

Judith Butler

Merely Cultural

English Summary

In this essay Judith Butler discusses the relationship between a 'hard' material Marxism and a 'merely cultural' cultural studies. Butler's essay is a response to the attacks launched by feminists and Marxists against cultural studies and its apparent inability to focus on economic problems. Against those who distinguish between cultural and economic struggles Butler insists upon their entanglement avoiding the privilege given to each. Butler also argues that gay and lesbian struggles do indeed work against the reproduction of the entire capitalist system.

Judith Butler

Født 1956, professor i retorik og litteraturvidenskab ved University of California, Berkeley. Hun har skrevet en række bøger deriblandt *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (1993) og *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning* (2004).

Essayet »Merely Cultural« var oprindeligt et foredrag ved *Rethinking Marxism* konferencen i Amherst, Massachusetts i december 1996. Det har været publiceret i *Social Text* 52-53 (1997), pp. 265-277 og *New Left Review* 227 (1998), pp. 33-44. Oversat med tilladelse fra forfatteren.

Det blot kulturelle

Jeg har i sinde at undersøge to forskellige former for påstande, som har cirkuleret på det seneste, og som repræsenterer kulminationen på nogle synspunkter, der har været under opsejling i et stykke tid.¹ Det ene har at gøre med en eksplicit marxistisk indvinding mod indskrænkningen af marxistisk forskning og aktivisme til et studie af kultur, somme tider forstået som indskrænkningen af marxisme til kulturstudier. Den anden har at gøre med tendensen til at forvise nye sociale bevægelser til den kulturelle sfære, endda at affærdige dem som stærkt optagede af det, der omtales som det 'blot' kulturelle, for dernæst at udlægge det kulturpolitiske som fraktionsdannende, identitetsorienteret og partikularistisk. Jeg håber, læseren kan tilgive, at jeg undlader at nævne navne på dem, der står for disse synspunkter. Den aktive kulturelle antagelse i dette essay er, at vi udtrykker og hører sådanne holdninger, og at de indgår i de debatter, som fylder det intellektuelle landskab inden for progressive intellektuelle kredse. Jeg antager også, at ved at knytte enkeltpersoner til sådanne synspunkter løber man den risiko at forskyde opmærksomheden fra sådanne synspunkters betydning og effekt, til en smålig polemik om hvem, der har sagt hvad, og hvem der svarede hvad tilbage – en form for politisering, som jeg, for øjeblikket, ønsker at modstå.

I det følgende opridser jeg nogle af de former, denne type argumenter har antaget inden for det seneste års tid: at venstrefløjens kulturelle fokus har skrinlagt marxismens materialistiske projekt; at den ikke tager stilling til spørgsmålet om økonomisk lighed og omfordeling; at den desuden ikke er i stand til at bestemme kultur som udtrykt ved en systematisk forståelse af sociale og økonomiske produktionsmåder; at venstrefløjens kulturelle fokus har splittet venstrefløjen i identitetsbaserede sekter; at vi har mistet et sæt fælles idealer og målsætninger, fornemmelsen af en fælles historie, et fælles værdisæt, et fælles sprog og endda en objektiv og universel rationalitetsmodus; at venstrefløjspolitikkens kulturelle fokus erstatter en mere modstandsdygtig, seriøs og udstrakt vision af den systematiske indbyrdes forbindelse mellem sociale og økonomiske betingelser med en selvoptaget og lige gyldig form for politik som fokuserer på flygtige

begivenheder, praksisser og mål.

En mere eller mindre implicit antagelse i nogle af disse argumenter er tydeligvis, at poststrukturalismen modarbejder marxismen, og at enhver mulighed for at fremsætte *systematiske* redegørelser for det sociale liv eller at stå fast på rationalitetsnormer – om de er objektive, universelle, eller begge dele – i høj grad hæmmes af en poststrukturalisme, der er trængt ind på det kulturpolitiske område, hvor denne poststrukturalisme er udlagt som destruktiv, relativistisk og politisk paralyserende.

Parodi som en form for identifikation

Måske undrer man sig over, hvorfor jeg bruger al den tid på at repetere disse argumenter på denne måde, hvorfor jeg giver dem sendetid, så at sige, og måske spekulerer man også på, om jeg allerede er begyndt at parodiere disse standpunkter. Mener jeg, at de er ubrugelige, eller mener jeg, de er vigtige og fortjener respons? Hvis jeg var i gang med at parodiere disse standpunkter, kunne det betyde, at jeg mener, de er latterlige, hule, formularagtige, at de besidder en generaliserbarhed og gangbarhed som diskurs, der tillader, at de kan tages op af alle og enhver, og fås til at lyde overbevisende, om de så blev leveret af selv den mest upålidelige person.

Men hvad hvis min gennemgang af dem indebærer en midlertidig identifikation med dem, selv om jeg er en del af den kulturpolitik, som er under angreb? Udgør den midlertidige identifikation, jeg agerer, den som rejser spørgsmålet om, hvorvidt jeg er involveret i en parodiering af disse standpunkter, ikke præcis et moment i hvilket de, på godt og ondt, bliver til mit standpunkt?

Jeg vil hævde, at det er umuligt at fremføre en overbevisende parodi af et intellektuelt standpunkt, uden i forvejen at have en tilknytning til det, man parodierer, uden at have og ønske intimitet med det standpunkt, man indoptager eller anlægger som genstand for parodien. En parodi kræver en vis evne til at identificere sig med, approksimere og tilnærme sig det man parodierer; ; den forpligter sig på intimitet med det standpunkt, den approprierer, som forstyrrer subjektets stemme, fremtræden, performativitet på en sådan måde, at publikum eller læseren ikke rigtig ved, hvor man står, om man er gået over til den anden side, om man forbliver på sin egen side, om man kan recitere det andet standpunkt, uden at blive offer for det midt i sin optræden. Det kan være, I konkluderer, at hun overhovedet ikke tager det alvorligt, eller det kan være, I konkluderer, at dette er en eller anden form for dekonstruktivistisk spil, og beslutter jer for lede efter en seriøs diskussion et andet sted. Men jeg vil stadig invitere

jer med ind i denne min, tilsyneladende, tvivlrådighed, hvis I har lyst, for jeg mener, at den faktisk tjener det formål at overvinde unødige splittelser på venstrefløjen, og det er en del af min hensigt her.

Jeg vil gerne foreslå det synspunkt, at de seneste forsøg på at parodiere den kulturelle venstrefløj ikke kunne have fundet sted, hvis der ikke var en sådan forudgående tilknytning og intimitet, og at det at begive sig ind i parodiering er at bevæge sig ind i et forhold af både begær og ambivalens. Ved sidste års fupnummer var vi vidner til en ejendommelig form for identificering, en form for identificering, hvor den der opfører parodien helt bogstaveligt stræber efter at indtage den parodieredes sted, ikke blot for at afdække den kulturelle venstrefløjs kulturelle ikoner, *men for at tilegne sig og gøre sig til herre over den selv samme ikonicitet*, og, efterfølgende, gladelig at stille sig til skue som den, der udførte afdækningen, for på denne måde at indtage begge positioner i parodien, idet man territorialiserer den andens standpunkt og opnår midlertidig kulturel berømmelse.² Det kan således ikke siges, at parodiens formål ikke er at fordømme den måde, hvorpå venstrefløjspolitik var gået hen og blevet mediedrevet og mediefikseret, degraderet af det populære og det kulturelle, men snarere netop at rykke ind i og tilskynde medieverdenen, at blive populær, og at triumfere i selv samme kulturelle sprog, som dem, man ønsker at fornede, har tilegnet sig, og på den måde kommer man til at genbekræfte og inkarnere popularitetens og mediesuccesens værdier, som ansprede kritikken til at begynde med. Forestil dig den pirrende sadisme, udløsningen af indestængt ressentiment i det øjeblik, man indtager det populære område, som øjensynligt beklages som analysegenstand, alt imens man hylder sin modstanders magtfuldhed, og på den måde giver fornyet kraft til lige præcis den idealisering, man stræbte efter at gøre en ende på.

På den måde er parodiens virkning paradoksalt: den triumferende sejrforførelse, som den angiveligt mere seriøse marxismes avatarer svælger i, hvad angår deres øjeblik i det kulturelle rampelys, er eksemplarisk og symptomatisk for præcist den kulturelle genstand for kritik, de opponerer imod; følelsen af at have triumferet over denne fjende, hvilket ikke kan ske uden at man på sælsom vis indtager denne fjendes sted, rejser spørgsmålet om, hvorvidt denne mere seriøse marxismes mål og hensigter ikke er blevet håbløst forskudt til et kulturelt domæne, hvor den udgør en *flygtig* genstand for mediebevågenhed, snarere end en mere systematisk analyse af økonomiske og sociale relationer. Denne følelse af triumf genindskriver *en fraktionering* af venstrefløjen, akkurat i en tid hvor velfærdsrettigheder her i landet er ved at blive afskaffet, hvor klasseskel intensiveres på tværs af kloden, og hvor det er lykkedes højrefløjen i dette land med succes at vinde 'midten' med det resultat, at venstrefløjen selv er blevet usynlig i

medierne. Hvornår dukker den frem på forsiden af *New York Times*, når det ikke lige er, når en del af venstrefløjen en sjælden gang langer ud efter en anden del og skaber et venstrefløjsspektakel til konsumering i den liberale og konservative presses mainstream, som er mere end villige til at så skepsis om enhver fraktion på venstrefløjen i den politiske proces, meget hellere end at vise respekt for nogen form for venstrefløj som en stærk faktor i den radikale sociale forandrings tjeneste?

Er forsøget på at adskille marxisme fra kulturelle studier og at redde kritisk viden fra den kulturelle specificitets lavvande blot en territorial strid mellem venstreorienterede kulturstudier og mere ortodokse former for marxisme? Hvordan hænger dette forsøg på adskillelse sammen med påstanden om, at nye sociale bevægelser har splittet venstrefløjen, frarøvet os fælles idealer, opsplittet vidensområdet og den politiske aktivismes felt, og dermed reduceret politisk aktivisme til blot det at ville hævde og bekræfte kulturel identitet? Den anklage, at nye sociale bevægelser 'blot' er 'kulturelle', at en samlet og progressiv marxisme nødvendigvis må vende tilbage til en materialisme baseret på en objektiv klasseanalyse, forudsætter i sig selv, at sondringen mellem det materielle og det kulturelle liv er en stabil sondring. Og denne tilflugt til en tilsyneladende stabil skelnen mellem det materielle og kulturelle liv er tydeligvis en genkomst af en teoretisk anakronisme, der ser bort fra bidragene til marxistisk teori siden Althussers forskydning af basis-overbygningsmodellen, såvel som diverse former for kulturel materialisme – for eksempel, Raymond Williams, Stuart Hall og Gayatri Chakravorty Spivak. Denne sondrings utidige genkomst tjener i særdeleshed en taktik, som tilstræber at identificere nye sociale bevægelser med det blot kulturelle, og det kulturelle med noget afledt og sekundært, for på den måde at hejse en anakronistisk materialisme som fane for en ny ortodoksi.

Ortodoks enhed

Denne genkomst af venstrefløjsortodoksi påkalder en 'enhed', som, paradoksalt nok, ville gensplitte venstrefløjen på præcis den måde, som ortodoksien beklager. En måde, hvorpå denne splittelse skabes, bliver særdeles tydelig, når vi spørger, hvilke bevægelser der forvises til det blot kulturelles sfære, og af hvilke grunde, og hvordan den selv samme opdeling af det materielle og det kulturelle bliver hidkaldt på taktisk vis, med det formål at marginalisere bestemte former for politisk aktivisme? Og hvordan kan den nye ortodoksi på venstrefløjen siges at fungere i forening med en social og seksuel konservatisme, som stiler efter at gøre spørgsmål om race og seksualitet sekundære i forhold til politikens 'virkelige'?

emner, for på den måde at danne en ny og uhyggelig politisk formation af neokonservative marxismer.

Hvilke ekskluderende og underordnende principper bygger denne formodede enhed på? Hvor hurtigt glemmer vi, at nye sociale bevægelser baseret på demokratiske principper blev formuleret imod en hegemonisk venstrefløj, så vel som mod en medsammensvoren liberal midte og en virkeligt truende højrefløj? Har de, som nu begræder fremvæksten af nye semi-autonome sociale bevægelser og tilskriver dem snævre identitetsmæssige interesser, nogensinde rigtigt forstået de historiske årsager til, at disse voksede frem? Reproduceres denne situation ikke blot af de seneste forsøg på at genindføre det universelle på kommando, om det sker igennem den habermasianske rationalitets tænkte finesse, eller igennem forestillinger om det fælles bedste, som prioriterer en klasseopfattelse rensset for spørgsmålet om race. Er ideen med den nye enhedsretorik ikke ganske enkelt, igennem domesticering og underordning, at 'inkludere' præcist de bevægelser, som blev dannet delvist som opposition mod sådan en form for domesticering og underordning, hvilket viser, at fortalernes for det 'fælles bedste' ikke har læst den historie, som har gjort denne konflikt mulig?

Det, den genopståede ortodoksi kan have imod nye sociale bevægelser, er præcist den vitalitet, som sådanne bevægelser nyder godt af. Paradoksalt nok tillægges venstrefløjens lammelse nøjagtigt de bevægelser, som fortsat holder den i live. Selvom jeg på sin vis ville være enig i, at en snæver identitetsbaseret udformning af sådanne bevægelser fører til en indsnævring af det politiske område, *er der ingen grund til at antage, at sådanne sociale bevægelser kan reduceres til deres identitetsbaserede afsæt*. Problemet omkring enhed, eller mere beskedent, omkring solidaritet, kan ikke løses ved at transcendere eller annullere dette område, og bestemt ikke igennem et tomt løfte om at genoprette en enhed fremtvunget af udelukkelse, en forhåbning som genindfører underordning som sin egen mulighedsbetingelse. Den eneste mulige form for enhed opnås ikke ved at skabe syntese mellem et sæt af konflikter, men vil bestå i *en modalitet hvori konflikt opretholdes på en politisk befordrende måde*, en konfrontationspraksis som kræver, at disse bevægelser udtrykker deres målsætninger under pres fra hinanden, uden derved at blive præcist til en og den samme.

Dette er ikke helt den ækivalenskæde, som Laclau og Mouffe har i tankerne, selvom den dog har vigtige forbindelser til den.³ Nye politiske formationer står ikke i en analog forbindelse med hinanden, som om de var adskilte og differentierede helheder. De er overlappende, gensidigt determinerede og konvergerende politiseringsområder. Faktisk er de mest lovende øjeblikke de øjeblikke, hvor en social bevægelse finder sin mulighedsbetingelse i en anden. Her er forskel ikke bare de *udvendige* forskelle

mellem bevægelser, forstået som det, der adskiller dem fra hinanden, men snarere *selve bevægelsens egen-forskel*, en grundlæggende brist, som muliggør bevægelser på ikke-identitetsbaserede grundlag, som indfører en vis mobiliserende konflikt som grundlaget for politisering. Fraktionering, forstået som den proces, hvorved en identitet ekskluderer en anden for at styrke sin egen enhed og sammenhæng, begår den fejl at lokalisere problemet omkring forskel som det, der opstår *imellem* en identitet og en anden; men forskel er identitetens mulighedsbetingelse, eller, snarere, dens konstitutive begrænsning: det som muliggør dens artikulation, og samtidig det som gør enhver endelig eller sluttet artikulation umulig.

På universitetet er forsøgene på at adskille racestudier fra seksualitetsstudier fra kønsstudier udtryk for forskellige behov for en autonom artikulation, men det fremkalder uvægerligt et sæt af vigtige, smertefulde og lovende konfrontationer, som afslører de ultimative begrænsninger for enhver form for sådan autonomi: seksualitetspolitikken inden for afroamerikanske studier, racepolitikken inden for queer studier, inden for klassestudier, inden for feminisme, spørgsmålet om misogyni inden for enhver af de ovenstående, spørgsmålet omkring homofobi inden for feminisme, blot for at nævne nogle enkelte. Dette forekommer måske præcist som den kedsommelige form for identitetskamp, som en ny, mere inkluderende venstrefløj gør sig forhåbninger om at transcendere. Og ikke desto mindre, for at en inkluderende politik skal kunne betyde andet end en ny domesticering og ny underordning af sådanne forskelle, bliver den nødt til at udvikle en alliancefølelse som led i en ny form for konfliktmøde. Når nye sociale bevægelser fremstilles som så mange forskellige 'partikularismer' i jagten på en overordnet universalitet, er det nødvendigt at spørge, hvordan universalitetens norm udelukkende blev mulig igennem udviskningen af den sociale magts forudgående virkemåde. Dette betyder ikke, at universaliteter er umulige, men snarere at de kun bliver mulige igennem en abstraktion fra universalitetens forankring i magt, som altid vil være forvanskende og territorialiserende, og nødvendigvis bør modstås på alle niveauer. Uanset hvilken universalitet der bliver mulig – og det kan være at universaliteter kun bliver mulige for en tid, 'glimtvis' i Benjamins forstand - vil det være resultatet af et vanskeligt oversættelsesarbejde, i hvilket sociale bevægelser foreløbigt placerer deres konvergenspunkter på baggrund af en fortsat social kamp.

At klandre nye sociale bevægelser for deres vitalitet, som nogen har gjort, er præcis at nægte at forstå, at enhver fremtid for venstrefløjen nødvendigvis må bygges på basis af bevægelser, der fremtvinger demokratisk deltagelse, og at enhver bestræbelse på at gennemtvinge en enhed over for sådanne bevægelser fra starten vil blive afvist endnu en gang som en form

for politisk avantgardisme helliget etableringen af hierarkier og splid, som selv afstedkommer den fraktionering, den hævder kommer udefra.

Det queer-politiske og det kulturelles forklejning

Nostalgien efter en falsk og ekskluderende enhed hænger sammen med forklejningen af det kulturelle og en fornyet seksuel og social konservatisme på venstrefløjen. Nogle gange kommer dette til udtryk som et forsøg på at underordne race i forhold til klasse, for derved at forsømme at medtænke Paul Gilroy og Stuart Halls argument, at race kan ses som en af de modaliteter, i hvilken klassetilhørsforhold leves. På denne måde adskilles race og klasse analytisk, for dernæst at indse, at analysen af den ene ikke kommer videre uden analysen af den anden. Der er en anden dynamik på spil i forbindelse med seksualitet, og jeg har i sinde at koncentrere mig om dette problem i resten af dette essay. Idet det bliver betragtet som uvæsentlig for, hvad der er mest presserende i det materielle liv, *fremstilles det queer-politiske jævnligt af ortodoksien som politiseringens kulturelle ekstrem.*

Hvor klasse- og racekampen forstås som havende en udpræget økonomisk karakter, og den feministiske kamp som nogen gange økonomisk og nogen gange kulturel, forstås queer-kampen ikke alene som blot en kulturel kamp, men som det typiske eksempel på 'den blot kulturelle' form, som samtidens sociale bevægelser har antaget. Tag for eksempel en af mine kollegaer, Nancy Frasers arbejde, hvis holdninger på ingen måde er ortodokse, og som tværtimod har søgt efter nye måder at fremsætte en vidtspændende ramme til forståelsen af forskellige frigørelseskampes tæt sammenknyttede forbindelser. Jeg vender blikket mod hendes arbejde, fordi den antagelse, der bekymrer mig, kan findes der, og fordi hun og jeg har tradition for en venlig diskussion, noget som jeg er sikker på vil fortsætte her som en konstruktiv udveksling – hvilket også er grunden til, at hun er den eneste person, jeg går med til at nævne i dette essay.⁴

I Frasers nyeste bog, *Justice Interruptus*, bemærker hun med rette, at »i USA i dag bruges udtrykket 'identitetspolitisk' mere og mere som et nedsettende ord for feminisme, anti-racisme og det anti-heterosexistiske.«⁵ Hun insisterer på, at sådanne bevægelser har alt at gøre med social retfærdighed og hævder, at en hvilken som helst bevægelse på venstrefløjen bliver nødt til at forholde sig til udfordringerne fra dem. Ikke desto mindre gentager hun den opdeling, som identificerer bestemte former for undertrykkelse som del af den politiske økonomi og forviser andre til den udelukkende kulturelle sfære. Idet hun fremsætter et spektrum, som spænder fra den politiske økonomi til kultur, placerer hun bøsser og les-

biskes kamp i den kulturelle ende af dette politiske spektrum. Homofobi, hævder hun, har ingen rod i den politiske økonomi, fordi homoseksuelle ikke indtager nogen særskilt position i arbejdsdelingen, fordi de er spredt på tværs af klassestrukturen og således ikke udgør nogen udnyttet klasse: »den uretfærdighed, de lider under, er essentielt et spørgsmål om anerkendelse.« På den måde fremstiller hun deres kamp som et spørgsmål om kulturel anerkendelse frem for materiel undertrykkelse.⁶

Hvorfor skulle en bevægelse, som er optaget af at kritisere og ændre de måder, hvorpå seksualitet bliver socialt reguleret, ikke ses som central for den politiske økonomis virke? Netop det at denne kritik og transformation er central for materialismens forehavende, var den slagkraftige pointe, der blev fremsat af socialistiske feminister og de som var optaget af sammenfaldene mellem marxisme og psykoanalyse i 1970'erne og 1980'erne, og blev også tydeligt indvarslet af Engels og Marx med deres egen fremhævelse af, at 'produktionsmåder' var afhængige af at inkludere former for social tilknytning. I *Den tyske ideologi* (1846) er Marx berømt for at have skrevet, »menneskene, der hver dag på ny skaber deres eget liv, begynder at skabe andre mennesker, at forplante sig – forholdet mellem mand og kvinde, forældre og børn, *familien*.«⁷ Selvom Marx svinger mellem at se forplantning som en naturlig og en social relation, gør han det ikke alene klart, at en produktionsmåde altid er kombineret med en måde at samvirke på, men, og dette er vigtigt, at »en bestemt produktionsmåde [...] i sig selv [er] en 'produktionskraft.'«⁸ Engels udvikler tydeligvis dette argument i *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse* (1884), og fremsætter der en formulering som, for en tid, måske blev en af de oftest citerede passager i socialistisk feministisk forskning:

Efter den materialistiske opfattelse er det moment i historien, der i sidste instans er det afgørende, frembringelsen (produktion) og videreførelsen (reproduktion) af selve livet. Men den er selv igen af dobbelt art. På den ene side fremstillingen af eksistensmidler, af genstande til føde, klæder, bolig og de dertil fornødne redskaber; på den anden side frembringelsen af menneskene selv, slægtens videreførelse.⁹

Mange feministiske argumenter bestræbte sig på den tid netop på ikke alene at identificere familien som en del af produktionsmåden, men også at vise hvordan selve produktionen af køn skulle forstås som en del af 'fremstillingen af mennesker i det hele taget,' i overensstemmelse med normer, der reproducerede den normative heteroseksuelle familie. Følgelig blev psykoanalysen indført som en af de måder, hvorpå det kunne vises, hvordan slægtskab fungerede i reproduktionen af individer i sociale formationer, der tjente kapitalens interesser. Selvom nogle af aktørerne i de debatter afstod slægtskabsterritoriet til Lévi-Strauss og til teoriens la-

canianske efterfølgere, var der andre som holdt fast ved, at der var behov for en særlig sociologisk/socialt baseret redegørelse for familien for at kunne forklare den kønsmæssige arbejdsfordeling og den kønnede reproduktion af arbejderen. Essentielt for den tids socialistisk-feministiske standpunkt var præcist det syn, at familien ikke er naturbestemt, og at den som en specifik foranstaltning af slægtskabsfunktioner forblev historisk kontingent og, i princippet, foranderlig. 1970'erne og 1980'ernes forskning forsøgte at etablere sfæren for seksualidentitetens reproduktion som del af livets materielle betingelser, som en egentlig og grundlæggende del af den politiske økonomi. Den forsøgte også at vise, hvordan reproduktionen af kønnede individer, af 'mænd' og 'kvinder', var afhængig af den sociale regulering af familien og, ikke mindst, af reproduktionen af den heteroseksuelle familie som åstedet for det heteroseksuelles individs reproduktion, egnet til at indtræde i familien som en social form. Formodningen i Gayle Rubin og andres arbejde blev netop, at den normative reproduktion af køn var essentiel for reproduktionen af heteroseksualitet og familien. På den måde kunne den seksuelle arbejdsdeling ikke forstås som adskilt fra reproduktionen af kønnede individer, og psykoanalysen blev som regel inddraget som en metode til at forstå denne form for social organisations psykiske spor, og måder hvorpå denne form for regulering kom til syne i seksuelt begær. Følgelig blev reguleringen af seksualiteten systematisk knyttet sammen med *produktionsmåden* som central for den politiske økonomis virke.

Materiel eksklusion

Bemærk at både 'køn' og 'seksualitet' bliver en del af det 'materielle liv', ikke kun på grund af den måde, hvorpå det dette forhold tjener den seksualitetsbestemte arbejdsdeling, men også fordi normative kønsroller tjener til reproduktionen af den normative familie. Pointen er her, modsat Fraser, at alle kampe for forandring af seksualitetens sociale felt ikke bliver centrale for den politiske økonomi i den udstrækning, at de direkte kan forbindes med spørgsmål om ulønnet og udnyttet arbejdskraft, men også fordi de ikke kan forstås, hvis ikke den 'økonomiske' sfære udvides til at inkludere både reproduktionen af varer så vel som den sociale reproduktion af individer.

Når man tager det faktum i betragtning, at de socialistisk-feministiske bestræbelser på at forstå hvordan reproduktionen af individer og den sociale regulering af seksualitet var en del af selve produktionsprocessen og, dermed, en del af den 'materialistiske forståelse' af den politiske økonomi, hvordan kan det så være, at når fokus for den kritiske analyse pludselig

bevæger sig fra spørgsmålet om, hvordan normativ seksualitet reproduceres til queer spørgsmålet om, hvordan selv samme normalitet forpures af de ikke-normative seksualiteter, den skjuler i dens egne betingelser – så vel som de seksualiteter som trives og lider uden for de betingelser – at forbindelsen mellem sådan en analyse og produktionsmåden så pludselig droppes? Er det kun et spørgsmål om kulturel anerkendelse, når ikke-normative seksualiteter marginaliseres og fornedres? Og er det muligt at skelne, selv analytisk, mellem en mangel på kulturel anerkendelse og en materiel undertrykkelse, hvis selve definitionen af den juridiske personforståelse strengt indskrænkes af kulturelle normer, der er uadskillelige fra deres materielle virkninger? For eksempel i de tilfælde, hvor lesbiske eller bøsser ekskluderes fra statsligt sanktionerede opfattelser af familien (som udgør en økonomisk enhed både i skattelovgivningen og ejendomsretten); stoppes ved grænsen og bestemmes som ude af stand til at opnå statsborgerskab; selektivt nægtes retten til ytrings- og forsamlingsfrihed; nægtes retten til at erklære deres begær (som medlemmer af militæret); eller umyndiggøres ved lov, når det drejer sig om at foretage medicinske beslutninger i nødsituationer, i forbindelse med en døende partner, at overtage sin afdøde partners ejendom, at få sin partners lig udleveret fra hospitalet – markerer disse eksempler ikke, at den 'hellige familie' på den måde endnu en gang indsnævrer de kanaler, igennem hvilke ejendomsinteresser reguleres og distribueres? Drejer dette sig blot om en cirkulation af nedgørende kulturelle holdninger, eller er sådanne fratagelser af rettigheder betegnende for en specifik praksis for en seksualitets- og kønsbestemt distribution af juridiske og økonomiske rettigheder?

Hvis man fortsat ser produktionsmåden som bestemmende for den politiske økonomis struktur, vil det bestemt ikke give nogen mening, for feminister at kassere den hårdt tilkæmpede indsigt, at seksualiteten skal forstås som en del af selv samme produktionsmåde. Men selv hvis man ser 'omfordelingen' af rettigheder og varer som af afgørende vigtighed for den politiske økonomi, som Fraser gør, hvordan kan det så være, at vi ikke anerkender disse homofobiske kræfter som centrale for den politiske økonomis virke? På baggrund af distributionen af dette lands sundhedspleje, er det da virkelig muligt at sige, at homoseksuelle ikke udgør en særskilt klasse, i betragtning af hvordan den profitdrevne organisering af sundhedspleje og medicinalvarer pålægger en særskilt byrde på de, som lever med HIV og AIDS? Hvordan kan vi forstå produktionen af borgere med HIV som en klasse bestående af permanente debitorer? Kræver fattighedsraten blandt lesbiske ikke at blive betragtet i relation til økonomiens normative heteroseksualitet?

Seksualitetens produktionsmåde

Selvom Fraser i *Justice Interruptus* anerkender, at køn er »et grundlæggende strukturingsprincip i den politiske økonomi«, er begrundelsen hun giver herfor, at den strukturerer ulønnet reproducerende arbejde.¹⁰ Selvom hun klart tilkendegiver sin støtte til bøsser og lesbisk frihedskamp, og ligeledes sin modstand mod homofobi, forfølger hun ikke radikalt nok de implikationer, denne støtte har for den begrebsliggørelse, hun fremkommer med. Hun spørger ikke, hvordan den reproduktionsfære som garanterer 'kønnets' placering i den politiske økonomi er indskrænket af det seksuelles regulering, det vil sige, igennem hvilke påbudte eksklusioner reproduktionsfæren aftegnes og naturaliseres. Er det muligt at analysere, hvordan den normative heteroseksualitet og dens 'køn' produceres inden for reproduktionsfæren uden at komme ind på de påtvungne måder, hvorpå homoseksualitet og biseksualitet, så vel som det transkønnede, *fremstilles* som det seksuelt 'frastødende', og dermed udvide produktionsmåden således at den kan forklare præcist denne sociale reguleringsmekanisme? Det ville være fejlagtigt at forstå sådanne produktioner som 'blot kulturelle', hvis de er essentielle for den politiske økonomis seksuelle ordens fungerer, det vil sige, hvis de udgør en fundamental trussel mod selve dens virkedygtighed i det hele taget. Det økonomiske, forbundet med det reproduktive, hænger nødvendigvis sammen med heteroseksualitetens reproduktion. Det er ikke sådan, at ikke-heteroseksuelle former for seksualitet bare lades ude af betragtning, men sådan at undertrykkelsen af dem er essentiel for, at den forudsatte normativitet kan fungere. Dette er ikke blot et spørgsmål om, at en særlig slags mennesker lider under mangelen på andres kulturelle anerkendelse, men snarere om eksistensen af en specifik produktions- og udvekslingsmåde for seksualitet, hvis funktion det er at opretholde en kønsmæssig stabilitet, begærets heteroseksualitet og familiens naturalisering.¹¹

Hvorfor, når man tager seksualitetens fundamentale position i produktions- og distributionstænkningen i betragtning, dukker seksualitet da frem som mønstereksemplet på det 'kulturelle' i de seneste former for marxistisk og neomarxistisk argumentation?¹² Sikke hurtigt – og somme tider uforvarende – sondringen mellem det materielle og det kulturelle genfabrikeres, når den understøtter udstikningen af de skillelinjer, som tillader, at man i forhold til de fundamentale politiske strukturer kaster seksualiteten over bord! Det tyder på, at sondringen ikke er begrebsligt funderet, men at den beror på et selektivt hukommelsestab, hvad angår selve marxismens historie. Når alt kommer til alt, kan man, foruden den

strukturalistiske supplerer af Marx, se hvordan sondringen mellem kultur og det materielle liv er kommet i krise, set fra forskelligt hold. Marx hævdede selv, at førkapitalistiske økonomiske formationer ikke fuldt ud kunne vikles ud af de kulturelle og symbolske verdner, de var indlejret i, og denne tese har været drivkraften i den økonomiske antropologis vigtige arbejde – Marshall Sahlins, Karl Polanyi, Henry Pearson. Dette arbejde udvider og forfiner Marx' tese i *Om førkapitalistiske produktionsrelationer*, som forsøger at forklare, hvordan det gik til, at det kulturelle og det økonomiske selv blev etableret som adskilte sfærer – ikke mindst hvordan institutionaliseringen af økonomien som en separat sfære er konsekvensen af en abstraktionsmanøvre iværksat af kapitalen. Marx var selv klar over, at sådanne distinktioner er resultatet af og kulminationen på arbejdsdelingen, og af den grund ikke kan ekskluderes fra dens struktur: i *Den tyske ideologi* skriver han for eksempel at »[a]rbejdets deling [først] bliver virkelig deling fra det øjeblik, hvor der indtræder en deling af det materielle og det åndelige arbejde.«¹³ Dette er en del af drivkraften bag Althussers bestræbelse på at nytænke arbejdsdelingen i »Ideologi og ideologiske statsapparater« i relation til reproduktionen af arbejdskraft og, mest centralt for hans idé om, »at det er i og under den ideologiske underkastelses former, at reproduktionen af arbejdskraftens kvalificering sikres.«¹⁴ Den centrale rolle det ideologiske tilskrives i reproduktionen af individer, kulminerer i Althussers banebrydende argument at »en ideologi [altid] eksisterer i et apparat og dette apparats praksis eller praksisser. Denne eksistens er materiel.«¹⁵ Følgelig, selv hvis man opfatter homofobi som en kulturel indstilling, skulle den indstilling stadig lokaliseres i det apparat og den praksis, der foranlediger dens institutionalisering.

Kulturelle og materielle gaver

Det, at man inden for den feministiske teori vendte opmærksomheden mod Lévi-Strauss, betød at analysen af udvekslingen af kvinder importeredes til den marxistiske kritik af familien, og for en tid opnåede en paradigmatiske status for tænkningen af både køn og seksualitet. Derudover var det denne vigtige og problematiske manøvre, som fik den stabile skelnen mellem det kulturelle og det materielle liv til at vakle. Hvis kvinder var en 'gave', ifølge Lévi-Strauss, så indgik de i transaktionsprocessen på måder, som hverken kunne reduceres til den kulturelle eller den materielle sfære. Ifølge Marcel Mauss, hvis teori om gavegivning blev indoptaget af Lévi-Strauss, udstikker gaven materialismens begrænsninger. Ifølge Mauss er det økonomiske kun én del af en udveksling, som antager forskellige kulturelle former, og forholdet mellem økonomiske og kulturelle sfærer

er ikke så adskilt, som de er gået hen og blevet. Selvom Mauss ikke tilskriver adskillelsen af det kulturelle og det materielle liv til kapitalismen, fremkommer han med en analyse, der kritiserer nuværende former for udveksling for at være en form for rå materialisme: »*res* [kan] ikke oprindeligt have været den umælende, rent materielle ting, det simple og passive transaktionsobjekt, den er blevet til.«¹⁶ Tværtimod forstås *res* som det sted, hvor et sæt af relationer konvergerer. På samme måde er 'individet' ikke fra første færd adskilleligt fra sine objekter: udveksling konsoliderer eller truer sociale bånd.

Lévi-Strauss viste, at denne udvekslingsrelation ikke blot var kulturel og økonomisk på en og samme tid, men gjorde sondringen mellem kulturel og økonomisk uhensigtsmæssig og ustabil: udveksling frembringer et sæt af sociale relationer, formidler en kulturel eller symbolsk værdi – hvis sammenkobling bliver afgørende for lacanianske fravigelser fra Lévi-Strauss – og sikrer distributions- og konsumeringskanaler. Hvis reguleringen af seksuel udveksling gør sondringen mellem det kulturelle og det økonomiske vanskelig, om ikke umulig, at foretage, hvad er så konsekvenserne for en radikal transformation af de udvekslingsprocedurer, når de går ud over og sammenblander de tilsyneladende elementære slægtskabsstrukturer? Ville sondringen mellem det økonomiske og det kulturelle overhovedet blive nemmere at foretage, hvis en ikke-normativ og kontra-normativ seksuel udveksling kommer til at udgøre gavens umådeholdende kredsløb i forhold til slægtskabet? Spørgsmålet er ikke, hvorvidt det seksualitetspolitiske på den måde hører til det kulturelle eller det økonomiske, men hvordan selve den seksuelle udvekslings praksisser distinktionen mellem de to sfærer.

Queer og homoseksualitetsstudier har i høj grad ved deres overlappende bestræbelser netop forsøgt at udfordre den formodede forbindelse mellem slægtskab og seksuel reproduktion, så vel som forbindelsen mellem seksuel reproduktion og seksualitet. Det er måske muligt i queer studier at se en vigtig tilbagevenden til den marxistiske kritik af familien, baseret på en mobiliserende indsigt i en *socialt kontingent og socialt transformérbar fremstilling af slægtskab*, som tager afstand fra den universalistiske patos i de lévi-straussiske og lacanianske skematiseringer, der er blevet paradigmatiske for nogle former for feministisk teoretisering. Selvom Lévi-Strauss' teori var med til at vise, hvordan heteroseksuel normativitet producerede køn i sin egen selvforstærknings tjeneste, kunne den ikke tilvejebringe de kritiske værktøjer, der kunne vise vejen ud af dens dødvande. Den tvangsmæssige model for seksuel udveksling reproducerer ikke kun en seksualitet indsnævret af reproduktion, men en naturaliseret opfattelse af 'sex', for hvilken reproduktionens rolle er central. I den udstrækning at

naturaliserede køn tjener til at bekræfte den heteroseksuelle dyade som seksualitetens hellige struktur, sanktionerer de fortsat slægtskab, retslige og økonomiske krav og de sædvaner, som udstikker grænserne for, hvad der kan anses som et socialt accepterbart individ. At insistere på at sociale former for seksualitet ikke alene kan gå ud over, men også forvirre *heteroseksuelle* slægtskabsforanstaltninger, så vel som reproduktion, er også at argumentere for, at det, som gør, at et individ og et køn anerkendes, vil blive radikalt ændret – et argument som ikke blot er kulturelt, men som bestyrker den seksuelle regulerings plads som en måde, hvorpå subjektet produceres.

Er vi måske vidner til en videnskabelig bestræbelse på at øge queer kampens politiske styrke ved at afvise at se det fundamentale skift i sociale relationers konceptualisering og institutionalisering, som den forlanger? Er associeringen af det seksuelle med det kulturelle, og den forbundne bestræbelse på at autonomisere og degradere den kulturelle sfære, en tankeløs reaktion på en seksuel degradering, som opfattes som findende sted inden for den kulturelle sfære, en bestræbelse på at kolonisere og inddæmme homoseksualitet i og som selve det kulturelle?

Den neokonservatisme på venstrefløjen, som stræber efter at se bort fra det kulturelle, kan altid kun udgøre endnu en kulturel indgriben, hvad end den ellers er. Og stadigvæk kan den taktiske manipulation af sondringen mellem det kulturelle og det økonomiske for at genindføre den miskrediterede forestilling om sekundær undertrykkelse kun på ny fremprovokere modstanden mod en gennemtvungen enhed, hvilket bestyrker den mistanke, at enhed kun opnås igennem en voldelig afskæring. Jeg vil ikke mindst tilføje, at forståelsen af denne vold har medvirket til at knytte venstrefløjen til poststrukturalismen, det vil sige, til en måde at læse på, som lader os forstå, hvad der nødvendigvis må skæres bort fra en forestilling om enhed, for at den kan fremstå som nødvendig og sammenhængende, og at insistere på at forskel forbliver grundlæggende for enhver kamp. Denne vægring ved endnu engang at blive underordnet en enhed, der karikerer, fornedrer og domesticerer forskel, bliver basis for en mere vidtstrakt og dynamisk politisk impuls. Denne modstand mod 'enhed' indeholder koden til det demokratiske håb på venstrefløjen.

Noter

- 1 Dette essay var oprindeligt et foredrag ved Rethinking Marxism konferencen i Amherst, Massachusetts i december 1996.
- 2 Det fupnummer, der her refereres til, er Alan D. Sokal: »Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity« i *Social Text* 46-7 (1996), pp. 217-52.
- 3 Se min udveksling med Ernesto Laclau om lighed i *Diacritics* 27 (1997), pp. 3-12.

- 4 Se Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell og Nancy Fraser (red.): *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York 1994.
- 5 Nancy Fraser: *Justice Interruptus*, London 1997.
- 6 Op.cit., p. 17f; for et andet udsagn med sådanne synspunkter, se Fraser: »From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age« i *New Left Review* 212 (1995), pp. 68-93.
- 7 Johs. Witt-Hansen (red.): *Karl Marx. Skrifter i udvalg. Den tyske ideologi; Filosofiens elendighed*. København 1974, p. 37 [Butlers reference: Robert C. Tucker (red.): *The Marx-Engels Reader*, New York 1978, p. 157].
- 8 Op.cit., p. 38 [Butlers reference: Op.cit.].
- 9 Frederick Engels: »Forord til første oplag 1884«, *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse*. København 1976, p. 167 [Butlers reference: »Preface to the First Edition«, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York 1981, p. 71f]. Engels fortsætter i dette afsnit med at bemærke, hvordan samfund udvikler sig fra et stadie, hvor de er domineret af slægtskabet til stadier, hvor de domineres af staten, og i sidstnævnte udviklingsstadie, bliver slægtskabet indordnet under staten. Det er interessant at bemærke, hvordan dette argument løber sammen med Foucaults udsagn i *Seksualitetens historie 1*, overs. Søren Gosvig Olesen, København 1978 [Butlers reference: *The History of Sexuality. Volume 1* (overs. Robert Hurley), New York 1978, p. 106f], hvor han anfører følgende: »De moderne vestlige samfund har, navnlig siden det 17. århundrede, opfundet og stedfæstet en ny installation, som aflejres ovenpå den gamle« (p. 119). I den angiveligt tidligere form, som Foucault karakteriserer som 'en allianceinstallation' (p. 119) [Butlers reference p. 107], fastlægges seksualiteten af slægtskab, og fortsætter med at underbygge en nyere organisering af 'seksualitet', selv i det tilfælde, at den tidligere bibeholder en grad af autonomi i forhold til den tidligere. For en udvidet diskussion af dette forhold, se det interview jeg holdt med Gayle Rubin: »Sexual Traffic«, i *differences* 2-3 (1994), pp. 62-97.
- 10 Fraser: *Justice Interruptus*, p. 19.
- 11 Selvom Fraser skelner mellem spørgsmål om kulturel anerkendelse og politisk økonomi, er det desuden vigtigt at huske, at det kun er ved at indgå i en udveksling, at man bliver 'genkendelig/anerkendelig' [*recognizable*], og at anerkendelse i sig selv er en form for og en forudsætning for udveksling.
- 12 Seksualitetens betydning for udveksling har været i fokus i meget af det arbejde, hvor man har forsøgt at forlige Lévi-Strauss' opfattelse af slægtskab, baseret på normative fremstillinger af heteroseksuel udveksling i eksogame sociale strukturer, med marxistiske opfattelser af udveksling.
- 13 Johs. Witt-Hansen (red.): *Den tyske ideologi*, p. 39 [Butlers reference: Tucker (red.): *The Marx-Engels Reader*, p. 51].
- 14 Louis Althusser: *Ideologi og ideologiske statsapparater*, overs. Finn Frandsen, Jørgen Jørgensen og Kasper Olsen, Ålborg 1983, p. 12 [Butlers reference: Louis Althusser: *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, overs. Ben Brewster, New York 1971, p. 133].
- 15 Op.cit., p. 45 [Butlers reference: Op.cit., p. 166]
- 16 Marcel Mauss: *Gaven. Gaveudvekslingens form og logik i arkaiske samfund*, overs. Elisabeth Ellekjær, København 2000, p. 70 [Butlers reference: Marcel Mauss: *An Essay on the Gift*, overs. W.D. Halls, New York 1990, p. 50].