზიციასთან, რომელსაც პაროდიას ობიექტად იყენებ. პაროდია იდენტიფიკაციის და მიახლოების ერთგვარ უნარს მოითხოვს; ის მის მიერვე ათვისებულ პოზიციასთან სიახლოვეს ამყარებს, რაც სუბიექტის ხმაზე, მანერაზე, პერფორმანსულულობაზე ისე მოქმედებს, რომ აუდიტორია ან მკითხველი ვეღარ იგებს, სად დგახარ - მეორე მხარეს გადახვედი თუ იმავე აზრზე დარჩი; შეიძლება თუ არა არგუმენტების გამეორება ისე, რომ თავდაც მათი გავლენის ქვეშ არ მოექცე. იქნებ ახლა ფიქრობთ, რომ არასერიოზული ვარ, ან ეს რაღაც დეკონსტრუქციული თამაშია და გადაწყვიტეთ, სერიოზული დისკუსია სხვაგან ეძიოთ. მაგრამ მე მაინც გთავაზობთ, გამომყევთ ამ აშკარა ყოყმანის გზაზე, რადგან ეს, ჩემი აზრით, მემარცხენეების უსარგებლო დაყოფის გადალახვას ემსახურება, რაც მოცემულ გექსტში ჩემი მიზნის ნაწილია.

მინდა აღვნიშნო, რომ კულტურული მემარცხენეობის პაროდირების ბოლოდროინდელი მცდელობები წინასწარი აფილაციისა და სიახლოვის გარეშე ვერ განხორციელდებოდა, და რომ პაროდირება ერთდროულად სურვილსა და ამბივალენტურობასთან კავშირის დამყარებას ნიშნავს. გასული წლის მისტიფიკაციის სახით იდენტიფიკაციის უცნაური ფორმა ვიხილეთ, სადაც პაროდიას შემსრულებელი პაროდირებულის ადგილის დაკავებას ცდილობს პირდაპირი მნიშვნელობით - არა მხოლოდ კულტურული მემარცხენეობის კულტურული სიმბოლოების გამოსააშკარავებლად, არამედ თვით ამ

სიმბოლოების მოპოვებისა და ათვისების მიზნით; მაშ ასე, მას სურს საზოგადოებას მარ-ზეიმით წარუდგეს, როგორც მამხილებელი სუბიექტი და პაროდის ორივე მხარე დაიკავოს – გააკეთოს სხვისი პოზიციის გერიგორიალიზაცია და ღროებითი კულტურული დიდებაც მოიპოვოს.² შესაბამისად, ვერ ვიტყვით, რომ პაროდის მიზანი იმ გზის დაგმობაა, რომელმაც მემარცხენე პოლიტიკა მედიაზე დამოკიდებული ან მედიაზე კონცენტრირებული, პოპულარულისა და კულტურულის მიერ დეგრადირებული გახდა; პირიქით, პაროდია მიზნად ისახავს, შეაღწიოს და მართოს მედია, გახდეს პოპულარული და გაიმარჯვოს იმ კულტურულ პირობებში, რომელიც მისი კრიტიკის ობიექტების მონაპოვარია; ამგვარად, პაროდია აცოცხლებს და ამყარებს პოპულარულობისა და მედია-წარმატების იმ ღირებულებებს, რომელიც მისი თავდაპირველი კრიტიკის სამიზნე იყო. წარმოდგინეთ ამაღლებული საღიზმში, დაგროვილი აღშფოთებისგან გათავისუფლება პოპულარული სფეროს დაკავების მომენტში – სფეროსი, რომელიც ღიად არის დაგმობილი, როგორც ანალიზის ობიექტი; საკუთარი ოპონენტის ძალაუფლებისთვის პატივის მიგება და, ამგვარად, სწორედ იმ იდეალიზაციის გაცოცხლება, რის დაშლასაც ცდილობდი.

მაშასადამე, პაროდის შედეგი პარადოქსულია: გრიუმფის საზეიმო შეგრძნება, რომელსაც ვითომ უფრო სერიოზული მარქსიზმის ავაგარები თავიანთი კულტურული პოპულარობის გამო განიცდიან, განასახიერებს და ახასიათებს სწორედ კრიტიკის იმ კულტურულ ობიექტს, რომელსაც ისინი უპირისპირდებიან; მგერზე გამარჯვების ეს შეგრძნება, რომელიც თვით ამ მგრის ადგილის დაკავების უცნაური ხერხის გარეშე ვერ იბადება, აჩენს კითხვას, ხომ არ გადაინაცვლა ამ უფრო სერიოზული მარქსიზმის მიზნებმა კულტურულ სფეროში და ხომ არ წარმოშვა მედიის ყურადღების ხანმოკლე ობიექტი, ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობების უფრო სისტემური ანალიზის ნაცვლად. გრიუმფის ეს შეგრძნება ამყარებს ფრაქციულობას მემარცხენეობაში სწორედ მაშინ, როდესაც ამ ქვეყანაში სოციალურ უფლებებს ანადგურებენ, მსოფლიოში კლასობრივი განსხვავებები იმრდება, ხოლო ამ ქვეყნის მემარჯვენეებმა წარმატებით დაიკავეს „შუა“ (ცენტრისტების) ადგილი და მემარცხენეობა მედიაში უხილავად აქციეს. როდის ჩნდება მემარცხენეობა „New York Times-ის“ პირველ გვერდზე, გარდა იმ იშვიათი შემთხვევებისა, როცა მემარცხენეების ერთი ნაწილი მეორეს ურგყამს და, ამგვარად, მენისგრიმული ლიბერალური და კონსერვატიული პრესისთვის სანახაობას დგამს; ამ უკანასკნელებს კი მხოლოდ ის სურთ, რომ პოლიტიკურ პროცესში მემარცხენეობის ყველა ფრაქციის მნიშვნელობა დააკნინონ და ამრადაც არ მოსდით, რაიმე სახის მემარცხენეობა მაინც რადიკალური სოციალური ცვლილებების მომგან ძალად აღიარონ.

ხომ არ არის მარქსიზმის კულტურის კვლევებისგან გამოყოფის და მნიშვნელოვანი ცოდნის კულტურული სპეციფიკურობისგან გადარჩენის მცდელობა მხოლოდ კინკლაობა მემარცხენე კულტურის კვლევებისა და მარქსიზმის უფრო ორთოდოქსულ ფორმებს შორის? რა კავშირშია დანაწევრების ეს მცდელობები იმ მოსაზრებასთან, რომ ახალმა სოციალურმა მოძრაობებმა მემარცხენეობა გახლიჩეს, საერთო იდეალები წაგვართვეს, ცოდნისა და პოლიტიკური აქტივიზმის

² აღნიშნული მიემართება: Alan D. Sokal, 'Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity', *Social Text*, nos. 46-7, Spring/Summer 1996, pp. 217-52.

სფეროები ფრაქციებად დაყვეს და პოლიტიკური აქტივობაში მხოლოდ კულტურული იდენტობის მტკიცებამდე და განცხადებებამდე დაიყვანეს? ბრალდება, რომ ახალი სოციალური მოძრაობები „უბრალოდ კულტურულია“, რომ ერთიანი და პროგრესული მარქსიზმი კლასის ობიექტურ ანალიზზე დაფუძნებულ მაგერიალიზმს უნდა დაუბრუნდეს, თავისთავად გულისხმობს სტაბილურ განსხვავებას მაგერიალურ და კულტურულ ცხოვრებას შორის. ამ სტაბილური განსხვავების მოშველიება, ამკარად, ერთგვარი თეორიული ანაქრონიზმის აღორძინებაა, რომელიც სრულად უგულებელყოფს, ალთუსერის მიერ ბაზისი-ზედნაშენის მოდელის ჩანაცვლებიდან მოყოლებული, მარქსისგულ თეორიაში მიმდინარე კონკრეტიზაციას, ისევე როგორც კულტურული მაგერიალიზმის სხვადასხვა ფორმას, მაგალითად, რეიმონდ უილიამსს, სტიუარტ ჰოლს და გაიატრი ჩაკრავორტი სპივაკს. ამ განსხვავების უდროო აღორძინება ემსახურება ტაქტიკას, რომელიც ცდილობს ახალი სოციალური მოძრაობები „უბრალოდ კულტურულთან“ გააიგივოს, ხოლო კულტურული – მეორადთან და მეორეხარისხოვანთან და, ამგვარად, ანაქრონიზმული მაგერიალიზმი ახალი ორთოდოქსიის სიმბოლოდ აქციოს.

ორთოდოქსული ერთობა

პარადოქსია, მაგრამ მემარცხენე ორთოდოქსიის ეს აღორძინება ისეთი „ერთობისკენ“ მოგვიწოდებს, რომელიც სწორედ ისე ჰყოფს მემარცხენეებს, როგორ დაყოფასაც თვითონვე აპროტესტებს. მართლაც, ამ დაყოფის ერთ-ერთი წყარო ნათელი ხდება, თუ ვიკითხავთ, რომელ მოძრაობებს და რა მიზეზით მიაკუთვნებენ მხოლოდ კულტურის სფეროს, და როგორ იყენებენ მაგერიალურისა და კულტურულის გაყოფას პოლიტიკური აქტივობის მოგიერთი ფორმის მარგინალიზაციისთვის; ასევე, როგორ მუშაობს მემარცხენეობის ახალი ორთოდოქსია ტანდემში სოციალურ და სექსუალურ კონსერვატიზმთან, რომელიც ესწრაფვის, რომ რასისა და სექსუალობის საკითხები მეორეხარისხოვანი გახადოს პოლიტიკის „რეალურ“ ბიზნესში და, შესაბამისად, ნეოკონსერვატიული მარქსიზმების ახალ და უცნაურ პოლიტიკურ კონსტრუქციას ქმნის.

გამორიცხვის ან დაქვემდებარების რომელ პრინციპებზე დგას ეს მოჩვენებითი ერთობა? რა მალე დაგვაფიწყდა, რომ დემოკრატიულ პრინციპებზე დამყარებული ახალი სოციალური მოძრაობები ჰეგემონური მემარცხენეობის, ისევე როგორც კომპლიციტური ლიბერალური ცენტრისა და უფრო სახიფათო მემარჯვენეობის, წინააღმდეგ გაერთიანდა. ოდესმე თუ გაუთვალისწინებიათ ნახევრად ავგონომიური, ახალი სოციალური მოძრაობების განვითარების ისტორიული მიზეზები იმ ადამიანებს, რომლებიც ახლა მათი აღმოცენების გამო წუწუნებენ და ვიწრო იდენტიფიკაციის ინტერესების მქონეებად ნათლავენ? იგივე სიგუაცია ხომ არ მეორდება უკანასკნელ მცდელობებში, რომ იძულებით აღადგინონ „უნივერსალური“, იქნება ეს ჰაბერმასიანული რაციონალიზმის წარმოსახვითი დახვეწილობის მეშვეობით თუ საერთო სიკეთის იდეებით, სადაც კლასის რასობრივად „განწმენდილი“ ცნების პრიორიტეტიზაცია ხდება; ერთობის ახალი რიგორიკის ამრიგის ხომ არ არის, რომ „მოშინაურებისა“ და დაქვემდებარების საშუალებით „მოიცვას“ ის მოძრაობები, რომლებიც, ნაწილობრივ, სწორედ ამგვარ „მოშინაურებისა“ და დაქვემდებარების

წინააღმდეგ შეიქმნა? იქნებ ეს იმის ნიშანია, რომ „საერთო სიკეთის“ დამცველებმა ვერ გაიაზრეს ისტორია, რომელმაც ეს კონფლიქტი წარმოშვა.

აღორძინებულ ორთოდოქსიას შეიძლება სწორედ ის აღიზიანებდეს, რომ ახალი სოციალური მოძრაობები დიდი სიცოცხლისუნარიანობით გამოირჩევა. პარადოქსია, რომ მემარცხენეობის პარალიზება სწორედ იმ მოძრაობებს ბრალდება, რომლებიც მას სიცოცხლეს უნარჩუნებენ. ვეთანხმები მოსაზრებას, რომ ამ მოძრაობების ვიწროდ იდენტიფიკაციას პოლიტიკური სფეროს შეკუმშვამდე მივყავართ, მაგრამ არ არსებობს მიზეზი, ვიფიქროთ, თითქოს ეს მოძრაობები მხოლოდ მათ იდენტიფიკაციას უფორმაციებამდე დაიყვანება. ერთობის, ან უფრო მოკრძალებულად რომ ვთქვათ, სოლიდარობის, პრობლემა ამ სფეროზე მაღლა დადგომით ან მისი განადგურებით ვერ გადაწყდება და, რა თქმა უნდა, ვერც ფუჭი დაპირებით, რომ ერთობას ექსკლუზიების საშუალებით დავიბრუნებთ, სადაც დაქვემდებარება ერთობის წინაპირობად განიხილება. ერთობა სხვადასხვა კონფლიქტების სინთეზის საშუალებით კი არა, მხოლოდ კონფლიქტის პოლიტიკურად პროლექტიული ფორმებით შენარჩუნების სახით გახდება შესაძლებელი – შეჯიბრის პრაქტიკით, რომელიც მოძრაობებისგან მოითხოვს, საკუთარი მიზნები ერთმანეთისგან ბეწოლის საფუძველზე ისე გამოხატონ, რომ ერთი და იმავე მოძრაობად არ იქცნენ.

ეს მთლად ლაკლაუს და მუფის შემოთავაზებული თანაბრობის ჯაჭვი არ არის, მაგრამ მასთან ახლო კავშირშია.³ ახალი პოლიტიკური ფორმაციებს ერთმანეთთან ისეთი დამოკიდებულება არ აქვთ, თითქოს გამოცალკევებული და დიფერენცირებული ერთეულები იყვნენ. ისინი ურთიერთმკვეთ, ურთიერთგანმსაზღვრელ და ერთმანეთთან შერწყმადი პოლიტიკის სფეროებს წარმოადგენენ. მეტიც, ყველაზე იმედისმომცემი ის მომენტებია, როცა ერთი სოციალური მოძრაობა საკუთარი არსებობის პირობას მეორეში პოულობს. აქ „განსხვავება“ მხოლოდ მოძრაობებს შორის არსებულ, გარე განსხვავებებს კი არ აღნიშნავს, რომელიც მათ ერთმანეთისგან განასხვავებს, არამედ თვით მოძრაობის შიდა განსხვავებასაც, არსებით განხეთქილებას, რომელიც შესაძლებელს ხდის არა-იდენტიფიკაციის მოძრაობის არსებობას და პოლიტიკის საფუძველად უდებს ერთგვარ სამობილიზაციო კონფლიქტს. ფრაქციულობის ფარგლებში (რომელიც აღიქმება პროცესად, სადაც ერთი იდენტობა რიყავს მეორეს, რომ საკუთარი ერთიანობა და შეთანხმებულობა განამტკიცოს) შეცდომით მიიჩნევა, რომ განსხვავების პრობლემა ორ იდენტობას შორის აღმოცენდება. სინამდვილეში, განსხვავება იდენტობის შესაძლებლობის წინაპირობაა ან, უფრო სწორად, მისი შესაძლებლობის მღვარი: ის შესაძლებელს ხდის იდენტობის გამოხატვას, ისევე როგორც ნებისმიერ საბოლოო არგუკულირებას.

აკადემიაში რასის, სექსუალობისა და გენდერის კვლევების ერთმანეთისგან განცალკევების მცდელობა, ავტონომიური გამოხატვის სხვადასხვა საჭიროებების მაჩვენებელია, მაგრამ, ამავდროულად, ყოველთვის ქმნის მნიშვნელოვან, მტკივნეულ და იმედისმომცემ კონფრონტაციებს, რაც ნებისმიერი ამგვარი ავტონომიის საბოლოო საზღვრებს ავლენს: ასეთია, მაგალითად, სექსუალობის პოლიტიკა აფრო-ამერიკულ კვლევებში, რასის პოლიტიკა – ქვიარ კვლევებში, კლასის კვლევასა და ფემინიზმში, მიმოგინის საკითხი – ყველა ბემოთ ჩამოთვლილ სფეროში,

³ იხილეთ ჩემი და ერნესტო ლაკლაუს დიალოგი თანასწორობაზე, *Diacritics*, no. 27, Spring 1997, pp. 3-12.

ჰომოფობიის საკითხი - ფემინიზმში და ა.შ. ერთი შეხედვით, ეს ის მოსაბეზრებელი იდენტიფიკაციის ბრძოლებია, რომელზე ამდღეობასაც ინკლუზიური მემარცხენეობა ესწრაფვის. მაგრამ იმისთვის, რომ „ინკლუზიის“ პოლიტიკამ ამგვარი განსხვავებების ხელახალი „მოშინაურებისა“ და დაქვემდებარების ნაცვლად სხვა მნიშვნელობა რომ შეიძინოს, კონფლიქტური დაპირისპირების ამ ახალი ფორმის განვითარებისას მოკავშირეობის ახალი შეგრძნება უნდა ჩამოუყალიბდეს. როდესაც ახალ სოციალურ მოძრაობებს ანათემას გადასცემენ, როგორც უნივერსალურის, გამაერთიანებელის მადიებელ ჭარბ „პარტიკულარიზმს“, საჭიროა ვიკითხოთ, საერთოდ როგორ გახდა უნივერსალურის კატეგორია შესაძლებელი სოციალური ძალაუფლების წარსული მოქმედების წაშლით. იმას არ ვამბობ, რომ უნივერსალიები შეუძლებელი ხდომილებაა, მაგრამ ის შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ძალაუფლებაში მისი პოზიციისგან განდგომით - ძალაუფლებაში, რომელიც ყოველთვის გამყალბებული და გერიგორიალიზაციისკენ მიდრეკილი იქნება და რომელიც ყველა დონეზე წინააღმდეგობას მოითხოვს. თუ უნივერსალიები შესაძლებელია (იქნებ, უნივერსალური მხოლოდ დროებით ხდება შესაძლებელი, ბენიამინის სიგყვებით რომ ვთქვათ, „გაიფლავს“ ხოლმე), ეს გრანსლაციამზე გაწეული მძიმე შრომის შედეგად მოხდება, როდესაც სოციალური მოძრაობები მიმდინარე სოციალური შეჯიბრის ფონზე გადაკვეთის წერტილებს წამოსწევენ წინ.

ახალი სოციალური მოძრაობების დადანაშაულება მათი სიცოცხლისუნარიანობის გამო, როგორც ეს ზოგიერთმა გააკეთა, უარის თქმას ნიშნავს სწორედ იმის გაგებაზე, რომ მემარცხენეობის მომავალი აუცილებლად იმ მოძრაობებს უნდა დაეფუძნოს, რომლებიც დემოკრატიულ ჩართულობას ითხოვენ და მათთვის ერთობის თავს მოხვევის ყოველი მცდელობა უარყოფილი იქნება, როგორც ავანგარდიზმის ფორმა, რომელიც იერარქიას და უთანხმოებას აწარმოებს და, ამგვარად, წარმოქმნის სწორედ იმ ფრაქციულობას, რომელიც ამ ფორმის მიხედვით, გარედან მოდის.

ქვიარ პოლიტიკა და კულტურულის დაკნინება

ყალბი და ექსკლუზიური ერთობის ნოსტალგია დაკავშირებულია კულტურულის დაკნინებასთან და მემარცხენეობის განახლებულ, სექსუალურ და სოციალურ კონსერვატიზმთან. ხანდახან, ეს რასის კლასისთვის დაქვემდებარების ფორმით ხდება, რაც უგულებელყოფს პოლ გილროისა და სტიუარტ ჰოლის მოსაზრებებს, რომ რასა შეიძლება კლასის ერთ-ერთი მოდალობა იყოს. ამგვარად, რასა და კლასი ანალიტიკურად განსხვავებულ რამეებად მხოლოდ იმიტომ იქცევა, რომ მივხვდეთ, ერთი მათგანის ანალიზი მეორის ანალიზის გარეშე ვერ გაგრძელდება. სექსუალობასთან დაკავშირებით განსხვავებული დინამიკა გვაქვს და მინდა, რომ ამ ესსეს დარჩენილ ნაწილში ამ საკითხზე გავამახვილო ყურადღება. ქვიარ პოლიტიკა უმნიშვნელოდაა მიჩნეული მაგერიალური ცხოვრების ყველაზე გადაუდებელ საკითხებთან მიმართებაში და *ორთოდოქსიის მიერ მუდამ განიხილება, როგორც პოლიტიკის კულტურული უკიდურესობა.*

კლასობრივი და რასობრივი ბრძოლები საყოველთაო ეკონომიკურ ბრძოლად მიიჩნევა, ფემინისტური ბრძოლები - ზოგჯერ ეკონომიკურად, ზოგჯერ კულტურულად, ქვიარ ბრძოლები კი

არა მარტო კულტურულად აღიქმება, არამედ გიპურ „უბრალოდ კულტურულად“, როგორადაც, თითქოს, თანამედროვე სოციალური მოძრაობები იქცნენ. ამის მაგალითია ჩემი კოლეგის, ნენსი ფრეიზერის ბოლო ნაშრომი; ნენსი ფრეიზერის ხედვები შორსაა ორთოდოქსიისგან. პირიქით, ის შეეცადა, სხვადასხვა ემანსიპატორული ბრძოლების ურთიერთშემაფერხებელი დამოკიდებულების გასაგებად საფუძველი შეექმნა. მის ნაშრომს განვიხილავ, რადგან ჰიპოთეზა, რომელიც მე მაწუხებს, სწორედ იქ გვხვდება. ამავდროულად, მე და ნენსის უკვე გვაქვს მეგობრული დისკუსიის ისტორია, რაც, მჯერა, ამიერიდან უფრო პროდუქტიული გაცვლის სახით გაგრძელდება – ამიგომაც ის ერთადერთი ადამიანია, ვის სახელსაც ამ ესსეში ვახსენებ.⁴

თავის ბოლო წიგნში, „შეწყვეტილ სამართლიანობაში“, ფრეიზერი სწორად აღნიშნავს, რომ „დღესდღეობით, შეერთებულ შტატებში, გამოთქმა „ილენგობის პოლიტიკა“ სულ უფრო ხშირად გამოიყენება ფემინიზმის, ანტირასიზმისა და ანტიჰეტეროსექსიზმის აღმნიშვნელ დამაკნინებელ ტერმინად.“⁵ ფრეიზერი ამტკიცებს, რომ ეს მოძრაობები სწორედაც სოციალურ სამართლიანობასთან არის დაკავშირებული და აცხადებს, რომ მათ მიერ წამოჭრილ გამოწვევებს ნებისმიერმა მემარცხენე მოძრაობამ უნდა უპასუხოს. მიუხედავად ამისა, ის კვლავ მიმართავს დაყოფას, რომელიც ჩაგვრის ზოგიერთ სახეობას პოლიტეკონომიის სფეროს მიაკუთვნებს და ზოგს კი – ექსკლუზიურად კულტურის სფეროს. ფრეიზერი წარმოიდგენს სპექტრს, რომლის თავსა და ბოლოში პოლიტეკონომია და კულტურაა, ლესბოსურ და გეი ბრძოლებს კი ამ პოლიტიკური სპექტრის კულტურულ ბოლოში ათავსებს. ის ამტკიცებს, რომ ჰომოფობიის საფუძველი პოლიტეკონომიაში არ არის, რადგან შრომის დანაწილებაში ჰომოსექსუალებს განცალკევებული პოზიცია არ უჭირავთ, ისინი კლასის სტრუქტურაში არიან განაწილებული და ექსპლუატირებულ კლასს არ წარმოადგენენ: „მათ მიერ განცდილი უსამართლობა არსებითად აღიარების საკითხია“, რაც მათ ბრძოლებს მაგერიალური ჩაგვრის კი არა, კულტურული აღიარების პრობლემად აქცევს.⁶

მოძრაობა, რომელიც სექსუალობის სოციალური რეგულირების მეთოდებს აკრიტიკებს და მათ გრანსფორმაციას ესწრაფვის, რაგომ არ უნდა განიხილებოდეს ცენტრალურ მოძრაობად პოლიტეკონომიის ფუნქციონირების პროცესში? 1970-იან და 1980-იან წლებში სოციალისტი ფემინისტებისა და მარქსიზმისა და ფსიქოანალიზის შერწყმით დაინგერესებული მკვლევარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი განაცხადი სწორედ ის იყო, რომ ამგვარი კრიტიკა და გრანსფორმაცია მაგერიალიზმის პროექტისთვის ცენტრალურია, ხოლო თავის დროზე თავად მარქსმა და ენგელსმა დაამკვიდრეს მოსაზრება, რომ „წარმოების მეთოდს“ სოციალური კავშირის ფორმებიც უნდა მოეცვა. „გერმანულ იდეოლოგიაში“ (1846) მარქსი წერდა: „ადამიანები, რომლებიც ყოველდღიურად გარდაქმნიან თავიანთ ცხოვრებას, იწყებენ ახალი ადამიანების შექმნას, თავიანთ მსგავსთა გამრავლებას; ეს მოიცავს კაცსა და ქალს შორის, მშობლებსა და შვილებს შორის

⁴ იხ. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser, eds, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York 1994.

⁵ Nancy Fraser, *Justice Interrupts*, London 1997.

⁶ იმავე არგუმენტისთვის იხ. ფრეიზერი, Fraser, 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', *NLR* 212, July-August 1995, pp. 68-93.

ურთიერთობებს, *ოჯახს*.⁷ მარქსი გამრავლებას ხან ბუნებრივ ურთიერთობად მიიჩნევს და ხან სოციალურად, მაგრამ ცხადია, რომ წარმოების მეთოდს ყოველთვის კოოპერაციის მეთოდთან კომბინაციაში განიხილავს და, რაც მთავარია, იმასაც აღნიშნავს, რომ „წარმოების მეთოდი თავისთავად „მწარმოებლური ძალაა“.⁸ ამავე არგუმენტს განავრცობს ენგელსი „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობაში“ (1884), სადაც ის გვთავაზობს ფორმულირებას, რომელიც, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, სოციალისტი ფემინისტების ტექსტებში ალბათ ყველაზე ხშირი ციგაგა იყო:

მაგერიალისტური კონცეფციის მიხედვით, ისტორიის განმსაზღვრელი ფაქტორი, საბოლოო ჯამში, ყოველდღიური ცხოვრების წარმოება და კვლავწარმოებაა. ეს კი, თავის მხრივ, ორსახოვანია: ერთი მხრივ, მოიცავს საარსებო საშუალებების – საკვების, სამოსის, თავშესაფრის და ყოველივე ამის შექმნისთვის საჭირო ინსტრუმენტების წარმოებას; მეორე მხრივ, კი თვით ადამიანების წარმოებას, სახეობის გამრავლებას.⁹

გარდა ამისა, ამ პერიოდის ფემინისტური არგუმენტები არა მხოლოდ ოჯახის განსაზღვრას ესწრაფოდა წარმოების მეთოდის ნაწილად, არამედ იმის ჩვენებას უნდოდა, რომ გენდერის წარმოება „თვით ადამიანების წარმოების“ ნაწილად უნდა გაეგოთ, იმ ნორმების მიხედვით, რომელიც ჰეგეროსექსუალურად ნორმატიული ოჯახის კვლავწარმოებას ახდენს. ამგვარად, ფსიქონალიზმი ერთ-ერთ მეთოდად დამკვიდრდა იმის საჩვენებლად, თუ რა გავლენას ახდენს ნათესაური კავშირები ადამიანების რეპროდუქციაზე იმ სოციალურ ფორმებში, რომელიც კაპიტალის ინტერესს ემსახურება. მართალია, ამ დებატების ზოგიერთმა მონაწილემ ნათესაური კავშირების გერიგორია ლევი-სგროსს და მისი თეორიის ლაკანიანელ მიმდევრებს გადაულოცა, მაგრამ სხვები მაინც აგრძელებდნენ იმაზე საუბარს, რომ შრომის მიხედვით დანაწილებისა და მშრომელის გენდერული რეპროდუქციის ასახსნელად ოჯახის სწორედ სოციალური გაგება იყო საჭირო. ამ პერიოდის სოციალისტური ფემინიზმის პოზიციის არსებითი მახასიათებელი სწორედ ის მოსაზრება იყო, რომ ოჯახი ბუნებრივი მოცემულობა არ არის და, როგორც ნათესაობის ფუნქციების სპეციფიკურად სოციალური წყობა, ისტორიულად პირობითია და, პრინციპში, გარდაქმნას ექვემდებარება. 1970-იანი და 1980-იანი წლების აკადემიური მოღვაწეები ცდილობდნენ, სექსუალური რეპროდუქციის სფერო ცხოვრების მაგერიალური პირობების ნაწილად,

⁷ Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, New York 1978, p. 157.

⁸ Ibid.

⁹ Frederick Engels, 'Preface to the First Edition', *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York 1981, pp. 71-2. ენგელსი ამავე აბზაცში საუბრობს იმაზე, თუ როგორ ვითარდებიან საზოგადოებები ნათესაობით ლომინირებულიდან სახელმწიფოს მიერ ლომინირებულს ეტაპამდე, ამ ეტაპზე კი ნათესაობა სახელმწიფოს მიერ არის შთანთქმული. საინტერესოა, დავაკვირდეთ როგორ ერწყმის ეს არგუმენტი ფუკოს შენიშვნებს „სექსუალობის ისტორიის“ პირველ ტომში, სადაც იგი წერს: „განსაკუთრებით მეთვრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, დასავლურმა საზოგადოებებმა შექმნეს და განავითარეს ახალი აპარატი, რომელიც თავის წინამორბედზე ღრმად“ (გვ. 106). ნათესაობა განსაზღვრავს სექსუალობის სავარაუდო ადრეულ ფორმას, რომელსაც ფუკო „ალიანსების სისტემას“ (გვ.107) უწოდებს და აგრძელებს „სექსუალობის“ უფრო გვიანდელი ორგანიზების მხარდაჭერას, მაშინაც კი, როცა ამ უკანასკნელს გარკვეული ავტონომია აქვს პირვანდელისგან. ამ საკითხის ვრცელი განხილვისთვის იხ. ინტერვიუ, რომელიც გილ რუბინთან ჩავეწერე, 'Sexual Traffic', in *differences*, vol. 6, nos. 2-3, Summer-Fall 1994, pp. 62-97.

პოლიტეკონომიის შემადგენელ, სრულფასოვან მხარედ დაემკვიდრებინათ. გარდა ამისა, მათ სურდათ ეჩვენებინათ, რომ სქესის მიხედვით დაყოფილი პიროვნებების, „კაცებისა“ და „ქალების“, კვლავწარმოება დამოკიდებული იყო ოჯახის სოციალურ კვლავწარმოებაზე; მეტიც, ჰეტეროსექსუალური ოჯახის კვლავწარმოებაზე – სივრცის ჰეტეროსექსუალი პიროვნებების წარმოებისთვის, რომლებიც მზად არიან შეუერთდნენ ოჯახს, როგორც სოციალურ ფორმას. შედეგად, გეილ რუბინის და სხვების ნაშრომებში გამოთქმულია ვარაუდი, რომ გენდერის ნორმატიულ კვლავწარმოებას ჰეტეროსექსუალობისა და ოჯახის რეპროდუქციისთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ამრიგად, შრომის სქესობრივი დანაწილების გაგება შეუძლებელი ხდება სქესის მიხედვით დაყოფილი პიროვნებების კვლავწარმოების გათვალისწინების გარეშე, ხოლო ფსიქონალიზმი ჩვეულებრივ შემოდის როგორც მეთოდი იმის გასაგებად, თუ რა ფსიქიკურ კვალს ტოვებს ეს სოციალური ორგანიზება და რა სახით იჩენს თავს ეს რეგულირება სექსუალურ სურვილებში. ამრიგად, სექსუალობის რეგულირება სისგემურად უკავშირდება წარმოების მეთოდს, რომელიც პოლიტეკონომიის ფუნქციონირების ნაწილია.

მაგერიალური ექსკლუზია

აღსანიშნავია, რომ „გენდერი“ და „სექსუალობა“ „მაგერიალური ცხოვრების“ ნაწილი ხდება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ შრომის სქესობრივ დანაწილებას ემსახურება, არამედ იმის გამოც, რომ ნორმატიული გენდერი ნორმატიული ოჯახის რეპროდუქციას უწყობს ხელს. ფრეიბერის მოსაზრების საპირისპიროდ, აქ მთავარი ისაა, რომ სექსუალობის სოციალური სფეროს გრანსფორმაციისთვის ბრძოლები პოლიტეკონომიისთვის არამარტო აუნაზღაურებელი შრომისა და ექსპლოატაციის საკითხებთან უშუალო კავშირის გამოა მნიშვნელოვანი, არამედ იმიტომაც, რომ მათი გაგება შეუძლებელია, თვით „ეკონომიკურის“ სფეროს თუ არ გავაფართოებთ ისე, რომ მან საქონლის კვლავწარმოებაც მოიცვას და ადამიანების სოციალური რეპროდუქციაც.

სოციალისტური ფემინიზმის მცდელობების ფონზე, გაეგოთ რა ფორმით იყო პიროვნებების კვლავწარმოება და სექსუალობის სოციალური რეგულირება თვით წარმოების პროცესის და, შესაბამისად, პოლიტეკონომიის „მაგერიალისტური კონცეფციის“ ნაწილი, როგორ მოხდა, რომ უცებ, როდესაც კრიტიკული ანალიზის ფოკუსმა ნორმატიული სექსუალობის კვლავწარმოების საკითხიდან ქვიარ საკითხზე (თუ როგორ ამოფოთებს ამ ნორმატიულობას ის არანორმატიული სექსუალობები, რომელსაც თვითონვე აცოცხლებს – ისევე როგორც ის სექსუალობები, რომლებიც მის პირობებს მიღმაა) გადაინაცვლა, ამგვარ ანალიზსა და წარმოების წესს შორის კავშირი უცებ დაირღვა? ნუთუ მხოლოდ კულტურული აღიარების პრობლემაა ის, რომ არანორმატიული სექსუალობები მარგინალიზებული და დამცირებულია? შესაძლებელია, რომ კულტურული აღიარებისა და მაგერიალური ჩაგვრის საკითხები თუნდაც ანალიტიკურად განვასხვავოთ, მაშინ როცა „პიროვნების“ სამართლებრივი განსაზღვრება მკაცრად არის დადგენილი კულტურული ნორმებით, რომლებიც მათივე მაგერიალური ეფექტებისგან განუყოფელია? მაგალითად, იმ შემთხვევებში, როდესაც ლესბოსელები და გეები არ იგულისხმებიან სახელმწიფოს მიერ

სანქცირებული ოჯახის ცნებებში (ოჯახი კი - როგორც საგადასახადო, ისე მემკვიდრეობითი სამართლის მიხედვით - ეკონომიკურ ერთეულს წარმოადგენს) და მოქალაქეობის საზღვართან ღვანან; მათ შერჩევითი პრინციპით ართმევენ სიგყვისა და შეკრების თავისუფლებას; ართმევენ უფლებას (როგორც არმიის წევრებს), რომ გაამჟღავნონ თავიანთი სურვილები; კანონის მიხედვით, არ აქვთ უფლება, რომ მომაკვდავ შეყვარებულთან დაკავშირებით გადაუღებელი სამედიცინო გადაწყვეტილებები მიიღონ, მემკვიდრეობით მიიღონ გარდაცვლილი შეყვარებულის საკუთრება ან საავადმყოფოსგან გარდაცვლილი შეყვარებულის ცხედარი მოითხოვონ - ნუთუ ეს მაგალითები არ მიგვანიშნებს, რომ „წმინდა ოჯახი“ კვლავაც კვლავს გზებს, რომლითაც საკუთრების ინტერესები რეგულირდება და ნაწილდება? ეს მხოლოდ სიძულვილის კულტურული დამოკიდებულებების მიმოქცევაა, თუ უფლებების ამგვარი ჩამორთმევა სამართლებრივი და ეკონომიკური პრივილეგიების სექსუალური და გენდერული განაწილების სპეციფიკურ მოქმედებაზე მიანიშნებს?

თუკი წარმოების წესს კვლავაც პოლიტეკონომიის განმსაზღვრელ სტრუქტურად მივიჩნევთ, მაშინ, ცხადია, აბსურდი იქნება, ფემინისტებმა დათმონ ის ბრძოლით დამკვიდრებული ხედვა, რომ სექსუალობა წარმოების მეთოდის ნაწილად უნდა განვიხილოთ. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ პოლიტეკონომიის განმსაზღვრელ მოვლენად უფლებებისა და საქონლის „გადაანაწილებას“ განვიხილავთ, როგორც ამას ფრეიბერი აკეთებს, როგორ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ ჰომოფობიური პროცესები უმნიშვნელოვანესია პოლიტეკონომიის ფუნქციონირებისთვის? ჯანდაცვის განაწილების გათვალისწინებით ამ ქვეყანაში, შესაძლებელია იმის თქმა, რომ გვი ადამიანები ცალკე „კლასს“ არ შეადგენენ? ეს იმ ღროს, როდესაც მოგებაზე ორიენტირებული ჯანდაცვის ორგანიზაცია და ფარმაცევტული კომპანიები განსხვავებულობის გვირგვინს ახვევენ თავს ადამიანებს, რომლებიც აივ/შიდსით ცხოვრობენ. როგორ უნდა გავიგოთ ის ფაქტი, რომ აივ-პოპულაცია მარადიული მოვალეების ჯგუფადაა ქცეული? ნუთუ, ლესბოსელებს შორის სიღარიბის მაღალი მაჩვენებლები ეკონომიკის ნორმატიულ ჰეტეროსექსუალობაზე დაფიქრების საფუძველს არ იძლევა?

სექსუალური წარმოების წესი

„შეწყვეტილ სამართლიანობაში“ ფრეიბერი აღიარებს, რომ „გენდერი პოლიტეკონომიის მოწყობის ბაზისური პრინციპია“, მაგრამ არგუმენტად ის მოჰყავს, რომ გენდერი აუნაზღაურებელი რეპროდუქციული შრომის სტრუქტურას ქმნის.¹⁰ მიუხედავად იმისა, რომ ფრეიბერი ნათლად გამოხატავს ლესბოსური და გვი ემანსიპატორული ბრძოლების მიმართ მხარდაჭერას და ჰომოფობიისადმი წინააღმდეგობას, თავის კონცეპტუალიზმში იგი ბოლომდე არ ეძიება ამ მხარდაჭერის ქვეყნებს; ის არ სვამს კითხვას, როგორ შემოიფარგლება სექსუალური რეგულირებით კვლავწარმოების სფერო, რომელიც პოლიტეკონომიაში „გენდერის“ ადგილს უბრუნველყოფს, ანუ რა სავალდებულო ექსკლუზიების საშუალებით ისაზღვრება და მკვიდრდება. წარმოების წესის გაფართოების გარეშე ისე, რომ რეგულირების სწორედ ეს სოციალური მექანიზმი

¹⁰ Fraser, *Justice Interruptus*, p. 19.

მოიცვას, შესაძლებელია თუ არა ნორმატიული ჰეგეროსექსუალობისა და კვლავწარმოების სფეროში წარმოქმნილი „გენდერების“ ანალიზი, თუ ყურადღების მიღმა დაგვრევით იმ სავალდებულო ხერხებს, რომლითაც ჰომოსექსუალობა, ბისექსუალობა და გრანსგენდერობა წარმოებულია, როგორც სექსუალურად „მიუღებელი“? ამგვარი პროლექციის „მხოლოდ კულტურულად“ გაგება შეცდომა იქნება, რადგან მათ პოლიტეკონომიის სექსუალური წესრიგის ფუნქციონირებისთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვთ და ამ წესრიგის მუშაობას ფუნდამენტურ საფრთხეს უქმნიან. კვლავწარმოების სფეროსთან დაკავშირებული ეკონომიკური სფერო აუცილებლად ჰეგეროსექსუალობის კვლავწარმოებას უკავშირდება. სექსუალობის არაჰეგეროსექსუალური ფორმები უბრალოდ გამოტოვებული კი არ არის, არამედ მათი ჩახშობა ამ წინასწარ განსაზღვრული ნორმატიულობის არსებობისთვის აუცილებელი პირობაა. აქ უბრალოდ ერთი კატეგორიის ადამიანების კულტურული აღიარების ნაკლებობასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ სექსუალური წარმოებისა და გაცვლის სპეციფიკურ წესთან, რომელიც გენდერის სტაბილურობის, სურვილის ჰეგეროსექსუალობისა და ოჯახის ნაგურალიზაციის შესანარჩუნებლად მუშაობს.¹¹

წარმოებისა და განაწილების გააზრებაში სექსუალობის ამ ფუნდამენტური ადგილის გათვალისწინებით, რაგომ მიიჩნევა ბოლო პერიოდის მარქსისტულ და ნეომარქსისტულ არგუმენტებში სექსუალობა „კულტურულის“ ნიმუშად?¹² რა სწრაფად (და შესაძლოა, გაუაზრებლადაც) გადამუშავდება ხოლმე მაგერიალურსა და კულტურულს შორის სხვაობა, როდესაც ფუნდამენტური პოლიტიკური სტრუქტურის სფეროდან სექსუალობის გამყოფი ხაზების გავლენას ეხება ხოლმე საქმე! ეს მიგვანიშნებს, რომ ამ სხვაობას კონცეპტუალური საფუძველი არა აქვს, რადგან თვით მარქსიზმის ისტორიის სელექციურ ამნეზიას ეფუძნება. ბოლოსდაბოლოს, გარდა მარქსის სტრუქტურალისტური დანამატებისა, კულტურასა და მაგერიალურ ცხოვრებას შორის სხვაობის იდეას კრიმისი ნებისმიერი სხვა მხრიდანაც ექმნება. თვით მარქსი აცხადებდა, რომ შეუძლებელია პრეკაპიტალისტური ეკონომიკური ფორმაციების სრულად გამოცალკევება იმ კულტურული და სიმბოლური სამყაროებისგან, რომელშიც ისინი ჩაშენებულია; თავის მხრივ ამ თემისმა ეკონომიკური ანთროპოლოგიის მნიშვნელოვან ნაშრომებს დაუდო საფუძველი, მარშალ სალინზის, კარლ პოლანის და ჰენრი პირსონის ავტორობით. მათი ნაშრომები განავრცობს „პრეკაპიტალისტურ ეკონომიკურ ფორმაციებში“ მოცემულ მარქსის თემისს, სადაც იგი განმარტავს, როგორ ჩამოყალიბდა კულტურული და ეკონომიკური განცალკევებულ სფეროებად და უფრო მეტიც – რომ ეკონომიკის, როგორც განცალკევებული სფეროს, ინსტიტუტი კაპიტალის მიერ ინიცირებული აბსტრაქციის შედეგია. მარქსს კარგად ესმოდა, რომ ამგვარი განსხვავებები შრომის დანაწილების შედეგს და კულმინაციას წარმოადგენს, შესაბამისად, მისი სტრუქტურიდან ვერ განცალკევდება. მაგალითად, „გერმანულ იდეოლოგიაში“ მარქსი წერს, რომ „შრომის

¹¹ მიუხედავად იმისა, რომ ფრეიბერი კულტურული აღიარებისა და პოლიტეკონომიის საკითხებს ერთმანეთისგან განასხვავებს, მნიშვნელოვანია, გვახსოვდეს, რომ მხოლოდ გაცვლაში მონაწილეობით შეიძლება გახდეს „აღიარებული“ და რომ აღიარება თავისთავად გაცვლის ფორმა და წინაპირობაა.

¹² „გაცვლაში“ სექსუალობის ადგილი განხილულია სხვადასხვა ნაშრომში, სადაც ლევი-სტროსის ნათესაობის ცნება, რომელიც ეგზოგამურ სოციალურ სტრუქტურაში ჰეგერონორმატიული გაცვლის ნორმატიულ იდეებზეა დაფუძნებული, გაცვლის მარქსისტულ ცნებასთან არის შეთავსებული.

დანაწილება საბოლოო სახეს მაშინ იძენს, როდესაც შრომის მაგერიალურად და გონებრივად დაყოფა იწყება.¹³ ნაწილობრივ, ეს არის ალთუსერის მცდელობის მიზმი, რომ „იდეოლოგია და იდეოლოგიურ სახელმწიფო აპარატებში“ შრომის დანაწილება სამუშაო ძალის კლავწარმოების კუთხით თავიდან გაიზროს და, რაც უფრო საგულისხმოა, გადახედოს „იდეოლოგიური დაქვემდებარების ფორმებს, რომელიც სამუშაო ძალის უნარების კლავწარმოებას უზრუნველყოფს.“¹⁴ პიროვნებების კლავწარმოებაში იდეოლოგიურის ეს მნიშვნელობა კულმინაციას აღწევს ალთუსერის ინოვაციურ არგუმენტში, რომ „იდეოლოგია ყოველთვის არსებობს სისტემაში, მის პრაქტიკაში ან პრაქტიკებში. მისი არსებობა მაგერიალურია.“¹⁵ ამრიგად, თუნდაც ჰომოფობია მხოლოდ კულტურულ დამოკიდებულებად მივიჩნიოთ, ეს დამოკიდებულება მაინც ამ სისტემისა და მისი ინსტიტუციონალიზაციის პრაქტიკის ნაწილი იქნება.

კულტურული და მაგერიალური საჩუქრები

ფემინისტურ თეორიაში, ლევი-სტროსით დაინგერესებამ ოჯახის მარქსისტულ კრიტიკას ქალების გაცვლის ანალიზი შემატა და გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, გენდერისა და სექსუალობის გააზრების პროცესში, პარადიგმული სტატუსი შეიძინა. მეტიც, სწორედ ამ მნიშვნელოვანმა და პრობლემატურმა სვლამ დაარღვია კულტურულ და მაგერიალურ ცხოვრებას შორის სხვაობის სტაბილურობა. ლევი-სტროსის მიხედვით, ქალები „საჩუქრები“ იყვნენ და, მამასადაამე, გაცვლის პროცესში იმ კუთხით იყვნენ ჩართულები, რაც ვერც კულტურულ და ვერც მაგერიალურ სფერომდე ვერ დაიყვანება. ლევი-სტროსმა საჩუქრის შესახებ მარსელ მაუსის თეორია გამოიყენა, მაუსის მიხედვით კი საჩუქარი მაგერიალიზმის საზღვრებს აწესებს. მაუსისთვის „ეკონომიკური“ ამ გაცვლის მხოლოდ ერთი ნაწილია, რომელიც სხვადასხვა კულტურულ ფორმას გულისხმობს; ეკონომიკურ და კულტურულ სფეროებს შორის კი განსხვავება იმდენად ღილი არ არის, როგორადაც ეს ჩამოყალიბდა. მაუსი კულტურულსა და მაგერიალურ ცხოვრებას შორის სხვაობის გაჩენას კაპიგალიზმთან არ აკავშირებს, სამაგიეროდ, გეთაფაზობს ანალიზს, რომლითაც გაცვლის თანამედროვე ფორმებს სასტიკ მაგერიალიზმში სდებს ბრალს: „თავდაპირველად, საგნები აუცილებლად უხეში, უბრალოდ მაგერიალური ნივთები არ იყო, გრანმაქციის უბრალო, პასიური ობიექტები, რადაც ისინი გადაიქცა.“¹⁶ პირიქით, საგნები აღიქმებოდა როგორც სხვადასხვა ურთიერთობათა შერწყმის ტერიტორია. ამის მსგავსად, „პიროვნება“ არ იყო არსებითად გამიჯნული მისი „ობიექტებისგან“ – გაცვლა სოციალურ კავშირებს ამყარებდა ან ასუსტებდა.

ლევი-სტროსმა აჩვენა, რომ გაცვლის ეს ურთიერთობა არა მხოლოდ ერთდროულად კულტურული და ეკონომიკურია, არამედ ამ სხვაობას შეუსაბამოდ და არასტაბილურად აქცევს: გაცვლა წარმოქმნის სოციალურ ურთიერთობებს, გადასცემს კულტურულ ან სიმბოლურ ღირებულებას (ეს წყვილი კი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ლევი-სტროსის თეორიის ლაკანიანურ ინტერპრეტაციებში) და ქმნის განაწილებისა და მოხმარების გზებს. სექსუალური გაცვლის

¹³ Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, p. 51.

¹⁴ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster, New York 1971, p. 133.

¹⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁶ Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, trans. W.D. Halls, New York 1990, p. 50.

რეგულირება კულტურულსა და ეკონომიკურს შორის დაყოფას შეუძლებელს თუ არ ხდის, ართულებს მაინც. რა შედეგები აქვს ამ გაცვლის მიმართულებების რადიკალურ გრანსფორმაციას, როდესაც იგი ნათესაობის ელემენტარულად მიჩნეულ სტრუქტურებს სცდება და არღვევს? გამარტივდება კულტურულსა და ეკონომიკურს შორის სხვაობის დადგენა, თუ არანორმატიული და კონგრნორმატიული სექსუალობა ნათესაობასთან მიმართებაში საჩუქრის ნამეგი სქემის შემადგენელ ნაწილად იქცევა? საკითხავი ის კი არ არის, სექსუალური პოლიტიკა კულტურულ სფეროს ეკუთვნის თუ ეკონომიკურს, არამედ ის, თუ როგორ შლის სექსუალური გაცვლის პრაქტიკები ამ ორ სფეროს შორის სხვაობას.

მართლაც, ქვიარ კვლევები და ლესბოსური და გეი კვლევები ერთობლივად ცდილობენ, გამოწვევის წინაშე დააყენონ ნათესაობასა და სექსუალურ კვლავწარმოებას შორის ნაგულისხმევი კავშირი, ისევე როგორც კავშირი სექსუალურ კვლავწარმოებასა და სექსუალობას შორის. ქვიარ კვლევებში შეიძლება წააწყდეთ მნიშვნელოვან დაბრუნებას ოჯახის მარქსისტულ კრიტიკასთან, რომელიც *ნათესაობის სოციალურად პირობით და სოციალურად გარდაქმნად ხედვამზე* დაფუძნებული, რაც შორსაა ლევი-სტროსისა და ლაკანის სქემების უნივერსალისტური პათოსისგან, რომელიც ფემინისტური თეორიის მოგიერთი ფორმისთვის პარადიგმული მნიშვნელობის გახდა. მიუხედავად იმისა, რომ ლევი-სტროსის თეორია დაგვეხმარა დაგვენახა, როგორ აწარმოებს ჰეტეროსექსუალური ნორმატიულობა გენდერს საკუთარი თვითგანვითარებისთვის, ამ თეორიამ ვერ მოგვცა ჩიხიდან გამოსვლისთვის საჭირო მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტები. სექსუალური გაცვლის სავალდებულო მოდელი მარტო კვლავწარმოებით შემოსამღვრული სექსუალობის რეპროდუქციას კი არ ეწევა, არამედ „სექსზე“ ნაგურალიზებული წარმოდგენისა, რომელიც კვლავწარმოებაში ცენტრალურ როლს ასრულებს. რამდენადაც ნაგურალიზებული სქესები ამყარებს ჰეტეროსექსუალობის დიადას, როგორც სექსუალობის წმინდა სტრუქტურას, ისინი აგრძელებენ ნათესაობის, სამართლებრივი და ეკონომიკური პრივილეგიებისა და იმ პრაქტიკების მხარდაჭერას, რომელიც სოციალურად აღიარებული პიროვნების იდეას ბლუდავს. თუკი ვამბობთ, რომ სექსუალობის სოციალურ ფორმებს შეუძლია არა მხოლოდ გასცდეს, არამედ დაარღვიოს კიდევ ნათესაობის ჰეტეროსექსუალური წყობა და კვლავწარმოება, ეს ნიშნავს, რომ პიროვნებისა და სქესის გაგებაც რადიკალურად შეიცვლება – ეს არ არის მხოლოდ კულტურული არგუმენტი, არამედ მტკიცებულება, რომ სექსუალური რეგულირება სუბიექტის წარმოების წესს წარმოადგენს.

იქნებ აკადემიური ძალისხმევის მოწმეები ვართ – მცდელობის, რომ ქვიარ ბრძოლების პოლიტიკური ძალა განეიგრადდეს იმის დაუნახაობით, თუ რა სახის ფუნდამენტურ ცვლილებას ითხოვს ეს ბრძოლები სოციალური ურთიერთობების კონცეპტუალიზაციაში და ინსტიტუციონალიზაციაში? იქნებ სექსუალურის კულტურულთან გაიგივება და, ამასთანავე, მცდელობა, რომ კულტურული სფეროს ავტონომიურობა გამყარდეს და მისი დეგრადაცია მოხდეს, ვითომ კულტურულ სფეროში მიმდინარე სექსუალურ დეგრადაციაზე გაუაზრებელი პასუხი და თვით ჰომოსექსუალობის კოლონიზების, მისი კულტურულში მოქცევის მცდელობაა.

მემარცხენეობაში არსებული ნეოკონსერვატიზმში, რომელიც კულტურულს გაუფასურებას ესწრაფვის, შეიძლება კიდევ ერთი კულტურული ინტერვენცია იყოს. თუმცა კულტურულსა და

ეკონომიკურს შორის განსხვავებით ტაქტიკური მანიპულაცია, რომელიც მეორეხარისხოვანი ჩაგვრის უკვე დისკრედიტირებულ იდეას აღადგენს, მხოლოდ ერთობის თავსმოხვევის მიმართ წინააღმდეგობას გამოიწვევს და გააძლიერებს ეჭვს, რომ ეს ერთობა მხოლოდ ძალისმიერი განკვეთით მიიღწევა. აქვე იმასაც დავამატებდი, რომ მემარცხენეობაში ამ ძალადობის გააზრებამ პოსტსტრუქტურალიზმთან აფილაცია გამოიწვია, ანუ იმ მეთოდთან, რომელიც გვეხმარება გავიგოთ, თუ რა უნდა ამოიჭრას ერთობის ცნებიდან, იმისთვის რომ მან საჭიროებისა და თანმიმდევრულობის სახე მიიღოს; გვეხმარება იმაშიც, შევინარჩუნოთ განსხვავებები ყველანაირი ბრძოლის შემადგენელ ნაწილად. უარი, დაექვემდებარო ერთობას, რომელიც განსხვავებას აშარქებს, აკნინებს და „აშინაურებს“, ბიძგს აძლევს უფრო ფართო და დინამიკურ პოლიტიკურ იმპულსს. სწორედ „ერთობის“ მიმართ წინააღმდეგობაშია ჩადებული მემარცხენეების დემოკრატიული პერსპექტივის შიფრი.