

# Leszbikus és meleg elmélet: az identitáspolitika kérdése\*

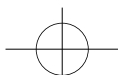
*Diana Fuss*

A meleg és leszbikus elmélet terén talán az a kérdés idézte elő a legtöbb vitát, s egyúttal az volt a legmegtermékenyítőbb is, hogy vajon a „meleg identitás” empirikus tény-e avagy politikai fikció. A meleg mozgalom politikai szervezői a meleg esszencia/lényegiség fogalmát használják a meleg mozgalmiság fenntartására és legitimálására. A „meleg büszkeség”, a „meleg kultúra” és a „meleg érzékenység” mind a meleg közösség alapjaként, egy sokáig elfojtott közösségi identitás előtűnésének jelölőiként értelmeződnek. A meleg elmélet újabb irányzatára viszont az jellemző, hogy elutasítja a természetes, esszenciális és univerzális meleg identitáshoz való ilyen kötődést, s inkább a „modern homoszexuális [alany] kialakulásának folyamatát”<sup>1</sup> helyezi előtérbe. Azaz elutasítja a homoszexuális alany természetből fakadó mivoltát, s helyett diskurzusok sokaságán keresztül történő diszkurzív megalkotásának módját hangsúlyozza. Talán Michel Foucault diskurzuselmélete gyakorolta a legnyilvánvalóbb és legerőteljesebb hatást a meleg és leszbikus elmélet kialakuló területeire. Foucault-nak a szexualitás esszenciától való megfosztására és a homoszexualitás mint modern találmány historizálására irányuló igyekezete teremtett teret annak a meleg aktivisták és a meleg elméletekkel foglalkozók körében jelenleg zajló vitának, hogy mit jelentenek az olyan kategóriák, mint a „meleg”, a „leszbikus” és a „homoszexuális”, és miképpen használhatók a posztstrukturalista közegben, amely az identitás összes efféle megnyilvánulását problematikussá teszi.

A homoszexualitás megalkotáselmélete körül kialakult ellentmondásban meghatározó továbbá az „identitáspolitika” – a meleg és leszbikus közösségekben széles körben elterjedt fogalom – kérdése is. Az identitáspolitika általános értelemben arra a jellemző tendenciára utal, hogy az egyes ember politikai beállítottságát saját, egyéni – meleg, zsidó, fekete, női – identitástudatára alapozza. Az identitáspolitikát a meleg aktivisták az egyéni öntudat erősítése és a politikai aktivitás növelése érdekében tüzték zászlajukra, s mind a melegek, mind a leszbikusok megfelelő elméleti kiindulópontnak tekintették egy koherens és nyilvánvaló politikai közösség kialakításához. Az identitáspolitikáról szóló jelen tanulmány nem kívánja csökkenteni vagy kétségbe vonni a fogalom szervezőerejét és politikai eszközként való használhatóságát, de rákérdez a fogalomban rejlő analitikus föltevésekre és

\* Az alábbi szöveg Diana Fuss *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference* című könyvének hatodik fejezeteként jelent meg először.

<sup>1</sup> Ez a címe annak az igen fontos esszégyűjteménynek, amely Kenneth Plummer szerkesztésében jelent meg 1981-ben, és amely a homoszexualitás társadalmi megalkotottságát vizsgálja a nyugati társadalmakban. A mű eredeti angol címe *The Making of the Modern Homosexual*.



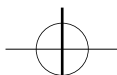
arra, hogy mi az esszencializmus szerepe a fogalom használatának fenntartásában. Szándékomban áll az identitáspolitikai történeti és kulturális kialakulásának rövid áttekintése, különös figyelemmel az identitás helyenként elvont és homályos fogalmának megértésére, hiszen sok esetben maga az identitásfogalom szolgál ennek az elméletnek a kiindulópontjává. A „homoszexuális” jelként való vizsgálatának részeként különösen helyénvalónak tűnik az identitás historizálása, mivel a „homo” kategória gyakran mint azonos, egyező definiálódik. A posztstrukturalista-feminista elméletek az azonosság fogalmához hasonlóan az identitás és az egység fogalmával is szemben állnak, érvelésük szerint ugyanis ezek mindegyike fallokrata fogalom.<sup>2</sup> Szerintem azonban az identitásfogalomnak sok és néha egymásnak ellentmondó jelentése van. A kortárs identitáselméletekben van egy másik jellemző gyakorlat is, mégpedig az „identitás” és az „esszencia/lényegiség” azonosítása, mintha azok egymás tükörképei volnának – lényegileg tehát azonosak (*essentially identical*). Mindezek ellenére az identitásnak természetesen megvan a maga filozófia- és eszmetörténeti háttere, amely ugyan gyakran összefonódik az esszencia nyugati értelmezésével, ám ugyanolyan gyakran el is távolodik tőle.

Már a kezdetekkor fontos tisztázni, hogy az identitáspolitikai elfogadása a leszbikus és a meleg elméletekkel foglalkozók körében nem jelenti azt, hogy a meleg és a leszbikus alanyok érdekei – ahogyan magam is összekötöttem őket – egyértelműen azonosak, és hogy ennek megfelelően a két csoport szükségszerűen egységes politikai koalíciót alkotna. A két csoport között van néhány feltűnő elméleti szembenállás. Erre a feszültségre a későbbiekben térek ki részletesen. Egyelőre egy olyan feltételes általánosítással szeretnék foglalkozni, amely részben magyarázatot ad mondanóm szerkezeti fölépítésére. A leszbikus elmélet jelenleg meg sem próbálja kritika tárgyává tenni vagy véglegesen elutasítani a „leszbikus esszencia” gondolatát. Ezzel szemben a meleg teoretikusok képviselői, Foucault-t követően hamar elfogadták a társadalmi konstrukcionizmus gondolatát, és egyre részletesebb elemzéseket készítettek a nemiség különböző formáinak történeti megkonstruáltságáról. Az a tény, hogy a leszbikus elméletek összességükben esszencialistábbnak hatnak, mint meleg megfelelőik, még nem jelenti azt, hogy a leszbikus elméletek igénytelenek és reakciósak lennének. Inkább arra utal – amennyiben elfogadható korábbi állításom, miszerint az esszencializmushoz való kötődés egy adott politikai csoport kulturális elnyomottságának a függvénye –, hogy az identitás és az identitáspolitikai iránti elkötelezettség annak a kétes és bizonytalan helyzetnek a jele, amelyben a leszbikus alany van a meleg férfiakhoz képest. Más szóval, a leszbikusok többet veszíthetnek az esszencialista filozófia elutasításával. Részben talán ezzel magyarázható a leszbikus szexualitásról foucault-i szellemben írt elemzések hiánya a meleg alanyról szóló hasonló elemzések sokaságával szemben. Ilyenek például Jeffrey Weeks, David Halperin, Gary Kinsman, John D’Emilio és Simon Watney tanulmányai, hogy csak egy párat említek (D’Emilio 1983; Halperin 1986; Kinsman 1987; Watney 1987; Weeks 1977, 1985, 1986).<sup>3</sup> Tanulmányomban vizsgálni fogom a társadalmi konstrukcionista elemzések előnyeit és hátrányait, előbb azonban kitérek az identitás történetének és szerepének vizsgálatára az identitáspolitikai jelenlegi leszbikus értelmezéseiben.

---

2 Ennek az irányzatnak valószínűleg Luce Irigaray a legnyilvánvalóbb képviselője.

3 Ez alól az általános tendencia alól azonban fontos kivételt képez néhány francia materialista leszbikus munkája. Christine Delphy, Monique Plaza és természetesen Monique Wittig mindannyian antiesszencialista megközelítéssel fordulnak a leszbikus alany felé. A leszbikusizmus társadalmi konstruáltságára irányuló, egyre meghatározóbb feminista érdeklődéssel kapcsolatban lásd még: Ferguson 1981 és Lesselier 1987.



## Az identitáspolitika politikuma

Az identitáspolitika szót talán a *Combahee River Collective* nevű leszbikus feminista csoport használta először egyik kiáltványában. Ez a fekete leszbikus aktivista csoport a nemi, faji, gazdasági és heteroszexuális elnyomottság problémái körül szerveződik.

Saját elnyomatásunk középpontba helyezése az identitáspolitika fogalmában ölt testet. Hisszük, hogy a legelkötelezettebb és a talán legradikálisabb politika saját identitásunkból fakad, és nem a mások által elszenvedett elnyomás elleni küzdelemből. *A Black Feminist Statement* (Combahee River Collective 1982: 16).<sup>4</sup>

Hat évvel később a latin-amerikai származású elméletalkotó, Cherre Moraga úgy dolgozta át és terjesztette ki az identitáspolitika fogalmát, hogy az illeszkedjék ahhoz a feminista körökben egyre elterjedtebb nézethez, mely szerint egy elnyomott alany lehet egyben elnyomó is: „a radikális feministának ki kell terjesztenie saját »identitás« politikáját, úgy, hogy az egyben magában foglalja az ő elnyomó »identitását« is” (Moraga 1983: 128). Az identitáspolitika a kulturális különbségek iránti érzékenységből táplálkozó radikális feminizmusban gyökerezik. Nem véletlen, hogy az identitáspolitika legszenvedélyesebb üdvözlőinek jelentős része a színes bőrű nők köréből származik:

Fekete nőkként meghatározott identitással és ennek megfelelően olyan politikával rendelkezünk, amely szükségszerűen hisz a feketeség és a nőiség emberi mivoltában. Az „emberi” fehér férfiak által meghatározott fogalma ellenében léteünk és teszünk bizonyosságot arról, hogy nem az ő tulajdonságaik, hanem a mi tulajdonságaik emberiek.<sup>5</sup>

Az idézet Barbara Smithtől származik, és állítása pontosan jellemzi az identitás és a politika kapcsolatának természetét: „meghatározott identitással és ennek okán meghatározott politikával rendelkezünk”. Az identitás és a politika közötti kapcsolat oksági és szükségszerű, az identitáspolitika használói számára az identitás szükségszerűen meghatároz bizonyos típusú politizálást.

Az „identitás” és a „politika” között fennálló oksági kapcsolat következtében a leszbikus alanyra saját, igaz identitás „fölvállalásának” vagy „föltárásának” követelménye nehezedik, hiszen csak ennek ismeretében lehet képes arra, hogy kialakítsa „személyes politikáját”. A meleg és a leszbikus irodalom terén egyfajta ismerős feszültség érzékelhető az identitás két értelmezése között. Az egyik elképzelés szerint az identitás folyamatosan jelen van, csak eddig elfedték a kulturális elnyomás rétegei; a másik elgondolás szerint az identitás soha nem volt társadalmilag megengedett, most kell megalkotni, kialakítani. Néhány író – úgy tűnik – nehézség nélkül váltogatja a két elméletet, és használja hol az egyik, hol a másik fogalomrendszerét, észre sem véve a két, radikálisan különböző elgondolás egymás mellé helyezésétől fakadó ellentmondást.

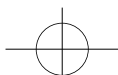
Csak a nők adhatnak egymásnak új éntudatot. Ezt az identitást magunkat alapul véve kell kialakítanunk, nem pedig a férfiakhoz képest... Együtt kell megtalálnunk, megszilárdítanunk és értékessé tennünk eredeti önmagunkat (Radicalesbians 1973: 245).

Az identitás „kialakítása” és „felfedezése” közötti feszültség az azzal kapcsolatos általános zavarra utal, hogy miként határozható meg az „identitás”, és hogy mi is pontosan a „leszbikus” jelentése. A „leszbikus” kreatív és gyakran egymással összeegyeztethetetlen definíciói közül néhányat korábban már tárgyaltam. [*A szerző a könyv harmadik fejezetére*

---

4 A kiáltvány 1977 áprilisában fogalmazódott meg.

5 Idézi Moraga 1983: 131.



*utal. – A szerk.]* Itt olyan kérdésekkel kívánok foglalkozni, amelyek megválaszolatlanul maradnak, ha a leszbikus identitást látszólag természetes módon a leszbikus politika kézenfekvő platformjának és nyilvánvaló mércéjének tekintik.

Sok leszbikus identitásról szóló értekezésből hiányzik az identitás bizonytalanságának figyelembevétele s az identitáskialakítás pszichikai és társadalmi szempontból egyaránt bonyolult folyamatainak ismerete. Fokozott figyelmet kellene fordítani az identitáspolitikát alkotó két fogalomra, pontosabban az identitás és a politika egyaránt megfoghatatlan fogalma által meghatározott, folyvást változó alapra. Sok fontos kérdés merül fel, s ezek meghatározók az identitáspolitika bármelyik kortárs értelmezése számára. Vajon a politika alapul-e az identitáson, vagy épp fordítva, az identitás alapja a politika? Vajon természetes dolog-e az identitás, avagy politikai, történeti, pszichikai vagy nyelvi konstrukció-e? Mi az „identitás” dekonstrukciójának jelentősége az identitáspolitika támogatói számára? Megengedhetik-e maguknak a feminista, meleg vagy leszbikus alanyok, hogy mellőzzék az egységes és szilárd identitás fogalmát, avagy valami más politikai alapot kell keresnünk az identitás helyett? Más szóval: mi az „identitáspolitika” politikuma?

Jenny Bourne szerint az identitáspolitika minden esetben reakciós politikát képvisel. Reakciós, mert egy apolitikus, materializmust tagadó, szubjektivista álláspontot képvisel. Bourne egy szigorú, szenvedélyes és valóban bátor vádiratban intéz támadást az identitáspolitika ellen, s mindezt olyan politikai légkörben, amelyben az identitás birtoklása egyet jelent a szabadság állapotával.

Az identitáspolitika fölkapottá vált. A kizsákmányolás kiment a divatból (mivel nyilvánvalóan determinista). Az elnyomás divatos (mivel belső lényege szerint személyes). A „mit kell tenni” helyét a „ki vagyok én” foglalta el. A politikai kultúra lemondott a kultúrpolitika javára. A materialista világ metafizikussá vált (Bourne 1987: 1).

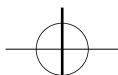
Bourne szerint az identitáspolitikával kapcsolatos gondok a baloldaliaknak „a személyes politikai” feminista állításába vetett vak hitében gyökereznek. „A személyes és a politikai közötti szerves kapcsolat, melyet létrehozni kívántunk, annyira elfajult, hogy mára már csak a személyes maradt meg a politikai legitimnek tartott, egyedüli területének” (Bourne 1987: 2).<sup>6</sup> Bourne szigorú kritikája az identitáspolitikáról határozott és meggyőző, még ha néhol túlzó is. A politikai kérdések személyessé és belsővé tételének feminista gyakorlata igénytelen, befelé forduló és önigazoló politikát eredményezett, amely szembehelyezkedik az „ott kinn”, a valós világban létező politikával (Bourne 1987: 18–19).<sup>7</sup>

Nem szabad azonban megfeledkeznünk „a személyes politikai” szlogen történeti fontosságáról, hiszen egy egész politikai mozgalmat hozott létre és tartott fenn. Kezdetben „a személyes politikai” kifejezés egyfajta vonzáspontként működött, kisebbségi csoportok olyan problémáira hívta föl a figyelmet, melyek korábban személyes sérelemként vagy elszigetelt

---

6 Ugyanezen érv meggyőző megfogalmazásaival találkozhatunk még Elshstainnél (Elshstain 1983: 267–269), valamint Adams és Minson írásában (Adams és Minson 1978: 57). Lásd még Minson tanulmányát, melyben a szerző kritizálja azt a nézetet, hogy a „föltárulkozás” lenne a meleg identitáspolitika alapja (Minson 1981).

7 Bourne egyszerre túl szigorú és megengedő az esszencializmus kérdése kapcsán az identitáspolitikáról kifejtett kritikájában. Túl szigorú a tekintetben, hogy szerinte mindenféle, a személyesre (az „elnyomottságra”) fordított figyelem alapvetően és szükségszerűen depolitizáló. (Vajon az elnyomás és a kihasználás közötti határ valóban ennyire szilárd és átjárhatatlan volna?) De túlságosan megengedő és nem elég következetes a tekintetben, hogy – bár joggal kritizálja a materiális és a társadalmi kategóriájának hiányát a feminista elméletek többségében – maga sem helyezi kontextusba vagy mutatja meg az „identitás”, a „politika” és az „identitáspolitika” fogalmak történeti összefüggéseit. (Azaz nem szól arról, milyen történeti feltételek mellett, melyik egyedi csoport részéről nem kellene az identitáspolitikához való ragaszkodást egy önigazoló, igénytelen politika jelének tekinteni.)



problémaként érdektelenek voltak. Annak bemutatása, hogy az egyes csoportok elégedetlensége nem egyéni vagy csoportos sikertelenségből, hanem konkrét társadalmi elnyomottságból ered, szükségessé tette a „politikai” fogalmának kiterjesztését úgy, hogy az a megélt tapasztalatok sokkal szélesebb körét foglalja magába. Ha azonban minden egyes személyes cselekedet politikai jelentőséget kap, akkor a politikai hamarosan elveszíti minden sajátosságát és jelentését, a személyes pedig, paradox módon, személytelenné válik. Bár egyetértek azzal, hogy a meleg vagy lesbizikus létnek egy posztindusztriális heteroszexista környezetben vannak politikai kihatásai, akár akarja az alany, hogy szexualitása politizált legyen, akár nem, mégis azt gondolom: csupán az a tény, hogy valaki meleg vagy lesbizikus, még kevés a politikai mozgalmisághoz. A politikai értelmének szigorúan a személyesre való korlátozása a célok föladásához és a forradalmi ténykedés önismereti és önátalakító tevékenységekkel való fölváltásához vezet. „A személyes politikai” olyan szinten privatizálja újra a társadalmi tapasztalatot, hogy többé már ki sem kell lépni a hálószobából ahhoz, hogy politikai tevékenységet folytassunk. Maga a szexuális vágy is makropolitikai jelentőséggel bír. Véleményem szerint a személyes nem szó szerinti értelemben, közvetlenül politikai. A két fogalom közötti komplex kapcsolatot nem egyszerű azonosságként, hanem egymás kölcsönös megidézéseként kéne elképzelni. Mindenesetre a politikai személyesre való korlátozásának kérdésessé tétele a szükséges első lépések egyike az „identitáspolitika” újraértékelése és *újrapolitizálása* felé.

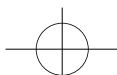
## Elméletek az identitásról

Az identitás kialakításának kérdését nem kerülhetjük meg, hiába szeretnénk veszélyeztetett politikai álláspontunk alátámasztása érdekében elhalasztani a vele való foglalkozást, vagy akár megfelekedezni róla. A feminista elméletek történetében mind ez ideig még nem fordult elő, hogy ennyire ellentétes nézetek uralkodjanak az identitást illetően, amely ma egyszerre magasztalás és becsmérlés tárgya. Úgy tűnik, nincs középút az identitás státuszának, valamint elméleti és politikai fontosságának tekintetében. Az alábbiakban tulajdonképpen az identitáspolitika „identitás” részét szeretném újraértelmezni a különféle identitáselméletek politikumának történeti kontextusban való újraelhelyezésével. Más szóval, elképzelhető, hogy az identitás és a politika viszonyáról elterjedt felfogás a két fogalom között tatóngó filozófiai és nyelvi ür újragondolása által módosítható. Ha elutasítjuk a politikát az identitás egységes, állandó és koherens fogalmára alapozó gyakorlatot, akkor talán az identitást sem kellene alapvetően és teljességgel politikai konstrukciónak tekinteni. Magam az identitást elidegenítettnek és fiktívnek tekintő lacani identitásfelfogással értek egyet, e felfogásból pedig kiderül, milyen előnyökkel jár, ha az identitás minden reprezentációját egyszerre tekintjük lehetetlennek és lehetségesnek.

Az identitás hagyományos, metafizikai vizsgálatának középpontjában az azonosság és különbözőség kérdése áll. Az analitikus filozófiában például egy tárgy mibenlétének meghatározása egyrészt annak megállapítását jelenti, hogy az adott tárgy valóban azonos-e önmagával, másrészt pedig annak megállapítását, hogy időben állandó-e.<sup>8</sup> Az arisztotelészi logika szerint az identitás és az esszencia szoros kapcsolatban állnak, de semmi esetre sem azonosak: egy személy vagy egy tárgy rendelkezik valamilyen esszenciával, amely meghatározza identitását, az identitás azonban nem helyettesíti az esszenciát, hanem annak eredményeképpen jön létre. Az arisztotelészi megkülönböztetés még fontosabbá válik Derrida

---

<sup>8</sup> Az identitás kérdésének analitikus vizsgálatával kapcsolatban lásd Munitz 1971.

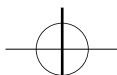


újabb, az esszencia dekonstruálását célzó próbálkozásainak fényében, melyek szinte sugallják a kérdést, hogy lehetséges-e az identitást az esszencia/lényegiség helyett valami másra alapozni. Míg az analitikus filozófusok továbbra is az identitás különböző feltételei után kutatnak,<sup>9</sup> addig Derrida kimozdítja az identitást a metafizikai vizsgálatok változatlan tárgyaként birtokolt állandóságából, s ezzel aláássza a feltételek megtalálásának még a lehetőségét is. A dekonstrukció elveti az identitás én-jelenlétként való értelmezését, és helyette az identitás különbözőségként való értelmezését javasolja. Ahogy az identitás tartalmazza a nem identitás szellemét, úgy az alany is mindig megosztott. Az identitás csak a Másik kizárása, a nem identitás elfojtása vagy elutasítása árán birtokolható.

Lacan természetesen a pszichoanalízishez közelebb álló magyarázatot ad az alany hasítottágára. [A szerző a könyv második fejezetében részletesen foglalkozik Lacan elméletével. – A szerk.] Lacannak az alany (az én) nyelvi fölépítésére vonatkozó elmélete azért olyan nagy jelentőségű, mert a dolgok magukban való identitásáról az *identitásállítások* (*identity-statements*) vizsgálatára tereli a figyelmet. Az identitás szemiotikus értelmezése szerint tulajdonképpen nem is az esszencia, hanem a nyelv alapján jön létre az identitás, a nyelvben használt „én” pedig mindig esetleges, mindig átmeneti. Az „esetleges” és „átmeneti” kifejezések manapság rendkívül fölkapottak a posztstrukturalista elméletekben, és nem véletlen, hogy az identitásról szóló értekezésekben fordulnak elő a leggyakrabban. Ezek az új szemléletű elemzések általában kétfélek: vagy azt állítják, hogy minden alany több, egymással versengő és harcban álló identitásból áll, vagy azt, hogy ezek az identitások tisztán politikai konstrukciók, és mint ilyenek, történetileg esetlegesek, sőt egymással fölcserélhetők (Penley 1986: 144–145). Az identitásproblémák posztstrukturalista perspektívából történő említett újragondolási kísérleteiben aggasztónak találok, hogy a különbözőségnek nincs többé helye az identitáson belül, hanem átkerült az identitások *közötti* térbe. A különbözőség a (nemi, faji, gazdasági, nemzeti stb.) identitás könnyen körülhatárolható és egységes alkotóelemei közötti súrlódás termékének tűnik; ezek az alkotóelemek versengenek egymással a dominanciáért az alanyon belül. A posztmodern identitásra gyakran mint atomizált identitásra gondolnak, amely széttöredezett és szétszóródott, egy megosztott energiamezővé vált. A modern fizika területéről vett metaforák gyakori használata árulkodó: az identitással rendelkező alany leginkább egy nagyfeszültségű elektromos mezőhöz hasonlít, melynek számtalan identitásrészecskéje minduntalan egymásnak ütközik, összekapcsolódik, elválik, majd ismét kapcsolódik a mozgás és átalakulás végeérhetetlen folyamatai során. Véleményem szerint ezek a metaforák, amelyek az identitásokon kívül, az identitások közötti térben helyezik el a különbözőséget, nem veszik figyelembe a posztstrukturalista szemlélet radikalizmusát, amely a különbözőséget az identitáson belül helyezi el. Végezetül pedig a (több egységből) „összetett identitást” képviselő elméletek nem vonják hatékonyan kétségbe az identitás egységként való hagyományos metafizikai értelmezését.<sup>10</sup>

9 Jellemző példa Brody 1980.

10 Martin Heidegger *Azonosság és különbség* című írásában föltárja az identitás egységen kívüli értelmezésének módját, és egy olyan új elméletet javasol, amely megszünteti az identitás és a különbözőség között az arisztotelészi logika szerint fennálló bináris szembenállást. Az identitás alapelvének hagyományos logikai leírása az „A=A” képlet, azonban Heidegger megállapítása szerint „ahhoz, hogy valami azonos legyen, egy minden esetben elég, nincs szükség kettőre” (Heidegger 1969 [1957]: 23–24). E logikai egyenlőség megkettőzése jól példázza, miképpen foglalja magában az azonosság minden esetben a különbséget. „Az azonosság a valamivel való azonosság viszonyát jelenti, közvetítést, kapcsolatot, szintézist: az egyesítés folyamatát. Ez az oka annak, hogy a nyugati gondolkodás történetében az identitás mindig mint egység jelenik meg” (Heidegger 1969 [1957]: 25). A fenti idézetben hangsúlyos a „jelenik meg” kifejezés: az identitás egységessége látszólagos. Tulajdonképpen az „A=A” fiktív koherencia alapjaként hordozza magában a különbséget. E tekintetben talán nem lenne teljesen helytelen Heidegger művének címét *Azonosság és különbségről* a találébb *Azonosság mint különbségre* változtatni.



Az identitás egységként való értelmezésének dekonstrukciója megválaszolhatatlan kérdések elé állítja a posztstrukturalista feminisztát. „Mit jelenthet az »identitás« vagy akár a »nemi identitás« abban az új elméleti és tudományos térben, ahol maga az identitás fogalma válik kétségessé?” – játszik el a gondolattal Julia Kristeva (Kristeva 1987: 209). Hasonló gondolatok foglalkoztatják Mary Ann Doane-t is, mikor az alábbiakat írja: „Vajon mi lehet a női *identitás* keresésének státusa egy, a szerző és a karteziánus alany utáni korszakban, amely az egót teljességgel illuzórikusnak tekinti?” (Doane 1987: 9). Fennáll annak a veszélye, hogy az identitás dekonstruálásával nem marad semmi (vagyis semmi állandó és biztonságos), ami a politika alapjául szolgálhatna. A „nem-identitás politika” érdektelennek, közösségi mozgalom szervezéséhez bizonytalan alapnak látszik, és hamar elvetik. Tetszetősebb megoldásnak tűnik az identitásról az *identitások* használatára való áttérés. A pluralizálásra irányuló efféle törekvések azonban csak halogatóják az identitáshoz és az identitáspolitikához kapcsolódó kérdéseket, ahelyett hogy szembenéznének velük.

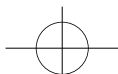
Szerintem a legcélravezetőbb megközelítést a lacani pszichoanalízis azon kritikusai képviselik, akik úgy gondolják: annak ellenére, hogy nem létezik állandó és egyértelmű női identitás, nem szabad engedni azoknak a próbálkozásoknak, amelyek az identitást valami mással próbálják helyettesíteni, és különösen óvakodni kell az „új identitást” ajánló próbálkozásoktól. Ennek az álláspontnak a legimpozánsabb megfogalmazása Jane Gallop *The Daughter's Seduction* (A lány csábítása) címet viselő írásában található.

Nem hiszek semmiféle olyan „új identitás” lehetőségében, amely megfelelő vagy eredeti lehet. Ennek ellenére nem az identitás alóli fölmentést keresem. Az csupán a cselekvésképtelenség egy másik állapotához vezetne, az egyöntetűség mérhetetlen passzivitásához. Az identitást folyamatosan föl kell vállalni, majd pedig azonnal kérdésessé kell tenni (Gallop 1982: xii).

Mindezek alapján az identitás dekonstruálása, ahogyan azt már többen fölvetették, nem azonos az identitás *tagadásával*.<sup>11</sup> Elaine Marks találoán fogalmazza meg azt az álláspontot, melyet magam is képviselek, azt tehát, hogy „az identitástudat szükséges, még akkor is, ha fiktív” (Marks 1984: 110). Az identitásképzetek meghatározó voltát nem csökkenti fiktivitásuk (hiszen Freud egyik legjelentősebb fölismerése éppen a fantázia ereje). Alapvetően nem mi rendelkezünk „esetleges identításokkal”, hanem az identitás maga esetleges. „A tudattalan folyamatosan megmutatja az identitás »elégtelességét«. Mivel nincs folyamatosság a lelki életben, nincsen változatlan nemi identitás sem, azaz sem a nők, sem a férfiak számára nincsen olyan állapot, amely magától értetődő lenne.” Jacqueline Rose arra is föl hívja a figyelmet, hogy az identitás már említett „elégtelessége” folyamatosan, újabb és újabb helyzetekben minduntalan nyilvánvalóvá válik, és nincs is kilátás a folyamat befejeződésére, hiszen a lelki élet legmélyén az identitás ellenállásba ütközik (Rose 1986: 91). Az identitásnak ez az értelmezése, amely szerint az identitás ingatag és potenciálisan bomlasztó, továbbá idegen és összefüggéstelen, egy érettebb identitáspolitikát eredményezhet azáltal, hogy ellentmond a változatlan politikai alanyok létrehozása érdekében elterjedt, a különbségeket és belső ellentmondásokat eltüntető gyakorlatnak. A politikai identitások identitáspolitikára való alapozásával az a probléma, hogy az identitáspolitika nem számol a tudattalanban rejlő destabilizáló és fölforgató lehetőségekkel. Ha azonban az identitás egy alapvetően *bomlasztó* erő, és nem az egységes politika biztos alapja, akkor igencsak el kell

---

11 Lásd például a *Re-vision: Essays in Feminist Film Criticism* című könyv bevezetőjét, melyben a szerkesztők a következőket írják: „Irigaray a kortárs feminista elmélet egy valóban tipikus jelenségére mutat rá: az identitás, a tulajdon és a birtoklás fogalmak dekonstrukciójára, valamint e fogalmak minden téren való tagadására” (Doane et al. 1984: 10).



gondolkodni azon, érdemes-e a politizálást az identitás megfoghatatlan és pontatlan fogalmára alapoznunk. Az általam képviselt álláspont, az tudniillik, hogy a lélek destabilizáló működéseit elfedő, esszencialista identitáselmélet *nem lehet* biztos politikai alap, kétségbe vonja azt a posztstrukturalista feminista körében is sokak által osztott nézetet is, mely szerint a *politikai* identitásnak mindenképpen biztosnak kell lennie, az egység képzetét pedig mindenáron fenn kell tartani a sikeres politikai tevékenység érdekében. Álláspontom a politika szükségszerű kiegyensúlyozottságának, kiszámíthatóságának és a lélek viszállyaitól való érintetlenségének képzetével való szakítást célozza, amely, szeretném hozzátenni, már önmagában is könnyen vezethet elégedetlenséghez és politikai széthúzáshoz.

## Elméletek a politikáról

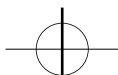
És mi van a politikával, az „identitáspolitika” szóösszetétel másik értékhorozójával? Szerintem mai politikai elmélkedéseinkben a politika leginkább a politikai aktivizmussal szembeni kritikátlanságból származó apória megjelenítője. Bruce Robbins joggal sérelmezi, hogy „az [aktivizmus] mindent megkérdőjelez, vele szemben viszont mindenki kritikátlan” (Robbins 1997/1998: 3). Ennek megfelelően a politika, paradox módon, gyakran apolitikus helyet foglal el a gondolkodásunkban, a kritika nélkül elfogadott hatalom és kiváltságosság helyét. Valószínűleg mindannyian unjuk már a „...politikája”<sup>12</sup> című dolgozatokat, könyveket és konferenciákat, s kritikával viseltetünk a baloldal legszentebb politikai jelszava iránt, amely szerint „mindennek politikai jelentősége van”. A politika történeti kontextusba helyezésének hiányából fakadó elégedetlenség azonban nem vezethet a politika „igaz” lényegének meghatározására irányuló törekvéshez. Gyanítom, hogy a „...politikája” formula gyakori előfordulásának is éppen az az oka, hogy a politika jelentése (*identity*) teljességgel megfoghatatlan. Tulajdonképpen nem igazán tudjuk, mit jelent a politika, bár gyakran teszünk úgy, mintha jelentése magától értetődő volna. A bizonytalanság magából a „politika” főnévből ered, amely az identitástól eltérően (az angol nyelvben) minden esetben *többes számú* szó.<sup>13</sup> Az a tény, hogy a politika szó, az identitástól eltérően, nyelvi magában hordozza a különbözőség fogalmát, szinte lehetetlenné teszi a politika lényegének és alapegységének meghatározását. Ennek megfelelően, egy befolyásos marxista kritikus szerint „a »politikai« bármilyen egyértelmű, egy funkciójú meghatározása több mint félrevezető, bénító hatású” (Jameson 1982: 75). Ennek ellenére, persze, a „politika” körüli bizonytalanság és zavar általában senkit nem tántorít el a politika retorikus erejének megidézésétől az „elmélet” fenntartása érdekében.

Az esszencialisták érvelése szerint például a szexualitás társadalmi konstrukcióként, nem pedig természetessé esszencialisá váló foucault-i értelmezése szükségszerűen fenyegetést jelent a közös homoszexuális hagyomány folytonosságán alapuló politika számára. Egyesek szerint egy szigorú társadalmi konstrukcionista megközelítés „azt a történetiséget tagadja meg tőlünk, amelynek alapján Platón, Michelangelót és Szapphót őseink között említhetnénk” (Gallagher és Wilson 1987: 27), s fölrojják, hogy a konstrukcionista tudományos elméletek távol állnak a meleg és lesbikus közösségek tagjai többségének élet-

---

<sup>12</sup> Bruce Robbins *The Politics of Theory* (Az elmélet politikája) című írásában a cím önreflexív paródiájaként fölteszi a kérdést, hogy vajon „a »... politikája« klisének nem szükségszerű következménye-e az öndicséret és a ködös gondolkodás?” (Robbins 1987/1988: 3).

<sup>13</sup> Az angol nyelvben a politika szó jelöletlen alakja formailag eleve többes számú. Íme Diana Fuss eredeti mondata angolul: „This uncertainty is embedded in the very noun ‘politics’, which, unlike ‘identity’, is irreducibly cast in the plural.” (*A fordító megjegyzése.*)





tapasztalataitól és önértelmezéseitől. Steven Epstein szavaival élve „azok az emberek, akik közösségi identitásuk alapján követelnek társadalmi jogokat, nem lesznek boldogok, ha tudják velük, hogy az ő identitásuk tulajdonképpen csupán egy társadalmi konstrukció” (Epstein 1987: 22).<sup>14</sup> A „társadalmi konstrukcionizmus kereteinek” epsteini kritikája látványosan példázza, hogy miként használják a „politikát” az antiesszencialista álláspont kétségbevonására vagy akár elvetésére. Ha a konstrukcionista elméletek „hasznosak, akkor lehetőséget kell hogy nyújtsanak konkrét politikai stratégiák értékelésére”, véli Epstein (Epstein 1987: 25). A politikát a meleg identitáselméletek jelenlegi egységének és ebből adódó végső relevanciájának megállapítására használják.

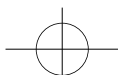
De ha valaki, bizonyos szempontból érthető módon, Foucault antiesszencialista törekvéseinek aláadására kívánja fölhasználni a politikát, vállalkozása Foucault gondolatrendszerén belül sohasem lehet teljesen sikeres, mivel Foucault a politikát okozatok összességének, nem pedig első számú befolyásoló oknak vagy végső meghatározó tényezőnek tekinti.<sup>15</sup> Ha a politikát „okozatok összességének”, és nem a társadalmi viszonyokat meghatározó titkos mozgatórugónak tekintjük, akkor nem dologiasítjuk többé, és nem misztifikálhatjuk a politika „színfalak mögötti” működéseit. Mi több, a „rejtett politikum” utáni kutakodás egy-egy szövegben, a szerző „valódi” szándékát vagy „igaz” mondanivalóját kifejező rejtett szöveg keresése szintén szemben áll a jelenlegi elméletek meghatározó irányzatával. Az efféle törekvések elterelik a figyelmet egy véleményem szerint sokkal alapvetőbb kérdésről, egészen pontosan arról, hogyan és miért vált a politika a kortárs kritikai kísérletekben az elméleti viták legfőbb meghatározó tényezőjévé és az anyagi termelés egyedüli befolyásolójává. Be kell vallanom, hogy különösen gyanakvóvá váltam a kortárs kritikai vitákban oly közkedvelt kifejezések, mint a „politikai stratégia” vagy a „taktikai szükségesség” gyakori használata iránt, annak ellenére, hogy magam is ugyanehhez az érveléshez térek vissza a feminizmus és az esszencializmus kapcsolatának újraföltárása érdekében. Aggodalomra ad okot azonban az, hogy a politika elsőbbségének és mindenhatóságának elfogadása a pluralizmus ideológiáját erősíti, és legyen bár egy eszme reakciós vagy veszélyes, a „politikai stratégia” indokával mindig alkalmazható és használatban tartható. (A pluralizmus is használatban tartható a taktikus használat történeti szükségességének indokával.) Nem azt állítom, hogy le kellene mondanunk a „taktikai szükségesség” érv használatáról, de azt gondolom, hogy a politikai stratégia gondolatához való visszatérés mindenképpen átgondolást igényel. Talán érdemes szem előtt tartanunk azt a kérdést, hogy „*kinek a számára* előnyös a szóban forgó politikai stratégia?”.

Mindezzel nem azt akartam mondani, hogy kritikátlanul kell viseltetni a szövegekben jelen lévő, ki nem mondott politikai előföltévekkel szemben, csupán arra szerettem volna

---

14 Epstein a *Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism* című írásában fontos és hasznos áttekintést ad az identitáspolitikával kapcsolatban a meleg elméletek terén jelen lévő társadalmi konstrukcionista megközelítések történetéről. Saját megközelitésem leginkább abban tér el Epsteinétől, hogy míg az általa használt identitásfogalom alapjául az én-pszichológia és a tárgykapcsolat-elmélet szolgál, addig én inkább a poszt-strukturalista elméleteket képviselem.

15 Foucault tulajdonképpen az *elméletet* használja a *politika* keretek közé szorítása érdekében: „Soha nem vizsgáltam semmit a politika szempontjából, inkább azt figyeltem, mi köze van a politikának azokhoz a kérdésekhez, amelyek foglalkoztattak. Érdekelt, hogy mi a politika szerepe, és hogy milyen magyarázattal támasztható alá egy-egy adott szerep. Nincs szükségem arra, hogy a politika meghatározza az elméletet, amellyel foglalkozom” (*Polemics, Politics, and Problemizations* in Foucault 1984: 385). Egy másik, szintén a politikáról szóló interjúban Foucault (mintegy megelőlegezve a Paul de Man korai zszurnalizmusának ellentmondásossága kapcsán jelenleg uralkodó szenzácionalizmust) kifejti, hogy „a »legjobb« elméletek sem biztosítanak igazán hatékony védelmet a végzetes politikai döntések ellen” (*Politics and Ethics: An Interview* in Foucault 1984: 374). Mindkét interjú megtalálható a *The Foucault Reader*-ben (Foucault 1984).



fölvívni a figyelmet, hogy a kritikai magatartás a „politikai” magától értetődő fontosságán, a politikai esszencialitásán alapul. Bizonyos mértékig Foucault maga is hibás abban, hogy *A szexualitás története* című könyvében a politika ismét a vitathatatlan hatalom pozícióját foglalja el, annak ellenére, hogy korábban ő maga is próbálkozott a politikai jelentésének történeti kontextusba helyezésével. A *szexuál*politika bizonyos kérdésének mellőzése miatt Foucault nem szembesült saját elméletének jellemző hiányosságaival és bizonyos problémák iránti kritikátlanságával. A feminista teoretikusok joggal kritizálták Foucault-t, amiért nem ad magyarázatot a női élvezetek specifikumára, amiért nem foglalkozott közvetlenül a feminista tudományosság szexualitásról alkotott elméleteivel, vagyis röviden azért, hogy „nem akart tudomást venni” a nőkről.<sup>16</sup> Teresa de Lauretis szerint Foucault munkáiban „a szexualitás a nemtől függetlenül értelmeződik, nincs külön férfi és női formája, hanem mindenki számára egy és ugyanaz a forma, vagyis a férfi forma létezik” (de Lauretis 1987: 14). Ezeket a problémákat szem előtt kell tartanunk akkor, amikor „a homoszexuális szerep” mai foucault-iánus értelmezésének kritikai erejét és hátrányait vizsgáljuk.

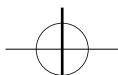
### A homoszexualitás megalkotása

A társadalmi konstrukcionista legjelentősebb hozzájárulása a homoszexualitás-elméletekhez talán az volt, hogy egybehangzóan megtagadták a meleg identitás addig uralkodó, hagyományos orvosi, jogi és társadalmi megközelítéseit, melyek alapkérdése minden esetben az volt, hogy a homoszexualitás vajon veleszületett-e vagy tanult. Mary McIntosh, a megalkotáselmélet (*invention theory*) egyik első képviselője szerint az okok kutatásával foglalkozók kérdésfeltevése *helytelen*, mert „ezen az alapon a homoszexualitáshoz hasonlóan kutathatnánk a bizottsági elnökség vagy a szombatista vallásosság eredetének okait is” (McIntosh 1968: 183). Annak a fölismerésnek a fényében, hogy a homoszexualitás időben és kultúráként változó, nem állandó, hanem társadalmilag meghatározott kategória, amely McIntosh szerint csak a tizenhetedik században jelent meg Nyugaton, tulajdonképpen fölösleges a homoszexualitás eredetének kutatása. Nincs egységes álláspont a tekintetben, hogy a homoszexualitás mikor jelent meg először. Én Barry Adam véleményét osztom, amely szerint a nyugati homoszexualitás az ipari kapitalizmus térnyerésével egy időben alakult ki.<sup>17</sup> Nehéz lenne azonban eldönteni, hogy a homoszexuális szerep vajon a tizenhetedik századi London és a hozzá hasonló nagyvárosok homoszexuális köreiben és transzvesztita társasági klubjaiban alakult-e ki (McIntosh), vagy a bérmunkás szektor és a városi lakosság növekedésével a tizennyolcadik században (Adam), vagy pedig az orvostudomány és a nemi típusok társadalmi intézményesülése nyomán jött-e létre a tizenkilencedik században (Foucault, Weeks). Mindezek ellenére minden társadalmi konstrukcionista egyetért abban, hogy a homoszexualitás viszonylag új jelenség a nyugati kultúrában. Ennek a kijelentésnek a jelentősége azzal magyarázható, hogy fontos különbséget tenni az „univerzális homoszexuális magatartásforma és a történetileg specifikus homoszexuális identitás között” (Weeks 1977: 3). A konstrukcionista szerint a homoszexuális szerepek kialakulása előtt csak „azonos neműek kapcsolatáról” lehet beszélni, a homoszexuális identitás kialakulásához bizo-

---

<sup>16</sup> Lásd Martin 1982; Schor 1987 és Plaza 1981.

<sup>17</sup> Adam érvelése röviden összefoglalva úgy szól, hogy a kapitalizmusba való átmenet teremtette meg az identitás új formáinak kialakításához szükséges feltételeket. Az urbanizáció és ennek következtében az agrártársadalomra jellemző család egység föl bomlása, valamint a tradicionális rokoni kötelékek meglazulása másfajta társadalmi és személyes kapcsolatok kialakulásának adott teret (lásd Adam 1985).



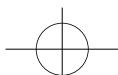
nyos társadalmi feltételeknek is teljesülniük kellett. A társadalmi konstrukcionista kérdésközlvevei pedig éppen ezekre az eltérő társadalmi feltételekre, és nem egy változatlan homoszexuális „típusra” irányulnak.

A konstrukcionista megközelítés számos kritikai szempontból előremutatónak tűnik a homoszexuális identitás kialakulásával és általában a szexualitás kérdésével kapcsolatban. Először: a invencióelméletek, azáltal, hogy elvetik a homoszexualitásról mint állandó, kulturálisan egységes állapotról alkotott képet, a szexualitás etnocentrikus értelmezései ellen hatnak. Annak ellenére, hogy néhány konstruktivista munkára még mindig jellemző, hogy a fehér, középosztálybeli férfit tekinti a homoszexuális alany prototípusának (lásd Faraday 1981), a konstruktivista elméletek magukban hordozzák a szexuális szubkulturákon belüli, illetve a szubkulturák közötti különbözőségek föltárásának lehetőségét. Másodszor: a homoszexuális identitás konstruktivista megközelítései lehetőséget adnak mindenféle szexuális identitás kialakításának tanulmányozására, így a heteroszexuális identitására is, hiszen a konstrukcionista számára a heteroszexualitás nem „természetesebb” vagy „eleve adottabb”, mint bármely más nem hegemon szexuális kategória. Harmadszor: a konstrukcionizmus keretein belül elképzelhető a „homoszexualitás”, a „heteroszexualitás”, a „biszexualitás” és más szexuális szerepek éppen aktuális osztályozásként, történetileg esetleges kategóriaként, nem pedig időben változatlan jelenségként való értelmezése. Negyedszer: amellett, hogy a konstruktivista elméletek részletesebb elemzést nyújtanak a homoszexuális identitás társadalmi megalkotásának módjáról, lehetőséget adnak arra is, hogy külön-külön kezeljük a leszbikusok és a meleg csoportját, azt a két csoportot, melyet oly sok, a szexuális kisebbségekkel foglalkozó kutatás egyként kezel – úgy, hogy közben a kutatások inkább a férfi homoszexuális alany felé fordulnak –, annak ellenére, hogy a két csoport megalkotottsága különböző. Végül pedig a konstruktivista elméleteket a kérdések kontextusba helyezése és a történeti összefüggések föltárása jellemzi, a konstruktivista elméletek alkalmazásával tehát az ontológia területéről (ti. hogy *mi* a homoszexuális) a társadalmi és diszkurzív megalkotottság területére érünk (melynek központi kérdése az, hogy *miként alakul ki* a homoszexuális szerep). Mindezek alapján a társadalmi konstruktivizmus az egyik legjobb elméleti kiindulópontnak tűnik ahhoz, hogy föltárjuk a szexuális identitás kialakulásának összetett problémáját és e probléma társadalompolitikai meghatározottságát.

A társadalmi konstruktivizmusnak is megvannak azonban a maga érzékeny pontjai. A társadalmi konstruktivizmus szellemében készült tanulmányok egyik legfőbb hiányossága a pszichikai tényezők teljes figyelmen kívül hagyása. Ez a tendencia a meleg elméletek terén kétféleképpen nyilvánul meg. Egyfelől a pszichoanalízist a heteroszexista hegemonia termékének tekintik, és ennek megfelelően elutasítják a pszichikai konfliktusokkal kapcsolatos elméleteket is, mint olyanokat, amik a társadalmi szabályozás rendszerének részei. Másfelől, a „homofóbia” probléma föltárása helyett inkább a „heteroszexizmus” kérdésének vizsgálatát helyezik a középpontba.<sup>18</sup> Ez utóbbi részrehajlás különösen gyakori, és föltöttebb veszélyes, mivel tudomást sem vesz azokról a módokról, ahogy a társadalmi érintkezik a

---

18 A meleg és leszbikus elméleteknek az a jellemző vonása, hogy a homofóbia pszichoanalitikus tanulmányozása helyett inkább a heteroszexizmus társadalomtudományi értelmezését részesítik előnyben, jelentős mértékben tulajdonítható annak a hatásnak, melyet Kenneth Plummernak a „homoszexuális kategóriákról” szóló írása váltott ki (Plummer 1981: 53–75). A társadalmi konstruktivista elméletekre általánosan jellemző, hogy a társadalomtudományokhoz közelítenek, és ezzel tovább erősítik a kutatók körében egyébként is meglévő hajlandóságot a társadalmiság, az intézmények és az ideológia kérdésének az előtérbe helyezésére, a vágy, a fantázia és a tudattalan kérdéseinek rovására. A társadalmi konstruktivista megközelítés előnyeinek és hátrányainak jó példája a Kenneth Plummer szerkesztésében megjelent *The Making of the Modern Homosexual* című esszégyűjtemény (Plummer 1981).



pszichikaival, ahelyett, hogy eltörölné. Simon Watney a brit Meleg Felszabadítási Front ideológiájáról írott – egyébként nagyszerű – kritikájában a homofóbia fogalmával szembeni általános bizalmatlanságnak ad hangot.

A homofóbiának mint a homoszexualitással szembeni ellenségesség magyarázatának figyelemre méltóan könnyed és gyors elterjedése tanúskodik arról, hogy mennyire meghatározó az nézet, mely szerint a szexualitás veleszületett ösztönök rendszere, nem pedig történetileg és társadalmilag megalkotott választások sora (Watney 1980: 68).

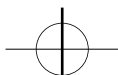
Gary Kinsman, egy másik neomarxista teoretikus szerint a homofóbia fogalma „csupán individualizálja és privatizálja a meleg elnyomottságot, s elfedi az azt fenntartó társadalmi kapcsolatokat”. Kinsman, Watneyhoz hasonlóan a „heteroszexizmus” fogalmát részesíti előnyben, amely részletesebben kifejtve az „intézményi és társadalmi téren mutatózó, valamint a szexuális és nemi viszonyokat meghatározó heteroszexuális hegemonia gyakorlatit foglalja magában” (Kinsman 1987: 29).

A konstruktivista elméletek többsége azonban – miközben joggal tart ki a mellett az állítás mellett, hogy az identitások konstrukciók – teljes egészében társadalmi konstrukcióknak tekinti az identitásokat. De azon nézet fenntartásának, hogy nem létezik természetes vagy veleszületett szexualitás, nem kellene szükségszerűen a pszichikai fogalomkörének tagadását jelentenie. Ha az esszencializmussal együtt a pszichoanalízist is elutasítjuk (ami igencsak kétes mozzanat, ha figyelembe vesszük, hogy tulajdonképpen Freud volt az első, aki kételkedett a szexualitás „természetes” voltában), azzal nem csupán a vágy kérdésével való foglalkozást tesszük lehetetlenné, hanem annak vizsgálatát is, hogy miként fogalmazódik meg a vágy egy adott konkrét társadalmi elrendezésben. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy nem ismerjük föl a pszichoanalízisnek azt a fontos megállapítását, amely szerint a homoszexualitás nem a heteroszexualitással szemben, hanem azon belül létezik, tulajdonképpen a heteroszexualitás létének előfeltételeként, hiszen minden identitás kirekesztésen alapul. A homofóbia elvetése a heteroszexizmus használata érdekében figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a homoszexuális vágy *minden* pszichikai identitáskialakításban szerepet játszik.<sup>19</sup> Talán egy ésszerűbb megoldás lehetőségét tárják föl Jonathan Dollimore nézetei a homofóbiáról. Dollimore lehetségesnek tartja, hogy a homofóbia „az elfojtott vágyból ered. Ezt azonban nem tekinthetjük szükséges feltételnek, hiszen nyilvánvalóan működik vágy nélkül is” (Dollimore 1986: 10). Dollimore nem redukálja a meleg elnyomottságát az elfojtott vágyak hatására, de nem is tekinti azt elvont felépítményi hatások termékének, hanem lehetővé teszi annak megértését, *miként* működik a kultúrában a homofóbia, és milyen *folyamatokon* keresztül tartja működésben a heteroszexizmus. Meggyőződés szerint a homofóbia és a heteroszexizmus viszonyának részletes vizsgálata a meleg és lesbikus elméletek egyik legtermékenyebb kutatási iránya lehet a jövőben. Végül szeretnék megnevezni még két területet, amely további kutatási lehetőségeket kínál a meleg és lesbikus elmélet keretein belül. Az egyik a lesbikus/meleg kettősség megjelenése a homoszexuális elméletben és politikában, a másik a homoszexualitás helye a szexuális különbözőség kortárs elméleteiben.

*A lesbikus/meleg kettősség megjelenése a homoszexuális elméletben és politikában.* Annak ellenére, hogy az azonosság és különbözőség mai posztstrukturalista vitáiban a homoszexualitás az *azonos* mint olyan konzervatív politikájának területéhez tartozik, a homoszexuali-

---

<sup>19</sup> Tulajdonképpen ez Freud *Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman* című írásának fő állítása (Freud 1998 [1920]).



tás nyilvánvalóan nem homogén és egységes. A homoszexuális elméletekkel foglalkozó, magukat melegnek vagy leszbikusnak tartó szerzők mégsem fordítanak kellő figyelmet a köztünk lévő és bennünk rejlő különbségekre. Foucault *A szexualitás története* című munkájában egyáltalán nem tér ki a leszbianizmus témájára, következésképpen a homoszexualitást a férfi homoszexualitással azonosítja. John D’Emilio a szexuális közösségek kialakulásáról szóló, egyébként nagyszerű történeti elemzésében nagyobb figyelmet fordít ugyan a leszbianizmusra, mint más szerzők általában, írásában mégis a meleg férfi történelem lábjegyzeteként jelenik meg a leszbianizmus – alárendelt másikként az újonnan alkotott meleg/leszbikus kettősségben.<sup>20</sup> Válaszképpen sok lesbikus feminista elméletalkotó, többek között Luce Irigaray, Monique Wittig és Adrienne Rich átfordította a meleg/leszbikus kettősség viszonyrendszerét, és a férfi hom(m)o-szexuális<sup>21</sup> gazdaság elutasítását és elnyomását tették a lesbikus identitás alapjává. E nézet egyik szélsőséges változatában a *homoszociális*<sup>22</sup> kategóriája helyettesíti a (férfi) *homoszexuálist*; ezek a feminista elméletek a nők férfiak közötti adásvételt tekintik a kultúra legelső elnyomó intézményének. Avagy egy sokkal veszélyesebb nézet szerint a homoszociális a homoerotikus társadalmilag elfogadható kifejeződéseként értelmeződik, és a homoszexuális férfiak maguk is a meleg férfi kapcsolatok meghatározó szerepét elfedni kívánó kulturális homofóbia terhét viselik. Föl kell tennünk azt a kérdést, vajon mi lehet az oka annak, hogy épp azoknak a feminista tudósoknak okoz leginkább nehézséget az, hogy megfelelő módon foglalkozzanak a férfi homoszexualitással, akik a kritikai elméletek terén a legtöbbet tették a leszbianizmus-probléma fontosságának fölismeréséért. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról a kérdéstről sem, hogy vajon miért nem foglalkoztak kielégítően a „leszbikus” fogalmával – a „homoszexuális” fogalmáról folytatott általános elmélkedéseken kívül – azok a meleg férfi tudósok (Foucault, D’Emilio), akik jelentős műveket alkottak a szexualitás témakörében. Ahhoz, hogy túlléphessünk a meleg és lesbikus elméletek terén uralkodó ellentétben, amelynek következtében mindkét fél a másik megsemmisítésével kísérletezik, föltétlenül szükségesnek tartom a szóban forgó elméleteket strukturáló feszültségek részletes vizsgálatát.

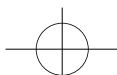
*A homoszexualitás helye a szexuális különbözőség kortárs elméleteiben.* Mivel a posztstrukturalista feminista elméletekben a szexuális különbözőség leginkább a férfi/nő kettősséghez

---

20 D’Emilio más, a meleg kultúra történetével foglalkozó elméletalkotók (mint például Bulloch és Katz) mellett, műveiben maga is foglalkozik a leszbianizmus kérdésével (és ez elismerésre méltó), de – miként a többi szerző – ő is külön fejezetet szentel a homoszexuális nőekkel kapcsolatos, egyébként tartalmas mondanivalójának, s ezáltal strukturálisan is megerősíti azt a nézetet, hogy a lesbikus identitás a férfi homoszexualitás egy változata vagy alosztálya. Jeffrey Weeksnek a szexualitást foucault-i szellemben tárgyaló munkái jelentős kivételt képeznek az alól a gyakorlat alól, amely a lesbikus témákat a meleg paradigmákba illeszti bele (lásd Weeks 1979, 1985, 1986).

21 Luce Irigaray vezeti be a hom(m)o-szexuális gazdaság kategóriáját, mely szerint a társadalmi élet feltétele és kultúránk alapja a férfi szükségletek, illetve vágyak és a férfiak közötti csere kizárólagos föltértekelése. Ebben a szimbolikus teremben a feleségek, lányok és nővérek egyetlen értéket az adja, ha megteremtik a férfiak közötti kapcsolatok lehetőségét. A női testek használata, fogyasztása és forgalma kiterjeszti és fenntartja a férfi hom(m)o-szexuális rendet. A hom(m)o-szexualitás spekulációkban, tükörfjátékokban, identifikációkban és rivalizáló eltulajdonításokban él tovább, hiszen a valóságos gyakorlat tiltott. A heteroszexualitás csak alibi a férfi magához és más férfiakhoz fűződő kapcsolatainak működése érdekében (Irigaray 1985). *(A szerk.)*

22 Eve Kosofsky Sedgwick használja először a férfi homoszociális vágy kategóriáját a férfiak közötti kapcsolatok, a homoszexualitás és a homoszociális folytonosságának jelölésére. Ez a folytonosság társadalmunkban radikálisan szétválasztott, mégis Sedgwick számára a folytonosság egy olyan stratégiát jelent, mely alkalmas ad a férfiak közötti kapcsolatok struktúrájának történeti bemutatására. Napjaink társadalmában a női homoszociális és homoszexualitás folytonossága és a férfi homoszociális és homoszexualitás töredékessége aszimmetrikus, egyértelműen kapcsolódik a férfiak és a nők egyenlőtlen hatalmi pozíciójához, a kötelező heteroszexualitáshoz és a homofóbiához (Sedgwick 1985). *(A szerk.)*



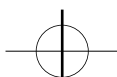
kötődik, a homoszexualitáshoz rendelt hely e rendszeren belül tulajdonképpen egy nem-hely, pontosabban a férfi és női területek közötti „különbség” kiváltságos teréhez közel eső nem-hely. Amíg a „homo” előtagot a fallokrata „Azonos” politikájához, addig a „hetero” előtagot ugyanolyan következetességgel a „Különbség” sokkal nagyobbra tartott politikájához rendelik. Derrida állításának – „a fallocentrizmus és a homoszexualitás föltételezheti egymást” (Derrida 1982: 72) – végletes értelmezése tulajdonképpen a (jelen esetben férfi) homoszexualitáson belül helyezi el a fallocentrizmus meghatározását. Ebből a szemszögből nézve a heteroszexualitás a „heterogenitást” dicsőíti, és a „homogenitást” gyakorlatának feltételezett konzervatív és reakciós hatásai ellenében működik. Mindezek okán fontos megvizsgálni azt a jelenséget, amelyet Mandy Merck „a heteroszexuális különbözőség kortárs elméletekben való hiposztázálásának” nevezett (Merck 1987: 6). Föl kell tenni a kérdést, hogy valóban létezik-e anti-homoszexuális előítélet a szexuális különbözőségek kortárs elméleteiben, s ha igen, akkor milyen módon tartja működésben ezeket az elméleteket a „homo” „hetero”-val szembeni hátrányos megkülönböztetése. Milyen különbözőséget eredményez a homoszexualitás, ha azt éppen a különbség tagadásával azonosítjuk? Vajon a „homoszexuális”, a „meleg” és a „leszbikus” maguk is a szexuális különbözőség fogalmai? Szükséges-e önmeghatározásukhoz a férfi/nő kettősség, vagy ezek nélkül a fogalmak nélkül is értelmezhetőek? Végezetül, vajon a „homoszexualitás” a szexuális különbözőség elméleteinek és fogalmi rendszerének terméke-e vagy alkotója, avagy ezen elméleteken és rendszereken kívül helyezkedik-e el?

Szem előtt kell tartani azt is, hogy az általam fölvetett kérdések és témák egy olyan kulturális kontextusba vannak beágyazva, amely a homoszexuális férfiakat és nőket közbiztonsági és nemzetbiztonsági szempontból egyaránt fenyegetőnek tartja. A „vágy ellenőrzéséről” szóló aktuális posztstrukturalista elméleteknek nem csupán metaforikus jelentése van az állam jelenlegi, homoszexualitásellenes jogi, orvosi, társadalmi és gazdasági rendszereinek működése mellett. Befejezésül szeretném még egyszer kiemelni az állam és az identitáskialakítás közötti történeti összefüggések vizsgálatának fontosságát; annak vizsgálatát, hogy például az állami AIDS-politika hogyan befolyásolja, korlátozza és veszélyezteti a leszbikus és meleg gyakorlatot.<sup>23</sup> Mit jelent egy olyan állam polgárának lenni, amely szexuális preferenciájának függvényében programszerűen megtagadja az állampolgárságot? Mik az államról alkotott meleg és leszbikus nézetek? Dollimore elméletét követve, mely szerint „egy társadalom létének elengedhetetlen feltétele a deviánsok léte is” (Dollimore 1986: 7), miképpen válnak a meleg és leszbikus elméletek is az államépítés bonyolult rendszerének részévé? Vajon a meleg és leszbikus alanyok elkerülnek-e a szexuális piacon a tárgyá és áruvá válást, avagy minden tiltakozásunk ellenére magunk is a szexuális piac viszonyrendszerének teljes értékű résztvevői vagyunk? Mindez csupán néhány a megválaszolandó kérdések közül, amelyek talán pontosabban körülhatárolják majd a „meleg és leszbikus elméletnek” nevezett új tudományos diskurzus terét.

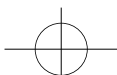
Vándor Anna fordítása

---

23 Többnyire ezeket a kérdéseket vizsgálják az AIDS kulturális reprezentációjával kapcsolatos kutatások. Simon Watney *Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media* című munkája (Watney 1987) és az *October* 43., AIDS-különszáma (1987, tél) példaértékű elemzés az AIDS kulturális megkonstruáltságáról, valamint arról a meghatározó szerepről, melyet az állam a törvényhozásban, a felügyeletben és a szexuális vágy kialakításában játszik.



- Adam, Barry (1985): Structural Foundations of the Gay World. In *Comparative Studies in Society and History*, 27(4): 658–671.
- Adams, Parveen és Jeff Minson (1978): The Subject of Feminism. In *m/f* 2: 43–61.
- Bourne, Jenny (1987): Homelands of the Mind: Jewish Feminism and Identity Politics. In *Race & Class*, 29(1): 1–24.
- Brody, Baruch A. (1980): *Identity and Essence*. Princeton: Princeton University Press.
- Combahee River Collective (1982): A Black Feminist Statement. In *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott és Barbara Smith szerk. Old Westbury, New York: The Feminist Press.
- D'Emilio, John (1983): *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*. Chicago és London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1982): „Choreographies.” Interjú Christie V. McDonalddal. In *Diacritics*, 12(2): 66–76.
- Doane, Mary Ann (1981): Woman's Stake: Filming the Female Body. In *October*, 17: 23–36.
- Doane, Mary Ann, Patricia Mellencamp és Linda Williams (szerk.) (1984): *Re-vision: Essays in Feminist Film Criticism*. Frederick, MD: University Publications of America and the American Film Institute.
- Dollimore, Jonathan (1986): Homophobia and Sexual Difference. In *Oxford Literary Review*, 8(1–2): 5–12.
- Elshtain, Jean Bethke (1983): Homosexual Politics: The Paradox of Gay Liberation. In *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*. Robert Boyers és George Steiner szerk., 252–280. Saratoga Springs: Skidmore College.
- Epstein, Steven (1987): Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism. In *Socialist Review*, 17(3–4): 9–54.
- Faraday, Annabell (1981): Liberating Lesbian Research. In *The Making of the Modern Homosexual*. Kenneth Plummer szerk. London: Hutchinson
- Ferguson, Ann (1981): Patriarchy, Identity and the Sexual Revolution. In *Signs*, 7(1): 159–172.
- Foucault, Michel (1984): *The Foucault Reader*. Paul Rabinow szerk. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1996 [1978]): *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ádám Péter ford. Budapest: Atlantisz.
- Freud, Sigmund (1998 [1920]): A női homoszexualitás egy esetének pszichogeneziséről. In *Sigmund Freud Művei* VII. A Farkasember. Klinikai tanulmányok II. Erős Ferenc szerk., 219–251. Budapest: Filum.
- Fuss, Diana (1989): *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. London és New York: Routledge.
- Gallagher, Bob és Alexander Wilson (1987): Sex and the Politics of Identity: An Interview with Michel Foucault. In *Gay Spirit: Myth and Meaning*. Mark Thompson szerk. New York: St. Martin's Press.
- Gallop, Jane (1982): *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press.
- Halperin, David (1986): One Hundred Years of Homosexuality. In *Diacritics*, 16(2): 34–45.
- Heidegger, Martin (1969 [1957]): *Identity and Difference*. New York: Harper & Row.
- Irigaray, Luce (1985): Women on the Market. In *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 170–191.
- Jameson, Fredric (1982): Interview. In *Diacritics*, 12(3): 72–91.
- Kinsman, Gary (1987): *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York: Thomas & Cromwell Co.
- Kristeva, Julia (1987): *The Kristeva Reader*. Toril Moi szerk. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1977): *Écrits*. New York: W. W. Norton & Company.
- Lauretis, Teresa de (1987): *The Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lesselier, Claudie (1987): Social Categorization and Construction of a Lesbian Subject. In *Feminist Issues*, (Tavaszi): 89–94.
- Marks, Elaine (1984): Feminism's Wake. In *Boundary 2*, 12(2): 99–110.
- Martin, Bidy (1982): Feminism, Criticism and Foucault. In *New German Critique*, 27(3): 3–30.
- McIntosh, Mary (1968): The Homosexual Role. In *Social Problems*, 16(2): 182–192.
- Merck, Mandy (1987): Difference and Its Discontents. In *Screen*, 28(1): 2–9.
- Minson, Jeff (1981): The Assertion of Homosexuality. In *m/f*, 5–6: 19–39.
- Moraga, Cherre (1983): *Loving in the War Years*. Boston: South End Press.
- Munitz, Milton K. (1971): *Identity and Individuation*. New York: New York University Press.
- Penley, Constance (1986): Teaching in Your Sleep. In *Theory in the Classroom*. Cary Nelson szerk., 129–148. Urbana és Chicago: University of Illinois Press.
- Plaza, Monique (1981): Our Damages and Their Compensations: Rape: The Will Not to Know of Michel Foucault. In *Feminist Issues*, (Nyári): 25–35.



- Plummer, Kenneth (szerk.) (1981): *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson.
- Radicalesbians (1973): The Woman Identified Woman. In *Radical Feminism*. Anne Koedet, Ellen Levine és Anita Rapone szerk. New York: Quadrangle Books.
- Robbins, Bruce (1987/88): The Politics of Theory. In *Social Text*, 18(Tél): 3–18.
- Rose, Jacqueline (1986): *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.
- Schor, Naomi (1987): Dreaming Dissymetry: Barthes, Foucault and Sexual Difference. In *Men in Feminism*. Alice Jardine és Paul Smith szerk. New York és London: Methuen.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985): *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Watney, Simon (1980): The Ideology of GLF. In *Homosexuality: Power & Politics*. Gay Left Collective szerk. London és New York: Allison and Busby.
- Watney, Simon (1987): *Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weeks, Jeffrey (1977): *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet.
- Weeks, Jeffrey (1979): Movements of Affirmation: Sexual Meanings and Homosexual Identities. In *Radical History Review*, 20(Tavaszi/Nyár): 164–179.
- Weeks, Jeffrey (1985): *Sexuality and Its Discontents*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weeks, Jeffrey (1986): *Sexuality*. London és New York: Tavistock.

