

TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING



TEMA: KJØNN, SEKSUALITET OG
IDENTITET

Feminisme og psykoanalyse
Kjønnforskjells-feminisme
Identitet og homopolitikk
Seksualitet og skeiv teori

2007

Nr. 4

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis av
KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning



TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING UTGIS AV
KILDEN INFORMASJONSSENTER FOR KJØNNSFORSKNING

ANSVARLIG REDAKTØR: Jorun Solheim

REDAKTØR: Åse Røthing

REDAKSJONSSEKRETÆR: Toril Enger

REDAKSJONSRÅD:

Agnes Andenæs

Norman Andersen

Pål Bjørby

Haldis Haukanes

Anne Hellum

Lise Widding Isaksen

Knut Kolnar

Vivian Lagesen

Jørgen Lorentzen

Nina Lykke

Toril Moi

Anne Marit Myrstad

Inger Nordal

Bente Rosenbeck

Anka Ryall

Knut Holtan Sørensen

Halldis Valestrand

Karin Widerberg

SETTING: KILDEN

DESIGN: Terese Moe Leiner

TRYKK: Lobo Media

ISSN: 0809-6341

Tidsskrift for kjønnsforskning er referee-basert og kommer ut fire ganger i året
Abonnementspris: institusjoner kr 550, privatpersoner kr 400, studenter kr 200
Løssalgpris pr. nummer: kr. 125 pluss porto

REDAKSJONENS ADRESSE:

KILDEN

Holbergs gt. 1

0166 Oslo

<http://kilden.forskningsradet.no>

post@kilden.forskningsradet.no

Tlf. 22 03 80 80

Vil du abonnere? Henvend deg til:
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Ønsker du å skrive i Tidsskrift for kjønnsforskning?

Kontakt redaksjonen:

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Forsidebilde:

Egon Schiele: Woman in Black Stockings (Valerie Neuzil), 1913

Innhold

ARTIKLER

- 6 Toril Moi ★ Fra kvinnelighet til begrensethet: Freud, Lacan og feminisme, nok en gang
- 36 Ingeborg Winderen Ovesen ★ Kjønnforskjellsfeminisme - eksemplifisert ved Luce Irigarays tenkning
- 50 Agnes Bolsø ★ Identitet og homopolitikk etter queer

KOMMENTAR

- 71 Marianne C. Brantsæter ★ Med skråblikk på «skeive» resultater
- 86 Hege Skjeie og Mari Teigen ★ Behov for balanse

BOKANMELDELSER

- 93 Eva Illouz: *Cold intimacies. The making of emotional capitalism* ★ Omtale ved Unn Conradi Andersen
- 96 Diana Mulinari og Kjersti Sandell (red.): *Feministiska interventioner: Berättelser om och från en annan värld.* ★ Omtale ved Anne-Jorunn Berg
- 99 Tiina Rosenberg: *L-ordet. Vart tog alla lesbiska vägen?* ★ Bokessay ved Janne Bromseth

Kjære leser!

Med dette temanummeret av *Tidsskrift for kjønnsforskning* fortsetter vi vår tidligere annonserte serie «Kjønnteoretiske landskaper», som har som formål å utdype og utforske ulike teoretiske tradisjoner og perspektiver innen dagens feminisme. En viktig hensikt med dette er å invitere til debatt om prinsipielle spørsmål og stimulere til kritisk refleksjon over forholdet mellom teori og praksis, forskning og politikk. Første runde i denne serien var temanummeret «Feminisme og politikk» (2/2007), som tok opp spørsmål med tilknytning til politisk teori og filosofi. Denne gangen har vi valgt å konsentrere oss om teoritradisjoner og problemstillinger som på forskjellige måter peker inn i (eller ut av) kropps- og seksualitetsfeltet. Også dette feltet handler i siste instans om politikk, og hvis tidsskriftet hadde vært på engelsk, ville vi antakelig ha kalt dette temanummeret for «Sexual Politics». Det finnes imidlertid ikke et tilsvarende uttrykk på norsk. Etter en del grubling har vi derfor valgt å kalle dette nummeret for *Kjønn, seksualitet og identitet* – fordi forholdet mellom disse tre «størrelser» er en viktig fellesnevner for de ulike artiklene. Vi kunne ha lagt til ord som subjektivitet, kropp, erfaring, språk – men det får holde.

En av de kunnskapstradisjoner som har vært særlig betydningsfull når det gjelder denne tematikken er psykoanalytisk teori, som særlig på 1980-tallet spilte en vesentlig rolle for utviklingen av den internasjonale

feministiske teoridebatten. Selv om denne tradisjonen nok har vært mindre dominerende i Norge enn i mange andre land, utgjør den likevel en viktig bakgrunn og horisont for mange av dagens kjønnteoretiske diskusjoner. Vi er derfor spesielt glade for at vi i dette nummeret kan bringe en norsk oversettelse av Toril Mois artikkel: *From Femininity to Finitude: Freud, Lacan and Feminism, Again*, som opprinnelig ble publisert i tidsskriftet *Signs* i 2004. Det er en artikkel som på en særdeles grundig måte går opp sentrale sider ved Freuds og Lacans teorier om kvinnelighetens konstitusjon, og som samtidig har form som en selvrefleksiv reise hvor forfatteren rekapitulerer og reviderer sine egne standpunkter. Artikkelen tematikk kretser ikke minst om psykoanalysens virkningshistorie, og hvordan disse to (høyst ulike) representanter for det psykoanalytiske teoretiske univers har bidratt til å definere «det kvinnelige» som mangel eller negativitet i forhold til en privilegert mannlig kropp og symbolfunksjon. I denne forbindelse reiser Moi det grunnleggende spørsmålet: Trenger psykoanalysen – eller feminismen – egentlig en kvinnelighetsteori? Hennes svar er et tydelig nei. Kvinnelighetsteorier gjør uunnngåelig kvinner til Den andre, og lar dem forbli innestengt i sin kvinnelige forskjell. Det vi trenger, er i stedet en ny forståelse av alle de forskjellige måtene en kan bli til kvinne på i verden.

I den andre artikkelen i dette nummeret

tar Ingeborg Owesen utgangspunkt i en ganske annerledes posisjon enn den Toril Moi her skriver fram. Owesens utgangspunkt er den tradisjonen innen feminismen som på engelsk har fått navnet «sexual difference theory», og som hun her velger å kalle *kjønnsforskjells-feminisme*. Fokus for artikkelen er den franske filosofen Luce Irigaray, og artikkelens primære formål er å redegjøre for og drøfte Irigarays teoretiske posisjon i forhold til diskusjoner innen dagens feminisme. Kvinners seksualitet og kroppslige erfaring står sentralt i Irigarays perspektiv, og kjønnsforskjellen er for henne av ontologisk karakter – den er radikal og ureduserbar. Likevel er dette ingen essensialistisk posisjon, mener Owesen. Det er snarere en posisjon som tilstreber en uopphørlig skapelse eller tilblivelse av det kvinnelige, gjennom språk og metaforer. Samtidig er Irigarays prosjekt et prosjekt som tilstreber en forståelse av en autonom kvinnelig *identitet* som ikke lar seg fange i mannlighetens kategorier.

Også Agnes Bolsø skriver om seksuell identitet og identitetspolitikk. Hennes teoretiske ståsted og perspektiv er imidlertid annerledes enn begge de to foregående. Bolsø skriver seg inn i det homopolitiske feltet med utgangspunkt i queer theory, eller skeiv teori som det heter på norsk, og hun ønsker å dekonstruere det seksuelle feltets rådende identitetskategorier – i særdeleshet de som konstruerer en absolutt motsetning mellom det heteroseksuelle og det homoseksuelle. En av hennes teoretiske inspirasjonskilder er Judith Butlers lesning av Jessica Benjamin, noe som implisitt bringer oss tilbake til psykoanalysen. Gjennom et begrep om «triangulering av begjær» ønsker Bolsø å vise både likheter og forskjeller mellom ulike begjærstrukturer, noe som etter hennes mening kan bidra til å destabilisere våre forestillinger både om kjønnsidentitet og seksuell identitet. Samtidig avviser hun ikke identitetsbegrepet,

men forsøker å gi det et mer kontekstuellet og historisk innhold. Artikkelen utfordrer en rekke posisjoner innen dagens homopolitikk, og tar til orde for en alternativ seksualitetsforståelse.

Hvordan vi forstår seksualitet er også tema for Marianne Brantsæters kommentar-artikkel. Her diskuterer og kritiserer hun tre norske forskningsbidrag som på ulike måter trekker veksler på skeiv teori i sine analyser. De tre studiene som diskuteres har ulike temaer og nedslagsfelt; den første handler om ungdom og «festklining» med eget kjønn, den andre om unge homofile menns erfaringer med anal penetrasjon og den tredje om salg av seksuelle tjenester mellom kvinner. Brantsæter mener at disse studiene på ulike måter vektlegger «nye», skeive seksualiteter og seksuelle praksiser på kryss og tvers, og dermed samtidig nedtoner og ser bort i fra betydningen av det hun omtaler som dypstrukturende og konstituerende normer, som stadig ligger under og har betydning for hvordan vi snakker om sex.

Disse fire tekstene representerer ulike kjønns-teoretiske ståsteder, og kan med fordel leses både med og mot hverandre. De krysser hverandre på forskjellige måter, og gir til sammen et bilde av sentrale kjønns-teoretiske brytninger med viktige politiske implikasjoner. Også Janne Bromseths bokessay føyer seg inn i dette feltet av «sexual politics». Vårt ønske er at disse ulike bidragene vil resultere i en bredere interesse og ikke minst diskusjon omkring disse spørsmålene innen kjønnsforskningen generelt.

Vi har også i dette nummeret innspill til en annen prinsippdebatt. I vårt forrige temamnummer «Feminisme og politikk» skrev Cathrine Holst artikkelen «Balansefeminismens begrensninger», der hun blant annet kritiserte synspunkter fremmet av Hege Skjeie og Mari Teigen. I dette nummeret svarer de på denne artikkelen ved å gjennomgå Holsts argumen-

ter og utdype sin egen teoretiske posisjon. Samtidig kritiserer de redaktørene i *Tidsskrift for kjønnsforskning* for måten vi har invitert til debatt på. Vi har valgt ikke å kommentere denne kritikken, men å la det være opp til leserne å vurdere hvordan dette har fungert. Selv er vi glade for at den prinsipielle disku-

sjonen om betydningen av kjønnsbalanse nå går videre. Vi mener at dette er et svært viktig likestillingspolitisk spørsmål, og vi vil fortsatt holde spaltene åpne for nye bidrag.

Jorun Solheim

Åse Røthing

Fra kvinnelighet til begrensethet: Freud, Lacan og feminisme, nok en gang¹

Lenge mente jeg at feminister burde velge Jacques Lacans teori om det kvinnelige framfor Freuds. Selv om jeg oppfatter Freud som en større tenker, syntes jeg at den evige terpingen på penismisunnelse og moderskap som en løsning på «problemet» med det kvinnelige, var fullstendig misforstått intellektuelt sett, og kvinnefiendtlig attpå til. I et avsnitt jeg misliker intenst, hevder Freud at en kvinne på omkring tretti år, «ofte skremmer oss med sin psykiske stivhet og uforanderlighet [...] Hennes libido har funnet sine endelige former og synes ute av stand til å erstatte dem med andre. Ingen veier er åpne for videre utvikling; det er som om hele prosessen allerede er ved veis ende og fra da av forblir utilgjengelig for påvirkning – ja, som om den vanskelige utviklingen til kvinnelighet har brukt opp alle mulighetene til den personen det gjelder.» (1933, 134–35).

Dette er skremmende ord. Det synes som om Freud oppriktig tror at disse kvinnene aldri kan forandre seg etter at de har fylt tretti.² Simone de Beauvoir, som betraktet framtiden som den horisonten vi mennesker alltid streber mot, ville ha sagt at Freud framstiller disse kvinnene som om de er blottet for transcendens. Det er fordi framtiden er åpen og fordi vi lever i tid, at menneskelivet er en kontinuerlig bliven og ikke en fast essens. Denne kontinuerlige bliven slutter først når vi dør. Uten framtid blir disse stivnede, uforanderlige kvinnene på tretti år levende døde, sjelens nosferatuer. Det er ikke så underlig at Freud synes de skremmer ham.

Sammenliknet med dette framsto Lacan som direkte oppmuntrende. For ham er kvinnelighet en posisjon som er konstruert i språket, en posisjon som kan inntas av både menn og kvinner. Her, syntes jeg, fantes det større håp om frihet for kvinner. Dessuten har jeg alltid ment at essensialistiske teorier om kvinners natur er rene tvangstrøyen: Dersom forskjellen mellom Freud og Lacan var at Freuds

teori om det kvinnelige grunnleggende sett var essensialistisk, mens Lacans var konstruktivistisk, visste jeg hvilken teori jeg foretrakk.

I årenes løp forandret jeg imidlertid etter hvert mening – ikke om Freuds teorier om kvinner, men om forholdet mellom hans teorier og Lacans. Jo mer jeg studerte Simone de Beauvoir og Maurice Merleau-Ponty, som begge mener at den konkrete, levende kroppen er en historisk betinget posisjon som konstant blir skapt gjennom samhandling med andre og verden, jo mer gikk det opp for meg at Freuds generelle teori om forholdet mellom kroppen og den kjønnete subjektiviteten (i motsetning til hans spesifikke teori om kvinners forskjell) ikke var så forskjellig fra deres, at også han betraktet kroppen som konkret, historisk og åpen for forandringer. I teorier av dette slaget, gikk det opp for meg, gjelder ikke motsetningen mellom essens og konstruksjon.³

Lacans berømte språklige vending forvandler derimot kroppen til et abstrakt tegn, en rent idealistisk konstruksjon. Lacan avviser ikke eksplisitt Freuds teori om måten psyko-seksuell subjektivitet utvikles på i forhold til enkeltpersonens fysisk og sosialt kjønnete kropp. Lacans verk bygger faktisk på denne teorien. Men Lacan tar egentlig aldri opp dette aspektet av Freuds tenkning, og etter hvert som han beveger seg mer og mer mot post-saussureansk lingvistikk, nevner han i stadig mindre grad den konkrete, levende kroppen. Det er synd, for Freuds forståelse av kropp og subjektivitet byr faktisk på løfterikt materiale for feminister. (Slik jeg ser det, bygger Beauvoirs analyse av hvordan en blir en kvinne på en nokså lik forståelse av kroppen.)⁴ Når Freud prøver å teoretisere over kvinner, blir resultatet derimot temmelig sørgelig. Han tar for eksempel feil når det gjelder penismisunnelse, klitoral og vaginal nytelse, moderskap som kompensasjon for penismisunnelse, tanken om at kvinner generelt



Toril Moi. (Foto: Beret Bråten)

foretrekker sønner framfor døtre, trettiårige kvinners uforanderlighet og en rekke andre ting. (Kan det for eksempel virkelig være sant at kvinners overjeg er mindre straffende enn menns?)⁵

Samtidig med at jeg leste Freud sammen med Beauvoir og Merleau-Ponty, studerte jeg også Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin og Stanley Cavell. Deres forståelse av språk og betydning fikk det post-saussureanske språksynet som underbygger Lacans teorier, til å virke utilstrekkelig. Jeg opplevde dessuten et stigende ubehag når det gjaldt den motsetningen mellom «konstruksjon» og «essens» som hadde fått meg til å vende meg til Lacan i første omgang.⁶ Det tok ikke lang tid før jeg kom til et punkt der jeg ikke lenger kunne forstå det som tidligere hadde virket selvinnsynende, nemlig nøyaktig hva det innebærer å si at noe – for eksempel kvinnelighet – er

«utenfor språket» eller «hinsides fallos».

Da jeg var kommet så langt, begynte den tradisjonelle feministiske kritikken av psykoanalysen å spøke i hodet på meg igjen. Kastrering har for eksempel alltid vært et sentralt problem for feminister. Kvinner er kastret. Kvinnelighet er en effekt av kastrering (ofte omdøpt med eufemismen «mangel»), kvinnen er et tomrom, et intet. Hvorfor skulle kvinner ha noe som helst å gjøre med en teori som fremmer slike påstander? Motargumentene dukker selvsagt umiddelbart opp: Ta det med ro, vi er kastret alle sammen; kvinnelighet er bare en glidende signifikant som kan feste seg til en hvilken som helst kropp. Jo da, selvfølgelig. Men selv om vi er kastret alle sammen, selv om vi alle er merket av mangel, virker kvinner i denne typen teori alltid litt mer kastret enn menn, akkurat som signifikanten kvinnelighet faktisk heftes til kvinnelige kropp langt oftere enn til mannlige. Og hvorfor er det slik at kvinner, men ikke menn, formannes til å være eller bli kvinnelige? Hvis kvinnene ikke tilpasser seg teoretikerens bestemte bilde av kvinnelighet, hvorfor framstilles dette alltid som et problem for kvinnene og ikke for teorien?

Kort sagt: den gamle vissheten var forsvunnet. Det var på tide å vende tilbake til Freud og Lacan, nok en gang. Denne artikkelen er resultatet av denne nylesningen. Men hvorfor lese Freud og Lacan om kvinnelighet om igjen i dag? Det store flertallet av praktiserende psykoanalytikere har for lengst forlatt klassiske freudianske og lacanianske kvinnelighetsteorier og understreker med rette at de ikke analyserer kvinner med slike forestillinger i bakhodet. Enkelte analytikere, ikke minst i Frankrike, er imidlertid fortsatt inspirert av Lacans forståelse av kjønnsforskjeller. Og til og med analytikere som ikke bryr seg om Lacan, kan kanskje ha interesse av å se hva slags innsikter en ny lesning av klassiske psykoanalytiske tekster kan ha å by

på. Innenfor dagens kultur- og litteraturteori er situasjonen en annen. Her er Lacans begreper om kastrering og kvinnelighet og Lacan-inspirerte ideer om hva som er eller ikke er utenfor språket, fortsatt sentrale, og hvert eneste år underviser universitetslærere over hele verden i Lacans tekster om kvinnelighet for stadig nye studentkull.⁷

I denne artikkelen vil jeg i hovedsak fokusere på Lacan. Men ettersom Lacans teori er basert på en nærløsning av Freud, vil jeg begynne med å se raskt på enkelte aspekter ved Freuds forståelse av kvinnelighet som ikke diskuteres særlig ofte, før jeg (nok en

lys av arbeidene til kvinnelige analytikere som Joyce McDougall og Colette Chiland.

Utgangspunktet for denne artikkelen er at psykoanalysen rett og slett ikke trenger noen kvinnelighetsteori. (Feminismen trenger heller ikke noen kvinnelighetsteori, men den påstanden har jeg ikke anledning til å drøfte nærmere her.) Freuds leting etter løsningen på «kvinnelighetens gåte» får aldri følge av noen leting etter løsningen på «mannlighetens gåte». Både Freud og Lacan synes å mene at psykoanalytisk teori kan greie seg helt fint uten noen teori om mannlighet. Slik framstår *kvinnelighet* og *kjønnforskjell* som synonyme

Freuds leting etter løsningen på «kvinnelighetens gåte» får aldri følge av noen leting etter løsningen på «mannlighetens gåte».

gang) vender tilbake til forholdet mellom penis og fallos. Jeg skal legge spesiell vekt på Lacans post-saussureanske «språklige vending». Jeg vil vise at idet fallos blir en signifikant, blir en allerede i utgangspunktet tvilsom teori om kvinnelighet som en effekt av kastrering knyttet til en teori som postulerer at det finnes et felt utenfor språket, dit kvinneligheten og dens metafysiske spøkelse, *jouissance*, blir forvist. En viktig del av dette argumentet er at Lacans post-saussurreanske lingvistikk ikke virker så innlysende når den utfordres av nye tolkninger av Wittgensteins språkfilosofi. Deretter skal jeg vise at det lacanianske kastreringsbegrepet vakler mellom tre ulike definisjoner på måter som gjør det både uklart og sexistisk. Til slutt vil jeg foreslå at vi lettere kan forstå hva kastreringsbegrepet kan og ikke kan hjelpe oss med hvis vi betrakter det i lys av et annet begrep, nemlig begrensethet [*finitude*]. Det er et begrep jeg har hentet fra Cavell, men jeg reviderer det i

begreper. Menn blir normen, kvinner blir det problemet som må løses; menn kroppsliggjør menneskeheten, kvinner forblir innestengt i sin kvinnelige forskjell. Psykoanalysen trenger ingen slik teori om kjønnforskjell. Det den trenger, er en ny forståelse av alle de forskjellige måtene en kan bli til kvinne i verden på.⁸ Min kritikk av kvinnelighetsteorier forutsetter ikke at vi skal vende tilbake til en eller annen form for likhetsteori.⁹ Som Beauvoir selv var den første til å understreke, er det å møte verden i en kvinnekropp simpelthen ikke det samme som å møte den i en mannskropp. Vi merker oss for eksempel at når en mann beskrives som feminin, enten det er av kvinnelighetsteoretikere eller ikke, så betyr ikke ordet lenger akkurat det samme som når en kvinne beskrives som feminin. Vi trenger mer historisk spesifikke, mer situerte og klarere redegjørelser for kvinners levde erfaringer og kvinners subjektivitet enn det kvinnelighetsteoriene kan gi oss.¹⁰ Å forkaste kvinne-

lighetsteorier er derfor ikke det samme som å forkaste det at kjønnsforskjeller faktisk finnes. Det er å forkaste teorier som setter likhetstegn mellom kvinnelighet og kjønnsforskjell, som om kvinner var de eneste bærere av kjønn. Kvinnelighetsteorier gjør uunngåelig og nådeløst kvinner til Den andre.

Et siste innledende poeng: Dette er ikke en artikkel om forholdet mellom feminisme og psykoanalyse generelt. For å redegjøre for den kompliserte gjensidige påvirkningen mellom disse bevegelsene både historisk og teoretisk, ville en trenge en hel bok, ikke bare en artikkel. Jeg tar for gitt at psykoanalysen har vært og kommer til å fortsette å være en enormt nyttig teori for feminismen. Psykoanalysen har gitt oss en hel rekke begreper som er av uvurderlig verdi for feminister og andre kulturkritikere: det ubevisste, begjær, fantasi, identifisering, projisering, overføring, motoverføring, fremmedgjøring, narsissisme – listen kunne gjøres mye lengre. Denne artikkelen handler ikke om disse begrepene.¹¹ Den oppgaven jeg har satt meg fore her, er å utarbeide en kritikk av to sentrale psykoanalytiske begreper, nemlig kvinnelighet og kastrering, gjennom en nylesning av enkelte grunnleggende tekster av Freud og Lacan. Det perspektivet jeg nærmer meg disse tekstene med, er preget av Beauvoir og Wittgenstein. Så vidt jeg vet er dette ikke blitt gjort tidligere.

Freud: kvinnelighetens gåte

Freud forsto at han snakket om kvinnelighet på en måte som ikke «alltid lød vennligsinnet» i kvinners ører.¹² Den mest åpenbare grunnen til at han var så ubehøvlet, er at han ikke maket å se at hans egne innsikter var kulturelt og historisk betinget. Freud skriver som om kvinnene han analyserte var legemliggjøringen av det evig kvinnelige. Men en hvilken som helst klartenkt gjennomlesning av hans beskrivelser av kvinner vil gi overveldende

bevis for hvor tidsbestemte hans oppfatninger var.¹³ Hans kommentar om trettiårige kvinner er bare ett eksempel.

Freud var selvsagt utilfreds med den bedrøvelige psykologiske tilstanden kvinner på tretti befant seg i. «Som terapeuter bekla-ger vi denne tingenes tilstand,» skriver han (1933, 135). Men – og det er dette jeg synes det er vanskelig å tilgi ham – han er like ute av stand til å se for seg noen forandring som de nevrotiske kvinnene han beskriver. Akkurat som de forskrekker ham med sin stivhet, forskrekker Freud meg. Når han skriver at den «vanskelige utviklingen til kvinnelighet har brukt opp alle mulighetene» til disse kvinnene, er han både klarsynt og blind. Ja, vil jeg si: disse kvinnene *betaler* faktisk prisen for å måtte spille rollen som «normale» kvinner i et strengt (hetero)sexistisk samfunn. Men det er deres *situasjon*, ikke de iboende kravene fra deres reproduktive og seksuelle oppgaver, som har fått deres psyke til å stivne.¹⁴ Hvis Freud hadde erkjent at han faktisk snakket om sosialt undertrykte kvinner i en spesifikk historisk situasjon, ville han ganske sikkert ha nølt med å generalisere over en mystisk størrelse kalt «kvinnelighet» som nødvendigvis gjør kvinner utslitte før de er ferdige med tjueårene.

Vi må skille mellom Freuds generelle forståelse av psykoseksuell utvikling og hans teori om kvinnelighet. Forestillingen om at barns oppdagelse av fysiske kjønnsforskjeller er avgjørende for deres utvikling av en sosialt og fysisk kjønnnet kropp, må for eksempel ikke føre direkte til påstanden om at den lille jenta umiddelbart føler seg underlegen når hun oppdager at broren hennes har en penis. Men det er denne påstanden som underbygger hele Freuds teori om kastrering og mangel. En kan protestere mot denne bestemte fortellingen uten dermed å protestere mot en mer nyansert, historisk og kulturelt betinget redegjørelse for de mange forskjellige psy-

koseksuelle mulighetene små jenter har når de oppdager at det finnes minst to kjønn, og at deres eget bare er ett av dem. Å forkaste denne bestemte fortellingen er ikke det samme som å forkaste psykoanalysen som sådan, for ikke-dogmatiske psykoanalytikere, enten de er feministiske eller ikke, har forsøkt å utvikle en bedre fortelling helt siden Freud først lanserte sin.

Mange feminister har prøvd å redde Freuds fortelling med å hevde at det jenter oppdager, ikke er at penis er overlegen, men at deres eget kjønn er sosialt underlegent.¹⁵ Men selv dette forutsetter altfor stor grad av homogenitet i kulturen og blant kvinner. Noen jenter vokser opp i familier eller subkulturer som er dominert av kvinner. Oppdagelsen av kjønnsforskjeller og av sexisme er ikke nødvendigvis sammenfallende i tid, og de kan i alle fall ikke alltid oppsummeres under overskriften «mangel» eller «kastring».

Et punkt som stort sett blir oversett, er at i den grad Freuds teori om kvinnelighet er basert på en fortelling om hva *alle* jenter må føle når de oppdager anatomiske kjønnsforskjeller, så strider den faktisk imot hans egen forståelse av den psykoanalytiske utforskningens vesen. Dette blir tydelig om vi ser nærmere på essayet «Et tilfelle av homoseksualitet i en kvinne» [Case of Homosexuality in a Woman] fra 1920. Her forsøker Freud å finne ut hvorfor en bestemt ung kvinne ble lesbisk. Han bygger opp en ganske sannsynlig fortelling der han understreker jentas sterke ødipale begjær etter faren, som fikk et hardt slag da den unge kvinnen var seksten år og moren fødte hennes tredje bror. Deretter understreker Freud at han aldri ville påstå at en hvilken som helst jente i samme situasjon dermed nødvendigvis ville bli lesbisk:

Så lenge vi sporer utviklingen fra det endelige resultatet og bakover, framstår hendelsesforløpet som logisk, og vi føler

at vi har oppnådd en innsikt som er fullstendig tilfredsstillende, ja, til og med uttømmende. Men om vi går den andre veien, hvis vi begynner med utgangspunkt i de forutsetningene vi har kommet fram til gjennom analysen og prøver å følge dem fram til sluttresultatet, vil vi ikke lenger sitte med inntrykk av en uunngåelig begivenhetsrekke som vi ellers ikke kunne ha kommet fram til. Vi legger umiddelbart merke til at resultatet kunne ha blitt et annet, og at vi like gjerne kunne ha forstått og forklart dette. Syntesen er dermed ikke så tilfredsstillende som analysen; eller med andre ord, vi kunne ikke ha forutsagt resultatet med utgangspunkt i kunnskap om forutsetningene. (1920, 167)

For å bruke metaforer som av og til brukes av Freud selv: Analytikeren er som en detektiv eller en arkeolog; når hun setter sammen de analytiske kjensgjerningene, er hun ekspert på å avdekke det som *har* skjedd, ikke på å forutsi hva som *kommer til* å skje. (Dette får analysen til å likne mer på litteraturkritikk og mindre på samfunns- og naturvitenskapene enn Freud trolig hadde lyst til å innrømme.) I den grad kvinnelighetsteorier forteller en historie om hva som er *nødt til* å skje når en liten jente oppdager at hun ikke har noen penis, er det et uavklart forsøk på «å syntetisere og forutse», med forutsigbart feilaktige resultater.

I rettferdighetens navn skal det sies at Freud åpent innrømmet at kvinnelighetsteorien hans var problematisk. Men hans mest eksplisitte innrømmelse handler ikke om kastrering (vert imot bekrefter hans siste ord om dette emnet hans tro på kastrering som selve grunnlaget for kvinneligheten, som vi snart skal se), men om en tidligere idé som han første gang formulerte i 1905, i *Three Essays on Sexuality*, nemlig at kvinnelighet er det samme som passivitet. I en fotnote fra

1915, skriver Freud: «'Mannlig' og 'kvinnelig' brukes noen ganger i betydningen aktivitet og passivitet, noen ganger i en biologisk, og andre ganger igjen i en sosiologisk betydning. Den første av disse tre betydningene er den vesentlige og mest anvendelige i psykoanalysen» (1905, 219). Det innlysende motargumentet er at det ikke er noe som forhindrer Freud i å snakke om passivitet, dersom det er det han vil. Men hvorfor føler han behov for å hevde at kvinnelighet er *synonymt* med passivitet, særlig når det har den uheldige bivirkningen at alle kvinner implisitt hevdes å være passive, og ingen menn?

Freud innså styrken i denne innvendingen, for i den samme fotnoten skriver han: «Ethvert individ [...] oppviser en blanding av de karaktertrekkene som tilhører dets eget og det motsatte kjønn; det viser en blanding av aktivitet og passivitet uavhengig av om disse karaktertrekkene samsvarer med dets biologiske trekk» (1905, 220). (Denne innrømmelsen inspirerte mange andre til å utvikle alle slags teorier om biseksualitet, noe Freud senere eksplisitt beklaget, som vi skal se.) Men innrømmelsen gjør ikke saken klarere, snarere mer diffus. For hvis menn og kvinner ikke oppviser «ren» mannlighet og kvinnelighet, hvordan kan vi da si hvilke egenskaper som «tilhører» hvert kjønn? Hvis jeg skimter litt passiv oppførsel, hvordan kan jeg vite at det er kvinnelig når det forekommer hos en mann? Bygger ikke Freud sine påstander om kvinnelighet eller mannlighet på kjønnnet til personen det dreier seg om, uansett hva han selv sier? Eller for å si det på en annen måte: På hvilket grunnlag avgjør Freud at passivitet er den dypeste betydningen av kvinnelighet? Kan ikke dette like gjerne være en tilfeldig metafor som ikke bygger på vitenskapelige innsikter, men på sexistisk ideologi?

På tross av sine egne betenkeligheter, holdt Freud fast ved teorien om kvinnelighet som passivitet i bortimot tjuen år. Det hadde

kanskje en sammenheng med hans urokkelige overbevisning om at kvinner måtte gi avkall på «aktiv» klitoralt nytelse til fordel for «passiv» vaginal nytelse hvis de skulle bli fullt ut kvinnelige. Hvorom allting er, i det essayet fra 1933 som omfatter det nedslående avsnittet om trettiårige kvinner, innså Freud omsider hvor viktig innvendingen var:

Selv innenfor menneskets kjønnsliv ser vi raskt hvor utilstrekkelig det er å sette likhetstegn mellom mannlig adferd og aktivitet, og kvinnelig og passivitet. [...] Kvinner kan oppvise stor aktivitet i flere retninger, og menn kan ikke leve sammen med andre med mindre de utvikler en stor grad av passiv tilpasningsevne. Hvis dere nå forteller meg at disse kjensgjerningene nettopp er et bevis for at både menn og kvinner er biseksuelle i psykologisk forstand, vil jeg slutte at dere selv har bestemt dere for å la «aktiv» sammenfalle med «mannlig» og «passiv» med «kvinnelig». Men dette vil jeg fraråde dere. Det forekommer meg at det verken tjener noe nyttig formål eller gir oss ny viten. (1933, 115)

Dette er en kraftig anklage mot hans egen tidligere teori. Men Freuds konklusjon er ikke at han burde avstå fra å definere kvinnelighet. Det er som om Freud er fanget av et bilde av hvordan ting *må* være, et bilde som tvinger ham til å forklare det kvinnelige på en måte som faktisk ikke står i samsvar med hans egne vidtrekkende analytiske og teoretiske innsikter.¹⁶ Den freudianske jakten på det kvinnelige henter drivkraft fra forestillingen om at alle kvinner rett og slett *må* være psykologisk forskjellige fra alle menn. Denne forskjellen er noe Freud antar *må* være en egen størrelse, et nytt element som *må* avdekkes, analyseres og beskrives av fryktløse oppdagere. Vi «*må* slutte,» skriver Freud, «at det som utgjør

mannlighet eller kvinnelighet er en ukjent egenskap som anatomien ikke kan dekke» (1933, 114). Denne «ukjente egenskapen» er den mystiske «kvinnelighetens gåte» (1933, 116), den psykoanalytiske granskningens helige Gral.¹⁷

Men må vi nødvendigvis forestille oss kvinneligheten som en ting eller en egenskap? Her er jeg kommet fram til samme terreng som Cavell, som påpeker at vi fremdeles har til gode å avgjøre «[...] hvordan det kan ha seg at spørsmålet om kjønnsforskjell forvandler seg til et spørsmål om en egenskap menn påstås å være i besittelse av, men som kvinner mangler, eller kanskje omvendt – en utvikling

eller masochisme, ikke som tilfeller av mer eller mindre forkrøplet «mannlighet», og det påstås aldri at de er «kvinnelige» hvis de for eksempel velger å ikke få barn. For Freud er det å snakke om kjønnsforskjell det samme som å snakke om kvinnelighet, og omvendt. Menn er mennesker, kvinner er kjønnete; mannlighet er universelt, kvinnelighet er partikulært. I *The Second Sex* gir Beauvoir en ironisk oppsummering av denne holdningen: «På samme måte som man i eldre tid så den loddrette linjen som absolutt og definerte den skrå linjen ut fra den, fins det en absolutt mennesketype, nemlig mannen. Kvinnen har eggstokker og livmor, dette er hennes særlige

På samme måte som filosofien for lengst har gitt opp å lokalisere sjelen, har biologene sluttet å lete etter en enkelt essens som kan forklare alle biologiske mekanismer. Det er på tide å gi avkall på fantasien om å finne nøkkelen til «kvinnelighetens gåte».

som bidrar til å holde oss fanget i en tvangsmessig uvisshet om hvorvidt vi ønsker å bekrefte eller avvise forskjellen mellom kvinner og menn.» (1996, 98). Beauvoir merker seg den samme uvissheten som en erfaring av å bli tilbudt et umulig «valg» mellom å være innestengt i sin egen kjønnete subjektivitet på den ene siden og å tvinges til å undertrykke den fullstendig på den andre.¹⁸

Freuds bilde får ham til å tro at psykoanalysen ikke er fullstendig uten en teori som forklarer kvinners forskjell. Men psykoanalysen har aldri begitt seg ut på en søken etter nøkkelen til «mannlighetens gåte». Freuds mannlige pasienter studeres som tilfeller av tvangsnevrose, hysteri, sadisme

vilkår som lukker henne inne i sitt subjektive jeg.»¹⁹ (Beauvoir [1953] 1992, 15).

Jakten på det kvinnelige bidrar til å ødelegge psykoanalysens troverdighet.²⁰ Decartes trodde at sjelen holdt til i konglekjertelen (epifysen) (eller, for å være presis, at denne kjertelen er stedet der sjelen møter kroppen). For hundre år siden forsøkte biologer fortsatt å isolere «livskraften» [*élan vital*]. På samme måte som filosofien for lengst har gitt opp å lokalisere sjelen, har biologene sluttet å lete etter en enkelt essens som kan forklare alle biologiske mekanismer. Det er på tide å gi avkall på fantasien om å finne nøkkelen til «kvinnelighetens gåte». Kvinner er ikke sfinkser. Eller snarere: de er verken mer eller min-

dre sfinkseaktige enn menn. Det finnes ingen måte å løse.

Fallos og penis: kropper, normer og symboler hos Lacan

Ettersom lacaniansk teori definerer kvinnelighet som en bestemt relasjon til fallos, kan ingen som drøfter kvinnelighet hos Lacan se bort fra hva han har å si om dette omstridte symbolet. Det første vi må merke oss, er at alle som nærmer seg Lacan, nærmest rituelt blir advart om at de ikke må blande sammen penis og fallos.²¹ Feminister blir vanligvis utpekt som særskilt tungnemme i så måte. Selv den ellers så sindige McDougall greier ikke å nekte seg et billig poeng: «På engelsk brukes ordet *fallos* ofte kritikkløst for å betegne *penis*. Feminister som er opptatt av å avsløre og gå i rette med nedsettende holdninger til kvinner, raser mot bruken av ordet *fallos*. Det at de setter likhetstegn mellom *penis* og *fallos* antyder paradoksalt nok at de selv har en skjult fallostrisk holdning!» (McDougall 1995, 6). Dette er åpenbart en slags psykoanalytisk tradisjon, for Freud likte også å slå vitser på bekostning av feminister som hardnakket krever like rettigheter, som om de ikke hadde oppdaget de åpenbare «morfologiske» forskjellene mellom kjønnene.²²

Tabuet mot å blande sammen fallos og penis stammer fra Lacans egne skrifter. I det berømte essayet fra 1958, «La signification du phallus», insisterer Lacan på at alle kan innta de posisjonene som får merkelappene mannlig og kvinnelig: «[De kliniske kjensgjerninger] viser at subjektets relasjon til fallos opprettes uten hensyn til den anatomiske forskjellen mellom kjønnene» (Lacan [1958] 1966, 686). Uttrykket *uten hensyn til* [*sans égard à*] er svært sterkt. Det har oftest blitt tolket som at anatomisk form ikke har noe som helst å gjøre med symbolsk posisjon, eller, med andre ord, at relasjonen mellom

fallos og kropp er *arbitrær*. Dette synet har hatt spesielt stor appell til feminister på jakt etter en anti-essensialistisk teori om kjønnsforskjeller.

Men er det riktig? Har denne tolkningen støtte i Lacans egen tekst? Og hva med den mer grunnleggende innvendingen, som alle som noen sinne har undervist i Lacan vil kjenne igjen, for det er alltid noen som spør «Hvorfor må fallos hete fallos, hvis den ikke har noe med penis å gjøre?» En variasjon over dette spørsmålet er «Hvorfor må kvinnelighet kalles kvinnelighet hvis den ikke har noe med kvinner å gjøre?» Slike spørsmål fortjener mer oppmerksomhet enn de vanligvis får, for begge dreier seg om forholdet mellom symboler og kropper, og det andre spørsmålet tar dessuten opp problemet knyttet til forholdet mellom symbolsk funksjon og sosiale normer eller ideologi.

Hva skal en svare? Vi kan begynne med å lese «La signification du phallus» om igjen. Det kommer fram at Lacan også overskrider tabuet om ikke å blande sammen fallos og penis: «Denne prøven på begjæret etter Den andre er ikke avgjørende i den forstand at subjektet lærer om det har en virkelig fallos [*un phallus réel*] eller ikke, men i den forstand at det lærer at moren ikke har det,» skriver han (Lacan [1958] 1966, 693). Det finnes altså ikke noe som heter «en virkelig fallos», og det eneste vi vet om den, er at moren ikke har den.²³ Den avgjørende forklaringen på hvordan det egentlig har seg at «fallos er den privilegerte signifikant» (Lacan [1958] 1966, 692) er like avslørende: «En kunne si at denne signifikanten er valgt fordi den er det mest framtreddende [*le plus saillant*] og den letteste å gripe tak i, i virkelighetens kjønnslike kopulasjon, og også den mest symbolske i uttrykkets bokstavelige (typografiske) betydning, siden den er ekvivalenten i den relasjonen til den (logiske) kopula. En kunne også si at den i kraft av sin oppsvulmethet er bildet

på livsstrømmen [*flux vital*] slik den overføres [*passe*] gjennom forplantningen.» (Lacan [1958] 1966, 692).

Lacan velger fallos som den privilegerte signifikant fordi den stikker ut i kjønnslig omgang; fordi den i denne akten fungerer som kopula (et verb som forbinder subjekt og predikat, verbet *være*); fordi dens oppsvulmethet illustrerer både hvordan sæd overføres ved samleie og hvordan generasjonene følger hverandre. (Henvisningen til forplantning gjør det dessuten åpenbart at Lacan kun har heteroseksualitet i tankene gjennom hele dette kapitlet.)²⁴

Nå kan vi se at spørsmålet «Hvorfor kalles fallos for fallos hvis den ikke har noe med penis å gjøre?» havner litt på siden av målskiven. Lacan nekter slett ikke for at fallossymbolet er basert på bildet av den erigerte penis; han skryter tvert imot av at den er det. Men hva så? Lacan oppfordrer oss simpelthen til å begripe at det er forskjell på fallos som symbol, som signifikant, og penis som en helt vanlig del av den mannlige anatomi. Er det for mye å be om? La oss gå med på dette. Det er åpenbart at ordet *fallos* maner fram bilder av penisliknende gjenstander. Det er også innlysende at noen mennesker har en penis og andre ikke. Men når symbolet først er blitt definert med innfløkte, teoretiske uttrykk som noe *ingen* har, er det absurd å forsøke å redusere den symbolske fallosen tilbake til den vanlige penis, vil Lacan-tilhengere nok si.

Det er et helt fornuftig poeng. Det er åpenbart at fallos i lacaniansk teori fort betyr langt mer enn bare en (erigert) penis. Det ville være tåpelig å benekte dette. Det feministiske har innvendinger mot, er selvsagt ikke bruk av symboler generelt, men bruken av *dette bestemte* symbolet for å betegne forskjell og mangel. Feminister protesterer også i mot en teori om kjønnsforskjell som begynner med å sette likhetstegn mellom fallos og penis. Uansett hvor stor sans vi har for symbolsk bruk av

ord for kroppsdel, kan vi fortsatt innvende at dersom relasjonen mellom anatomi og symbol er helt arbitrær, så finnes det egentlig ingen grunn til å velge fallos og ikke brystet som den transcendentale forskjellssignifikant.

Fordi fallos representerer kastreringstruselen, skaper den kjønnsforskjell, hevder Lacans teori. Når vi inntar en posisjon i forhold til fallosen, blir vi med ett slag kjønnete og subjekter. Dette er vår inntreden i den symbolske orden, inn i språket, øyeblikket der vi underlegges Loven, kastreringen, mangelen. (Denne setningen bygger på den observasjonen at lacanianere vanligvis bruker «språk», «Loven» og «den symbolske orden» omtrent på samme måte. I tilfelle dette tilslører enkelte nødvendige distinksjoner, ser jeg fram til å bli korrigert, for en seriøs redegjørelse for hvordan Lacan og lacanianere faktisk bruker disse uttrykkene er noe vi sårt trenger.) Fallos deler menneskeheten inn i to kjønn, men de kjønnene vi snakker om er helt og holdent symbolske, helt og holdent psykoseksuelle. Ut fra denne teorien skulle imidlertid ikke kvinner innta posisjonen som kvinnelige oftere enn menn. Og likevel – og det er dette generasjoner av studenter blir slått av – mener Lacan i «The Meaning of the Phallus» åpenbart at kvinner vil innta den kvinnelige og menn den mannlige posisjonen. Det han mener når han sier at «subjektet inntar sin relasjon til fallos uten hensyn til anatomiske forskjeller», er at det alltid vil finnes *unntak* fra regelen, ikke at det ikke finnes regler i det hele tatt.

Lacan skriver at kvinnelige subjekter vil kjempe en nytteløs kamp for å være *fallos*; mannlige subjekter vil kjempe en nytteløs kamp for å *få* fallos ([1958] 1966, 694). Resultatet av dette er at begge kjønn ender opp med å spille teater, men spesielt kvinneligheten er maskerade, et endeløst skuespill der kvinner forsøker å dekke over at de mangler fallos.²⁵ Nå skrev jeg nettopp «kvinner». Burde jeg ikke heller skrive «kvinnelige sub-

jekter»? Ikke nødvendigvis, for Lacan skriver også «kvinner» (eller «kvinnen», for å være helt presis):

Så paradoksalt som denne formuleringen enn kan synes, vil jeg hevde at det er for å være fallos, det vil si signifikanten for begjæret etter Den andre, at kvinnen forkaster en vesentlig del av sin kvinnelighet [*de la féminité*], spesielt alle dens særtrekk gjennom maskerade. Det er for det hun ikke er, at hun forventer å bli både begjært og elsket. Men hun finner signifikanten for sitt eget begjær i kroppen til den (*celui*) hun retter sitt krav om kjærlighet til. Vi må selvsagt ikke glemme at det organet som faktisk tillegges denne betydningsbærende funksjonen, dermed fungerer som en fetisj. (Lacan [1958] 1966, 694)

Hvis jeg forstår Lacan rett her, hevder han at kvinnen, fordi hun ikke har penis, vil spille en maskerade der hun forsøker å være fallos. Deretter sier han at dette medfører en avvísning av en helt vesentlig del av kvinneligheten (*de la féminité*). Men ettersom kvinnelighet defineres som den maskeraden kvinnen utfører, hvordan kan denne maskeraden i seg selv være en avvísning av «en vesentlig del av kvinneligheten»? Vi finner svaret dersom vi husker på at ordet kvinnelighet her er en oversettelse av det franske ordet *féminité*. Avhengig av hvilken sammenheng det står i, kan ordet bety «kvinnelig», «av hunkjønn», «kvinners» eller «av kvinner». Hvis vi her oversetter *féminité* med «av hunkjønn» blir setningen lett å forstå, siden det da innføres en forskjell mellom den psykoseksuelle *féminité* som blir iscenesatt i maskeraden og den anatomiske *féminité* som fornektes i den samme maskeraden. Det kvinnen avviser, er altså noe som er et særtrekk ved kvinners kropp eller kjønnsorganer, nemlig

fraværet av en penis. (Det er nettopp dette som er Freuds poeng i «Analysis Terminable and Interminable» [Freud 1937], som Lacan nevner i begynnelsen av «La signification du phallus» og som jeg skal komme tilbake til senere.)

I dette avsnittet snakker Lacan om kvinner, ikke om menn. *Kvinner* inntar den kvinnelige posisjonen; ved å gjøre det mannlige organet til en fetisj, finner *kvinner* den fallosen de begjærer på kroppen til deres mannlige elsker. Dette synes å motsi Lacans påstand om at «subjektets forhold til fallos inntre uten hensyn til den anatomiske forskjellen mellom kjønnene». Men det eneste uttrykket som skaper denne motsigelsen er *uten hensyn til*, som nå framstår som en overdrivelse. Min konklusjon er at Lacans teori ikke makter å leve opp til dette *uten hensyn til*. Jeg forstår teorien slik: Forskjellen mellom kjønnene avgjøres av deres forskjellige forhold til penis – det ene kjønn har den, det andre har den ikke. Denne kjensgjerningen strukturerer hvert kjønns forhold til fallos. Men anatomien styrer til sjuende og sist ikke fullt ut den symbolske posisjonen, for vi må alltid innrømme at det finnes unntak til regelen, slik at noen menn vil innta en kvinnelig posisjon, og noen kvinner vil innta en mannlig.

Lacans teori om kvinnelighet bygger altså på normative forventninger om den psykoseksuelle posisjonen kvinner (som regel) vil innta og den menn (som regel) vil innta. I de fleste tilfeller er det det å ha eller ikke ha en penis som er avgjørende for subjektets relasjon til den falliske signifikanten; anatomisk kjønn vil i svært stor grad være bestemmende for den enkeltes symbolske posisjon. For Lacan er altså forholdet mellom kropp og kjønn subjektivitet verken nødvendig (det ville være biologisk determinisme) eller vilkårlig (det ville være en slags idealisme, en fornektelse av kroppens materielle struktur), men kontingent. Det er kontingent og ikke

nødvendig fordi ikke alle kvinner inntar en kvinnelig posisjon, akkurat som ikke alle menn inntar en mannlig posisjon; det er ikke vilkårlig fordi det eksisterer en generell forventning om at kvinner vil innta en kvinnelig posisjon. Strukturelt sett er altså Lacans kvinnelighetsteori nøyaktig den samme som Freuds.²⁶

Denne typen teori om forholdet mellom kropp og psykoseksuelle identiteter er ikke sexistisk. Alt det innebærer, er at Lacan, i likhet med Freud og Beauvoir, mener at en ikke blir født som kvinne, men snarere blir det: «Psykoanalysen søker ikke å beskrive hva en kvinne er – det er en oppgave den knapt ville kunne utføre,» skrev Freud i 1933, «men tar fatt på å utforske hvordan hun blir til, hvordan en kvinne utvikler seg fra et barn med biseksuell disposisjon.» (Freud 1933, 116).²⁷

forståelse av *kroppen*. Freud var alltid opptatt av den konkrete, fenomenologiske kroppen, mens Lacan gjør kroppen til et helt abstrakt, idealistisk konsept.

Kritikerne har reagert forskjellig på forbindelsen mellom fallos og penis (her mener jeg de kritikerne som i likhet med meg selv vedgår at det finnes en slik forbindelse). Gallops briljante analyse av det innfløkte forholdet mellom penis og fallos ender med en forbønn for forvirringen, betraktet som en måte å skape forbindelse mellom kroppen og historien på: «Å lese etter og bekrefte forvirring og motsigelser er å insistere på tenkningen i kroppen i historien. Disse instansene av forvirring markerer de stedene der tenkningen bokstavelig talt er bundet til subjektets historiske, materielle plass.» (1988, 132). Inspirert av Gallop foreslår

Lacans teori om kjønnsforskjell er et vanntett system, et system som alltid vil legge sitt eget normative språk om kjønnsforskjell over alt folk faktisk gjør, uansett hva det måtte være.

Problemene oppstår først når normative forventninger blir innkodet i slike teorier, og det er her Beauvoir skiller seg fra Freud og Lacan. I motsetning til dem, setter Beauvoir seg nemlig ikke fore å definere noen som helst type normativ kvinnelighet.

Lacans forståelse av *forholdet* mellom kroppen og kjønnets subjektivitet er altså verken bedre eller verre enn Freuds; den er nøyaktig den samme teorien. Feminister som velger Lacan framfor Freud fordi de tror at Lacans teori er mindre essensialistisk, tar feil. Verken Freud eller Lacan er essensialister. Begge anser forholdet mellom kroppen og psyken som kontingent. Forskjellen ligger, som jeg allerede har understreket, i deres

Charles Bernheimer at vi skal understreke at «fallosen referer til penis», ettersom det vil tvinge psykoanalytisk teori til å redegjøre for historiens spesifisitet og kroppens materialitet (1995, 323). Lacans opphøyelse av fallos til universell betydningsbærende status, fører ifølge Bernheimer til at «[...] kroppen kveles av den betydningskapende kjeden, og materielle faktorer som historie, rase og makt blir utestengt fra subjektivitetsteoretiseringen.» (1995, 337). Jeg har stor sympati for Gallops og Bernheimers generelle ønske om å knytte den lacanianske kroppen til historien igjen, men slik jeg ser det er Lacans begrep om kroppen så abstrakt at det aldri kan historiseres fullt ut.²⁸

Lacans teori om kjønnsforskjeller slår meg også som verre enn Freuds.²⁹ Både Freud og Lacan lar sine fortellinger om kvinnelighet dreie seg om kastrering og mangel, men det er bare Lacan som gir penis/fallos en språklig vending. For Lacan er ikke fallos bare et symbol, det er en *signifikant*, og ikke en hvilken som helst signifikant, men den transcendentale signifikant. Med dette mener han at fallos er den betydningsskapende prosessens signifikant, den signifikanten som gjør det mulig for betydning å oppstå i første omgang. Fordi fallos er kjønnsforskjellens og meningens signifikant på en og samme tid, er Lacans system et system der kvinnelighet (en posisjon Lacan som nevnt forventer at de fleste kvinner vil innta) aldri kan ha annet enn en marginal posisjon i forhold til det symbolske. En kvinnes symbolske aktiviteter vil per definisjon alltid betegnes som falliske. (*All symbolsk aktivitet er fallisk.*) En kvinne som ikke tilpasser seg den lacanianske forestillingen om kvinnelighet vil bli kalt maskulin, akkurat som en avvikende mann vil bli kalt feminin. Det ligger en sterk sosial normativitet i slike betegnelser, en sosial normativitet som kom klart for en dag i de franske debattene om *parité* (lik politisk representasjon for kvinner) og *pacs* (partnerskapsakter for homofile, lesbiske og heteroseksuelle par) på 1990-tallet, der flere lacaninspirerte analytikere inntok ekstremt reaksjonære holdninger.³⁰

Fra et feministisk og historiserende synspunkt er det grunn til å være kritisk til Lacans innføring av post-saussureansk lingvistikk i psykoanalysen. Nettopp fordi forholdet mellom kvinnelighet og fallos er rent symbolsk for Lacan, kan patriarkatet aldri forsvinne. Lacans teori om kjønnsforskjell er et vanntett system, et system som alltid vil legge sitt eget normative språk om kjønnsforskjell over alt folk faktisk gjør, uansett hva det måtte være. Det historiske *innholdet* i strukturen kan forandre seg, men strukturen selv vil forbli

intakt for bestandig.³¹ Selv om jeg mener at femtenhundretallets forestillinger om hva som kan kalles «kvinnelig» er svært annerledes enn våre, vil selve det mønsteret som skaper forestillingen om «det kvinnelige» i første omgang være det samme enten jeg snakker om kjønn for fem hundre år siden eller nå. Lacaniansk teori er strukturert på en måte som rent formelt *krever* at vi «setter kjønn på» nesten alle menneskelige aktiviteter. Dette er kjønnspolitisk reaksjonært. Lacaniansk teori er en veritabel printer for kjønnsmerkelapper. De som er overbevist om at dette er bra for feminismen og psykoanalysen, bør legge fram en skikkelig begrunnelse for denne overbevisningen.

Jouissance, kvinnelighet og det «utenforspråklige»

Så langt har jeg bare drøftet Lacans kvinnelighetsteori slik den framsto mot slutten av 1950-tallet, da den var kjennetegnet av to ting: nærlesningen av Freud og innføringen av post-saussureansk lingvistikk («fallos er en signifikant»). Femten år senere, i *Encore*, et seminar om kvinnelighet (1972–73), trekker Lacan konsekvensene av den post-saussureanske språkteorien langt videre enn Freud kunne ha forestilt seg (Lacan 1975). I «fallosartikkelen» fra 1958 handler kvinnelighet fortsatt om kastrering og forsøket på å maskere denne kastreringen. I begge tekstene er fallos den transcendentale signifikanten. I *Encore* framstilles kvinneligheten også som uløselig knyttet til *jouissance*, forstått som en erfaring eller tilstand hinsides signifikasjon, «hinsides fallos». (I denne artikkelen oppfatter jeg «hinsides fallos», «hinsides språket» og «hinsides signifikasjon» som nokså synonyme uttrykk.)³²

Men hva er egentlig *jouissance*? Vi har alle hørt at *jouissance* ikke kan oversettes (jeg har definitivt sagt det selv).³³ Engelskspråklige

tekster har vanligvis latt ordet *jouissance* bli stående på fransk. Resultatet er at begrepet er kommet til å se spesielt esoterisk og mystisk ut. Fra et rent språklig synspunkt er det imidlertid vanskelig å forstå hvorfor et ord som *jouissance* har fått et slikt rykte. Da jeg sammenliknet oppslaget for *jouir* i *Le Petit Robert* med oppslaget for *enjoy* i *New Shorter Oxford English Dictionary*, oppdaget jeg at begge ord kan bety «å nyte», «å ha» og «å benytte seg av». Mange av eksemplene i de to ordbøkene er nøyaktig de samme («å nyte en utsikt», «å ha god helse»). Den store forskjellen er at *enjoyment* ikke lenger betyr «orgasme» i engelsk dagligspråk (selv om det gjorde det for noen hundre år siden), mens det fremdeles betyr nøyaktig dette i fransk dagligspråk. Dette kan knapt sies å være en uoverstigeelig hindring for en erfaren oversetter. Det myldrer av lett tilgjengelige oversettelser: «vellyst», «nytelse», «orgasme» og «orgasmisk nytelse» har alle noe for seg. Vanskeligheter ut over dette kunne forklares i en fotnote dersom en mente at det var nødvendig. All oversettelse innebærer utvilsomt et visst svik, men hva svikefullhet angår kan ikke *jouissance* måle seg med Freuds *Nachträglichkeit*, Derridas *différance* og Hegels *Aufhebung*. Hvorfor har da dette ordet fått rykte på seg for å være så usedvanlig vanskelig å overføre til engelsk?³⁴

Kanskje det ikke er ordet i seg selv, men det Lacan vil med det, som får *jouissance* til å virke uoversettelig. Enhver samvittighetsfull oversetter ville føle seg litt utilpass ved å skrive setninger der det hevdes at kvinners «vellyst» eller «orgasme» er «hinsides fallos», noe som ikke kan utsies og så videre. Dette kan åpenbart ikke være alt Lacan mener med *jouissance*, vil hun tenke; han må ha et eller annet ekstraordinært fenomen i tankene, noe som ingen vanlige engelske ord kan formidle. Da er det bedre å la ordet stå på fransk, slik at det kan dra veksler på det eksotiske og

ukjente. Mitt poeng er at et *hvilket som helst* ord som hevdes å betegne noe «hinsides fallos» fort vil virke uoversettelig.

Det er ingen tvil om at den nytelsen det dreier seg om, er noe som tilskrives kvinner. Om vi skulle være i tvil, vil tvilen forsvinne når vi ser bildet av Berninis sankt Teresa på forsiden av den franske utgaven av det tjuende seminaret. I *Encore* skriver Lacan om en «kroppens *jouissance* som er ... hinsides fallos.» Han slår også fast at «det finnes en *jouissance* som er hennes egen og som hun selv kanskje ikke har noe kjennskap til, bortsett fra at hun erfarer den – dét må hun vite. Hun vet det selvsagt når det skjer. Det skjer ikke for dem alle» ([1972–73], 1975, 69).

Kvinnelig/feminin *jouissance* er hinsides fallos, utenfor språket, og derfor potensielt truende for sammenhengen i den symbolske/sosiale orden. Men hva er det egentlig som unnslipper språket og andre sosiale strukturer her? Oppfordres vi til å tro at kvinnelige orgasmer i all sin prakt tilhører et mystisk, utenforspråklig men likevel revolusjonært rike som mannlige orgasmer ikke har adgang til? Og hvorfor får *jouissance* denne særegne statusen i første omgang? Er kvinnelige orgasmer mer utenforspråklige enn alle andre menneskelige erfaringer? Det er minst like vanskelig å fange duften av en rose eller den nøyaktige graden av skamfølelse i ord, som det er å beskrive en orgasme. Hvis en innvender at *orgasme* er et altfor kjedelig ord for *jouissance*, må vi spørre hva Lacan mener når han sier at «vi kaller denne orgasmen [*jouissance*] vaginal» (Lacan [1972–73] 1975, 69). Det ser ut som om han fortsatt klynger seg til den gamle myten om forskjellen mellom vaginal (ekte kvinnelig) og klitoral (maskulinisert) orgasme. Kort sagt: Hva kan et slikt kvinnelighetsbegrep fortelle oss om kvinner? Her blir kvinnelighet et fullt utviklet metafysisk begrep, som Lacan med full rett knytter til mystisisme.³⁵

Kvinnelighet og *jouissance* forestilles som noe «utenfor språket», «hinsides fallos». (Dette er et trekk de deler med en hel rekke lacaninspirerte begreper som har vært svært i vinden de siste tjue-tretti årene, nemlig det «uutsigelige», det «reelle», «det hinsidige», «traume», «psykose» osv.) I slike begreper ligger det et helt bestemt bilde av språk og betydning. For det første oppfordres vi til å se for oss språket som et slags romlig område som kan ha en innside og en utside. Denne romlige billedbruken ligger under den lacanianske språkteorien, noe som gjør at den virker nødvendig. Men det finnes andre alternativer. Vi kunne for eksempel betrakte språket som en menneskelig praksis som endrer seg over tid.

Så snart bildet av språkets (det symbolskes, betydningens, osv.) innside og utside er blitt opprettet, får det oss til å føle trang til å dekonstruere motsetningen mellom innside og utside. Denne trangen er en virkning av det romlige bildet av språket. Hvis dette bildet mister sitt grep på oss, vil også dekonstruksjonen komme til å virke mindre maktpåliggende. Troen på at det finnes noe hinsides talen eller «diskursen», og dessuten troen på at størrelser hinsides «diskursen» alltid kjemper og slåss for å bryte inn i den, og dermed alltid truer med å gjøre språket meningsløst, gjør Lacan-inspirerte teoretikere manisk opptatte av barrierer og grenselinjer, som proklameres som det stedet der «representasjonen» eller «det begripelige» bryter sammen, der meningsløshet og kaos setter inn.³⁶

Men det er noe annet som også kommer til syne i dette bildet, nemlig lacanianeres og andre post-saussureanske teoretikers forestilling om at «språk» betyr «representasjon». For dersom vi spør om hvordan det romlige bildet av språket kommer i stand, virker det som om svaret er at det oppstår når vi tenker på språket som i hovedsak bestående av *substantiver*. I post-saussureansk lingvistikk

brukes *alltid* substantiver som eksempler på språk. Tenk bare på alle de innføringsbøkene i poststrukturalisme som først trykker ordet tre for signifikanten, deretter «tre» for å illustrere signifikatet, og endelig en tegning av et tre for å forklare hva referenten er. At dette er en ekstremt forenklet forestilling om hva språk er, er Wittgensteins utgangspunkt for hele *Filosofiske undersøkelser* ([1953] 1997). I § 1 siterer han først Augustins fortelling om hvordan han lærte å snakke (ved å høre voksne si ord og deretter peke på de tingene ordene representerte), og fortsetter:

Det forekommer meg at disse ordene gir oss et bestemt bilde av menneskespråkets vesen, nemlig dette: Ordene i språket benevner gjenstander – setningene er forbindelser av slike benevelser. – I dette bildet av språket finner vi opprinnelsen til den idé at hvert ord har en betydning. Betydningen er tilordnet ordet. Den er den gjenstanden som ordet står for. Om noen forskjeller mellom ordene snakker Augustin ikke. Jeg ville tro at den som beskriver språkinnlæringen slik, først og fremst tenker på substantiver som «bord», «stol», «brød» og navn på personer, og først i annen rekke på navnene som bestemte aktiviteter og egenskaper, og på de øvrige ordtypene som noe som kommer av seg selv. (Wittgenstein [1953] 1997, § 1)

Poenget er altså ikke at Lacan og andre post-saussureanere tar fullstendig feil. Referenten til et substantiv er per definisjon «utenfor språket». ³⁷ Et tre er verken et akustisk mønster eller et svart tegn på en side, og heller ikke bare et begrep inne i hodet vårt. I det språkspillet som kalles «representasjon» gir det mening å skille mellom en språkets innside og utside. Men «representasjon» er bare ett av mange språkspill. I § 25 nevner Wittgenstein

selv «befale, spørre, fortelle, pludre» som ting vi gjør med språket. Tenk også på å rope om hjelp, be, bekjenne, forhandle, love, forutsi, takke – listen er, om ikke uendelig, så i alle fall svært lang. Poenget er simpelthen at *en teori om representasjon ikke er en språkteori*. Som Wittgenstein sier, tenker en slik teori først og fremst på substantiver og noen få andre substantivliknende kategorier, og «[...] på de øvrige ordtypene som noe som kommer av seg selv». Kort sagt: Hva ville vi tegne for å illustrere funksjonsmåten til ord som «hjelp!», «uaktet» eller «tilfeldigvis»? Jeg innbiller meg ikke at dette er en utfyllende filosofisk analyse av spørsmålet. Mitt poeng er bare dette: Det lacanianske bildet av språket kan ikke lenger tas for gitt. Dette bildet er et grunnlag for teorien, et grunnlag som ikke lenger kan tas for gitt, men som nå selv må begrunnes og forsvares.

Men selv om vi holder oss innenfor begrepsapparatet til den teori om representasjon som Lacan selv bruker, er det vanskelig å forstå Lacans mystifisering av *jouissance*. Hvis alle referenter er utenfor språket, hvorfor er da kvinners *jouissance* så radikalt annerledes enn andre substantiver som betegner sanseopplevelser, som duften av en rose, smaken av en suppe, den nøyaktige fargen på en bil? Jeg får inntrykk av at Lacan i *Encore* er overveldet av ideen om at kvinners erfaring av orgasme er utenfor rekkevidde for hans egen viten. Men i så fall er Lacans jakt på kvinnens utilgjengelige *jouissance* en slags skeptisisme. Nok en gang opdager jeg at jeg har kommet til samme standpunkt som Cavell, som peker på at Lacan i *Encore* «[...] framstiller sitt syn på kvinner som en trosbekjennelse eller et credo ('jeg tror'), som et uttrykk for tro på at kvinnens tilfredsstillelse finnes og er annerledes» (1996, 102). Cavell tilføyer at dette betyr at Lacan «[...] lar byrden av overbevisning om at vi eksisterer, som alltid er det skeptikeren begjærer, hvile på spørsmålet om kvinners

orgasme. [...] Den skeptiske vansken representeres derfor ikke for mannen direkte gjennom spørsmålet 'Er barna hennes skapt av meg?' men av dobbeltspørsmålet 'Er hennes tilfredsstillelse ekte, og er det jeg som skaper den?'» (1996, 102–3).³⁸

I Cavells lesning blir spørsmålet om kvinnens *jouissance* et spørsmål som oppstår spesifikt for menn. Hans egne velvalgte eksempler er Othellos sjalusi overfor Desdemona og Leontes' rasende mistanke mot Hermione i *Vintereventyret*.³⁹ Lest på denne måten forteller *Encore* oss noe om hvordan skeptisisme kan være kjønnnet. Det kan fortelle oss hvorfor noen menn opplever kvinner som dypt gåtefulle. Det kaster dessuten lys over Freuds overbevisning om at kvinneligheten er en gåte, mens mannlighet ikke er det. Men denne måten å betrakte *Encore* på forteller oss også at i den grad Lacan prøver å gjøre sin egen oppfatning av kvinners skjulte nytelse til en generell, universelt gyldig teori om kjønnsforskjell (og det gjør han: *Encore* er teksten som også inneholder alle Lacans matematiske formler for kjønnsforskjell), universaliserer han sin egen kjønnete erfaring.

Jeg skal nå se på et annet aspekt av påstanden om at kvinnelig *jouissance* er hinsides fallos. Ifølge lacaniansk teori finnes det ingen betydning utenfor språket, ettersom betydning er en effekt av kjeden av signifikanter i den symbolske orden som styres av den falliske signifikanten. Imidlertid hevdes det at elementer som ligger hinsides fallos truer med å vende tilbake for å bryte opp eller underminere den symbolske betydningens skjøre stabilitet. Vi blir derfor bedt om å tro at i det ytterste mørket hinsides representasjonen hviler skyggene av potensielt meningsfulle elementer: *jouissance*, kvinnelighet osv. Det at de er der, blir bevist av den kjensgjerningen at de utøver press på alminnelig organisert, symbolsk språk, slik at det noen ganger bryter helt sammen.

Med et slikt bilde av kvinnelighet og av språkets innside og utside, virker det logisk nok å hevde, som Luce Irigaray gjorde en gang, at kvinner ikke kan uttrykke seg i vanlig språk, men i stedet må ytre «[...] motsigelsesfylte ord som kan virke litt vanvittige sett fra fornuftens synspunkt» ([1977] 1985, 29). Her ligger det en sterk implikasjon om at «fornuftens språk» må tenkes å være mannlig eller maskulint. I dagliglivet er det imidlertid ingenting som tyder på at kvinner faktisk er mer motsigelsesfylte enn menn. Men dette har ingen innflytelse på teorier av dette slaget, for kvinnelighet er her blitt et fullvoksent metafysisk begrep.

Det ligger en annen uformulert filosofisk antakelse her, som James Conant innsiktsfullt (i en annen sammenheng) definerer som «[...] doktrinen om at det finnes visse sider ved virkeligheten som ikke lar seg uttrykke i språk, men som likevel kan formidles gjennom visse former for anvendelse av språket.» (2000, 178). Cora Diamond formulerer samme antakelse på en litt annen måte: «Det finnes noen setninger som er nonsens, men som ville si noe som var sant dersom det de et forsøk på å si, kunne sies. Det uutsigelige i det de forsøker å si forhindrer det i å bli sagt, men vi kan like fullt fatte hva de forsøker å si.» (2000, 158).⁴⁰ Irigarays «motsigelsesfylte ord som kan virke litt vanvittige sett fra fornuftens synspunkt» passer perfekt inn i denne kategorien. Tanken er at slikt språk, «vanvittig fra fornuftens synspunkt», forteller oss noe om kvinnelighetens vesen, noe som fordamper eller forsvinner så snart vi forsøker å omformulere det i «fornuftens språk».

Men det er ikke selvinnsynende at det gir mening å snakke om meningsfullt og likevel ubegripelig språk på denne måten. Hvis vi postulerer at det finnes et slags «vanvidds-språk» i tillegg til det vanlige, «rasjonelle språket», kan det synes som om vi vil ende opp med en versjon av den logikken Witt-

genstein nekter å anerkjenne i forordet til *Tractatus*:

Det som i det hele tatt kan sies, kan sies klart, og det vi ikke kan snakke om, må vi tie om. Formålet med boka er således å trekke en grense for tanken, eller snarere – ikke for tanken, men for tankenes uttrykk: for å kunne trekke en grense for tanken, må vi betrakte begge sider av grensen som tenkbare (vi må kunne tenke det som ikke kan tenkes). Det vil derfor kun være i språket grensen kan trekkes, og det som ligger på den andre siden av grensen vil bare være nonsens [*einfach Unsinn*]. ([1922] 1994, 3)

Hvis jeg forstår dette vanskelige avsnittet rett, hevder Wittgenstein at vi ikke kan trekke en grense for tanken, for hvis vi gjorde det, ville vi måtte være i stand til å tenke på begge sider av grensen. Men da ville ikke den grensen vi tenker oss være noen grense; alle slike forsøk undergraver seg selv. Med andre ord: alt vi kan tenke, er per definisjon tenkbart. Fra et slikt synspunkt er det poststrukturalistiske forsøket på å «tenke det utenkbare» meningsløst.⁴¹ Grensen det er snakk om, er altså ikke en grense i tanken, men en grense i språket («tankenes uttrykk»). Det er imidlertid ikke en grense mellom språket og et eller annet halvveis meningsfullt område hinsides språket Wittgenstein tenker på, men en grense mellom språk som gir mening og språk som ikke gjør det. Avsnittet avviser at språk som ikke gir mening på vanlig måte likevel kan gi en (uvanlig, skjult, metafysisk, dyp) mening. Enten har språk betydning, eller så har det det ikke. Vi behøver ikke lese dette som et svar for et rasjonalistisk ideal om meningens klarhet og gjennomskinnelighet.⁴² Det følger ikke at Wittgenstein tror det alltid er lett å finne meningen i en ytring. Vanskelig språk, språk som fordrer at vi benytter alle de fram-

gangsmåtene mennesker har tilgang til for å lete etter ords mening, er ikke meningsløst. Med andre ord: «å ha mening på den vanlige måten» er ikke en underkategori av det å ha mening.

Ut fra Wittgensteins logikk mister Iri-garays underkategori av «språk som virker vanvittig sett fra fornuftens synspunkt» sin metafysiske status og blir bare én type språkbruk blant mange andre. Da blir det mulig å analysere det, ikke «fra fornuftens synspunkt», men med utgangspunkt i de vanlige prosedyrene vi bruker for å få ord til å gi mening.⁴³ Det kan godt hende at kvinner i enkelte kulturer er oppøvd til å lytte etter bestemte former for mening som menn ikke er oppøvd til å lytte etter. Men det er i så fall noe som gjelder noen kvinner og noen menn på et bestemt sted og til et bestemt tidspunkt, ikke kvinnelighet og fornuft som sådan. Det er ingenting som taler for at kvinnes strategier for å tolke bestemte ytringer er mer «vanvittige sett fra fornuftens synspunkt» enn mennenes. Fordelen ved denne tilnærmingen er at vi unngår å tingliggjøre kjønnsforskjeller og kan vende tilbake fra metafysikken til det alminnelige. Cavell peker på noe av det samme når det gjelder tendensen til å postulere kjønnsbasert forskjell i hva menn og kvinner kan vite, en tendens vi finner i *Encore*:

Når det gjelder kunnskap, viser tingliggjøringen, for å kalle det det, av kjønnsforskjellen seg i at en først finner fram til spørsmålet om en forskjell i mannlig og kvinnelig viten, og deretter gjør det til et spørsmål om en eller annen fast bestemt måte kvinner kan vite på som menn ikke kan vite på, og omvendt. Siden vi i alminnelige, ikkemetafysiske utvekslinger aldri kommer på at det eventuelt skulle finnes kjensgjerninger som det ene kjønn vet om og det andre ikke vet om, ikke mer enn vi kommer på at det kan finnes en kjens-

gjerning skeptikeren vet om, men som et vanlig menneske ikke vet noe om, har de metafysiske utvekslingene som handler om kjønnsforskjeller en tendens til å ta av i retning av ironi, å gi oss en følelse av stadig å innta en feil holdning, som om vi ikke kan vite hvilken forskjell det gjør at vi lever i en verden av forskjeller. (1996, 99)

Dersom vi begynner å tvile på det post-saussureanske språkbildet, virker mange av de avgjørende begrepene i Lacans psykoanalytiske teori ikke lenger så tiltrekkende. (Denne kritikken gjelder selvsagt ikke de mindre «språklige» områdene av Lacans tenkning, spesielt ikke teoriene om fremmedgjøring, speilstadiet, overføring og motoverføring, og om subjektet som antas å vite). Det post-saussureanske språksynet, har vært «normalvitenskap», eller institusjonalisert *doxa*, ved institutter for språk, litteratur og kulturstudier i tretti år. Å snakke om «normalvitenskap» og *doxa* er å snakke om prinsipper og antakelser som blir tatt for gitt. Det er på tide å tenke igjennom det språklige grunnlaget for poststrukturalistisk teori på nytt. En nærmere konfrontasjon mellom poststrukturalisme og såkalte ny-wittgensteinianere ville kunne bidra til å klargjøre de filosofiske premissene for post-saussureansk tenkning (både lacaniansk og ikke-lacaniansk).⁴⁴

Når betydningen av kastrering blir uklar

Så langt har jeg altså hevdet at det ikke tjener noen hensikt å begi seg ut på en leting etter en generell psykoanalytisk teori om kvinnelighet, og at det er sexistisk å påstå at kvinnelighet er synonymt med kjønnsforskjell. Jeg har hevdet at fallos ikke er uten forbindelse med penis og at det er usant at forholdet mellom psykoseksuell subjektivitet og kropp er arbitrært i lacaniansk teori. Jeg har også

hevdet at begrepet *jouissance* er sexistisk og metafysisk, og knyttet til en språkteori det finnes gode grunner til å trekke i tvil. Nå skal jeg til slutt se nærmere på hvordan Lacans begrep om kastrering beveger seg mellom forskjellige betydninger på en måte som «ikke alltid er sympatisk overfor kvinner», for å sitere Freud.

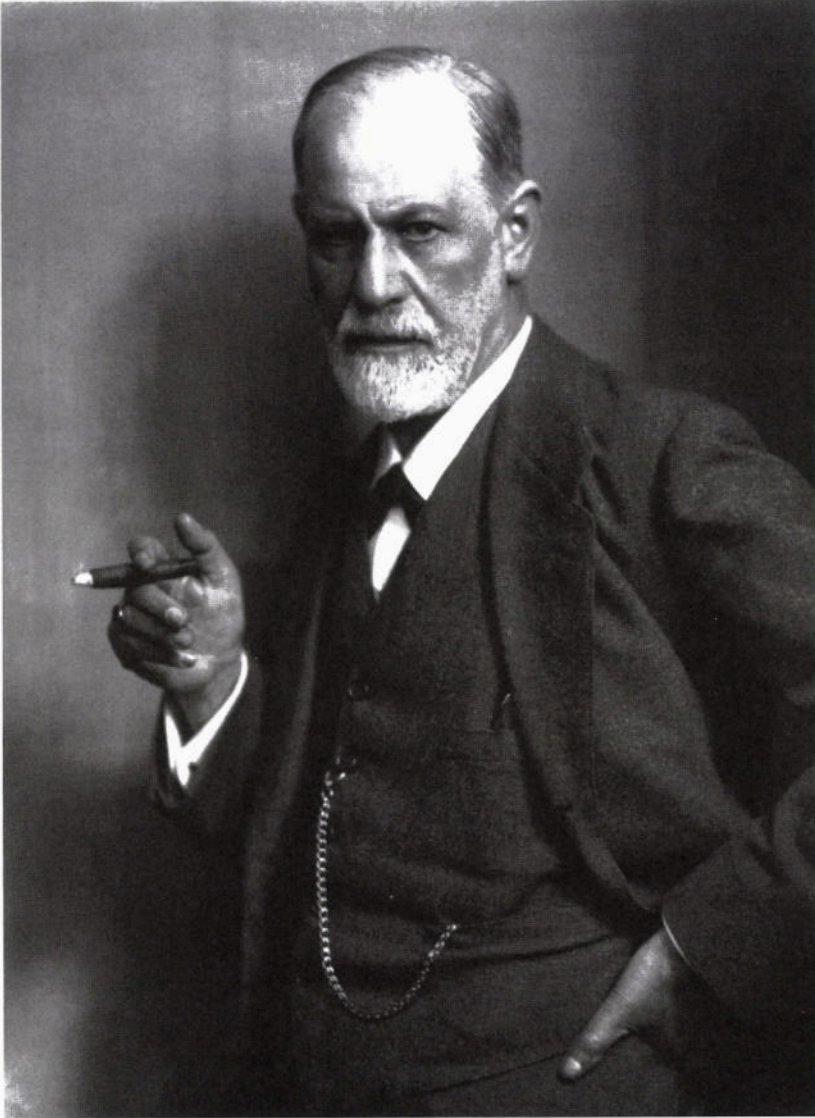
Kastreringsbegrepet fikk en uheldig start. Både Lacan og Freud definerer det på en måte som gjør det synonymt med både kvinnelighet og kjønnsforskjell. Dermed blir kastrering et eksempel på det Beauvoir kritiserte som å gjøre kvinner til Den andre. Dette blir tydelig hvis vi nok en gang vender oss til Lacans essay «La signification du phallus» fra 1958, som begynner med en drøfting av kastrering, nemlig med en henvisning til Freuds essay «Analysis Terminable and Interminable» (1937).⁴⁵ Det er i dette essayet Freud forsøker å forklare hvorfor psykoanalytisk behandling alltid mislykkes i å overbevise en kvinne om å gi opp ønsket om en penis og hvorfor den også mislykkes i å overtale en mann om at «[...] en passiv holdning til menn ikke alltid betyr kastrering.» (1937, 252). Hos kvinner kaller Freud dette syndromet *penismisunnelse*, og hos menn *mannlig protest*: «Vi får ofte inntrykk av at vi med ønsket om en penis og den mannlige protesten har trengt igjenom alle de psykologiske lagene og nådd ned til selve grunnlaget, og at vår aktivitet således har nådd endepunktet. Dette er trolig riktig, ettersom det biologiske området faktisk fungerer som underliggende grunnlag for det psykologiske området. Fornektelsen av kvinneligheten kan ikke være annet enn et biologisk faktum, en del av kjønnets store gåte» (1937, 252). Her opplyses vi i en fotnote om at «[...] 'den mannlige protest' med andre ord ikke er annet enn kastreringsangst.» (1937, 252–53). Hos begge kjønn er det altså en sterk motstand mot kastrering. Forskjellen er at menn frykter kastrering, mens kvinner til sin forferdelse oppdager at det allerede har

skjedd. Fornektelse av kvinnelighet er altså fornektelse av kastrering, og dette er en biologisk basert holdning hos begge kjønn.

Enkelte vil nok oppleve min tolkning her som kontroversiell. Jeg kan umulig ha forstått skikkelig hva kastrering betyr for Lacan. Kastrering, eller den mangelen den avdekker, er inngangsbilletten til den symbolske orden for alle, ville en lacanianer hevde. Det som står på spill her er fallos, ikke penis. I et forsøk på å forklare denne doktrinen, skrev Mitchell en gang følgende: «Men fordi menneskelig subjektivitet til sjuende og sist ikke kan eksistere utenfor en inndeling i det ene av de to kjønnene, er det kastreringen som i siste instans vil symbolisere denne splittelsen. Det kvinnelige plasseres over forsvinningspunktet, tapet.» (1986, 393). Denne særdeles presise formuleringen hevder at alle mennesker er preget av mangel. Å måtte tilhøre kun ett kjønn er et traumatisk tap for begge kjønn.

Så langt, så godt. Men hvorfor er det *det kvinnelige* som plasseres over punktet for skillet mellom kjønnene? Dette gir ikke mening før vi antar at det kvinnelige betyr det som er kastrert. Men hvor får vi den forestillingen fra? Hvorfor er det som er kastrert *definert* som kvinnelig? Hvorfor ikke kalle det mannlige, bare for å understreke poenget, særlig hvis vi snakker om en posisjon som ikke har *noe* med anatomiske egenskaper å gjøre, som så mange lacanianere hevder? Svaret kan ikke være annet enn at det kvinnelige kalles det kvinnelige og beskrives som kastrert fordi, ja, fordi kvinner ikke har noen penis. (Forholdet mellom kropp og subjektivitet er ikke arbitrært, men kontingent.)

I denne teorien framstår kvinner som dobbeltkastrerte, for det første fordi de bare kan være ett kjønn (som alle andre er de merket av sin kjønnslige begrensethet [*finitude*] – noe jeg skal komme tilbake til) og for det andre fordi de må være det kjønnnet som ikke har noen penis. Den lacanianske



Sigmund Freud. (Foto: ©AP / Scanpix)

terminologien skaper dermed følgende sett av distinksjoner mellom symbol (venstre side) og sosialt fenomen (høyre side): fallos/penis; kvinnelighet/kvinner; kastrering/kastrering. Vi formenes på det strengeste om å holde de to sidene atskilt, slik at vi kan forstå at alle kan være kvinnelige, at ingen i virkeligheten har fallos, og så videre. I denne listen må imidlertid kastrering stå på begge sider av streken: Det er her sammenhengen mellom det symbolske og det sosiale, det psykiske og

det anatomiske kommer opp til overflaten.

De menneskelige og ideologiske følgene av å sette likhetstegn mellom kastrering og kvinnelighet er bedrøvelige. Det kunne dessuten ha vært unngått. For det Freud beskriver som «fornektelsen av kvinnelighet» hos begge kjønn er den menneskelige motviljen mot å akseptere realitetsprinsippet, mot å gi opp drømmen om å være alt, drømmen om evig liv, om narsissistisk allmektighet, om å leve i en verden som aldri skuffer oss i våre begjær.

Hvorfor ikke kalle dette en motvilje mot å akseptere selve betingelsene for vår menneskelige eksistens? Hva har dette egentlig å gjøre med kvinnelighet, for ikke å snakke om kvinner? Freuds egen tekst viser oss at det å kalle denne generelle fornektelsen av «kvinnelighet» eller «kastring» er å plassere kvinner i en håpløs posisjon: «Kvinnens ønske om en penis [...] er en kilde til utbrudd av alvorlig depresjon hos henne, som skyldes en indre overbevisning om at analysen ikke vil ha noen hensikt og at det ikke finnes noe som kan hjelpe henne. Og vi kan bare samtykke i at hun har rett, når vi får vite at hennes sterkeste beveggrunn for å la seg behandle er håpet om at hun tross alt vil kunne komme til å oppnå et mannlig organ, som det har smertet henne slik å mangle.» (1937, 252).

Ettersom Freud er overbevist om at det å være en kvinne er det samme som å være kastret, kan han ikke annet enn å konkludere med at de deprimerede kvinnelige pasientene gjør rett i å sørge over den penis de aldri kommer til å få. Til kvinner som håpløst strever med å godta sin såkalte kvinnelighet, har ikke Freud annet råd å gi enn fortvilelse; til kvinner som prøver å kjempe seg ut av depresjonen ved å gjøre noe produktivt i verden, har han ikke annet å si enn at de er falliske og lider av penismisunnelse. Lacans teori fører ikke til andre konklusjoner. Problemet er altså at selve språkbruken – kvinnelighet og kastrering – stenger kvinner inne i sin kjønnsforskjell og sperrer veien for dem til generelle eksistensielle kategorier.

Hvis både menn og kvinner frykter «kastring», og kastrering viser seg å bety «kvinnelighet», da kan ikke kvinner vinne. Vi må finne et bedre og mindre sexistisk språk for erfaringer som deles av både menn og kvinner. I en drøfting av «Analysis Terminable and Interminable» oversetter Cavell Freuds kastrering med «bli gjort til offer» [*victimization*]. Dette er et godt eksempel på hvordan

en kan unngå unødvendig kjønnsdefinering av generelle uttrykk.⁴⁶

I freudiansk og lacaniansk teori blir *kastring* brukt i tre forskjellige betydninger, nemlig 1) for å betegne *mangel* som en generell menneskelig tilstand, 2) for å betegne *kjønnsforskjell* eller *kvinnelighet*, og 3) for å betegne oppdagelsen av vår egen «enkjønnetthet», det vil si oppdagelsen av at vi aldri kan være mer enn ett kjønn, i den forstand at vi aldri kan ha mer enn én kropp. (*Begjæret* er like polymorft og grenseløst som før, men det konfronteres her med den traumatiske oppdagelsen av kjønnsmessig begrensethet. Jeg skal komme tilbake til dette.) Betydning 1 oppmuntrer oss til å tro at så snart noe kan kalles «mangel», kan det også teoretiseres som kastrering. Det er vanskelig å forstå hvorfor dette skulle være et tegn på teoretisk raffinement. Betydning 2 er den klart sexistiske teorien om kvinnelighet denne artikkelen handler om. Betydning 3 er derimot helt grei, men den blir ikke spesielt bra formidlet med ordet *kastring*.

Den ukritiske sammenblandingen av betydninger av ordet kastrering oppmuntrer oss til å flakke fritt mellom betydningene og slå dem sammen etter eget for godtbeholdende. Den kategoriforvirringen som dette fører til, skaper en utpreget (hetero)sexistisk «overseksualisering» eller «overkjønning» av menneskelivet. Det genererer også store mengder tom språkbruk. La oss forestille oss en kulturteoretiker som får øye på noe som likner et kutt i en film (en hvit skjerm? En svart skjerm? Et uventet avbrudd? En pause?), og dermed setter i gang teorimaschinen. Et kutt gir assosiasjoner til kastrering, som igjen gir assosiasjoner til mangel, som i sin tur maner fram kvinnens kjønn, og derfra beveger vi oss videre til ingenting, døden, det virkelige, det hinsidige, psykose, galskap – ingenting kan stanse maskinen. Dette er språk som er på ferie.⁴⁷ Slik språkbruk skaper flere

problemer enn det løser, og det største problemet er at det projiserer en sexistisk forestilling om kjønnsforskjell over på alle menneskelige fenomener.

Det vi trenger er en psykoanalytisk teori som genuint forsøker å forstå konsekvensene av menneskelig «enkjønnethet» uten å ta utgangspunkt i begreper som kastrering eller kvinnelighet, men også uten å fornekte den kjensgjerningen at mannlige og kvinnelige kropp er forskjellige. Analytikere i mange forskjellige tradisjoner forsøker å utarbeide slike teorier. Denne artikkelen er ikke et forsøk på å si at vi ikke trenger psykoanalyse: den er et forsøk på å si at psykoanalysen ikke trenger noen teori om kvinnelighet.⁴⁸

Fra kastrering til begrensethet

Her er en begynnelse til en slik teori. McDougall har gitt en interessant definisjon av psykoanalyse. Hun betrakter psykoanalyse som en form for tenkning som forsøker å forstå de psykiske konsekvensene av tre universelle traumer: det faktum at det finnes andre, det faktum at kjønnsforskjeller finnes, og det faktum at døden finnes.⁴⁹ Vi legger merke til at bare det ene av de tre traumene har sammenheng med oppdagelsen av kjønn og kjønnsforskjell, og likevel har lacaniansk teori en tendens til å bruke kastreringsbegrepet som en generell betegnelse for alle tre traumene. Som vi har sett, innebærer dette at en ideologisk sett tvilsom forestilling om kjønnsforskjeller projiseres over på de to andre traumene, hvilket vil si på bortimot alt. *Kastrering* er rett og slett en altfor sexistisk betegnelse til å ha noen nytteverdi som generell betegnelse for menneskelig begrensning eller mangel. Jeg vil gjerne foreslå at vi på dette generelle nivået heller bør snakke om *begrensethet* [*finitude*]. Med McDougall kan vi da forstå psykoanalyse som en teori som utforsker de forskjellige måtene mennesker forholder seg

til den traumatiske oppdagelsen av sin egen begrensethet på, ikke som en teori som erklærer at kastrering er nøkkelen til menneskets væremåte.

Begrepet begrensethet henter jeg fra Cavells analyse av skeptisismen i *The Claim of Reason*. «Opp mot skeptikerens bilde av intellektuell begrensning stiller Wittgenstein et bilde av menneskelig begrensethet,» skriver Cavell ([1979] 1999, 431). Men Cavell er ikke den eneste som snakker om menneskelig begrensethet i betydningen av at vi er endelige og avgrensede, at vi ikke er alle eller alt. Chiland, en framstående psykoanalytiker med transseksualitet som spesialfelt, snakker også om begrensethet (1997, 246). Filosofer som Cavell og Wittgenstein og analytikere som Chiland og McDougall hevder altså fra forskjellige perspektiver at oppdagelsen av vår atskilte, kjønnete, dødelige eksistens er traumatisk, og at den fremste oppgaven for oss som mennesker er å prøve å godta denne oppdagelsen og dette traumat. I et avsnitt som har påfallende likhetspunkter med psykoanalytisk tenkning, skriver Cavell: «Hvis det kan sies at Rousseau oppdaget barndommen i menneskets utvikling, og Wordsworth tapet av barndommen, så kan vi si at romantikken generelt oppdaget ungdomstiden, der oppgaven er å ønske og velge å bli voksen, samtidig som vi oppdager hvor umulig denne oppgaven er. Oppgaven er nødvendig fordi det handler om å velge begrensetheten, som for oss (selv etter Gud) innebærer erkjennelsen av at det finnes begrensede andre, noe som igjen innebærer at vi velger fellesskapet, en autonom, dødelig eksistens.» (1999, 464).

Jeg vil gjerne føye noe til denne grunnleggende innsikten, nemlig at vi bør skille mellom tre forskjellige sider av begrensetheten. Dette er dels inspirert av McDougalls tre traumer, og dels av Chilands eksplisitte referanse til vår «ontologiske, kjønnete og temporale begrensethet» (1997, 247). Ut fra

dette, betyr det å erkjenne begrensethet å påta seg tre forskjellige oppgaver. For det første må vi erkjenne at vi er begrenset i rom, det vil si at vi rent kroppslig og eksistensielt er atskilt fra andre.⁵⁰ Deretter må vi erkjenne vår kjønnslige begrensethet, for å forstå at vi ikke kan være mer enn ett kjønn. McDougall skriver om den traumatiske oppdagelsen av vår «monoseksualitet» (1995, 6). Chiland skriver om den transkjønnetes avvisning av «kjønnet begrensethet» (1997, 247). Biseksuelle, transseksuelle, transvestitter og andre transkjønnete personer er verken mer eller mindre seksuelt begrenset enn andre. Vi kan nok ha ubegrenset begjær, men kroppen er ikke ubegrenset.⁵¹ Den tredje oppgaven er å erkjenne at de vi elsker og vi selv er begrenset i tid og nødvendigvis kommer til å dø. Disse oppgavene ligger selvsagt hinsides våre evner. Bare en helgen ville kunne oppfylle alle tre. Men om vi mislykkes fullstendig med dem, vil vi ikke kunne leve.

Psykoanalysen har nå i mer enn hundre år tålmodig vist hvor vanskelig det er for mennesker å fullføre «ungdommens oppgave», å velge begrensetheten. Dette er psykoanalysens store styrke og ærerike fortjeneste. Vi klamrer oss til fantasier om å smelte sammen med eller utviske den andre, vi vil være alle kjønn eller ikke noe kjønn i det hele tatt, vi vil ha udødelighet og allmakt. «Hans majestet spedbarnet», som Freud kaller denne grenseløst egosentriske skapningen, har ingen evne til å sameksistere med andre. Bare de som har en følelse av sin egen og andres begrensethet kan ha forhåpninger om å danne et menneskelig fellesskap, skriver Cavell. Lacan ville kanskje ha sagt at «bare de som har inntatt en posisjon i forhold til fallos kan tre inn i den symbolske orden». Mitt poeng er at det er den samme grunnleggende tanken som står på spill i begge formuleringene, men at Lacans formulering er sexistisk (og filosofisk utydelig) på en måte som Cavells ikke er det.

Innsikten om at vi er begrenset, er traumatisk for alle. Her er det helt vesentlig å skille relevant seksualisering (eller «kjønning») av psykiske temaer fra irrelevant. Jeg er enig med Freud og Lacan i at det trolig finnes seksualitet i alt. Men å si dette, er ikke det samme som å si at det er *kjønnsforskjellig* seksualitet i alt, eller å si at alt kan *reduseres* til seksualitet. Det er, for å si det mildt, usannsynlig at alle kvinner opplever begrensethet annerledes enn alle menn i alle tre aspekter av fenomenet. Å bruke *kastrering* eller *mangel* som generell betegnelse for begrensethet, er å underlegge alle tre traumene en generaliserende teori om kjønnsforskjell. Det er vanskelig for meg å se hva en oppnår med det, annet enn ideologisk tilsløring. Freud skriver selv: «Det finnes bare én libido, som tjener både den mannlige og kvinnelige seksualfunksjonen. I seg selv kan den ikke tillegges ett bestemt kjønn.» (1937, 131). Her erkjenner Freud selv, om så bare for et kort øyeblikk, at det kan finnes fenomener, til og med sterkt seksuelle fenomener, som ikke har noe kjønn. Dette løfterike øyeblikket knuses imidlertid med en gang, og Freud vender aldri tilbake til muligheten for at det kan finnes menneskelige drifter som ikke er kjønnete.⁵²

For å oppsummere og klargjøre: Jeg har sagt at lacaniansk og freudiansk teori bruker «kastring» i tre forskjellige betydninger: 1) generell menneskelig mangel, begrensethet; 2) spesifikk kvinnelig mangel/kjønnsforskjell; og 3) oppdagelsen av at vi bare kan ha ett kjønn. I dette bildet har kjønnsforskjell en tilbøyelighet til å bli den forskjellen, den mangelen, som ligger til grunn for alle andre forskjeller. Begrensethet [*finitude*] er derimot den traumatiske oppdagelsen av tre ureducerbare kjensgjerninger: 1) det finnes andre; 2) det finnes andre som har et annet kjønn enn mitt; og 3) døden finnes. I dette skjemaet behøver ikke begrensethet framstå som mangel.⁵³ Kjønnsforskjell er et helt sent-

ralt element, men det er verken mer eller mindre viktig enn de to andre aspektene ved begrensethet. Spesielt viktig er det at det ikke er grunnlaget eller paradigmet for alle former for begrensethet og forskjell. Men oppdagelsen av ens egen kjønnsmessige begrensethet, ens «enkjønnethet», er et grunnleggende menneskelig traume og må anerkjennes. Det store spørsmålet er hvordan dette kan gjøres på måter som ikke resulterer i sexisme og urettferdighet. Å utviske bevisstheten om kjønnsforskjeller fører som oftest til at kvinner dømmes ut fra en maskulin norm. Å legge altfor stor vekt på kjønnsforskjell fører som oftest til at kvinner sperres inne i sin kvinnelige forskjell. (Mitt argument i denne artikkelen har vært at klassiske psykoanalytiske kvinnelighetsteorier gjør begge deler.) Mitt forslag gir oss dessuten ikke noe grunnlag for å gå rundt og «kjønne verden» ved å projisere kjønnsforskjeller på alle slags menneskelige egenskaper og aktiviteter.

Analytikere og teoretikere bør la *kastreling* være et uttrykk som forbeholdes tilfeller der mennesker faktisk fantaserer om, frykter eller engster seg for å miste sine seksuelle evner. (Det gir ingen mening å kalle en seksuelt sterk kvinne kastret bare fordi teorien impliserer at hun må være det.) De bør også slutte å snakke om kastrering når det de tenker på er en ytterst generell følelse av mangel, for dette gjør at en preger hele menneskelivet med et sexistisk og seksualiserende uttrykk.

For en filosof som er opptatt av begrensethet, bunner psykisk smerte i menneskekroppens begrensethet. Det er kroppene våre som er atskilte, kjønnete og dødelige. Dette er vår menneskelige tilstand, og vår oppgave – begrensethetens oppgave – er å erkjenne den. Det er ikke til å undres over at religioner, svære filosofiske systemer og utallige kunstverker er blitt skapt i forsøket på å klare dette. Psykoanalysen har alltid vært en framtre-

å akseptere begrensetheten. Men begrensethet er ikke det samme som mangel. *Må* det at vi er begrenset, det at vi er atskilt, kjønnete og dødelige, alltid framstilles som en mangel?

Et siste poeng: Lacanianere vil nødvendigvis mene at jeg har misforstått og feiltolket Lacan. (Noen lacanianere ser ut til å mene at bare det å være uenig med Lacan er bevis for at en ikke har forstått ham.) De bør huske på at min mest grunnleggende kritikk av Lacan kommer utenfra Lacans egen teori, og derfor ikke kan oversettes tilbake til lacanianske begreper uten å bli kraftig forvrengt. Selv om jeg totalt har misforstått hva fallos er og blandede betydningen av kvinnelighet, mannlighet og *jouissance* fullstendig sammen, gjør ikke det mine hovedpåstander mindre gyldige. Jeg har hevdet at Lacans teori om kjønnsforskjell er en maskin som spyr ut kjønnsdefinerende merkelapper; at det romlige bildet av språket som underbygger lacaniansk teori, må forsvares og begrunnes; at lacaniansk teori reduserer språk til representasjon og dermed mislykkes i å ha en språkteori; og at Lacans kjønnete fascinasjon for kvinners viten om seksuell nytelse ikke kan gi opphav til en teori om kvinner (eller kvinnelighet). Jeg har også hevdet at den uklare og generaliserte bruken av uttrykket *kastreling* er sexistisk, og at begrepet *begrensethet* byr på bedre og mindre sexistiske måter å teoretisere over de samme sidene ved menneskelivet på. Framfor alt har jeg hevdet at psykoanalysen ikke trenger en kvinnelighetsteori, og at kvinnelighetsteorier uunngåelig gjør menn til normen og kvinner til den andre. Alle som ønsker å forsvare Freud eller Lacans kvinnelighetsteorier, må vise at disse påstandene er feilaktige, misforståtte eller irrelevante. ★

Oversatt av Agnete Øye

Litteratur

- Agacinski, Sylviane 1999. «Contre l'effacement des sexes.» *Le Monde*, February 6, 1.
- Anatrella, Tony 1998. «Une précipitation anxieuse.» *Le Monde*, October 10, x.
- Anatrella, Tony 1999. «A propos d'une folie.» *Le Monde*, June 26, 17.
- Balzac, Honoré de (1842) 1931. *La femme de trente ans*. Paris: Gallimard.
- Barthes, Roland 1973. *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil.
- Barthes, Roland 1975. *The Pleasure of the Text*. Oversatt av Richard Miller. New York: Hill & Wang.
- Beauvoir, Simone de [1949] 1986. *Le deuxième sexe*. 2 vols. Paris: Gallimard (Coll. Folio).
- Beauvoir, Simone de 1992. Det annet kjønn. Oversatt av Bente Christensen. Oslo: Pax Forlag.
- Benjamin, Jessica 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon.
- Bernheimer, Charles 1995. «A Question of Reference: Male Sexuality in Phallic Theory.» I: Margaret Cohen og Christopher Prendergast (red.): *Spectacles of Realism: Gender, Body, Genre*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bracken, William Francis 1998. «Becoming Subjects: The Agency of Desire in Jacques Lacan's Return to Freud.» Ph.D. dissertation, Department of Philosophy, Harvard University.
- Butler, Judith 1993. «The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary.» I: Judith Butler: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 2000. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Cavell, Stanley [1982] 1988. «The Politics of Interpretation (Politics as Opposed to What?)» I: Stanley Cavell: *Themes Out of School: Effects and Causes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley 1994. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley 1996. *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley [1979] 1999. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley [1987] 2003. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiland, Colette 1997. *Changer de sexe*. Paris: Odile Jacob.
- Chiland, Colette 1999. *Le sexe mène le monde*. Paris: Calmann Lévy.
- Chodorow, Nancy 1993. *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Conant, James 2000. «Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein.» I: Alice Crary og Rupert Read (red.): *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Crary, Alice og Rupert Read (red.) 2000. *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Dean, Tim 2000. *Beyond Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Cora 1995. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Diamond, Cora 2000. «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus.» I: Alice Crary og Rupert Read (red.): *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Fassin, Eric 1999. «The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror.» *French Historical Studies* 22(1):113–38.
- Freud, Sigmund 1905. «Three Essays on Sexuality.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 7, 125–243. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1908. «Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 9, 177–204. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1912. «On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 11, 177–90. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1918. «The Table of Virginity.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 11, 191–208. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1920. «The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 18, 147–72. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1924. «The Dissolution of the Oedipus Complex.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 19, 173–82. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1930. «Civilization and Its Discontents.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 21, 57–146. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1931. «Female Sexuality.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 21, 221–46. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1933. «Femininity.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 22, 112–35. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1937. «Analysis Terminable and

- Interminable.» I: Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. Vol. 23, 209–53. London: Hogarth.
- Freud, Sigmund 1953–74. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Redigert og oversatt av James Strachey i samarbeid med Anna Freud. 24 vols. London: Hogarth.
- Gallop, Jane 1985. *Reading Lacan*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gallop, Jane 1988. «Beyond the Phallus.» I: Jane Gallop: *Thinking through the Body*. New York: Columbia University Press.
- Garréta, Anne F. 2001. «Re-enchanting the Republic: 'Pacs', Parité and Le Symbolique.» *Yale French Studies* 100:145–66.
- Gaspard, Françoise 1997. «Parity: Why Not?» *differences* 9(2):93–104.
- Horney, Karen 1973. *Feminine Psychology*. New York: Norton.
- Irigaray, Luce [1977] 1985. *This Sex Which Is Not One*. Oversatt av Catherine Porter og Carolyne Burke. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia 1980. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oversatt av Léon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques 1966. *Écrits*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, Jacques 1975. *Le Séminaire livre XX: Encore*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, Jacques (1938) 1984. *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu: Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*. Paris: Navarin.
- Lagache, Daniel 1947. *La jalousie amoureuse: Psychologie descriptive et psychoanalyse*. 2 vols. Paris: PUF.
- Lamizet, Bernard 2001. «L'égalité, l'identité et le nom.» *Le Monde*, February 12.
- McDougall, Joyce 1995. *The Many Faces of Eros: A Psychoanalytic Exploration of Human Sexuality*. New York: Norton.
- Mitchell, Juliet 1974. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. Harmondsworth: Penguin.
- Mitchell, Juliet 1986. «The Question of Femininity and the Theory of Psychoanalysis.» I: Gregorio Kohon (red.): *The British School of Psychoanalysis: The Independent Tradition*. London: Free Association Books.
- Mitchell, Juliet 2000. *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.
- Mitchell, Juliet og Jacqueline Rose (red.) 1982. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: Macmillan.
- Moi, Toril 1986. «Preface.» I: Toril Moi (red.): *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Moi, Toril 1999. *What Is a Woman? And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Nouvelles questions féministes* 1994. «La parité 'pour'» 15(4):1–90.
- Nouvelles questions féministes* 1995. «La parité 'contre'» 16(2):5–140.
- Ozouf, Mona (1995) 1997. *Women's Words: Essay on French Singularity*. Oversatt av Jane Marie Todd. Chicago: University of Chicago Press.
- Ragland-Sullivan, Ellie 1987. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Urbana: University of Illinois Press.
- Rosanvallon, Pierre, Françoise Collin og Alain Lipietz 1997. «Parity and Universalism (I).» *differences* 9(2):110–42.
- Rose, Jacqueline 1982. «Introduction to Lacan, 'God and the Jouissance of The Woman'.» I: Juliet Mitchell og Rose Jacqueline (red.): *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: Macmillan.
- Roudinesco, Elisabeth 1986. *Histoire de la psychanalyse en France*. Vol. 2, 1925–1985. Paris: Seuil.
- Sausse, Simone Korff 1999. «Pacs et clones: La logique du même.» *Libération*, July 7, 6.
- Scott, Joan Wallach 1997. «'La querelle des femmes' in the Late Twentieth Century.» *differences* 9(2):70–92.
- Stone, Martin 2000. «Wittgenstein on Deconstruction.» I: Alice Crary og Rupert Read (red.): *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Tincq, Henri 1999. «Front commun des religions.» *Le Monde*, February 1.
- Tort, Michel 1999. «Homophobies psychanalytiques.» *Le Monde*, October 15.
- Trigano, Shmuel 1998. «Les droits de l'(autre) homme.» *Le Monde*, November 18, 16.
- Wittgenstein, Ludwig [1922] 1994. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oversatt av D.F. Pears og B.F. McGuinness. London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig [1953] 1997. *Filosofiske undersøkelser*. Oversatt av Middel B. Tin. Oslo: Pax forlag.

Noter

- Denne artikkelen er en direkte oversettelse av Toril Moi artikkel «From Femininity to Finitude: Freud, Lacan, and Feminism, Again» *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2004, vol. 29, no. 3. Redaksjonen i Tidsskrift for kjønnsforskning vil gjerne takke både forfatteren og *Signs* for tillatelse til å bruke denne artikkelen i norsk oversettelse. Det er ikke foretatt noen endringer i selve teksten. Når det gjelder siterte verker, har oversetteren valgt å bruke norske standardoversettelser eller oversette direkte fra originaltekster der det har vært mulig. Der dette ikke har vært mulig, har oversettelsen tatt utgangspunkt i Moises engelske tekst.
- Freuds interesse for trettiårige kvinners forfall hadde dype kulturelle røtter i Europa. Det beste eksemplet er trolig Honoré de Balzacs *La femme de trente ans* (Den trettiårige kvinne), som forfatteren begynte å skrive i 1842, da han selv var tjuei år gammel.
- I artikkelen «Is Anatomy Destiny» viser jeg hvordan jeg kommer fram til denne konklusjonen. Essayet er gjenoptrykt i *What Is a Woman?* (Moi 1999, 369–93). Herværende artikkel tar opp noen av spørsmålene som ble stående ubesvart i «Is Anatomy Destiny?»
- Se *Det annet kjønn*, spesielt kapitlet «Barndom»

- (Beauvoir [1949] 1992).
- 5 Se f. eks. Horney 1973; Mitchell 1974; Benjamin 1988; Chodorow 1993; McDougall 1995; Mitchell 2000 bare for å nevne noen få vesentlige bøker på engelsk.
 - 6 Jeg skriver utfyllende om dette i tittlelessayet i *What Is a Woman?* (Moi 1999, 3–120).
 - 7 Dette er ikke bare et vestlig fenomen; det undervises i Lacan på humanistiske fakulteter over hele verden.
 - 8 Freud og Lacan er selvsagt ikke de eneste psykoanalytikerne som prøver å teoretisere kvinner. Det ville ta en hel bok å utforske post-freudianske kvinnelighetsteorier fra Karen Horney og Helene Deutsch via Julia Kristeva og Luce Irigaray til Jessica Benjamin og Nancy Chodorow. Kanskje denne artikkelen kan betraktes som et slags forord til en slik utforskning.
 - 9 Jeg håper jeg en dag kommer så langt at jeg kan få skrevet en artikkel om likhet, forskjell og feministisk teori.
 - 10 Beauvoirs *Det annet kjønn* ([1953] 1992) er et eksempel på den typen utforskning av kvinners levde erfaring som jeg er på jakt etter. Beauvoir forkaster kvinnelighetsteorier og forsøker samtidig å redegjøre for hvordan det å være kvinne betyr noe helt spesifikt, både for den enkelte kvinne og for samfunnet.
 - 11 Noen av Lacans mest briljante ideer er slett ikke preget av snakk om det kvinnelige og dreier seg overhodet ikke om språkets vesen og det utenfor-språklige. Hans redegjørelse for subjektsdannelsen som en virkning av fremmedgjøring i speilstadiet gjorde for eksempel et så sterkt inntrykk på Beauvoir at hun gjorde det til en av de grunnleggende forutsetningene i *Det annet kjønn* (Se Lacan [1938] 1966). William F. Brackens avhandling «Becoming Subjects: The Agency of Desire in Lacan's Return to Freud» viser hvor filosofisk interessant denne teorien er (1998).
 - 12 «Det var alt jeg hadde å si om kvinnelighet. Riktignok er det ufullstendig og fragmentarisk og lyder ikke alltid vennligsinnet,» skriver Freud i essayet «Femininity» i 1933 (1933, 135). Alle henvisninger til Freud er til *Standard Edition* (1953–74).
 - 13 Dette er ikke bare feministisk vrangvilje, for mange analytikere har sagt det samme. McDougall skriver for eksempel: «Selv om han mente at han var en objektiv observatør, avslører Freuds to anerkjente artikler om kvinnelig seksualitet på glassklart vis hvor preget han var av sin egen tids konvensjonelle, moralistiske holdninger» (1995, 220).
 - 14 De beste teoriene om situasjonsbegrepet i forhold til kvinner finnes selvsagt hos Beauvoir, i *Det annet kjønn* ([1953] 1992). Se også min drøfting av begrepet i Moi 1999, 59–83.
 - 15 Den mest kjente eksponenten for dette synet er Juliet Mitchell (1974).
 - 16 Det er denne typen bilde jeg har i tankene: «Et bilde holdt oss fanget. Og vi slapp ikke ut av det, for det lå i språket vårt, og det virket som om språket bare gjentok det for oss, ubønnhørlig.» (Wittgenstein [1953] 1997, § 115).
 - 17 Alle som er interessert i en videre utforskning av begrepet kvinnelighet hos Freud kan også se nærmere på følgende tekster, som jeg ikke drøfter i denne artikkelen: Freud 1908, 1912, 1918, 1924, 1930 og 1931.
 - 18 Se min drøfting av dette dilemmaet i Moi 1999, 202–7.
 - 19 For den franske teksten, se Beauvoir (1949) 1986, vol. 1, 14. Enkelte mener at Beauvoirs syn på kvinnelighet er like utdatert som Freuds. Jeg har ikke anledning til å gå inn på den diskusjonen her, men jeg har forsøkt å vise hvorfor de tar feil, f. eks. i tittlelessayet i *What Is a Woman?* (Moi 1999).
 - 20 I *Mad Men and Medusas* hevder Mitchell at Freuds teori om det kvinnelige ikke er en teori om det kvinnelige, men om hysteri. Mitchell hevder at alle de trekkene Freud hadde betraktet som typiske kjennetegn ved hysteri, mot slutten av 1920-tallet var blitt overført til begrepet kvinnelighet: «Da Freud mot slutten av livet påsto at det grunnlaget psykoanalysen ikke kunne trenge igjennom, var mer eller mindre biologisk av karakter og besto i at begge kjønn hadde en universell tilbøyelighet til å se ned på det kvinnelige, begikk han den feiltakelsen som senere er blitt gjentatt av mange: det er hysteri som ikke tolereres, det er hysteriets forutsetninger som alle ser ned på.» (Mitchell 2000, 186). Jeg vet ikke om Mitchell mener at det likevel kan finnes en god psykoanalytisk teori om kvinnelighet.
 - 21 Jane Gallop formulerer dette godt: «Trolig alle Lacans forsvarende understreker et eller annet sted at hans forfølgere feilleser ham ved å unnlate å skille mellom fallos og penis.» (1985, 134).
 - 22 «Det feministiske kravet om like rettigheter bringer oss ikke særlig langt her, for den morfologiske forskjellen må med nødvendighet komme til uttrykk i forskjeller i psykologisk utvikling» (Freud 1924, 177). Chiland avviser fyndig troen på at alle som kjemper for kvinners like rettigheter også må fornekte alle kjønnsforskjeller (se 1999, 15).
 - 23 Mange som leser Lacan har snublet over «den virkelige fallos». I *Reading Lacan* foreslår Jane Gallop at vi skal lese den ironisk, men ikke ukritisk: «[Lacans] 'virkelige fallos' er dermed en ironisk bruk av begrepet, hans måte å gjøre narr av andres forståelse av den på. Men den som gjør bruk av den slags ironiske finurligheter vil også selv bli preget av dem.» (Gallop 1985, 144). Ironi dreier seg om tonefall: jeg hører ingen ironi i den setningen det her er snakk om. Det får så være. Tim Dean mener at den «virkelige fallos» henger sammen med den lacanianske forestillingen om det virkelige: «Slik det virkelige fungerer som en logisk begrensning, får det Lacan til å snakke om en virkelig fallos, for *jouissance* er virkelig, og fallosen betegner en grense for den *jouissance* vi kan ha tilgang til.» (Dean 2000, 88). Jeg anser det som svært usannsynlig at Lacans henvisning til den virkelige fallos i 1958 har noe som helst å gjøre med å sette en grense for *jouissance*, som han ikke teoretiserte over før i 1972–73.
 - 24 Lacaniansk teori har da også ettertrykkelig blitt brukt til å støtte opp under heterosexistiske hold-

- ninger, f. eks. i de franske debattene om de såkalte *pacs* (partnerskapspakter for både homoseksuelle og heteroseksuelle). Dean vil nok være uenig med meg her. Han er kritisk til fallosbegrepet, men finner like fullt eksplisitt kritikk av heteroseksualitet i det essayet jeg drøfter her. «Lacan,» skriver han, «gjør uavlatelig narr av den heterosexistiske *idée reçue* [sic] om at kjønnslige relasjoner mellom kjønnene representerer et ideal for psykologisk modenhet» (Dean 2000, 49). Avsnittet han fører i marken for å underbygge denne påstanden er den følgende: «Det var etter alt å dømme franske psykoanalytikere, med sitt hyklerske begrep om genital oblativitet som begynte med denne moraliserende trenden som nå blir fulgt alle steder til tonene av hallelujakor» (Lacan [1958] 1966, 692). Jeg mener Dean feilleser dette avsnittet. Nøkkelt trykket her er «genital oblativitet», som betyr noe slikt som «selvoppofrende genitalitet». Dette er ingen kritikk av heteroseksualitet, men av Daniel Lagache. Lagache var en av Lacans samtidige og en ledende fransk analytiker på 1950-tallet. Hans forbinderverk *La jalousie amoureuse* omfatter en teori om forskjellige former for kjærlighet (Lagache 1947). En av disse er «oblativ kjærlighet» [*amour oblatif*], definert som fullstendig selvoppofrende, heteroseksuell kjærlighet (Lagache får pasienten Griselda til å framstå som den ideelle hustru). Å kritisere forestillingen om at heteroseksuell seksualitet er lojalt selvoppofrende kan knapt sies å være det samme som å kritisere heteroseksualitet som sådan. (For flere opplysninger om Lagache, se Roudinesco 1986, 227–35.)
- 25 Lacan skriver: «Dette følger av intervensjonen av en 'framtredeelse' som blir en erstatning for 'eierskapet' slik at det på den ene siden beskyttes og på den andre siden dekker over mangelen.» ([1958] 1966, 694).
- 26 En alminnelig oppfatning er at Freud var en biologisk determinist, mens Lacan teoretiserer kjønn på en mer progressiv måte. Elie Ragland-Sullivan er en blant flere som målbærer et slikt syn: «Freuds feiltakelse var å mistolke et strukturelt, symbolsk og representasjonelt drama som et naturlig drama basert på biologi. ... [Lacan] hevdet at en person blir mannlig eller kvinnelig gjennom å identifisere seg (eller ikke) med den falliske signifikanten, og ikke gjennom en medfødt mekanisme.» (Ragland-Sullivan 1987, 269). Jeg vil hevde at verken Freud eller Lacan er biologiske determinister, men at Lacans strukturalisme gjør ham langt mer metafysisk enn Freud.
- 27 Beauvoirs forståelse av jenters psykoseksuelle utvikling bygde på Lacan. Det sentrale lacanianske begrepet for henne var fremmedgjøring, og nøkkelteksten en lengre leksikonartikkel av Lacan fra 1938, flere år senere utgitt separat som *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (Lacan [1938] 1966).
- 28 Judith Butler går den motsatte veien. Hun mener at fallos «[...] både står for delen, organet, og er den imaginære forvandlingen av den samme delen.» (1993, 79). For henne følger det at fallos er en imaginær effekt, noe som innebærer at vi kan tenke på

den som et overførbart nytelsesobjekt som er tilgjengelig for alle, også lesbiske. «Ja, 'den' lesbiske fallosen er en fiksjon, men den er kanskje en fiksjon som kan være teoretisk nyttig,» skriver Butler (1993, 85). Dean mener at fallos er et «kjempemessig feilspor» (2000, 14), eller med andre ord et begrep som Lacans senere teorier (spesielt teorien om *l'objet a*) har gjort meningsløst, slik at vi bare behøver å «[...] komme fordi de endeløse og ufruktbare diskusjonene om de fallogosentristiske implikasjonene av Lacans fallosforståelse og bevege oss mot den mer interessante 60-talls-Lacans forståelse av objektet.» (2000, 50).

- 29 La meg nok en gang understreke at jeg mener at vi bør skille mellom tre forskjellige teorier hos Lacan og Freud, nemlig mellom deres teorier om 1) kroppen, 2) forholdet mellom kroppen og fysisk og sosialt kjønn (her bør vi videre skille mellom den generelle forståelsen og den spesifikke historien som anvendes som eksempel på forståelsen), og 3) kjønnsforskjell.
- 30 Den langt beste drøftingen av forbindelsen mellom *pacs*- og *parité*-debattene er Anne F. Garréas «Re-enchanting the Republic: *Pacs*, *Parité* and *Le symbolique*» (2001). Joan W. Scotts essay er fortsatt det mest gjennomtenkte essayet om *parité*-debatten (1997). Scotts essay inngikk i en egen del om *parité* i tidsskriftet *differences*, som også omfattet interessante artikler av Françoise Gaspard (1997) og en svært interessant rundebordsdiskusjon (Rosanvallon, Collin og Lipietz, 1997). Det franske tidsskriftet *Nouvelles Questions Féministes* utga to spesialnumre om *parité*, det ene for og det andre mot (se *Nouvelles Questions Féministes* 1994 og 1995). Sosiologen Eric Fassin analyse (1999) av Mona Ozoufs suksessfulle og – for ikke-franske feministe – intekt irriterende *Women's Words: Essay on French Singularity* inneholder et vell av opplysninger om franske diskusjoner av amerikansk feminisme (Ozouf [1995] 1997), i tillegg til en kløktig analyse av den kjønnsideologien som kommer til uttrykk i *parité*-debattene i Frankrike. Alle som er interessert i å se eksempler på den reaksjonære bruken av Lacans teori i debattene om *parité* og *pacs*, kan lese følgende tekster: Anatrella 1998; Trigano 1998; Agacinski 1999; Anatrella 1999; Sausse 1999; Tincq 1999; Lamizet 2001. Et velkomment lacaniansk unntak til regelen om sexisme og heterosexisme er Tort 1999. Jeg opplyser om at sitater fra *Le Monde* uten sidehenvisning er hentet fra WWW. En finner dem ved å søke etter forfatterens navn på to forskjellige nettsteder: *Le Monde* eget nettarkiv (<http://archives.lemonde.fr>) og Lexis-Nexis Academic (<http://web.lexis-nexis.com>).
- 31 I *Antigone's Claim* henviser Butler også til de reaksjonære lacanianske holdningene i kontroversen om *pacs*. På dette punktet når hun samme konklusjon som jeg: «[Den lacanianske] strukturen er rent formell, hevder forsvarerne, men legg merke til hvordan nettopp det formelle ved den beskytter strukturen mot kritiske angrep. [...] [Denne] strukturen fungerer slik at den på forhånd ufarliggjør alle radikale omformuleringer

- av slektskap.» (Butler 2000, 71).
- 32 Som tidligere nevnt, har jeg til gode å finne en seriers utforskning av forskjellene og likhetene i bruken av disse uttrykkene.
 - 33 I «Beyond the Phallus» har Gallop samlet et omfattende antall sitater der det hevdes at *jouissance* er uoversettelig (se 1988, 119–20).
 - 34 Gallop mener med rette at dette har en sammenheng med Roland Barthes' skille mellom *plaisir* og *jouissance* i *Le plaisir du texte* (Gallop 1988, 120–21). For Barthes' franske tekst, se 1973; for en engelsk oversettelse, se 1975. Utgivelsestidspunktet for Barthes' bok er viktig. Han kan godt ha vært til stede på Lacans seminar i 1972–73.
 - 35 Rose oppsummerer de problemene som oppstår i og med Lacans omtale av kvinners orgasme som en ekstase «hinsides fallos»: «*Jouissance* brukes [...] for å vise til det elementet i seksualiteten som alltid er et overskudd, noe som befinner seg over og bortenfor det falliske begrepet som markerer kjønnsidentitet. Spørsmålet Lacan eksplisitt stiller, handler om kvinnens forhold til *jouissance*. Det er et spørsmål som lett kan gli over i en mystifisering av kvinnen som sannhetens arnested. Det er derfor Lacans utsagn i *Encore* på den ene siden er blitt beskyldt for å bidra til å skape den fantasien de forsøker å avdekke, og på den andre har ført til forsøk på å trekke kvinnelighetens «annenhet» enda lenger, hinsides grensene for språket som like fullt danner grunnlaget for Lacans redegjørelse.» (1982, 137).
 - 36 Wittgensteins diskusjon av begreper med «uskarpe konturer» er også relevant her, for den gir oss anledning til å spørre hvorvidt det finnes situasjoner og begreper der avgrensninger og ytterkanter ikke er spesielt nyttige metaforer (se 1997, § 71).
 - 37 Forskjellen mellom strukturalisme og poststrukturalisme ligger i at poststrukturalister forsøker å bringe referenten inn i språket (jeg skal komme tilbake til dette nedenfor).
 - 38 Jeg vil gjerne takke Larry Rhu for å ha minnet meg på å lese dette essayet av Cavell om igjen.
 - 39 Cavells essays om *Othello* og *Vintereventyret* står i Cavell [1987] 2003.
 - 40 Dette er Diamonds oppsummering av Elizabeth Anscombes poeng. I samme essay hevder Diamond at Wittgenstein i *Tractatus* formidler et viktig argument mot forestillingen om at det må trekkes et skille mellom «[...] god og dårlig nonsens, [mellom] opplysende nonsens og mørkt, rotete grums.» (2000, 160). Hvorvidt dette er en rimelig lesning av *Tractatus* er ikke et spørsmål jeg føler meg i stand til å besvare. Diamonds øvrige banebrytende essays om Wittgenstein er samlet i *The Realistic Spirit* (1995).
 - 41 Jeg gjør her oppmerksom på at den aller første setningen i mitt eget forord til *The Kristeva Reader* er «Å tenke det utenkbare; dette har vært Kristevas prosjekt helt fra utgangspunktet.» (Moi 1986, vi).
 - 42 Wittgenstein hevder heller ikke at bare lett eller ukomplisert språk gir mening. Jeg tror han ville ha vært enig i at det ikke alltid er lett å avgjøre om språk gir mening eller ikke. Få forfattere er så vanskelige å lese som Wittgenstein selv. Dette skyldes imidlertid at han forsøker å være tydelig når det gjelder vanskelige emner, og ikke at han har en underliggende tro på at det finnes en siste, endelig meningsfullhet, langt mindre at tåke, usammenhengende språk har revolusjonær kraft.
 - 43 Å avvise ideen om at det finnes noe ved navn kvinnelighet som gir opphav til et eller annet slags «vanvittig språk» er selvsagt ikke det samme som å avvise ideen om det ubevisste. Vanlige prosedyrer for å få ord til å gi mening omfatter de teknikkene analytikere og litteraturkritikere bruker. Analytikeren vet bare så altfor godt at analysanden kan bruke alle slags språktyper som former for forsvar og motstand. Hun vet også hvordan hun skal lytte til hele talehandlingen: konteksten, pausene, tonefallet, affekten, kroppsspråket. Analytikerens og litteraturkritikeren grunnleggende antakelse er alltid at språket det dreier seg om har gode grunner til å være nettopp slik det er, enten det er svært velorganisert eller fullstendig fragmentert. Å si at noen eller alle disse grunnene er ubevisste er å si at den som snakker eller skriver ikke vet, eller ikke vil vite hva de er. Å lytte til det ubevisste er å lytte til det vi faktisk sier, ikke til noe annet. Både Freud og Lacan tar for gitt at det ubevisste viser seg i språket. Det samme gjelder Kristevas psykoanalytiske lingvistik, som er basert på antakelsen om at begjæret ligger i språket. Kristevas første essaysamling på engelsk het nettopp *Desire in Language* (1980).
 - 44 For enkelte tanker om hva det ville kreve å få til en konfrontasjon mellom psykoanalyse og filosofi generelt, se Cavells essay «Psychoanalysis and Cinema: Moments of Letter from an Unknown Woman», utgitt på nytt som kap. 2 i *Contesting Tears* (1996). Det beste forsøket så langt på å skape en konfrontasjon mellom poststrukturalisme og det ny-wittgensteinianske perspektivet er Cavells kritikk av Derridas lesning av J. L. Austin (1994, 53–127) og Martin Stones «Wittgenstein on Deconstruction» (2000, 83–117). Den tidligste og mest tilgjengelige innføringen i disse spørsmålene er fortsatt Cavells «The Politics of Interpretation» ([1982] 1988). For en tankevekkende framstilling av ny-wittgensteinianerne, se Cray og Read 2000.
 - 45 Lacan skriver: «En av [Freuds] siste artikler dreier seg om at en endelig (*endliche*) analyse av virkningene av kastreringskomplekset i det mannlige ubevisste og av *penisneid* (penismisunnelse) i kvinnens ubevisste er ugjennomførbar.» (Lacan [1958] 1966, 685).
 - 46 Cavell 1996, 111.
 - 47 Wittgenstein skriver: «For de filosofiske problemene oppstår når språket er *uvirksomt*.» (Wittgenstein 1997, § 38).
 - 48 Mange samtidige analytikere skriver om psykisk smerte og nytelse uten å hengi seg til generaliseringer om kjønnsforskjeller eller kvinnelighet. Jeg tenker umiddelbart på navn som Jonathan Lear, Adam Phillips, Christopher Bollas, Nina Coltart og Joyce McDougall, men det finnes også svært mange andre.
 - 49 Jeg utdyper her McDougalls korte formulering.

Hun knytter ikke denne briljante tanken til kastre-
ring og kjønnsforskjell (se McDougall 1995, xv).

- 50 I «Psychoanalysis and Cinema» bemerker Cavell at Freud i sin lesning av E. T. A. Hoffmanns «Sandman-
nen» eksplisitt avviser at spørsmålet om «vår viten
om eksistensen av andre sinn» kan være en kilde til
det uhyggelige i fortellingen. Freud insisterer tvert
imot på at «[...] det uhyggelige i Hoffmanns fortel-
ling er direkte knyttet til tanken på å bli fratatt
øynene, og derigjennom, med utgangspunkt i hans
tidligere oppdagelser, til kastreringskomplekset.»
(Cavell 1996, 110). På denne måten mister Freud
en mulighet til å reflektere over de mer omfat-
tende konsekvensene av menneskelig atskilthet.
- 51 For meg er dette én måte å forklare Freuds be-
rømte spekulasjon på, om at «[...] det er noe i selve
det seksuelle instinktets natur som gjør det vans-
kelig å oppnå fullstendig tilfredsstillelse.» (1912,
188–89).
- 52 Jeg sier at øyeblikket av håp blir knust, for Freuds
setning stanser ikke der. «I seg selv kan det ikke
tillegges ett bestemt kjønn,» skriver han, «hvis vi
følger det konvensjonelle likhetstegnet mellom ak-

tivitet og mannlighet og er tilbøyelige til å beskrive
den som mannlig, må vi ikke glemme at den også
dekker strømninger med mer passivt siktemål.»
(1933, 131). Dette kommer bare noen få sider et-
ter hans strenge advarsel mot å sette likhetstegn
mellom kvinnelighet og passivitet (se 1933, 115)!.
Det er skuffende å se at Lacan omdanner Freuds
halvhjertede sidestilling av libido med mannlighet
til et åpenlyst forsvar av fallosens forrang: «Vi kan
skimte årsaken til et trekk som aldri er blitt belyst
og som igjen gir en pekepinn om Freuds dyptlod-
dende intuisjon,» skriver han, «nemlig hvorfor han
fremmer det syn at det bare finnes én libido, *når
teksten hans tydelig indikerer* at han anser den
som mannlig av natur.» ([1958] 1966, 695; min
uth.).

- 53 Deler av denne formuleringen skylder jeg en
setning i en glimrende eksamensbesvarelse av
Magdalena Ostas, hovedfagsstudent i litteratur-
programmet ved Duke University, februar 2003.
Hennes setning lød slik: «Begrensethet behøver
ikke uttrykkes som mangel.» (Setningen sto i en
drøfting av Cavell, Wittgenstein og Derrida.)



Kjønnsforskjellsfeminisme – eksemplifisert ved Luce Irigarays tenkning¹

Det følgende er et forsøk på å presentere en teoretisk retning innen feminismen som ikke har fått nevneverdig mye oppmerksomhet i norsk sammenheng; det som i engelsk terminologi omtales som «sexual difference theory», og som jeg her har valgt å oversette til «kjønnsforskjellsfeminisme». Opphavet til denne teoretiske retningen er å spore i fransk samtidsfilosofi, nærmere bestemt ulike tradisjoner som gjerne henføres til poststrukturalistisk tenkning, der fokus har vært rettet mot hvordan vi tenker, forstår og konseptualiserer «forskjell», og dermed også kjønnsforskjell.²

De teoretikere som vanligvis forbindes med kjønnsforskjellsfeminisme, er Julia Kristeva, Hélène Cixous og Luce Irigaray. Disse tre regnes også som sentrale representanter for «fransk feminisme». Disse tre er på ingen måte identiske, men alle tre er opptatt av å finne en måte å tenke kjønnsforskjell på som verken er dikotomisk eller hierarkisk. De hevder at det hjelper lite med like juridiske rettigheter dersom kulturen og språket vårt definerer alt som er kvinnelig som noe negativt og underordnet det mannlige. Også flere anglo-amerikanske teoretikere har fulgt opp fokuset på kjønnsforskjell, f.eks. Rosi Braidotti, Judith Butler, Elizabeth Grosz, for å nevne noen. I min foreliggende presentasjon vil jeg først og fremst ta utgangspunkt i Luce Irigarays tenkning i forsøket på å skissere kjønnsforskjellsfeminisme. Før vi går videre, må det imidlertid sies et par ord om begrepsbruken. Jeg er helt klar over at «kjønnsforskjellsfeminisme» er et litt tungt ord på norsk, men jeg velger allikevel å bruke dette framfor det noe lettere «forskjellsfeminisme», da dette er en betegnelse som til dels har andre assosiasjoner.

Forskjellsfeminisme, eller særartsfeminisme som det også kalles (Halsaa 1996), sees gjerne som motsatsen til likhetsfeminisme innenfor en diskurs der den siste antas å framheve likheten mellom kjønnene, mens den første dyrker ulikheten.³ Forskjellsfeminismen betegner, slik jeg ser det, teoretiske posisjoner som oppfatter kvinnelighet som noe evig og uforanderlig knyttet til biologiske og psykologiske trekk, altså en form for essensialisme. En del varianter av forskjellsfeminisme framstår også ofte som et New-Age inspirert forsøk på alternativ til det bestående patriarkalske status quo, slik f.eks. Nina Björk beskriver det hun kaller livmorfeminisme i boken *Under det rosa teppet* (Björk 1998:12). Noe av det som gjør feministisk teori til et litt uoversiktlig landskap, er at mange av disse betegnelse-

brukes på forskjellig måte, samtidig som de også ofte sklir over i hverandre.⁴ Men etter som kvinnelighet for Irigaray og beslektede tenkere ikke er noe statisk, men snarere noe dynamisk og prosessuelt, er det etter mitt skjønn ikke riktig å kalle dem forskjellsfeminister, til tross for at kjønnsforskjellen er deres *point of departure*. Kjønnsforskjellsfeminister forfekter både kvinners likhet med menn når det gjelder f.eks. kognitive og rasjonelle evner, men hevder samtidig at kvinner og menn er kroppslig forskjellige, samt at det kognitive og det kroppslige er nært forbundet. Et av siktemålene for kjønnsforskjellsfeminismen er derfor å studere og analysere forbindelsen mellom den kjønnede kroppen og mentale aktiviteter som språk og tenkning.

Irigaray og filosofien

Selv om Irigaray har bakgrunn fra lingvistikk og psykoanalytisk teori, er tekstene hennes først og fremst utformet i dialog med filosofien, og hun insisterer også på at de må leses og forstås som filosofiske, dvs. de er ikke empiriske analyser, men problematiseringer av begreper og forståelser, altså metateori. Ifølge Irigaray er filosofien også den disiplinen som i størst grad har utestengt kvinner. Mens litteraturen, i alle fall i et visst monn, har tillatt kvinnelige stemmer, har filosofien gjennom historien nærmest utelukkende vært menns domene: «Man har alltid tillatt kvinner å skrive litteratur – i alle fall litt, dersom de har tid – men filosofi, den disiplin som definerer verdier, har vært fullstendig forbeholdt menn.»⁵ Problemet med filosofien er at den i seg selv, uavhengig av tenker eller emne, på flere måter utelukker det kvinnelige og definerer seg selv som dets motsetning (se f.eks. Lloyd 1995). Det filosofiske og vitenskapelige ideal i Vesten har vært den *rene* tanke og det *objektive* blikk. Hensikten har vært å unngå at det subjektive og urene, eller kropp og begjær



Luce Irigaray. (Foto: ©AFP / Scanpix)

skal blande seg inn og besudle det rene og objektive, slik f.eks. Descartes i tur og orden renset bort absolutt alt for til slutt å sitte igjen med den rene tanke; «jeg tenker altså er jeg». Idealet om den rene tenkning har (minst) to konsekvenser for filosofien, det ene er at kroppen ikke blir tematisert, og det andre er en utelukkelse av kvinnelighet – ettersom vestlig kultur nærmest setter likhetstegn mellom kroppslighet og kvinnelighet (en arv fra Platon og antikken).

Descartes berømte skille mellom kropp og sjel er imidlertid kraftig utfordret, og vi kan i nyere filosofi spore en «kroppslig vending» som har avstedkommet to retninger, den ene går via Nietzsche og poststrukturalisme, den andre via Merleau-Ponty og fenomenologi (Grosz 1994). Irigaray står i en nietzschiansk tradisjon som forstår kroppen som en aktiv og kreativ premissleverandør for språk og tenkning.⁶ Ettersom kroppen er kjønnsdifferensiert, er ett av Irigarays siktemål å utforske forbindelsen mellom den kjønnede kroppen og språket. Irigarays feministiske teoretisering innebærer altså en forskyvning av fokus fra feminisme som en sivilrettslig likestillingsbevegelse til en språklig og filosofisk dekonstruksjon av patriarkatets monopol på å definere verdier, virkelighet og mening.

Irigaray åpner boken *Éthique de la différence sexuelle* med å hevde at kjønnsforskjell er en av samtidens viktigste filosofiske problemstillinger, om ikke den viktigste. Hun referer her til Heidegger som mente at hver tidsepoke har en og kun en problematikk å tenke igjennom, og for Heidegger gjaldt det spørsmålet om væren. For Irigaray utgjør kjønnsforskjellen det filosofiske problem *par excellence*. På samme måte som Heidegger mente at væren var det spørsmålet som lå skjult for filosofitradisjonen, eller det spørsmålet som den samme tradisjonen hadde glemt å stille, mener Irigaray at det tilsvarende gjelder for spørsmålet om kjønnsforskjell. Dette er et ubesvart spør-

mål som fortsatt ligger skjult for oss, samtidig som det preger det meste av vår tenkning (bl.a. kan det jo tenkes at kjønnsforskjellen er opphavet til hele dikotomitenkningen?).

Ifølge Irigaray finnes det ingen kjønnsforskjell i filosofien. Filosofien har kun tenkt ut ifra ett kjønns perspektiv og representerer i så måte nærmest en enkjønnsmodell. Kjønnsforskjellen er filosofiens blindpunkt, det kvinnelige representerer det enda ikke tenkte eller ikke artikulerte. Og det er nettopp dette som er Irigarays ambisiøse prosjekt; å forsøke å gi stemme til det ennå-ikke-artikulerte. Et slikt prosjekt krever et vell av strategier, innfallsvinkler og faser, og Irigaray beskriver selv sin tenkning i tre faser:

Den første fasen, som var den mest kritiske, innebefattet særlig *Speculum, Ce Sexe qui n'est pas un*, og til en viss grad *Éthique de la Différence Sexuelle*. Det var den fasen hvor jeg viste hvordan et enkelt subjekt, tradisjonelt det maskuline subjekt, hadde konstruert verden og fortolket verden i forhold til et enkelt perspektiv. Derav tre faser: Den første kan man si er en kritikk av det vestlige subjekts automono-sentrisme; den andre er et forsøk på å definere et annet subjekt; og den tredje fasen søker å definere et forhold, en filosofi, en etikk, som tar for seg forholdet mellom to forskjellige subjekter. Derfor heter den siste boken *Essere due, Etre deux* [Å være to], i betydningen filosofisk samtidig, men også i betydningen av å være to, to ting. (Agora, nr. 4/2000-1/2001:46)

Blant fagfilosofer blir Irigaray særlig verdsatt for sine mange originale nylesninger av filosofiens kanoniske tekster. Hun har foretatt nylesninger av Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty og Levinas for å nevne noen. Hun går tekstene tett etter i sømmene for å avsløre

hvordan kjønnsforskjellen ikke blir artikulert, samtidig som hun er på jakt etter de sprekker, brudd eller åpninger der man kanskje kunne begynne å artikulere en kjønnsforskjell. Genevieve Lloyd skriver om Irigarays betydning for feministiske lesninger av filosofihistorien:

The work of Luce Irigaray has been influential in the development of strategies directed to the identification within philosophical texts of «speaking positions» which while supposedly gender-neutral, incorporate assumptions of maleness. (Lloyd 2000:246)

Irigaray og feministisk teori

Feministisk teori har de siste tiårene i stor grad bygget på sex/gender skillet, det vi på norsk kaller skillet mellom biologisk kjønn og kulturelt kjønn. Her henviser «sex» til biologi og natur, mens «gender» peker på kultur og samfunn. Flere leser dette skillet som en omskriving av Simone de Beauvoirs berømte utsagn fra *Det annet kjønn*: «man er ikke født kvinne, men blir det». ⁷ I et sex/gender-perspektiv er samfunnets kjønnsnormer uttrykk for sosiale konstruksjoner snarere enn medfødte essenser. Poenget med begrepsparet sex/gender blir dermed å demonstrere at ulikheten mellom menn og kvinner ikke er naturbestemt, men heller kulturbetinget, og dermed også noe det er politisk mulig å endre. En viktig konsekvens av dette har vært at mye av den feministiske kritikken av kvinners underordning har tatt form av en likhetspolitikk der målet er å minimere (forminske) kjønnsforskjellens betydning.

Innfallsvinkelen til kjønnsforskjells-feminismen, her igjen representert ved Luce Irigaray, skiller seg radikalt fra denne posisjonen. ⁸ Kjønnsforskjells-feminismen postulerer kjønnsforskjellen som et uredusibelt faktum. Selv om mange feminister innen denne tra-

disjonen også forfekter at kvinner har krav på de samme rettigheter som menn, mener de at denne kampen ikke er nok. I stedet for utelukkende å kjempe for like rettigheter med menn, oppfordrer kjønnsforskjells-feminismen oss til å stille spørsmål om hva det er kvinner ønsker å likestilles med, eller som Margaret Whitford formulerer det:

Rather than minimizing sexual difference, then, Irigaray thinks that the only way in which the status of women could be altered fundamentally is by the creation of a powerful female symbolic to represent the *other* term of sexual difference. What is at stake is the ethical, ontological, and social status of women. (Whitford 1991:22)

For å endre kvinners status må det mer til enn tradisjonell likestillingskamp. Kvinner bør ikke bare kjempe om å likestilles med menn, dvs. å få tilgang eller del i de privilegier og goder menn allerede har, men kvinner bør også jobbe for en autonom politikk der det som har vært fortrent og tidligere ikke fått komme til orde artikuleres, dvs. at det kvinnelige må gies en selvstendig/autonom verdi. Irigaray hevder at noe av det første vi må gjøre, er å nytenke og reformulere de eldgamle sosiokulturelle verdiene som forståelsen av kjønn hviler på. Der den tradisjonelle likestillingsretorikken har ment at den beste måten å sikre kvinner mot urettferdig forskjellsbehandling eller en degradering av det kvinnelige, er å hevde at kvinner og menn er like, går Irigaray i motsatt retning og hevder at ettersom det er kvinners forskjell eller kjønnsforskjellen som er årsak til kvinners underordning (eller lavere sosiale status), er det også her vi må gå til verks. Vi må ta tyren ved hornene, og det er dette begrepet (kjønnsforskjell) vi må tenke grundig igjennom for å avskaffe kjønnshierarkiet. Å hevde at kvinner og menn er like innebærer for

Irigaray bare en skjult favorisering av det mannlige, der resultatet er at vi alle sammen blir menn i en eller annen forstand.

Likestillingsretorikken har en tendens til å ikke stille kritiske spørsmål ved (mannlig funderte) gjeldende normer og verdier. For Irigaray er det vel så mye kulturen, samfunnet og politikken som bør forandres, og ikke nødvendigvis kvinner. Hun mener at det er et feilgrep av kvinner å kreve likhet, fordi det å kreve likhet forutsetter et sammenligningspunkt, en allerede fastsatt og ubetvilelig

Før jeg går videre, kan det derfor være på sin plass med nok en begrepsavklaring, slik at det er klart hva jeg legger i begrepet feminisme, og slik at eventuelle misforståelser om mål og hensikt kan ryddes av veien. På tross av et stort teoretisk mangfold innen feminismen, mener jeg at følgende definisjon i alle fall dekker et minste felles multiplum. Feminisme er:

- 1) det syn at kvinner og det kvinnelige systematisk underordnes menn og det mannlige, 2) at kjønn og kjønnsroller

Likhetskampen er for Irigaray en slags negativ ontologi, dvs. den kan bare fortelle oss hva en kvinne ikke er, mens det hun mener vi trenger, er begreper og språk til å uttrykke noe om hva det faktisk innebærer å være dette kjønnnet som ikke er å være en mann.

norm. Spørsmålet er hva (eller hvem) det er kvinner skal stilles og gjøres like med. Når noe skal gjøres likt med noe annet, fordrer det en modell, et sammenligningsgrunnlag man kan måle likheten opp mot. Og denne modellen som kvinner skal gjøres lik som eller likestilles med, utsettes sjelden for kritisk analyse. Tina Chanter formulerer det slik:

Irigaray maintains that while it remains important to continue to lobby for equal rights, it is a mistake to restrict feminism to such a goal. To do so is to neglect even more fundamental questions about whether or not the equality with men for which feminists strive is worthy of attainment. (1995:7)

samt forholdet kjønnene imellom ikke er bestemt av naturlige og uforanderlige essenser, men 3) er noe som kan endres via både samfunnsmessige og kulturelle revisjoner og forordninger.

Også for Irigaray og kjønnsforskjells-teoretikere er denne definisjonen av feminisme antakelig gyldig. Målet er fortsatt å avskaffe kjønnshierarkiet, dvs. underordningen av kvinner og det kvinnelige, men metodene som foreslås for å nå dette målet skiller seg kvalitativt fra tradisjonell likestillingstenkning.

Forskjell og hierarki

Utgangspunktet for Irigaray er at kvinner ikke bare er likeverdige med menn, men også

fundamentalt og radikalt forskjellige. Kvinner og menn er altså både like og forskjellige på en og samme tid. Kravet om likhet og likestilling gir ikke kvinner «et eget rom», for å bruke Virginia Woolfs terminologi og metafor.

Likestillingstenkningen gir oss ingen positive eller bekreftende definisjoner av hva en kvinne er, bortsett fra at hun ikke er en mann. Å endre kvinners posisjon fra mannens andre til mannens likestilte, forteller oss fortsatt ingen ting om hva det å være kvinne kan bety, og konstituerer heller ingen positiv kvinnelig identitet. Dessuten er det heller ikke gitt at vi best løser problemer forårsaket av ulikhet ved å etterstrebe likhet. Og det er her den filosofiske diskursen om forskjell aktualiseres. Tradisjonelt er forskjell mellom kjønn blitt forstått som en form for hierarkisering, som at noe enten er bedre eller dårligere enn noe annet. Når Irigaray insisterer på kjønnsforskjellen, insisterer hun også på at denne forskjellen *ikke* er hierarkisk. Problemet med de fleste henvisninger til forskjeller mellom menn og kvinner er nettopp at disse tolkes hierarkisk.

Likhetskampen er for Irigaray en slags negativ ontologi, dvs. den kan bare fortelle oss hva en kvinne ikke er, mens det hun mener vi trenger, er begreper og språk til å uttrykke noe om hva det faktisk innebærer å være dette kjønnnet som ikke er å være en mann. Ifølge Beauvoirs analyse der kvinnen har status som «den andre», definerer det patriarkalske samfunnet mannen som norm, og kvinnen gis posisjon som mannens Andre, hva han ikke er, eller ikke ønsker å være. Definisjonen på en kvinne blir følgelig: ikke-mann. Opp gjennom historien har kvinner alltid blitt definert via hva de ikke er eller ikke har, enten som a) en *mangel*, det være seg mangel på rasjonell kapasitet (Aristoteles), mangel på moralske evner (Kant) eller rett og slett penismangel (Freud). Eller b) via deres *relasjon* til menn som enten motsatte eller

negative versjoner av menn (Rousseau), eller like eller *liknende/tilsvarende* menn (Wollstonecraft) eller som *komplementære* til menn. Kvinner har aldri blitt definert i relasjon til seg selv, eller «in their own right». Dette er ringvirkningene av den såkalte androsentrismen, der menn eller det maskuline setter seg selv i sentrum som norm og målestokk, som alt annet måles opp mot og vurderes etter. Irigarays mål er et radikalt krav om «et eget rom» for kvinner, et krav om å tilkjenne det kvinnelige dets egne særtrekk og kjennetegn. En kvinne er mer enn utelukkende mangel eller ingenting. Dersom det kvinnelige kun tenkes eller forstås som det ikke-mannlige, risikerer det å forbli en abstrakt ikke-eksisterende størrelse eller et simulakrum, slik Jacques Derrida, en annen berømt fransk poststrukturalist og forskjellsfilosof formulerer det: «kvinnen-en-ikke-identitet, en ikke-figur, et simulakrum (simulakrum = imitasjon/substitutt) (Derrida 1979:49).⁹

Både Derrida og Irigaray kritiserer vestlig tenking for dens tendens til å tenke i motsetningspar, eller dikotomier, som aktiv/passiv, enhet/mangfold, godt/dårlig, lys/mørke og mannlig/kvinnelig. Dikotomiske forskjeller er tilsynelatende likeverdige og symmetriske, men i realiteten er de både hierarkiske og asymmetriske, det vil si at det ene rangerer over det andre. Poststrukturalismen er opptatt av å dekonstruere eller bryte opp disse kulturskapte forestillingene om todelte prinsipper. Irigaray ønsker å sprengte i filler hele dikotomitenkningen, for henne er kvinnelig og mannlig to likeverdige forskjeller som ikke burde hierarkiseres. Kjønnsforskjellen er en forskjell vi burde møte med undring, respekt og kjærlighet (*Éthique de la difference sexuelle*).

Et feministisk paradigmeskifte?

For Irigaray utgjør forskjell og respekt for for-

skjell et atskillig mer presserende anliggende enn mangel på likestilling. Forskjellsfokuset inkluderer/innebærer også andre typer forskjeller som klasseforskjell, forskjeller mellom generasjoner, etniske forskjeller, religiøse forskjeller, forskjeller vedrørende seksuell orientering osv. Spørsmålet om hvordan vi skal forholde oss til disse forskjellene er i dag maktpåliggende, og for Irigaray utgjør kjønnsforskjellen den mest grunnleggende av alle forskjeller. Dersom vi klarte å tenke igjen om hva kjønnsforskjell egentlig innebærer, ville dette ifølge Irigaray gi oss en nøkkel til å forstå og løse andre problemer vedrørende forskjell. Åpningssetningen i boken *Ethique de la différence sexuelle* (Kjønnsforskjellenes etikk) lyder som følger:

Kjønnsforskjellen representerer et av vår tids store spørsmål, om ikke selve hovedspørsmålet. Ifølge Heidegger har hver historisk epoke et spørsmål det må tenke igjennom, og kun ett. Kjønnsforskjellen er sannsynligvis vår tids problematikk, og dersom vi klarte å tenke det igjennom kunne det kanskje være vår «frelse/redning». (1984:13, min oversettelse)¹⁰

Irigarays tenkning signaliserer et skifte av metode for feminismen, eller et paradigmeskifte så å si. I stedet for feminismens tradisjonelle fokus på likestilling og likhet oppfordrer hun oss til å skifte fokus henimot forskjell. Dette skiftet innebærer for henne en form for transcendent tenkning, et fokus på *mulighetsbetingelsene* for vår tenkning om kjønn. Med dette mener jeg å si at når hun fokuserer på kjønnsforskjellen, er poenget ikke å si hva en kvinne er, men å få oss til å flytte blikket og oppmerksomheten henimot *hvordan* vi oppfatter hva en kvinne er, på hvilke måter, via hvilke midler, i hvilket språk, med hvilket vokabular. Spørsmålet er derfor ikke «Hva er en kvinne?» (som var Beauvoirs spørsmål),

men «Hvordan kan kvinnelighet overhodet være eller betegne noe som helst?» (slik jeg tolker Irigarays spørsmål).

Denne transcendentale interesse (i kantiansk forstand),¹¹ hvor fokus snarere er på mulighetsbetingelsene enn på det faktiske/empiriske, er etter min mening vesentlig for å forstå Irigarays prosjekt. Sammenblanding av disse to nivåene er opphav til mye misforståelse av både hennes tenkning og annen kjønnsforskjellsteori. Irigaray beskjeftiger seg ikke med det empiriske, men med mulighetsbetingelsene for at noe overhodet kan være, og det er derfor jeg trekker en parallell til Kant og hans transcendentale fokus. Irigaray forsøker ikke å slå fast hva kvinnelighet er, men hvordan kvinnelighet *kan være* noe som helst. Hvilke betingelser skal til for å postulere det kvinnelige som en autonom størrelse? Så lenge mulighetsbetingelsene innen språk og tenkning er utformet av og med et mannlig subjekt in mente, er det denne overbygningen som først må utfordres. For fortsatt å gjøre bruk av Kant kan vi si at på tilsvarende måte som Kant teoretisk sørget for kunstens/det skjønnes autonomi, dvs. selvstendighet i forhold til både vitenskap og etikk, ønsker Irigaray at det kvinnelige skal være i stand til å definere seg selv uavhengig av det mannlige, altså verken defineres som mangel, motsatt, komplementær eller tilsvarende det mannlige.

Å slå fast at det er en forskjell mellom det mannlige og det kvinnelige, og at denne forskjellen vil fortsette å eksistere, fører ikke nødvendigvis til at man er nødt til å trekke noen konklusjoner i forkant om hvilke historiske eller kulturelle betydninger kvinnelig og mannlig kan komme til å inneha. Kvinnelighet er ingen essens, men en slags tilblivelse/vorden. Denne forståelsen av kvinnelighet som en tilblivelse, har tilsynelatende mye til felles med Beauvoirs berømte: «man er ikke født kvinne, man blir det». Men ifølge Irigaray

rommer Beauvoirs analyse av hvordan den patriarkalske kulturen definerer kvinnen som den andre, kun en avsløring av en falsk universalisering på vegne av det mannlige subjekt, det lar fortsatt det kvinneliges posisjon stå uartikulert. Irigarays forståelse av hvordan kvinnelighet er en vorden/tilblivelse er snarere noe som er ervervet, tilegnet, vunnet, bestemt, oppfunnet, produsert eller skapt. Vi kan formulere hennes idé om å bli kvinne som anti-hegeliansk i den forstand at opposisjonen mellom tese (mann) og anti-tese (kvinne) ikke kulminerer i en syntese, som ikke ville være annet enn et forsøk på å nøytralisere kjønnsforskjellen.

Irigaray er som Nietzsche, antidialektisk. Ifølge Irigaray ville ikke Beauvoir være mannens andre fordi hun ikke ville være sekundær i forhold til mannen. Heller ikke Irigaray ønsker å være sekundær i forhold til mannen, men hun sier at hun krever å få være mannens radikale Annen, en Annen som enda ikke har eksistert. Beauvoirs Annen er en Annen av den samme, en ikke-mann. Irigaray etterstreber en annen Annen, en radikal Annen. I et intervju sier hun:

Og igjen, spørsmålet om den Andre slik hun [Beauvoir] behandler det, og spørsmålet om den Andre slik jeg behandler det, er som jeg akkurat sa, radikalt forskjellige. Hun nekter å være Annen, jeg krever å være radikalt Annen for å kunne tre ut av en horisont. (Norsk oversettelse i *Agora* 4/2000-1/2001)

Å skape nye metaforer og begreper

Hvordan kan vi så artikulere denne kjønnsforskjellen og dermed også dette autonomt kvinnelige som ikke tidligere har vært gitt stemme? Svaret ligger for Irigaray i språket, i det å frembringe nye metaforer og skape nye vokabular som kan erstatte de gamle.

Poststrukturalismen legger stor vekt på språkets betydning og anser at språket og dets grammatikalske oppbygning styrer og setter betingelser for vår tenkning og dermed vår virkelighetsoppfatning. Dersom man ønsker samfunnsmessig endring, er man nødt til å foreta seg noe på det språklig-filosofiske nivå.

Språket og tenkningen vår er først og fremst utformet av menn, hevder Irigaray, og dermed også bedre egnet til å uttrykke menns livserfaringer enn kvinners. I og med at språket vårt er bedre tilpasset menn enn det er tilpasset kvinner, lyder derfor en av Irigarays oppfordringer å eksperimentere og leke med språk, syntaks og metaforer for å se om vi kan finne noen som bedre matcher kvinners livserfaring, og det er nettopp dette hun selv også gjør. Hun har f.eks. levert en knusende kritikk av hvordan Freud og Lacan analyserer kvinnelig begjær utelukkende ut ifra maskuline parametre. Freud og Lacan analyserer ikke kvinnelig begjær målt ut fra den kvinnelige kroppen og det kvinnelige på dets egne premisser, men leverer en analyse der kvinnelig begjær først og fremst sees som penismisunnelse. Igjen er det det mannlige som utgjør normen, og det kvinnelige forstås som en mangel eller utledning av denne. Freud beskriver også det kvinnelige kjønnsorgan som en mangel, et fravær eller et ingenting som igjen avstedkommer kastraksjonsangst. Å beskrive det kvinnelige kjønnsorgan som ingenting å se, viser igjen til en maskulin privilegering av synet som sanseorgan over f.eks. hørsel, lukt eller beføling. Kun via et rendyrket maskulint perspektiv er det mulig å se kvinnelig kjønnsorgan som fravær og kvinnelig begjær som penismisunnelse, hevder Irigaray.

Hvordan kan vi akseptere ideen om at hele kvinnens seksuelle utvikling er styrt av hennes mangel, og derav misunnelse, sjalusi og krav på det mannlige organ?

Betyr det at den kvinnelige seksuelle utvikling aldri kan refereres til det kvinnelige kjønn selv? Alle Freuds uttalelser og beskrivelser av kvinnelig seksualitet overser det faktum at det kvinnelige muligens også har sin egen «spesifisitet». (1977:68, min oversettelse)¹²

I et forsøk på å velte denne maskulint betingede forståelsen av kvinnelighet leker Irigaray med metaforer og språk som muligens kan artikulere noe autonomt kvinnelig. Hun utfordrer den fallosentriske tenkningens maniske behov for enhet (at det må finnes én sannhet), ved et tankeeksperiment om kjønnsleppenes to-het og mangfoldighet i f.eks. teksten «Quand nos lèvres se parlent» (1977:205) Denne teksten er utformet som en poetisk dialog mellom kjønnsleppene, der hun eksperimenterer og leker med en mulig pluralisme bygget på kvinnelig morfologi. Tanken om enhet som har preget vestlig tenkning de siste to tusen år, skriver seg fra Platons tenkning, der det gode, det skjønne og det sanne til sammen utgjorde Det ene. En tankebygning som kristendommen senere plukket opp og videreformulerte i doktrinen om én gud. En tenkning som kun tillater ett perspektiv vil nødvendigvis prioritere det maskuline på bekostning av det feminine.

Ifølge Irigaray er ikke kvinnelig begjær like tett knyttet til det kvinnelige kjønnsorgan, slik hun hevder at det er for menn. Kvinnelig begjær kan spores overalt i kvinnekroppen, kvinnelig begjær kan like mye spores i huden og i det å bli befølt som utelukkende i kjønnsorganet. Det trengs med andre ord en annen logikk for å beskrive kvinnelig begjær. «Kvinner har imidlertid kjønnsorganer nærmest litt over hele kroppen» (1977:28).¹³ Mannlig begjær utgjør ikke noen modell som lar oss forstå kvinnelig begjær. Vi må skape nye modeller og ta i bruk helt andre metaforer hvis vi skal forstå for eksempel kvinnelig

begjær. Kvinnelig begjær og seksualitet utgjør bare ett eksempel på hvordan kvinner og det kvinnelige tolkes og forstås ut fra mannlige parametere, men kulturen og språket vårt er fulle av disse. Det gjelder for oss (oss feminister) å finne og identifisere disse, for deretter å utfordre dem og forstå og fortolke kvinnelighet på en annen måte.

Dersom vi fortsetter å snakke det samme språket reproducerer vi bare den samme historien [...] hvis vi snakker til hverandre slik menn har snakket til hverandre i århundrer, slik man har lært oss å snakke, da mister vi oss selv. (1977:205)¹⁴

I *Tidsskrift for kjønnsforskning* nummer 2/07 skriver Cathrine Holst at kvantitativ likestilling ikke nødvendigvis gir oss kvalitativ likestilling, og at et kvantitativt likestillingsbarometer ikke er i stand til å måle størrelser som f.eks. respekt. «Man har for eksempel ikke forsøkt å lage en indikator som måler hvorvidt fordelingen av 'respekt' er strikt balansert mellom kjønnene» (Holst 2007:7). Kanskje vi kan låne begrepene kvalitativ og kvantitativ likestilling for å forstå Irigaray, og dermed konkludere med at det nettopp er en strikt balanse av respekt mellom kjønnene som er kjønnsforskjells-feminismens fremste mål. Men for å nå dit er ikke politiske krav om likestilling nok. Vi må sørge for å gi den nedvurderte termen av dikotomien mann/kvinne et nytt positivt innhold, og det gjør man ved å fokusere på kjønnsforskjellen og artikulere det spesifikt kvinnelige. Vi må tilveiebringe en motvekt til den hierarkiske tenkningen der det mannlige konnoterte alltid gis høyere status enn det kvinnelige. I *Ce sexe qui n'est pas un* (Dette kjønn som ikke er ett) skriver Irigaray:

Dersom vi ikke skaper/frembringer vårt eget språk, dersom vi ikke finner kroppens

språk, vil vi ha altfor få gester (metaforer) å ledsage/akkompagnere våre fortellinger med. (213) La oss skynde oss å skape våre egne setninger/fraser. (1977:214, min oversettelse)¹⁵

Det er formuleringer som dette som ofte har ført til at hun anklages for essensialisme. Irigarays fokus på kjønnsforskjell vekker for mange feminister mistanke om en retur til den gamle idealiseringen av det evig kvinnelige, og hun har ofte blitt anklaget for å være essensialist. Flere kommentatorer, deriblant Toril Moi, har argumentert for at tenkningen hennes nødvendigvis fører til essensialisme: «Irigaray's attempt to establish a theory of femininity [...] necessarily lapses into a form of essentialism» (Moi 1985:143). Essensialisme-debatten som herjet feminismen på 90-tallet, er ikke lenger like aktuell i dag. Allikevel vil jeg peke på at dersom vi i sitatet over vektlegger ordet «skape», ser vi at poenget nettopp ikke er at det finnes et før-eksistensielt, allerede ferdiglaget språk som venter på å bli avdekket. Det er snarere et spørsmål om kreativitet og oppfinnsomhet. Det feminismen trenger, er kunstnerisk kreativitet som kan finne fram til nye begreper, nye metaforer, nye historier, hvilket faktisk er en svært ikke-essensialistisk forståelse av hva det vil si å være kvinne (eller mann).

Kjønnsforskjellsfeminismen skriver seg inn i en tradisjon som utfordrer det teoretiske skillet mellom kropp og sjel. I kjølvannet av Nietzsches tenkning hevder også Irigaray at tenkningen og rasjonalitet er nært forbundet med kroppslige prosesser, det er en gjensidig dynamisk forbindelse mellom det kroppslige og det mentale/kognitive. Avgjørende for Irigaray er forbindelsen mellom den kjønnete kroppen og språk og tenkning. Hun hevder at kvinnekroppens morfologi avstedkommer en annen logikk enn mannskroppen. Graviditet, fødsel og amming gjør f.eks. kvinnekroppen

mer «åpen» enn mannskroppen, en åpenhet som avføder andre metaforer enn mannskroppen. Kvinnekroppen er preget av en åpenhet som kunne legge grunnen for en annen måte å tenke rundt så vel etikk som subjektivitet. Å se subjektivitet som en lukket enhetlig størrelse, er en (metaforisk) tenkning som skriver seg fra en tolkning av mannskroppen, hevder Irigaray. Feminismen og likestillingens problem er at man ikke har andre alternativer enn det foreliggende språk, tenkning, forståelse osv. Og det er derfor hun forsøker å etablere en motvekt, et alternativ, ved f.eks. å språkliggjøre det kvinnelige kjønnsorganets to-het (mangfoldighet) satt opp mot fallosentrismens ideal om enhet. Skal vi (vi feminister) kunne utfordre og avskaffe androsentrismens hegemoni, må vi sørge for at det finnes reelle alternativer å sette i stedet. Irigarays tenkning innebærer derfor en oppfordring om å ikke slå oss til ro med gjeldende normer og språk. Vi må ikke bare kreve at kvinner skal kunne gjøre akkurat som menn, men også utfordre og utforske det bestående og foreslå/lansere gode og kreative alternativer som kan komme alle til gode.

Anerkjennelse og utopi

Jeg hevdet innledningsvis at kjønnsforskjellstenkningen ikke hadde hatt særlig nedslag innen en norsk feministisk kontekst. Et eksempel er Beatrice Halsaa som i en oversiktsbok om norsk kjønnsforskning skriver følgende: «Sett med mine norske øyne virker deler av de franske så vel som de nordamerikanske diskusjonene lite fruktbare» (1996:183). Hun sier videre: «Norsk og nordisk feministisk teori er mer materialistisk og pragmatisk med koblinger til økonomi, produksjon og omsorgsarbeid» (ibid.:184). Og det er kanskje nettopp fordi den norske feminismen hovedsakelig har beskjeftiget seg med empiriske og kvantitative forhold, at

den teoretiske diskursen om kjønnsforskjell ikke har funnet nevneverdig grobunn her. Dette er likevel en situasjon som det er vel verd å forske videre på. Jeg vil avslutte med å trekke inn to teoretikere som ikke vanligvis forbindes med kjønnsforskjellsteori, men som jeg allikevel mener kan bidra til å forstå hva kjønnsforskjellsfeminisme dreier seg om. Å peke på visse paralleller mellom Seyla Benhabib, Nancy Fraser og Luce Irigaray kan kanskje også bidra til en fornyet forståelse av de to førstnevnte.

I boken *Situating the Self* (1992) gir Seyla Benhabib etter min mening en god redegjørelse for feministisk teori. Feministisk teori opererer på to nivåer, hevder hun: empirisk og filosofisk. Utfordringen for feministisk teori er å avdekke hvordan de historisk kjente kjønnsystemene har bidratt til undertrykking og utnytting av kvinner og samtidig utvikle en teori som er frigjørende og reflekterende. Dette kan gjøres på to måter, enten via en forklarende og diagnostiserende analyse som er samfunnsvitenskapelig og empirisk, eller via en forhåpningsfull og utopisk kritikk av samfunnets normer og verdier (1992:25). For Benhabib er altså det teoretiske og det empiriske nivået i feministisk teori like viktige. Feministisk teoris utopiske element er viktig å ha i bakhodet når man gir seg i kast med Irigarays tekster. Også hun deler feminismens utopi om et bedre samfunn, og mange av tekstene hennes, slik jeg tolker dem, er for rene tankeeksperimenter å regne (Owesen 2007).

En annen feminist og filosof, Nancy Fraser, hevder at kjønn må forstås bifokalt, gjennom to linser samtidig. Ifølge Fraser er kjønn en todimensjonal kategori som samtidig har opphav i både økonomiske strukturer og samfunnets statusorden. For Fraser er disse to perspektivene like viktige for det hun kaller «kjønnsrettferdighet». Dette er to relativt uavhengige kategorier der den ene ikke kan erstatte den andre, feminismen trenger

derfor så vel empiriske som filosofiske analyser. Fraser hevder at et vesentlig trekk ved kjønnsrettferdighet er androsentrismen, som innebærer en institusjonalisering av mønstre og kulturelle verdier som privilegerer det som assosieres med maskulinitet, mens det nedvurderer alt som forbindes med kvinnelighet. For Fraser kan feminismens viktigste spørsmål oppsummeres i to sentrale begreper; redistribusjon (av politisk makt og økonomi) og anerkjennelse (i et kulturelt-diskursivt perspektiv) (Fraser 2007).

Selv om ingen av disse to teoretikerne bekjenner seg til den tradisjonen jeg her har kalt kjønnsforskjellsfeminisme, er det likevel mulig å hevde at kjønnsforskjellsfeminismen plasserer seg innen det Benhabib kaller en utopisk-filosofisk kritikk, eller det Fraser betegner som et spørsmål om anerkjennelse. For å oppnå en kvalitativ likestilling, og ikke bare en kvantitativ, er det avgjørende at det som assosieres eller konnoteres som kvinnelig eller feminint, må gis en selvstendig verdi. Den feministiske kampen må føres på flere plan, ikke minst også på et filosofisk teoretisk plan, og det er det kjønnsforskjellsfeminisme og Luce Irigaray søker å gjøre. ★

Litteratur

- Beauvoir, Simone de 2000. *Det annet kjønn*. Oversatt til norsk av Bente Christensen. Oslo: Pax Forlag.
- Björk, Nina [1996] 1998. *Under det rosa teppet*. Norsk oversettelse ved Heikki Gröhn. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble*. New York og London: Routledge.
- Benhabib, Seyla 1992. *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
- Chanter, Tina 1995. *Ethics of Eros. Irigaray's rewriting of the philosophers*. New York og London: Routledge.
- Derrida, Jacques 1979. *Spurs Nietzsche's Styles*. The University of Chicago Press.
- Fraser, Nancy 2007. «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice.» *Studies in Social Justice* 1 (1):23–35.
- Grosz, Elizabeth 1994. *Volatile Bodies. Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

- Gutting, Gary 2001. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halsaa, Beatrice 1996. *Hun og han. Kjønn i forskning og politikk*. Oslo: Pax forlag.
- Heinämaa, Sara 1998. «Kvinna – natur, produkt, stil?» *Kvinnvetenskaplig tidskrift* 1:33–48.
- Holst, Cathrine 2007. «Balanséfeminismens begrensninger.» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2.
- Irigaray, Luce 1977. *Ce sexe qui n'est pas un*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Irigaray, Luce. 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Les éditions de minuit.
- Irigaray, Luce 2001. «Je – Luce Irigaray – Et møte med Luce Irigaray.» Intervju med Irigaray. Oversatt av Ingeborg W. Owesen. *Agora* 4/2000-1/2001.
- Irigaray, Luce 2004. *Key Writings*. London og New York: Continuum.
- Lloyd, Genevieve 1995. *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Lloyd, Genevieve 2000. «Feminism in history of philosophy. Appropriating the past.» I: Miranda Fricker og Jennifer Hornsby (red.): *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moi, Toril 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London og New York: Routledge.
- Moi, Toril 1999. *What is a Woman?* Oxford: Oxford University Press.
- Owesen, Ingeborg 2007. *Sexual Difference as a Philosophical Problem. The Styles, Methods and Philosophies of Friedrich Nietzsche and Luce Irigaray*. Ph.d.-avhandling, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Salomonsen, Jone 2003. «Feminisme, kjønn og tolkning.» *Norsk Teologisk Tidsskrift* (104) 2:59–89.
- Whitford, Margaret 1991. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London og New York: Routledge.
- Olson, norsk oversettelse i *Agora* nr. 4/2000-1/2001, s. 47.

- 6 I min doktoravhandling *Sexual Difference as a Philosophical Problem. The Philosophies, Styles and Methods of Friedrich Nietzsche and Luce Irigaray* forsøker jeg å vise nettopp det nære filosofiske slektskapet mellom Nietzsche og Irigaray (Owesen 2007).
- 7 Det har forøvrig pågått en debatt om hvorvidt Beauvoir kan tolkes og forstås slik. Judith Butler hevder i *Gender Trouble* at sex/gender-skillet er en omskriving av Beauvoirs berømte utsagn. «Beauvoir is clear that one 'becomes' a woman, but always under a cultural compulsion to become one. And clearly, the compulsion does not come from 'sex.'» (s. 8). På den annen side hevder Sara Heinämaa (1998) og Toril Moi (1999) begge at dette innebærer en feillesning av Beauvoir. For nærmere teksthenvisninger til Heinämaa og Moi, se litteraturliste.
- 8 Ikke dermed sagt at hun nødvendigvis avviser at et slikt begrepspar kan ha noe for seg, snarere at det for Irigarays prosjekt er irrelevant. Dessuten skiller man ikke på fransk mellom «sex» og «gender», men har som norsk kun et ord for kjønn; «différence sexuelle».
- 9 Jeg har lånt Gary Guttings betegnelse forskjellsfilosof, eller «philosophies of difference» fra hans *French Philosophy in the Twentieth Century* (2001) der han skriver: «Although Derrida's talk of *différance* is tinged with his own peculiar coyness and taste for paradox, the general theme of difference is fundamental for all poststructuralists, who are in principle wary of thought that reduces diverse elements to sameness of unifying concepts or theories. Moreover, even though Derrida is most strongly associated with the notion, he offers a focused discussion of it in only one essay (*La différence*). By contrast, Lyotard, Deleuze, and Irigaray provide extensive developments of what they call, respectively, the differend, difference, and sexual difference.» (s. 318)
- 10 *La différence sexuelle* représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque – selon Heidegger – a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps. La chose de notre temps qui, pensée, nous apporterait le «salut»?
- 11 Kant hevder at vår erfaring av ting handler om hvordan tingene framtrer for oss, og ikke om hvordan tingene er i og for seg selv. Derfor er mes-teparten av Kants filosofi viet *mulighetsbetingelsene* for erfaring overhodet. Kant er altså ikke opptatt av hvordan verden egentlig er, men hvordan vi erfarer verden, hvordan verden framtrer for oss.
- 12 Comment accepter que tout le devenir sexuel de la femme soit commandé par le manque, et donc l'envie, la jalousie, la revendication, du sexe masculin? C'est-à-dire que cette évolution sexuelle ne soit jamais referée au sexe féminin lui-même? Tous les énoncés décrivant la sexualité féminine négligent le fait que le sexe féminin pourrait bien avoir aussi une «spécificité».

Noter

- 1 Takk til *Tidsskrift for kjønnsforskning* for invitasjonen til å skrive denne artikkelen, og takk til Jorun Solheim, Åse Røthing og to anonyme referees for mange gode innspill og kommentarer.
- 2 Artikkelen bygger delvis på innledningskapittelet til min avhandling *Sexual Difference as a Philosophical Problem. The Philosophies, Styles and Methods of Luce Irigaray and Friedrich Nietzsche*. (2007)
- 3 Som denne type forskjellsfeminisme kan nevnes Kate Millets *Sexual Politics* og Shulamith Firestones *The Dialectics of Sex*.
- 4 Et eksempel på ulik bruk av begrepene finner vi hos Beatrice Halsaa (1996) og Jone Salomonsen (2003). Mens Halsaa bruker begrepet radikalfeminisme som hun også lar inkludere forskjellsfeminisme og kvinnesentrering, bruker Salomonsen begrepene essensialisme og forskjellsfeminisme for det jeg henholdsvis kaller forskjellsfeminisme og kjønnsforskjellsfeminisme.
- 5 «Je – Luce Irigaray: Et møte med Luce Irigaray», intervju med Irigaray av Elizabeth Hirsch og Gary

- 13 Or, la femme a des sexes un peu partout.
- 14 Si nous continuons à parler le même langage, nous allons reproduire la même histoire [...] si nous nous parlons comme se parlent les homes depuis des siècles, comme on nous a appris à parler, nous nous manquerons (205).
- 15 Si nous n'inventons pas un langage, si nous ne trouvons pas son langage, notre corps aura trop peu de gestes pour accompagner notre histoire. (213)
Inventons vite nos phrases. (214)

Sexual difference feminism. The case of Luce Irigaray

This article is an attempt at presenting a theoretical direction within feminism that

have received relatively little attention within Norwegian feminism, the theoretical school which in English is labelled as «sexual difference theory» and which I have here translated to «sexual difference feminism». The origin of this theoretical school is to be found within French contemporary philosophy, i.e. post-structuralism, which focuses on how we think, understand and conceptualize «difference» and hence also sexual difference.

**Av AGNES BOLSO**

Identitet og homopolitikk etter queer

Norsk homopolitikk kan utfordres med utgangspunkt i ulike typer teori, men det offentlige ordskiftet har i Norge, som i mange andre vestlige land, tatt form av en «for–eller–i–mot–queer–teori»-debatt. Agnes Bolsø posisjonerer seg her ved å ta utgangspunkt i en queer-inspirert analyse av seksuelle praksiser og seksuelt begjær, for så å foreslå endringer i homopolitikken basert på resultatene. Finnes det et praktisk politisk potensial i queer teori og queer-basert empirisk analyse, og hvordan kan en slik politikk komme til å se ut?

Siden den spede begynnelse tidlig på 1950-tallet har det i Norge vært drevet interessekamp for homoseksuelle (Friele 2000, Heli 2006). Som innenfor alle andre politikkområder, er det indre stridigheter om kampens idégrunnlag. En av debattene gjelder spørsmålet om seksuell identitet. Ideen om en homoseksuell identitet, åpen eller skjult, er grunnlaget for det homopolitiske arbeidet. Den som skal slåss for interessene til homoseksuelle forutsettes å se på seg selv som homoseksuell (homofil), eventuelt at han/hun slåss på vegne av andre som forstår seg selv som det.

Queerteoretikere avviser ikke, men problematiserer et begrep om seksuell identitet, og tar utgangspunkt i at identitetstenkingen nødvendigvis innebærer en sortering av seksualitet. De anlegger et kritisk blikk på de makt- og kunnskapsregimer som er grunnlaget for sorteringen. Identitetskategoriene har historisk forankring i definering og ekskludering. Så lenge kategoriene stadig repeteres, ikke minst av homoaktivister selv, opprettholdes de heteroseksuelles privilegerte posisjon, sies det.¹ Dette perspektivet har vært en stor utfordring for den organiserte homobevegelsen siden midten av 1980-tallet, og har skapt mye debatt internasjonalt, og i den siste tiden også i Norge. Hva kan et queerperspektiv på identitet innebære i praksis for homopolitikken? Jeg vil i denne artikkelen diskutere identitetspolitikk med utgangspunkt i en queer-inspirert empirisk analyse av forskningsintervjuer. Analysen handler om seksuelt begjær, som er det som først og fremst definerer «den homofile» som annerledes enn «den heterofile».

Queer og politiske utfordringer

Det er i dag en utbredt følelse av at queer teori ikke først og fremst er en igangværende begivenhet, men mer et periodisk øyeblikk, en relativt død agenda, som

vi trygt kan oppsummere og pakke inn, for så å fordøye gjennom et godt bevart utvalg av debatter ... (min oversettelse).

Dette sier den amerikanske litteraturviteren Stephen Shapiro i artikkelen med den dramatiske tittelen «Marx to the Rescue! Queer Theory and the Crisis of Prestige» (2004:77). Shapiro knytter oppkomst og fall til spesifikke trekk ved amerikansk kultur og amerikansk akademisk i perioden ca. 1980–2000. Selv var han medlem av ACT UP (The Aids Coalition to Unleash Power), selve symbolorganisasjonen for queer aktivisme i USA. Allerede i 1996 donerte ACT UP sine arkiver til The New York Public Library. For den politiske fortroppen var det skeive øyeblikket over, før aktivister, studenter og forskere i resten av verden hadde kommet seg ut på gatene eller kommet skikkelig i gang med studiene. Verken i Norge eller i USA har queer teori satt noe avgjørende stempel på den statlige politikken overfor homoseksuelle. Sammenlignet med USA, har det sosialdemokratiske Norge en positiv mulighet til å gjøre nye teorier om kjønn og seksualitet til *statlig* politikk, og jeg er enig med de som sier at det fortsatt er et potensial for politisk tenking i queer teori, som gjør at vi ikke bare kan si at «queer hører fortiden til» (Merck 2005:191).

Denne artikkelen diskuterer i hovedsak politiske prinsipper for den organiserte norske homobevegelsen. Men diskusjonene gjelder også statlig politikk, noe som er temmelig paradoksalt i forhold til queer, siden brudd, motstand, uregjerlighet og subversivitet er prominente kjennetegn for queer teoris grep om det sosiokulturelle. Queer teori er i liten grad forbundet med statlig politikk. Men siden sosialdemokratiske stater ikke er som andre stater, ser jeg noen muligheter for implementering, også av queer teoris politiske potensial. Jeg vil diskutere seksuell identitet, et viktig element i en statlig politikk

for å stoppe diskrimineringen av seksuelle minoriteter. Staten, ved Likestillings- og diskrimineringsombudet, politikerne, flere departementer og det offentlige helsevesenet, har et omfattende samarbeid med den organiserte homobevegelsen. Hvilket identitetsbegrep hviler dette samarbeidet på og hvilke politiske konsekvenser har den gjeldende forståelse av seksuell identitet? Hva kan en queer forståelse av identitet bety for politikken? Det er hovedspørsmålene for denne artikkelen.

En empirisk analyse: Triangulering av begjær

Jeg starter med en intervjubasert del, der jeg destillerer mulig politikk av historier om unge voksnes seksuelle praksiser. Den empiriske analysen, med beskrivelse av det empiriske materialet, finnes i sin helhet i en tidligere publikasjon (Bolsø 2007). Her følger en versjon som gir det aller nødvendigste for mitt formål, som er å diskutere politikk. Intervjuene ble analysert etter en modell for triangulering av begjær. Modellen ble utviklet med bakgrunn i Judith Butlers diskusjon av psykoanalytikerens Jessica Benjamins begjærforståelse (Butler 2004). Butler forsøker i den teksten å frigjøre seg fra det lacanske symbolske univers, der fallos bestemmer, ved å gå i dialog med Benjamins objektrelasjonsteori. Jeg har, med en samfunnsforskers praktiske orientering, laget en analysemodell av Butlers forsøk.

Enkelt sagt kan en forestille seg analysemodellen som en trekant, som består av to personer (aktører)² og et tredje element. De to aktørene er i en begjærrelasjon til hverandre, det vil si: de har «noe» på gang. Dette «noe» er erotisk og seksuelt, og blir muliggjort av et tredje element, nemlig det som erotiserer relasjonen og gjør det seksuelle begjæret mulig mellom dem. Det tredje

element kan være hva som helst, men er mest gjenkjennbart når den «lille forskjellen» settes i spill, altså når tegnene på forskjell mellom kvinner og menn gir betydning til det som skjer mellom partene. De kjønnede tegnene trenger ikke å settes i spill på konvensjonelle måter. Dermed kan et heteroseksuelt par i prinsippet fritt leke med kulturens tegn på maskulint og feminint. Det som erotiserer en relasjon, det tredje element, kan også, i alle fall ved første øyekast, være relativt fristilt fra kjønn. Det klassiske eksemplet på det er det sadomasochistiske begjæret og begjær knyttet til dominans og underordning, der maktdynamikken er det sentrale tredjelementet, ofte uavhengig av tegn på kjønnsforskjell. Denne modellen brukte jeg på intervjuer med grupper av unge, norske voksne. Her følger først noen glimt av historiene jeg forteller med denne måten å lese intervjuene på.

Runar tiltrekkes av kvinnes barnaktighet og uskyld, noe som kan høres ut som en objektgjøring. I et seksuelt eksperiment med en mann, var han derimot svært aktiv i å gjøre seg selv til objekt for den andre. Den andre ville gjerne prøve å ha sex med en mann, og Runar stilte opp i forsøket. Ja, han gjorde mer enn det, han planla det og initierte det, noe som gjør at jeg forutsetter at Runar selv så et potensial for nytelse i situasjonen. Han sier at attraktive menn er mer maskuline enn ham selv.

Per ble tiltrukket av en mann som sto over ham i hierarkiet, og som han hadde stor beundring for. I forhold til kvinner tiltrekkes han både av den barnaktige, men også av den åpenbart voksne, erfarne kvinne. Han tar helst ikke kontrollen, men gjør det andre liker og er en gentleman. Han liker å eksperimentere og å være overskridende i sex. Per fortalte om ikke-genital sex og det å ikke søke orgasmen, som en intens og god opplevelse. Per vil helst ikke definere seg i en kategori for seksuell identitet, men hvis han må, så sier

han heteroseksuell, fordi han bare har hatt kvinner som kjærester.

Nina vil ha menn og setter stor pris på det heteroseksuelle samleiet, «inntregningen», som hun sier. Hun er nysgjerrig, kysser jenter og mener at hun må gjøre mer enn å kysse for å tenne seksuelt på dem. Noen ganger forestiller hun seg at en jente ligger over henne med pupper og en dildo festet til kroppen. Det synes hun blir for dumt! Ideen hennes om hva som er erotisk er at det er hardt, muskuløst og «ekte» penetrerende. Nina synes generelt det er for lite seriøs utprøving mellom jenter og at det har for mye karakter av noe en gjør som underholdning på fest. Dessuten synes Nina at det er kjedelig at enkelte menn oppfatter jente-jente-kyssingen som et erotisk spill satt i scene for seg.

Vera vet ikke helt hva hun begjærer, og lar seg lede av andres begjær. Hun må hele tiden stille seg spørsmål om hva som er riktig av henne å innfri i forhold til andres behov. Vera forteller om en romantisk og erotisk dag, hvor hun hadde et samleie, der samleiet i seg selv for første gang resulterte i en orgasme for henne («... det var ikke noe press. Begge hadde lyst, og det var ikke sånn at den ene skulle nekte den andre eller sånn»). Vera har overgrepssproblematikk i sin historie. Hun har til nå bare vært sammen med menn, men er i prinsippet pragmatisk og sier at hun kunne like gjerne vært sammen med kvinner. Hvorfor ikke, siden hun likevel ikke finner noen som passer helt? Både Runar, Per, Nina og Vera ser på seg selv som heteroseksuelle.

Eva er lesbisk og hennes beste kompis er en mann som også har vært hennes kjæreste. Hun ble tiltrukket av hans muskuløse kropp, og ser ikke bort fra at det igjen kan skje i forhold til menn, selv om det er lite sannsynlig. Nåværende partner er kvinne, og Eva ble interessert i henne da hun for det første likte utseende, typen og måten å være på, men særlig at hun var artig «å leke med». Hun

forteller om en episode ute på byen, hvor hun selv, den nåværende partneren og noen til, endte opp i en barnslig form for lek. Det var leken som førte til et vendepunkt der Eva syntes den andre var seksuelt interessant. Sist gang de to hadde sex, var det Eva som tok initiativet i en situasjon der partneren kom bort og ordnet med Evas øredobb, som hang feil. Det var noe med berøringen da partneren rettet opp øredobben, men også at hun faktisk kom bort for å ordne med det, altså situasjonen med å bli ordnet med eller bli tatt vare på av den andre.

Når bifile Siri har en gutt til kjæreste, er foreldrene fornøyde med at hun er hetero. Når hun har en jente som kjæreste, ser de henne som lesbisk, og det er greit nok også. Siri fører sin egen politiske kamp for å få anerkjennelse som bifil, ikke som hetero eller homo alt etter hvem hun er sammen med. Hun fører det vi kan kalle en tradisjonell identitetsbasert kamp for synliggjøring av bifili som seksuell orientering.³

Jeg skal i det som følger forsøke å tenke en seksualitetspolitikk med bakgrunn i begjærsmuligheter som dem Runar, Per, Nina, Vera, Eva og Siri har.

Begjær og politiske interesser

Ved å se på seksuell lyst og begjær som noe som tilføres en relasjon gjennom ulike former for erotiserende tredjeelementer, blir distinksjonen mellom heteroseksuell og homo-seksuell for enkel til å beskrive de seksuelle møtene disse unge menneskene fortalte meg om. Kjønnforskjell erotiserer på komplekse måter, det vil si tenning er mer enn at en maskulin mann og en feminin kvinne tenner på hverandre. Det er dessuten ikke bare kjønn som erotiserer, og i alle fall er det ikke alltid mulig å se kjønnforskjell som det sentrale for erotiseringen av en relasjon. Når Eva tiltrekkes av en muskuløs mann, er det i første

omgang enkelt å se triangelet som: en kvinne, en mann og tredjeelementet maskulinitet. Den erotiske relasjonen blir heteroseksuell, både biologisk (kroppene som møtes) og symbolsk (tegn på erotikk). Sammen med en kvinne skjer ikke erotiseringen på samme måte for Eva. Da blir det mindre meningsfullt å si noe om hvordan kjønn og kjønnsforskjell får symbolsk betydning og erotiserende kraft. Å leke teller, å bli sett teller, å bli tatt på teller, å få omsorg teller – det vil si at i Evas erotiske møte med kvinnen hun er sammen med nå,

følgende, inspirert av Runar: vi må ha en seksualitetspolitikk der vi arbeider for større rom for at kvinner og menn kan innta ulike kjønne posisjoner i det seksuelle møtet; kvinner som penetrerende og kontrollerende, menn som de penetrerte og kontrollerte.⁴

Hva kan vi si om Siris mulige interesser? Siri lanserer spørsmålet om forventet heteroseksualitet, og hun utfordrer samfunnets normer i forhold til utroskap og monogami. La meg ta det første først. Foreldrene er ifølge Siri tydelig fornøyde når de får en potensiell

Kravet om biseksuell anerkjennelse er et krav om å holde ideen om «den andre» levende, den andre som også kunne vært gjenstand for begjær.

ligger tredjeelementet i noe som ikke er åpenbart kjønnnet. Og hvis vi skal si at den andres omsorg og omtanke er kvinnelig, og Eva mottaker av kvinnelig omsorg, så er kjønnsposisjoneringen for Eva snudd, og hun har kommet i en mannlig posisjon. Den erotiske dynamikken er dermed fortsatt heteroseksuell, men nå med Eva i den maskuline posisjon i det symbolsk erotiske. Hvis jeg skal snakke seksualitetspolitikk på vegne av Eva, så er det å foreslå en parole om større åpenhet for at sex er mer enn kjønn, samt at det må bli mer rom for at heteroseksuell dynamikk har en plass i lesbiske forhold.

Runars skifte i posisjonering når han er sammen med en mann og når han er sammen med en kvinne foregår på en litt annen måte. Tredjeelementet er i begge tilfeller noe som handler om dynamikken mellom maskulint og feminint, men Runar inntar selv forskjellig posisjon. Kanskje han kunne likt å spille ut mer av sine underdanige sider i møte med en kvinnelig partner? Jeg tror jeg formulerer

svigersønn i huset, og politisk korrekt støttende og glad på Siris vegne når Siri har funnet en jente som kjæreste. Dette irriterer Siri. Hun forlanger at de ikke viser noen form for diskriminering og heteroseksuell forventning. For det andre, og dette er vanskeligere; hun vil at omgivelsene, når hun har en partner, også, og samtidig, forstår Siri som én som kan elske en partner av et annet kjønn enn partnerens kjønn. Det innebærer et krav om at omgivelsene skal forstå at Siri lever med et konstant psykologisk nærvær av den mulige «andre». Dette er annerledes enn generelt å skjenke at Siri kan møte en annen person hun føler seg tiltrukket av. Det kan alltid skje begge parter i alle kjæsterelasjoner. Kravet om biseksuell anerkjennelse er et krav om å holde ideen om «den andre» levende, den andre som også kunne vært gjenstand for begjær. Monogamiet er et sterkt påbud i det norske samfunnet, og kravet om biseksuell anerkjennelse er på denne måten et komplisert krav for omgivelsene. Siris paroler vil

kunne være: Ingen diskriminering av homofile i forhold til heterofile. Aksept og respekt for bifile. Venn dere til biseksualitet! Studér, forstå, diskutér!

Sammen med en kvinne gjør Per gjerne det den andre vil og gir villig fra seg kontrollen. Vi kan lese denne erotiske konstellasjonen i ukjønnete termer ved å si at Per liker å være litt underdanig og å yte, uansett biologisk kjønn på personen han er sammen med. Siden Per samtidig er aktiv, initierende og overskridende selv, kan vi også lese den erotiske konstellasjonen som homoerotisk; vi ser en mann og en kvinne, som på mange måter yter og forventer på samme kjønnete måter i sex. Det vil si at det homoerotiske har en plass i det som ytre sett ser ut som en heteroseksuell relasjon. Siden heteroseksualiteten i Pers tilfelle ikke er så hetero som den ser ut til, kunne parolen være en oppfordring om å ikke automatisk plassere folk i kategorier, som er basert på en overflatisk biologisk forståelse av sex og erotikk. Det vil si å bryte med ideen om at når en person med mannskropp har sex med en person med kvinnekropp, så er det nødvendigvis en hetero-erotisk relasjon. Med triangulering blir det altså mulig å se på en man-kvinne-relasjon som homoseksuelt kjønnnet, det vil si at en kvinne og en mann kan begjære hverandre, men begjærets karakter kan være kjønnnet på en måte som for eksempel gjør begge til representanter for tegn på «maskulinitet». Det kan for eksempel skje ved at også hun penetrerer, initierer og forvalter den aktive lysten, slik som nevnt over i formuleringen av Runars politiske parole. Jeg har ikke empiriske eksempler på dette i mitt materiale, og hvis vi skal tro den amerikanske forfatteren Paul Theroux i hans korrespondentbrev til *The New Yorker*, så burde ikke det overraske. Fra hans beskrivelser om menn som liker å bli dominert, så virker det mer sannsynlig at en mann går til en prostituert for å få det, enn at han søker det hos sin faste

kvinnelige partner (Theroux 1998).

Nina minner på noen måter om Per, nysgjerrig, eksperimenteringsvillig, trygg på egen kropp, bevisst om egen nytelse, og hun vet hvordan hun oppnår orgasme, med og uten partner. Hun er mer tydelig enn ham i forhold til å hevde sin heteroseksuelle identitet, men kunne samtidig gjerne tenkt seg mer rom for, på en seriøs måte, å prøve ut forhold til kvinner. Hva trenger hun fra samfunnet? Det er vanskelig å formulere det som politiske mål, men hvis jeg likevel skal prøve, så kan det bli noe i retning av å arbeide for at homoseksuelle relasjoner er noe også heteroseksuelle kan ha, ikke bare som stimulering av et heteroseksuelt forhold, men som noe med verdi i seg selv. Som med Per, så blir parolen å arbeide for at vi har et samfunn som ser det homoseksuelle i det heteroseksuelle, og bygger ned skillene.

Vera har kompliserte og uløste spørsmål i tilknytning til grenseproblematikk. Det kan ha sammenheng med overgrep i barneårene, uten at det har vært en del av mitt prosjekt å prøve å forstå den sammenhengen. Det ser ut til at hennes tendens til å sette partnerens lyst og interesser foran sine egne, kombinert med at hun, mer enn de andre, ikke alltid ser ut til å vite hva egen lyst og interesser er, gjør at hun blir ikke-diskriminerende også i forhold til kjønn når det gjelder seksualpartner. Hun har ikke vært sammen med jenter, men hvorfor ikke prøve? Den ene partnerens krav behøver ikke være verre å innfri enn den andres, ser ut til å være Veras logikk. Jeg er ikke sikker på at seksualitetspolitikk vil kunne hjelpe Vera til en friere⁵ måte å være kvinne på og til bedre sex. Det eneste åpenbare er at overgrep mot barn ikke må forekomme og at all sex skal være frivillig. Det er ikke alltid lett å skille frivillig fra ufrivillig på en meningsfull måte. Her kan skillelinjene være uklare i alle typer relasjoner. Men som sjømannen sier: vi navigerer ikke etter stjernene for å nå dem,

men for å holde kursen, så vi må i alle fall ha et begrep om frivillighet å styre etter.

I alle disse resonnementene om politiske paroler har jeg åpenbart et problem med språket. Det kan innvendes at initiering og aktivitet ikke behøver å være «maskulint», og knyttet til menn. Det er begrensende å benevne initiering og aktivitet «maskulint». Det kan innvendes at det vil gjøre det vanskelig å utvide sitt repertoar som kvinne, uten å bli kalt mannlig av den grunn. Og vise versa: å operere med stereotype forståelser av maskulint og feminint kan gjøre det vanskelig for menn å bryte med kjønnsstereotyp atferd, fordi han vil bli sett av omgivelsene som kvinnelig. Dette er en relevant innvending. På den annen side, så gir det fortsatt mening å operere med stereotype tegn på kjønn, og også kalle dem «maskuline» og «feminine» tegn. Jeg skal forklare hvorfor jeg mener det.

En mann er ikke bare et individ som er bærer av en penis av en viss størrelse og beskaffenhet. Denne penisen vet omverden i prinsippet ingen ting om, og den kan blant annet derfor ikke alene definere kjønn. Han blir mann fordi han forvalter tegn på maskulinitet og femininitet på kulturelt balanserte, adekvate og aksepterte måter. Han kan slik framstå som mann på mange *forskjellige* måter, som vi har sett kjønnsforskningen demonstrere gjennom påvisningen av ulike «maskuliniteter» (en flertallsform som jeg reserverer meg mot, og heller vil kalle «ulike måter å framstå som mann på», eller ulike «mannligheter»). For meg gir altså skillet mellom maskulint og feminint fortsatt mening fordi det har så dyptgripende sosiale effekter i danningen av samfunnets kvinner og menn, og det virker åpenbart at både kvinner og menn forvalter begge typer kjønnede symboler, noe som gjør at de kjønnede praksiser er varierte og endrer seg.

For utformingen av en seksualitetspolitikk betyr det at jeg har lettere for å tenke meg en

forandring i hva kvinner og menn *gjør*, enn å forandre betydningen av tegn på maskulint og feminint. Det finnes mange faglige diskusjoner innenfor feministisk teori på spørsmålet om endringer i det symbolske, og jeg har tidligere diskutert Jorun Solheims og Judith Butles forståelser av dette (Bolsø 2005). Begge forstår symboler som relativt motstandsdyktige mot endring. Av de to er det særlig Solheim som understreker sammenhengen mellom det symbolske og det sosiale, og dermed hvordan endringer i det sosiale kan føre til endringer i det symbolske. Jeg adresserer ikke direkte spørsmålet om symbolendringer i diskusjonen av politikk nedenfor. Uten å ta Jorun Solheim til inntekt for min forståelse her, så kan symbolske størrelser, som for eksempel maskulinitet og femininitet, endres i det lange løp og med utgangspunkt i vesentlige sosiale endringer.

Hva er nytt i dette og hvem er interessert?

En ganske trofast punktvis oppsummering av den empiriske analysen vil kunne se omtrent slik ut slik:

1. Større åpenhet for at erotikk er mer enn forskjellen mellom kjønnene.
2. Større rom for at kvinner og menn kan innta ulike kjønnede posisjoner i det seksuelle møtet, ikke bare de tradisjonelle posisjonene. Vi vil ha kvinner som penetrer og kontrollerer, menn som blir penetrerte og kontrollerte.
3. Overgrep mot barn må ikke forekomme.
4. All sex skal være frivillig.
5. Ingen diskriminering av homofile

sammenlignet med heterofile.

6. Aksept og respekt for bifile. Venn dere til biseksualitet uten å tro at bifile svikter sin partner mer enn andre!

7. Les ikke folk inn i seksuelle kategorier basert på biologiske skiller – om en mann alltid har en kvinne som kjæreste, er det ikke sikkert han forstår seg selv som heteroseksuell.

8. Forstå at homoseksuelle relasjoner er noe også heteroseksuelle kan ha, ikke bare som stimulering av et heteroseksuelt forhold, men som noe med verdi i seg selv.

9. Det homoseksuelle er i det heteroseksuelle og omvendt – bygg ned skillene.

10. Mer rom for at heteroseksuell dynamikk har en plass i homoseksuelle forhold.

Som politiske krav er de fleste av disse punktene allerede utviklet. 1, 2, 3 og 4 er velkjent feministisk politikk. 5 er fundamentet i politikken til de homopolitiske organisasjonene, som for eksempel den norske Landsforeningen for lesbisk og homofil frigjøring (LLH). Identitetskampen for anerkjennelse av biseksualitet (parole 6), har sin egen historie. Historien er delvis knyttet til homopolitikken, men det har alltid vært åpenbart at homomiljøene har lettere for å akseptere den biseksuelle når vedkommende har en samlekjønnspartner. Her har queer teori heller ikke mye å tilby, siden queer aktivisme stiller spørsmål ved sementeringen av identitetskategorier, og har vist seg lite villig til å heise fanen for enda en ny identitetsgruppe (Hemmings 2002, 2007). Subjektets forståelse av å ha en biseksuell *identitet* (jeg snakker da ikke om den biseksuelle begjærpraksis i og for

seg) innebærer en særskilt politisk utfordring, både for den tradisjonelle homopolitikken og for en seksualitetspolitikk basert på begjæranalyse og queer teori. En grundig diskusjon av dette tar jeg ikke her. Jeg nøyer meg med å si at de som identifiserer seg som biseksuelle, i alle fall kan profitte på noen sider ved forslagene jeg kommer med i denne artikkelen. Jeg skal se nærmere på de fire siste parolene, som kan være vanskelig å håndtere dersom en benytter en stabil identitet som «homofil» for å få politikken til å fungere. Hva innebærer punktene 7–10 politisk sett, og hvem har interesse av å målbære en slik politikk?

Ingen av dem jeg intervjuet, bortsett fra de som opplevde diskriminering som homoseksuell eller biseksuell, ytret en interesse for seksualitetspolitikk. Per, Runar, Nina og Vera vil neppe bli en politisk avantgarde for en ny politikk, selv om jeg, på bakgrunn av deres historier, her har laget noen paroler for dem. Jeg står med andre ord foreløpig uten åpenbare utøvere av politikken. Sånn sett har norsk homogeneral gjennom tidene, Kim Friele, rett i at queer teori ikke kan brukes til noe som helst og er «intellektuelt onani» (Klassekampen 11.03.06). Eller, som homoaktivist og doktorgradsstipendiat i samfunnsmedisin Monica Wegling sier det:

[...] det er faktisk ikke sikkert vi tjener på å framstå som en bevegelse der den overordnede strategien for arbeidet har utgangspunkt i en akademisk fundert, og tidvis ganske tung, teori. (Wegling 2007)

Vi kan la det tjene som en advarsel. Hvis leseren likevel er med et stykke videre, så vil jeg argumentere for at det først og fremst er de homoseksuelle og deres organisasjoner, som vil ha en interesse av å justere sin forståelse av identitet. Vi skal se at spørsmålet om aktører ikke er helt umulig likevel.

Allmenn enighet om behov for endring

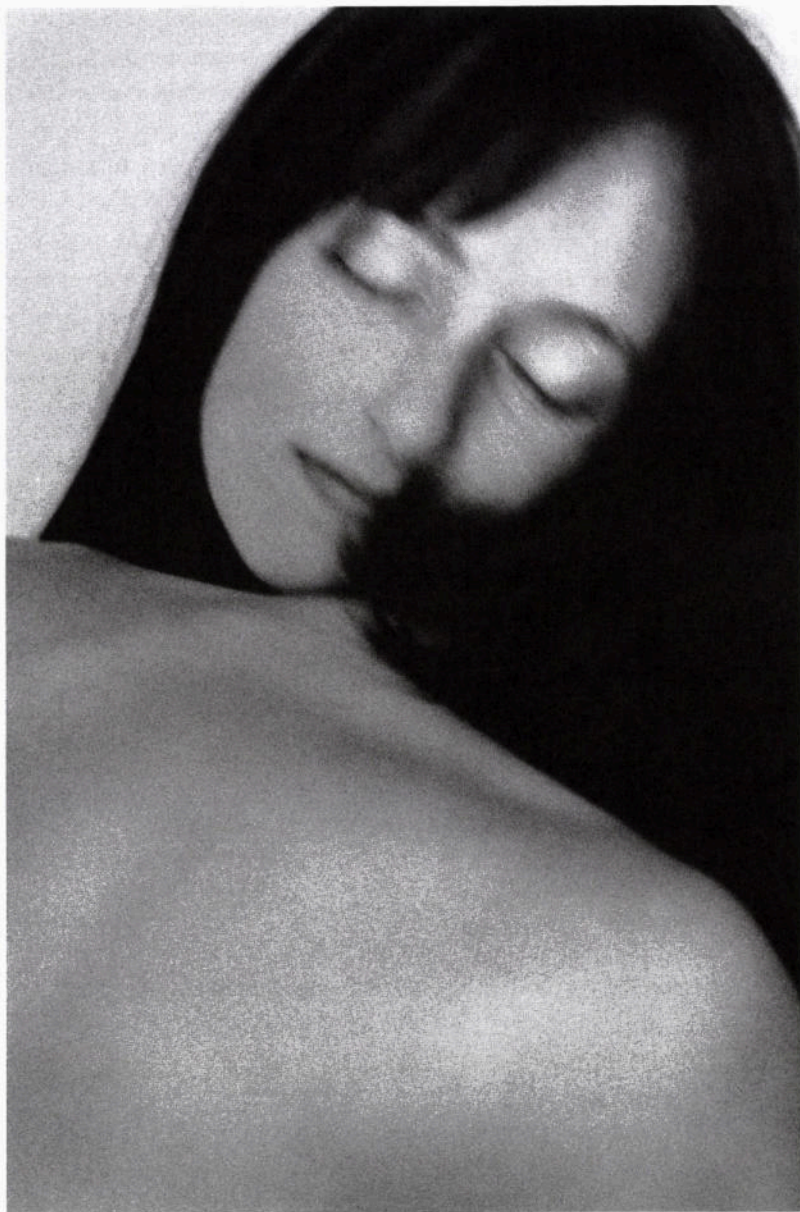
At homobevegelsen trenger fornying, og at queer teori kanskje kan ha noe å gi, har ikke vært et tema i norsk politisk homobevegelse så veldig lenge. Vi kan si at vi hadde forløpere til debatt i og med tilløpene til motstand mot å normalisere og heteronormere homoe gjennom partnerskapsloven (Halvorsen 1999). Det var ikke før innpå 2000-tallet at spørsmålet om skeive perspektiver kom på dagsorden ved navns nevneelse for den organiserte homobevegelsen i Norge.⁶ Da Norge fikk sin første «skeive» politiske organisasjon i 2004, var det som seg hør og bør en ungdomsorganisasjon.

I forbindelse med forberedelsene til landsmøtet for LLH i 2004 var det tydelig at mange ville ha en endring av fokus for norsk homopolitikk. Særlig gjaldt dette organisasjonen sentralt. Tor Holte Follestad, LLHs leder i perioden 2002–2004, sa til homomagasinet Blikk i desember 2003 at «LLH trenger å bli mer inkluderende og ikke så båstenkende». Follestad sa om landsstyrets forslag til ny politisk plattform at den var påvirket av queer teori. Han visste at dette var omstridte teorier innenfor kjønnsforskningen og syntes det var bra hvis det kunne bli debatt i organisasjonen fram mot landsmøtet.

Også styret i LLH Oslo ville ha endring. De sa i sin høringsuttalelse om forslaget til ny politisk plattform at det ikke er «[...] til å stikke under en stol at vi på sikt ønsker en endring av LLH sin struktur og fokus.» De sa videre at det er en forutsetning for LLHs videre arbeid at «[...] man skal kunne få lov til å være usikker på sin identitet, man skal kunne få lov til å gå litt fram og tilbake, uten at organisasjonen sier at dette er galt.» Daværende leder i LLH Oslo, Jon Reidar Øyan (i skrivende stund høsten 2007 leder av organisasjonen sentralt), skrev i en kronikk sammen

med AU-medlem i landsstyret i LLH, Stine Helena Svendsen, at den identitetsbaserte ret-tighets- og synliggjøringskampen for homser og lesber har vart lenge nok: «Det har vært en fornuftig strategi i mange år, men vi mener at det ikke er det lenger.» De ville ha «skeivt mangfold» og «angrep på heteronormativiteten» (2003:19). Follestad bekreftet det skeive perspektivet, og sin optimisme i forhold til å få gjennomslag for det, ved å si følgende på LLHs nettside i april 2004: «På landsmøtet i juni vil venteleg ein ny organisasjon med fokus på å leve skeivt sjå dagens lys.» Store deler av organisasjonen var involvert i heftige diskusjoner og arbeid med høringsuttalelser, etter at landsstyret la ut forslag til ny politisk plattform til høring høsten 2003, med tanke på vedtak på landsmøtet i Trondheim i juni 2004.⁷

Da et forslag til plattform ble lagt fram på landsmøte, var det i forhold til queer teori utviklet særlig på ett område, nemlig det språklige. Landstyret forsøkte å styrke LLHs inkluderende profil gjennom å språklig utvide kategoriene for hvem LLH skulle jobbe for. Landsstyret hadde i høringsutkastet foreslått «Skeive folk» som navn på den nye organisasjonen. Høringsuttalelsene som kom inn var for det meste konsentrert om spørsmålet vedrørende nytt navn for LLH. Det var en ganske enstemmig motstand mot navnet «Skeive folk». Aktivist og kjønnsforsker Heidi Eng satt i AU for landsstyret på denne tiden, og hadde vært med på å utforme forslaget til ny politisk plattform. Hun skrev senere i en privat epost til meg at hun hadde stemt mot å sette et «hypotetisk nytt navn» på LLH, og var skuffet over at debatten kom til å dreie som om navn på organisasjonen (28.03.06). I den samme eposten sier hun også at innholdet i forslaget til ny plattform «[...] reflekterte et skeivt perspektiv rent språklig sett, på en ny politisk agenda for LLH.»⁸ Dette siste er viktig. Eng sier noe om at endringsforslagene først



(Foto: ©Ann Christine Eek / Samfoto)

og fremst handlet om språk, og det bekreftes både når en leser det opprinnelige og det reviderte forslaget. Slik jeg forsto og fortsatt forstår dette, var høringsutkastet en første opptakt til andre politiske endringer på sikt. Det handlet i første omgang lite om å tydeliggjøre implikasjonene av språklige endringer i forhold til politiske prioriteringer, stillingstaking i konkrete politiske saker og endringer i

idégrunnlaget for organisasjonen.

Selv om motstanden mot det skeive var massiv blant medlemmene, vedtok landsmøtet likevel en plattform med skeive signaler. «Skeiv» ble en identitet i rekken av flere som LLH skulle arbeide for: lesbisk, homofil, bifil, og nå altså skeiv (skeiv riktignok ikke inkludert i formålsparagrafen). Det åpnes også for økt inkludering ved at ikke bare seksualiteten

er undertrykt, men også kjønnnet. Organisasjonen skulle nå også arbeide for retten til å leve ut sine «kjønnsuttrykk». Ideen om å kalle organisasjonen «Skeive folk» ble lagt død, men Ungdomsutvalget i LLH gikk over fra å være et utvalg til å være LLHs ungdomsorganisasjon, Skeiv Ungdom (SkU). I sin plattform av 2006, sier SkU at de vil ha en «ny verdensordning», som kan gi det nødvendige rom for mangfold i kjønns- og seksualitetsuttrykk. Idégrunnlaget er påvirket av queer teori, og er også preget av liberale ideer om individuell frihet til å «være seg selv» og å «være den de er».

Det ser også ut til at konsekvensen av queer teori for SkU er at kvotering ikke kan godtas under noen omstendighet. Plattformen sier: «Vi må få kjønn ut av lovene, loven skal være lik for alle.» Organisasjonens daværende leder Kari Helene Skog sa til Klassekampen 10.03.06 at det blir feil med kvotering så lenge man ikke vet «hvilket kjønn folk opplever seg som». Plattformen framstår i 2007 som en feiring av friheten som ligger i dekonstruktive teorier om kjønn og seksualitet, uten en drøfting av skillet mellom et teoretisk perspektiv på den ene siden, og den betydning kategoriene faktisk har i levd liv og politisk praksis på den andre. I diskusjonen etter et foredrag jeg holdt for landsstyret for Skeiv Ungdom 10. november 2007, virket det som om organisasjonen prøver å finne rom for en politikk basert på skeiv teori. Skeiv Ungdom blir etter alt og dømme én av de viktigste aktørene for en reorientering av seksualitetspolitikken i årene som kommer.

Motstanden mot navnet i debatten om ny politisk plattform i 2004, var først og fremst forankret i at homofile, lesbiske og bifile identiteter måtte forbli grunnlaget for kampen. «Skeiv» ble også sett på som et upresist og useriøst begrep. Som vi så eksempel på ovenfor, har det siden 2004 ikke bare kommet inn et begrep om «skeiv» i LLHs plattform. En

er også romslig i forhold til valg av identitet, og sier at LLH ønsker et samfunn der « [...] individet kan velge fritt mellom ulike identitetskategorier, eller velge bort kategorier til fordel for noe annet.» Dette betyr at LLH har åpnet opp for ideen om at a) folk kan velge identitet, og at de b) kan velge å ikke forholde seg til identitetskategorier. Dette er en politisk konkretisering av queer teori som er vanskelig å støtte, siden det undervurderer den faktiske betydningen av selvforståelse og følelse av tilhørighet i folks liv. En tilsvarende konkretisering sees ganske ofte i forskningsarbeider som seiler under flagget «queer», men gjelder, etter mitt syn, først og fremst empiriske arbeider basert på queer teori, og i mindre grad de teoretiske grunnlagstekstene (hvis vi kan snakke om grunnlagstekster for en teori som ikke er en teori, men heller et tilbud av perspektiver). Når det gjelder forståelsen av identitet, så har LLH her sluttet seg til noe som sosiologene Prieur og Moseng omtaler med åpen sarkasme:

Kvinner som faller for skeiv teori har selv sagt rett til å iscenesette sine liv i termer av en flytende seksuell post-identitet. Andre må få lov å dyrke sin bunnsolide lesbiskhet. (2000:149)

Prieurs og Mosengs anti-queer artikkel fra 2000 er for øvrig en samling lettvinde påstander om queer teori, som Mortensen m.fl. (2001) overbevisende imøtegår i et tilsvarende svar, men kritikken treffer dessverre i dette tilfellet LLHs sirkulering av noe som skal være queer/skeivt.⁹

Som leseren skjønner, så er jeg ikke hundre prosent fornøyd med hvordan LLH og SkU til nå har latt seg inspirere av queer teori. Ledende homopolitikere er heller ikke fornøyd, men ut fra litt andre premisser. Leder i Arbeiderpartiets homonettverk, Håkon Haugli, og nestleder i Oslo SV, Gro Lindstad,

ble intervjuet i aprilnummeret av Blikk (4/07). Her utfordres LLH-ledelsen til å tenke «nytt og prinsipielt» om homopolitikk, under overskriften «Homobevegelsen må våkne». Som før landsmøtet i 2004 er det altså radikale endringer som etterspørres. Hauglis analyse av tiden vi er inne i, er som følger:

Nå står vi ved en viktig korsvei. Muligheten for full likestilling er oppnåelig i nærmeste framtid. Hva skjer i så fall med oss da, når vi ikke lenger har en stor sak å kjempe for? Jeg er redd for en identitetskrise, til tross for at sakene står i kø.

Situasjonsanalysen er temmelig lik den som Øyan og Svendsen la for dagen i sin kronikk før landsmøtet (nevnt tidligere), bortsett fra at Haugli virker litt mer opprødd i forhold til hva som kan erstatte likestillingspolitikken. Øyan og Svendsen vendte seg til queer teori, der Lindstad og Haugli avviser «[...] akademiske debatter om queer teori og lignende, som fører homopolitisk jobbing inn på et sidespor.» Haugli og Lindstad ser forbausende nok lobbying i forhold til Stortinget som det viktigste satsningsområdet, som for meg høres ut som om en politikk med «mer-av-det-samme-som-før». I stedet for deres avvísning av queer, ønsker jeg å forsøke å gjøre queer til praktisk organisasjonspolitik. LLH sier i sitt arbeidsprogram for 2006–2008 at de vil videreføre «den allerede påbegynte 'skeive' debatten». Denne artikkelen er mitt bidrag.

Hvordan kan vi forstå identitet, uten å foreta en glad-queer oppløsning av vårt behov for tilhørighet i verden, samtidig som vi erkjenner kraften i de identitetskategorier som er tilgjengelige, og de samfunnsmessige og diskursive betingelser for dem? Og, hvordan kan LLH navngi hvem organisasjonen er til for, presist og samtidig inkluderende og åpent? Jeg vil først begrunne en påstand om at vi trenger et begrep om identitet for utvikle

seksualitetspolitikk, og deretter bruke det til å si noe om utøvere av en reorientert seksualitetspolitikk, når jeg foreløpig ikke kan mene at Per, Runar, Nina og Vera vil handle politisk.

Seksuell identitet: personlig og politisk

Å se på individet som en personlighet med rettigheter, vilje, muligheter og individuelle interesser er ingen selvfølge i sivilisasjonshistorien. I en historikk over vestens begrep om «subjektivitet», hevder den amerikanske litteraturviteren Donald Hall (2004), at subjektivitet og identitet generelt sett er barn av opplysningstiden. Vesten hadde selvsagt eksempler på folk som definerte sine interesser og gjorde revolt mot undertrykkerne, også i hundreårene før opplysningstiden. Men alt i alt var enkeltmennesket da forstått å ha en predefinert plass i forhold til universets rasjonelle orden eller også, med stor tyngde i den kristne middelalderen, i forhold til Guds plan for menneskene. Donald Hall foretar også en grenseoppgang mellom begrepene «subjektivitet» og «identitet» som jeg tilslutter meg.

[...] vår identitet kan forstås som et sett av karakteristiske trekk, verdier og forpliktelser, som på kort eller lang sikt, gir oss en konsistent personlighet og væremåte. Subjektivitet innebærer alltid en viss grad av refleksjon og selvbevissthet om identitet, samtidig som subjektivitet også tillater et mangfold av begrensninger, og ofte en ubegripelig og uunngåelig tilkortkomning i vår evne til å forstå identitet. (Hall 2004:3)

Identitet, på denne måten forstått som konstituerende for vår måte å være på i verden, og subjektivitet, som muliggjør refleksjon over hvem vi er og hvem vi synes vi vil være, er åpenbart helt vesentlig, også for det senmo-

derne mennesket, som skal finne sin plass i et komplekst samfunn med skiftende trender. Halls forståelse av identitet er fleksibel i den forstand at det kan foregå identitetsendringer over tid, noe som ikke minst feministisk teoriutvikling har overbevist vitenskapssamfunnet om over de senere tiår. I *Beyond Identity Politics*, en bok om politisk teori, gir Moya Lloyd (2005) en oversikt over hvordan ulike retninger innenfor feministisk teori har utfordret forståelsen av subjektet som essensielt stabilt. Hun viser til fem typer begrepsdanning, her nevnt med eksempler på teoretikere i parentes: Det multiple subjektet (Probyn, Braidotti, Haraway), Subjektet basert på ideen om mangel (fra Lacan: Kristeva, Irigaray, Cixous, Mouffe), Subjektet som er utsatt i tid (fra Derrida: Feder, Zakin, Elam), Det konstituerte subjektet (fra Foucault: de Lauretis), Det performative subjektet (queer, min tilføyelse) (fra Austin, Derrida, Foucault: Butler). Det maktpåliggende for disse har vært å forsøke å skape feministisk politikk og en seksualitetspolitikk, også etter at ideen om det enhetlige og stabile subjektet har mistet hegemoniet. Hva med mine informanter i dette bildet?

Per sier at han bare uvillig bruker merkelappen «hetero» på seg selv. Det gjør han bare når han presenterer seg som sammen med en kjæreste, som jo er jentekjæresten for hans vedkommende. Sverre, som var med i det samme gruppeintervjuet som Per og Runar, sier om seg selv at han er «mer hetero enn noe annet». Runar sier at han også er hetero: «jeg er jo der, liksom». Identiteten er heteroseksuell for disse tre unge mennene, men deres subjektive refleksjoner over egen identitet åpner for at den verken er enhetlig eller stabil. Teoretikerne i Moya Lloyds oversikt forstår personlig identitet bare som eksisterende innenfor en kulturell kontekst, og siden jeg er opptatt av politisk handling her, blir det desto viktigere å gjøre identitetsbegrepet kollektivt og kulturelt. Det er der Per og de fleste andre

informanter i forskningsprosjektet glipper i forhold til mitt politiske prosjekt. Det blir vanskelig å skape kollektiv handlekraft ut fra en refleksjon over seksuell identitet som noe en motvillig tilskriver seg selv. Det betyr ikke at en slik refleksjon er uviktig politisk. Det betyr bare at det mulige kollektive handlingspotensialet er utsatt i tid.

Det mulige handlingspotensialet avhenger også av hvilke posisjoner samfunnet (og seksualpolitiske organisasjoner) makter å skape på bakgrunn av de rådende forestillinger om hvem som har interesse av endringer. Om en identitet har potensial for politisk handling, henger sammen med hvordan denne identiteten blir forstått i det politiske landskapet. Det henger sammen med hvordan den forstås som en «fortelling» om posisjonering i fortid, nåtid og framtid.¹⁰ Per, Runar og de andre informantene sin identitet og politiske interesser henger med andre ord sammen med de fortellinger om tilhørighet som tilbys, eller som den amerikanske filosofen Linda Martín Alcoff sier det:

Individer skaper sin egen identitet, men ikke under betingelser de har valgt selv. Faktisk er identiteter ofte skapt under trykket av kolonisering, rasistisk og seksuell underordning og nasjonale konflikter, men også ved det spesifikke ved gruppers historie og strukturelle posisjon. (Alcoff 2003:3)

Alcoff advarer mot en tendens innenfor poststrukturalismen til å avvise et begrep om «identitet», som relevant for en radikal politikk for marginaliserte grupper i samfunnet. Denne advarselen må åpenbart gjelde det jeg ovenfor har omtalt som glad-queer.¹¹ Jeg velger altså å se identitet og da også seksuell identitet, som både personlig og kulturell, tett knyttet til de fortellinger og kategorier som er tilgjengelige. Hvordan blir det så politikk

av det? Den før nevnte Lloyd har en anvendelig beskrivelse av hva identitetspolitikk kan være:

«Identitetspolitikk», slik begrepet vanligvis brukes, konnoterer til en form for politikk som baserer seg på bestemte karakteristika som individet deler med andre. Dette kan være en essensiell natur eller et sett av erfaringer som, til tross for forskjeller mellom medlemmene [...] er noe de alle har felles. (Lloyd 2005:36)

At noen lager politikk av det de har felles innebærer å lage en ytre kontekst av «dem» som disse medlemmene ikke har det til felles med. For politikk basert på identitet som homoseksuell, betyr det å framheve homoseksualiteten som det som er felles og tone ned forskjeller i alder, etnisitet, politisk overbevisning og kjønn, for å nevne noe. De som ikke er homoseksuelle er da heteroseksuelle og «dem». Homoseksuelle får en felles stemme i det offentlige hvor politikk hevdes og forhandles. Så lenge homobevegelsen har eksistert, har det vært kamper om hvem som kan regnes som homoseksuelle. En har diskutert spørsmål av typen: hører biseksuelle hjemme i homobevegelsen, er det nødvendig å praktisere homoseksuelt for å være én, er det nok å fantasere eller føle homoseksuelt lyst, hva med sadomasochister og transseksuelle? Det har også vært umulig å legge lokk på indre ulikheter og interesser mellom medlemmene av gruppen, og det har i Norge vært debatter og endog organisatoriske splittelser basert på forskjeller mellom venstre- og høyreorienterte, mellom dedikerte feminister og de som ikke er det etc. Men uansett disse utfordringer, så har identiteten som homoseksuell, eller homofil (bifil), vært det som har båret «oss» i kampen for like rettigheter, mot homofobi og homonegativisme.¹² Kanskje må folk med disse identitetene også bære

den reorienterte seksualitetspolitikken, til tross for at interessentene tilsynelatende er mange flere når begjæret er utgangspunkt for politikken? Jeg mener foreløpig det, men er åpen for at det kan endre seg underveis. Grunnen til at jeg mener det, i alle fall når det gjelder reorienteringens første fase, er at folk behøver en opplevelse av felles erfaringer og felles posisjonering for politisk organisering, og «fortidens fortellinger» er viktige når vi posisjoneres eller posisjonerer oss. Vi er kort sagt gitt noen fortellinger å starte med, og et mål er selvsagt å skape nye og mer demokratiske fortellinger for nye generasjoner. Jeg har tatt utgangspunkt i seksuelt begjær, og mer spesifikt homoseksuelt begjær som en felles erfaring eller «essens» for «oss». I et queerperspektiv bør politikken på sikt endre grensene for hvem som regnes som tilhørende «oss» og dermed på sikt endre betydningen av skillet mellom «oss» og «dem» slik vi kjenner det i dag.

La meg kort og foreløpig oppsummere dette i forhold til spørsmålet om subjektivitet, identitet og politisk aktørstatus. Den reorienterte homobevegelsen (eller kanskje heller «den seksualitetspolitiske bevegelsen») kan neppe basere seg på folk som «objektivt» sett kan ha interesse av kampen mot homonegativisme og homofobi, så lenge de subjektivt reflekterer over seg selv som heteroseksuelle. Politikken må likevel utformes slik at de som «objektivt» sett har interesse av det, kan se seg inkludert. Dette kan innebære endringer i de fortellinger som er tilgjengelige for å tenke identitet med, og kan på sikt forandre måten skillet mellom hetero og homo inngår i identitetsskaping. Det betyr at de som forstår seg som homofile nok må utforme politikken, men på en måte som åpner for at betydningen av den homofile identitet undermineres og interessefellesskapet utvides.

Homobevegelsen har av strategiske hensyn selv kamuflert at homopolitikken har med

begjær å gjøre. I Norge bruker de fleste homo-aktivistene og homopolitikerne fortsatt begrepet «homofil» for å tone ned forbindelsen til sex og seksuelt begjær, og å få det til å høres ut som mest av alt knyttet til følelser, da helst følelser av forelskelse og kjærlighet. Dette er selvsagt legitimt, men samtidig bidrar det til å gjøre det vanskeligere å se hvordan det homoseksuelle begjæret kan gjenfinnes andre steder enn hos «den homofile». Det er her mine paroler 7–10 kommer inn. De er utformet med utgangspunkt i en analyse av begjær, og jeg repeterer raskt:

7. Les ikke folk inn i seksuelle kategorier basert på biologiske skiller – om en mann alltid har en kvinne som kjæreste, er det ikke sikkert han forstår seg selv som heteroseksuell.

8. Forstå at homoseksuelle relasjoner er noe også heteroseksuelle kan ha, ikke bare som stimulering av et heteroseksuelt forhold, men som noe med erotisk verdi i seg selv.

9. Det homoseksuelle er i det heteroseksuelle og omvendt – bygg ned skillene.

10. Mer rom for at heteroseksuell dynamikk har en plass i homoseksuelle forhold.

Dette ser foreløpig ut som fromme ønsker om at samfunnet totalt skal endre måten å forstå både homo- og heteroseksualitet på, og her trengs åpenbart konkretisering. Hvordan kan jeg utforme en type politikk av dette, som det er mulig å omsette innenfor dagens homopolitiske organisasjoner? Jeg ønsker som overordnet politisk strategi at vi *både* innrømmer betydningen av å ha en identitet som homoseksuell/homofil/bifil, *samtidig* som vi foretar en snuoperasjon, slik at vi kan basere

mer av politikken på en endret forståelse av seksuelt begjær og identitet i retning det jeg har skissert over. I forhold til Linda Alcoff, Moya Lloyd og Stuart Halls vektlegging av kulturens betydning for hvordan vi posisjonerer og også posisjonerer oss selv, så vil dette innebære å forsøke å endre kulturens tilbud om identifikasjon. Mine informanter vil da kunne tilbys tydeligere aktørstatus. Hva kan det bety i praktisk politikk? Jeg skal til slutt gi noen eksempler med utgangspunkt i viktige aktiviteter innenfor homobevegelsen i dag.

Praktisk-politiske konsekvenser

Informasjonsarbeid. I dag er LLH, Skeiv Ungdom og offentlig helsepersonell på skolebesøk for å informere om homoseksualitet, og det er offentlig finansierte kampanjer for å få slutt på mobbing av homofile ungdommer. Det er usikkert om forståelsen av homoseksualitet som blir formidlet i dette informasjonsarbeidet alltid fungerer slik en vil. Åse Røthing har med et queerperspektiv studert undervisningen om homofili i ungdomsskolen og stiller fundamentale spørsmål ved effekten av den i forhold til offergjøring og skillet mellom «dem» og «oss» (2007a, 2007b). Jeg ønsker flere kampanjer der det homoseksuelle begjæret blir alminneliggjort og plassert der vi finner det, nemlig overalt. Dette innebærer selvfølgelig en stor pedagogisk utfordring. Det er ikke gjort i en håndvending å snu en hel kulturs forståelse av homofili. Vi er blitt temmelig vant med at homofili er knyttet til bestemte personer, som helst skal stå fram og identifisere seg, for deretter å kunne bli akseptert og respektert, slik det var formulert i stortingsmeldingen som Stoltenbergregjeringen la fram våren 2001: «Utgangspunktet for regjeringen er respekt for homofile og en aksept av det homofile livet» (Stortingsmelding 25, 2000–2001:13). Det er i noen politiske sammenhenger nødvendig å formulere

seg på denne måten, særlig i dagens mange konfrontasjoner med religiøse ledere av alle overbevisninger, som ser homoseksualitet som en større trussel mot menneskeheten enn krig. Likevel er det noe trist over en slik formulering, og som Nia Wyn (2007) sier det: aksept så ut til å være «[...] et sted der folk hadde kjempet og tapt, og gitt opp at mirakler kan skje.»¹³

Så hva skal vi heller informere om? Vi skal informere om en mer fleksibel forståelse av begjær og identitet. Vi skal si at det ikke er en nødvendig sammenheng mellom begjærets kjønnskarakter og hvilke kropper vi tilsynelatende ser ut til å begjære. Den tilsynelatende heteroseksuelle mobberen kan være den mest entydig homoseksuelle av alle. Vi skal informere om hvordan seksuelt begjær spiller en viktig, men ikke entydig rolle i alle folks liv. Vi skal informere om hvordan språk og samfunnsskapte kategorier gir oss bestemte oppfatninger av verden og menneskene vi møter. Hvem skal vi informere om? Vi må i alle fall slutte å si at virkelig homofile er det bare noen få som er, og at resten av oss nok kan føle homofilt begjær, særlig i barndom og ungdom, før identiteten har utviklet seg til fast heteroseksuelt, men å være homofil er noe ganske annet. Vi må snu formuleringer som dette på hodet: «likskapet mellom homofile/lesbiske og heterofile må ikke undervurderast» (St.meld 25 2000–2001:6). Nei, nettopp, det er nemlig ikke mulig å *overvurdere* likhetene mellom hetero- og homoseksuelle, særlig fordi heteroseksualiteten er i homoseksualiteten, og omvendt. Ungdom må få lære mer teori om seksualitet, gjennom en undervisning som pløyer vesentlig dypere enn tabloidenes oppslag om jente-jente-kysing. Denne undervisningen må innebære et alternativ til ideen om å finne sin egentlige seksuelle identitet. Elevene må lese både skjønnlitteratur og nyere fagtekster. Dette vil stille krav om fornying i utdanningen av

lærere (og foreldre!), og også av profesjonene innenfor helse- og sosialsektoren.

Helse

Jeg har bidratt til boken *Lesbiske og homofile i møte med helse- og sosialtenesta*, en bok som har som utgangspunkt at en definert gruppe av homofile mennesker fortjener å bli møtt med forståelse (Ohnstad og Malterud 2006). Og det fortjener de, selvfølgelig. Men homofile fortjener enda mer at folk med profesjonsutdanning, som er satt til å hjelpe, ser seg selv i dem de skal hjelpe. Med det mener jeg følgende: terapeuter av alle slag må få lære at de ikke skal se etter helt spesielle mennesker, men se homoseksualiteten i det alminnelige mennesket og se det alminnelige mennesket i det homoseksuelle. Det vil ta lang tid før dette er hegemonisk forståelse, og lærebøker må oppdateres og nyskrives. Det vil være en lang og vanskelig kamp. Som akademiker med interesse for kampen mot homofobi og homonegativisme, har jeg mer enn nok å gjøre i årene som kommer. Dette henger i sin tur sammen med prioritering av forskningsmidler.

Forskning og forskningspolitikk

Statssekretær i Barne- og likestillingsdepartementet, Kjell Erik Øie, holdt i oktober 2005 et innlegg på konferansen «Homopolitikken møter kjønnsforskningen og omvendt», arrangert av informasjonssenteret KILDEN. I innlegget listet han opp forskning som har hatt betydning for homopolitikken, og framholdt den levekårsorienterte forskningen. Det var påfallende at han ikke nevnte queer teori med et ord, siden den skeive inspirasjonen hadde vært så åpenbar i perioden før denne konferansen, både blant forskere og aktivister, som forsamlingen besto av. Øies departement finansierer forskning, og innlegget var lite lovende i forhold til mine ønsker om nye mulige prosjekter. Vi kunne derimot

være ganske trygge på at LLH ville få hjelp til å få gjennom punktet på sitt arbeidsprogram for 2006–2008, som sier at organisasjonen skal «følge opp arbeidet med en ny NOVA-rapport». Det ble bekreftet ved framleggingen av regjeringens budsjett høsten 2007, som hadde en post på 2,8 millioner for en ny levekårsundersøkelse.

Når LLH arbeider for en ny NOVA-rapport, betyr ikke det nødvendigvis at de vil at Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring (NOVA) skal få et hvilket som helst prosjekt. Det betyr at LLH ønsker en ny undersøkelse om «levetår og livskvalitet blant lesbiske kvinner og homofile menn» som var tittelen på NOVA-rapporten fra 1999, som senere har betydd mye for den offentlige innsatsen for homoseksuelle (Moseng, Hegna, Kristiansen 1999). Rapporten ble spesielt trukket fram av Øie på den nevnte konferansen. Nå er det ikke sikkert at NOVA får prosjektet eller at Moseng blir leder av det, og en kan av flere grunner håpe at det ikke vil skje. Den faglig kvaliteten på flere av Bera Mosengs arbeider er etter mitt syn ikke god nok. Et av de seneste eksemplene på det er hennes rapport fra 2007 om vold mot lesbiske og homofile tenåringer. Hun er ikke alene ansvarlig, siden rapporten ifølge forordet er lest og kontrollert av kolleger ved NOVA (Moseng 2007:5).

I denne rapporten er det bare den representative kvantitative forskning som er noe verdt. All annen forskning omtales som «anekdotisk». Siden hun ikke har funnet det bryet verdt å gi referanser når hun kritiserer og avskriver den, er det umulig å vite hva hun sikter til. Verre er det at hun ikke ser ut til å skjønne at hennes egen forskning ikke lenger er representativ når hun utelater 14,6 % av sitt eget utvalg i analysene. 1,4 % som er usikre på sin identitet kuttet fordi gruppen er så liten. 13,2 % bruker ikke merkelapper på seg selv og faller ifølge Moseng «[...] utenfor

rapportens problemstilling ved at 'de ikke vet hvem de er' og har få homoseksuelle erfaringer» – som om det skulle forklare hvorfor de skal ut av analysene (ibid. fn2 s. 23). Moseng fører i denne rapporten en kamp på vegne av «de sammekjønnsselskende som har fått identiteten sin på plass under den første halvdel av tenårene» (ibid.:50), befolkningsminoriteten som vi må «øke aksepten og forståelsen av» (ibid.:51). Det er synd på dem, de ruser seg og de blir mobbet. Systematisk mobbing av heterofile er «nærmest et ikke-problem» (ibid.:35). Narkotikabruk blant de heterofile ungdommene er nærmest en «ikke-problemstilling» (ibid.: 45). Det er de stakkars lesbiske, homofile og bifile som sliter med alle problemer. Tallmaterialet er tvilsomt, fortolkningene er tvilsomme, referansepraksisen er tvilsom, identitetsforståelsen er i kjønnsforskningssammenheng antikvarisk, kort sagt: vi behøver ikke mer av dette. Tone Hellesund har forsket på homofile og selvmordsproblematikk og gjennomgår i et innlegg i tidsskriftet *Suicidologi* noen problematiske punkter ved kvantitative studier av homofili og selvmord. Hun advarer i den sammenheng mot å stadig konfrontere ungdommer med et «elendighetsskript» og å lære dem et «uunnngåelig narrativ» (2006). Hellesund har etter mitt syn helt rett i sin advarsel. Når regjeringen nå bevilger penger til en levekårsundersøkelse, så bør de nøye og kritisk tenke gjennom hvilken type forskning de vil ha.

Hva med penger til å utforske grensen mellom homoseksuelle og heteroseksuelle personer, som en grense som ikke eksisterer? Hva med forskning som fungerer politisk på en måte som på lang sikt underminerer begrepet «homoseksualitet» og gjør det til noe alle har? Hva dessuten med forskning som har utgangspunkt i psykoanalyse og queer teori, som behandler begjæret på en måte som gjør at både hetero- og homoseksuelt begjær på ett eller annet vis tilhører alle,

enten det er på symbolplan, i fantasien, som faktisk lyst, som seksuell handling eller identitet? Det vil være forskning med et politisk potensial som går ut over rettighetskampen og som kunne bidratt til en ny dagsorden for den politiske homobevegelsen, og for myndighetene, som vil at alle landets borgere skal ha god livskvalitet.¹⁴

Internasjonal politikk

La oss se på den sekvensen i det ovenfor nevnte intervjuet med Håkon Haugli og Gro Lindstad i april-Blikk 2007, hvor de sier at queer er et sidespor:

(Blikk) Lindstad og Haugli begrunner utspillet sitt (etterlysning av en debatt om LLHs politiske rolle, min kommentar) med at de vil utfordre homobevegelsen til å tenke nytt og prinsipielt.

Lindstad: LLH må utfordres på sine langtidsperspektiver. Og sine framgangsmåter.

Haugli: En sterk homobevegelse er viktig. For selv med reell juridisk likestilling, vil det være mye å ta tak i.

Lindstad: Og da håper vi ikke at det reduseres til akademiske debatter om queer-teori og liknende, som fører homopolitisk jobbing inn på et sidespor. Det hjelper ikke unge tvilende homoer i Suldal eller homofile som blir kastet stein på fordi de prøver å gå i en homoparade i Tallin.

(Blikk) Både Haugli og Lindstad understreker gjentatte ganger nødvendigheten av å tenke framover.

Med bildet av den stakkars tvilende homofile i Suldal og den steinutsatte i Tallin, så ser det ut til at de mener at det er selvforklarende at vi for framtiden trenger alt annet enn queer

teori. Jeg er uenig i det og spør: Hva vil de gjøre for den unge tvilende i Suldal? Si til ham at han må bare holde ut, så blir han helt homo og har ikke lenger tvil? At kanskje han ikke er homo – tiden vil vise? At både homo og hetero er like bra, men samfunnet har ikke skjønnet det? Hvorfor kan vi ikke også si, mer i tråd med queer teori at seksuelt begjær er knyttet til kjønn på intrikate og komplekse måter? Skillet mellom homoseksuelt begjær og heteroseksuelt begjær er fastlåst i norsk offentlighet, noe som gjør at en opererer med et svært betydningsfullt skille mellom heterofile og homofile personer. Hva med å tilby skolen han går på et lærerkurs, et foreldrekurs, et klassebesøk om begjær? Hva med å orientere den offentlige innsatsen i retning av å bygge opp en alternativ forståelse av begjær til dagens rådende, samtidig som en prøver å gjøre livet levelig for «den unge i Suldal» så han ikke tar livet av seg? Det er absolutt ikke innlysende at queer er uegnet til å hjelpe «unge tvilende». Medisinen er alternativ til ung-stolt-og-homo-doktrinen, men har i motsetning til den kanskje mer av en langtids-effekt på kulturen.

Hva skal Haugli og Lindstad si til de perverse i Tallin? Hold ut, gi dere ikke, marsjér igjen, dø om så det gjelder? Først er det aksept, så er det partnerskap, så er det ekte-skap og barn? Kan vi tenke oss at homokampen i møtet med andre lands problemer, også må ha en annen innretning, i en kontekst av et generelt udemokratisk samfunn, av fattigdom, av kvinneundertrykking, giftepress og kanskje tvangsgifte? Må homokampen sees i lys av andre kamper, på andre måter enn det som har vært nødvendig i Norge? Vi må ha et LLH, som ikke operer med de mest moderne og storslagne forestillinger om homofil frigjøring, men er i stand til å møte de ulike kulturer med ulike forståelser av kjønn og seksualitet, på en måte som ikke igjen koloniserer andre. Dette er desto viktigere i

en verden hvor toleranse og aksept for den homoseksuelle (og den frigjorte kvinne) blir et kriterium for utestenging av folk fra andre land, særlig muslimer. I kampen mot terror er for eksempel aksept av homofili blitt et kriterium for å få oppholdstillatelse i Nederland (Butler 2008, under publisering). Bush gikk til krig i Afghanistan med likestilling mellom kjønnene som en av begrunnelsene. Her hjemme ser vi at Fremskrittspartiet er blitt feminismens voktere, når de stiller krav om likestillingsorientering hos muslimer. I Klassekampen kan vi lese den 28. november 2007 at Daniel Haugen mener at partiet Nasjonalpatriotene er et bra parti for homofile. Partiet har bare ett punkt på sin dagsorden og det er å stanse all innvandring til Norge. De har nulltoleranse for islam og de mange homofobiske muslimene. (LLH oppfatter partiet som rasistisk, og Haugen måtte trekke seg fra lederverv etter påtrykk fra LLH-leder Jon Reidar Øyan).

Jeg skal gi meg der. Jeg vil absolutt ikke legge ned den politiske homobevegelsen, men jeg vil ha en bredere erkjennelse av begrensningene i de teorier om seksualitet og seksuell identitet som ligger til grunn for dagens homopolitikk. Nå er utfordringen pedagogisk og ikke juridisk, i forhold til befolkningens kunnskapsnivå om begjærets kjønnede karakter. Det blir fortsatt en politisk homobevegelse, men den får et annet innhold og kan med fordel skifte navn til seksualitetspolitisk bevegelse. Etter mitt syn kan organiseringen ta utgangspunkt i homoseksualitet og de som har en identitet som homoseksuelle/homofile. De vil i uoverskuelig framtid trenge organisering til å forsvare rettigheter, selv de rettigheter som er oppnådd. Organisasjonene kan ellers være åpne for alle som synes de har noe å slåss for innenfor en seksualitetspolitikk i kontinuerlig endring, og som har interesser som inkluderer kampen mot homofobi og homonegativisme. Både LLH og Skeiv Ung-

dom er allerede åpne organisasjoner i en slik betydning av ordet, og det er et godt utgangspunkt for en snuoperasjon. ★

Litteratur

- Alcoff, Linda Martín 2003. «Identities: Modern and Postmodern.» Introduksjon til L. M. Alcoff og E. Mendieta (red.): *Identities. Race, Class, Gender and Nationality*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Blikk 4/2007. «Homobevegelsen må våkne.» Intervju med Håkon Haugli og Gro Lindstad.
- Blikk 12/2003. «LLH fornyer seg.» Intervju med Tore Holte Follestad.
- Bolsø, Agnes 2005. «Jorun Solheim og Judith Butler – en refleksjon over åpne kropp og det falliske.» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4/05:50-66.
- Bolsø, Agnes 2007. «Triangulering av begjær.» I T. Annfelt, B. Andersen, A. Bolsø (red.): *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir.
- Butler, Judith 1990, 1999. *Gender Trouble*. New York og London: Routledge.
- Butler, Judith 2000–2001. «Imitasjon og kjønnsulydighet.» *Agora* 4/00-1/01:68–89.
- Butler, Judith 2004. *Undoing Gender*. New York og London: Routledge.
- Butler, Judith 2008. «Sexual Politics: The Limits of Secularism, the Time of Coalition.» *The British Journal of Sociology*. Under publisering.
- Cvetkovich, Ann 1995. «Recasting Receptivity: Femme sexualities.» I K. Jay (red.): *Lesbian Erotics*. New York, London: New York University Press.
- Follestad, Tore Holte 2004. «Treng LLH fornying?» <<http://www.llh.no/Nyhetsarkiv/2004/?module=Articles;action=Article.publicShow;ID=1180>>
- Friele, Karen-Christine (Kim) 2000. «Med regnbuen som våpen: fragmenter av norsk homohistorie gjennom 50 år.» *Lamda* 6 (2/3):42–66.
- Hall, Donald E. 2004. *Subjectivity*. New York, London: Routledge.
- Hall, Stuart 1990. «Cultural Identity and Diaspora.» I J. Rutherford (red.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Halvorsen, Rune 1999. Partnerskapsloven tvetydighet. *Tidsskrift for norsk samfunnsforskning* 3:10–334.
- Hegna, Kristinn 2007. *Betydningen av seksuell erfaring, tiltrekning og identitet for selvmordsforsk blant ungdom. En sosiologisk studie*. NOVA Rapport 01/07.
- Heli, Arne 2006. *Åpen om det forbudte*. Oslo: Pax Forlag.
- Hellesund, Tone 2006. «Lengten etter normalitet – om unge homofile og selvmordsforsk.» I A. Ohnstad og K. Malterud (red.): *Lesbiske og homofile i møte med helse- og sosialtenesta*. Oslo: Samlaget.
- Hellesund, Tone 2006. «En kommentar om selvmord og homofili.» *Suicidologi* 11 (2):23.

- Hemmings, Clare 2002. *Bisexual Spaces. A Geography of Sexuality and Gender*. Routledge, London.
- Hemmings, Clare 2007. «What's in a Name? Bisexuality, Transnational Sexuality Studies and Western Colonial Legacies.» *The International Journal of Human Rights*. 11 (1–2):13–32.
- Klassekampen 10.03.2006. «Queer – ikke kvotering. Båsene er for trange.» Intervju med Kari Helene Skog.
- Klassekampen 10.03.2006. «Queer – ikke kvotering.» Intervju med Jon Reidar Øyan.
- Klassekampen 11.03.2006. «Queer teori er luksus.» Intervju med Kim Friele.
- Klassekampen 28.11.2007. «Homokamp mot muslimer.» Intervju med Daniel Haugen.
- Lloyd, Moya 2005. *Beyond Identity Politics. Feminism, Power & Politics*. London, Thousand Oaks og New Dehli: Sage Publications
- Marquez, Ivan 2006. «Knowing Self in Power and Truth.» An Interview with Linda Martín Alcoff. *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, Volume 5 (2):9–12.
- Merck, Mandy 2005. «Afterword.» I I. Mortland og A. Willox (red.): *Queer Theory*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Mortensen, Ellen, Paal Bjørby, Reidar Lie, Gry Brandser og Birger Angvik 2001. «Feilslått fektning mot 'queer' teori. Replik til Annick Prieur og Bera Moseng.» *Kvinneforskning* 1:103–104.
- Moseng, Bera Ulstein, Kristinn Hegna og Hans W. Kristiansen 1999. *Levekår og livskvalitet blant lesbiske kvinner og homofile menn*. NOVA Rapport 1.
- Ulstein Moseng, Bera 2007. *Vold mot lesbiske og homofile tenåringer*. NOVA Rapport 19.
- Ohnstad, Annbjørg og Kirsti Malterud 2006. *Lesbiske og homofile i møte med helse- og sosialtenesta*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Prieur, Annick og Bera Ulstein Moseng 2000. «Sorry, we don't speak Queer. En kritisk kommentar til queer teori.» *Kvinneforskning* 34, 140–155.
- Røthing, Åse 2007a. «Homonegativisme og homofobi i klasserommet. Marginaliserte maskuliniteter, disiplinerende jenter og rådvile lærere.» *Tidsskrift for ungdomsforskning* 7 (1):27–51.
- Røthing, Åse 2007b. «Gode intensjoner, problematiske konsekvenser. Undervisning om homofili på ungdomsskolen.» *Norsk Pedagogisk Tidsskrift* 91:486–498.
- Segal, Lynne 2007. «Seksualitet, politikk og skiftende generasjoner av feminister.» I T. Annfelt, B. Andersen, A. Bolsø (red): *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir.
- Solheim, Jorun 1998. *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Oslo: Pax Forlag.
- Stortingsmelding 25 2000–2001. *Levekår og livskvalitet for homofile og lesbiske i Norge*.
- Shapiro, Stephen 2004. «Marx to the Rescue! Queer Theory and the Crisis of Prestige.» I I. Mortland og A. Willox (red.): *Queer Theory*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Svendsen, Stine Helena og Jon Reidar Øyan 2003. «Forandring fryder?» *Blikk* 12:19.
- Theroux, Paul 1998. «Nurse Wolf». *The New Yorker*, 15.06.1998.

Wegling, Monica 2007. «Skal homorørsle bli queer?» *Blikk* 8.

Wyn, Nia 2007. *Blue Sky July*. Seren Books.

Noter

- 1 Se for eksempel Judith Butler (2000–2001) om å opptre politisk som «lesbisk», i artikkelen som er oversatt til norsk av Linda Rustad og Ingebjørg W. Owsen.
- 2 Det kan være flere enn to aktører, men også færre, og det kan være gjenstander involvert. Et begrep om «to aktører» blir ikke problematisert her.
- 3 Siri er ikke nevnt i Bolsø 2007.
- 4 Jeg tar ikke her diskusjonen om makten som kan ligge hos den reseptive part i et samleie, se Solheim 1998, Cvetkovich 1995.
- 5 Jeg synes frihetsbegrepet i forhold til kjønn og seksualitet er vanskelig. Hvor frie kan vi være, så lenge kjønn og seksualitet alltid vil og bør bli under sosial kontroll og påvirkning? Etter mitt syn bør ikke «frihet» være kjernebegrepet for en seksualitetspolitikk, da heller «nyttelse», «ansvar» og «rettferdighet».
- 6 Norske bidrag til queer teori og queerteoretisk basert empirisk forskning har en lengre historie, som det ikke er plass til her.
- 7 Jon Reidar Øyan ble valgt til leder av LLH på landsmøtet i 2004 og har ledet organisasjonen i to perioder, uten foreløpig å ville satse queer. Til avisene Klassekampen sa han 10. mars 2006 at rettighetskampen ikke er fullført og at han ser for seg at «vi beholder kategoriene til vi har oppnådd like rettigheter» (s. 16). Dette er en pragmatisme som er helt forståelig i lys av det representative demokratiet i LLH og spørsmålet om å være aktuell som lederkandidat.
- 8 Jeg har tillatelse fra Heidi Eng til å referere fra denne eposten.
- 9 Se for øvrig Segal 2007 for en diskusjon av Judith Butlers senere refleksjoner over *Gender Trouble* (1990). Se også Butlers egen introduksjon til andreutgaven av boken (1999).
- 10 Dette er en lett omskrevet versjon av den britiske kulturteoretikeren Stuart Halls ideer (1990).
- 11 Selv konkretiserer Alcoff i et intervju med Ivan Marquez en slik advarsel i forbindelse med bruken av Michel Foucaults arbeid innenfor feministisk teori og det hun kaller «LGBT-studies» (LGBT=lesbian, gay, bi-, trans), som jeg tror i meningsinnhold kan oversettes med queer studies (Marquez 2006).
- 12 Se Åse Røthing 2007 for en omtale av skillet mellom de to begrepene «homofobi» og «homonegativisme». Når jeg sier «oss», så mener jeg særlig LLH og Skeiv Ungdom, som er de eneste seksualpolitiske organisasjonene i Norge som ikke er profesjonsbasert eller partitilknyttet, og som i tillegg er viktige fordi de er landsdekkende. Jeg tenker i tillegg på alle som også i dag engasjerer seg mot diskriminering, så som forskere, mediefolk, byråkrater, helsearbeidere og politikere.
- 13 Nia Wyns bok (2007) om å være mor til et barn

med cerebral parese, sitert i *Guardian* 29.09.07.

- 14 Dette avsnittet hørtes unektelig ut som en appell om mer penger til meg selv og andre forskere med lignende faglige interesser, og hvorfor ikke? En forsker som på en nyansert måte framstiller dilemmaet mellom å støtte ungdom med homoseksuelle følelser og selvmordstanker, versus å arbeide for et brudd med kulturens forståelse av de seksuelle kategoriene, er nettopp Tone Hellesund med sin undersøkelse om homoseksualitet og selvmord blant ungdom (2006). Det samme kan også sies om Kristinn Hognas arbeid på feltet seksualitet, selvmordsforsøk og rusmiddelbruk (Hegna 2007).

Identity Politics After Queer

Queer theory does not belong to the past, this article claims, even if the queer moment is

history and the most prominent front figures no longer directly engage in the development of it. Somehow, Norwegian gay politics has to include and rework perspectives, positions and goals, which are derived from this powerful stream of ideas about gender and sexuality. Starting out with an empirical analysis of sexual practices and sexual desire, the author develops some rudiments of a reoriented gay politics. In doing this, she also firmly criticizes the idea of a pitiful and wounded homophile, which at the moment seems to tighten its grip on those who reject queer perspectives wholesale.

Med skråblikk på «skeive» resultater

Er kjønnsforskerne av og til for ivrige etter å gjøre «skeive» analyser? Dette spørsmålet danner utgangspunktet for denne artikkelen, som diskuterer tre norske forskningsbidrag om kjønn, seksualitet og identitet. Studiene har forskjellige nedslagsfelter, samtidig omhandler de «det samme» og kan derfor også belyse hverandre. Forfatteren argumenterer for at et «skråblikk» på forskernes fortolkning av egen empiri kan åpne opp for en bredere/supplerende analyse og forståelse av informantfortellingenes ulike lag.

Tre ulike studier – med «analytisk» beslektede tema

I denne artikkelen ser jeg nærmere på tre norske «skeive» forskningsbidrag om kjønn, seksualitet og identitet. Mitt «skråblikk» er ment å være en videre problematisering av dette temaområdet. Først diskuteres en studie av ungdom og «festklining» med eget kjønn (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005; Pedersen 2006). Her tematiserer jeg spørsmålet om hvorvidt endringer i ungdommers seksualpraksis fører til større seksuell åpenhet, og om dette overflødiggjør identitetskategorier som hetero-, homo- og biseksuell. Den andre studien som blir diskutert, har tittelen *Being Young and Gay in the Context of HIV – A Qualitative Study among Young Norwegian Gay Men* (Middelthun 2001), og et sentralt tema er informantens tanker om og erfaringer med anal penetrasjon og aktiv/passiv-distinksjonen. Her diskuterer jeg først og fremst Middelthuns fremstilling av historien til informanten Hans. Den tredje studien har tittelen *Power in the Erotic – Feminism and Lesbian Practice* (Bolsø 2002) og handler om lesbisk seksuell praksis, makt og penetrasjonslogikker, om butch-begjær og salg av seksuelle tjenester mellom kvinner. Mitt anliggende i forhold til denne studien er å forsøke å lukke opp for en «bredere» diskusjon av dette feltet gjennom å gå litt nærmere inn på forskerens analyse av informanten Dina og hennes fortelling om sex-salg (Bolsø 2004).

Selv om studiene har ulike temaer og empiriske nedslagsfelter, handler de også om «det samme»; om forholdet mellom handlinger, følelser, identitet og dynamikken («limet») i seksuelle og kjønnte relasjoner. Studiene er analytisk beslektede og kan dermed også gi et slags gjensidig kunnskapspåfyll til hverandre. De har ulike innfallsvinkler til «sex» som arenaen der kjønnsposisjonene spilles ut og møtes, og studiene kan belyse

forhold knyttet til kulturelle og seksuelle handlingsrom for gutter/menn og jenter/kvinner. I denne artikkelen er det forskernes fortolkninger av sin egen empiri jeg konsentrerer meg om – og forsøker å sette et skråblikk på. Og ulike blikk gir ulike tolkninger og resultater. Ved å presentere noen alternative tolkninger av informantens synspunkter og forskernes analyser, ønsker jeg å supplere og ytterligere problematisere dette feltet.

Om festklining, sex og identitet – ungdommer forteller

I den første studien er temaet ungdom som kliner med noen av samme kjønn på fest (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005). Det empiriske materialet består av 55 kvalitative intervjuer med ungdom mellom 14 og 25 år. Med den smaskige tittelen «Tunge kyss – lette identiteter?» antydes dette «nye og skeive». I min lesning blir imidlertid en «motsatt» tolkning/tittel vel så dekkende; at det handler mest om «lette kyss – tunge identiteter», om heteroseksuelle identiteter og «doing hetero». På tross av at forskerne selv presiserer at festklining ikke handler om sex, ei heller om homoseksualitet og homoseksuell identitet (de tradisjonelle identitetskategoriene er stadig virksomme), konkluderer de likevel med at seksualiteten (handlingene) synes å bli skeivere, særlig for jentenes vedkommende.

Forskerne er inspirert av skeive perspektiver, primært slik de presenteres hos Henning Bech (1997), og ideen om at verden er i ferd med å bli mer og mer homo – blant annet gjennom et økt fokus på utseende og mer anonyme seksuelle relasjoner (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:110–111; Pedersen 2006:228–229). Et spørsmål som kan reises, er imidlertid følgende: I hvilken grad er «den moderne homofile (mannen)» og «den homofile kulturen» etablerte katego-



(Foto: Marianne Brantsæter)

rier som gir mening for folk flest? Dreier det seg ikke her om (noen) urbane hvite vestlige homofile menn, og en liten fortropp av ekstra velstelte «nye» heteromenn? Er i så fall denne moderne urbane kulturen blitt åpnere for lesbiske også? Og er i det hele tatt for eksempel Oslo for en storby å regne i denne sammenheng? Min vurdering er at forskerne her overvurderer denne «skeive vendingen» og blir litt for ivrige etter å fremheve skeive analyser.

Forskernes egne resultater er helt entydige, både i surveyen og i den kvalitative studien, og viser at jente- og guttekliningene *ikke* handler om sex i vanlig mening, *og* følger at denne aktiviteten slett ikke handler om seksuell utprøving med eget kjønn, «homoseksualitet» eller homoseksuell selvforståelse og identitet. Festkliningene er show-preget og offentlig, noe man gjør på gøy – innenfor en klart definert heteroseksuell (tilskuer- og) tolkningsramme. Det handler om «performance», bokstavelig talt, samt om et slags offentlig–men–intimt heteroscriptet sam-

handlingsforhold – og gjensidig bekreftelse – mellom tilskuerne og «klinerne».

Åpenheten rundt jenteklining tyder på at den ikke ble regnet som en intim eller privat handling. Poenget syntes tvert imot å være at andre *skulle* se på, som på en forestilling eller et show for et publikum. Flere jenter fortalte at de gjorde dette for å tiltrekke seg gutters oppmerksomhet. [...] «Liker du det selv, da? – Nei... (ler)». (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:115, 116) (kursiv i original)

Kliningene har et klart «front-stage»-preg og synes å følge et velkjent «pikekos-script», mens mer åpenbart seksuelle handlinger mellom to av samme kjønn ble knyttet til «love» og homoidentitet. Dette var mer privat og skjedde «back-stage». For at aktørene skal definere handlingene som «sex» og dermed «homo», må sammekjønns-aktiviteten altså tolkes som knyttet til følelser og forelskelse. Men i og med at (dette kvalitative) utvalget i all hovedsak består av selvidentifiserte heterofile ungdommer, er det jo logisk at empirien ikke gir så mange eksempler på dette.

Festkliningene synes å fungere som et slags heterobevis og uttrykker en «heteroseksuell godvilje» som kan oppfattes som en del av et sjekkescript overfor guttene. «Jentene ender alltid opp i hver sin seng etterpå, med hver sin gutt» (kursiv i original), forteller en av guttene (Pedersen 2006:239). Både jentenes og guttenes festklining kan også ses som en («ny») måte å *avgrense* seg filmessig fra stigmatiserte avvikskategorier på, og at denne front-stage-aktiviteten handler om «*doing hetero*». Forskerne konkluderer for så vidt med dette dobbelte og kanskje motstridende resultatet, men samtidig synes «det skeive endringsperspektivet» å bli vinneren i presentasjonen/e av resultatene. Her kunne forskerne ha utvidet og «balansert» analysen

gjennom for eksempel å se pikekos-scriptet i lys av tilgjengelighetsforventninger, som en viktig del av forventninger knyttet til kvinnelighet. Slik fremstår jentekliningen også som en utvidelse av et heteroseksuelt repertoar, som kanskje også bidrar til økt press for jenter hva angår «frigjorthet» og seksualitet i det hele.

Forskerne ser festklining som «en måte å gjøre venninnerrelasjonen nærere på», og foreslår at kyssing er ganske naturlig for jenter, «ettersom fysisk nærhet som leiling og klemming synes å være en relativt vanlig del av jenters sosialitet» (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:117). Her fremstår kyssingen som ikke-seksualisert, og som en fortsettelse av et ikke-seksualisert «leie-og-klemme-script», men kunne altså også vært diskutert som en ny type «doing hetero» og «doing frigjort jente». Og kanskje ser vi her et nytt hetero-sjekkescript? Forskerne tolker jentene som subjekter snarere enn som objekter, og sier at det vanligste var at jentene selv tok «initiativ til aktiviteten» (ibid:117), men her savnes mer om nyansene med hensyn til jentenes «initiativ» og grensedragninger mellom kategoriene tulleklining og lesbisk.

Det er imidlertid verdt å stille spørsmål ved om ikke slike «hetero-show» utdefinerer og/eller intimiderer eventuelle homofolk og fortrenger «homo» til bakrommet? Kanskje blir festklining også en slags «doing homofobi»? Festklining synes jo nettopp basert på et (velkjent) skille mellom «lek & moro» versus «æsj & homo». Ekkelheten med «homo»/en-sånn-en kan her sies å inneha en sentral rolle i prosessen med differensiering mellom kategoriene streit/normal og avvikler/homo etc. Hva jentene synes og mener om gutteklining, diskuterer forskerne ikke, men det fremgår at guttene ikke prøver å «tenne» jentene, men snarere imponere/provosere *andre* når de kliner med en kompis. Guttene kan kanskje sies å tøye grensene litt

for homososial lek; en lek som uttrykker «ren» heteroseksualitet og «maskulint mot» til å utfordre de gjengse normene. Men det bør være akkurat passe.

Siden guttekliningen i mindre grad finnes som kulturell fortelling blir nok handlingen potensielt «farligere» enn jenteklining. Det kunne lettere bli tatt for å være homofili. Derfor måtte nok også grensene mellom lek og alvor tegnes klarere. Tydeligst kom dette til uttrykk ved at selvidentifiserte homofile betakkte seg for å være med. Kanskje ble klining opplevd som latterliggjøring av noe som følte viktig og personlig? Når guttene kysset *som om* de var homofile gjorde de det samtidig veldig klart at de nettopp *ikke* var det. [...] Identitetskategoriene fremstår som stabile, men samtidig kan vi ikke utelukke at handlingene kan skape nye begjær. Når det gjelder guttenes klining ser vi imidlertid en større vekt på heteroseksuell trygghet. Vi ser derfor svakere tendenser til skeive seksualiteter i guttenes tilfelle. (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:124)

Men hvordan kysser man egentlig «*som om* man er homofil»? Det virker som om forskerne mener at guttekliningen primært dreier seg om å markere seg overfor andre «inngrupper» – her skriver de kjønnsnøytralt, men det er åpenbart at de mener *gutter*. Klining har et eksplisitt heteroutgangspunkt, og man kan hevde at guttene her slett ikke går langt utenfor aksepterte script for heteroseksuell maskulinitet, som kan sies å oppmuntre til litt vågal action på ulike måter. Det handler om å være «tøff» og om å bli synlig gjennom å få en reaksjon. Det handler også om å bestemme selv og opptre litt overskridende med hensyn til normer samt om homososiale forhandlinger om innholdet i kategorien maskulinitet.

Og det er fullt mulig å delta aktivt i samme-kjønns-seksuelle handlinger, *uten* at dette kobles til homofil identitet av aktøren selv. Et eksempel: En av gutteinformantene forteller om en firkant (mer privatisert og back-stage, antar jeg): «Det er fire (menn), og to av dem er homser og én er bifil, også er det meg som er et eller annet. Tvilsom, kanskje, eller noe sånt» (ibid: 125). Som leser får jeg ikke helt tak i denne episoden, og hva det var som hendte her, men forskerne sier følgende:

Det er nærliggende å tolke dette som at han så på homo- og bifile som personer med et følelsesmessig engasjement til personer av samme kjønn, som overskred det seksuelle begjæret. Disse følelsene manifesterte seg i handling ved at kos og kjæling assosieres mer til forelskelse og kjærlighet. Det er altså slike følelser som definerer seksuell identifisering. Ikke begjær eller tenning alene. Ifølge en slik forståelse blir ikke informantens selv homo. Fortellingen bør derfor kanskje ikke fortolkes som en fortelling om utviklingen av en seksuell identitet, men om nysgjerrigheten og lysten som var motivasjonen bak handlingene. Alternativer måtte ikke defineres ut før de var prøvd ut. Han fremstod også som eksperimentell i forhold til sex med kvinner og synes det var gøy å fortelle om erfaringene sine. Vi fikk derfor inntrykk av at erfaringene ble en del av hans selvforståelse som leken og eksperimentell, mer enn som homo, bi eller hetero. (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:126)

Han var «leken og eksperimentell», og han likte å fortelle skrytehistorier – med andre ord (heteromaskuline) «ærefulle» historier. For meg er det nærliggende å tenke at han plasserte seg selv i en såkalt aktiv posisjon; for eksempel at han penetrerte en annen mann

eller at han ble betjent oralt. Aktiv penetrasjon fremstår slik som en *maskuliniserende* handling for aktøren selv. Informanten forteller her om såkalt tilfeldig sex, og forskerne opplyser at «Sexen ble legitimert ved biologisk seksualdrift og nysgjerrighet» (Jordheim Larsen, Sandberg og Pedersen 2005:128). I tråd med diskursene rundt mannlig seksualitet som «driftsstyrt» og «utforskende», er informantens (og forskernes) likevel her på en slags trygg heterofil grunn – og drifts- og eventyrfokusering (særlig) for menns vedkommende ser ut til å gi informantens et stort spille- og handlingsrom med hensyn til (kulturelt legitim) seksualitet.

De mannlighets- og kvinnelighetsbildene man sitter igjen med, blir derfor svært velkjente; kvinner samspiller en del med hverandre, men menn inntar likevel en viktig posisjon «mellom» kvinnene – «lesbisk» blir helt fint så lenge aktiviteten er basert på en kvinnelig tilgjengelighet for menns oppmerksomhet. Jentene relaterer seg (heteroseksuelt) til guttene, og guttene relaterer seg (homososialt) til andre gutter, slik at både gutte- og jentekliningen blir «doing hetero-praksiser». For meg blir det vanskelig å forstå hvordan dette kan fortolkes i et skeivt endringsperspektiv.

Om unge homser, analsex og aktiv/passiv som «hierarki»

Det neste temaet er unge homsers refleksjonsprosesser knyttet til forholdet mellom den såkalt passive («bli tatt») og aktive («ta») posisjonen i seksuelle forhold mellom menn. Som en innledning vil jeg sitere Willy Pedersen fra boken *Nye seksualiteter*, der han forteller om intervjuer med noen unge *homofile* menn:

[E]n kan også tenke seg at en del unge homo- og bifile menn er lite fornøyde med

den seksualiteten de faktisk har erfart, for eksempel i klubbmiljøer, eller at de opplever usikkerhet i forhold til for eksempel smittefare. Den gruppa vi her har undersøkt, har vokst opp med HIV-smitte som en mulighet. De siste årene har det også blitt fokusert på syfilissmitte. Flere av de homofile guttene som ble intervjuet, ga også uttrykk for liten grad av tilfredshet med seksuallivet sitt – på tross av at de hadde hatt rikelig tilgang på partnere. [...] Stian fortalte at han så med skepsis på «det homofile miljøet». Han følte seg uvel på barer og diskoteker, og han hadde problemer med å finne rollemodeller for livet som homofil. Antropologen Anne-Lise Middelthon har vist at dette gjelder mange homofile menn: Det mangler positive tegn og symboler på det homofile levestøttet i vår kultur. De som søker etter rollemodeller og forbilder, vil enten kunne finne en synlig og tidvis utagerende cruising-kultur med atskillige problemer, eller – om de søker seg andre steder – kan de oppleve et sosialt og identitetsmessig vakuum (Pedersen 2006:249).

Eksemplet jeg vil ta for meg, er nettopp Middelthons studie, som omhandler 20 unge homoser (17–22 år) og deres identitetsarbeid (Middelthon 2002; 2004; 2006). Studien ble utført i sammenheng med HIV-forebyggende arbeid, noe som må ha preget både utvalgssammensetning og fokus i intervjuene. Informantene er unge, og de er (som unge folk flest) i starten på en (for så vidt livslang) «utviklings»- og forhandlingsprosess med hensyn til eget selvbylde, seksuell identitet og lyst/nyttelse.

Unge menn som ønsket å bli penetrert i analt samleie, men ikke hadde ervervet aksepterende og gode tegn for dette seksuelle møtet mellom menn, tok i bruk

bilder av det heteroseksuelle samleiet.

Denne løsningen førte ofte til følelser av skam eller selvforakt. Den unge manns opplevelse av at han tok en kvinnes posisjon hvis han lot seg penetrere i samleie, bidrog til å frembringe disse følelsene.

Skammen var ikke assosiert med posisjonen som sådan, men med å være *en mann* som tok, fikk og/eller ønsket den. For ordens skyld, de unge mennene var ikke bærere av negative holdninger til kvinner som ble penetrert av menn. (Middelthon 2002:83) (kursiv i original)

Mitt spørsmål blir her om ikke skammen nettopp er assosiert med posisjonen som sådan. Kanskje er kvinner allerede kulturelt definert og plassert som «kvinne» (Den andre) og dermed også per definisjon «degradert» seksuelt? Videre kan man spørre seg om den skammen som knytter seg til det å være «den penetrerte», og det aktivum det følger vil innebære å være den penetrerende part, kanskje er noe helt sentralt («dypstrukturelt») i vår kultur. Dette kan sies å hele tiden ligge under når det gjelder kjønnskulturens symbolikker og dynamikker, slik at såkalt gode og adekvate tegn blir en mangelvare uansett hvilken fil man tilhører. Et annet spørsmål er om kanskje skamproblematikk er et viktig trekk ved all seksualitet, delvis iblandet nytelsesaspekter og «biologiens legitimerende kraft» (Middelthon 2004:17). Seksualitet er på en måte jakt på nytelse i seg selv – og en (stadig?) jakt på «nye» nytelsesveier. Jo mer åpenhet og kunnskap om rent fysiologiske forhold knyttet til seksuell stimulering og nytelse, jo mer «legitimeres» ulike nytelsesveier, både diskursivt og i form av folks praksis. Det er liten grunn til å tro at analsex empirisk sett er en «ren» homoaktivitet, men dette har vi lite – om noen – forskningsbasert kunnskap om per i dag.

Spesifikke kulturelle bilder eller tegn som uttrykker eller formidler en homoseksuell praksis og ikke er utledet fra det hete-roseksuelle erfaringsområdet, er knapt tilgjengelig for unge homofile menn. [...] Etter hvert som de unge mennene blir deltakere i forskjellige (lokaliserte eller ikke-lokaliserte) nettverk og miljøer av homofile, vil deres muligheter for å utvikle eller tilegne seg mer finstemte og nyanserte tegn øke. De vil kunne erverve eller skape tegn og bilder som relaterer seg spesifikt til deres livssituasjon og erfaringsverden (Middelthun 2002:84).

Holdninger og forholdet til kulturelle bilder kan altså endres gjennom erfaring og at man eventuelt kan tilegne seg «motkulturelle» bilder, men det forblir likevel uklart hva som her menes. Det har opplagt skjedd enorme endringer når det gjelder så vel kjønns- som seksualitetsnormer, samtidig som man også kan snakke om en «kulturell forskyving», slik at grensene mellom kategoriene stadig holdes rene. I min forståelse underbetoner Middelthun (2002, 2004, 2006) betydningen av skam/forakt-komplekset knyttet til den såkalt passive posisjonen som *konkret realitet* for informantene. Altså en realitet som får konsekvenser for deres selvbylde og selvidentitet. Dette er et viktig poeng som kan virke litt nedslående – sett i forhold til idealer om stolthet, åpenhet etc. for minoritetsgrupper. Og apropos kulturelle bilder, så har vi etter min mening en språkbruk og retorikk omkring disse spørsmålene – både i forskningen, medieoffentligheten og homobevegelsen – som betoner stolthet og åpenhet på en slik måte at det også nærmest bekrefter en motsatt virkelighet.

For nesten alle informantene i Middelthuns studie var det å bli penetrert noe de både fryktet og lengtet etter. Vi skal her være med på Hans' refleksjonsreise når det gjelder

seksuell lyst, nytelse og praksis og de selvvurderingene som gjøres underveis. Hans forteller om dette i fem intervjuer over en periode på 1–2 år. Ved refleksjonsreisens start forteller han at han avstod fra å la seg bli tatt av en annen mann fordi han regnet med å møte forakt og miste verdighet – både fra seg selv og andre (jf. Middelthun 2004:9).

Når jeg tenker over tingene, ser jeg meg i en jenteposisjon. Ikke fordi jeg vil være dame i et mann–dame-forhold, men fordi jeg vil ha en mann. Jeg ser meg i hennes sted, fordi det er en mann jeg vil ha. En som har en mann. Jeg vil ha en mann – ikke være jente og heller ikke skrulle. (Middelthun 2002:83, se også Middelthun 2004:6, og Middelthun 2006:33)

I det første intervjuet virker Hans negativ til det å bli penetrert samtidig som han har prøvd.¹ I det andre intervjuet forteller han om «maskulin sperre» og smerte/ubehag – men han har lyst til å være såkalt passiv.² Det krever full tillit til en partner å være passiv. Nyttelsen i det å «bli tatt» vokser stadig sterkere frem gjennom intervjuene. I det tredje intervjuet forteller han om en kreativ vri der han både «blir tatt», men samtidig definerer seg som den aktive; «det er jeg som dominerer, er den aktive».³ Nyttelsen er her ikke det viktige, for det var vondt, men han tenker å fortsette med øvingen. Samtidig er mitt inntrykk at skam/forakt-komplekset ligger under som et slags uløselig dilemma; en slags dypstruktur som titter opp til overflaten og blir tematisert innimellom.

Informanten føler stadig at han «mister ansikt og manndom» gjennom å være såkalt passiv. Og hvis han er såkalt aktiv, så klarer han ikke å «ta dem som mannfolk etterpå», men kjenner «forakt for dem jeg har knullet». Det optimale vil være en relasjon der Hans kan være den «passive», for han har kommet

til at det er denne typen sex han foretrekker – «det, eller ikke noe». Men hva menes med at «Det blir etter heterostandarden»? Skisserer ikke informanten her et nokså forenklet og stivbent bilde av hetero; hun er passiv, han er aktiv? Det synes tatt for gitt at en heterofil kvinne vil oppleve det å dildo-penetrere en mann på den *samme* måten som han selv ville oppleve det, dvs. at mottakeren blir degradert til «pudding» gjennom penetrasjonen. Likevel; det er for Hans dét å bli tatt som gir ham mest. I det fjerde intervjuet snakker han også om en «psykisk tilfredsstillelse» i det at han «blir dominert» av sin (aktive) partner; at den andre «har helt kontrollen». Men han har også fått mer grep om nytelsen, han har funnet frem til det heftigste. Men hva med forakten? Hans unngår den passive posisjonen hvis han ikke er i et fast (tillits-)forhold. Han «løser» problemet ved at han «ikke lar noen ta meg», slik han forteller i det femte intervjuet.⁴ Det kan fungere som en strategi for å unngå å identifisere seg med den foraktede såkalt passive posisjonen. Hvis han har seksuelle relasjoner til «fremmede», er han antakelig den «aktive». Han takler altså skam/foraktfølelsene ved å vende ryggen til hele episoden etterpå – men dermed er vel også de ulike skambildene tilstede hos ham mer eller mindre hele tiden?

Kombinert med fokus på nytelsen og utviklingen av en «kroppslig kompetanse og kontroll» (Middelthon 2004:20), synes den «passive» posisjonen å innebære en potensiell ydmykelse og tap av kontroll (man «mister ansikt») – «intet mindre enn 'selvet' sto på spill» (Middelthon 2004:19). For også de informantene som liker å være såkalt passive, synes aktivt å forholde seg til dette med kontroll/tap av kontroll. Middelthon (2004:12) er opptatt av hvordan det negative knyttet til passiv analsex kan bli snudd og vendt til noe positivt og vakkert. Med utgangspunkt i informant Aril skriver hun: «En slik omforming

(det fordømte blir det begjærte) ser ut til å kunne reparere noe av det som er skadet.»

Det finnes sikkert mange som ikke oppfatter aktiv-passiv-skillet som negativt konnotert, men dette synes å være felles for informantene. Informanten Hans synes å spille en hovedrolle blant informantene, og han synes å være den som får mest oppmerksomhet i artiklene (Middelthon 2002; 2004; 2006). I artikkelens konklusjon er det imidlertid Tormod som siteres, en informant som «peker fremover» når han betoner at han nå oppfatter den aktive og den passive posisjonen som like ålreite, og det er hans ord som avslutter artikkelen (Middelthon 2004:20).

Middelthon synes å ha kommet informantene ganske nær. Likevel kan språkbruken noen ganger virke litt overfladisk i den mening at «fine ord» og konklusjoner som peker fremover (mot endring, noe nytt og bedre), ikke alltid synes å ha så mye substans. Det virker som om skam/forakt-komplekset knyttet til den såkalt passive posisjonen, er så vidt sterkt at begrepet analsex i seg selv kan forbindes kun med dét å bli tatt – «i ordets alle betydninger». Imidlertid skjønner jeg ikke alltid forskerens «ordlek» og forsøk på språklig redefinering som et endringspotensiale. «Blir han penetrert, eller lar han seg omslutte av sin partner?» spør Middelthon (2004:8). Rent logisk sett må det vel bli motsatt, at den penetrerende part er den som blir «omsluttet»? Blir ikke dette litt for «positive» ordelag fra forskerens side når man tenker på informant Hans' historie, samt på hvordan alle informantene synes å streve en hel del med å balansere sin verdighet og sitt selvilde?

I en annen artikkel om den samme studien bruker Middelthon (2006) eventyret om «Den stygge andungen» som en slags metafor, der konklusjonen blir at den unge homsen en vakker dag kan «våkne opp» og se seg selv som den flotte svanen han egentlig er. Men hva om denne skam/forakt-problematikken faktisk er

noe som knyttes til «homser» (og kvinner?) nærmest livet ut og styrer så vel handlings- og relasjonsmønstre, så vel som hva det blir kulturelt legitimt å være åpen om? Her kan man selvsagt hevde at resultatene delvis ligger i utvalget ettersom det dreier seg om unge homser i en HIV-kontekst, og at det kan være vanskelig å trekke slutninger om homosex generelt eller unge homser generelt. Kanskje viser denne studien et begrenset bilde?

Antakelig er mange homser «vendbare», at de er «aktive» med hensyn til å praktisere begge posisjoner, og at de «aktivt» kan søke

ligge under – som noe dypstrukturelt og dypkonstituerende. Aktiv/passiv fremstår som et begrepspar som ikke gir mening uten nettopp referansen til det dyptliggende kulturelle forbudet mot den manndomsdegradering som kobles til den passive posisjonen.

Om lesbisk seksuell praksis, butch-begjær og sex-salg

Hva gjør de lesbiske, og hvordan gjør de det? spør Agnes Bolsø i sin studie *Power in the*

Kanskje er dagens diskurser om «sex» på en måte preget av en slags (tidens) tatt-for-gitte narrativer om nytelse, teknikk, kompetanse og kontroll. Samtidig synes dilemmaene knyttet til skam/forakt-komplekset stadig å ligge under – som noe dypstrukturelt og dypkonstituerende.

også «passiv» nytelse. Jeg synes likevel at informantenes ambivalente narrativer representerer en problematikk man ikke skal slippe av syne. Jeg vil tvert imot hevde at skam/forakt-komplekset i forbindelse med seksualitet generelt er en viktig problematikk, og at dette representerer et underforsket og underanalyisert tema i dagens norske kjønns- og seksualitetsforskning. Middelthons studie illustrerer kanskje også hvordan man(n?) i dag nærmest er «pålagt» å snakke om seksualitet på bestemte måter; slik at det fremgår at man forholder seg til den potensielle forakten. Kanskje er dagens diskurser om «sex» på en måte preget av en slags (tidens) tatt-for-gitte narrativer om nytelse, teknikk, kompetanse og kontroll. Samtidig synes dilemmaene knyttet til skam/forakt-komplekset stadig å

Erotic – Feminism and Lesbian Practice (Bolsø 2002). Hun har også skrevet flere artikler med utgangspunkt i denne kvalitative intervjustudien (Bolsø 2000; 2004; 2005; 2006). Dynamikken i seksuell praksis er fokus i Bolsøs intervjuer, og et av avhandlingens temaer, som også tas opp spesifikt i flere artikler, er kjøp og salg av sex mellom kvinner. Forskeren spør: «Hva skjer med subjekt- og objektposisjonene, og hva skjer i særdeleshet med maktforholdet når kvinner selger sex til kvinner?» (Bolsø 2004:44). En sentral skikkelse i denne diskusjonen er informanten Dina som ifølge Bolsø er «[...] utypisk i den forstand at hun i en periode i slutten av 1960-årene og begynnelsen av 1970-årene hadde mottatt økonomisk vederlag fra andre kvinner for seksuelle tjenester hun utførte» (Bolsø 2004:44–46).

Som utypisk informant er Dina interessant, fordi hun kan fungere som en slags analytisk brekkstang når det gjelder forholdet mellom lesbisk sex, maktforhold, promiskuitet og kvinnelighets-doing'er.

Jeg skal i det følgende ta utgangspunkt i (deler av) Dinas fortelling og forsøke å problematisere det jeg oppfatter som Bolsøs fortolkninger. Mitt problem er at jeg som leser ikke får ordentlig tak i Dinas historie, og jeg forstår ikke helt Bolsøs («skeive») analyse av makt. Inntrykket blir at Bolsø både over- og underdriver «prostituasjonselementet» i denne informantens fortelling, og at koblingen mellom «sex» og «salg» blir for tett og uproblematisert.⁵ Særlig savner jeg mer diskusjon av at narrativer om seksualitet og kjønn som regel er motsetningsfylte og bestående av flere lag. I tillegg kunne det såkalt politisk korrekte ved slike narrativer med fordel vært tatt opp.

Dina forteller blant annet følgende historie:

Dina: [...] Det var nede i NN gate og der var det en kafé for finere fruer ... DV og jeg gikk dit og sjekka opp damer. Vi var aldeles idioter, altså. Det gikk helt fint da. Jeg var 19 og 20 da jeg herja på som verst.

AB: ... og da sjekka dere ...

Dina: ... damer som satt på kafé. Men den var kjent den kafeen, både for menn som ble sjekka opp og damer som ble sjekka opp.

AB: Var damene eldre enn dere, 25–30?

Dina: Ja, i hvert fall. Ja, de var vel sånn rundt der ...

AB: ... med pene hjem og mann og barn?

Dina: Ja, sånn formiddags ...

AB: Betalte de?

Dina: Jada, de spanderte fælt.

AB: Hvordan var denne sexen?

Dina: Den ga ikke meg noe. Men jeg syntes at jeg var helvetes til jente sjøl. Jeg

hadde sånn selvtilitt at det var helt til å spy av.

AB: Så, du betjente altså damer?

Dina: Ja.

AB: Og gjorde det de ville?

Dina: Ja, men det var ikke bare det. Vel-dig mange av de damene ville ha noen å snakke med.

AB: Hvor gikk dere og hadde sex?

Dina: Hjem til de, det var ingen hjemme der. Gruppe også. DV dro med seg en, og det kunne være venninner og de drev på som gjerne.

AB: Var det alkohol på formiddagen, da?

Dina: [...] Damene drakk vin. De måtte antakelig ha mot. Men vi vørte ingenting.

AB: De spanderte sier du. Fikk dere penger i hånda?

Dina: Det skjedde det også, og så kjøpte de ting til oss.

AB: Hadde dere samme folkene flere ganger?

Dina: Ja, det skjedde, men så fikk jeg følge mer ordentlig. Og da ble det helt slutt.

(Bolsø 2004:47)

Hva er det egentlig Dina forteller om her, og hva betyr intervjuet som premiss for den konteksten som hennes fortelling konstrueres innenfor? Hvor typisk var episoden med de såkalt finere fruene? Er det i det hele tatt «prostituasjon» det her dreier seg om? Og blir ikke stedet egentlig litt for lurvete for såkalt finere fruer? Her savner jeg en form for «kildeskritikk» fra Bolsøs side – at hun tillater seg å problematisere informantens egne utsagn; dvs. de ulike lagene i informantens fortelling. Slik vi møter Dina i Bolsøs tekster, virker hun litt naken hva angår kontekst. Informanten forteller i retrospekt (hendelsen ligger 25–30 år forut for intervjuet – og hun var 19–20 år), og ulike implikasjoner av dette kunne vært diskutert mer. Kanskje er det anonymitets hensyn som ligger bak, men uansett kunne

motsetninger og brudd i informantens fortelling vært diskutert mer inngående.

Hva ligger for eksempel i utsagnet «men så fikk jeg følge mer ordentlig, og da ble det helt slutt»? (Bolsø 2004:47) Hvordan skjelner Dina mellom begrepene kjæreste, sjekking og salg? Eller gjør hun ikke det, slik at begrepene forhold og prostitusjon glir over i hverandre? Dina «betjente damer» og «gjorde hva de ville» (klientene definerte det seksuelle), men hun poengterer også at «veldig mange av de damene» slett ikke (bare) var ute etter sex (ibid.). Her får jeg verken tak i hva dette bestod i, eller noen idé om omfanget av denne «trafikken». Forskeren etterspør konkret betaling, men det virker som om det vanligste var spandering og gaver, snarere enn cash. For meg medvirker dette til å styrke følelsen av en slags gråsonedefinisjon i forhold til sex-salg, kanskje også av en etterpå-konstruksjon av ungdommelig utsvevenhet og lesbetøffhet. I min lesning av (Bolsøs fortolkning av) Dinas beretning, ligger det også mye ulyst, ubehag og ubegjær på lur. Men denne typen «sprik» og motsetninger synes å havne i bakgrunnen i forskerens analyse.

I et annet intervjuutdrag (Bolsø 2004:47–48) forteller Dina om en av de første gangene hun solgte sex at «egentlig så hadde jeg ikke lyst til dette» og hadde «nedrulla gardiner». Her er hun ikke «en helvetes jente» med «selvtillit til å spy av» osv., snarere tvert om. Denne damen/kunden «ville at jeg skulle ha munnsex med henne», men «ikke ukjente folk», sier Dina. Etter en dusj – som gjorde det litt renere og litt mindre ekkelt? – så kunne hun «betjene» damen likevel: «Vi hadde det innmari fint der». Hva ligger det i dette spranget mellom ytterpunkter? Og hvorfor vektlegges ikke denne typen motsetninger og brudd mer i Bolsøs analyse? Hva med forholdet mellom generelle versus konkrete informant-utsagn, og de forskjellige lagene i fortellingen? Og igjen: Hva betyr det at episodene

ligger langt tilbake i tid, og at fortellingene er retrospektive konstruksjoner?

«Du må spørre meg mer,» påpeker Dina. Og Bolsø etterspør det konkret seksuelle, «lesbisk praksis». Igjen viser Dina at dette med sex kan være et vanskelig intervjuetema ved å si at «Ja, er det noe mer å si om dette?», og litt etter sier hun «vet du, dette er rart altså, å sitte og prate om sånt noe». Forsker og informant er enige om at temaet passer bedre over en halvliter, og så ler de begge to. Dette med latter og fnising kunne forøvrig vært diskutert som et slags datamateriale i seg selv, noe som aktualiserer også ubevisste responser og de «samtaler» vi har med det kjønnskulturelle betydningssystemet. Men Bolsø er her mer opptatt av det seksuelle «i seg» og spør videre: «gikk det» for denne damen?, og Dina bekrefter. Så spørres det om det «gikk» for Dina, som svarer at «Nei, hun tok ikke på meg hun» – hun er såkalt *untouchable* ... «Det var bare du som holdt på med henne?» spør intervjueren, og Dina bekrefter. Så kommer spørsmålet: «Så dette var en slags salg av sex?», og Dina bekrefter igjen (alle sitatene er fra Bolsø 2004:47–48). Spørsmålene går her fra sex og ekkelhet til penger, og videre til «gikk det?». Deretter går spørsmålene tilbake til salg og penger. Muligens var dette dét punktet i intervjuet der spørsmålet om salg av sex ble tematisert første gang.

I et tredje intervjuutdrag (Bolsø 2004:48–49) spør Bolsø om Dina er den som «bestemmer hva som skal skje når hun har sex med noen»; om hun er «dominant». Dina svarer (generelt og) bekreftende – «Ja». Dinas «dominans» består i at det er henne som skal «styre» og bestemme i det seksuelle, at hun vil gi nytelse/orgasme, og at partneren ikke får berøre henne.⁶ Dette siste ses både som uttrykk for selvbeskyttelsesstrategi mot prostitusjonsinvadering og som uttrykk for «untouchability» og «butch nytelse» (Bolsø 2002:135–136, Bolsø 2004:50–52).⁷ Når Dina

forteller om konkrete episoder, er det likevel motsatte relasjoner hun synes å fortelle om. Hun forteller også om et forhold der hun *ikke* var den såkalt dominante seksuelt, og hun gir et overraskende svar. For hun forteller nå om et kjæresteforhold, hvorpå hun legger til at «da fikk jeg også betaling». Dette viser hvordan «vanlig forhold» og «sex mot vederlag» flyter over i hverandre i Dinas fortelling, slik vi får den presentert av Bolsø. Her uttrykker Dina tildels ganske rigide, fordomsfulle og foraktfulle synspunkter når hun omtaler denne kvinnen/kjæresten/klienten:

Hun skulle egentlig vært operert (latter). Ja, faderen det var noe av det verste jeg har vært borti. [...] Jeg går ut fra at hun var helt mann altså. Hun måtte ligge oppå, ellers tror jeg ikke hun fikk det til i det hele tatt. Og hun skulle også bruke dildo på meg, men det ble det aldri noe av. (Bolsø 2004:49)

Dina måtte være «sånn helt jente, vet du», noe som ikke harmonerer med hennes dominant-selvilde. (Her kan vi forøvrig trekke en parallell til Hans' historie hos Middelthun). I min tolkning posisjonerer Dina seg selv som en slags akkurat-passe-butch gjennom måten hun plasserer denne kjæresten/klienten som too-much – som «helt mann». Når det gjelder seksuell nytelse, forteller Dina at orgasme for henne var unntak; «Det skjedde noen ganger, når jeg hadde drukket faktisk, for da slapp jeg meg litt mer løs» – og her er det et stort gap mellom bildet av Tøffe-Dina som sjekker damer og får betaling (jf. at hun slett ikke vørte noe som helst, mens damene måtte drikke seg til mot) og den Dina som snakker om hvor *lite* hun selv egentlig fikk ut av denne sexen. Likevel forteller hun at «jeg var sammen med henne ganske lenge, i hvert fall et halvt år» «og hun betalte jo bra». Med andre ord var Dina en slags live-in-gigolette

som yttet tjenester og mottok belønning/betaling; fikk disponere bolig og bil og 500 kroner per nummer, får vi vite. Det gikk «frasagn» om Dina og denne damen (sitatene er fra Bolsø 2004:48–49).

Dinas framstilling synes her å vise både til hennes kryhet over hva hun fikser og til en nedvurderende latterliggjøring av damen/kjæresten/klienten. Kanskje er det (blant annet) slik hun «balanserer» sin verdighet? Dina forteller at hun synes at hun utnyttet kvinnen, men damen skulle jo snart flytte likevel. Jeg synes at Dina uttrykker en ganske sterk forakt for – og ekkelhet i forhold til – denne damen (kjæresten/klienten): «Nei, hun var mann. Og det sjokkerte meg litt. Det sjokkerte meg og mine følelser også, som syntes dette var ekkelt. Da kan du si at jeg ble sjokkert.» (Bolsø 2004:49) Likevel hadde hun et «fast forhold» til denne kvinnen i et halvt års tid – mot betaling.

Jeg synes i det hele tatt at det er mye «ekkelhet» og usikkerhet til stede i det Dina forteller. Det virker ikke som om det seksuelle er noe kult i det hele tatt, men at det ligger noe tøft i å fremstå som litt gi-faen-type, «en helvetes jente» – med «serviceinnstilling». Seksuell lyst og nytelse synes jeg imidlertid Dina sier lite om, og det er overraskende at ikke Bolsø i analysen er mer opptatt av slike dobbeltheter i lesbiske narrativer om sex, kontroll, lyst og nytelse.

Avslutning: Og ingen vil være «helt jente»...?

Et viktig felles tema for alle tre studiene er «grenseforhandlinger» og innholdet i kategorier og handlinger. Alle handler om seksualitet og seksuell identitet, forholdet mellom handlinger og følelser/identitet, indre/ytre, sårbarhet og kontroll/mestring. Aktiv/passiv-distinksjonen kan ses som et iboende tema i alle tre studiene, og kan slik sies å illustrere

spørsmålet om autoritet og makt innenfor de seksuelle relasjonene. Innholdet i kategoriene maskulin og feminin blir sentrale og utgjør et slags sentrum i alle fortellingene. Slik illustreres hvordan seksualitet og kjønn henger uløselig sammen; og er filtret i hverandre, så å si. Det jeg her spesielt vil henlede oppmerksomheten mot, er at det virker som om verken lesbiske eller homofile menn vil være «*helt jente*»; at dette ikke fremstår som noe ærefullt narrativ.

Bolsøs informant Dina trives ikke i en på-ryggen-jente-posisjon; hun vil bestemme i det seksuelle og være den såkalt aktive. Likevel synes hun å snakke mest om mer uønsket, lite vellykket, seksualitet. Dette diskuterer ikke Bolsø særlig inngående, men konkluderer med at Dinas «nyttelse, lest som butch nyttelse, [er] troverdig» (Bolsø 2004:51). I forskerens analyse kan Dinas fortelling virke relativt kontekstløs. Grensene mellom kjærlighetsforhold og salg av seksuelle tjenester blir vage, og det kan virke som om salg av sex, «ha draget» og dominant i senga flyter over i hverandre. I min lesning uttrykker Dina ofte nærmest det motsatte av det som poengteres i Bolsøs fortolkning og fremstilling, og jeg savner her en diskusjon nettopp av logikken i motsetninger og sprik i informantens narrativ. Ett spørsmål gjelder den potensielle skammen knyttet til en ikke-dominant seksuell posisjon «i seg», og om det dermed også indirekte er knyttet en «normativ/diskursiv tvang» til å fremstå som butch – dersom man er «ekte» lesbisk.

Middelthons informant Hans forteller mye om skam og ekkelhet koblet til den passive posisjonen i analsex; med rompa i været, en jenteposisjon – og når han av og til inntar den såkalt aktive posisjonen, så kjenner han forakt for de han har «tatt» og klarer ikke ta dem som mannfolk etterpå. Løsningen blir å unngå den passive posisjonen og la skamfølelsen vinne; «nå har jeg det mer sånn at jeg ikke lar noen ta meg» (Middelthon 2004:11).

Middelthon konkluderer for så vidt med at det eksisterer få «positive bilder» av homoseksualitet, analsex og aktiv/passiv. Samtidig ligger hovedfokus på mer «positive» tolkninger av informantenes synspunkter, det vil si en underdrivelse av hvor sterk og betydnings-tung denne skammen/forakten synes å være, og at både den passive og den aktive posisjonen begge preges av dette dypkulturelle skam/forakt-komplekset.

I «festklinestudien» er de få beretningene om «jentesex» lite detaljerte med hensyn til hva som egentlig skjer, men den ene gutteberetningen om en gruppesexepisode plasserer informanten selv i en setting der seksuell utprøving og nytelsesjakt kan ses som et slags maskulint *pre*. Han liker å eksperimentere seksuelt, og ser seg selv som klart heterofil, noe som harmonerer godt med at han hadde en såkalt aktiv rolle i den homoseksuelle episoden han forteller om; og han vil kunne bli tatt som mannfolk etterpå. Forskerne konkluderer med at klinestudien først og fremst demonstrerer de mer tradisjonelle kjønns- og seksualitetsnormenes «iboende tyngde», men likevel er det «det nye og skeive» som fremheves i artikkeltitler, overskrifter og i tekstene generelt.

Argumentet jeg har forsøkt å forfølge i denne artikkelen, er at posisjonen i det seksuelle møtet kanskje er en slags universalnøkkel til «kjønn» – spenningsfeltet mellom kulturelle forestillinger og «praksis». Hvis «kjønn» defineres som *forskjell* og *hierarki* (Hirdman 1988), og posisjonene aktiv konnoterer maskulinitet, så er «kjønnets logikk» basert på at den passive posisjonen (på et kulturelt symbolplan) forbindes med kvinnelighet og kvinneliggjøring, det vil si en degradering («passiv mann» = «kvinne»). Det «kvinnelige» synes forbundet med en slags ekkelhet og forakt, enten det appliseres på menn eller kvinner. Og menn synes å like andre menns selskap. Menn har et ganske stort spillerom

for å være homososiale, men de får ikke «løpe linen ut og bli homoseksuelle» (Liljeström 1983). Altså foreligger det et kulturelt forbud mot å befinne seg på «the receiving end of the penis»; dvs. gjøre seg kroppslig tilgjengelig/betjenende for en annen mann – praktisere en mannlig «åpen kropp» (Solheim 1998). Men aller sterkest er nok forbudet mot å fortelle om det.

«Alle» vet at det kan være fare for nedvurdering hvis en mann vedstår seg å være «passiv» seksuelt (noe som antakelig også vil kunne ramme en heterofil kvinne som er åpent aktiv). Samtidig som det er opplagt at mange «bytter på», enten de er heterofile, homofile eller lesbiske, og at folks seksuelle lyster og laster er nokså varierte, enten de praktiseres innenfor fastere relasjoner eller som løsere forbindelser. Likevel synes også mer dypstrukturerende – og konstituerende – normer stadig å ligge under og bety noe helt konkret for hvordan vi snakker om sex, også i en tid med fokus på «nye», skeive seksualiteter og seksuelle praksiser på kryss og tvers.★

Litteratur

- Bech, Henning 1997. *When Men Meet. Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bolsø, Agnes 2000. «Maskulinitet i erotisk spill mellom kvinner.» *Kvinneforskning* 3–4: 88–104.
- Bolsø, Agnes 2002. *Power in the Erotic: Feminism and Lesbian Practice*. Dr.polit.-avhandling. Skriftserie 2/2002, NTNU: Senter for kvinne- og kjønnsforskning.
- Bolsø, Agnes 2004. «Salg av seksuelle tjenester mellom kvinner.» *Kvinneforskning* 1:43–60.
- Bolsø, Agnes 2005. «Jorun Solheim og Judith Butler – en refleksjon over åpne kropp og det falliske.» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:50–66.
- Bolsø, Agnes 2006. «Orgasmer, lesbiske og kjønns-makt.» I: Anbjørg Ohnstad og Kirsti Malterud (red.): *Lesbiske og homofile i møte med helse- og sosialtenesta*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Jordheim Larsen, Camilla, Sveinung Sandberg og Willy Pedersen 2005. «Tunge kyss – lette identiteter?» *Sosiologisk tidsskrift* 13:107–132, Oslo: Universitetsforlaget.
- Kristinn Hegna, Hans W. Kristiansen og Bera Ulstein Moseng 1999: *Levekår og livskvalitet blant lesbiske kvinner og homofile menn*. Oslo: Nova.
- Hirdman, Yvonne 1988. «Genussystemet – Reflexioner kring kvinnors sociala underordning.» *Kvinnovetenskaplig tidsskrift* 3.
- Liljeström, Rita 1983. *Det erotiska kriget*. Stockholm: Liber Förlag.
- Middelthun, Anne-Lise 2001. *Being Young and Gay in the Context of HIV. A Qualitative Study among Young Norwegian Gay Men*. Dr.philos.-avhandling, Universitetet i Oslo.
- Middelthun, Anne-Lise 2002. «Unge homofile menn og fravær av adekvate tegn og kulturelle bilder.» *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, 122:82–84.
- Middelthun, Anne-Lise 2004. «Om å bli tatt – i alle ordets betydninger.» *Kvinneforskning* 1:5–22.
- Middelthun, Anne-Lise 2006. «Om å være uten gode tegn.» I: Anbjørg Ohnstad og Kirsti Malterud (red.): *Lesbiske og homofile i møte med helse- og sosialtenesta*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Pedersen, Willy 2006. *Nye seksualiteter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skilbrei, May-Len 1998. *Når sex er arbeid: en sosiologisk analyse av prostitusjon på massasjeinstituttene*. Oslo: Pax.
- Solheim, Jorun 1998. *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Oslo: Pax Forlag.

Noter

- 1 Første intervju: «Jeg liker ikke å bli knullet. Jeg synes det gjør vondt. Det høres kanskje litt rart ut, men det handler om verdighet. Verdigheten går tapt når du ligger med rompa i været. [...] Ved tre anledninger har jeg vært passiv. Jeg likte det ikke.» (Middelthun 2004:9)
- 2 Andre intervju: «Jeg har prøvet ut en del med passivt analt samleie. Jeg vil, men jeg får det ikke til. Tror at det er en maskulin sperre. Nå føler jeg at jeg vil føle at jeg har tapt hvis jeg gjør det. Jeg klarer ikke å gjennomføre det. Det er fremdeles et spørsmål om verdighet. Synes det gjør så vondt, jeg sperrer meg. Må stole 100 % på den andre hvis jeg skal ligge med rompa i været. Jeg vil mestre det. Klare å slappe av. Kanskje å innrømme for meg selv at jeg liker å bli tatt. [...] Aktiv/passiv er problemet jeg møter hos meg selv. Jeg begynner å føle en dyp dragning mot maskuline menn, og dem er det få av.» (Middelthun 2004:10)
- 3 Tredje intervju: «Det tok en halvtime og føltes som et år, etterpå dusjet jeg og gikk hjem. Det føltes sånn at jeg hadde lyst til å ringe vennene mine og si 'nå har jeg gjort det'. Det er sikkert sånn som jenter har det. [...] Men jeg er ennå ikke klar, fortsatt er det jeg som dominerer, er den aktive.»
- 4 I fjerde intervju sier han: «Å bli tatt er det jeg liker best, men kroppen min funket ikke. Jeg gikk ut og kjøpte ett stk dildo – etter det gikk det bra – jeg lærte å slappe av. Det er viktig for meg å bli dominert hvis jeg skal få psykisk tilfredsstillelse. På spørsmål om hva som skiller analsex fra annen sex, svarte Hans: «Det er heftigere, hvis det er helt riktig analsex, skulle jeg gjerne sett det på film. Tårene mine spretter – plutselig er det som om jeg forstår fist-

fucking. Hvis du har en sånn stor ting (viser meg knyttneven og underarmen) i deg, så er det han som bestemmer – det er som om du er hekta på ham. Det er som å bli hengt opp på en knagg, mentalt. En eksplosjon oppi hodet på meg. [...] Orgasme er viktige for meg, men ikke for ham (kjæresten). Han vil være dominerende – men det er som posisjon – ikke i analt samleie og sånt. Han liker det ikke når jeg får orgasme på den måten; 'for guds skyld, vær da sivilisert', sånn virker det på meg som han ser på det. Jeg tror ikke at mine orgasmer, eller at jeg har dem, er noe viktig for ham. Det jeg liker, er at den andre har helt kontrollen. Det med eksplosjon er helt nytt for meg.» (Middelthun 2004:11)

- 5 Jeg tar her særlig utgangspunkt i artiklene «Salg av seksuelle tjenester mellom kvinner» (Bolsø 2004) og «Jorun Solheim og Judith Butler – en refleksjon over åpne kropp og det falliske» (Bolsø 2005). I begge artiklene møter vi nemlig informanten Dina, som i artikkelen fra 2005 bærer navnet JC (mens hun i selve avhandlingen heter OP, jf. Bolsø 2002).

- 6 I litteraturen om kvinner som selger sex til menn, setter kvinnene grenser for berøring som en strategi for å beskytte seg selv. Å nekte kunden kyssing og berøring av kjønnsorgan er vanlig, i et forsøk på å skille mellom kunder og kjærester (Skilbrei 1998). For Dina fikk spørsmålet om berøring en spesifikk utforming. De kvinnene som Dina plukket opp, eller som plukket opp Dina fra sentrums-kaféen fikk ikke «ta på» henne, dvs. de fikk ikke berøre hennes genitalia. Hun forhindret dessuten at hennes siste klient penetrerte henne med en dildo. Dina sier om seg selv at hun er ganske dominerende i sengen, og at hun alltid er mer dominerende enn sine partnere bortsett fra i tilfellet med den siste klienten. Når det gjelder orgasmisk nytelse, sier Dina:

«Jeg er sånn at jeg behøver ikke å få det til å gå, bare den andre får det til å gå, hvis de vil det. Det er ikke alltid det å få det til å gå er det helt store. For vi liker å leke.

AB: Så du sørger heller for den andre? Dina: Ja, jeg gjør det, for det gjør meg så innmari god.» (Bolsø 2004:50)

- 7 «Å yte seksuell service er altså viktig for hvordan forskere har forstått den klassiske (stone-)butch, med seksuell nytelse først og fremst i fokuset på sin partner, vil det kunne ligge erotisk butch-femme-nytelse i dette for Dina selv. Å komme fram til en positiv lesbisk selvforståelse, en bevissthet om en homoseksuell partnerpreferanse som ikke domineres av selvforakt, er fortsatt et strev for mange, til tross for ideer om postmodernitet og flytende identiteter (Hegna mfl. 1999, Pedersen og Kristiansen 2003). Homoseksuell identitet må fortsatt tilkjempes, og åpenhet krever en kontinuerlig 'komme-ut-prosess'. Dina og mange andre åpne lesbiske har gått en lang vei for å erkjenne og anerkjenne sitt lesbiske begjær. Bevisstheten om

å ønske en kvinne som seksualpartner, og fryden over å faktisk få det, vil kunne bli et trekk ved egen nytelse som vedvarer (Bolsø 2002). Dette gjør Dinas nytelse, her lest som butch nytelse, troverdig. Å finne nytelse i sin partners nytelse er selvfølgelig ikke et spesifikt homoseksuelt fenomen, men butchen er en homoseksuell figur som har sitt fremste erotiske karakteristika ved dette. Det er spesielt og finner ingen parallell verken innenfor det homoseksuelt mannlige eller det heteroseksuelle.» (Bolsø 2004:51)

A queer look at «queer» results

The question raised in this article is whether Norwegian researchers in the field of gender and sexuality sometimes are a little too eager when it comes to doing «queer» analysis; and somewhat too eager to focus on «positive» interpretations, even when the researcher's own presented data and interpretations also may suggest otherwise. The discussion, and argument put forward here, is based on three Norwegian (qualitative interview) studies, as an attempt to include «thinking straight» in queer analysis. One study concerns youngsters and same-sex making-out at parties, the other concerns young gay men and the cultural shame regarding the «passive» position in anal sex, and the third concerns lesbian sexuality and questions of power related to sexual relationships and women-to-woman prostitution. Even though these studies definitely are concerned with different topics and research-questions, they are also about «the same thing»; e.g. the dynamics in sexual relations as potentially hierarchic, and sexuality as a context for identity-work. The aim of this article is to open up for a broader analysis and understanding, and provide a frame of interpretation that also recognizes the different – often contradictory – «layers» in the informants' narratives about sexual experiences and identity.



KOMMENTAR

AV HEGE SKJEIE OG MARI TEIGEN

Behov for balanse

I dette innlegget skal vi kommentere noen synspunkter Cathrine Holst ga uttrykk for, i artikkelen *Balansefeminismens begrensinger* i Tidsskrift for kjønnsforskning nr. 2, 2007. Men først vil vi kort presentere konteksten. Den handler i hovedsak om tidskriftredaktørenes ambisjoner om å skape mer debatt i spaltene.

I et lanseringsintervju med KILDEN i mars 2007 gjorde Jorun Solheim og Åse Røthing «debatt» til en hovedsak.

– Mangfoldet er stort innen dagens feminisme og kjønnsforskning. Vi som driver med feministisk teori og/eller kaller oss kjønnsforskere er antakelig glitrende uenige om mange viktige ting. Likevel er det forbausende lite debatt, hvor disse meningsforskjellene blir drøftet og utdypet,

sa Jorun Solheim, og ville sammen med Åse Røthing «gjøre tidsskriftet til en arena der ulike meninger kan møtes, og forskjeller mellom ulike teoretiske perspektiver utdypes».

– Dette betyr selvsagt ikke at Tidsskrift for kjønnsforskning skal bli et rent debattforum. Det handler snarere om å tydeliggjøre de posisjoner som ofte ligger implisitt i ulike tematiske og teoretiske bidrag, løfte dem fram og gjøre dem mer synlige. Kritikk og debatt finnes nemlig, men foregår sjelden i det offentlige rom. Dette har nok historiske årsaker. Lenge oppfattet man den feministiske forskningen som et sårbart felt der man måtte unngå «krangling»,

sa Solheim. «– Nå er situasjonen en helt annen. Feltet har modnet og vokst seg stort og mangfoldig. Nå er det tid for ulike retninger og posisjoner å møtes og bryne seg mot hverandre,» supplerte Røthing. Samtidig varslet de et temanummer om feminisme og politikk der Cathrine Holst går *til angrep* på «det hun kaller «barometerfeminismen» innen norsk likestillingspolitikk. Hun kritiserer blant annet Hege Skjeie og Mari Teigen, som samtidig kommer med et implisitt svar på denne kritikken gjennom en egen artikkel i samme utgave» (KILDEN 09.03.2007).

Holsts artikkel – Balansefeminismens begrensinger – la redaktørene ut i fulltekst på nettstedet til KILDEN i juni (19.06.2007). Den ble snappet opp av en journalist i Klassekampen. I intervju med journalisten (29.7.2007) gjentok Cathrine Holst kritikken av en feminisme som hun mener setter tallmessig kjønnsbalanse på gruppenivå som likestillingspolitikken målsetting. Særlig er Holst bekymret for hvordan en slik målsetting kan komme i konflikt med hensynet til enkeltmenneskets frihet. En statlig kjønnsbalansepolitikk premierer ifølge Holst de kjønnsutypiske valgene over de kjønnsstypiske. Dagen etter fulgte Klassekampen opp med et intervju med Mari Teigen. Teigen sa til Klassekampen at ulike former for kjønnsbalanseordninger, f.eks. kvotering, søker å sikre en bredere representasjon av grupper på et område. Det handler ikke om retten til å handle kjønnsstypisk i det hele tatt, men om representasjon, inkludering og om å motvirke utstøtingsprosesser. Etter å ha intervjuet Holst og Teigen, intervjuet Klassekampens journalister også Likestillings- og diskrimineringsombud Beate Gangås, nestleder i Norsk Sykepleierforbund Unni Hembre og kvinnepolitisk nestleder i SV, Stine Helena Svendsen. De mente stort sett at Holsts bekymringer for hvordan kjønnsbalansenetnkning kunne true den individuelle friheten var i overkant sterke. Cathrine Holst skrev en presisering, og beklaget samtidig at hennes synspunkter og argumenter ble diskutert på bakgrunn av løsrevne sitater. Så mye om akkurat den «debatten», som ellers er tilgjengelig via Retrievers mediearkiv.

Litt mer om vårt eget, ifølge redaktørene av Kjønnsforskning, «implisitte svar»: I samme nummer av tidsskriftet skrev vi en artikkel om likestilling og minoritetspolitikk der vi diskuterer betingelser for politisk medborgerskap i et flerkulturelt samfunn. Helt konkret har vi her undersøkt hvordan ett viktig aspekt ved den norske politikken

mulighetsstruktur, reglene om «berørte parter» deltakelse i utarbeidingen av lovforslag, inkluderer eller ekskluderer minoritetsstemmer, og hvordan denne strukturen gir rom for kjønnspolitiske synspunkter på lovreform. I denne artikkelen hevder vi også at målsettinger om kjønnsrepresentativitet og om etnisk mangfold ser ut til å eksistere som nærmest atskilte sfærer i norsk politikk. Mens kjønnsbalansopolitikk har feste i rekruttering av enkeltpersoner, blir etnisk mangfold i hovedsak gjort til et spørsmål om ad hoc inklusjon av organiserte interesser. Det betyr en deltakelsespolitikk som halter, så å si på hver sin fot. Men begge deler handler om begrensinger ved det politiske demokratiet. Dette «implisitte svaret» måtte man imidlertid ha tidsskriftet i hånden for å lese. Vi ble også, i første omgang, invitert til en debatt. Om hva, var ikke like klart, dersom det ikke var tenkt på en repetisjon av tidligere debatter med Holst, som først og fremst har foregått i *Nytt Norsk Tidsskrift* (3/2003, 1/2004, 2/2004). Derfor skrev vi altså om problemstillingene slik vi nå arbeider med dem.

Vi betrakter ikke denne artikkelen som et «implisitt svar» til Holst. Heller tvert i mot, om noe slikt finnes. Vi er også skeptiske til lanseringsutsagn av typen «Holst går til angrep på ...». Og vi er i det hele tatt ikke særlig sikre på at tabloidisering av debattbehov og – posisjoner faktisk gavner tidsskriftformatet. Men dette er altså først og fremst en kommentar til redaktørenes lanseringsstrategi.

I alle fall ... I *Tidsskrift for kjønnsforskning*s nummer om Feminisme og politikk (2/2007) gjentar Cathrine Holst noen kritiske kommentarer til synspunkter vi har fremmet blant annet i boka *Menn imellom* – som vi skrev som en del av Makt- og demokratiutredningen (Skjeie og Teigen 2003). Et hovedpunkt i Holsts kritikk går på at kjønnsbalanse som likestillingsprinsipp og som norm for kjønnsrettferdighet kan komme i konflikt

med hensynet til den enkeltes personlige autonomi. Mye i artikkelen handler først og fremst om Holsts lesning av Nancy Fraser. Det virker som om det har falt henne tungt for brystet at vi forstår Nancy Frasers begrep om «parity» som beslektet med den franske «parité»-bevegelsens begrep om paritet. Vi er fortsatt ikke så sikre på at Fraser «uttrykkelig har understreket at det ikke må settes likhetstegn mellom *parité* og *parity*», som Holst skriver (2007:8). Når Fraser (2005, 2007) nå har videreutviklet sin teori om rettferdighet fra en todelt struktur bestående av en anerkjennelse (recognition)- og en omfordelingsdimensjon (redistribution), til en tredelt, der representasjon inngår, synes det stadig mindre overbevisende at det skulle gå et skarpt skille mellom «parity» som et kvalitativt vilkår for deltakelse og faktiske (kvantitative) representasjonsstrukturer. I en fersk artikkel utdyper Fraser hva hun mener med representasjon. «I call this third dimension *representation*. As I understand it, representation is not only a matter of ensuring equal political voice for women in already constituted political communities. In addition, it requires reframing disputes about justice that cannot be properly contained within established politics.» (Fraser 2007:31). For oss er det vanskelig å tolke dette som annet enn en tilslutning til balanserte fordelingsnøkler, men hun ønsker altså i tillegg en oppmerksomhet om at denne formen for representasjonstankgang har størst spillerom innenfor nasjonalstaten. Et sentralt siktemål i Frasers utvidelse av anerkjennelse–fordelingsdimensjonene til å innbefatte representasjon er å vise viktigheten av transnasjonal problemløsning. Det vil si at måtene problemer er rammet inn på ofte ikke makter å møte problemområder som går utover nasjonalstatens rammer.

La oss ellers gjenta noe av det vi skriver om kjønnsbalanse som likestillingsprinsipp, i *Menn imellom* (Skjeie og Teigen 2003). Her

er vi først og fremst opptatt av likestilling i et rettighetsperspektiv. Mye likestillingssnakk pakker likestillingsprinsipper inn i det vi kaller en «reisemetafor», der man ser for seg likestilling som en slags nasjonalt innkapslet, lineær utviklingsprosess. Her er vi alle på vandring mot likestillingslandet, og tar stadig nye skritt mot «målet». Innenfor denne forståelsesrammen blir likestillingsprosjekter fylt av strategiske overtalelse, av snakk om hvordan likestilling lønner seg, og hvorfor likestilling er slik en nyttig ting – for samfunn, institusjoner og organisasjoner. Vi ville gjerne komme bak alt nyttesnakket, og peke på noen prinsipper som ikke er «på tur».

Derfor skriver vi, ganske programmatisk, at :

Likestillingens normative fundament er et frihetsprinsipp: rett til selvbestemmelse og frihet fra diskriminering, desavuering og krenkelser som har grunnlag i kjønn. Samtidig står likestillingen i et absolutt motsetningsforhold til alle former for tvungen kjønnssortering: av oppgaver, ansvar og privilegier. Frihet fra diskriminering og lik rett til lik deltakelse er slik vi forstår likestillingens rettighetsperspektiv (s. 9–10).

Vi har med andre ord et todelt perspektiv. Eller et dobbelt. Eventuelt har vi her to likestillingstanker i hodet samtidig – både frihet og likhet. Vi ser ikke noe spesielt oppsiktsvekkende i det. Det eneste måtte være den doble bruken av «lik»; som i *lik* rett til *lik* deltakelse. For den introduserer noe mer enn en tanke om like individuelle rettigheter til deltakelse. Den bryr seg med resultatet samtidig. Det er på dette grunnlaget «balanse» er viktig. Som vi skriver på s. 28:

Det er en demokratisk norm for deltakelse i samfunnsinstitusjoner som ganske enkelt

foreskriver «balanse». [...] Bokstavelig, eller perfekt likhet, 50/50, er et prinsipp som betyr en direkte oversettelse fra kollektiv rettighet til kollektiv realitet. Prinsippet er ikke *grunnlagt* i fordelingsmønstre, det er et fordelingskrav. Slik sett har det ingen plass for betraktninger om individuelle forskjeller eller, for den saks skyld, for personlige redegjørelser om hva man har å bidra med. Lik rett til lik deltakelse gjelder uavhengig av individers kvalifikasjoner, standpunkter eller forståelsesrammer. Vi mener at dette er en svært viktig argumentasjon i et likestillingsperspektiv. Tenkningen om kjønnsbalanse som demokratisk prinsipp bidrar til å krysse rommet for desavueringsmakt. Lik rett til lik deltakelse ser så og si bort fra alle koplinger av «kjønn» til «verdi». Det er deltakelsesretten som bærer verdi forestillingen, ikke kjønn.

Det finnes mange nytteorienterte politiske argumenter som ikke først og fremst er opptatt av deltakelse som en rettighet, men som synes det er fint at «flere kvinner kommer med», for eksempel fordi «kvinner har så mye å bidra med», som samfunnet kan være veldig «tjent med», eller eventuelt, som næringslivet kan «profitere» på. Cathrine Holst understreker særlig en bekymring for at et prinsipp om kjønnsbalanse kan stå i konflikt med individhensyn og personlig autonomi. Vi mener i hovedsak at kjønnsbalanse ikke trenger å stå i noe slikt konfliktforhold. For Holst er rettferdighetsbetraktninger koplet til individnivået: «En feminisme jeg kan forsvare, må ha individet som grunnenhet. Rettferdighet er 'hva vi skylder hverandre' som personer» (2007:14). Det er greit. Vi respekterer det. Samtidig favner rettferdighet i et likestillingsperspektiv for oss bredere enn en slik individualisert forståelse. Vi er (også) opptatt av demokratisk deltakelse på samfunnsnivå, av individenes «rett

til å være blant», som den svenske statsviteren Anna Jonasdottir (1991) en gang formulerte det, og av urettferdige eksklusjoner. Det er en misforståelse å tro at alle deltakelsessituasjoner bare aktualiserer spørsmål om hva vi skylder hverandre som personer. Kjønnsbalanse viser til en demokratisk norm for lik deltakelse i samfunnsinstitusjonene som sådan.

Vi gir noen eksempler på hvorfor kjønnsbalanse ikke står i konflikt med individuelle hensyn, slik prinsippet helt pragmatisk blir praktisert, i form av fordelingsnøkler, innenfor enkelte viktige samfunnsinstitusjoner i dag. Det gjelder for eksempel kjønnsbalanseregler slik de regulerer sammensetningen av offentlige styrever, råd og utvalg, hvor minimum 40 % av hvert kjønn skal være representert (likestillingsloven § 21), eller sammensetningen av kommunale utvalg og råd, eller for den saks skyld, de nye reglene om sammensetningen av bedriftsstyrever (aksjeloven § 6–11 a). Også i partipolitikken har flertallet av norske partier vedtektsfestet regler om kjønnsbalanse – om enn med unntak av Høyre og Fremskrittspartiet, som visstnok er prinsipielle motstandere av slikt, eller i hvert fall hva gjelder egen organisasjon (jf. aksjelovens regler om 40–60, som jo ble gjennomført med en næringsminister fra nettopp Høyre). Reglene gjelder for listeoppsett ved valg og for sammensetningen av interne partiorganer, både på nasjonale og lokale nivåer. Dette er regler som kanalisere den personbaserte rekrutteringen på et rent institusjonelt nivå, etter et spillingsprinsipp: Beslutningsfora skal være kjønnsrepresentativt sammensatt. Slike fordelingsnøkler er altså institusjonelle inklusjonsmekanismer. Men reguleringene har ikke samme slags feste i for eksempel de to «standardkanalene» for politisk deltakelse, det numeriske demokratiet og det korporative systemet. Mens deltakelsen i korporative beslutningssammenhenger er regulert gjennom lov, er inklusjonsmekanis-

mer gjennom partistrukturen «frivillige», det vil si bestemt av partiene selv.

Hvorvidt slike regler bør regulere sammensetningen av beslutningsorganer er det selvsagt ulike meninger om. Slike regler garanterer heller ikke for lik deltakelse i substansiell forstand, og man kan selvsagt oppleve marginalisering innenfor institusjonene. Vi er helt enige med Holst i at 50/50 fordelinger ikke – i og for seg – sier noe om den enkelte kvinnes livsvilkår. Men vi kan ikke slutte fra det til at ordningene står i konflikt med prinsipper om respekt for individer og individuelle valg. Vi er åpne for at vi kanskje ikke helt forstår hvilke likestillingspolitiske begrensinger som friheten i Holsts forståelse fører med seg (om det ikke er krav om å rangordne prinsipper). Men etter mange runder om dette, må vi eventuelt bare konkludere at «sånn er det bare». Vi forstår ikke hva hun mener. Det finnes sikkert enkeltpersoner som kan føle seg krenket over å bli rekruttert til institusjoner som praktiserer slike regler. Men det er noe annet, og de har frihet til eventuelt ikke å bli rekruttert. Det finnes derimot ikke enkeltpersoner som hver for seg fritt kan gjøre krav på halvparten av plassene i en statlig komité, i et bedriftsstyre, på valglisten til et politisk parti, i den valgte ledelsen av en frivillig organisasjon. Typisk for sammensetningen av slike organer er ellers at det foreligger flere aktuelle og kvalifiserte kandidater enn det finnes ledige posisjoner. Ved valg til posisjoner er det da stemmetall som teller. Ved andre rekrutteringer er sammensetningen gjerne basert på (at noen foretar) en såkalt «helhetsvurdering»; av personers egenskaper og kvalifikasjoner, på strategiske vurderinger, på nettverksrelasjoner og altså, eventuelt, på fordelingsmessige hensyn. Vi kan for så vidt tenke oss at det finnes konkrete situasjoner der det er knapphet på aktuelle personer og ditto overflod av aktuelle posisjoner.

Da kan likevel ikke noen tvinges inn i posisjoner.

Vi har altså vanskelig for å se at det er noe gitt motsetningsforhold mellom et prinsipp om enkeltindividers autonomi og målsettinger om balansert deltagelse på institusjonelt nivå. Det kommer an på hva slags posisjoner det er snakk om, hvilke seleksjonsprinsipper som gjelder ved rekruttering til posisjoner i den aktuelle institusjonen, og hvordan tiltak for å oppnå kjønnsbalanse konkret blir utformet i ulike situasjoner. Det tror vi, mer generelt, Holst er enig i, for som hun skriver i artikkelen om balansefeminismen: «De kompliserte sammenhengene mellom prinsipp og prinsippanvendelse skyldes at prinsipper skal anvendes i ulike situasjoner: Prinsipper krever ulikt i ulike situasjoner.» (s. 16).

«Forsvarere av balansefeminismen må gå langt i å benekte at mennesker kan foreta valg som kan kalles frie,» hevder likevel Holst, og videre: «For ubalanserte kjønnsfordelinger kan enten være resultat av 'falske' preferanser eller av 'reelle' preferanser» (Holst 2007:14). En slik enkel preferanseforståelse, hvor valg enten er reelle eller falske, deler ikke vi. Vi vil ikke stemple kjønntypiske valg som enten reelle eller falske, ei heller kjønnsutypiske valg. Vi leser Cathrine Holst dit hen at hun i sitt forsvar av individuell frihet ender med å hegne særlig om retten til å foreta kjønntypiske valg: «For borgerne i et samfunn kan naturligvis utøve sin personlige autonomi på måter som ikke gir 50/50-fordelinger mellom kjønnene som resultat på gruppenivå,» hevder Holst (2007:12–13). Og i intervju med Klassekampen:

Forsvarere av kjønnsbalanse må ofte gå langt i å hevde at en person som for eksempel velger en kjønntypisk karriere er ufri, og at de ikke har foretatt et reelt valg. Men man må jo vise litt respekt for folk også, og se på omstendighetene for

hvert enkelt individs valg. (Holst til Klassekampen 29.6.2007).

Dette har også å gjøre med hvilke grenser man bør trekke for hva staten bør gjøre. Holst mener statens oppgave bør være å sikre den enkelte borger retten til å leve og velge på like vilkår. Å beskytte bestemte kjønnsutypiske valg kan kreve særlige politiske tiltak. Men poenget er – skriver Holst i *Tidsskrift for kjønnsforskning* – at staten ikke *prinsipielt* bør verdsette de kjønnsutypiske liv og valg over de kjønntypiske (s. 16).

Nei vel. Hva er det eventuelt som særlig verdsettes i institusjonelle regler om kjønnsbalanse? Er det noe annet enn balanse?

Ellers er vi i spørsmålet om kjønntypiske og utypiske valg, og spørsmålet om statens oppgaver og ansvar her, helt på linje med den tenkningen som ligger bak for eksempel FNs Kvinnekonvensjons artikkel 5. Den forplikter statene som har ratifisert konvensjonen til å «treffe alle egnede tiltak for å endre menns og kvinners sosiale og kulturelle atferdsmønstre med sikte på å avskaffe fordommer og skikk og bruk og all annen praksis som bygger på forestillingen om at det ene kjønn er mer eller mindre verd enn det andre, eller på stereotype roller for menn og kvinner». Vi er også varme tilhengere av artikkel 7, som forplikter konvensjonspartene til å treffe alle egnede tiltak for å avskaffe diskriminering mot kvinner i landets politiske og offentlige liv. Det inkluderer lik stemmerett og lik valgbarhet, samt rett på linje med menn til å delta i utformingen og gjennomføringen av samfunnsstyringen, og inneha offentlige stillinger og utføre alle offentlige verv på alle nivåer innenfor forvaltningen ...

Om staten i den anledning etablerer institusjonelle fordelingsnøkler å la 50/50, kan det være et bidrag til fremme en kjønnsrettferdig deltagelse. ★

Litteratur

- Holst, Cathrine 2003. «Feminisme og frihet.» *Nytt Norsk Tidsskrift* 3:333–344.
- Holst, Cathrine 2004. «Det kjønnsbalanserte samfunn.» *Nytt Norsk Tidsskrift* 2:213–216.
- Holst Cathrine 2007. «Balansefeminismens begrensninger.» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:5–20.
- Fraser, Nancy 2005. «Reframing Justice in a Globalizing World.» *New Left Review*, nov dec 2005, 69–88.
- Fraser, Nancy 2007. «Mapping the feminist imagination: from redistribution to recognition to representation.» I: Jude Brown (red.): *The Future of Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonasdottir, Anna 1991. *Love Power and Political Interests*. Örebro: Örebro studies.
- Skjeie, Hege og Mari Teigen 2003. *Menn imellom*.

Mannsdominans og likestillingspolitikk. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Teigen, Mari 2004. *Kjønnsfrihet*. *Nytt Norsk Tidsskrift* 1:86–94.

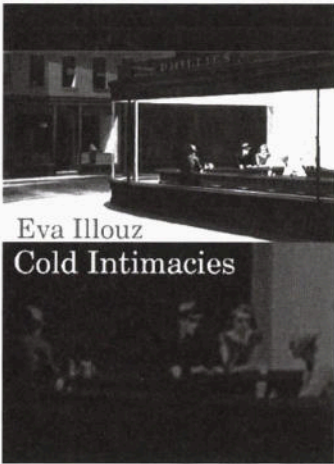
Intervjuer

- KILDEN 09.3.2007. «Kjører debatt.» Intervju med Jorun Solheim og Åse Røting. <<http://kilden.forskningsradet.no/c16882/artikkel/vis.html?tid=44700>>
- Klassekampen 29.7.2007. «Angriper balansefeminismen.» Intervju med Cathrine Holst. <http://www.klassekampen.no/47077/mod_article/item>
- Klassekampen 30.7.2007. «– Holst avsporer.» Intervju med Mari Teigen. <http://www.klassekampen.no/47111/mod_article/item>

BOKANMELDELSER

EVA ILLOUZ
COLD INTIMACIES. THE MAKING OF
EMOTIONAL CAPITALISM.

Polity press, Cambridge 2007



Omtale ved Unn Conradi Andersen

Hvor kynisk er egentlig kapitalismen? Og hvor emosjonelt er familielivet vårt? Den amerikansk-marokkanske sosiologen Eva Illouz har tidligere gjort seg bemerket med inngående analyser av Oprah Winfrey show. I boka *Cold Intimacies* løfter hun perspektivet og forsøker å beskrive hvordan psykologien og feminismen sammen endret kapitalismen i USA. Her argumenterer hun for at mens det offentlige arbeidslivet er emosjonelt, har intime forhold blitt mer rasjonelle.

Først en assosiasjon: For et års tid siden deltok jeg på et lederkurs med psykologsøst-

rene Ihlen, begge kjent for sine tøffe internaliseringsmetoder i utøvende lederskap. De praktiske oppgavene dreide seg om hvordan vi hele tiden skal tenke på hvordan vi blir oppfattet av andre. Det vil si hvordan små kommentarer, taushet, gester og ansiktsuttrykk kan misforstås og feiltolkes, og dermed virke sårende på dem vi er satt til å lede. Det dreide seg med andre ord om det Goffman vil kalle inntryksstyring – om vår evne til å styre de inntrykkene vi til stadighet avgir, bevisst eller ubevisst. Bente Ihlen tegnet to bokser på tavlen, pekte på dem og sa: Det er du – og det er kollegaen din. Mellom dere finnes det kommunikasjon, men hva som er inni boksen, kan ikke den andre se. Kollegaen din vet ikke hva du tenker. Det er du alene som kan endre forholdene på arbeidsplassen din ved å vise hva som er inni boksen. Derfor må du tenke på det relasjonelle – du må vise kortene dine.

Dette enkle poenget er faktisk ikke så veldig langt unna kjernen i Eva Illouz' forståelse av hvordan kapitalismen ble emosjonell. Denne modellen er samtidig noe av svakheten ved boka.

Arbeidslivet blir emosjonelt

Illouz' tese er altså at kapitalismens kultur er langt mer emosjonell enn det vi vanligvis tenker. Mens vi forestiller oss at en bedriftskultur er dominert av byråkratisk rasjonalitet, og at økonomisk oppførsel er uforenlig med intime

forhold, forsøker Illouz å påvise at denne sfæren nettopp er gjennomsyret av emosjonell tenkning.

Dette tilskriver hun psykologiens og feminismens gjensidige påvirkningskraft på de amerikanske korporasjonene. Psykologenes evalueringmetoder og terapeutiske skjema har hentet idéer direkte fra feministiske strømninger og kvinners følelsesliv.

Illouz påviser hvordan det i takt med kapitalismens gullalder (1880–1920) vokste frem en ny form for ledelse basert på empati, ansvarlighet og forutsigbarhet. Psykologen Elton Mayo blir tilkjent mye av denne æren, idet han brukte terapeutiske intervju for å finne ut hva arbeiderne trengte. Blant annet snakket Mayo inngående med arbeiderne om familieliv og den enkeltes følelsesblokkasje. Slik Mayo så det handlet ikke konflikter på arbeidsplassen om små ressurser og konkurranse, men om vanskelige følelser. Mayo etablerte slik en diskursiv kontinuitet mellom familien og arbeidsplassen. Han påviste at produktiviteten økte hvis arbeiderne fikk en følelse av å bli sett – det vil si ble møtt med forståelse og empati for sin situasjon. Det å være en god sjef handlet følgelig fra nå av om å være i stand til å se seg selv utenfra, og forstå hvordan man virker inn på andre.

Illouz plasserer denne kompetansen innenfor et emosjonelt felt. Dette synes å være et fruktbart begrep, som hun godt kunne viet mer plass. I dette emosjonelle feltet pågår det, som i andre bourdieuske felt, kamper om virkelighetsbeskrivelsen. Valutaen er emosjonell kapital, det vil si ens evne til å framvise en emosjonell stil som er definert og fremmet av psykologene. Den emosjonelle kapitalen er mulig å veksle inn i sosiale fordeler, som anerkjennelse, jobbtilbud og profesjonell forfremming. Emosjonell kapital er mobilisert ut fra det minst refleksive aspektet ved habitus. Den eksisterer som former for «langvarig disponering av sinn og kropp» og er den mest

kroppsliggjorte formen for kulturell kapital. Den er likevel mulig å verifisere:

I vår tid blir denne emosjonelle kapitalen best formalisert i personlighetstester. I USA er disse testene, kanskje mer enn i norsk sammenheng, svært utbredt i ansettelsesprosesser. Resultatet av testen er nedfelt i hvor høy emosjonell intelligens (EQ) arbeidstakeren har, det vil si ens evne til sympati, empati, anerkjennelse av andre og evne til å lytte.

Denne utviklingen mot et mer emosjonelt arbeidsliv er knyttet til en destrukturerende av kjønnsidentitet, ifølge Illouz. Ved å peke på at vi forbedrer våre emosjonelle ferdigheter ved å lytte til andres standpunkt, orienteres sjefen mot tradisjonelle kvinnelige verdier. Dette ledelsesidealet fikk ytterligere kraft i kjølvannet av den andre feministiske bølgen på 1970-tallet. Denne bølgen var nært forbundet med familie og seksualitet, og fordi den plasserte frigjøringsprosjektet innenfor disse sfærene, ble den forbundet med den psykologiske terapeutiske narrativen. Slik kunne feltene låne fra hverandre, for eksempel tok begge opp i seg refleksivitet. I EQ-testene, og andre terapeutiske tester, er for eksempel basisspørsmålene hentet direkte fra kvinners erfaringer.

Intime forhold blir rasjonelle

Den gjensidige forbindelsen mellom psykologi og feministisk teori har også ført til en prosess av rasjonalisering av dette, intime forhold, også i familiesfæren. Først og fremst dreier det seg om hvordan den terapeutiske narrativen har fått feste i alle deler av amerikansk liv – fra talkshow og selvhjelpsbøker til magasiner, gruppeterapi og familieliv.

Det handler om psykologenes selvrealiseringsdiskurs; om forståelsen av at hver enkelt har en mulighet til å oppfylle sitt eget potensial. Her trekker Illouz på sine tidligere analyser av hvordan Oprah Winfrey show framviste hvordan enkeltmennesket kan overkomme

lidelser og traumer ved å ta grep om sitt eget liv, best eksemplifisert ved Winfrey selv, som var gjennom en rekke prøvelser i barndommen. Psykologien gir oss de håndverkene vi trenger til å evaluere og «komme gjennom» traumene fra fortida. Det dreier seg om å tilegne seg den kompetansen det er å gi navn til sine følelser, for å kunne håndtere dem og forankre dem i en virkelighet.

Illouz argumenterer for at denne rasjonaliseringen av følelser har ført til en emosjonell ontologi; en idé om at følelser kan bli frakoblet individet for kontroll og oppklaring. Denne handlingen har igjen et frigjørende potensial: Ved å se seg selv, og forstå seg selv, kan en også endre sine valg og handlinger.

Slik blir psykologien et mektig redskap som ikke bare bør forbeholdes den akademiske middelklassens tilgang til familieveiledning og psykologtimer. Men nettopp gjennom Oprah Winfrey show samt paperbackrevolusjonen av selvhjelpsbøker, har disse godene blitt demokratisert og gjort tilgjengelig for alle klasser.

Samtidig framholder Illouz at psykologiens fokus på urealiserte liv også *skaper* symptomer på nevroser, angst og lidelser. Slik er terapeutiske narrativer tautologiske – når noe er normalt, må nødvendigvis alt som faller utenfor dette peke mot noe man ønsker å rømme fra. Slik er ikke Illouz fremmed for Foucaults mektige vitensdiskurser, og hun kunne godt ført dette argumentet enda lenger for balansens skyld.

Psykologiens kraft

I det hele tatt må boka forstås som noe av det nærmeste man kan komme en sosiologs hyllest av psykologien som vitenskap. Denne noe uvante tilnærmingen bringer mange interessante (og uventede) perspektiver til torgs. Illouz vier blant annet et helt kapittel til å se på hvordan det terapeutiske språket

også trenger inn i internettdating, og endrer selve romantikkens idé. Fra å være en irrasjonell, kroppslig og unik spontan attraksjon, har forelskelsen nå sitt utspring i rasjonalitet, kommunikasjonsformer, seleksjon og mas-seutvalg. Mange av informantene som er intervjuet preges av en kynisk (og på samme tid resignert) cost-benefit-tilnærming til sjekkingen, som om man valgte partner i et stort varehus der utvalget er uendelig, og der man ikke bør bruke for lang tid på hvert valg. Flere av informantene gir uttrykk for at de er lei av å *selge* seg selv. Dette er kanskje det mest leseverdige kapittelet i boka. Forfatteren påviser her hvordan den rasjonelle kompetansen til en tekstlig iscenesettelse skaper vinnere og tapere på sjekkemarkedet. De som kan artikulere seg skriftlig vil også kunne framvise sin kompleksitet. Her ligger det også en kime til kritikk til denne form for dating: Hva skjer når attraksjon og forelskelse blir fullstendig skilt fra kroppen (disembodied)? Mister vi ikke da en mulighet til kroppslig gjenkjennelse?

Illouz hovedpoeng er å vise hvordan den emosjonelle kapitalismen blir til: Psykologien har gjort det emosjonelle selvet til en offentlig tekst og en opptreden i et mangfold av sosiale steder, slik som i bedriften, i familien, i støttegrupper, på tv-talkshow og gjennom internett. Gjennom denne prosessen der markedsspråket fusjonerer med selvets språk, blir den emosjonelle kapitalismen til.

Hele denne prosessen hviler på en dobbelthet: Det blir nesten umulig å skille rasjonalisering og varegjørelse av selvet fra kapasiteten selvet har fått til å forme og hjelpe seg selv i frigjøring og i kommunikasjon med andre.

Psykologenes problem

Illouz får fint fram denne dualiteten ved psykologiens selvhjelpsnarrativer: Hvordan selv-

realiseringstanken på samme tid har evne til å frigjøre og varegjøre selvet. Samtidig mangler boka et annet, og kanskje større, paradoks ved psykologiens mektige innflytelse over det amerikanske samfunn. Det lar seg best illustrere med episoden fra lederkurset til psykologsøstre Ihlen:

– Det er du alene som kan påvirke arbeids-situasjonen på arbeidsplassen din ved å åpne deg, sa Bente Ihlen. – Men så enkelt er det tross alt ikke, protesterte jeg, der vi satt i en ring på gulvet (ellers bare menn, som alle tje-ner bedre enn meg). For jeg er også en del av en bedriftskultur, et arbeidsfellesskap, et løn-net makthierarki, som også øver et visst trykk på meg. Og hadde det ikke vært mer interes-sant å ta seg tid til lese *mot* denne bedrifts-kulturen enn *med*? Måten vi er mot hverandre på er selvsagt én faktor, men det finnes flere. Hadde det ikke vært interessant å lokalisere hvilke *strukturer* som må endres for at miljøet på arbeidsplassen min skal bedre seg, i stedet for å adressere det til hver enkelt?

Og nettopp dette er jo ofte psykologenes problem; de ser enkeltindividets ubegrensede muligheter til å ta styringen i sitt eget liv, men ikke omgivelsene og strukturenes begrensninger. De får noe til å framstå som et frigjørings-prosjekt, mens de gamle parametrene – som økonomi og klasse – forblir uendret. Psyko-log Elton Mayo forstod kanskje hver enkelt arbeiders følelsesliv, men hvor stor betydning hadde det når regningen skulle betales?

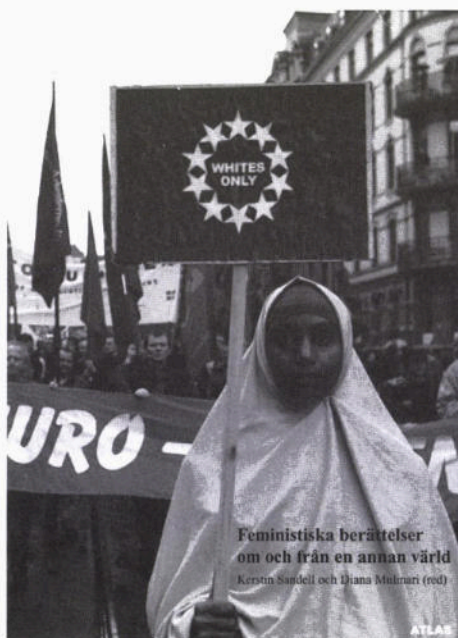
Nettopp dette er svakheten ved Illouz' ellers så interessante bok: Hun synes å ha ubegrenset tro på fri handling, og tilsvarende lite oppmerksomhet mot Giddens' forståelse av dualiteten i strukturene. Strukturene er ikke bare muliggjørende, de er også begren-sende. Utfordringen består i å finne ut på hvilken måte. Illouz er riktignok inne på at emosjoner kan forstyrre klassehierarkiet; fordi ved siden av det økonomiske hierarkiet løper et følelsesmessig hierarki. Dette skaper

muligvis en viss uorden, men det emosjo-nelle hierarkiet kan tross alt ikke velte det andre. Det ligger som Illouz påpeker et stort frigjøringspotensial i selvets evne til å hjelpe seg selv. Men samtidig: Det er langt større (økonomiske) maktstrukturer som må endres innenfor et kapitalistisk system for å få til et reelt frigjøringsprosjekt for den enkelte. Da spør det hvor emosjonell kapitalismen egent-lig er. ★

DIANA MULINARI OG KJERSTIN SANDELL (RED.)

FEMINISTISKA INTERVENTIONER: BERÄTTELSE OM OCH FRÅN EN ANNAN VÄRLD

Atlas Akademi, Stockholm 2006



Omtale ved Anne-Jorunn Berg

Dette er en bok som er skrevet for å inter-venere i og uroe feminisme som politisk kunnskapsprosjekt. I tretten ulike kapitler utfordres både akademias seiglivet mot-stand mot kjønnsforskning, her betegnet som

akademias «privilegerade okunighet», og den nyere kjønnsforskningens påståtte ubekvemme relasjon til begreper som rettferdighet, makt og ulikhet. Intervensjoner handler om politikk og politiske konsekvenser, framholder bokas redaktører og de er bekymret for at dette politiske prosjektet har kommet i bakleksa de seinere åra. Derfor et intervensjonistisk bokprosjekt.

Innledningsvis argumenterer Mulinari og Sandell for nødvendigheten av å undersøke og italesette klassebasert utbytting, homofobi og rasisme som en del av det feministiske prosjektet. I forlengelsen av dette argumenterer de videre for å knytte feministisk begrepsutvikling nærmere til makroteori eller generell sosialteoretisk begrepsutvikling knyttet til globale samfunnsprosesser og spesielt nyere marxistisk inspirert teoriutvikling. Disse «gamle» og til dels glemte temaene må inn på dagsorden igjen, hevder de, for å utvikle en slagkraftig feminisme. I antologien skal dette gjøres gjennom å tematisere annerledeshet eller det de kaller fortellinger *om og fra* en annen verden gjennom ulike beretninger fra ulike tematiske felt. Men slike fortellinger er i seg sjøl ikke nok. Feministisk forskning for frigjøring krever også utopier eller fortellinger for en bedre verden. Slik sett er dette en svært ambisiøs bok og det er nærliggende å spørre: Lykkes de?

Jeg vil svare at de lykkes delvis, og det skal jeg begrunne nærmere. De tematiske nedslagsfeltene er mange og spenner vidt. Antologien omfatter for eksempel drøftinger av den svenske velferdsstaten, sosialarbeideres yrkesutøvelse, vold i nære relasjoner, teknologibegrepet, Sverige som postkolonialt samfunn, bokindustriens markedsføring av biografier om «den andre», afrikansk dans i Sverige, radikale unge utenomparlamentariske aktivister, svenske latinas, hvithet, etterkrigstidens Frøken Sverige, betydningen av marginale kilder i historievitenskapene,

diskursanalyse som redskap for studier av rasisme, og en sviende kritikk av sosiologiens klassiske forståelse av senmodernitet. Leseren har med andre ord litt av hvert å velge i. I tillegg tar mange av artiklene mer eller mindre eksplisitt opp begrepet *interseksjonalitet* og dets underliggende kategorier og relasjoner, samt drøfter *postkolonial teori* og begrepet om *nasjon* spesielt knyttet til svenskhet. Flere bidrag er på ulike vis opptatt av det de kaller (feministisk) «bekväm okunnskap», det vil si (feministisk) motstand mot å innse sin egen involvering i maktrelasjoner spesielt med tanke på kobling mellom egen privilegert posisjon og andres posisjon, for så å handle deretter. Redaktørene ønsker å gi ulike marginaliserte posisjoner stemme. Og det er mange stemmer samlet i antologien, stemmer som skal bidra til å tenke kjønn i nye former. De mange stemmene gjør boken rik på tematiske oppslag, men den redaksjonelle linjen kunne vært noe strammere i forhold til å tydeliggjøre at bidragene skal riste løs på nettopp kjønnsforståelse.

En kan spørre om det er en riktig diagnose å hevde at klassebasert undertrykkelse, homofobi og rasisme ikke er plassert sentralt i feministisk teori. Likeså at tema som rettferdighet, makt og ulikhet er mangelfullt behandlet. Jeg skal gå nærmere inn på argumentasjonen som ligger bak disse påstandene fordi den spiller en sentral rolle for antologien som helhet. I kapitlet «Feministiska reflektioner över kön som kategori» drøfter redaktørene disse påstandene eksplisitt. Men her tar de et sentralt forbehold. De unngår å nyanse sin kritikk fordi de vil tydeliggjøre noen poenger. De vil kjøre linjen ut. Videre gjør de leseren oppmerksom på at de fører diskusjonen på et generelt nivå uten å vise til spesifikke arbeider innenfor feltene de kritiserer. Dette er tungt å svelge og gjør det vanskelig å ta stilling til deres kritikk. Jeg deler deres uro angående det frigjørende prosjektet. Jeg deler

også deres uro for at rasialisering og rasisme ikke tematiseres godt nok, men jeg blir skeptisk når diagnosen er gitt på forhånd. Det gjør teksten lukket og vanskeliggjør leserens «samtaler» med teksten. Dette synes jeg er synd, ettersom teksten stiller noen bestemte, kritiske og utfordrende spørsmål knyttet til feministisk teori som det er vel verdt å drøfte.

Redaktørenes kritikk tar tak i teoretiseringer, eller rettere sagt en feministisk mangel på teoretiseringer, av begrepene *kategori* og *norm*. Kategori og norm framstår i dag som kontekstløse, uten eksplisitte koblinger til teorier om makt og underordning. Slik representerer de en avpolitisering av kjønnsforskningen. Begrepene brukes også alt for løselig, hevder de. I den forbindelse gjør de et interessant ryddearbeid ved å peke på ulike teoritradisjoner som begrepene kan kobles til. Derfor stusser jeg når de samtidig hevder at underteoretiseringen av begrepet *kategori* medfører at en analytisk forståelse av kjønn som: «[...] primært, dikotomt och nästan pre-socialt» har hatt et sterkt gjennomslag i (svensk?) kjønnsforskning (s. 133). Slik jeg leser det feministiske teoriterenget utgjør nettopp fokuset på kjønn som en bevegelig kategori en viktig kritikk av den typen kjønnsforståelse som Mulinari og Sandell her kritiserer. Essensialistiske kjønnsforståelser er vel noe som alltid har pirret og plaget kunnskapsfeltet kjønnsforskning? Og har ikke nettopp det å studere kategoriers tilblivelse, opprettholdelse og endring vært et forsøk på å unngå slike forhåndbestemte dikotomier?

Kritikken av norm som begrep er tydeligere. De lokaliserer begrepet som hørende hjemme i en konsensusorientert sosialteoretisk tradisjon som er innrettet mot å forstå tilpasning og stabilitet. I denne tradisjonen har spørsmål knyttet til endring eller frigjøring ikke vært sentrale, heller ikke makt, undertrykkelse eller underordning. Denne mangelen kleber fortsatt ved begrepet når det i

stadig større omfang anvendes innen feministisk forskning, hevder Mulinari og Sandell. De sier videre at det skjer en uheldig sammenblanding av begrepene normalisering, normal og norm som følge av at både foucauldianske og marxistiske forståelser av begrepene ideologi, hegemoni og diskurs er svekket. Norm er ikke det samme som det normale forstått som et statistisk gjennomsnitt eller et majoritetsfenomen. Denne påpekningen er viktig, men det er et åpent spørsmål hvor godt denne kritikken treffer for eksempel Foucault-inspirert feministisk forskning.

Det er ikke vanskelig å gripe den generelle tråden i kategori-kritikken. Den fremføres fra ulike hold innenfor ulike disipliner eller kunnskapsfelt, og utgjør så vel en ekstern som en intern kritikk av poststrukturalistisk inspirert kunnskapsproduksjon. Hos Mulinari og Sandell er det det interseksjonelle perspektivet som er omdreiningspunktet. De uroes av at begrepet i seg sjøl ikke knytter an til makroteoretiske perspektiver, men bare kan gjøre det. «För det är så vi ser interseksjonalitet: som bärande kritiska frågor i syfte att teoretisera makt och ojämlikhet ur historiska erfarenheter av att vara osynliggjord och felrepresenterad av vetenskapen, genusvetenskapen inkluderad.» (s. 141). Jeg deler deres uro over at interseksjonalitet kan miste sin kritiske funksjon, men jeg stiller meg tvilende til diagnosen om at det er manglende kobling til makroteori som er problemet. Eller handler dette om hva som legges i begrepet makroteori? Jeg spør fordi forfatterne framhever teknologi- og vitenskapsteoretikerne Geoffery Bowker og Susan Leigh Star som eksempler på vellykket bruk av nettopp *kategorisering* som innfallsvinkel til å forstå institusjonsbyggende praksiser. Jeg er enig med Mulinari og Sandell i deres positive vurdering av Bowker og Star sine arbeider, men Bowker og Star forsker innenfor en konstruktivistisk eller interaksjonistisk tradisjon og gjør nettopp

ikke koblinger til makroteori som en forutsetning for sin forskning.

Boka har som sagt til hensikt å uroe og intervenere i feminisme som politisk kunnskapsprosjekt. Det greier den. Her er et vell av ulike beretninger fra mer eller mindre marginaliserte ståsteder, spenstige beretninger og ofte med en uventet vri på spesifikke tema. Interessant kritikk presenteres, men den er tidvis vanskelig å få grep om. En mer eksplisitt drøfting av kjønnsforståelser i de enkelte bidragene kunne ha avhjulpet dette. Også Mulinaris og Sandells feminismekritikk framstår som for lite spesifiserte og i for stor grad beslektet med den kritikken som rettes mot interaksjonistisk og konstruktivistisk sosialteori mer generelt. En mer spesifikk kritikk ville for eksempel åpne for spørsmål om når og hvordan ulike makroteorier eller for den del teorier om makro, kunne trekkes inn som relevante for å forstå, forklare eller endre kjønnsrelasjoner eller teorier om kjønn. Fordi – å analysere tilblivelsen av kategorier og samspillet mellom dem, er vel ikke det samme som å si at virkeligheten er flat? Uten hierarki? Uten dominans, undertrykking eller sårbarhet? De strukturelle systemene – det vil si de tunge sporene vi er deltakere i – byr på merarbeid for de av deltakerne som faller utenfor de dominante kategoriene, utenfor standarden. Som Susan Leigh Star påpeker, er dette merarbeidet vanligvis usynlig med utgangspunkt i dominante posisjoner. For meg er denne usynligheten, den hverdagslige oppbyggingen og gjentakelsen som skjer kontinuerlig i det små og de mulige bruddene med disse, et sentralt poeng som nettopp løftes fram i studier av kategoriseringsprosesser. Det handler om at ulikhet blir til urettferdighet, og det utgjør vel nettopp noe av undertrykkelsens hverdagslige ansikt? ★

TIINA ROSENBERG L-ORDET. VART TOG ALLA LESBISKA VÄGEN?

Normal förlag, Stockholm 2006

Bokessay ved Janne Bromseth

Hvor ble det av L-ordet?

Mens det fortsatt fins lesber i Norge, er det, ifølge Tiina Rosenbergs bok *L-ordet* (2006), stort sett heteroseksuelle og gamle 70-tallsaktivister som bruker «lesbisk» for å betegne seg selv eller kvinner som har sex med eller lever med kvinner i Sverige. Dagens ikke-heteroseksuelle kvinner er helst homoseksuelle, biseksuelle, «flator», bare «queer» – eller protesterer mot å sette noen merkelapp på seg selv i det hele tatt. «Hvor ble det av L-ordet?» er spørsmålet som setter agendaen for boka; hvorfor har «lesbisk» omtrent forsvunnet ut av det subkulturelle språket i Sverige etter queer-bølgen? Språklige merkelapper og deres betydning forhandles og forandres historisk i dialog med diskursive endringer, og som oftest som resultat av politiske kamper. Rosenberg diskuterer og reflekterer rundt begrepet med utgangspunkt i dets feministiske røtter på 70-tallet i USA og dets politiske og sosiale betydning i Skandinavia, men først og fremst i Sverige. Å forsøke å definere lesbiskhet er et risikabelt prosjekt i disse queere tider, innrømmer forfatteren. Men om vi selv ikke definerer oss kommer noen andre til å gjøre det for oss, argumenterer hun: «Att benämna är att få något till att bli till.» (s. 36). Det er dette stadige spennet mellom det teoretiske og det politiske som driver boka framover, og som gjør den aktuell og interessant for en bred lesegruppe.

Det er særlig det dialektiske forholdet mellom lesbiskhet og feminismen/feministbevegelsen som er utgangspunkt for framstillingene, og Rosenbergs motivasjon for å

skrive den er en spesifikk hendelse knyttet til feministbevegelsens heteronormativitet. Det begynte med en intern konflikt i Feministisk Initiativ, der sentrale medlemmer kritiserte Rosenberg og noen av hennes allierte, for å «svikte vanlige kvinner» med sitt queerfeministiske perspektiv. Debatten akselererte i svenske medier høsten 2005 og endte opp med en personlig heksejakt på Rosenberg selv. I begge tilfeller var det «flatfobi'n» som kom til syne; både i feministbevegelsen og i mediene, skriver Rosenberg, som tok tastaturet i bruk for å bearbeide det hele. Hva er det med ikke-heteroseksuelle og ikke-kjønnsnormative kvinner som er så ugjenkjennelig og truende både for heterofeminister og andre, undrer hun.

Språklige merkelapper for ikke-heteroseksuelle kvinner på engelsk og svensk er den empiriske gjenstanden som vi følger gjennom boka, på søken etter deres etymologi (språkhistorie) og kulturelle betydningsprosess. Sentrale internasjonale queerteoretikere og feministers forståelser av kjønn, seksualitet og feminisme danner en teoretisk og historisk ramme (kapittel 1). Empirisk tar boka utgangspunkt i Rosenbergs egne intervjuer med sentrale feministiske aktivister i Stockholm og Göteborg, hvorav sju ikke-heteroseksuelle kvinner, en transperson og to heteroseksuelle kvinner. Alle har i ulike perioder vært med på å sette preg på den nasjonale diskusjonen om kjønn og seksualitet i Sverige, som journalister, forskere, aktivister, og seksualopplysningsarbeidere fra 70-tallet og fram til i dag. Intervjupersonene har blitt bedt om å reflektere rundt tre spørsmål: «hva betyr 'lesbisk' for deg i dag? Hva er relasjonen mellom lesbisk og queer? Og, hvordan ser du på samarbeidet mellom heteroseksuelle og ikke-heteroseksuelle kvinner?» De tre spørsmålene utgjør hver for seg utgangspunkt for ett empirisk kapittel (kapittel 2–4), med en historisk kronologisk rekkefølge i kapittel 2

og 3, som følger det begrepslige hegemoniet; fra lesbisk til flata og queer. Bokas siste kapittel er avsatt til avsluttende refleksjoner: hva betyr alt dette for den feministiske kampen og forskningen i framtida? Et appendiks gir også en oversikt over svensk forskning om lesbiske, som er fortvilende tynn ifølge forfatteren, og hun håper derfor boka kan inspirere til mer forskning på området. Dette blir også tydelig gjennom bokas gang, der semesteroppgaver får uvanlig stor empirisk betydning – fordi det ikke finnes annen forskning på konkrete temaer som diskuteres.

Hva er lesbiskhet?

Bokas første kapittel gir en kort historisk oversikt over hvordan den amerikanske feministbevegelsen og sentrale forskere har forholdt seg til lesbiskhet, og hvilke begrep som har blitt brukt om kvinner som begjærer kvinner. Tribade, sapfist og lesbian er ord som sannsynligvis ble brukt i hundrevis av år innen de dukket opp i ordbøkene på slutten av 1800-tallet, ifølge historikeren Rictor Norton. Først oppstod de i subkulturer for deretter å bli opptatt i skjønnlitteraturen for tilslutt å ende opp i ordbøkene (et vanlig mønster forøvrig). Ordet lesbisk stammer fra øya Lesbos, på grunn av poeten Sapfo som levde der som dikter, politiker og som lærer for unge kvinner – som ofte var tema i hennes erotiske dikter om kvinner. Dette skapte en myte om kvinnebedåreren som fram til i dag får ikke-heteroseksuelle kvinner til å valfarte til den greske øya. Ett av de første ordene, «tribade», som betyr å gni seg (som refererer til å gni kjønnsorganene mot hverandre), er i dag tilbake i den svenske konteksten som den mest populære selvbetegnelsen blant kvinneleskende kvinner: Det tidligere skjellsordet «flata» (som referer tilbake til to flater som gnir seg mot hverandre) ble tatt i bruk som betegnelse på seg selv av kvinner i subkul-



Tiina Rosenberg (Foto: © Elisabeth Ohlson Wallin)

turen på begynnelsen av nittitallet. Ifølge Rosenberg og hennes informanter har «flata» fullstendig utkonkurrert L-ordet siden den gang. Flere av bokas informanter husker godt når dette «stygge» ordet ble tatt tilbake av lesbene selv – selv om det tok lang tid før det ble allment brukt. Journalisten og debattøren Mian Lodalen, som den gangen skrev i LHBT-avisa Reporter, var en av de første som brukte det i sine artikler, noe som førte til opprørte leserbrev fra andre lesber.

Men hva er lesbiskhet? Feministisk queerpioner Teresa de Lauretis' definisjon av lesbiskhet, som Rosenberg kjenner seg mest hjemme med, har utgangspunkt i det seksu-

elle begjæret; forstått i en psykoanalytisk retning. Hos henne er en kvinnes bevisste begjær til en annen kvinne den mest sentrale komponenten i det *lesbisk spesifikke*. De Lauretis, som i sin tid introduserte queerbegrepet, bruker imidlertid ikke noen essensialistisk forståelse av hva en kvinne «er». Hennes kropp og kjønnsidentifisering behøver ikke stemme overens; det kan være både lesbiske, biseksuelle og transkvinner som er begjærets subjekt og objekt. Butler på sin side legger stor vekt på lesbiskes felles erfaring av homofobi og lesbofobi i det heteronormative samfunnet, og hennes kritikk retter seg særlig mot feminismens hvite, hetero middelklassenormer.

Hva har seksualitet betydd i feministbevegelsen? På 60-tallet var kvinners utforsking av den egne seksualiteten en viktig del av frigjøringskampen, og begynnelsen på å ta definisjoner av kvinners seksualitet tilbake, enten det dreide seg om heteroseksuelle eller lesbiske. Utover 70-tallet skiftet fokuset til kritikk av seksualiteten som en del av patriarkalske strukturer, der seksuelle relasjoner ble forstått som den viktigste måten å kontrollere kvinner på. Porno og prostitusjon ble de viktigste kampsakene som radikalfeminister drev. Den mannlige overordningen gjaldt også lesbiske relasjoner, hevdet aktivister som Catherine Mac Kinnon, og butch-femme-relasjoner og lesbisk s/m-sex var eksempler på dette. Disse spørsmålene ble brennhete tema i USA så vel som andre vestlige land, med store uenigheter feminist imellom. Uenighetene kulminerte og splittet grupper av feminister utover 80- og 90-tallet og litt senere i skandinavisk sammenheng. Selv husker jeg godt diskusjonen på Kvinnefrontens årsmøte i 1997, knyttet til om vi skulle kjempe imot s/m eller ikke. Lesbiske feminister som Adrienne Rich mente at det fantes en lesbisk seksualitet som kunne bevege seg bortenfor den mannlige definerte seksualiteten, mens liberalfeminister som Pat Califa kritiserte både radikalfeministene og lesbiske feminister for å være sexfiendtlige med sin forbuds- og sensureringspolitikk. Både lesbiske feminister og skeive kritiserte radikalfeministenes heteroseksisme i sine analyser av prostitusjon og porno, der lesbisk og homoerotisk porno, som var viktig for skeive, ble holdt utenfor analysen. I dagens feministiske debatt er seksualiteten fortsatt et hett tema som deler feminister i ulike leire.

Lesbisk: et politisk ord

I kapittel to er det intervjupersonenes personlige refleksjoner om ordet lesbisk, knyttet til

sine egne erfaringer, som står i sentrum, og kapitlet starter i 70-tallets lesbiske feminisme. Det fins noe forskning om 70-tallets kvinnebevegelse i Sverige, men ofte med heteroseksualiteten som norm og fokus, med lesbisk politikk og posisjon som et marginalt tillegg. Karin Lindekvisst viser i sin magisteroppgave at lesbiske feminister ikke bare utgjorde en viktig kraft i de store radikale kvinneorganisasjonene, men at de også hadde sin egen lesbiske feministiske organisering som strakte seg på tvers av skandinaviske grenser. Den separate organiseringen var på den ene siden et politisk opprør mot mannsdominansen i kvinnes homoorganisasjoner, der kvinner fikk liten innflytelse på politikk og organisasjon. Den gangen var de vanlige merkelappene «homoseksuelle kvinner og menn». Ved å bruke ordet lesbisk om seg selv, og å organisere seg separat, ville kvinnene markere at lesber og homser hadde ulik tilgang til makt på tross av sitt felles sammekjønnbegjær. En lesbisk kvinne var – i motsetning til homoseksuelle kvinner og menn – en politisk aktiv feminist som ønsket å forandre samfunnet, ikke bare å «bli akseptert» av samfunnet som de store mainstreame homoorganisasjonenes politikk bar preg av. Derfor flyktet mange ikke-heteroseksuelle kvinner heller til den gryende kvinnebevegelsen, der de følte at de delte en større del av et felles utgangspunkt, som kvinner i et patriarkalt samfunn. Samtidig vokste det fram et behov for egne organisasjoner. De kvinnepolitiske organisasjonene ga den lesbiske kampen lite handlingsrom. Stina Sundberg, en av Rosenbergs informanter som har vært aktiv fra 70-tallet og fram til i dag i lesbiske og feministiske organisasjoner, forteller at lesbiske kvinner for ofte skrek seg hese for heterokvinnenes saker om fri abort og barnehager, men at det aldri gikk den andre veien. Inspirert av amerikanske Radical Lesbians møttes lesbiske feminister fra Sverige, Norge og Danmark til felles møte i Oslo i

1974, og dette ble en viktig spire til fellesskap og politisk samarbeid over de skandinaviske grensene.

Radical Lesbians' manifest om den kvinneidentifiserte kvinnen (gjengitt i sin helhet som appendiks i boka) er mer avansert enn å hylle det autentisk kvinnelige som et begrensende essensialistisk prosjekt, som mytene ofte vil ha det til. Kjernepunktet for kritikken var å forandre grunnlaget for det å være kvinne i samfunnet; nemlig den avhengige og hierarkiske relasjonen til menn som den heteroseksuelle relasjonen og kjernefamilien innebar. Kvinner som identifiserte seg som eller levde lesbisk kunne lettere fri seg fra denne undertrykkende relasjonen og lesbiske sto derfor i en spesiell posisjon og kunne opplyse heteroseksuelle kvinner gjennom sin eksistens og ved å dele sine erfaringer. L-ordet bidro på 70-tallet til å synliggjøre at ikke-heteroseksuelle kvinner eksisterte og til å skape alternativ til heteroseksuell kvinnelighet på et kvinne-solida-risk grunnlag. Gjennom åtti- og nittitallet mistet L-ordet sin politiske sprengkraft, synes bokas informanter. På spørsmålet om sitt forhold til L-ordet i dag, svarer de fleste at det er mest i heteroseksuelle sammenhenger de bruker ordet lesbisk om gruppa ikke-heteroseksuelle kvinner, og sjelden om seg selv. Bortsett fra Stina Sundberg, som gjerne tar på seg rollen som «gammellesbian» i miljøet. Mye av årsaken til skifte i begrepshegemoni ligger i den queerteoretiske og politiske bølgen som skyllet inn i løpet av nittitallet og som skulle skape store konflikter i den feministiske bevegelsen.

Queerbølgen på svensk

Hva hendte med queer-ordet, spør Rosenberg i bokas tredje kapittel, som er en spennende reise gjennom de kjønns- og seksualpolitiske omveltninger som postmoderne teorier om identitet la grunnlaget for, og de vitenskape-

lige og politiske konsekvenser det har fått i en svensk sammenheng. Her er det særlig forskeraktivistenes fortellinger og refleksjoner som er interessante og som synliggjør den tette sammenkoblinga mellom akademia og aktivisme, som preger den svenske queer-historien. Et knippe kjønns- og seksualitetsforskere, som Ulrika Dahl, Pia Laskar, Don Kulick og Tiina Rosenberg selv, har satt kraftig avtrykk i den subkulturelle debatten spesielt. Etableringen av heteronormativitetsbegrepet i den offentlige debatten generelt er en annen gevinst som disse og flere forskere og aktivister har bidratt til. Det spesielle med den svenske etymologiske historien for «queer», er for det første at det engelske ordet, som i engelskspråklige land har vært et negativt ladet skjellsord mot ikke-heteroseksuelle og transpersoner, i Sverige ble importert direkte uten en egen oversetning. Dermed var det et tomt ord uten konnotasjoner, skriver Rosenberg.

Et annet aspekt er at i motsetning til den seksualradikale betydningen som queer politikk har hatt i USA, har dette blitt tonet ned i den svenske konteksten. Dette henger sammen med den kulturelle konteksten, skriver Rosenberg og støtter Don Kulicks analyse fra antologien *QueerSverige* (2005), der han beskriver hvordan det gikk da queer ble lansert 10 år tidligere. I Sverige er det ironisk nok mest som nytt identitetsbegrep at queer-ordet har slått igjennom, samt gjennom etableringen av heteronormativitetsbegrepet, sier etnologen Pia Lundahl. Dette gjelder politikk så vel som forskning. Noe av den politiske slagkrafta har gått tapt i det «folk-hemsqueere», som Kulick kaller den svenske versjonen, når det er tilstrekkelig med ett kult utseende for å være «queer». Et annet problematisk aspekt ved etableringa av queer-ordet i svensk LHBT-miljø, som aktivisten Mian Lodalen peker på, er den sterke koblinga ordet har til akademia og kjønnsforsknings-

miljøet. Det er ofte de som har «lest genusvetenskap» som kjenner seg bekvemme med å kalle seg queere, sier hun, og forteller at hun selv får en dårlig følelse fordi begrepet har et klassedelende innhold.

Hva opplever så aktivistene som fordelene med queer? Queeraktivist og forsker Ulrika Dahl, som selv kjenner en sterk solidaritet med uttrykket «lesbisk feminisme», har mange interessante refleksjoner rundt det som framstår som den største gevinsten av det queerteoretiske perspektivet i politikken: En bevegelse bort fra identitetspolitikk og til politikk som allianser, bygd på felles interesser mellom mennesker og grupper som utsettes for overgrep og andregjøring på grunn av samfunnets maktstrukturer. Kritikken av privilegering av hvite, heteroseksuelle middelklassemenn er sentral i hennes politiske agenda. Innflytelsen fra queere perspektiver bidro til å åpne opp for samarbeid mellom ulike sosiale bevegelser, mellom LHBT-aktivister, feminister og anti-rasister, noe flere av informantene legger vekt på. Ikke bare som hverandres solidariske støttespillere, men også gjennom å utvikle nye politiske plattformer med interseksjonelle maktanalyser som utgangspunkt. For Dahl, som i studietida bodde i USA, der dette har vært sentralt lenge, var det vanskelig å tenke på en annen måte, og dette preget hennes egen aktivistiske agenda etter tilbakevendinga til Sverige. Hun har jobbet for en queerfeminisme som inviterer alle som vil utfordre undertrykking av kvinner, uavhengig av hvordan de ser ut eller hvilke kropper og seksualiteter de har, til politisk kamp. Queere perspektiver på seksualitet beskrives også som en lettelse av sexualopplyser og forfatter av boka *Hetero*, Sandra Dahlen, fordi dette perspektivet endelig satte saker og ting på riktig plass i hennes forståelse av seksualitet, kjønn og makt.

Heteronormativ kvinnebevegelse

I bokas fjerde kapittel diskuteres samarbeidet mellom ikke-heteroseksuelle og heteroseksuelle feminister, og hvilke grenseforhandlinger som har funnet sted i ulike bevegelser fra 70-tallet og fram til i dag. Gjennom historien har det vært en blanding av separatistisk og felles organisering som har kjennetegnet lesbiske feminister og queerfeministers arbeid, men med ulike gresndragninger og utgangspunkt. På 70-tallet dro lesbiske feminister skarpe grenser mellom seg selv og resten av homo-bevegelsen, og jobbet delvis for seg selv og delvis i samarbeid med kvinnebevegelsen. Det var imidlertid et samarbeid på heterofeministers vilkår og nåde. De eldre informantenes fortellinger viser at det på ingen måte var selvsagt at «lesbisk kamp skulle være alle kvinners kamp». Dette var tydelig i kvinnebevegelsens prioritering av saker og hadde også sammenheng med heterokvinnenens redsel for at de lesbiske skulle forsterke omgivelsenes bilde av feminister som «mannshatere». Dette innebar i visse tilfeller at det ikke fikk finnes lesbiske paroler i 8. mars-togene, og visse heteroseksuelle feminister kunne si rett ut at lesbiske ødela for kvinnebevegelsen og målet om en god relasjon mellom menn og kvinner.

Utover 1990- og 2000-tallet har queerbegrepet skapt stor debatt og dype konflikter både mellom feminister og i LHBT-bevegelsen. I feministbevegelsen har det i stor grad handlet om forståelsen av kjønn, seksualitet og makt og defineringen av det feministiske fellesskapets grunnpilarer. En konflikt som har vokst fram mellom tradisjonell radikalfeminisme/lesbisk feminisme og queerfeminisme er synet på hvem som er «riktige» kvinner, og her har lesbiske radikalfeminister som Janice Raymond og Sheila Jeffreys hatt sterke meninger. Jeffreys skylder det meste på menn, tar avstand fra heteroseksuelle kvinner så vel som homser, og mener at kjønnskorri-

gerende kirurgi er et overgrep mot menneskeheten. Janice Raymond har egnet en hel bok til å argumentere for at transkjønnede menn-til-kvinner er en fiende for «ekte» kvinner og vil infiltrere kvinnepolitikken med mannlig patriarkale perspektiv. Idehistorikeren Pia Laskar, som lenge har forsket på seksualitet og feminisme, understreker derimot at Raymond og Jeffreys ikke må ses som representative for den radikalfeministiske bevegelsen. Alle de som etter hvert ble queerteoretikere var engang radikalfeminister og lesbiske feminister, hevder Laskar, med analytiske utgangspunkt i patriarkatteorien i sin kritikk av heteroseksualiteten. Det er derfor urettferdig at det er ekstreme separatister og essensialister som ble stående som representanter for radikalfeminismen, argumenterer hun.

På denne bakgrunn blir historien om en skjellsettende debatt i det radikalfeministiske Kvinnohuset i Stockholm den 18. oktober 2002 svært interessant. Rosenberg gir denne historien mye plass i kapitlet både med egne og Ulrika Dahls ord, nettopp fordi den tydeliggjør det konfliktfylte i synet på kjønn gjennom et transpolitisk perspektiv. Hvilke kvinner skal få delta i det feministiske fellesskapet? Er det biologien eller egenopplevd kjønn som skal gjelde, er et spørsmål som har vært en het potet i kvinnebevegelsen etter den postmoderne vendinga. Kvinnohuset, som nå er stengt, hadde en separatistisk policy der transepersoner og guttebarn ikke hadde adgang til huset. Paneldebatten de hadde invitert til denne dagen hadde tittelen «Er queer og feminisme forenlig?» – en tittel som impliserte en motsetning mellom de to begrepene. Motsetningen, hevdet de, var de seksualpolitiske spørsmålene om prostitusjon og porno, der queer aldri kunne være feministisk med sin liberale holdning til salg av sex (som heller aldri skulle bli en del av den svenske queerfeministiske agendaen). Det ble store tumulter da flere av Kvinnohusfeminis-

tene brutalt forsøkte å kaste ut en transkvinne og aktivist, Erica Zander, fra salen, og Ulrika Dahl, som var en av de inviterte innleiderne, truet med å forlate panelet dersom Zander ikke fikk bli. Møtet, og hva som sto på spill, har senere blitt omtalt i flere artikler, blant annet i filmforskeren Ingrid Rybergs analyse av konflikten i antologien *Femkamp* fra 2004.

Stridsspørsmålet som et queert perspektiv på feminismen har skapt og skaper, handler om flere mer eller mindre betente saker, skriver Rosenberg. For det første handler det om hva som forener feministiske aktivister, der en klassisk identitetspolitisk tankemåte hvor gruppen kvinner antas å ha like liv og opplevelser, har blitt sterkt kritisert ut fra queere og interseksjonelle perspektiv. Kritikken er ikke ny. I dagens debatt har derimot innsikten om samkonstruksjoner av flere maktstrukturer fått såpass gjennomslag i den internfeministiske sammenhengen at det vil være vanskelig å se bort fra at seksualitet, klasse og etnisitet/rase skaper ulike forutsetninger for «kvinner» liv. Dette er ifølge Rosenberg noe som vises i den yngre generasjonen, som ser ut til å tenke koalisjon og allianser på tvers av sosiale bevegelser og interseksjonalitet i feministiske analyser på en helt annen måte. For det andre handler det om konflikten mellom likestilling og feminisme, der den heteroseksuelle kjernefamilien er mye mindre problematisert som norm i likestillingspolitikken enn den tradisjonelt er i den mer radikale feministiske bevegelsen. Og for det tredje handler det om seksualpolitiske aspekter ved det queere prosjektet, der seksualliberalismen i den svenske konteksten fortsatt er i sterk konflikt med radikalfeminismen i forhold til klassisk feministiske spørsmål knyttet til porno og prostitusjon.

Det er fortsatt behov for en viss separat organisering for ikke-heteroseksuelle kvinner, mener Rosenberg, men ikke ut fra noe snevert predefinert biologisk grunnlag – og det er

også viktig å samarbeide med den heteroseksuelle feministiske bevegelsen. Men ikke på sistnevnte premisser.

Konflikt føder ny teori og politiske perspektiv

Sluttkapitlet egner Rosenberg til refleksjoner om framfor alt hva vi kan lære av historien, som kan oppsummeres i to klassisk feministiske strategier, nemlig:

1. «Lær deg historien selv» og ikke repeter majoritetssamfunnets dypt urettferdige mytiske bilde av lesbisk feminisme, verken som aktivist eller forsker. Boka *L-ordet* gir 70-tallets lesbiske feminisme en skikkelig oppreisning. Ifølge Rosenberg, med referanse til flere andre forskere, har den fått et ufortjent dårlig rykte og fortjener en ny-analyse som framhever den radikale kritikken mot heteroseksualiteten som sosial og normativ institusjon, og var en av queer teoris viktige forløpere. Denne koblingen er det derimot ikke så ofte vi ser når queerteoriens historie fortelles.
2. «Det personlige er politisk.» Bare gjennom å omforme traumaopplevelser av å bli marginalisert i sosiale bevegelser og samfunnet for øvrig til sinne, kan vi videreutvikle analysene og utforme nye forståelser og politisk agenda, skriver Rosenberg med henvisning til Sara Ahmed.

Når grunnlaget for feministbevegelsen rehandles, blir det selvsagt konflikter, nettopp fordi det handler om en omformulering av hvem og hva som inngår i «vårt» fellesskap. Når «andre» krever en stemme, hvor langt inn

er «vi» villige til å slippe «dem»? Motstanden mot forandring og omforming til en feminisme som ikke er heteronormativ eller bygger på postkoloniale perspektiver, er derfor aller størst innenfor feministbevegelsen selv, skriver Rosenberg. Som Mian Lodalen, en av bokas intervjupersoner, spøkefullt uttrykker det:

När «våra» frågor kommer upp på dagordningen för första gången i kvinnorörelsens historia darrar inte bara patriarkatet utan även heterosexuella feminister så att det fladdrar i knytblusarna. (s. 135)

L-ordet er derfor en viktig bok som angår alle feminister og kjønnsforskere, og særlig om man er hvit, heteroseksuell og/eller middelklassekvinne. Først når den Andre omformuleres til en del av selvet og til en del av fellesskapets «vi», som Nussbaum påpeker (2001), fins grunnlaget for å skape et nytt feministisk grunnlag. Minst like viktig er boka som påminnelse om hvilke perspektiver som får sette agenda i feministisk forskning. Forhåpentligvis kan den være et startskudd for å dekke et skrikende behov for ny skandinavisk forskning som kan dokumentere den lesbiske og queerfeministiske nåtidshistorien før det er for sent. ★

Litteratur

- Kulick, Don 2005. *QueerSverige*. Stockholm: Natur og kultur.
- Nussbaum, Martha 2001. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, Tiina 2006. *L-ordet*. Stockholm: Normal Förlag.
- Ryberg, Ingrid. 2004. «Tant eller queer?». I Gunilla Edemo og Ulrika Westerlund (red.): *Femkamp – bang om nordisk feminism*. Stockholm: bang förlag.



BIDRAGSYTERE

Unn Conradi Andersen, vit.ass.
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi
Universitetet i Oslo
og kommentator i Dagbladet
E-post: unn.conradi.andersen@dagbladet.no

Agnes Bolsø, førsteamanuensis
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
Norges teknisk- naturvitenskapelig universitet
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 17 27
E-post: agnes.bolso@hf.ntnu.no

Anne-Jorunn Berg, professor
Avdeling for samfunnsfag
Høgskolen i Bodø
8049 Bodø
Tlf.: 75 51 75 62
E-post: anne-jorunn.berg@hibo.no

Marianne C. Brantsæter, postdoktor
Universitetet i Oslo
Tilknyttet Institutt for kriminologi og retts sosiologi
Postboks 6706 St. Olavs plass
0130 Oslo
Tlf.: 93 25 77 22
E-post: marianne.brantsater@jus.uio.no

Janne Bromseth, postdoktor
Centrum för genusstudier
Uppsala Universitet
Box 256
SE-751 05 Uppsala
Tlf.: +46 73 5791741
E-post: janne.bromseth@gender.uu.se

Toril Moi, James B. Duke Professor of Literature
and Romance Studies
Duke University
Box 90670
Durham, NC 27708-0670
USA
Tlf.: +1 919 681 4971
E-post: toril@duke.edu

Ingeborg Winderen Owesen, stipendiat
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 55 47 63
E-post: ingeborg.owesen@skk.uio.no

Hege Skjeie, professor
Institutt for statsvitenskap
Universitetet i Oslo
Postboks 1097 Blindern
0317 Oslo
Tlf.: 22 85 51 91
E-post: hege.skjeie@stv.uio.no

Mari Teigen, forskningsleder
Institutt for samfunnsforskning
Postboks 3233 Elisenberg
0208 Oslo
Tlf.: 23 08 61 85
E-post: mari.teigen@samfunnsforskning.no

NASJONALBIBLIOTEKET, AVD. RANA
FLIKTAVLEVERING

8507 MO I RANA

 **Depotbiblioteket**



h08007857

2007 Nr 4
Tidsskrift for kjønnsfor
kning (trykt)

RETURADRESSE:

KILDEN

Holbergs gt. 1

0166 Oslo

UTGIVER

KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning

<http://kilden.forskningsradet.no>

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Tlf.: 22 03 80 80

STIFFNESS FOR JOINTS

Nr. 4 2007