

“ความแตกต่างระหว่างเพศ” แนวคิดข้ามพ้นการแบ่งแยกเพศวิถี/เพศสถานะ
“Sexual Difference”: The Concept beyond Dividing Sex/Gender

ธนัย เจริญกุล*
Thanai Charoenkul*

วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
College of Interdisciplinary Studies Thammasat University, Thailand

ABSTRACT

This report focuses on exploring and reviewing the concept of sex. It is often divided into two parts according to the Western academic concept, “sex” and “gender”, which are often associated with each other. However, when the concept spreads in Thai society, the emphasis appears to be on gender, while sex is overlooked. This paper, therefore, presents the concept of Luce Irigaray's “sexual difference” with which our academics are not yet familiar. This concept includes the notion of “sexed bodies”. Moreover, an example is raised in order to point out the idea of gender diversity in Thai society as well as its direction.

ARTICLE INFO

Article history:

Received 16 August 2020
Received in revised form
1 March 2021
Accepted 23 April 2021
Available online
21 January 2022

Keywords:

sexual difference
(ความแตกต่างระหว่างเพศ),
body (ร่างกาย),
sex/gender (เพศวิถี/เพศสถานะ),
Irigaray (อิริกาเรย์),
feminism (สตรีนิยม),
sexed bodies (ร่างกายทางเพศ)

*ผู้เขียนที่ให้การติดต่อ

E-mail address: thanai@live.com

บทคัดย่อ

รายงานฉบับนี้มุ่งสำรวจและทบทวนแนวคิดเรื่องเพศ ที่มักแยกเป็นสองส่วนตามแนวคิดวิชาการของโลกตะวันตก นั่นคือ “เพศสรีระ” (sex) กับ “เพศสถานะ” (gender) ซึ่งมักปรากฏอยู่คู่กัน แต่เมื่อแนวคิดดังกล่าวแพร่กระจายไปในสังคมไทย กลับถูกเน้นย้ำไปที่แนวคิดด้วยเพศสถานะจนอาจมองข้ามความสำคัญของเพศสรีระ พร้อมกับพยายามเสนอแนวคิดที่ข้ามพ้นการแบ่งแยกดังกล่าว นั่นคือ แนวคิด “ความแตกต่างระหว่างเพศ” (sexual difference) ของลูซีย อิริกาเรย์ (Luce Irigaray) ซึ่งวงวิชาการบ้านเราอาจไม่คุ้นชินนัก รวมทั้งแนวคิด “ร่างกายที่มีเพศ” พอสังเขป แล้วในตอนท้ายจะยกกรณีตัวอย่างเพื่อชี้ให้เห็นความคิดเกี่ยวกับความหลากหลายทางเพศในสังคมไทยว่ากำลังไปในทิศทางเช่นใด

บทนำ

ท่ามกลางกระแสความหลากหลายทางเพศทำให้แนวคิดเรื่องเพศเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคม (gender) แพร่หลายไปทั่ว จนดูเหมือนจะแยกขาดออกจากวิถีคิดเรื่องเพศในทางร่างกาย (sex) แต่ด้วยข้อเถียงที่เปิดประเด็นผ่านโลกออนไลน์เรื่องผ้าอนามัย ซึ่งเกี่ยวพันกับประจำเดือนในเพศหญิงอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะเป็นส่วนหนึ่งของภาวะอนามัยเจริญพันธุ์หรือสุขภาพทางเพศ ในช่วงขณะที่แนวคิดเรื่องความหลากหลายทางเพศไปจนถึง “ปลอดภัย” ในสังคมไทยกำลังกระจายตัวไปอย่างกว้างขวาง เราอาจค้นหาข้อมูลเหล่านี้ผ่านสื่ออินเทอร์เน็ตได้ไม่ยากนัก จนทำให้เกิดคำถามว่า ประเด็นเรื่องเพศกำลังดำเนินไปในทิศทางใด และประเด็นว่าด้วยร่างกายรวมทั้งเรื่องที่เกี่ยวข้องเนื่องยังสำคัญพอที่จะหยิบยกขึ้นมาถกเถียงกันต่อไปอีกหรือไม่

ย้อนไปเมื่อต้นปี 2563 ได้เกิดข้อถกเถียงเรื่องเพศในระดับโลก หลัง “เจ.เค. ไรว์ลิง” (J.K. Rowling) ผู้ประพันธ์นิยาย Harry Potter ทวิตข้อความพาดพิง “คนข้ามเพศ” หรือ “ทรานส์เจนเดอร์” (transgender) จนถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างแข็งแรงแกลุ่มคนข้ามเพศเห็นว่าเธอกำลังเหยียดและไม่ยอมรับพวกตัวเอง ความไม่พอใจดังกล่าวบานปลายจนถึงขั้นเว็บไซต์แฟนคลับนิยาย Harry Potter ประกาศ “เว้นระยะห่าง” จากเธอ โดยอ้างว่า ถ้อยคำของเธอนั้นอันตราย และทำลายความหมายของทรานส์เจนเดอร์ (The MATTER, 2020b)

ทั้งนี้ ขอบหยิบยกทวิตที่สำนักข่าวออนไลน์ได้แปลเป็นภาษาไทย มานำเสนอบางส่วน ได้แก่

“ ‘คนที่มีการประจำเดือน’ ฉันมั่นใจว่า มันจะต้องเคยมีคำเรียกคนพวกนี้แน่ ๆ ใครรู้ช่วยบอกที ผู้หญิง (Wumben) ู๊จิง (Wimpund) ู๊นิง (Woomud) ”

“ถ้าเรื่องเพศไม่มีจริง ก็จะไม่มีการชอบเพศเดียวกัน ถ้าเรื่องเพศไม่มีจริง ความจริงในชีวิตของผู้หญิงทั่วโลกก็จะถูกลบหายไป ฉันรู้จักและรักทรานส์เจนเดอร์ แต่การลบกรอบคิดเรื่องเพศ แปลว่าหลายๆ คนจะไม่สามารถพูดถึงเรื่องที่มีคุณค่าต่อพวกเขาได้ การพูดความจริงไม่ได้แปลว่าเกลียดชัง”

“ฉันเคารพเหล่าทรานส์เจนเดอร์ทุกคน พวกเขามีสิทธิ์ที่จะมีชีวิตในแบบที่สบายใจ และเป็นตัวของตัวเอง ฉันเดินประทุ้งไปกับคุณ ถ้าความเห็นต่างของคุณถูกต่อต้านหรือโดนเหยียด แต่ในเวลาเดียวกัน ชีวิตฉันก็ถูกหล่อหลอมจากการเป็นผู้หญิง ฉันเชื่อมั่นว่ามันไม่ผิดหากจะพูดอย่างนี้” (The Matter, 2020a)

ช่วงขณะเดียวกัน ในสังคมไทยก็เกิดประเด็นเกี่ยวกับ “คนที่มีการประจำเดือน” อย่างแหลมคม โดยเริ่มต้นผ่านพื้นที่ออนไลน์แล้วกลายเป็นประเด็นข่าวในสื่อกระแสหลักว่าด้วยราคาขายปลีกของผ้าอนามัย

หากนำมาเทียบกับรายได้ของผู้หญิงบางกลุ่มแล้ว ต้องถือว่าเป็นสินค้าจำเป็นที่มีราคาแพง จนสร้างภาระทางเศรษฐกิจอย่างยากที่จะหลีกเลี่ยง ข้อถกเถียงในเรื่องนี้ยังก้าวไปสู่ประเด็นสิทธิความเท่าเทียมทางเพศว่ากำลังเกิดภาวะเหลื่อมล้ำในสุขภาวะทางเพศสำหรับเพศหญิงหรือไม่ และที่ผ่านมา เรื่องดังกล่าวถือกันว่าเป็นเรื่องส่วนตัวของผู้หญิงมาโดยตลอด

แม้ว่าการการค้าภายในและกรมสรรพสามิตจะยืนยันว่า ไม่มีการจัดเก็บภาษีผ้าอนามัยเพิ่มเติมร้อยละ 40 ในฐานะเครื่องสำอางหรือสินค้าฟุ่มเฟือย (BBC Thai, 2019) มีเพียงภาษีมูลค่าเพิ่มร้อยละ 7 เฉกเช่นสินค้าอื่น ๆ เท่านั้น (Thai PBS, 2019) และยังเป็นสินค้าควบคุมตามประกาศคณะกรรมการกลางว่าด้วยราคาสินค้าและบริการอีกด้วย (BBC Thai, 2019) ก็ไม่อาจลดเสียงวิจารณ์อันร้อนแรงลงได้ จนภาคสังคมได้ตั้งคำถามกับผู้กำหนดนโยบายสุขภาพว่า เมื่อผ้าอนามัยเป็นของใช้เพื่อดูแลสุขภาพทางเพศของผู้หญิง เหตุใดถึง “แจกฟรี” แบบถุงยางอนามัยไม่ได้

ในคลิปสั้นชิ้นหนึ่งที่เผยแพร่ทางสื่อสังคมออนไลน์ วิทยากรได้อธิบายพื้นฐานวิธีคิดในการทำความเข้าใจและหาทางออกในประเด็นดังกล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า

“อาจต้องพูดในแง่ของความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน แต่มันไม่เท่าเทียมกันตั้งแต่แรก มันมีเงื่อนไขหลายอย่างที่ทำให้สิ่งที่เราคิดว่ามันเท่ากัน มันไม่เท่ากัน แล้วอะไรที่จะมาชดเชยตรงนั้น เพื่อให้มันเท่ากันได้ นี่คือสิ่งที่สังคมน่าจะเคลื่อนไปถึง” (Shifter, 2019)

ท่ามกลางกระแส LGBTQ อันเชี่ยวกรากทั้งนอกและในสังคมไทย ฝ่ายสนับสนุนความหลากหลายทางเพศในไทยได้เข้าร่วมเปิดประเด็นว่า ประจำเดือนมิได้เป็นเพียงตัวแทนของความเป็นหญิงเท่านั้น แต่ผู้ชายข้ามเพศหรือกระทั่ง “นอนไบนารี” ก็มีประจำเดือนได้ด้วย แต่ความพยายามใช้คำว่า “คนที่มีประจำเดือน” กลับถูกต่อต้านจากผู้หญิงที่มีเพศกำเนิดเป็นหญิง หนึ่งในนั้นคือเจ.เค. โรว์ลิง ที่นำคำนี้มาล้อเลียน (Spectrum, 2020) ในขณะที่รายงานของสำนักข่าวกระแสดังกล่าวส่วนใหญ่ยังใช้คำว่าผู้หญิงในข่าวผ้าอนามัยแพงต่อไป (ดู BBC Thai, 2019, Thai PBS, 2019, Sanook, 2020)

วิวาทะดังกล่าวชี้ชวนให้ผู้เขียนต้องทบทวนแนวคิดเรื่องเพศ ในฐานะแนวคิดทางสังคมศาสตร์ ที่มักจำแนกแยกออกเป็น “เพศสรีระ” (sex) และ “เพศสถานะ” (gender) ไม่ว่าในวิชาสตรีศึกษา ทฤษฎีสตรีนิยม หรือการศึกษาเรื่องเพศต่าง ๆ ซึ่งมักเป็นคำที่ใช้คู่กันเสมอ อย่างไรก็ตาม สาธารณชนได้ตอบรับนำไปใช้ในวงกว้าง โดยเฉพาะคำว่า gender ในโลกภาษาอังกฤษ อาจใช้สลับกับคำว่า sex ได้ แต่สำหรับภาษาไทยนั้นปรากฏคำมูลว่า “เพศ” เพียงคำเดียวเท่านั้น ส่วน “เพศสรีระ” และ “เพศสถานะ” นั้น เป็นคำประสมซึ่งประกอบขึ้นใหม่เพื่อให้รับกับแนวคิดของคำทั้งสองในโลกภาษาอังกฤษ

ว่าด้วยการแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศสถานะ

ในทฤษฎีสตรีนิยมรวมทั้งแนวคิดเรื่องเพศทั่วไป มักแบ่งเพศออกเป็น “เพศสรีระ” (sex) และ “เพศสถานะ” (gender) เพศสรีระคือเพศที่อิงกับเงื่อนไขทางชีววิทยา วิทยาศาสตร์ สรีระร่างกาย หรือเกี่ยวพันกับธรรมชาติ จนทำให้คิดกันไปว่า เพศคือเรื่องที่ยึดมั่น ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ เพราะกำเนิดมาพร้อมกับมนุษย์

เราอาจจัดรวมความคิดความเชื่อเช่นนี้เป็น “สารัตถนิยม” (essentialism) ส่วนเพศสถานะนั้นตรงกันข้าม เนื่องด้วยเชื่อว่า เพศเกิดจากอิทธิพลทางสังคมและวัฒนธรรม เป็นเพศที่หล่อหลอมด้วยสภาวะแวดล้อมรอบตัวคน ความหมายของเพศสถานะจึงปรับเปลี่ยนได้ไม่ตายตัว ตามกรอบความคิดความเชื่อที่ว่าด้วย “การประกอบสร้างทางสังคม” (social construction)

ทั้งนี้ คำว่า “เพศสถานะ” (gender) ปรากฏเป็นครั้งแรกในการศึกษาทางจิตวิทยาของกลุ่มคนแปลงเพศ (transsexuality) นักจิตวิทยาชื่อ Robert Stoller เริ่มต้นใช้คำนี้เพื่ออธิบาย “ผู้เกิดผิดร่างกาย” ในปี 1968 โดยแยกให้ “เพศสรีระ” (sex) คือลักษณะทางชีววิทยา และ “เพศสถานะ” (gender) คือลักษณะความเป็นชายหรือหญิงที่บุคคลสำแดง และช่วยให้เขาอธิบายกลุ่มคน transsexuality ได้ชัดเจนว่า เพศสรีระกับเพศสถานะของพวกเขาไม่สอดคล้องกัน (Mikkola, 2017)

ขบวนการเฟมินิสต์ตอบรับวิธีคิดจำแนกเพศสรีระ/เพศสถานะ เพื่อนำมาใช้ตอบโต้ความเชื่อเรื่องเพศในแบบเดิมว่าถูกกำหนดไว้ด้วยเงื่อนไขทางชีววิทยา (biological determinism) ตามวิธีคิดแบบสารัตถนิยมนั่นเอง ที่ตอกย้ำว่าเพศหญิงเป็นฝ่ายด้อยโดย “ธรรมชาติ” นับตั้งแต่เกิดเป็นหญิง แต่บรรดาเฟมินิสต์ทั้งหลายเชื่อว่าเงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรมต่างหาก คอยกดขี่เพศหญิงให้ด้อยกว่าชาย ด้วยเหตุนี้ “เพศสถานะ” (gender) จึงสอดคล้องกับการต่อสู้ทางแนวคิดและทางการเมืองที่มุ่งปลดปล่อยผู้หญิง (รวมทั้งเพศทางเลือกอื่น ๆ) ให้หลุดพ้นจากโลกทัศน์ของสังคมปิตาธิปไตย วาเทอันโด่งดังของ “ซีโมน เดอ โบวัวร์” (Simone de Beauvoir) ที่ว่า พวกเธอไม่ได้เกิดเป็นผู้หญิง แต่กลายเป็นผู้หญิงในภายหลัง จึงได้กลายเป็นคำประกาศเจตนารมณ์ของเฟมินิสต์ทั่วโลก เพราะแฝงนัยยะว่า ความเสมอภาคทางเพศย่อมเกิดขึ้นเมื่อหลุดพ้นจากกลไกการเรียนรู้ทางสังคมที่คอยกล่อมเกล้าให้เชื่อว่า เพศหญิงต่ำด้อยกว่าเพศชาย แต่หนทางดังกล่าวกลับถูกตั้งคำถามว่า มนุษย์ซึ่งเติบโตในสังคมจะปฏิเสธกลไกการเรียนรู้ภายในสังคมตัวเอง เพื่อหลุดพ้นกระบวนการหล่อหลอมเรื่องเพศได้อย่างไร (Mikkola, 2017)

อย่างไรก็ตาม Judith Butler (1986) ได้แย้งว่า ซีโมนมิได้มองเพศทั้งสองด้านแยกจากกันอย่างชัดเจน เนื่องจากเธอใช้คำว่า “กลายเป็น” หรือ become ในแบบกำกวม (“One is not born, but rather becomes, a woman.”) ทั้งนี้เธอเชื่อว่ากระบวนการ become นั้น ต้องผ่านการแสดงออก (act) ชุติต่าง ๆ ประกอบเข้าด้วยกัน โดยเธอได้รับอิทธิพลความคิดเรื่องร่างกายจากฌอง ปอล ซาร์ตร์ แล้วนำเข้ามาสู่เวทีเรื่องเพศสรีระและเพศสถานะ แต่ได้ย้ายประเด็นข้อถกเถียงจากเดิมว่า เราดำรงอยู่ในร่างกาย (being 'in' the body) หรือข้ามพ้นร่างกาย (being 'beyond' the body) ตามแบบซาร์ตร์ ไปยังเราเปลี่ยนผ่านจากร่างกายตามธรรมชาติ (natural body) ไปสู่ร่างกายที่ปรับเปลี่ยนโดยวัฒนธรรม (acculturated body) แทน ด้วยเหตุนี้ นัยยะของ become จึงหาใช่การเปลี่ยนผ่านจากอิสรภาพแบบไร้รูป (disembodied freedom) ไปสู่รูปกายทางวัฒนธรรม (cultural embodiment) เพราะเรานั้นคือร่างกายของตัวเองแต่เริ่มแรก เพียงแค่ become มาเป็นเพศสถานะในเวลาต่อมา การเคลื่อนตัวจากเพศสรีระ (sex) มาสู่เพศสถานะ (gender) จึงเป็นกระบวนการภายใน (internal) ของชีวิตทางรูปกาย (embodied life) หรือเป็นการเคลื่อนจากรูปกาย (embodiment) หนึ่งไปยังอีกแบบหนึ่งเท่านั้น เราไม่อาจมีประสบการณ์หรือรับรู้ตัวเราเองในฐานะร่างกายอันบริสุทธิ์ (pure) โดยปลอดจากอิทธิพลของ

สังคมวัฒนธรรมได้เลย และนั่นก็คือเพศสถานะ (sex) ของเรานั้นเอง ด้วยเหตุนี้ เราจึงไม่เคยตระหนักถึงเพศสรีระ (sex) ในแบบที่ปลอดพ้นจากเพศสถานะ (gender) ได้ เพศสรีระ (sex) ที่มีชีวิตและมีประสบการณ์จึงเป็นเพศสถานะ (gender) เสมอ และก็ไม่อาจจะระบุได้ว่า เราเคยมีเพศสถานะ (gender) จากแห่งไหนใด เราจึงมิได้ become หรือกลายมามีเพศสถานะ (gender) จากตำแหน่งหรือสถานะที่ดำรงอยู่ก่อนวัฒนธรรมหรือก่อนชีวิตที่มีรูปกาย (embodied life) ใด ๆ ทั้งสิ้น หรืออาจกล่าวได้ว่า เพศสถานะมิได้กำเนิดขึ้นภายหลังรูปทรงที่ชัดเจนตายตัว ยิ่งไปกว่านั้นก็คือ การกระทำ (activity) ที่แสดงให้เห็นถึงเพศสถานะนั้น กลับเกิดขึ้นเรื่อย ๆ ซ้ำ ๆ ไม่มีวันหยุดจนหากำเนิดไม่ได้นั่นเอง ด้วยเหตุนี้เอง เพศสถานะ (gender) จึงมิได้เป็นผลผลิตของความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมหรือทางภาวะจิต (psychic) ที่อาจสืบย้อนหาที่มาในอดีตได้ เพศสถานะจึงเป็นวิถีทางร่วมยุคสมัยในการจัดการกับชนบททางวัฒนธรรมทั้งในอดีตและในอนาคต แล้วจัดวางร่างกายของบุคคลไปตามแนวทางดังกล่าว (Butler, 1986: 37-40)

วิธีคิดแบบแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศสถานะยังชวนให้เชื่อว่า สรีระร่างกายเป็นเรื่องเฉพาะทางชีววิทยาหรือวิทยาศาสตร์ ไม่เกี่ยวข้องกับมิติทางสังคมวัฒนธรรม แต่ตรงกันข้าม เราจะเข้าใจร่างกายในมิติทางสังคมวัฒนธรรมได้ ก็ต่อเมื่อสำนึกว่าร่างกายนั้นมีเพศ (sexed bodies) อย่างเช่นผู้หญิงในบางสังคมซึ่งมีสถานภาพต่ำมาก อาจไม่ได้รับการเลี้ยงดูหรือได้กินอาหารดีนัก ภาวะทุพโภชนาการย่อมทำให้ร่างกายเล็กหรือบอบบางกว่าที่ควร (Mikkola, 2017) หรือประเพณีมัดเท้าผู้หญิงจีนโบราณ เท้าผู้หญิงย่อมเล็กกว่าเท้าผู้ชายโดยเฉลี่ยอยู่แล้ว แต่เมื่อถูกพ่อแม่จับรัดไว้ตั้งแต่เล็ก ก็ยังไม่เติบโตและยังผิดรูปร่างไปอีกด้วย ทั้งนี้ ลักษณะรูปร่าง ขนาด และความแข็งแรงทางกล้ามเนื้อของแต่ละเพศ มิได้เกิดด้วยเงื่อนไขทางชีววิทยาเสียทั้งหมด แต่ยังขึ้นอยู่กับการออกกำลังหรือดูแลร่างกาย หากหญิงและชายได้รับโอกาสอย่างเท่าเทียม ความแตกต่างระหว่างสองเพศอาจลดลงได้ (Mikkola, 2017)

นอกจากนี้ แนวคิดทางเพศ (sex concept) นั้น ยังเป็นผลผลิตของสังคมด้วย การจัดจำแนกเพศว่าเป็นหญิงหรือชายก็แปรเปลี่ยนไปตามสังคม ตั้งแต่ยุคกรีกโบราณจนราวศตวรรษที่ 18 ยังไม่ได้เกิดแนวคิดแยกเพศออกจากกันอย่างเด็ดขาด โดยมองว่ามีเพียงเพศเดียว (one-sex model) อวัยวะเพศหญิงนั้นไม่ต่างจากอวัยวะเพศชาย เพียงแต่กลับทิศย้อนเข้าไปในร่างกาย และคำว่ารังไข่กับอวัยวะก็เป็นคำเดียวกัน จะเป็นของหญิงหรือชายก็ต้องพิจารณาจากบริบท (Mikkola, 2017)

แม้แต่ในปัจจุบันซึ่งชีววิทยาศาสตร์ระบุเพศโดยสมบูรณ์แบบ ผู้ที่มีรังไข่และโครโมโซม XX คือเพศหญิง ผู้มีอวัยวะและโครโมโซม XY คือเพศชาย (Mikkola, 2017) แต่ก็ยังเกิดความกำกวมในวงการกีฬาอยู่ตลอด เช่นเมื่อปลายทศวรรษ 1980 เกิดกรณีนักกรีฑาหญิงชาวสเปน Marina Patino ถูกตรวจพบว่ามีโครโมโซม XY ทั้งที่มีอวัยวะเพศหญิง แต่สุดท้ายเธอก็ชนะคดีความในชั้นศาล หลังชี้ให้เห็นว่าเป็นหญิงมิได้ขึ้นอยู่กับการมีโครโมโซมเพียงอย่างเดียว (Mikkola, 2017) หรือเรื่องที่เพิ่งเกิดขึ้นไม่นานนี้หลังนักกรีฑาหญิงแอฟริกาใต้ “แคสเตอร์ เซเมนยา” (Caster Semenya) ถูกตรวจเพศโดยไม่ได้แถลงผลอย่างเป็นทางการ แต่ถูก “แบน” หลังจากนั้น เธอก็กลับมาลงแข่งขันในประเภทหญิงได้อีก แต่สหพันธ์กรีฑา

นานาชาติได้ประกาศให้นักกรีฑาหญิงผู้มีฮอร์โมนเพศโทสเทอโรนสูงกว่าปกติ ต้องกินยาเพื่อลด “ฮอร์โมนเพศชาย” ให้ลดเหลือเท่าผู้หญิงทั่วไป (The Telegraph, 2017)

หากย้อนกลับมาพิจารณาสังคมไทยโดยเฉพาะยุคจารีตแล้ว เราได้พิจารณาสถานะบุคคลเพียงเฉพาะคุณสมบัติทาง “เพศ” โดยลำพัง เพราะบุคคลต้องอยู่ภายใต้โครงสร้างความสัมพันธ์แบบศักดินาอันมีลำดับชั้นลดหลั่นกันไป ในกฎหมายจารีตประเพณี ผู้ทุพบุลย์ทำร้ายบุคคลอื่นอาจไม่ต้องโทษตามกฎหมายเสมอไป หากผู้กระทำเป็นเจ้านาย ส่วนผู้ถูกระทำเป็นทาส ด้วยเงื่อนไขดังกล่าวอาจเกิดกรณีที่ผู้หญิงใช้อำนาจเหนือผู้ชายได้ แต่เมื่อรัฐไทยต้องปรับเปลี่ยนเพื่อเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ พร้อมทั้งเผชิญภัยคุกคามจากลัทธิล่าอาณานิคมของมหาอำนาจตะวันตกนับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา หนึ่งในความเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ภายในรัฐไทยก็คือการปฏิรูประบบกฎหมาย ด้วยการยกฐานะประมวลกฎหมายอาญาและกฎหมายแพ่งเพื่อบังคับใช้แทนกฎหมายจารีตประเพณี โดยเป็นกฎหมายสมัยใหม่ที่เริ่มพิจารณาคูกรณีว่าเป็น “ปัจเจกบุคคล” อย่างเสมอภาคกัน มิได้ยึดโยงกับลำดับศักดิ์ในสังคมอีกต่อไป ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมาพร้อมกับการเริ่มใช้ร่างกายหรือ “เพศสรีระ” มาจัดจำแนกผู้หญิงกับผู้ชาย ในลักษณะคู่ตรงข้ามกัน ประกอบกับแรงกดดันของมหาอำนาจเจ้าอาณานิคม ทำให้ชนชั้นปกครองเริ่มวิตกกังวลเกี่ยวกับบทบาทหญิงชายในสังคมไทย เช่น ธรรมเนียมการมีภรรยาหลายคนของผู้ชายไทย เป็นต้น เมื่อชนชั้นนำสยามเริ่ม “นำเข้า” วิธีคิดแบ่งหญิง-ชาย ด้วยลักษณะหรือปัจจัยทางชีววิทยาแล้ว ยังเริ่มเกิดทัศนคติต่อความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างหญิงและชายว่าเป็นเพศวิถีหลักของสังคม รวมทั้งวิธีคิดว่าเพศชายกดขี่เพศหญิงก็เริ่มต้นขึ้นด้วย ซึ่งเป็นความคิดความเชื่อตามขนบวิธีคิดสตรีนิยมยุคคลื่นลูกที่หนึ่ง (First-Waved Feminism) ตั้งแต่สมัยวิกตอเรีย โดยมุ่งเรียกร้องความเท่าเทียมกันทางเพศ เช่น สิทธิในทางการเมืองหรือสิทธิเลือกตั้งให้เท่าเทียมกับชายเป็นสำคัญ (Duangwiset, 2017)

ทั้งนี้ หากเราเชื่อว่าภาษาคือสิ่งสะท้อนความคิดความเชื่อของสังคม เราอาจเริ่มต้นพิจารณาแนวคิดเรื่องเพศของสังคมไทยผ่านคำว่า “เพศ” ได้เช่นกัน โดยพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานให้ความหมาย “เพศ” ไว้ว่า “รูปที่แสดงให้รู้ว่าหญิงหรือชาย”, “ประเภทคำในบาลีและสันสกฤตเป็นต้น, ตรงกับ ลิงค์ หรือ ลิงค์”, “เครื่องแต่งกาย”, และ “การประพฤติปฏิบัติตน เช่น สมณเพศ” ความหมายต่าง ๆ เท่าที่ปรากฏ โดยเฉพาะความหมายแรกและสุดท้าย แสดงให้ว่าคำ ๆ นี้ อาจหมายถึง “รูป” ในเชิงคุณลักษณะทางกายภาพ หรืออาจเป็น “การปฏิบัติ” ที่แสดงถึงสภาพบุคคลไปพร้อม ๆ กัน “เพศ” ของคนไทยจึงอาจซ้อนทับกันได้ ทั้งสรีระและสถานะโดยมิต้องแยกออกเป็นสองคำ ผู้เขียนพบนิยามดังกล่าวในนิทรรศการ “ชาย/หญิงสิ่งสมมุติ” ที่มิวเซียมสยาม เมื่อปี 2661 ซึ่งจัดแสดงคำกล่าวของพระชาย วรธัมโม ไว้ว่า “กายและเพศที่ปรากฏก็ยังไม่ใช่เพศที่แท้จริง เพราะเพศที่แท้จริงมันไม่มี” พร้อมคำแปลภาษาอังกฤษว่า “*The physical appearances of sex and gender are not real because real sex/gender does not exist*” ซึ่งช่วยสนับสนุนว่า “เพศ” เป็นได้ทั้ง sex และ gender และอาจชวนให้คิดได้ว่า สังคมไทยไม่เคยจำแนกแยก sex/gender มาก่อนเลย

แม้แนวคิดการจำแนกระหว่าง sex กับ gender จะเป็นที่ยอมรับในวงวิชาการ โดยเฉพาะในโลกภาษาอังกฤษ แต่ในประเทศที่มีได้ใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาทางการ เมื่อจำต้องรับหรือ “นำเข้า” แนวคิดดังกล่าว นักคิดหรือเฟมินิสต์จำต้อง “ประดิษฐ์” คำในภาษาของตัวเองขึ้นเพื่อใช้สื่อสารแนวคิดนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำว่า gender ซึ่งในบางภาษาไม่มีคำที่ใช้เทียบเคียงได้ (Yuval-Davis, 1997: 9) เช่นในกรณีของภาษาไทยนั่นเอง จนกระทั่งแนวคิด sex/gender เข้ามา คำว่า “เพศสรีระ” และ “เพศสถานะ” จึงกำเนิดขึ้นในบริบททางวิชาการ

“ทวิลักษณ์” อันหลอมน้ำ

แนวคิดที่จัดวางเพศสรีระ/เพศสถานะให้เป็นคู่ตรงข้ามกันนั้น ไม่อาจดำรงอยู่ได้โดยลำพัง แต่ยังซ้อนทับกับการจัดวางคู่ตรงข้ามอีกชุด นั่นคือ “ร่างกาย” (body) กับ “จิตสำนึก” (mind) ในลักษณะ “ทวิลักษณ์” (dualism) ตามขนบปรัชญาตะวันตกที่วางรากฐานไว้โดย Rene Descartes นักปรัชญาคนสำคัญ ตั้งแต่ต้นยุคสมัยใหม่ เพศสรีระ (sex) จึงสัมพันธ์เป็นเนื้อเดียวกับร่างกาย ส่วนเพศสถานะ (gender) ผันแปรและหล่อหลอมจากจิตสำนึก ซึ่งซึมซับรับแนวคิดทางสังคมและวัฒนธรรมรอบตัวอีกต่อหนึ่ง

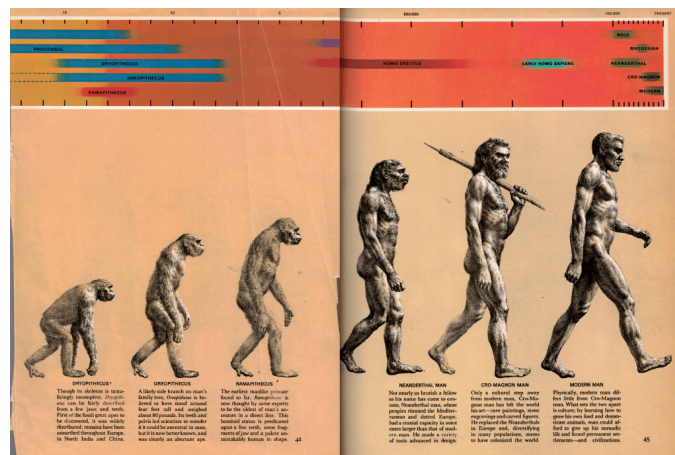
ทวิลักษณ์ดังกล่าวมิได้ดำรงอยู่ตรงข้ามอย่างเท่าเทียมในระนาบเดียวกัน แต่กลับถูกจัดวางให้ตรงข้ามอย่างมีลำดับสูงต่ำในแนวคิด ให้จิตสำนึกอยู่เหนือร่างกาย เพราะจิตสำนึกรับหน้าที่ตรึงตรองครุ่นคิด รับรู้คิด ชอบชั่วดีด้วยเหตุผล (reason) ขณะที่ร่างกายเป็นแค่เนื้อหนังมังสา รอรับแต่สิ่งเร้าจากภายนอก แล้วสนองตอบกลับด้วยอารมณ์ (emotion) ระบบคิดแบบ Cartesian ได้ลดทอนคุณค่าของร่างกายให้เป็นแค่ “ภาชนะรองรับ” (passive container) เนื้อหาสาระที่เกิดจาก “จิตสำนึกทรงพลัง” (active mind) (Stark, 2017: 8) ไม่ต่างจากสำนวนว่า “จิตเป็นนาย กายเป็นบ่าว” ในเชิงศาสนา จนอาจกล่าวได้ว่า วิธีคิดแบบ Cartesian เป็นพื้นฐานอุดมการณ์ของโลกยุคสมัยใหม่รวมทั้งในสังคมไทยด้วย ยิ่งไปกว่านั้น ทวิลักษณ์หรือ “คู่ขัดแย้งตรงข้าม” (binary opposition) ระหว่างร่างกาย/จิตสำนึกดำเนินคู่กันมากับคู่ตรงข้ามระหว่างหญิง/ชาย โดยร่างกายสัมพันธ์กับผู้หญิง และจิตสำนึกสัมพันธ์กับผู้ชาย เราอาจจัดให้เพศชาย/จิตสำนึก/เหตุผล/เพศสถานะอยู่ในฝั่งเดียวกัน และยิ่งสูงศักดิ์กว่าอีกฝั่งซึ่งเป็นเพศหญิง/ร่างกาย/อารมณ์/เพศสรีระ จนสรุปได้ว่า “เพศสถานะ (gender) คือเรื่องระหว่างใบหู ส่วนเพศสรีระ (sex) คือเรื่องระหว่างหว่างขา” (Mikkola, 2017)

วิธีคิดแบบแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศสถานะกลับยิ่งตอกย้ำความเหลื่อมล้ำของชุดความคิดคู่ตรงข้าม โดยเฉพาะหญิง/ชายไปโดยปริยาย นอกจากจะย่ำสถานะอันเป็นรองของเพศหญิงแล้ว ยังกลับไปยืนยันความสามารถด้านเหตุผลรวมทั้งจิตสำนึก ว่าเป็นสัจจะที่คงคู่ความเป็นชาย อีกทั้งความสามารถด้านเหตุผลหรือจิตสำนึกนั้น ถือเป็นรากฐานของ “ปัจเจกบุคคล” หรือกล่าวได้ว่า เหตุผล (logos) เป็นเครื่องบ่งชี้ตัวตน (identity) พร้อมกับผลัก “ความเป็นอื่น” (others) ให้หลุดออกไปด้วย (Mangkut, 2018: 91) ความคิดดังกล่าวเกิดเป็นรูปร่างผ่านสำนักคิดมนุษยนิยมเสรี (liberal humanism) ซึ่งเป็นวาทกรรมทางปรัชญาในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการของยุโรป และจุดเริ่มของขบวนการทางปัญญาฝ่ายฆราวาส ซึ่งไม่ยอมรับหลักความเชื่อศาสนา หรือเรื่องเหนือธรรมชาติอีกต่อไป มนุษย์ต้องเข้าใจโลกด้วยเหตุผล ปัญญา หรือหลักวิชา (rationality)

โลกทัศน์ดังกล่าวได้ยกวาทกรรมวิทยาศาสตร์ให้เหนือวาทกรรมอื่น จนก่อปัญหาให้กับเพศหญิงในเวลาต่อมา (Stark, 2017: 10-11) เนื่องด้วยปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ลดทอนคุณค่าเรื่องเพศอันซับซ้อนให้เหลือเพียงร่างกาย (body) การแบ่งแยกเพศหญิง-ชายจึงอิงกับเพศทางกายภาพ (sex) นั่นเอง (Mangkut, 2018: 91) และชุดความนี้ได้เริ่มเข้ามาสู่ประเทศไทยโดยชนชั้นนำในยุคของการปฏิรูปประเทศดังที่ได้กล่าวไว้แล้ว

อย่างไรก็ตาม เมื่อเข้าสู่ศตวรรษที่ 20 ความคิดความเชื่อแบบมนุษยนิยมเสรีเริ่มถูกท้าทายจากกรอบด้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งความพยายามสร้าง “มนุษยสากล” (universal human) แม้ว่ามนุษยนิยมจะประกาศตัวว่าเชื่อมั่นในความเสมอภาคของมนุษย์ แต่ความเป็นมนุษย์ที่ว่าหาได้ครอบคลุมมนุษย์ทุกคน แต่ต้องเป็นอัตบุคคลตามแบบมนุษยนิยมเสรี (liberal humanist subject) นั่นคือ คนขาว เพศชาย มีอารยธรรม เป็นชนชั้นกลาง มีการศึกษา มีเพศวิถีแบบหญิง-ชาย (heterosexual) ยึดถือเหตุผล และเป็นผู้สมประกอบ (Stark, 2017: 12) ผู้อยู่นอกเหนือหรือ “เป็นอื่น” (others) จะถูกผลักออกไป (Stark, 2017: 12)

นักทฤษฎีสตรีนิยมบางสำนักได้วิพากษ์แนวคิดมนุษยสากลหลากหลายแง่มุม เนื่องด้วยอัตบุคคลแบบมนุษยนิยมนั้นยึดมั่นในมนุษยสากลเพียงรูปแบบเดียว อีกทั้งยังเป็นมนุษย์ที่ “เป็นกลางทางเพศ” หรือ “ปลอดเพศ” (gender neutrality) อีกด้วย แต่นักทฤษฎีสตรีนิยมมักย้อนกลับว่า มนุษย์ที่เป็นกลางทางเพศไม่เคย “เป็นกลาง” ใด ๆ ทั้งสิ้น ความเป็นกลางทางเพศที่อ้างนั้น กลับยอมรับร่วมกันว่าเป็นชาย ด้วยเหตุนี้ร่างกายและบุคคลเพศชายจึงกลายมาเป็นมนุษยสากลในระบบเพศเดียว (one-sex system) (Stark, 2017: 12)



ภาพที่ 1 “The March of Progress” (1965) ภาพประกอบหนังสือแสดงวิวัฒนาการของมนุษย์

Figure 1 “The March of Progress” (1965)

ตัวอย่างของอคติว่าด้วยมนุษย์เพศเดียว (one-sex system) อาจพิจารณาผ่านภาพประกอบชื่อ “The March of Progress” อันโด่งดัง หรือที่มักเรียกกันว่า “The Road to Homo Sapiens” ซึ่งตีพิมพ์เมื่อปี 1965 ในหนังสือชื่อ Early Man ซึ่งเป็นเล่มหนึ่งในหนังสือชุด Life Nature Library รวม 25 เล่ม แสดงลำดับวิวัฒนาการของมนุษย์ยาวนานหลายล้านปีมาจนถึงมนุษย์เผ่าพันธุ์โฮโมเซเปียนส์ (Homo Sapiens) ในปัจจุบัน แต่กลับนำเสนอมนุษย์เพศชายเพียงคนเดียว ไม่ปรากฏมนุษย์เพศหญิง ทั้งที่ร่างกายของสองเพศนั้น

แตกต่างกัน งานชิ้นนี้ช่วยยืนยันระบบคิดแบบมนุษย์เพศเดียว (one-sex system) ว่าเป็นเพศชาย ซึ่งตกค้างมาจากยุคกรีกโบราณ และด้วยเหตุนี้ คำว่า man (ภาษาอังกฤษ) จึงหมายถึง “มนุษย์” และ “ผู้ชาย” ไปพร้อมกัน

ยิ่งไปกว่านั้น วาทกรรมมนุษย์สากลยังเป็นอีกภาคหนึ่งของสารัตถะนิยม (essentialism) ในฐานะมนุษย์ที่เป็นอิสระจากบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ไม่ว่าในสังคมใดหรือยุคสมัยใดก็ยังคงมีความเป็นมนุษย์เหมือนกัน แต่ภายใต้สังคมปิตาธิปไตยซึ่งจัดวางผู้ชายไว้ศูนย์กลาง ผู้หญิงคือเพศชายขอบ มนุษย์สากลยังช่วยตอกย้ำใน “แก่นสารแท้” ของความเป็นมนุษย์ (ชาย) อีกทั้งยังยืนยันความอ่อนด้อยของสตรีเพศไปด้วย และกลายมาเป็นภาระหลักของเฟมินิสต์ ในการวิพากษ์หักล้างความคิดความเชื่อเหล่านี้

ขบวนการเฟมินิสต์ได้ต่อสู้เพื่อเพศหญิงมายาวนาน นับตั้งแต่ขบวนการเฟมินิสต์คลื่นลูกที่หนึ่งในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ต่อดันศตวรรษที่ 20 แต่ยังคงเป็นการต่อสู้ภายใต้กรอบมนุษย์นิยมเสรี โดยมุ่งหวังเพียงยกสถานะผู้หญิงให้เท่าเทียมผู้ชาย เช่น เรียกร้องสิทธิในการเลือกตั้งอย่างเสมอภาคกับผู้ชาย แต่ก็มีได้สันคลอนระบอบปิตาธิปไตยแต่อย่างใด และยังไม่จะต้องปรับทลส่วนตัว เช่น บ้านหรือครอบครัวด้วย (Stark, 2017: 13-14) เมื่อเข้าสู่ยุคคลื่นลูกที่สองในช่วงทศวรรษ 1970 ขบวนการเฟมินิสต์เริ่มปรับกระบวนใหม่ โดยไม่ได้เชื่อว่าการกดขี่ผู้หญิงเกิดขึ้นในมิติทางกฎหมายและการเมืองเท่านั้น แต่ยังดำเนินผ่านสถาบันทางสังคมต่าง ๆ เช่น การแต่งงาน ครอบครัว หรือเพศวิถีแบบหญิง-ชาย นอกจากนั้นยังเริ่มต้นตั้งคำถามต่อวาทกรรมมนุษย์นิยมเสรี ซึ่งยุคคลื่นลูกที่หนึ่งมองข้ามไป เพราะเห็นว่าแนวคิด “มนุษย์สากล” ผู้เสมอภาคกันทั้งปวงนั้น เป็นการลบความแตกต่างระหว่างหญิงกับชาย (Stark, 2017: 14) หรือทำให้มนุษย์เหมือนกัน (sameness) นั่นเอง แต่เฟมินิสต์คลื่นลูกที่สองกลับถูกวิจารณ์ว่า มุ่งสร้างแนวคิดความเชื่อให้กับผู้หญิงในฐานะกลุ่มคนที่มีธรรมชาติบางอย่างร่วมกัน เพื่อแบ่งแยกกลุ่มตัวเองให้แตกต่างจากผู้ชาย ไม่ว่าความเอื้ออาทร ความลุ่มลึกทางอารมณ์ ความสัมพันธ์กับธรรมชาติ ฯลฯ เท่ากับว่ากำลังสมททานแนวคิดสารัตถะนิยมในแบบที่ไม่อิงกับเพศสรีระอยู่นั่นเอง สุดท้ายแล้วก็ยังวนเวียนในวังวนทวิลักษณ์แบบ Cartesian ต่อไป (Stark, 2017: 14-15)

เฟมินิสต์คลื่นลูกที่สามจึงเริ่มปฏิเสธความเชื่อที่ว่าด้วยแก่นสารของผู้หญิง แต่มองว่า “ผู้หญิง” คือชุดความหมายที่เกิดในโครงสร้างทางภาษา จึงเป็นรูปสัญลักษณ์ที่ยืดหยุ่นและปรับเปลี่ยนได้ รวมทั้งเริ่มมองว่า “ผู้หญิง” แตกต่างกันเอง ด้วยการผนวกประเด็นต่าง ๆ อาทิ เชื้อชาติ ชนชั้น หรือเพศวิถี มาประกอบด้วยรวมทั้งประเด็นของร่างกาย เพราะเชื่อว่าเป็นเงื่อนไขที่ช่วยบ่งบอกความแตกต่าง ทฤษฎีสตรีนิยมในคลื่นลูกที่สามจึงเต็มไปด้วยความหลากหลาย และยังเป็นเรื่องราววิชาการสูงอีกด้วย โดยเฉพาะแนวคิดที่รับอิทธิพลจากสตรีนิยมฝรั่งเศสอันซับซ้อน

ผลงานของนักวิชาการสตรีนิยมฝรั่งเศสทั้งสามคน ได้แก่ Helene Cixous, Luce Irigaray และ Julia Kristeva แม้จะมีความแตกต่างกันบ้าง แต่ทั้งหมดได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีจิตวิเคราะห์สำนักลากอง (Lacanian psychoanalysis) และยังสนใจในประเด็นอัตบุคคล, เพศวิถี, ภาษา และแรงปรารถนาาร่วมกัน (Sarup, 1993: 109) พร้อมทั้งเปิดเวทีวิพากษ์ความเป็นเหตุผล (rationality) ผ่านแนวคิดที่ว่าด้วย “การเขียนของผู้หญิง” (women’s writing หรือ feminine writing) เพื่อคัดง้างกับระบบการเขียน (หรือภาษา) ในทุกวันนี้

ซึ่งถูกครอบงำด้วยความคิดแบบรวมศูนย์ของเพศชาย (phallogentric) และยังเสนอโน้ตสั้น “ความแตกต่างระหว่างเพศ” (sexual difference) โดยเชื่อว่าเป็นแนวคิดเรื่องเพศที่ก้าวข้ามแนวคิดการแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศสถานะ (sex/gender) อีกด้วย

แนวร่วม “ปีศาจไทย” หรือไม่

ก่อนเข้าสู่การนำเสนอแนวคิดว่าด้วยความแตกต่างระหว่างเพศ (sexual difference) จำเป็นต้องเริ่มด้วยข้อกล่าวหาจากกลุ่มนักคิดสตรีนิยมที่สนับสนุนความเท่าเทียมกัน หรือ egalitarian feminism (ส่วน different feminism คือกลุ่มที่เชื่อในความแตกต่างระหว่างเพศ) ว่าเป็นวิธีคิดอันล้าหลัง เหมือนเดินกลับไปหาความเชื่อทางเพศแบบ “สารัตถะนิยม” (essentialism) ซึ่งอิงกับชีววิทยาหรือสภาพธรรมชาติ

Elizabeth Grosz นักปรัชญาและนักทฤษฎีสตรีนิยมออสเตรเลียชื่อดัง ได้แย้งความคลาดเคลื่อนดังกล่าว โดยย้อนกลับไปชี้ให้เห็นว่า แนวคิด “สารัตถะนิยม” นั้นเป็นเรื่องที่กำกวม แล้วยังถูกนำมาใช้อย่างสับสนปะปนกัน ทั้งลักษณะทางชีววิทยาหรือธรรมชาติ เช่น คลอดลูก ทั้งเรื่องทางจิตวิทยาหรือพฤติกรรมที่มิได้ถูกกำหนดมาแต่แรก เช่น เลี้ยงดูเด็ก ช่วยเหลือเกื้อกูล มีน้ำใจ ฯลฯ โดยนำเอาความคาดหวังทางสังคม (เพศสถานะ) มาปะปนกับคุณสมบัติแต่กำเนิด (เพศสรีระ) ของผู้หญิง เช่นสรุปว่า ผู้หญิงเป็นฝ่ายคลอดลูกจึงเหมาะสมที่จะเลี้ยงดูเด็กหรือเป็นแม่ เป็นต้น หรือบางกรณีอาจอ้างเหตุผลทางความเชื่อหรือทางศาสนาไปเลย เช่น เชื่อว่าผู้หญิงมี “บาปแต่กำเนิด” (original sin) (Grosz, 1989)

จุดเปลี่ยนสำคัญเรื่องนี้เกิดขึ้นในช่วงปลายทศวรรษ 1970 ต่อต้นทศวรรษ 1980 หรือในช่วงเฟมินิสต์คลื่นลูกที่สองนั่นเอง งานเขียนโด่งดังหลายเล่มเริ่มระบุถึงลักษณะเฉพาะของความเป็นเพศหญิง ทั้งในทางสังคมและทางจิตวิทยา โดยอิงกับบทบาททางเพศ (gender role) แล้วยังอธิบายลักษณะความแตกต่างระหว่างหญิงและชายในทางความคิด รวมทั้งประสบการณ์ที่ส่งผลต่อสภาพจิตใจของทั้งสองเพศ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันและกัน รวมทั้งหน้าที่ในการเลี้ยงดูเด็กและการใช้อำนาจ โดยทั้งหมดนี้ไม่เกี่ยวข้องกับความแตกต่างทางชีววิทยาเลย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการอ้างว่า “ความเป็นแม่” คือประสบการณ์ของผู้หญิงทั้งหมด ทั้งที่ละเลยความแตกต่างทางเชื้อชาติหรือชนชั้น ที่มีส่วนสำคัญในการกำหนดวิถีเลี้ยงดู แล้วยังเชื่อว่าผู้หญิงต้องสัมพันธ์กับผู้ชายเท่านั้น โดยประเมินไปตามเงื่อนไขของครอบครัวเดี่ยวของผู้มีฐานะที่อาศัยในเมืองเป็นสำคัญ รวมทั้งการงานอาชีพของผู้หญิงในศตวรรษที่ 20 เท่านั้น โดยไม่สนใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และข้ามวัฒนธรรมของครอบครัวต่าง ๆ เลย (Young, 2002: 412-413)

การรวบรัดสรุปแนวคิด “ความแตกต่างระหว่างเพศ” ซึ่งนำเสนอโดยนักวิชาการสตรีนิยมฝ่าย different feminism ว่าเป็นการปลุกชีพสารัตถะนิยม ย่อมชี้ว่ายังติดอยู่ในกรอบวิธีแบบคู่ขัดแย้งตรงข้าม ซึ่งพยายามขบขันการแบ่งขั้วสารัตถะนิยม/สังคมประกอบสร้าง เพศสรีระ/เพศสถานะ รวมถึงชาย/หญิง และยังแต่สนับสนุนโครงสร้างทวิลักษณ์แบบ Cartesian ให้เข้มแข็งยิ่งขึ้น (Grosz, 1989) จนการเมืองเรื่องอัตลักษณ์อาจกลายเป็นอุปสรรคต่อขบวนการหรือแนวคิดเฟมินิสต์เสียเอง

ทั้งนี้ ภายใต้กรอบคิดของปีตาธิปไตย “ความแตกต่าง” หมายถึงความไม่เท่าเทียม แยกแยะ หรืออยู่ตรงข้ามกัน คู่ตรงข้ามทางเพศซึ่งดำรงอยู่ได้ทวิลักษณ์เช่นนี้ ต่างก็ปฏิเสธอีกฝั่งที่อยู่ตรงข้าม แล้วยืนยันว่าตนนั้นเป็นหนึ่งเดียวที่ดำรงอัตตะภาวะ (autonomous) ส่วนสิ่งที่อยู่ตรงกันข้ามหรือ the other นั้น เป็นเพียงด้านกลับหรือฝั่งตรงกันข้ามเท่านั้น ด้วยเหตุนี้จึงต้องเหมือน (sameness) กับเพศชายเท่านั้น ถึงจะยืนยันความเท่าเทียมหรือความเสมอภาคได้ (Grosz, 1989)

แต่เฟมินิสต์ในฝ่าย different feminism มอง “ความแตกต่าง” ในอีกรูปหนึ่ง เรียกว่าความแตกต่างอันจริงแท้ (genuine difference) หรือความแตกต่างอันบริสุทธิ์ (pure difference) ซึ่งดำรงอยู่ภายใน เป็นความแตกต่างที่ไร้อัตลักษณ์ ไม่ได้เป็นความแตกต่างที่มาจากภายนอก แบบนำสิ่งหนึ่งมาวางเทียบเคียงกับอีกสิ่ง ความแตกต่างที่ต้องเปรียบเทียบย่อมแฝงนัยยะว่า มีคุณค่าดำรงอยู่ในสิ่งหนึ่ง (ของคู่ตรงข้าม) ก่อนแล้วรอให้อีกสิ่งมาเทียบเคียง (เช่น มีคุณค่าของผู้ชายดำรงอยู่แล้ว รอให้เพศอื่น ๆ มาเทียบเคียง) แต่ความแตกต่างอันบริสุทธิ์ปฏิเสธคุณค่าใด ๆ ที่มีมาก่อน แนวคิดที่ว่าผู้หญิงแตกต่างจากผู้ชายของ different feminism สะท้อนถึงความหมายที่ดำรงอยู่และสร้างขึ้นในตนเอง เพื่อกำหนดคำนิยามชุดใหม่ให้กับตนเองและโลกตามทัศนะของผู้หญิง (Grosz, 1989) ทั้งนี้ อิริกาเรย์ย้ำว่าการเรียกร้องความเท่าเทียมนั้นเป็นความผิดพลาด เพราะเป็นความเท่าเทียมผ่านการเปรียบเทียบ เธอตั้งคำถามว่า เหตุใดผู้หญิงต้องเท่าเทียมกับผู้ชายด้วย (Irigaray, 1991: 32)

ด้วยเหตุนี้ ความพยายามเรียกร้องหาความเสมอภาคไม่ว่าจากเพศไหน เช่น สิทธิเลือกตั้ง หรือมีตัวแทนของกลุ่มตนบนเวทีการเมือง จึงเป็นการต่อสู้เพื่อให้ได้สิทธิตามแบบเพศชาย (sameness) และยังช่วยยกคุณค่าหนึ่งเดียวซึ่งเพศชายสถาปนาไว้แล้วให้กลายเป็นบรรทัดฐานสากล ทุกคนทุกเพศต้องก้าวไปให้ถึง โดยต้องลดทอนความแตกต่างอันเป็นลักษณะเฉพาะของเพศให้คล้ายกับเพศชายให้มากที่สุด (Grosz, 1989)

ปูพื้นฐานวิธีคิด “จิตวิเคราะห์”

เราจะทำความเข้าใจโน้ตสันความแตกต่างระหว่างเพศในเบื้องต้น โดยเฉพาะของ “ลูซ อิริกาเรย์” ให้ถ่องแท้ จำเป็นต้องเข้าใจทฤษฎีจิตวิเคราะห์โดยสังเขปเสียก่อน ด้วยเหตุว่าเป็นทฤษฎีที่วงวิชาการไทย โดยเฉพาะสังคมศาสตร์ไม่คุ้นชินนัก (แม้จะได้ยืมคิดหุ้กก็ตาม) อาจยกเว้นงานศึกษาวิเคราะห์ภาพเสนอทางวัฒนธรรม (representation) เช่น นิยาย ภาพยนตร์ หรือละคร ฯลฯ ซึ่งใช้จิตวิเคราะห์ในการวิเคราะห์ด้วยทว่าแม้ว่าแรกเริ่ม ทฤษฎีจิตวิเคราะห์ซึ่งพัฒนาโดยซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) แล้วต่อยอดโดยฌาคส์ ลากอง (Jacques Lacan) จะถูกเฟมินิสต์และนักวิชาการสตรีนิยมโจมตีอย่างหนักก็ตาม (Stark, 2017: 46)

ทั้งนี้ การปูพื้นแนวคิดจิตวิเคราะห์ของฟรอยด์และลากองในที่นี้ ขอแบ่งออกเป็นสองส่วน ได้แก่ ส่วนแรก ปมอิดิปัสกับการพัฒนาทางเพศ และส่วนสอง พัฒนาการทางเพศกับการสร้างความแตกต่าง เพื่อให้เกิดความเข้าใจได้ดียิ่งขึ้น

ปมอติปัสกับพัฒนาการทางเพศ

แม้แนวคิดของ فروید จะถูกวิพากษ์ แต่เขาคือนักคิดนักวิชาการคนแรก ๆ ผู้เสนอว่า มนุษย์นั้นแตกต่างกัน โดยอธิบายผ่านพัฒนาการทางเพศระหว่างหญิง-ชายนับแต่แรกเกิด และยังชวนให้เชื่อว่ามนุษย์ต้องมีเพศ (sex) เพราะเป็นเงื่อนไขสำคัญของพัฒนาการทางจิต ความเชื่อของ فروید จึงตรงข้ามกับความเข้าใจมนุษย์แบบ “เพศเดียว” หรือมนุษย์สากล ที่สืบทอดมาจากยูคณภูมิธรรม (Stark, 2017: 46)

فروید เชื่อว่าเด็กชายราว 3-5 ปี จะเกิดแรงปรารถนาทางเพศกับแม่ และมองเห็นพ่อเป็นศัตรูหรือคู่แข่ง เด็กชายจึงอยากฆ่าพ่อเพื่อครอบครองแม่ แต่เด็กชายต้องกดข่มแรงปรารถนาดังกล่าวไว้เพราะกลัวว่าพ่อจะลงโทษด้วยวิธีตอน (castration) เขาจึงค่อย ๆ ปลดปล่อยปมอติปัส (Oedipus complex) ของตนออก แต่แรงปรารถนาที่กดทับนี้ อาจปรากฏให้เห็นได้ในระดับจิตสำนึก (conscious) โดยเฉพาะอารมณ์ที่ปลดปล่อยทางเพศ (desexualized affection) เขายังต้องกดข่มความโกรธแค้นพ่อไว้ด้วย เพื่อในวันข้างหน้าเมื่อกลายเป็นพ่อ ก็จะได้สวมสิทธิเพื่อ “ครอบครอง” ภรรยาตัวเอง ซึ่งเป็นตัวแทน (stand-in) ของแม่อันเป็นที่รักในวัยเด็กนั่นเอง (Stone, 2016: 875)

ส่วนเด็กหญิงก็หลงรักแม่ตัวเองเช่นกัน ในเมื่อผู้หญิงคือผู้เลี้ยงดูเด็กแรกเกิดตามบทบาทที่ได้รับมอบจากสังคม แม่จึงผูกพันใกล้ชิดกับทั้งเด็กหญิงและชาย เด็กหญิงจึงรักและปรารถนาแม่แบบเดียวกับเด็กชาย โดยใช้คลิตอริส (clitoris) ของเธอประหนึ่งเป็นองคชาต (penis) (Stone, 2016: 875)

เมื่อเด็กชายต้องสละความรักจากแม่ เพราะกลัวโดนตอน ฝ่ายเด็กหญิงก็เริ่มปฏิเสธแม่ด้วยความรังเกียจ เพราะเธอเริ่มรับรู้ทั้งเธอและแม่ไร้องคชาต จึงเหมือนกับถูกตอนไปแล้ว ทำให้เด็กหญิงพาลรังเกียจผู้หญิงคนอื่น ๆ รวมทั้งตัวเองด้วย พัฒนาการดังกล่าวนำพาเด็กหญิงเข้าสู่ความเป็นผู้หญิงเต็มตัว เธอเริ่มหันไปหาพ่อในฐานะคนรักใหม่ และรอรับองคชาต (ที่เธอขาดหรือไม่มี) จากพ่อ เพราะฉะนั้นเธอต้องผ่านปมอติปัสเช่นเดียวกับเด็กชาย แต่ไม่อาจหลุดพ้นไปได้ เพราะมิเคยถูกคุกคามด้วยการตอนนั่นเอง ได้แต่ตระหนักว่าเธอขาดหรือไม่มีองคชาต และต้องการมีลูกกับพ่อหรือไม่ก็ทดแทนด้วยชายอื่น (Stone, 2016: 875)

ด้วยคำอธิบายดังกล่าว ย่อมทำให้เฟมินิสต์ไม่ยอมรับ فروید และทฤษฎีจิตวิเคราะห์ จนกระทั่งทศวรรษที่ 1970 นักวิชาการสตรีนิยมเริ่มกลับมาสนใจทฤษฎีนี้อีกครั้ง เพราะเห็นประโยชน์ว่าช่วยอธิบายให้เห็นกระบวนการที่ผู้หญิงตกอยู่ในระบอบปิตาธิปไตยได้ ส่วนปัญหาใหญ่ของ فروید ที่อาศัยสรีระเพศชายเป็นจุดเริ่มต้นเพื่อทำความเข้าใจเพศหญิง แล้วสรุปกระบวนการทางจิตว่าเป็นอิทธิพลจากสรีระร่างกายนั้น ได้เปลี่ยนแปลงไปหลังนักจิตวิเคราะห์ฝรั่งเศส ฌาคส์ ลากอง (Jacques Lacan) ได้พัฒนาทฤษฎีจิตวิเคราะห์ขึ้นใหม่ภายใต้กระบวนทัศน์โครงสร้างนิยม เขาได้ยกย้ายหัวใจของจิตวิเคราะห์จากชีววิทยามาสู่ภาษาและวัฒนธรรม ความบกพร่องของผู้หญิงจึงไม่อิงกับสรีระร่างกายอีกต่อไป (Stone, 2016: 879)

จากการคุกคามเด็กชายด้วยการตอนของเธอ แต่ลากองกลับระบุว่า “กลไกหน้าที่ความเป็นพ่อ” (paternal function) ต่างหาก คือผู้บังคับมิให้เด็กผูกพันกับแม่ เนื่องด้วยข้อห้ามมิให้เกิดรักร่วมสายเลือด (incest taboo) เป็นเส้นแบ่งวัฒนธรรมออกจากธรรมชาติ และแยกมนุษย์ออกจากสัตว์ ความสัมพันธ์ใน

ระบบเครือญาติเกิดจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างตำแหน่งต่าง ๆ ในระบบครอบครัว เช่น พ่อเกี่ยวข้องกับแม่ได้ เพราะพ่อเป็นคนเดียวที่มีความสัมพันธ์ทางเพศกับแม่ได้ เป็นต้น เด็กน้อยเรียนรู้ความหมายและหน้าที่ผ่าน คำเรียกเครือญาติ หรือผ่านภาษาในแบบโครงสร้างนิยมนั้นเอง เด็กชายจึงเข้าใจข้อห้ามดังกล่าวได้ (Stone, 2016: 879)

สำหรับลากองแล้ว พ่อคือ “บุคคลสัญลักษณ์” (symbolic figure) มากกว่าเป็นพ่อในชีวิตจริง เพราะเขา ให้อำนาจเป็นตัวแทนของอารยธรรม และยังเป็นตัวแทนของกฎเกณฑ์ทางอำนาจชุดแรกของมนุษย์ ประเด็น สำคัญก็คือ พ่อในเชิงสัญลักษณ์นี้เป็นหนึ่งเดียวที่ครอบครองแม่ ในทุกสังคมอารยะต้องมีกลไกแสดง บทบาทบิดา เพื่อแยกตัวเด็กออกจากความผูกพันแต่แรกเกิดกับมารดา ให้เติบโตไปกับชีวิตทางสังคมที่เป็น สาธารณะ อีกทั้งยังมีบุคคลต่าง ๆ ที่อาจส่งผ่านอำนาจนี้ไปสู่เด็ก ๆ ได้ อาจเป็น “สังฆบิดา” หรือไม่กี่ ผู้ปกครองรัฐที่เปรียบประหนึ่งบิดา เป็นต้น (Stone, 2016: 879)

ลากองอธิบายปมอติปัสเชิงสัญลักษณ์ว่า เป็นความมุ่งหวังครอบครองตำแหน่งทางสัญลักษณ์ของพ่อ สัญลักษณ์ของอำนาจดังกล่าวเรียกว่า “ลึงค์สัญลักษณ์” (phallus) มิใช่ “องคชาต” (penis) ซึ่งเป็นอวัยวะของ เพศชาย ลึงค์สัญลักษณ์จึงเป็นได้ทั้งข้าวของหรือวัตถุมากมายที่แสดงตัวประหนึ่งตราสัญลักษณ์แห่งอำนาจ บิดา ส่วนปมการตอนกลับถูกตีความเสียใหม่ โดยเด็กหญิงและชายต่างรู้ดีว่าไม่อาจครอบครองตำแหน่งของ บิดาหรือชาวลึงค์สัญลักษณ์ แม้ว่าเด็กชายจะเกิดแรงปรารถนา แต่กลับไม่มีเด็กหรือผู้ชายคนใดบรรลุถึง สถานะดังกล่าวในทางจิตวิญญาณได้ เพราะคำสั่งห้ามร่วมเพศกับแม่ฝังลึกในจิตจนกลายเป็นหนึ่งใน superego (ข้อห้ามหรือจิตสำนึกผู้พิชิตข้อห้าม) ของตัวเอง ลึงค์สัญลักษณ์จึงบ่งบอกสิ่งที่เราต้องการ ครอบครอง หรือสิ่งที่เราขาดแต่ก็ต้องการมัน แต่ท้ายสุดก็กลับมายืนยันว่า “ขาด” สถานะบิดา ซึ่งเปรียบ เหมือนการตอนนั่นเอง (Stone, 2016: 880)

ส่วนเด็กหญิงก็เข้าสู่เขตแดนอารยธรรม “ในนามบิดา” การผลจากความผูกพันแต่เบาะเบาะกับแม่ ซึ่งเป็นช่วงชีวิตที่ปลอดภาษา ไปสู่ชีวิตทางสังคมซึ่งใช้ภาษาเป็นสื่อ ช่วยสร้างเด็กหญิงให้ไม่ต่างไปจาก เด็กชาย เพราะว่าธรรมชาติทางภาษาได้กำหนดตำแหน่งอัตบุคคล (subject) ว่าต้องดำรง “กลไกหน้าที่ความ เป็นพ่อ” อีกทั้งการประกอบสร้างตัวเองให้เป็นอัตบุคคลที่พูดหรือสื่อสาร (ภาษา) ได้ จำเป็นต้องเปลี่ยน ตัวตนให้อยู่ในรูปอัตบุคคลเพศชาย (masculine subject) ด้วย ภายใต้ความคิดทางภาษาแบบโครงสร้างนั้น ไม่เปิดโอกาสให้อัตบุคคลเพศหญิงดำรงอยู่ เพื่อพูดหรือแสดงปรารถนาในแบบผู้หญิงได้เลย (Stone, 2016: 880)

โลกของภาษาจึงเป็นโลกที่แบ่งแยกระหว่างสถานะอัตบุคคล (subjectivity) และความเป็นหญิง (femininity) โดยจัดวางให้ความเป็นหญิงคือวัตถุ (object) มิใช่อัตบุคคล (subject) เมื่อลึงค์สัญลักษณ์ไม่ใช่ องคชาต ก็ย่อมเข้ามากำกับควบคุมให้เด็กหญิง “ตอน” ตัวเธอเอง ขณะเด็กชายซึ่งมีองคชาต ก็ต้องนำไป เปรียบกับลึงค์สัญลักษณ์ แต่ถึงอย่างไรพวกเขาก็ยังขาดสัญลักษณ์ทางอำนาจอยู่ดี แต่กลับเกิดแรงปรารถนาที่ บรรลุสถานะบิดา ด้วยการครอบครองแม่หรือผู้หญิง ซึ่งต่างไปจากเด็กหญิงที่ไร้องคชาต ทำให้ขาดตัวแทน

หรือไม่อาจแสดงปรารถนาของตัวเองให้เป็นสิ่งสำคัญก็ได้ เธอจึงต้องเป็นวัตถุ (object) แห่งแรงปรารถนาของพ่อหรือของผู้ชาย แต่เมื่อเธอพูดหรือสื่อสาร เธอก็แสดงความเป็นชาย (Stone, 2016: 880)

พัฒนาการทางเพศกับการสร้างความแตกต่าง

ทฤษฎีจิตวิเคราะห์สร้างคุณูปการสำคัญให้กับแนวคิด “ความแตกต่างระหว่างเพศ” ตั้งแต่แรกเริ่มแล้ว เพราะ فروยด์ชี้ชวนให้เราเข้าใจว่า “ความแตกต่างระหว่างเพศ” (sexual difference) ไม่เหมือน “ความแตกต่างของเพศ” (sex difference) และยังเป็นคนละเรื่องกับ “ความแตกต่างทางเพศสรีระ” (anatomical sex difference) ความแตกต่างระหว่างเพศเป็นผลลัพธ์ทางสภาพจิต และเป็นความแตกต่างระหว่างตำแหน่งแห่งที่ของอัตบุคคล (subject-positions) หรืออัตลักษณ์เพศที่เด็กหญิงและเด็กชายยอมรับ แล้วยังดำเนินต่อไปจนกลายเป็นผู้หญิงและผู้ชาย ตำแหน่งแห่งที่เหล่านี้เกิดขึ้นจากความสับสน การรับรู้ตัวเอง และแรงปรารถนาของทั้งผู้หญิงและผู้ชาย เช่น รักหรือเกลียดแม่ หรือกลัวถูกตอนจากพ่อ เป็นต้น (Stone, 2016: 876)

สำหรับ فروยด์แล้ว ความแตกต่างทางสภาพจิต (psychical difference) คือเรื่องทางเพศ ซึ่งเกิดระหว่างพัฒนาการทางกามารมณ์ (erotic) ของเด็กหญิงและชาย ไปพร้อมกับการก่อรูปอัตลักษณ์เพศ นั่นหมายถึงชีวิตเริ่มต้นโดยไร้อัตลักษณ์เพศที่แน่ชัด จำต้องผ่านกระบวนการอันซับซ้อนและแตกต่างกันเสียก่อนถึงเกิดขึ้นได้ อัตลักษณ์เพศจึงไร้ความมั่นคงหรือไม่สมบูรณ์ เพราะเพิ่งก่อรูปในช่วงก่อนเกิดเพศ (pre-sexed) ในวัยเด็ก ด้วยเหตุนี้ เพศ (sex) จึงตายตัว แต่อัตลักษณ์เพศ (และความแตกต่างระหว่างเพศ) ไม่มั่นคงและเปลี่ยนแปลงได้ (Stone, 2016: 876)

นอกจากนี้ “ความแตกต่างระหว่างเพศ” ยังไม่ใช่ “เพศสถานะ” (gender) หนึ่งในคู่ตรงข้ามเพศสรีระ/เพศสถานะ (sex/gender) อีกด้วย เพราะ فروยด์เชื่อว่าสภาพจิตมีพลวัตในตัว เป็นเอกเทศจากบรรทัดฐานทางเพศที่ไหลเวียนในสังคม เรารับรู้บทบาททางหญิงหรือชายผ่านการรับรู้อัตลักษณ์ทางจิตในความเป็นหญิงหรือชาย จิตวิญญูณดังกล่าวพัฒนาจากความหวาดกลัวการตอนและปมอิดิปัส ซึ่งทุกชีวิตในทุกสังคมต้องเคยผ่าน ทฤษฎีจิตวิเคราะห์ยืนยันว่า จิตเป็นอิสระจากสังคม ด้วยเหตุนี้ ความแตกต่างระหว่างจิตจึงไม่อาจลดรูปไปสู่ความแตกต่างทางเพศสถานะในสังคม (social gender difference) ได้ (Stone, 2016: 877)

ภาวะจิตยังไม่ใช่เรื่องเดียวกับ “สำนึก” (mind) ซึ่งอยู่ตรงข้ามกับ “ร่างกาย” (body) อีกด้วย เพราะ فروยด์เชื่อว่าจิตวิญญูณรวมทั้งองค์ประกอบอื่น ๆ เช่น ego หรือ superego ได้เข้ามาจัดการทั้งทางความคิดและพลังทางกาย ร้อยรัดเข้าด้วยกันจนเกิดแรงปรารถนา แรงขับ ทำทาง พฤติกรรม และอื่น ๆ ดังเช่นอาการโรคฮิสทีเรีย ก็มีได้อยู่แต่ในความคิด แต่ยังแสดงอาการทางร่างกายร่วมด้วย เช่น แขนขาขยับไม่ได้ หรือพูดจาติดขัด ภาวะจิตจึงเป็นเรื่องทางร่างกายและทางจิตสำนึกไปพร้อม ๆ กัน (Stone, 2016: 877)

แต่ดังที่ได้กล่าวไว้แล้ว فروยด์นำเรื่องทั้งหมดนี้ไปอิงไว้กับร่างกายของหญิง-ชายที่แตกต่างกัน เช่น อธิบายว่าเด็กหญิงต้องการแสดงความรักกับแม่ด้วยองคชาต ทำให้อวัยวะเพศชายกลายเป็นสิ่งทรงคุณค่าหนึ่งเดียว หรือร่างกายเพศหญิงคือร่างที่ถูกตอนแล้ว ชีวิตทางอารมณ์ของผู้หญิงจึงต้องวนเวียนอยู่กับ “ปมอิจฉาลึงค์” (penis envy) (Stone, 2016: 877) จนยากที่นักวิชาการสตรีนิยมจะยอมรับ

เมื่อลากองปรับทฤษฎีจิตวิเคราะห์ให้อยู่ในกรอบของโครงสร้างนิยม โดยได้เปิดประเด็นสำคัญว่า ความแตกต่างระหว่างเพศเป็นทั้งความแตกต่างทางสัญลักษณ์ (symbolic difference) และความแตกต่างทางจิตวิญญาณ (psychical difference) ทั้งสองส่วนสอดประสานอย่างซับซ้อนจนเกิดเป็น “ระเบียบทางสัญลักษณ์” (symbolic order) ซึ่งเป็นทั้งจิตวิญญาณและภาษา ความแตกต่างระหว่างเพศจึงเกิดขึ้นในช่วงเปลี่ยนผ่านจากสภาวะธรรมชาติที่ยังไม่รู้ภาษา (ยังพูดไม่ได้ อาศัยแต่สัมผัส) ไปสู่โลกของอารยธรรม (สื่อสารกันด้วยภาษา) อัตลักษณ์เพศของบุคคลจึงไม่นิ่ง คง ไม่สมบูรณ์ และปรับไปตามสถานการณ์เฉพาะหน้าเสมอ มากกว่าจะนำเสนอเพศอันสมบูรณ์ครบถ้วน (Stone, 2016: 880)

นักทฤษฎีสตรีนิยมในยุค 1970 และ 1980 จึงเริ่มยอมรับแนวคิดอัตลักษณ์เพศอันไม่สมบูรณ์ของลากอง เพื่อใช้โต้แย้งความคิดความเชื่อที่ว่า มีผู้หญิงหรือผู้ชายอัน “สมบูรณ์แท้” ทว่าระเบียบทางสัญลักษณ์ที่คอยควบคุมอัตลักษณ์เพศอันไม่สมบูรณ์ของลากองนั้น กลับเป็นกฎเกณฑ์อันตายตัวตลอดกาล เขาเชื่อว่าสังคมใดที่ไว้ระเบียบดังกล่าวจะต้องเผชิญกับความล่มสลาย ทำให้ผู้หญิงต้องถูกผลักให้อยู่นอกอารยธรรมหรือตกอยู่ในธรรมชาติตลอดไป เพราะโลกอารยธรรมหรือระเบียบทางสัญลักษณ์ต้องแยกขาดจากความเป็นแม่ ปึงเจกบุคคลต้องละทิ้งความสัมพันธ์แต่แบบเาะ เพื่อออกไปหาโลกทางอุดมคติของพ่อ ผู้หญิงต้องเลือกที่จะเป็นอัตบุคคลผู้พูดหรือสื่อสาร (speaking subjectivity) หรือความเป็นหญิงที่เป็นวัตถุ (objectified femininity) โดยไม่มีบรรทัดฐานทางสังคมในเรื่องเพศใด ๆ (social gender norm) ทัดทานได้เลย (Stone, 2016: 880-881)

อย่างไรก็ตาม ลูซย์ อิริกาเรย์ได้รื้อวิธีคิดของลากอง เพื่อปลดปล่อยผู้หญิงออกจากระเบียบทางสัญลักษณ์ ด้วยมโนทัศน์ความแตกต่างระหว่างเพศ ซึ่งเป็นงานในยุคหลังของเธอ (Stone, 2006: 1) แต่วิธีเรื่องเพศที่อิงกับระบบ “สองเพศ” ว่าเป็นเรื่องทางธรรมชาติของเธอนั้น กลับทำให้นักวิชาการสตรีนิยมบางส่วนข้องใจ เพราะดูเหมือนแย้งกับสมมติฐานของลากองว่าอัตลักษณ์เพศนั้นไม่เคยสมบูรณ์ (Stone, 2006: 12-13)

แนวคิด “ความแตกต่างระหว่างเพศ” ของอิริกาเรย์

อิริกาเรย์พยายามหาทางให้จากทฤษฎีจิตวิเคราะห์มาบรรจบกับสตรีนิยม โดยเริ่มวิพากษ์ความคิดของลากองตั้งแต่ยังเป็นลูกศิษย์ในสำนักของเขาแล้ว เธอเชื่อว่าเขาผิดพลาดที่สถาปนาให้ระบบชายเป็นใหญ่เป็นหัวใจของอารยธรรมมนุษย์ และยังวิพากษ์อารยธรรมตะวันตกอย่างหนัก ตรงที่กีดกันไม่ให้ผู้หญิงพูด คิด หรือแสดงออกตามแบบผู้หญิง ความเป็นอัตบุคคลหรือองค์ประธาน (subjectivity) ก็ใช้ “ลึงค์สัญลักษณ์” (phallus) เป็นตัวแทน ไม่ปรากฏร่างกายส่วนใดของเพศหญิงเทียบเท่าได้ เพื่อคลอใจให้ผู้หญิงพูดหรือแสดงออกตามแบบผู้หญิงเลย สุดท้ายแล้ว เพศหญิงจึงเป็นเพียงวัตถุที่ถูกกระทำเพศหญิงเท่านั้น (feminine object) และอยู่ตรงข้ามกับอัตบุคคลหรือองค์ประธานชาย (masculine subject) (Stone, 2016: 880-881)

ภายใต้ระบบทวิลักษณ์ซึ่งจัดวางสรรพสิ่งในแบบคู่ขัดแย้งตรงข้ามและมีลำดับสูงต่ำ จนกลายเป็นกระดุกสันหลังของวัฒนธรรมตะวันตก และยังเป็นแกนหลักของระเบียบทางสัญลักษณ์ (symbolic order)

อีกด้วย ด้วยเหตุนี้อัตลักษณ์เพศหญิงจึงไม่เป็นอิสระ ดำรงอยู่ด้วยตัวเองไม่ได้ และเป็นเพียงด้านกลับของอัตลักษณ์เพศชาย ผู้หญิงจะสร้างอัตลักษณ์เพศให้หลุดพ้นจากกรอบระบอบปิตาธิปไตยได้อย่างไร (Sarup, 1993: 116) โดยไม่ตกลงไปในกับดัก ด้วยการฉกตัวเองจากความเป็นหญิง เพื่อเข้าไปอยู่ในตำแหน่งของเพศชายแทน (Stone, 2016: 882) เพื่อที่จะเป็นอัตบุคคล อิริกาเรย์จึงสรุปว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่างเพศ (sexual difference) ดำรงอยู่ในทางสัญลักษณ์ ความแตกต่างหญิง-ชายที่เกิดขึ้นนั้น ไม่ใช่ความแตกต่างแท้จริง (genuine difference) หรือความแตกต่างบริสุทธิ์ (pure difference) เพราะเป็นความแตกต่างในแบบเหลี่ยมล้ำสูงต่ำ (Stone, 2016: 882) คู่ตรงข้ามภายใต้เงื่อนไขนี้จึงไม่ใช่ “ชาย” (male) กับ “หญิง” (female) แต่กลับเป็นเพศหญิงที่ถูกสร้างขึ้นตามกรอบของเพศชาย หรือเป็นเพียงคู่ตรงข้ามระหว่าง “ชาย” (male) กับ “ไม่ชาย” (non-male) ในลักษณะเดียวกับที่ Edward Said ผู้เขียนหนังสือ Orientalism อันโด่งดัง อธิบายว่าโลกตะวันออกนั้นถูกสร้างขึ้นด้วยภาษาหรือทัศนยะของโลกตะวันตก

อิริกาเรย์ยังแย้งลากองด้วยว่า ระเบียบทางสัญลักษณ์ที่กำลังครอบงำโลกตะวันตก มิได้เป็นสากล หรือเป็นระเบียบเพียงชุดเดียวของโลก ระเบียบทางสัญลักษณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นในสมัยกรีกโบราณ เธออ้างถึงบทละคร โศกนาฏกรรมเรื่อง Oresteia ประพันธ์โดย Aeschylus ซึ่งกล่าวถึง Orestes ว่าได้สังหารมารดาเพื่อแก้แค้น หลังเธอฆ่าบิดาของเขา ศาลเอเธนส์พิพากษาให้ Orestes พ้นผิด ทำให้สำนึก “สังหารมารดา” กลายเป็นระเบียบสังคมของยุคกรีกโบราณ อิริกาเรย์ยกเรื่องนี้เพื่อชี้ว่า “จินตภาพ” (imaginary) ซึ่งเกิดขึ้นขณะหนึ่งในประวัติศาสตร์ แต่กลับกลายเป็น “กฎ” ที่สถาปนาเป็นระเบียบทางสัญลักษณ์ในเวลาต่อมา (Stone, 2016: 882) การสังหารมารดาในกรีกโบราณก็คือการปฏิเสธมารดาตามทฤษฎีของลากองนั่นเอง

ทั้งนี้ อิริกาเรย์เห็นตรงข้ามกับลากองอย่างชัดเจนในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูก โดยเฉพาะความสัมพันธ์กับเด็กตั้งแต่อยู่ในครรภ์ (fecundity) ว่า มิใช่ความสัมพันธ์ทางกายภาพเท่านั้น แต่เป็นความสัมพันธ์ระหว่าง “เรา” (แม่) และตัวตนภายในเรา (ทารกในครรภ์) ซึ่งสื่อสารระหว่างกันด้วย “เสียง” เป็นการสัมผัสกันระหว่างจิตวิญญาณ มิใช่คำพูด ภาษา หรือเหตุผล (logos) แต่อย่างใด (Mangkut, 2018: 91, 93) เธอย้ำว่าแรงปรารถนาของผู้หญิงไม่สำแดงด้วยภาษาแบบผู้ชาย แต่แรงปรารถนาเหล่านั้นถูกกดให้จมอยู่ใต้หลักตรรกะ (logic) ซึ่งครอบครองโลกตะวันตกมาตั้งแต่ยุคกรีกโบราณ (Irigaray, 1985: 25)

จินตภาพภายใต้ระเบียบทางสัญลักษณ์ดังกล่าว อิริกาเรย์เชื่อว่าเป็นชุดจินตนาการที่สัมพันธ์กันอย่างมีโครงสร้าง เป็นส่วนหนึ่งของสำนึกคิดว่าเราปรารถนาสิ่งเร้าทางเพศด้วยพลังทางร่างกาย พร้อมทั้งประทับระบบสัญลักษณ์แบบโลกตะวันตกไว้ในจิต โดยไม่ตกอยู่ใต้กำกับควบคุมของจิตสำนึก (conscious) อีกด้วย จินตภาพเหล่านี้สัมพันธ์ไปกับรูปกายของบิดาและมารดา (Stone, 2016: 882) อิริกาเรย์เชื่อว่า เด็กทุกคนเจ็บปวดเมื่อต้องแยกจากแม่ แต่ก็เลี่ยงไม่ได้ เพราะต้องสร้างตัวตนให้ต่างจากแม่ตามทฤษฎีของลากอง ทว่าเด็กชายนั้นต่างไปจากเด็กหญิง เพราะมีเพศแตกต่างจากมารดา อารมณ์ความรู้สึกในเด็กชายจึงรุนแรงกว่าเด็กหญิง จนถึงขั้นปลดปล่อยสายสัมพันธ์กับแม่จนหมดสิ้น พร้อมทั้งลดทอนคุณค่าของแม่และสิ่งอื่น ๆ ที่เชิดชวนให้ระลึกถึง นั่นคือ ร่างกาย, การพึ่งพา, ความใกล้ชิด, ความหลงใหล เป็นต้น เพื่อกลบเกลื่อนว่าพวกเขาไม่ได้สูญเสียใด ๆ จากการแยกจากแม่ (Stone, 2016: 882-883)

ขณะเดียวกันก็ยกร่างกายของพ่อให้เป็นที่พักพิงของคุณค่าอีกชุด ซึ่งอยู่ตรงข้ามกับโลกของแม่และในวัยทารก นั่นคือ จิตสำนึก, อิสราภาพ, มีระยะห่าง, ใช้เหตุผลเหนืออารมณ์ เป็นต้น เด็กชายฉายภาพคุณค่าชุดนี้ไปยังตำแหน่งบิดาในอุดมคติ จินตนาการเหล่านี้ซึ่งเป็นตัวแทนของพ่อหรือความเป็นชาย จึงกลายเป็นส่วนหนึ่งของระเบียบทางสัญลักษณ์ในระบบอุปมาอุปไมย ซึ่งลากองเชื่อว่าเรื่องเป็นสากล โดยอิริกาเรย์ระบุว่าเรื่องพวกนี้ฝังอยู่ในความสัมพันธ์ตั้งแต่เกิดของทารกชายกับแม่นั่นเอง (Stone, 2016: 883)

คำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูก (ทารกในครรภ์) ชี้ให้เห็นว่า อิริกาเรย์หันกลับมาเน้นความหมายของร่างกายอีกครั้ง เพราะชุดจินตนาการที่เกื้อหนุนระเบียบทางสัญลักษณ์รับรู้มารดาและบิดาด้วยร่างกายเสมอมา แม่จะสัมผัสสื่อสารกับเด็กตั้งแต่ทารกได้ก็ต้องมีร่างกาย แต่คู่ตรงข้ามหญิง/ชายในระดับสัญลักษณ์กลับมาบงการความหมายในแบบหลอกล่อสูงต่ำระหว่างเพศหญิงและชาย (Stone, 2016: 883)

อย่างไรก็ตาม อิริกาเรย์ชี้ว่าความเปลี่ยนแปลงทางสัญลักษณ์นั้นเป็นไปได้ เนื่องด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสัญลักษณ์กับจินตภาพ (imaginary) เป็นไปอย่างสอดคล้องกัน จินตภาพคล้ายกับดินเหนียวที่พร้อมถูกปั้นแต่งเป็นรูปทรงชัดเจน เฉพาะตอนแสดงตัวในระเบียบทางสัญลักษณ์เท่านั้น แสดงว่าก่อนหน้านี้จินตนาการยังไร้รูปหรือไม่สมบูรณ์ แต่เลื่อนไหลวาบไปมา แม้ว่าทารกชายจะเริ่มรับจินตนาการบางชุดแล้วแต่จะตกผลึกเพื่อแสดงตัวในเชิงสัญลักษณ์เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เรายังมีช่องทางปลดปล่อยจินตนาการให้ปรากฏรูปอันแตกต่างได้ หากเราแก้ไขเปลี่ยนแปลงระเบียบทางสัญลักษณ์ชุดนี้ (Stone, 2016: 883)

อิริกาเรย์เชื่อว่าจินตภาพและสัญลักษณ์ยังมีช่องว่างหรือรอยแยก ในขณะที่จิตวิญญาณของมนุษย์ยังเก็บรักษาส่วนชิ้นส่วนทางจินตภาพต่าง ๆ ที่อยู่นอกเหนือระบบสัญลักษณ์เอาไว้ ความผูกพันกับแม่ตั้งแต่ในครรภ์และในวัยทารกยังคงค้างอยู่ในจิตวิญญาณของผู้ชาย ชีวิตทางจินตนาการของผู้หญิงยังต้องค้นหาช่องทางปลดปล่อย ความแข็งแกร่งที่เด็กหญิงแสดงต่อมารดานั้นเป็นเพียงสัญลักษณ์ หาใช่ความผูกพันและความรักที่มีต่อแม่ในช่วงเริ่มต้นชีวิต หรือความรักในร่างกายตัวเองที่เป็นผู้หญิง ทว่าแรงปรารถนาจินตนาการ ความรักตัวเอง และอารมณ์ทางร่างกายของผู้หญิง ยังไม่ปรากฏรูปในวันนี้ เพราะระเบียบทางสัญลักษณ์ไม่ยินยอมให้หลุดออกมา (Stone, 2016: 884)

เราต้องกระตุ้นจินตนาการอื่น ๆ ที่ยังคงอยู่ในจิตวิญญาณและร่างกาย เพื่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในระเบียบทางสัญลักษณ์ โดยอิริกาเรย์ได้นำเสนอจินตภาพของผู้หญิงเองด้วยอวัยวะที่เรียกว่า “two lips” ในภาษาอังกฤษ ซึ่งมีทั้งที่ริมฝีปากและที่อวัยวะเพศรวมสองชุด แต่ละคู่ต่างสัมผัสระหว่างกัน เหมือนกับสื่อสารถึงกันตลอดเวลา (Stone, 2016: 884) เธอเชื่อว่าผู้หญิงสัมผัสตัวเองอยู่ตลอด โดยไม่มีใครห้ามได้ เครื่องเพศของผู้หญิงมีรูปลักษณะเช่นเดียวกับริมฝีปาก ซึ่งประกบกันและสัมผัสกันอย่างทะนุถนอม ไม่อาจจับแยกเป็นหนึ่งเดียวได้ แต่ความสุขที่เกิดจากการสัมผัสตัวเอง (autoeroticism) กลับถูกขัดด้วยการแทรกแซงรุกร้าขององคชาตอย่างรุนแรง (Irigaray, 1985: 24) ข้อเสนอดังกล่าวทำให้เกิดสัญลักษณ์ประชันกับ “ลึงค์สัญลักษณ์” (phallus) เธอใช้ศัพท์เพศหญิงเพื่อบอกว่า ผู้หญิงสามารถพูดในแบบผู้หญิง พร้อมกับนำพาความรักในตัวเองรวมทั้งแรงปรารถนาของเพศหญิงมาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม (Stone, 2016: 884)

สำหรับภาษาไทยแล้ว มักแปล lips ว่าริมฝีปาก ส่วนความหมายว่า “แคม” (labia) นั้น ผู้เขียนได้ตรวจสอบจากพจนานุกรมออนไลน์อังกฤษ-ไทยแล้ว ไม่ปรากฏแต่อย่างใด และเมื่อค้นความหมายในภาษาอังกฤษ จากพจนานุกรม Oxford Advanced Learner’s ทั้งที่เป็นเล่มและออนไลน์ ก็ไม่ปรากฏเช่นกัน แม้กระทั่งในรูป “คำแสดง” ก็ตาม หากพิจารณาตามกรอบคิดของอิริกาเรย์แล้ว ชีวชนให้ตระหนักว่า อวัยวะที่บ่งชี้ความเป็นหญิงยังถูกกีดกัน ไม่ให้กลายเป็นสัญลักษณ์หรือแสดงผ่านภาษา ชีวชนเกิดกับพจนานุกรมฉบับมาตรฐานที่อ้างอิงกันทั่วโลกอีกด้วย (ผู้เขียนพบความหมายว่า “แคม” (labia) ในพจนานุกรมออนไลน์ UrbanDictionary.com ว่า lips: A nickname for the inner and outer labia, the fleshy folds that protect a woman's clitoris and vagina.) และอาจแฝงนัยยะที่อิริกาเรย์มีต่อ two lips ก็เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์ความแตกต่างระหว่างเพศโดยรวมยังมีข้อจำกัดในตัวเอง เนื่องจากปัญหาพื้นฐานของทฤษฎีจิตวิเคราะห์ ที่อิงกับรูปแบบครอบครัวของคนตะวันตกและชนชั้นกลางนั่นเอง (Yuval-Davis 1997, 9) ทั้งนี้ Alison Stone ชีให้เห็นปัญหาสำคัญของอิริกาเรย์ ก็คือ ยังติดอยู่กับเพศวิถีหญิงแบบชาย-หญิง (heterosexualist) แล้วยังมีได้เน้นถึงความแตกต่างในกลุ่มผู้หญิงด้วยกันเองมากนัก และยังเชื่อว่าความแตกต่างระหว่างเพศเป็นความแตกต่างขั้นพื้นฐานที่สุดของมนุษย์ ทั้งที่ยังมีความแตกต่างชุดอื่นอีก เช่น เชื้อชาติหรือเผ่าพันธุ์ (race) เป็นต้น และยังมีมองข้ามกลุ่มคนเพศกำกวม (intersexed) อีกด้วย แต่ Stone ก็เสนอว่า หากได้ทบทวนทฤษฎีดังกล่าว พร้อมทั้งนำไปสังเคราะห์ร่วมกับแนวคิดอื่น ได้แก่ วิชิตเรื่องเพศของ Judith Butler และปรัชญาธรรมชาติเยอรมัน จะช่วยให้มโนทัศน์สมบูรณ์และมีพลังยิ่งขึ้น (Stone, 2006: 6-7)

แม้เป็นแนวคิดที่ยังถูกตั้งข้อสงสัย แต่ข้อเสนอของอิริกาเรย์และนักวิชาการสตรีนิยมกลุ่มนี้ กรุยกาให้กลับมาทบทวนวิธีคิดแบบคู่ขัดแย้งตรงข้ามกันใหม่ โดยเฉพาะ “ร่างกาย” ที่ถูกละเลยและมองข้ามอย่างยาวนาน เพราะยึดโยงร่างกายไว้กับอารมณ์และความเป็นหญิงอีกด้วย

“ร่างกายที่มีเพศ” ข้ามพ้นแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศสถานะ

การย้อนกลับไปทบทวนความผูกพันแต่แรกเกิดระหว่างแม่กับเด็ก ซึ่งสื่อสารผ่านสัมผัสใกล้ชิดระหว่างกายต่อกาย ได้เรียกร้องให้นักวิชาการกลับมาให้ความหมายกับร่างกายเสียใหม่ แนวคิด “ร่างกายที่มีเพศ” (sexed bodies) จึงเกิดขึ้น โดยในที่นี้จะได้นำเสนอแนวคิดของ Moira Gatens ซึ่งใกล้เคียงกับอิริกาเรย์พอสมควร

Gatens มองว่า สังคมมิได้ให้คุณค่าโดยตรงกับคุณลักษณะพิเศษ (traits) เช่นความสามารถทางเหตุผลหรือทักษะทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งเชื่อว่าเป็นเรื่องของเพศชาย มิเช่นนั้นผู้หญิงที่ประสบความสำเร็จในงานวิทยาศาสตร์หรือการใช้เหตุผล ก็ต้องได้รับการยอมรับเทียบเท่าชายด้วย แต่ Gatens กำลังชี้ให้เห็นว่า สังคมกำลังให้คุณค่ากับเพศชายที่แสดงความเป็นชาย (masculine male) ต่างหาก แต่ถ้าคุณลักษณะดังกล่าวแสดงผ่านผู้หญิง ด้วยร่างกายเพศหญิง อาจถูกประณามว่า “ล้าเส้น” หรือไม่เป็นสตรีเพศ (Stone, 2016: 888)

Gatens เสนอต่อไปว่า บุคคลรับบรรทัดฐานทางเพศ (gender norms) และความหมายทางจินตภาพ (imaginary meaning) ในระดับร่างกายพอ ๆ กับในระดับจิตสำนึก เพราะว่าสภาพจิต (psyche) เป็นการ

จัดระบบระเบียบทั้งทางความคิดและพลังทางร่างกายคู่กัน Gatens ได้พัฒนาความคิดความเข้าใจเกี่ยวกับ “รูปร่างกาย” ตามขนบปรากฏการณ์นิยม โดยเสนอว่า เรานั้นทั้ง “มีร่างกายของตัวเอง” - ร่างกายเชิงรูปวัตถุ ที่พึงรับรู้ได้แม้ปราศจากมัน ในฐานะบุคคลที่สามผู้มีส่วนได้เสีย (third party) - และทั้ง “เป็นร่างกายของตัวเอง” - รับรู้ร่างกายว่าเป็นร่างเดียวกันกับเรา ที่มีชีวิต มีอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งซึมซับตระหนักรู้ชีวิตภายใน ตัว - ไปพร้อม ๆ กัน (Stone, 2016: 888)

Gatens ชี้ว่า ในฐานะร่างกายที่เราเป็นก็คือร่างกายที่เราเข้าใจได้นั้น บุคคลได้สร้างความหมายพร้อม ทั้งดูกลิ่น บรรทัดฐานทางเพศและความหมายทางจินตภาพ และได้นำชุดความหมายโดยรวมนี้เข้าสู่ตัวตน ของตัวเองในฐานะร่างกาย (myself-as-body) ซึ่งเป็นแหล่งที่ทำให้ความหมายเหล่านี้มีนัยยะสำคัญต่อ ร่างกายของบุคคลในระดับชีวิตประจำวันต่อไป เนื่องด้วยทั้งสองด้านของรูปร่างกาย (มีและดำรงร่างกาย) สามารถดำรงอยู่ร่วมกันโดยไม่แยกจากกันได้ ความหมายเหล่านี้จะไหลเข้ายึดครองร่างกายของเรา และ แผ่ซ่านไปยังพฤติกรรมและทักษะต่าง ๆ ที่ฝังในร่างกาย รวมทั้งแบบแผนทางการเคลื่อนไหว ท่วงท่ากิริยา และคุณสมบัติต่าง ๆ อย่างเช่นช่วยให้ผู้หญิงเรียนรู้กิริยาของตัวเองให้แตกต่างจากผู้ชาย โดยต้องสงบเสงี่ยม และระมัดระวังตัวมากกว่า (Stone, 2016: 888)

เธอไม่เห็นด้วยกับการเมืองแบบ “สลายเพศ” (degendering) ซึ่งเกิดจากวิธีคิดแบ่งแยกเพศสรีระ/เพศ สถานะ ทั้งนี้ การเมืองแบบสลายเพศมุ่งกำจัดบรรทัดฐานทางเพศ (gender norm) เพื่อให้ปัจเจกบุคคลได้รับการปฏิบัติในแบบเสมอภาค เพราะเชื่อว่าความไม่เป็นธรรมดำรงอยู่เพราะชีวิตมนุษย์มีเพศติดอยู่ด้วย (sex being) เพศคือตัวกำหนดว่าเราควรจัดการกับบุคคลคนนั้นอย่างไร ดังนั้น ชีวิตทางสังคม (social life) ควรลด ตัดทอนร่างกายรวมทั้งเพศสรีระ (sex) ที่แตกต่างกันของมนุษย์ออกไปให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (Stone, 2016: 888) มนุษย์ดังกล่าวก็คือ “มนุษย์สากล” หรือมนุษย์แบบเพศเดียวนั่นเอง แต่ Gatens กลับเห็นว่า ความ พยายามทำให้ร่างกายเป็นกลางหรือปลอดเพศ (neutral) สะท้อนสำนึกของลำดับชั้นที่ให้เพศชายอยู่เหนือ เพศหญิง และการเมืองแบบสลายเพศยังไม่ยอมรับข้อเท็จจริงว่า มนุษย์ต่างก็เป็นร่างกายของเราเอง ที่ทำให้ เพียงสสารทางชีววิทยา แต่ยังเป็นปัจเจกบุคคลที่มีชีวิตอยู่จริง (Stone, 2016: 888-889)

ด้วยเหตุนี้ เราจึงต้องการการเมืองเรื่องเพศที่เริ่มต้นด้วยการยอมรับและตระหนักรู้ความหมายของ ร่างกายที่มีเพศ (sexed bodies) ซึ่งมนุษย์ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ แต่ก็ต้องมุ่งมั่นเปลี่ยนความหมายที่ฝังติดมา กับร่างกาย เพื่อให้เกิดความสัมพันธ์ในแบบไร้ลำดับชั้นสูงต่ำทางเพศ ในแบบเดียวกับการเมืองของความ แตกต่างระหว่างเพศของอิริกาเรย์และนักคิดคนอื่น ๆ นั่นเอง (Stone, 2016: 889)

“ความหลากหลายทางเพศ” ที่ปฏิเสธ “ร่างกาย” และ “ร่างกาย” ที่ปฏิเสธ “เพศ”

สุดท้ายนี้ ผู้เขียนขอหยิบยกภาพเสนอทางวัฒนธรรม (representation) ร่วมสมัยชิ้นหนึ่ง ได้แก่ หน้าปก นิตยสาร a day ฉบับ GENDER (เล่มที่ 226 มิถุนายน 2562) ซึ่งนำเสนอประเด็นความหลากหลายทางเพศ ด้วยชั้นเชิงทางศิลปะอันงดงาม รวมทั้งยังตีพิมพ์คำอธิบายแนวคิดไว้ในเล่มด้วย มาวิพากษ์ผ่านแนวคิด “ความแตกต่างระหว่างเพศ” และ “ร่างกายทางเพศ”



ภาพที่ 2 ภาพปกนิตยสาร a day ฉบับมิถุนายน 2562 นำเสนอประเด็น GENDER

Figure 2 Cover of a day Magazine (June 2019) Presenting GENDER Issue

ทั้งนี้ ภาพหน้าปกได้จัดวางช่อดอกไม้นานาชนิดช่อใหญ่ไว้กึ่งกลาง รอบช่อดอกไม้ล้อมด้วยร่างมนุษย์เปลือย แต่ก็เห็นเพียงบางส่วนของร่างกายเท่านั้น นอนเบียดชิดเกยกันล้อมรอบช่อดอกไม้เป็นวงกลม ด้านล่างของปกพิมพ์ชื่อฉบับ GENDER ตัวใหญ่

ในหน้าคำอธิบายแนวคิด โปริท้าวเรื่องว่า Difference Outside, Same Inside ศิลปินบรรยายถึงช่อดอกไม้ใหญ่กลางปกว่าเป็นความแตกต่าง ของ “การอยู่ร่วมกันของดอกไม้ต่างชนิดนั้นเปรียบเสมือนผู้คนที่ต่างมา ต่างสีผิว มีการเจริญเติบโตไม่เหมือนกัน” ขณะที่บุคคลซึ่งเปลือยร่างอยู่รายรอบคือความเหมือน เพราะ “เลือกถ่ายเฉพาะอวัยวะที่ทุกคนมีเหมือนกัน เช่น แขน หลัง เพราะคนเรามากแบ่งแยกเพศสภาพจากอวัยวะไม่กี่ชิ้น แต่ไม่เคยมองว่าเรามีอวัยวะที่เหมือนกันตั้งมากมาย” พร้อมย้ำว่าเป็น “ความเท่าเทียมผ่านการปลดปล่อยเสื้อผ้า”

เมื่อความหลากหลายทางเพศของมนุษย์ถูกนำเสนอผ่านช่อดอกไม้ นั้นอาจขึ้นยยะได้ว่า มนุษย์กำลังฉายภาพแรงปรารถนาที่ไม่อาจเป็นจริงไปสู่สภาพแวดล้อมล้อมตัวคือดอกไม้ เพราะมนุษย์สามารถดัดแปลง ปรับเปลี่ยน หรือให้ความหมายกับสรรพสิ่งเหล่านั้นได้ ขณะที่ร่างกายของมนุษย์กลับติดขัดด้วยเงื่อนไขทางสรีระ ดังนั้นแล้ว ความพยายามก้าวไปให้ถึงความหลากหลายทางเพศในเบื้องต้นก็คือ ลบล้างความเป็น “สองเพศ” ทิ้งไป ให้เหลือเพียง “ร่างกายที่ไม่มีเพศ” เสียก่อน เพื่อขจัด “ความแตกต่าง” ให้เหลือเพียง “ความเหมือนกัน” บนฐานคิดว่าความเหมือนกันคือความเท่าเทียมกัน

แรงปรารถนาอันไม่อาจเป็นจริงนี้ สะท้อนอยู่ในภาพและคำอธิบายแล้ว กล่าวคือ ร่างกายมนุษย์ทั้งองคาพยพไม่อาจแสดง “ความเท่าเทียม” (ทางเพศ) ของมนุษย์ได้จริง “ความเท่าเทียมผ่านการปลดปล่อยเสื้อผ้า” จะบังเกิดขึ้นจริง ก็ต้องอยู่ภายใต้เงื่อนไข “ปกปิด” “ตัดออก” หรือ “ไม่ให้เห็น” อวัยวะอันจำแนกแยกแยะลักษณะทางเพศ (sex) ว่าเป็นหญิงหรือชาย นั่นคืออวัยวะเพศหญิงและชาย รวมทั้งห้วงมผู้หญิง

ทั้งนี้ การแสดงอวัยวะบ่งบอกลักษณะเพศ (sex) อาจเข้าข่าย “ลามกอนาจาร” ตามกฎหมายสื่อลามก (obscenity law) ได้ด้วย เพราะเป็นภาพที่ “เปิดเผยทางเพศ” ตามคำพิพากษาศาลฎีกาที่ระบุไว้ว่า “หากภาพแสดงให้เห็นห้วนนมของผู้หญิง และ/หรืออวัยวะเพศของทั้งผู้ชายและผู้หญิง จะถือว่ามัลักษณะเปิดเผยทางเพศ อย่างไรก็ตามมีข้อสังเกตว่า ไม่มีคำพิพากษาใดระบุว่า ภาพที่เห็นกันไม่ว่าของผู้ชายหรือผู้หญิงถือว่ามัลักษณะเปิดเผยทางเพศ” (Pitaksantayothin, 2016: 82-83)

นิตยสาร a day ผลิตเพื่อจัดจำหน่ายเป็นสาธารณะ ย่อมพยายามหลีกเลี่ยงความผิดฐานเผยแพร่สื่อลามกไม่มากนักน้อย แต่ทางผู้ผลิตมิได้แถลงถึงข้อจำกัดดังกล่าวไว้ด้วย แต่หากพิจารณาในอีกด้าน แม้ไม่มีข้อห้ามหรือฐานความผิดดังกล่าว ก็มีได้ทำให้งานชิ้นนี้ผิดแปลกไปจากที่ปรากฏ เพราะศิลปินมีเจตนาไม่ให้เห็นอวัยวะเหล่านั้นอยู่แล้ว (“เลือกถ่ายเฉพาะอวัยวะที่ทุกคนมีเหมือนกัน”) เพื่อขจัดความแตกต่างระหว่างเพศ จนเหลือเพียง “มนุษย์ไม่มีเพศที่เท่าเทียมกัน” แต่เจตนาดังกล่าว กลับสอดคล้องไปกับการควบคุม “ภาพโป๊” เป็นอย่างดี ร่างกายที่มีเพศจึงน่ารังเกียจและควรปฏิเสธ ไม่ว่าจะพิจารณาด้วยมิติทาง “ศีลธรรม” หรือจาก “ความหลากหลายทางเพศ”

ต่อมาศิลปินได้อธิบายถึงคุณสมบัติอีกอย่างที่อยู่ตรงข้ามร่างกายที่มีเพศ ซึ่งฝังแน่นอยู่ภายใน นั่นคือ “ถ้าเราปลิดกลีบดอกทิ้งไป จะเหลือเพียงกระดูกด้านในที่มีสีสันและลักษณะแทบจะเหมือนกัน เช่นกันกับมนุษย์ที่ข้างในก็เป็นมนุษย์ไม่ต่างกัน” คุณค่าของสิ่งที่อยู่ “ข้างใน” ไม่มีใครมองเห็น ก็คือ “จิตสำนึก” อันเป็นสาระสำคัญที่ใช้ยืนยันความเป็นมนุษย์ และยังทรงคุณค่าเหนือร่างกาย เพราะร่างกายตอบสนองความหลากหลายทางเพศไม่ได้นั่นเอง

สุดท้ายแล้ว หน้าปก GENDER ของนิตยสาร a day ยังคงอยู่ภายใต้ “ทวิลักษณ์” (dualism) หรือคู่ขัดแย้งตรงข้าม ที่จัดวางให้ “จิตสำนึก” (mind) ซึ่งดำรงอยู่ภายใน ย่อมอยู่เหนือ “ร่างกาย” (body) ซึ่งปรากฏอยู่ภายนอก ความหลากหลายทางเพศจึงเป็นเรื่องของจิตสำนึก หรือ “เพศสถานะ” (gender) ซึ่งเป็น “เพศที่อยู่ระหว่างใบหู” ย่อมต้องเหนือกว่า “เพศที่อยู่ระหว่างหว่างขา” หรือ “เพศสรีระ” (sex) นั่นเอง และยังเชื่อว่าเมื่อสลายเพศในร่างกายให้หายไปแล้ว จะเหลือเพียง “มนุษย์” หนึ่งเดียว แต่ดังที่กล่าวไว้แล้ว มนุษย์ปลอดเพศ (neutral) ก็คือเพศชายหนึ่งเดียวนั่นเอง ความหลากหลายทางเพศจึงต้องปฏิเสธร่างกายที่มีเพศ เพื่อให้เริ่มต้นที่ร่างกายเพศชายเสียก่อน แล้วค่อยหลากหลายทางเพศ ประหนึ่งว่าร่างกายบุคคลเพศเดียว/เพศชายทั้งหลายที่ล้อมรอบช่อดอกไม้ คือเนื้อดินอันอุดมสมบูรณ์ให้ดอกไม้นานาชนิดเติบโตงดงามเบียดบนตามความเชื่อว่า Difference Outside, Same Inside

สรุป

หากย้อนกลับไปยังข้อเสนอเพื่อแก้ปัญหาศัณฐานมัยแพ่ง ด้วยวิธี “ชดเชย” เพื่อ “ให้มันเท่ากัน” ของวิทยากรท่านหนึ่งที่อ้างถึงในตอนต้น ความคิดดังกล่าวตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่า มีบางสิ่ง “เสียหาย” หรือ “บกพร่อง” ไปจากภาวะปกติ จำเป็นต้อง “ชดเชย” หรือเยียวยาให้กลับมาเป็นปกติดังเดิม ในกรณีของประจำเดือนนั้น คงยากที่จะปฏิเสธว่าเป็นเรื่องที่อยู่คู่ร่างกายเพศหญิงโดยทั่วไป จึงหาใช้ภาวะอันเสียหาย

หรือบกพร่องที่ต้องได้รับการชดเชย แต่เมื่อเชื่อไปว่า ภาวะประจำเดือนเป็นเรื่องที่ต้องชดเชย นั้นเป็นเพราะได้ใช้ร่างกายของ “มนุษย์สากล” ที่เพศชายได้ครอบครองอยู่ แล้วเชื่อว่า “ไร้เพศ” เป็นบรรทัดฐาน ด้วยเหตุนี้เงื่อนไขที่ทำให้ “มนุษย์ที่เท่าเทียมกัน แต่มันไม่เท่าเทียมกันตั้งแต่แรก” ก็คือ “ร่างกายที่มีเพศ” ซึ่งเป็นความจริงที่หลีกเลี่ยงไม่ได้นั่นเอง ทางออกในเรื่องนี้จึงเป็นเพียง “ชดเชย” ให้แก่คุณสมบัติทางกายอันบกพร่องทั้งที่เรื่องนี้ควรเป็น “สิทธิ” เพราะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับร่างกายผู้หญิงโดยตรง

ทั้งนี้ ความพยายามก้าวข้ามการจัดแบ่งเพศสรีระ/เพศสถานะ มิได้หมายถึงการย้อนกลับไปหาเพศในทางกายภาพชีวภาพ เพียงแต่ต้องการย้ำว่าการยึดติดกับเพศด้านหนึ่งด้านใดย่อมไม่สมบูรณ์ แม้แต่ “เพศสถานะ” ที่ดูเหมือนจะก้าวหน้ากว่า “เพศสรีระ” ก็ตาม ข้อถกเถียงเรื่องประจำเดือนเป็นตัวอย่างที่ชี้ให้เราต้องตระหนักในประเด็นทางร่างกายต่อไป หากเป็นกรณีที่อาจช่วยให้ชีวิตมนุษย์ไม่ว่าเพศใดก็ตาม ให้มีชีวิตที่ดีกว่าหรือได้รับความยุติธรรมมากขึ้น อีกทั้งยังอาจตั้งคำถามต่อการจัดจำแนกเพศสรีระ/เพศสถานะได้อีกว่า เป็นเรื่องสากลสำหรับทุกสังคมรวมทั้งสังคมไทยจริงหรือไม่

แนวคิดที่ว่าด้วยความแตกต่างระหว่างเพศและร่างกายที่มีเพศกำลังเสนอว่า ร่างกายที่เป็นแหล่งกำเนิดและรับประสบการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมไปตามสถานการณ์ จนร่างกายพร้อมกระทำ รู้สึก และตอบสนองตามแบบของตัวเอง เพื่อสร้างความสัมพันธ์อันเป็นรูปธรรมบ่งชี้ถึงว่า ร่างกายของบุคคลดำรงอยู่โดยมิได้แยกขาดจากสภาพแวดล้อมในสถานการณ์หนึ่ง ๆ ไม่ว่าในทางกายภาพหรือทางสังคม จนสร้างความจริงของตัวบุคคลขึ้น โดยไม่จำเป็นต้องแบ่งแยกว่าเป็นธรรมชาติหรือวัฒนธรรม เพราะเราอาจอธิบายร่างกายในลักษณะเจาะจงเฉพาะกรณีหนึ่งใด มิใช่การอธิบายในแบบเหมารวมเป็นกลุ่มก้อนตามการจัดจำแนกประเภทต่าง ๆ ไม่ว่าเพศ วัย อายุ เชื้อชาติ ฯลฯ

“คนที่มีประจำเดือน” จึงเกิดขึ้นได้ทั้งผู้หญิงแต่กำเนิดหรือผู้ชายข้ามเพศ ซึ่งแต่ละคนต่างแสดงออกหรือได้รับประสบการณ์ไปตามปรากฏการณ์แตกต่างกันไป และถูกหล่อหลอมสร้างจิตสำนึกให้แตกต่างกันไปด้วย “ชีวิตฉันก็ถูกหล่อหลอมจากการเป็นผู้หญิง” ของ เจ.เค. ไรว์ลิง จึงเป็นคำอธิบายที่เกิดจากประสบการณ์เฉพาะตัวของเธอเอง ในขณะที่ “คนที่มีประจำเดือน” แต่ละรายก็มีประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับร่างกายที่มีเพศ (sexed bodies) ต่างกันออกไปเช่นกัน แต่การหยิบยกประเด็นที่มองว่าเป็นเรื่องส่วนตัวมาถกเถียงในที่สาธารณะ ถือเป็นหนึ่งในการสร้างความหมายใหม่ให้กับประสบการณ์ที่ผนึกติดมากร่างกายที่มีเพศ โดยมิได้พยายามลบเลือนความแตกต่างทางร่างกายมนุษย์ ด้วยเหตุนี้มนทัศน์ความแตกต่างระหว่างเพศจึงตอบสนองต่อการมุ่งแสวงหาความแตกต่าง และยอมรับในความเป็นมนุษย์อย่างแท้จริง

กิตติกรรมประกาศ

รายงานฉบับนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

เอกสารอ้างอิง

BBC Thai. (2019). *Napkins' Tax: Napkins Are a Product Controlled by The Ministry of Commerce. But Consumers Say It's "Expensive"*. (In Thai). [On-line]. Available: <https://www.bbc.com/thai/thailand-50819072>

- Butler, J. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. **Yale French Studies**. 72: 35-49.
<https://doi.org/10.2307/2930225>
- Duangwiset, N. (2017). **Deconstructing the Myth of "Masculinity" in Thai society - A Review of Masculinity in Siamese Society**. (In Thai). [On-line]. Available: <https://www.sac.or.th/conference/2017/blogpost/การทบทวนความเป็นชายในส/>
- Grosz, E. (1989). **Sexual Difference and the Problem of Essentialism**. *Inscriptions*, Vol.5 edited by James Clifford and Vivek Dhareshwar, Center for Cultural Studies at UC Santa Cruz. [On-line]. Available:
<https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-5/elizabeth-grosz/>
- Irigaray, L. (1985). **This Sex Which Is Not One**. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1991). Equal or Different? In Whitford, Margaret (Ed.). **The Irigaray Reader** (pp. 30-33). Oxford: Basil Blackwell.
- Mangkut, T. (2018). Irigaray's Reading. (In Thai). **Thammasat University Archives Bulletin**. 21(1): 90-95.
- Mikkola, M. (2017). **Feminist Perspectives on Sex and Gender**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, [On-line]. Available: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/feminism-gender/>
- Pitaksantayothin, J. (2016). Pornographic Images: Obscenity Laws and Morality. (In Thai). **Journal of Social Sciences, Naresuan University**. 12(1): 77-100.
- Sanook. (2020). **Why Can't "Napkins" Be Given for Free?** (In Thai). [On-line]. Available:
<https://www.sanook.com/news/8017310/>
- Sarup, M. (1993). **A Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism**. London: Harvester Wheatsheaf.
- Shifter. (2019). **Menstruation is Not a Personal Matter**. (In Thai). [On-line]. Available:
<https://www.facebook.com/shifterth/videos/2422444514675536>
- Spectrum. (2020). **Has Anyone Ever Been Upset with Just Having "Menstruation"?** (In Thai). [On-line].
 Available: <https://www.facebook.com/showyourspectrum/posts/633005354057805>
- Stark, H. (2017). **Feminist Theory After Deleuze**. London and New York: Bloomsbury Academic.
<https://doi.org/10.5040/9781474280761>
- Stone, A. (2006). **Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference**. New York: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511617287>
- Stone, A. (2016). Sexual difference. In Disch, Lisa Disch and Mary Hawkesworth (Eds.). **Oxford Handbook of Feminist Theory** (pp. 875-893). Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.43>
- Thai PBS. (2019). **"Napkins" A Product More Than Affordable**. (In Thai). [On-line]. Available:
<https://news.thaipbs.or.th/content/287117>
- The Matter. (2020a). **"Trans-Women Are Women" Summarizes J.K. Rowling Tweeting About Transgender and The Strike-Back of Stars**. (In Thai). [On-line]. Available: <https://thematter.co/brief/recap/recap-1591880403/114602>
- The Matter. (2020b). **The Famous Harry Potter Fan-site Announced that Refrain to Publish the Images and Information of J.K. Rowling to Manifest their Supporting of Transgender**. (In Thai). [On-line]. Available:
<https://thematter.co/brief/brief-1593763201/116429>
- The Telegraph. (2017). **Caster Semenya Could Be Forced to Take Testosterone Medication After Study Finds Significant Advantage**. [On-line]. Available: <https://www.telegraph.co.uk/athletics/2017/07/04/caster-semenya-could-forced-take-testosterone-medication-study/>
- Young, Iris M. (2002). Lived body vs gender: Reflections on social structure and subjectivity. *Ratio (new series)*. 15: 410-428.
<https://doi.org/10.1111/1467-9329.00200>
- Yuval-Davis, Nira. (1997). **Gender & Nation**. London: Sage Publications.