

Kvinna-i-tillblivelse. Könsskillnaden på nytt

Vilken är relationen mellan de feministiska teorierna om könsskillnad och Deleuzes skillnadsfilosofi? Rosi Braidotti konfronterar två sätt att förhålla sig till olikhet och finner ett gemensamt utmanande av den falliska regimen. **ROSI BRAIDOTTI**

Könsskillnadsteori är en typ av tänkande som inte bara är reaktivt eller kritiskt, utan också affirmativt. Det ger uttryck för kvinnors ontologiska begär, deras strukturella behov att positionera sig själva som kvinnliga subjekt, det vill säga som köttsliga och därför sexuerade varelser. Om man läser det med "platsens politik" glasögon, så kan man säga att omdefinierandet av feminismens kvinnliga subjekt tar sin utgångspunkt i ett omvärderande av subjektivitetens kroppsliga rötter och i ett avvisande av varje universell, neutral och därför genusoberoende förståelse av den förkroppsligade människan.

Könsskillnadsfeminismen bör förstås som en feminism som betonar begärets politiska betydelse snarare än viljans, och som understryker begärets roll vid konstitutionen av subjektet. Det handlar inte bara om ett libidinalt begär utan om något ontologiskt: begäret att vara till, subjektets ständiga strävan att upprätthålla sin tillvaro, dess mottaglighet för varat.

Feminismens subjekt är ur detta perspektiv på en gång sexuerat och drivet av en politisk medvetenhet om orättvisor. Därför är det också engagerat i mångfald och skillnad som positiva och alternativa värden. Feminismens

kunskapssubjekt är ett intensitetens och mångfaldens subjekt som fungerar i ett nät av korsförbindelser. Med några deleuzianska termer kan man säga att det är rhizomatiskt (det vill säga icke-enhetligt, icke-lineärt, nätlikt), förkroppsligat och därför artificiellt; eftersom det är en artefakt är det maskinlikt, komplext och förmöget till opersonliga korsförbindelser. Det är alltså abstrakt, men samtidigt verksamt och verkligt – könsskillnaden är ett av dess huvudsakliga verksamhetsområden.

Logos kris

De feministiska filosofiska diskussionerna om könsskillnaden är historiskt förenade med den västerländska humanismens nedgång och kris, med kritiken av fallogocentrismen och med en kris för den europeiska identiteten. Den filosofiska generation som proklamerade "människans död" kom att avvisa humanismen. Det innebar också att begreppet Europa imploderade. Man fann i hjärtat av den europeiska filosofihistorien och i det europeiska tänkandets "metafysiska kannibalism" ett pejorativt begrepp om "skillnad" som fungerat som dess grundval. Det europeiska tänkandet hade koloniserats av hierarkiska och uteslutande sätt att tänka, vilket innebar att det historiskt spelat en konstitutiv roll inte bara för tilldragelser som Europa kan vara stolt över (som Upplysningen), utan också för mörkare kapitel i vår historia, som den europeiska fascismen och kolonialismen.

Eftersom "skillnadens" historia i Europa har handlat om dödliga uteslutningar och ödesdiger särbehandling, är det ett begrepp som kritiska intellektuella sedan post-strukturalisterna har valt att ta ansvar för. Feminismen delar inte bara de post-strukturalistiska filosofernas syn på Logos kris, utan har i likhet med dem också ett be-

hov av en förnyad begreppslig kreativitet och av politiska kartografier över nuet. Ett av den feministiska praktikens mål är således att kullkasta de pejorativa, förtryckande konnotationer som är inbyggda, inte bara i begreppet "skillnad" utan också i dialektiken mellan Självet och den Andre. Denna omvärdering av alla värden skulle kunna leda till ett nytt förespråkande av en positiv skillnad genom möjliggörandet av en ny, kollektiv värdering av varje subjekts singularitet i hans/hennes hela komplexitet.

Med andra ord: Feminismens subjekt är inte Kvinnan som mannens komplementära eller spekulära andra. Det är ett komplext, förkroppsligat och flerskiktat subjekt som har distanserat sig från kvinnlighetens institution. "Hon" sammanfaller inte längre med den maktlösa spegelbilden av det dominerande subjekt som framställt sin manlighet som något universellt. Hon är kanhända inte ens längre en "hon", utan ett subjekt i en helt annan historia: ett subjekt-i-process; en mutant; något annat än den Andre; ett förkroppsligat subjekt "efter" Kvinnan, något som skapas utifrån en kvinnlig morfologi som redan genomgått en avgörande förvandling.

Denna definition av feminismens subjekt som en mångfaldig, komplex process är också ett försök att tänka subjektets enhet på nytt, utan att hänfälla vare sig till humanistiska trosföreställningar eller en naiv socialkonstruktivism. Definitionen är kritisk mot dualistiska motsättningar och kopplar istället samman kropp och psyke i ett nytt flöde hos självet.

Central för könsskillnadsteorin är insikten om att roten för termen "materialism" är *mater* [lat. "moder"]. Detta innebär att det materiella är den ursprungliga och konstitutiva orten för subjektets ursprung,

en instans som uttrycker det kvinnliga subjektets specifika vara. I denna egenskap måste det tänkas igenom systematiskt och icke-idealiskt.

Det materiella/moderliga ger oss, som Rouch (1987) uppmärksammat, en möjlighet till annorlunda gestaltningar av intersubjektiviteten, till exempel utifrån den komplexa symbiotiska relationen mellan modern och barnet. Moderkakan och navelsträngen kan fungera som en alternativ gestaltning av en mångfaldig förbindelse. Detta har inte undgått de science fiction-författare och filmproducenter som har projicerat ut fostret i yttre rymden och dubbelexponerat det med en bild av människan i rymddräkt, kringflytande i det väldiga, med en förbindelseslang till rymdskeppet. Även den mest traditionella bild, den av modern och barnet, kan alltså erövas på nytt genom strategiska upprepningar – genom att man söker upp dessa bilder på nytt, som Irigaray säger, eller, med Deleuze, genom att man destratifierar och deterritorialiserar dem. Matrisen, som inte vid något historiskt tillfälle är statisk, är idag i nomadisk rörelse både i mainstreamkulturen och i många av de kritiska motkulturerna.

Kvinnan som antites

Denna ståndpunkt kan förtydligas genom att man kontrasterar den mot andra typer av feministisk filosofi. För Beauvoir till exempel – och för den avancerat hegelianska typ av tänkande som dominerade förra generationen av feministisk teori – bar Kvinnan som antites till systemet på ett ännu icke-representerat värde, som bara ges en skenbar, felaktig, representation i den mansdominerade kulturen. Beauvoirs dialektiska begreppsram tillåter henne att optimistiskt dra slutsatsen att denna entitet kan ges en representation, även

om det kan komma att krävas en revolution för att åstadkomma det.

De poststrukturalistiska perspektiven har emellertid rört sig bortom denna dialektik och har avsagt sig hoppet om att kunna kasta om polerna i den dialektiska motsättningen. Att öppna upp det dialektiska sättet att representera genus i det binära paret manligt/kvinnligt innebär också en kritik av det manliga subjektets falska universalism. För hegelianerna sammanfaller de facto subjektpositionen med medvetande, universalitet, manlig förmåga och legitimitet. I den dialektiska motsättningen där Kvinnan är detta subjekts Andra, frånskrivs hon alla dessa attribut. Hon reduceras således till något som är omöjligt att representera i det manliga symboliska systemet – på grund av en brist, ett överflöd eller en ständig förskjutning av hennes subjektposition.

Irigaray, däremot, definierar den kvinnliga sexualiteten som "icke-en", det vill säga som mångfaldig, komplex och ex-centrisk i förhållande till den falliska genitaliteten. Denna teoretiska premiss har politiska konsekvenser, den leder till en strategi där feministiska kvinnor återerövrar kvinnligheten genom mimesis, och där man arbetar för en politisk process som skall skapa en representation av något "annat än den Andra". Detta är vad jag har kallat för könsskillnadsteoriens "virtuella kvinnlighet". I den poststrukturalistiska feminismen eller könsskillnadsfeminismen kopplar man materialismen både till förkroppsligandet och till könsskillnaden, och kopplingen görs genom den politiska viljan och den fasta beslutsamheten att finna en bättre, mer adekvat representation av den kvinnliga kroppsliga verkligheten – inte som något givet utan som något virtuellt, det vill säga som en process och ett projekt. I denna gren av det feministiska tänkandet läggs det

ner stor omsorg på att lösgöra frågan om det förkroppsligade subjektet från det grepp den ortodoxa lacanianska psykoanalysen och marxismen kopplat på den – dessa ”1900-talets två grundläggande intellektuella byråkratier” som Deleuze, med rätta, kallat dem. Istället framträder en materialism som utgår från den förkroppsligade materialiteten.

Feministiska motgenealogier

Här blir distinktionen mellan vilja och begär avgörande. Eftersom implikationerna av den fallogocentriska institutionaliseringen av sexualiteten skrivs på och in i våra kroppar – eftersom de inkarneras – kan en feminist inte slänga av sig sin sexuerade identitet som ett gammalt klädesplagg. Diskursiva praktiker, imaginära identifikationer och ideologiska trosföreställningar är som tatuerade på våra kroppar, de är konstitutiva för förkroppsligade subjektiviteter. Kvinnor som längtar efter förändring kan alltså inte göra sig av med sin gamla hud som ormar ömsar skinn. Den typ av förvandling på djupet vi här talar om kräver stor omsorg och uppmärksamhet. Den måste också genomföras vid rätt tillfälle för att bli hållbar, det vill säga för att undgå dödliga genvägar genom det egna förkroppsligade självets komplexitet. På så sätt aktiverar analysen av Kvinnan – i motsättning till, men också i medbrottslighet med verkliga kvinnor – den distinktion som skiljer institutionen eller representationen (Kvinnan) från erfarenheten (kvinnor). Denna distinktion öppnar ett rum för ett feministiskt återerövrande av, eller omdefinierande av, subjektiviteten. Det innebär varken mer eller mindre än en förändring av civilisationen, av genealogin – av en historieuppfattning. Feministiska motgenealogier är kvinnors inbrytningar i ett nytt symboliskt system. Som Irigaray uttryckt det:

Det handlar inte om att förändra specifika saker inom en horisont som redan definierats som 'vår gemensamma mänsklighet', det handlar om att förändra själva denna horisont. Det handlar om att utveckla en förståelse av att vår syn på identitet är felaktig både teoretiskt och praktiskt (Irigaray 1991: 167).

Denna är den virtuella kvinnlighet som jag ställer upp i motsättning till Kvinnan som ”Annorlunda-än” eller ”olik”, det vill säga i ett speglade förhållande bunden till det Samma som dess nedvärderade Andra. Jag ser könsskillnad som en politisk praktik som är konstruerad i en icke-hegeliansk begreppsram där identitet inte förstås i dialektisk opposition till något – med nödvändighet nedvärderat – Annat. Det finns ingen sådan negation: identiteten vilar snarare på ett genomarbetande av ett otal skillnader mellan kvinnor (och inom enskilda kvinnor). Jag ser ”skillnader mellan kvinnor” som något konstitutivt för kategorin könsskillnad och inte som något yttre eller antitetiskt till den.

Detta projekt innebär inte endast ett avvikande av det modernistiska marxistiska paradigmet, utan också en kritik av den jämställdhetsinriktade feminismen. Det innebär att hoppet om att kunna korrigera maktbalansen inom samma dialektiska schema överges – men det innebär inte defaitism, utan bygger på en omdefiniering av subjektivitetens politik. Relationen mellan Subjektet och ”hans” andra är inte reversibel, eftersom de två polerna i motsättningen har en asymmetrisk relation. Under rubriken ”dubbel syntax” försvarar Irigaray denna irreducibla och irreversibla skillnad och hävdar att den är en av möjlighetsbetingelserna för en alternativ syn på kvinnors subjektivitet och sexualitet. Vad som då hamnar i centrum är den politiska och begreppsliga uppgiften att skapa, legitimera och representera en

kvinnlig, feministisk subjektivitet som har flera centra och är internt differentierad, utan att förfalla till relativism eller fragmentering. Därav den betoning som könsskillnadsteorin lägger på språk, på gestaltningar och på den adekvata representationen av nya subjekt-positioner som håller på att träda fram.

Diskontinuerliga tillblivelser

Gilles Deleuzes filosofiska nomadism och de feministiska teorierna om könsskillnad delar ett antal avgörande antaganden, men skiljer sig också mycket åt. Skiljelinjen mellan dem rör vilken tonvikt som läggs vid könsskillnaden förstådd som den asymmetriska relationen mellan könen. Skillnaden är såväl begreppslig som politisk och kan diskuteras utifrån idén om "kvinnan-i-tillblivelse" [*devenir-femme*].

I sitt försvar för könsskillnaden mot ett alltför hastigt avvisande genom en dekonstruktion av det postmetafysiska subjektet, gör Luce Irigaray ett antal kritiska anmärkningar om det deleuzianska diagrammet över "begärsmaskinerna" (Irigaray 1974, 1977, 1980, 1984, 1987, 1990). Idén om en "kropp-utan-organ", menar Irigaray, påminner om ett tillstånd då man är fråntagen den egna kroppsliga autonomin, en strukturellt kluven position som historiskt hör samman med kvinnligheten, som en symbolisk markör för frånvaro, och med kvinnor som dess empiriska referens. Irigaray påpekar att Deleuzes betonande av det maskinlika, det inorganiska, liksom idéerna om självförlust, upplösning och fluiditet bara är allt för välkända för kvinnor: Är inte "kroppen-utan-organ" kvinnornas eget historiska tillstånd (Irigaray 1977:139)?

Irigarays kritik av Deleuze är radikal. Hon påpekar att upplösandet av sexualiteten i en generaliserad "tillblivelse" leder till ett un-

derminerande av de feministiska anspråken på en omdefiniering av det kvinnliga subjektet.

För Irigaray, liksom för de flesta post-strukturalister, är subjektet ingen substans utan en förmedling mellan materiella och semiotiska villkor som påverkar det förkroppsligade, situerade, självet. Ur detta perspektiv är "subjektivitet" namnet på en process som består i ett sammanbindande av olika former av aktiv och reaktiv interaktion med och motstånd mot dessa villkor – under det grammatiska "jagets" fiktiva enhet. Subjektet är en process av ständiga förändringar och förmedlingar mellan olika nivåer av makt och begär och som ständigt skiftar mellan en medveten vilja och omedvetna drifter. Vilken synbarlig identitet som än må finnas, så är den inte något gudagiven väsen, utan en fiktiv koreografi som samordnar de många nivåerna till ett socialt fungerande själv. Det implicerar att det som upprätthåller hela processen av subjektstillblivelse är viljan-att-veta, begäret att tala som ett grundläggande, primärt, vitalt, nödvändigt och därför ursprungligt begär att bli till.

Det finns således en spänning mellan å ena sidan Deleuzes teorier om mångfalder och om minoriteter-i-tillblivelse och å den andra Irigarays feministiska könsskillnads-teori och -praktik. Denna spänning visar på de svårigheter som ligger i befrielsen av subjektet Kvinna från den underkastade positionen som den Andra, som den självutplånande servitrisen vid den sokratiske förenings gästabad. Omdefinierandet av den kvinnliga subjektiviteten handlar om att få det kvinnliga att uttrycka en "annan skillnad", befriad från det hegemoniska ramverk av binärt motsatstänkande inom vilket den västerländska filosofin fångat den. Ur ett feministiskt perspektiv ligger fokus lika

mycket på dekonstruktionen av de fallogocentriska representationerna av det kvinnliga som på verkliga kvinnors erfarenheter och det de potentiellt kan bli i sina mångfaldiga sätt att inta Kvinnans subjektposition. Med andra ord: Den feministiska frågan är hur vi kan sätta igång ett självständigt politiskt och epistemologiskt handlande som kan få till stånd alternativa definitioner av kvinnlig subjektivitet. Irigarays filosofi har övertygat mig om att det är otänkbart att frågan om dekonstruktionen av fallogocentrismen skulle kunna lösas från den konkreta förändringen av kvinnors liv. Å andra sidan måste ansatsen till en annan, positiv syn på kvinnlig subjektivitet innefatta en omdefinition av den mänskliga subjektiviteten i sin helhet.

Deleuze och Irigaray delar en uttrycklig vilja att överskrida lacanianismen. Deras kritik av den lacanianska psykoanalysen tar sig dock, föga överraskande, olika uttryck. Irigaray koncentrerar sig på att angripa det lacanianska antagandet om det psykiskt och historiskt oundvikliga i ett fallogocentriskt system som är centrerat runt den falliska signifianten. Hon vill ersätta detta med ett kvinnligt symboliskt system med ett imaginärt register som inte längre förmedlas av fallos. Deleuze å sin sida försöker tänka subjektiviteten på nytt, utan referens till något symboliskt system överhuvudtaget. Deleuzes svar på psykoanalysen är en vitalism, omdefinierad i ljuset av det nya elektroniska universum vi bebor; en empirism kopplad till affektivitet; ett begär, förstått inte som brist utan som produktivitet; en teoretisk praktik förstådd som en kartografi över positioner och slutligen en subjektivitet förstådd som ett affektdrivet nätverk av opersonliga och maskinlika förbindelser.

Detta skapar en fond för Deleuzes kritik

av Lacan, som i hans ögon överbetonar de dialektiska motsättningarna, den metafysiska illusionen om substans och identitetens teleologiska strukturer.

Till skillnad från de feministiska diskussionerna om genusidentitet arbetar Deleuze inte med en dikotom motsättning mellan manliga och kvinnliga subjektpositioner, utan med en mångfald av sexuerade subjektpositioner. Gradskillnaderna mellan dem visar på olika tillblivelselinjer i ett nät av rhizomatiska förbindelser. Subjektet betraktas som kapabelt till en mångfald av sexualiteter.

För oss finns det lika många kön som det finns element i en symbios, lika många skillnader som det finns faktorer som bidrar till spridandet av en smitta. Vi vet att många saker [êtres] rör sig mellan en man och en kvinna; de kommer från olika världar, är födda av vinden, de bildar rhizom runt rötter; de kan inte förstås i termer av produktion, bara i termer av tillblivelse (Deleuze och Guattari 1980: 242).

Dessa olika grader av tillblivelse är tanke-diagram, typologier över idéer, politiska kartor, variationer över intensitetstillstånd. Mångfalden är inte reproduktioner av en modell – som hos Platon – utan skapar och mångfaldigar själv skillnader. Detta har omedelbara konsekvenser för frågan om könskillnaden.

Det finns nämligen en olöst knut i Deleuzes relation till kvinnan-i-tillblivelse och till det kvinnliga. Den har att göra med en dubbel attraktion som Deleuze aldrig hanterade, mellan å ena sidan att tillskriva en generaliserad kvinna-i-tillblivelse den kraftfulla positionen av att vara själva förutsättningen för alla andra tillblivelser och å den andra sidan en vilja att avfärda varje sådan konstruktion. Å ena sidan grundar sig minori-

teten/nomaden/det molekylära/kroppen-utan-organ/kvinnan-i-tillblivelse på det kvinnliga, å andra sidan placeras det kvinnliga därmed som en generell gestaltning av den typ av subjektivitet som Deleuze står för. Deleuzes "tillblivelser" innebär en betoning av den generativa kraften hos de komplexa och mångfaldiga övergångstillstånden mellan de metafysiska förankringspunkter som det manliga och det kvinnliga utgör. Men de erbjuder inte riktigt en lösning på frågan om deras interaktion. Deleuzes arbete uppvisar mycket sympati för det feministiska antagandet att könsskillnaden är den primära differentieringsaxeln och att den således måste ges prioritet. Å andra sidan uppvisar han också en tendens att lösa upp den metafysiska skillnaden i en mångfaldig och odifferentierad tillblivelse.

Minoritetstillblivande

Men alla former som tillblivelseprocessen tar sig är inte ekvivalenta. Frågan jag därför ställer är: Vilken är relationen mellan de feministiska teorierna om könsskillnad och Deleuzes skillnadsfilosofi? När Deleuze identifierar utgångarna från de fallogocentriska sätten att tänka och lanserar en ny bild av filosofin som intensitet, så understryker han behovet av nya bilder för dessa subjektivpositioner. Han utvecklar därför ett antal postmetafysiska figurationer av subjektet. Idén om det "figurala" (i motsättning till det "figurativa" som konventionell estetisk kategori) är central för detta projekt.¹ Figurationer som rhizom, tillblivelser, flyktlinjer, flöden, relän och kroppar-utan-organ bryter med konventionella scheman för teoretisk representation och gör det möjligt att uttrycka aktiva tillstånd hos varat.

Alternativa figurationer av subjektet, inklusive kvinnliga och manliga subjekt-

positioner, är figurala uttryckssätt som förskjuter synen på medvetandet bort från de fallogocentriska premisserna. Deleuzes centrala figuration är ett generellt minoritetstillblivande, nomadtillblivande, molekylärtillblivande. Minoriteten markerar en övergång eller en bana. Ingenting händer i centrum för Deleuze, men i periferin driver det runt ungdomsgång av nya nomader:

Alla tillblivelser är alltid redan molekylära. Tillblivelsen innebär nämligen inte att man imiterar eller identifierar sig med något eller någon. Det rör sig inte heller om en fördelning av formella relationer. Ingen av dessa två analogifigurer är tillämpliga på tillblivelsen: varken ett subjekts imitation eller en forms proportionalitet. Med utgångspunkt från den form man har, det subjekt man är, de organ man har, eller de funktioner man upprätthåller, innebär tillblivelsen att man extraherar partiklar mellan vilka man etablerar de relationer mellan rörelse och vila, hastighet och långsamhet, som ligger *närmast* det man håller på att bli, och genom vilket man blir till (Deleuze och Guattari 1980: 272).

Tillblivelsens rum präglas av närhet och symbios mellan angränsande partiklar. Närhet är både ett topologiskt och ett kvantitativt begrepp som bestämmer subjektens tillblivelsesrum som mottaglig materia. Tillblivelsens rum präglas av dynamisk marginalitet.

I den mån som mannen är den huvudsakliga referensen i tänkandet om subjektiviteten, den som står för Normen, Lagen och Logos, så placeras Kvinnan dualistiskt som hans Andra. Konsekvenserna är (i) att det inte finns någon möjlig minoritets-tillblivelse för mannen och (ii) att kvinno-tillblivelsen är en privilegierad position för allas minoritetsmedvetande.

Utifrån sin kritik av den fallogocentriska dominansen över den symboliska subjektivi-

teten håller Deleuze med Irigaray om att mannen som subjektivitetens privilegerade referent, den som står för Norm, Lag och Logos, representerar "Majoriteten", det vill säga systemets döda hjärta. Konsekvensen är att manligheten står i motsättning till tillblivelseprocessen och bara kan utgöra plats för dekonstruktion eller kritik. Å andra sidan är kvinnan-i-tillblivelse ett grundläggande steg i tillblivelseprocessen för båda könen.

Topologiska positioner

Deleuze skriver att alla deterritorialiseringslinjer med nödvändighet går genom ett tillstånd av kvinna-i-tillblivelse, som alltså inte är vilken typ av minoritets-tillblivelse som helst, utan nyckeln till, förutsättningen och den nödvändiga utgångspunkten för hela tillblivelseprocessen. "Kvinna" refererar här emellertid inte till empiriska kvinnor utan snarare till topologiska positioner, grader och nivåer av intensitet, affektiva tillstånd. Kvinno-tillblivelsen är en markör för en generell transformationsprocess, den bekräftar positiva krafter och nivåer av nomadiskt, rhizomatiskt medvetande.

Det finns en kvinno-tillblivelse, en barn-tillblivelse, som inte liknar kvinnan eller barnet som distinkta entiteter [...]. Det vi kallar en molekylär entitet är till exempel kvinnan så som hon definieras av sin form, med organ och funktioner som tillskrivs ett subjekt. Kvinno-tillblivelsen imiterar inte denna entitet och transformerar sig inte till den [...]. Det är inte imiterandet av eller antagandet av en kvinnlig form som producerar en molekylär kvinna i oss, som skapar den molekylära kvinnan, eller på närhetens område, en mikrokvinlighet, utan utsändandet av partiklar som inträder i en relation mellan rörelse och vila (Deleuze och Guattari 1980: 275).

Det är tydligt att kvinnan får en besvärlig position i denna radikala kritik av fallogocentrismen. I den mån kvinnan betraktas ur ett dualistiskt perspektiv, som systemets "Andra", så kopplas hon också till fallos – genom negation. Deleuze, som typiskt nog är ovetande om den grundläggande feministiska distinktionen mellan Kvinnan som representation och kvinnor som konkreta erfarenhetssubjekt, gör till slut samma distinktion, men inuti själva kategorin kvinna. Ur dessa antaganden drar han emellertid slutsatser som innebär ett fördömande av den feministiska filosofin. Här blir hans relation till Irigaray riktigt paradoxal, eftersom Deleuze stöder en klart feministisk position:

Det är självklart nödvändigt för kvinnor att bedriva en molär politik för att återerövra sin egen organism, sin egen historia, sin egen subjektivitet [...] Men det är farligt att inskränka sig till ett sådant subjekt, som inte fungerar utan att torka ut en källa eller att stoppa ett flöde (Deleuze och Guattari 1980: 276).

Trots ett sådan uppenbart stöd för kvinnors tunga kamp för att uppnå fullständig subjektivitet, med mänskliga och medborgerliga rättigheter, är Deleuze, liksom Derrida och andra poststrukturalister, kritisk mot att på ett "majoritært/bofast/molärt" sätt betrakta kvinnan som det fallogocentriska systemets strukturella nyckel – istället ser de henne som "minoritet/nomad/molekylär"-i-tillblivelse. Deleuze argumenterar för att alla tillblivelser är jämställda, men vissa är mer jämställda än andra. I det följande skall jag undersöka denna idé närmare och försöka mig på ett ställningstagande.

I den mån dikotomin mellan manligt och kvinnligt har blivit prototypen för den västerländska individualismen, så kräver arbetet med att avkolonisera subjektet från denna

dualistiska kniptång att man tar sin utgångspunkt i en upplösning av alla sexuerade identiteter som bygger på denna genusmotsättning. Inom detta ramverk avvisas polariseringar och genusdikotomier som prototypen för den dualistiska reduktionen av skillnad till en underordnad kategori av varat. På så sätt blir kvinnan-i-tillblivelse med nödvändighet vår utgångspunkt i den mån västerländska subjekt-positioner konstitueras genom en överbetoning av manlig sexualitet, en fortsatt könsdualism och en placering av kvinnan som privilegierad figur för det som är annorlunda. Med andra ord, kvinnan-i-tillblivelse sätter igång dekonstruktionen av den falliska identiteten genom ett antal steg som baklänges spårar upp och upphäver de olika stadierna i den historiska konstruktionen av denna och andra skillnader.

Eftersom sexualiteten är den dominerande maktdiskursen i västerlandet, vilket Foucault (1975, 1976, 1984a, 1984b) lärt oss, så kräver den en särskilt kritisk analys.² Den generaliserade kvinnan-i-tillblivelse är den nödvändiga utgångspunkten för dekonstruktionen av fallogocentriska identiteter just på grund av att könsdualismen och dess följder – placandet av Kvinnan som en gestaltning av Annanhet – är konstituerande för det västerländska tänkandet. Det är av historiska och inte biologiska skäl som sexuerade identiteter ligger i förgrunden för dekonstruktionsarbetet.

Av den ekonomiska, kulturella och symboliska betydelse som den västerländska kulturen har givit sexualiteten följer att genus och könsskillnad historiskt har utvecklats som en primär – men på intet sätt unik – ort för konstituerandet av subjektivitet. Sexualitet är ett väsentligt element i självet komplexa teknologier och i de komplexa maktnätverk som de ansluter till. Det är

längs denna färdväg som Deleuzes tänkande möter den feministiska kritiken av sexualiteten.

Subjektivitet "bortom genus"

Än mer betydelsefullt för feministisk teori är Deleuzes nästa steg. Hans yttersta mål i förhållande till könsskillnaden är att en gång för alla övervinna den. Den nomadiska horisonten eller intensitets-horisonten bärs av en subjektivitet som är "bortom genus" i den bemärkelsen att den är spridd och inte binär, mångfaldig och inte dualistisk, att den har en mångfald av förbindelser och inte är dialektisk, att den är i konstant förändring och inte är fixerad. Denna tanke uttrycks i figurationer som Deleuzes icke-falliska stil bidrar med: "polysexualitet", "den molekylära kvinnan" och "kroppar-utan-organ".

Deleuze använder också sin teori om kvinnors kvinno-tillblivelse som en bas för att kritisera vissa typer av feminism. En del feminister uppvisar en för Deleuze irriterande tendens att vägra upplösa subjektet "kvinna" i en serie transformativa processer knutna till en generaliserad och genusneutral "tillblivelse". Med andra ord är feminister fel ute i teorin, även om de politiskt har hjärtat på rätta stället, när de kräver specifika rättigheter för kvinnor. De är definitivt på fel spår när de argumenterar för en specifikt kvinnlig sexualitet: att framhålla det kvinnliga är inskränkande. Deleuze föreslår att de istället borde utgå från subjektets mångsexuella struktur och återta alla de kön som förnekats kvinnor.

Det som Deleuze i slutändan finner tveksamt i feministisk teori är att den vidareför de enkla upprepningar av härskande värden eller identiteter som den gör anspråk på att ha återerövat dialektiskt. Detta innebär att man vidareför ett tänkande som är reaktivt/

molärt/majoritært: på Nietzsches värdeskala har feminister en slavmoral. Som en konstnär på Institute of Contemporary Arts uttryckte det för ett tag sedan: "Ironisk mimesis är inte kritik, det är slavmentalitet".³

För Deleuze skulle kvinnor vara revolutionära om de, i sin tillblivelse, bidrog både socialt och teoretiskt till att konstruera en icke-oidipal kvinna, genom att affirmativt frigöra begärets mångfaldiga möjligheter. Kvinnor kan med andra ord bli revolutionära subjekt bara i den mån de utvecklar en medvetenhet som inte är specifikt kvinnlig utan istället löser upp "kvinnan" i de krafter som strukturerar henne. Denna nya generella kvinnlighetskonfiguration som tillblivelsens post- eller icke-oidipala subjekt ställs explicit mot det som Deleuze konstruerar som en feministisk konfiguration av en ny universalitet som grundar sig på extrem sexualisering eller snarare på en skärpning av könsdikotomin.

Asymmetri mellan könen

Denna position är för mig teoretiskt problematisk eftersom den bygger på ett antagande om symmetri mellan könen, något som leder till att båda tillskrivs samma psykiska, begreppsliga och dekonstruktiva banor. Luce Irigaray är den som mest radikalt ifrågasatt denna påstådda symmetri mellan könen. Ur hennes perspektiv är könsskillnaden en grundande, strukturell skillnad som inte kan upplösas så lätt utan att orsaka psykiska och sociala skadeverkningar. Detta perspektiv präglas av Irigarays utvecklade sinne för kvinnokampens historicitet. Colebrook delar min oro:

Vad sysslar egentligen Deleuze och Guattari med när de försöker föra bort Woolf och kvinnorörelsen från begreppen identitet, erkännande, frigörelse och subjektivitet och leda dem mot ett nytt tillblivelse-plan?" (Colebrook 2000: 3).

Deleuze går på som om det fanns en klar ekvivalens mellan de två könen utsagepositioner, han ser inte och tar därför inte med i räkningen själva huvudpoängen i det feministiska hävdandet av könsskillnaden, nämligen tanken att det inte finns någon symmetri mellan könen. Denna asymmetri fungerar som ett nytt försvar för en radikal skillnad på den psykiska, begreppsliga men också politiska nivån. Politiskt implicerar det att identifikationen av utgångarna från det fallogocentriska sättet att tänka tar asymmetriska former för de två könen. Det positiva hävdandet av könsskillnaden utmanar den hundraåriga identifikationen av det tänkande subjektet med det universella och av dem båda med det manliga. Det ställer upp ett kvinnligt, sexuellt, tänkande subjekt som står i en asymmetrisk relation till det manliga. Det kvinnliga definierat på detta sätt är inte den strukturella "andra" i ett dualistiskt system som likställer det maskulina med det universella, utan är något radikalt och positivt annat. I en feministisk analys radikaliserar med andra ord kvinnors position som utpekad annan till en utsägelseposition som är inkommensurabel med mannens.

Denna radikala dissymmetri har uppenbart dolts genom att den har kodats som en nedvärderad skillnad. Den har framställts som om den vilade på en linjär, teleologisk tidsuppfattning. Historien som vi känner den är det vita, manliga, hegemoniska, ägande subjektets herre-diskurs, ett subjekt som betraktar sitt eget medvetande som synonymt med ett universellt kunskapssubjekt, och som marknadsför en serie av "andra" som sina ontologiska kryckor.

I *Patterns of Dissonance* (1991) argumenterade jag för omöjligheten att dekonstruera en subjektivitet man aldrig givits full kontroll över: Man kan inte arbeta för att

lösa upp gränserna hos en sexualitet som historiskt har definierats som dunkel och mystisk. För att kunna proklamera subjektets död måste man först ha uppnått rätten att tala som ett subjekt. Jag drog där slutsatsen att Deleuze fastnar i ett motsägelsefullt postulerande av ett generellt "kvinno-tillblivande" som undlåter att beakta den kvinnliga feministiska ståndpunktens historiska och epistemologiska specificitet.

En teori om skillnad som inte erkänner könsskillnaden lämnar mig som feministisk kritiker i ett tillstånd av skeptisk förundran. För att uttrycka det på ett annat sätt: Deleuzes kritik av dualismen är konstruerad som om könsdifferentieringen och genusdikotomierna inte hade uppställandet av de två könen i en asymmetrisk relation till varandra som sin mest omedelbara och elakarade effekt. Han fastnar i en grundläggande ambivalens vad gäller könsskillnadens plats i hans egen teori om "kvinno-tillblivelsen", vilken ses både som en av många möjliga tillblivelser och som den genom vilken alla andra tillblivelser möjliggörs: den är både grundande och en påbyggnad, både ursprunglig och tillfällig.

Brist på ställningstagande

Jag menar naturligtvis inte att Deleuze skulle sakna skäl för att göra som han gör. Tvärtom utgör ju, som jag tidigare framhållit, hans kritik av den psykoanalytiska diskursen, som han delar med Guattari, en systematisk dekonstruktion av sexualiteten som institution och av de sexuerade identiteterna såsom de konstruerats i vår kultur. Det är därför inte underligt att Deleuze i sin teori om minoritets-tillblivelsen argumenterar för upplösningen av alla identiteter som är grundade på fallos, inklusive kvinnligheten som det evigt andra i detta system. Men sett ur ett

feministiskt perspektiv som ger könsskillnaden en viktig plats, kvarstår problemet.

Deleuze är inte heller konsekvent när han tänker igenom "kvinno-tillblivelsens" problem; hans tillvägagångssätt är motsägelsefullt. Han använder figuren "jo, men...", "jag vet vad du menar, men..." – denna form av negation, det uttryckliga förnekandet, uttrycker en strukturell och systematisk brist på ställningstagande. En liknande naivitet vad gäller könsskillnaden kommer till uttryck i *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) när Deleuze mediterar över "kvinnan" som ett grundläggande begrepp i filosofin: "Vad skulle hända om kvinnan själv blev filosof?" Ursäkta om jag tar mig friheten att påpeka att endast någon som själv inte är kvinna skulle kunna fundera över denna möjlighet som något helt nytt, en tilldragelse utan motstycke i historien, eller en katastrof i själva den filosofiska ordningen som kunde ha kraften att kullkasta den. Sedan 1970-talet – och särskilt i fransktalande kulturer – har kvinnor ställt just denna fråga. De har bedrivit ett gemensamt arbete för politiskt engagerade kvinnors återerövring av subjektpositioner. Jag skulle förvänta mig att denna tämligen omfattande *corpus* av texter och erfarenheter – som jag betraktar som ett verkligt symboliskt kapital för den kvinnliga feministiska intelligentian – togs med i beräkningen när man ställer den annars politiskt naiva frågan: "Vad skulle hända om kvinnor började tänka själva?"

Jag har tidigare argumenterat för att transformationer och tillblivelseprocesser inte kan skapas av blotta viljan, och att det inte bara är en fråga om omdöme och val. Med tanke på att det psykiska och det sociala har samma plats i de radikalt immanenta teorier om subjektet som både Deleuze och

Irigaray utvecklar på olika sätt, så kan inte transformationerna undvika att inkludera mera än den "internaliserade" verkligheten – annars skulle det röra sig om en form av narcissism eller paranoia. Dessa båda tänkare inkluderar också radikala, av-essentialiserade former av förkroppsligande (Deleuze) och strategiskt åter-essentialiserade former av förkroppsligande (Irigaray). I båda fallen är tillblivelserna eller omvälvningarna externa och mångfaldigt relationella.

Alternativa begärsformationer

I alla de olika versionerna av "kvinno-tillblivelsen" är frågor som har att göra med sexualitet och sexuell identitet centrala. I sina texter om Spinoza och Nietzsche betonar Deleuze affektiviteten och begäret som subjektivitetens strukturella kärna. Subjektet betraktas således som decentrerat i förhållande till det flöde av affekter som laddar det. Psykoanalysen utgår från samma antagande – att subjektet inte är herre i eget hus – men enligt Deleuze förmår den inte destabilisera medvetandets makt som den moraliska och rationella kontrollinstansen. Deleuze uppskattar psykoanalysens begreppslighet och lovordar dess betoning av drifternas primat, men han argumenterar också för att den psykoanalytiska teorin och praktiken i slutändan stänger igen just den dörr den ursprungligen öppnade. Det omedvetnas hela ekonomi underkastas återigen, i Faderns namn, samhällets maktutövning i form av en moralisk och politisk övervakning utförd av en självreglerande, medveten och moralisk rationalitet. Freuds geniala drag ligger enligt Deleuze i upptäckten och teoretiserandet av drifterna. Freuds misslyckande är att han återförde dem till en modell av subjektet som är reglerande och normativ, organiserad runt en obligatorisk heterosexualitet, en oïdipal

reproduktion och en kostnadseffektiv överföring av egendom garanterad av familjens socioekonomiska och juridiska ställning. Med andra ord återinvesterar psykoanalysen enligt Deleuze subjektets affektiva grund i en libidinal ekonomi dominerad av den fallogocentriska princip som likställer medvetandet med kontrollen över – det despotiska behärskaandet av – de inre "mörka kontinenterna".

För mig ligger det något verkligt befriande i en kritik av den lacanianska psykoanalysens teoretiska inflytande som utgår från Deleuzes teori om det rhizomatiska begäret, utvecklad i anslutning till Guattaris schizoanalys. Deleuze lyckas – till skillnad från Foucault – att undvika en position som förnekar förekomsten av omedvetna processer. Deleuze fokuserar inte bara psykoanalysens "externa", sociopolitiska mekanismer som en institution som historiskt vidareför disciplinära och normativa subjekt-konstituerande praktiker. Han tar upp frågans begreppsliga kärna, nämligen subjektivitetens förkroppsligade struktur, dess temporala grundvalar och begärets och affekternas primära status.

I sitt eget arbete med en "tillblivelsens" filosofi är Deleuze särskilt upptagen av att rädda begreppet "minne" från de metafysiska fällor det fångats i av psykoanalysen. Med hänvisning till Bergson, Spinoza och Nietzsche radikaliserar och förrycker Deleuze minnets funktion för subjekt-konstitutionen. Deleuze och Guattaris invändningar mot Lacan handlar framför allt om vad de betraktar som hans halv-religiösa fasthållande av en begreppslighet där begäret är kopplat till brist. Denna begreppslighet införlivar och parasiterar på en århundraden lång tradition av kristen skuld och på den hegelianska tendensen att definiera begäret som tillfredsställelsen av strukturella

behov som upplevs som frånvaro och brist. Båda hänger samman med den tonvikt som psykoanalysen lägger vid det "inre" som platsen för subjektets "sanna själv".

Biktens moralitet

Om man läser detta i spinozistiska termer, det vill säga i termer av affektivitet, intensitet och hastighet, framstår psykoanalysen som ett uttryck för en synnerligen negativ uppsättning krafter: det är biktens moralitet, prästens eller "herdens" vägledning som Foucault var så intresserad av, men som Deleuzes post-humanistiska sekulära inställning finner så smaklös. Det står en doft av boudoir, bordell och borgerligt 1800-talsdrama över alltihop. För Deleuze är samma omdöme tillämpligt på både den lacanianska psykoanalysen och den franska romanen: den är klaustrofobisk, instängd i sig själv så att den till sist hamnar i onanistiskt "jubel"⁴ och neurotisk självupptagenhet. Flauberts berömda uttalande *Emma Bovary, c'est moi!* och Sartres kommentar kan anföras som utmärkta exempel på vad Deleuzes kritik syftar på. Denna sensibilitet, som av de klassiska författarna identifierades med kvinnan, uppvisar en sexualitet som samtidigt är kittlande och förbjuden, upplåten och förnekad. Den exemplifieras av Berninis skulptur av Sankta Theresa, gjord med Kristi passionshistoria som modell. Det genomströmmar 1800-talets erotiska värld av fantasier, där Kameliadamen (också filmversionen, där Camille spelas av Greta Garbo) förkroppsligar excesserna och dygderna hos denna typ av sexuell passion. En passion som – det har feminister som Germaine Greer (1999) och Naomi Wolf (1991) påpekat – är förbunden med den sjuka och förfallande kroppen hos en *femme fatale* vars syndighet och lustar blir till en levande symbol för "ondskans blommor" och det per-

versa njutandet. Denna bild av det kvinnliga som något sexualiserat och imaginärt är dekadent och som sådan mycket vanligt förekommande i den europeiska kulturen.

Nomadfilosofin är för mig en inspirationskälla till en helt annan erotisk imaginär ordning, kanske aningen grymmare, men som väl är också mer osentimental. Mindre offermässig och mer aktuell, eftersom den är vänd utåt, inte inåt. En mer sekulär inställning till intensitet och passion, fri från biktens och bordellens begränsande ordningar och mer i samstämmighet med de teknologiskt förmedlade begärsformationer som vi upplever och experimenterar med idag. Denna erotism är kosmisk och pekar mot transcendens, men alltid genom och aldrig bort från köttet.

Begäret är för mig ett materiellt och socialt utövat komplex av betingelser som möjliggör en aktualisering (det vill säga en immanent realisering) av tillblivelsens affirmativa modus. Begäret är aktivt eftersom det har att göra med sammanträffandet mellan en mångfald av krafter och skapandet av nya möjligheter till egenmakt. Det är utåt- och framåtriktat, och utgår inte från det förflutna i form av ett minne som behärskas av en fallocentrisk självreferentialitet. Omedvetna processer är väsentliga för detta icke-enhetliga subjekts diskontinuerliga temporalitet. Tonvikten ligger på att subjektet inte sammanfaller med det medvetna självet. Deleuze presenterar istället ett mångfaldigt skiktat subjekt som är dynamiskt, förkroppsligat och i rörelse. Det måste gång på gång byggas upp på nytt och dess uttryck sammanfaller därför med konstituerandet av det sociala fältet. Detta är avgörande för den "köttets materialism" som jag förespråkar.

En kropp är, i rumsliga termer, ett utsnitt av krafter som har specifika kvaliteter, rela-

tioner, en viss hastighet och förändringsbenägenhet. Krafternas gemensamma nämnare är att de är intelligent materia, det vill säga de har förmågan att affektera och affekteras, att samspela. Ur temporal synvinkel är kroppen en del av ett levande minne som framhålls genom att genomgå konstanta interna modifikationer som följer på sammanträffandet med andra kroppar och krafter. I båda fallen ligger poängen i det förkroppsligade subjektets förmåga till sammanträffanden och samspel. Begäret och driften till mångfaldiga förbindelser med andra utgör hjärtat i Deleuzes syn på subjektiviteten.

Radikal nomadism

Denna ontologiska syn på begärets primära roll uttrycks emellertid genom en kritik av den psykoanalytiska reduktionen av begäret till (hetero-)sexualitet och av både begäret och sexualiteten till en (helst reproduktiv) genital aktivitet. Här lägger författarna till *Anti-Oidipus* inga fingrar emellan: de "nomadiserar" begäret eftersom de vill befria det från den normativa bur som psykoanalysen stängt in det i.

Denna radikala nomadism är emellertid inte detsamma som den sexuella anarki som den västerländska kulturen experimenterat med sedan 1700-talet. Här förblir Foucaults arbeten om sexualitetens historia – och särskilt om "förtryckshypotesens" felaktighet – grundläggande. Långt ifrån att vara förtryckt och bortträngd i den europeiska kulturen har sexualiteten snarare producerats diskursivt och socialt på ett väldigt kreativt sätt. Även Lacan pekade ironiskt på komplementariteten mellan den "gudomliga" Markis de Sade och den vördnadsbjudande Immanuel Kant, och kommenterade de ekon som går mellan deras texter. Jag menar att Deleuzes syn på begäret har en bredare ansats genom att han, med

hjälp av Spinoza, skriver in det på nytt som en grundläggande och positiv passion.

En nomadisk eller deleuziansk spinozistisk hållning innebär att man lägger tonvikt vid affektiviteten (*conatus*) som subjektets hjärta, samtidigt som man vidhåller att begäret inte är internaliserat, utan "yttre". Det existerar i sammanträffandet mellan de olika förkroppsligade och situerade subjekt som är förenade genom att drivas av samma krafter. Intensiva, affektiva, externa resonanser gör begäret till en kraft som driver framåt, men också förblir framför oss, som en dynamisk, växlande horisont av en mångfald sammanträffanden, av territoriella gränsövergångar av alla de slag. Hegel kritiserade Spinoza för hans positiva begärsteori och argumenterade för att negativiteten är viktig för självförverkligandet. Ur ett hegelianskt perspektiv måste aktualiserandet av begäret innebära objektets död för att subjektet skall kunna självförverkligas.

Deleuze och Guattari hävdar sin mer positiva begärsteori att föreställningen om att begäret skulle vara förenat med brist är en återspeglning av de specifika socioekonomiska villkoren under en viss epok av det kapitalistiska herraväldet. Det har en specifik plats i historien och är således daterat. Eftersom den kapitalistiska till-ägnelsens 1800-talsfas, som dominerades av binära motsättningar, har ersatts av herraväldets "informatik" (Haraway 1994) och det gränslöst flödande kapitalet, så är också ett annat begärsbegrepp verksamt idag. Deleuze och Guattari vill tänka och handla inom de begränsningar som ges här och nu: de försöker både återspegla de nya historiska villkoren och underminera dem genom att lösgöra begäret från den kapitalistiska ackumulationen. Med Nietzsche och Spinoza som stöd, för Deleuze fram ett begrepp om begäret som inte längre vilar på

modernitetens dualistiskt kluvna subjekt, utan på den intensiva entitet som aktiveras av eviga återkomster, konstanta tillblivelser och transformationsflöden som svar på externa impulser eller sammanträffanden med en mångfald andra. Avgörande för denna omdefinition är avvisandet av varje kategoriell distinktion mellan det materiella och det symboliska, mellan det sociala och det semiotiska. I Internets och globaliseringens tidsålder är dessa distinktioner än mer uppenbart ohållbara.

Jag ser det som att Deleuze omdefinierar gränssnittet mellan intentionaliteten och begäret vid ett historiskt tillfälle då subjektet hackats upp och omplacerats längs en mångfald av axlar, präglade både av globalisering och fragmentering. En epok där det kritiska självmedvetandet hålls i schack av en kraftfull minnesförlust vad gäller de förändringar som sveper över oss med ohanterlig hastighet och samtidighet. Det är det föränderliga historiska scenariot som skapar behovet av – om inte möjlighetsbetingelserna för – en radikal omstrukturering av subjektet som en begärande entitet. Med andra ord, rörelsen från negativa till positiva begärparadigm har att göra med nödvändigheten av att byta politiska paradigmen under förändrade historiska villkor, det vill säga under den postmoderna kapitalismens sena fas.

Kvinnlighetens vita ansikte

Det framstår för mig som om den ”minoritära” andan lever och hälsan, inte bara bland cyberfeministerna utan också i den kritiska filosofin, musiken, de olika konstarterna, i den ekologiska rörelsen och i de multikulturella rummen. Det är faktiskt fullt med folk i marginalerna, och det nya dyker aldrig upp där man förväntar sig. Och lika stark och kanske ännu mer vibrerande är den riktning

som syftar till en ”minoritetstillblivelse” inom den teoretiska diskursen.

I sin skarpsinniga och uppslagsrika studie om ”kvinnan-i-tillblivelse” ger Camilla Griggers (1997) en kritisk bild av den amerikanska konstruktionen av kvinnligheten och den postfeministiska kvinnan under slutet av 1900-talet som de senkapitalistiska teknologiernas ”abstrakta maskin”:

Hennes uttrycksätt bestäms av de optiska och elektroniska medierna, psykofarmakologin, krigsmaskinen, kemiindustrin, plastikteknologin, biovetenskaperna. I den bemärkelsen är kvinnlighetens abstrakta maskin så verklig som det överhuvudtaget är möjligt. Hon är blicken och leendet du möter i veckopressen; hon är rösten du hör i luren. Det är hon som likgiltigt vänder bort blicken från dig och stirrar in i kameralinsen, eller i radarskärmen medan hon sköter en eller annan ökenbombning. I sitt privatliv spyrr hon på toaletten upp det hon konsumerat. Hennes livmoder är en politisk plats, liksom hennes ansikte (Griggers 1997).

Kvinnligheten är fångad i den sena postmodernitetens dubbelbindning genom att samtidigt vara ”Annan” (än det samma) och integrerad i Majoriteten. I sena postindustriella samhällen fungerar denna hegemoniska kvinnlighet som ett område där skillnader utvecklas och görs till varor:

Kvinnan är vaktposten vid de minoritära genomgångarna: hon håller vakt i biografsalongerna, i modemagasinen och på tv-bilderna av ett begär som gjorts till en vara. Samtidigt, i den amerikanska familjen och dess ”värden”, är hon den misshandlade, våldtagna, offret för incest, den mördade. I varje offer-ekonomi finns det två typer av syndabockar: dels den marginaliserade kroppen som lever i samhällets marginaler, dels den kropp som är närmast och mest omhuldad av makten, den kropp som utgör den mest privi-

legierade och värdefulla signifianten. Hon är båda (Griggers 1997: xii).

Hon är som prinsessan Diana: både den vita kvinnlighetens patetiska och despotiska ansikte – och offret, syndabocken. Det ikoniska värdet i prinsessan Dianans ansikte som vitt, imperiellt och samtidigt offer är en relevant gestaltning av det paradoxala i Deleuzes begrepp om "kvinnan-i-tillblivelse". På senare år har Diana också blivit föremål för förnyad kritisk uppmärksamhet. Den tanke som oftast återkommer handlar om de kraftfulla identifikationer som hon utlöser och uppväcker. Johnson (1999) argumenterar för att Diana var en gayikon på grund av den historia om förtryck och förlösning som utmärkte hennes existens. Också att hon på ett spektakulärt patetiskt sätt "kom ut" som bulimiker bidrog också till hennes dragningskraft på gayvärlden, liksom hennes närhet till den glamour och attraktion som utmärker homosexuella män inom show-biz. AIDS-aktivismen och hennes olyckliga sökande efter känslomässig och erotisk tillfredsställelse är delar av samma konfiguration.

Lika viktigt för Dianans evokativa, queera kraft, skriver Spurlin (1999), är hennes modiga och desperata avvisande av kungafamiljens genuspolitik: hennes vägran att "lugnt och stilla" dra sig tillbaka, hennes överträdande av det kärlekslösa överklassäktenskapets kodifierade konventioner och hennes utmanande av den heterosexuella normativiteten inom området för manlig otrohet och kvinnlig underordning och passivitet. Diana överskrider den heterosexuella matrisen och kan därför anslutas till en queer politik, även om hon själv uppenbart inte var homosexuell.

Diana, som en socio-symbolisk tilldragelse, är ett subversivt subjekt eftersom hon visar på en tilltagande medvetenhet om de

sätt på vilka hon samtidigt bebor och utmanar eller kullkastar de många facetterna hennes identitet utgjordes av: prinsessa, mor, fru, kändis, sexualiserat kvinnligt kött, bulimiker, begärssubjekt, ensamstående kvinna, filantrop, etc. Det är en motstridig mångfald som får henne att gå sin egen väg, men som ett dissonant, fragmenterat och stökigt subjekt – en läckande kropp, en bild av något inte-helt-perfekt. Jag tror att blandningen av patos och privilegium i sig utgör en del av hennes attraktionskraft och hennes märkliga karisma. Miljoner människor identifierade sig med detta, hennes inte-helt-perfekta helhet, hennes delvisa framgång.

I det här sammanhanget är det avgörande att man ser på den roll kategorin "ras" har i processen och att man reflekterar över prinsessan Dianans vita, despotiska och patetiska ansikte som en omstridd och motsägelsefull plats där en förändring måste äga rum. Detta sker i den globala striden om upplösningen av imperiala entiteter och i den generaliserade spridningen av diasporiska identiteter under postmoderniteten. Jatinder Verma skriver i "Mourning Diana, Asian Style":

Ytterligare ett arv från imperiet är den ambivalenta attraktion som vit hud utövar på icke-vita: på grund av Europas fortsatta herravälde genom sin kusin, USA, fortsätter vithet att utstråla värde. Den vita huden är en källa såväl till avund som till längtan eller ligkiltighet och misstroende. Den icke-europeiska världen är tvungen att brottas med de vita maskerna över sin svarta hud. Om imperiet hade en enda dynamisk funktion, så vore det tendensen till universalisering (Verma 1999: 121).

Enligt Verma stack prinsessan Diana ut från den generella "bleknings-" och "vitfärgande-process" som äger rum vid konstituerandet av identiteter (jfr Frankenberg 1993). Hon var en singular entitet, eminent överskri-

dande. Verma drar slutsatsen att

[Dianas] begravning förde Storbritannien in i det sena 1900-talet på allvar: ett Storbritannien som utan tvekan hade flera hudfärger, flera språk, flera religioner [...] Som död blev Diana en ikon för allt det som Storbritannien ännu skulle kunna bli: avslappnat i förhållande till en mångfald av kulturer och raser (1999: 124).

Jag läser detta i termer av kvinnan-i-tillblivelse som en tröskel in till en generell omvärdering av alla värden. Inte så mycket en lättköpt typ av neo-universalism, utan en process som går mot en tydligare definitionsgrad vad gäller konturerna för en internt differentierad rörelse i riktning mot singulära utvecklingar.

Prinsessan Dianans ansiktes ikoniska status kan tas som utgångspunkt för ett antal utvecklingar om den sena postmodernitetens politiska ekonomi och den plats vithet har inom den. Camilla Griggers använder sig bland annat av Deleuzes arbeten om ansiktet som ett maktens landskap för att analysera den sociala produktionen av ansikten som inträdesbiljetter till normaliteten:

Ansiktet är den plats där det majoritära etablerar sig som sådant, genom att reterritorialisera de minoritära tillblivelserna. Ansiktet är platsen där det minoritära deterritorialiserar signifiante för sina egna ändamål, just då den fångats i en majoritär tillblivelse (Griggers 1997: 5).

Att ha "rätt" ansikte är en social subjektiveringsprocess som fungerar genom binära utslutningar: "Är hon svart eller vit? Hetero eller lesbisk? Ansiktet kommer att visa det" (Griggers 1997: 3).

Griggers ansluter sig till Canguilhems och Deleuzes definition av normaliteten som en

noll-nivå av avvikelser eller monstrositet och analyserar produktionen av vit kvinnlighet som en plats för schizoida, motsägelsefulla strömningar:

Den Vita Kvinnans ansikte har en dubbel funktion i den tecknets politiska ekonomi som organiseras av varans logik: den laddar på nytt rasen och klassprivilegiet med socialt värde, samtidigt som den erbjuder en vara för masskonsumtion och export (Griggers 1997: 11).

Hollywood och modeindustrin har kanoniserat detta ansikte som en signifiant för överhöghet och attraktion, men kan få avkastning också genom att göra den vita kvinnan till offer (som i 1950-talets *film noir*). Modeindustrin och den massproducerade pornografin föredrar den triumferande sidan. Man kan med Griggers tala om en dialektisk motsättning:

Medan det despotiska ansiktet inkarnerar skillnaden som identitet, inkarnerar offrets ansikte skillnaden som skillnad, så att det kan märkas ut med ett negativt värde [...] Offrets kropp tappar per definition ansiktet – det suddas ut, prövas genom förnedring, exil eller bestraffning i en militariserad zon som förändrats genom en våldsamt reterritorialisering (Griggers 1997: 16).

Jag vill ställa upp den vita ikoniciteten hos prinsessan Dianans kropp mot de anonyma ansiktena hos det oändliga antal kvinnliga offer som stirrar på oss från tv-skärmen och vädjar om hjälp för att överleva. Detta är två sidor av samma mynt: kvinnlighetens hyperinflation i den postmoderna eran. De är också motsatta i termer av orter för makt, berättigande och privilegier. Fallet Diana är intressant eftersom hon ibland lyckas kombinera element både från offret och

triumfen, och därmed skapar stor oreda i representationens register.

Oförenliga subjektspositioner

Det kanske bästa med Griggers arbete om kvinnan-i-tillblivelse är att hon undviker såväl förenkling som ortodoxi, både inom feminismen och inom deleuzeianismen. Hon tillämpar också en differentierad behandling av produktionen av vit kvinnlighet hos vita kvinnor och hos de många "andra", "minoritära". Den vita kvinnans despotiska vita ansikte är ett tecken på hennes "molaritet" och "normalitet"; för en svart kvinna är det ett rasistiskt mått, ett försök att integrera skillnaden i en det Sammas logik. Michael Jacksons allt vitare uppsyn är relevant här, liksom det utbredda användandet av blekande och vitfärgande produkter på svarta kroppar, särskilt hår och ansikten, något som idag pågår i global skala. Det finns flera pågående försök att situera och förskjuta vitheten, och inte alla av dem rör sig i riktning mot det Molära: en del omfattar antirasistiska processer av minoritetstillsblivelse. Således kan ett vitt ansikte på en drag-queen vara en subversiv handling. Detta visar på asymmetriska och differentierade tillsblivelsevägar som kan utveckla sig med asymmetriska och i slutändan oförenliga subjektspositioner som utgångspunkter. Denna asymmetri måste man hålla i minnet om man skall förstå sig på den negativa och den affirmativa dekonstruktionens olika mönster och det sönderplockande eller tillblivande som följer av dem.

Griggers pläderar, utifrån sin radikalt materialistiska och pragmatiska filosofi om mångskiktade transformationer, för en politisk hållning som syftar till en minoritär eller molekylär tillsblivelse. Kvinnan-i-tillblivelse är subversiv genom att arbeta aktivt för en

transformation av den vita institutionaliserade kvinnlighetens tecken, dess sociala praktiker och förkroppsligade historier. Ett deleuzianskt angreppssätt försöker lämna ett sådant sökande efter en identitet modellerad på ett molärt och bofast subjekt och istället aktivera en mångfald av tillsblivelser i rörelse bort från identitet. En del av dessa övergångar äger rum redan genom att så många kroppar fungerar dåligt eller helt slutar att producera de programmerade koderna – tydliga symptom är till exempel det spridda användandet av lyckopiller och den höga förekomsten av anorexi och bulimi. Dessa sammanbrott är emellertid inte tillräckliga för att bryta sönder maskinen. Griggers är särskilt intresserad av den lesbiska kroppen i denna varu-ekonomi. För den lesbiska kroppen är inget undantag från regeln för den postmoderna fragmenteringen. Den kan till och med sägas vara placerad i en av de mest turbulenta zonerna.

I den mån lesbianismen – särskilt i den transsexuella, anti-Kvinnan-form som Wittig och andra radikala lesbianer predikar för – förkroppsligar ett utsuddande av den klassiska genusdualismen och ett söndersprängande av skillnaderna mellan det manliga och det kvinnliga, så argumenterar Griggers för att de misslyckas med att vara subversiva. Denna typ av lesbianism utgör för henne toppen på den framvällande exponeringen och varu-görandet av den sexuerade kroppen. Eftersom utvecklandet av skillnader som är användbara för marknadsekonomin är en av de utmärkande dragen för postmoderniteten, så löper lesbianismen en minst lika stor risk att göras till vara som andra sorters sexualitet idag. Detta blir tydligt i begrepp som den "lesbiska fallosen", "läppstiftsflator", Lesbisk s/M, falliska lesbiska mödrars femton-minuters-kändisskap och i

den allmänna marknadsföringen av nya genusidentiteter i utvecklade postindustriella samhällen. Griggers skriver:

Just eftersom den följer en sexuell flyktlinje bort från den heterosexuella reproduktionen och byter en samhällelig synlighet mot ett varugörande av sina sexuella praktiker, så löper den sex-positiva lesbiska feministiska rörelsen en mycket större risk än den heterosexuella kvinnorörelsen att uppväcka det folkliga fascistiska fantiserandets blick vid en tid då familjens värden omhuldas och en avancerad nyhöger aktivt projicerar en paranoid dekadens-diskurs på queera kroppar och tecken. Lesbianen kan framträda som pornografisk på samma gång som hon måste censureras som obscen (Griggers 1997: 40).

Det är denna typ av identitetsspel som konstnärer som Cindy Sherman och sexaktivister som Susie Brights "Sexpert" erbjuder konstpubliken; båda deterritorialiserar såväl de vanliga sexuerade identiteterna som den queera sexualiteten i sin jakt på subversivt bus. Lesbianerna är fångna i samma historiska motsättningar som alla andra: de är samtidigt en del av och uteslutna från Majoriteten. Griggers kallar detta en identiteternas "trans-semiotik" och lägger ut den i anslutning till Deleuze och Guattaris schizoanalys. Tonvikten läggs på sökandet efter transformationer och förändringar. Lesbianen ställs inför uppgiften att sammanställa desorganiserade, monstruöst hybrida, omvälvande kroppar som befinner sig inne i det system hon försöker underminera. Poängen med begäret är "inte att undersöka vilka drifter det svarar mot, utan att undersöka i vilka tillfälliga sammanfogningar av tillblivelsesjok det ingår" (Griggers 1997: 114).

Med hänvisning även till Haraways analys av cyborgen utvidgar Griggers sin definition av det lesbiska subjektet så att det innefattar

också mer generella maktrelationer än dem som bestäms uteslutande av genus, och intresserar sig särskilt för militärt våld, krig och dödens teknologi. Det enda sättet att göra motstånd mot detta dödsmaskineri är att utveckla hybrida, transformativa identiteter som arbetar både inifrån och utifrån, samtidigt både på den majoritära och den minoritära fronten. Griggers visar på en flexibel och ändå realistisk relation till minoritets-tillblivelsen och den motståndets politik den innebär.

Jag föreställer mig en bild som kunde illustrera denna hybrida postfeministiska subjektivitet: en modemålscande, kroppsbyggande, lesbisk *cross-dresser* som ser ut som en Chiquitabanan och betar sig som Hillary Clinton (Tucker 1994).

Den sexualpolitik som följer av denna feministiska tillämpning av begreppet "kvinna-i-tillblivelse" vilar på en nykter läsning av den långt framskridna kapitalismens logik och på de motstridiga platser kvinnligheten har inom den. Det som generellt utmärker de deleuzianska feministerna är:

1. deras radikala fasthållande av det kartografiska, dvs materialistiska utstakandet av samtidens maktrelationer;
2. tonvikten på köttet, förkroppsligandet, affektiviteten och sexualitetens positivitet;
3. prioriteten de ger till tillblivelse-processer, tillfälliga sammanfogningar och förbindelser, snarare än till identitetspolitik;
4. en hälsosam likgiltighet inför distinktionen mellan "populärkultur" och "finkultur", med särskild tonvikt på kreativiteten, det konstnärliga uttrycket och det aktiva praktiserandet av sina teorier i skrivandets rum genom produktion av nomadiska texter:
5. en sicksackformig relation till könskillnaden.

En ny materialistisk politik

Subjektets minoritära/kvinno-tillblivelse sker inte bara på empirisk nivå, utan kräver ett nytt sammanfogande av subjektivitetens grundläggande parametrar: makten som *potestas* (begränsningar, negativitet, förnekanden) måste möta makten som *potentia* (överflöd, intensitet, uttryck). Detta är enligt min mening ett av de viktigaste dragen i de radikalt immanenta filosofier som jag diskuterat här: att de i hög utsträckning lyckas undvika att skilja självet från samhället, det psykiska från det yttre, det symboliska från det materiella. Irigarays mångfaldiga, icke-kvinnliga sexualitet och Deleuzes teori om det "veckade" och "utvecklande", intensiva subjektet-i-tillblivelse utgör en allvarlig utmaning både för den liberala bilden av det autonoma subjektet och för den psykoanalytiska dialektiken mellan brist, förlust och separation. Irigaray och Deleuze är också överens om att själva betingelsen för en åtskillnad mellan det symboliska och det materiella – den inflatoriskt uppdrivna, universalistiska hållning som flyger iväg i abstraktioner och lämnar det förkroppsligade subjektet kippande efter luft – att själva möjligheten att tänka sig en sådan åtskillnad är vad som utmärker den kedja ur vilken den patriarkala makten hämtar sin profit. Ur detta framträder ny typ av materialistisk politik.

Den fallogocentriska regimen kan inte skiljas från Majoriteten, det vill säga en materiell process av manlig kolonisering av ett samhälleligt rum. Detta utgår från en stöld av kvinnors och "andras" kroppar och insparandet av dem i negationens binära och oidipaliserade burar. Denna manlighetens hyperinflation koloniserar Västerlandets grundläggande "symboliska" funktioner – de religiösa, militära och politiska strukturerna –

och segregerar dem på ett falliskt sätt. Själva idén om en åtskillnad mellan självet och samhället, det vill säga åtskiljbarheten mellan materiella och symboliska krafter, utgår från en politisk maktprocess där man sondrar och härskar – hjärtpunkten hos den falliska regimen. Problemet med liberalismen är att den förhärskar självet på ett oriktigt sätt, såsom samtidigt centraliserat, enhetligt och mångfaldigt. Problemet med den psykoanalytiska teorin är å andra sidan att den inte ser den politiska ekonomin i sin bild av subjektet. Deleuze och Guattari ser psykoanalysen som ett uttryck för och en manifestation av den kapitalistiska produktionens politiska ekonomi. Massumi har formulerat det väl:

[det freudianska omedvetna] är en individualisering av en despotisk politisk struktur (snarare än att despotismen skulle vara resultatet av en projektion av en personlig omedveten struktur) (Massumi 1992: 52).

Deleuze omdefinierar begäret till en interdynamisk affektivitet som flyter i "mellanrummen". Affekten och tendensen att vidmakthålla sitt vara är "en drift som är inskriven i själva materien" (Massumi 1992: 73). Även om Irigaray på denna punkt står närmre Lacan än Deleuze – eftersom hon respekterar tanken på det symboliska som något som organiserar och fördelar betydelse-skillnader – så siktar hon ändå mot en ny sammanfogning av det som den patriarkala makten har skilt åt, nämligen det förkroppsligade subjektet och dess *potentia*, det vill säga allt som det skulle kunna bli. Irigaray strävar efter att smälta ner det frusna stycke historia som den patriarkala symboliska ordningen utgör, och efter ett radikalt återförkroppsligande av män och kvinnor utifrån olika system som måste förhandlas om och få en kollektiv tillämpning. Alla andra skillnader

till trots har Irigaray liksom Deleuze gjort klart att produktionen av nya begärssubjekt kräver en massiv omorganisering och förändring av samhällets materiella väv. En sådan typ av radikal materialism i den post-strukturalistiska eran ställer jag mig bakom.

Översättning: Christian Nilsson

Texten är en av KvT:s redaktion förkortad version av det inledande kapitlet i Rosi Braidottis bok *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press 2002.

NOTER

1. Tack till Roland Bogue som gjorde mig uppmärksam på detta.
2. För en feministisk analys, se Diamond och Quinby (1988) och McNay (1992).
3. "Intent on Dissent Survey Project n. 2, 1999", en del av utställningen Crash!, November 1999, Institute of Contemporary Arts, London.
4. [Braidotti anspelar på Lacans berömda text om "spegelstadiet", där jaget blir till då det möter sin spegelbild och "jublande" antar den. Se "Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådana den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten", *Écrits. Spegelstadiet och andra skrifter* i urval av Irène Matthis, Natur och Kultur 1989, s. 28. Övers. anm.]

LITTERATUR

BRAIDOTTI, ROSI (1991) *Patterns of Dissonance*, Polity Press & Routledge.

DELEUZE, GILLES och GUATTARI, FELIX (1980) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press 1987.

– (1991) *Qu est-ce que la philosophie*, Seuil.

DIAMOND, IRENE och QUINBY, LEE (red.) *Foucault and Feminism*, North East University Press.

FOUCAULT, MICHEL (1975) *Övervakning och straff. Fängelsets födelse*, sv. övers. C.G. Bjurström, Arkiv 1987.

– (1976) *Sexualitetens historia I. Viljan att veta*, sv. övers. Britta Gröndahl, Daidalos 2002.

– (1984a) *Sexualitetens historia II. Njutningarnas bruk*, sv. övers. Britta Gröndahl, Daidalos 2002.

– (1984b) *Sexualitetens historia III, Omsorgen om sig*, sv. övers. Britta Gröndahl, Daidalos 2002.

FRANKENBERG, RUTH (1993) *White Women, Race Matters: the Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press.

GREER, GERMAINE (1999) *Kvinnan i sin helhet*, sv. övers. Barbro Lagergren, Norstedts, 1999.

GRIGGERS, CAMILLA (1997) *Becoming-Woman*, University of Minnesota Press.

HARAWAY, DONNA (1994) "Ett manifest för Cyborger", sv. övers. Bo Gustavsson, Ove Sernhede m.fl. (red.) *Samtidskulturer*, Nya Doxa, 1999.

IRIGARAY, LUCE (1974) *Spéculum de l'autre femme*, Minuit.

– (1977) *Ce sexe qui n'en est pas Un*, Minuit.

– (1980) *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, Minuit

– (1984) *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit.

– (1987) *Sexes et parentés*, Minuit.

– (1990) *Je, Tu, Nous, pour une culture de la différence*, Grasset.

– (1991) "Love between us", E. Cadava, P. Connor, J.L. Nancy (red.) *Who Comes after the Subject?* Routledge.

JOHNSON, RICHARD (1999) "Exemplary differences, Mourning (and not mourning) a princess", Adrian Kear and Deborah Lynn Steinberg (red.) *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Routledge.

MCNAY, LOUIS (1992) *Foucault and feminism*, Polity Press.

MASSUMI, BRIAN (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, Massachusetts Institute of Technology Press.

ROUCH, HÉLÈNE (1987) *La Placenta comme tiers*, Languages.

SPURLIN, WILLIAM J. (1999) "I'd rather be the princess than the queen! Mourning Diana as a gay

icon”, Adrian Kear och Deborah Lynn Steinberg *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Routledge.

TUCKER, MARCIA (1994) ”The Attack of the Giant Ninja Mutant Barbies”, *Badgirls*, The New Museum of Contemporary Art & MIT Press.

VERMA, JATINDER (1999) ”Mourning Diana, Asian Style”, Adrian Kear och Deborah Lynn Steinberg (red.) *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Routledge.

WOLF, NAOMI (1991) *Skönhetsmyten. Hur föreställningar om skönhet används mot kvinnor*, sv. övers. Margareta Eklöf, Natur och Kultur 1992.

SUMMARY

In this article, a shortened version of the first chapter in her book *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Rosi Braidotti discusses the concept of sexual difference by comparing feminist theory to post-structuralist – especially Luce Irigaray’s radical feminist bodily materialism to Gilles Deleuze’s philosophy of ’becoming’. These theories share a number of crucial assumptions, one is a stated desire to move beyond Lacanianism. But whereas Irigaray wants to replace the phallic signifier with a female symbolic, expressed in an imaginary no longer mediated by Phallus, Deleuze’s nomadic approach instead suggests a rethinking of subjectivity without any symbolic system whatsoever.

The main dividing line between them is, according to Braidotti, a different emphasis on sexual difference understood as the dissymmetrical relationship between the sexes. Here she depicts a tension that points to the difficulties involved in freeing the subject Woman from the subjugated position of Other. From a feminist perspective the

redefinition of female subjectivity is how to make the feminine express ’different difference’, released from the hegemonic framework of oppositional, binary thinking within which Western philosophy has confined it. The focus is as much on the deconstruction of the phallogocentric representations of the feminine, as on the experience and the potential becoming of real-life women, in their diverse ways of inhabiting the subject position of Woman. Deleuze’s ultimate aim to move towards the final overcoming of sexual difference, cannot solve the main problem for feminists, Braidotti argues: one cannot deconstruct a subjectivity one has never been fully granted control over.

Still in these two diverse ways of theorising difference – Irigaray’s multiple, ”no-one” feminine sexuality and Deleuze’s theory of the folded and unfolding intensive subject of becoming – Braidotti discerns a serious challenge to both the liberal vision of the autonomous subject and to the psycho-analytic dialectics of lack, loss and signification. She observes a shared view on the universalistic posture of separating the symbolic from the material as the mark of the patriarchal, cash-nexus of power, and in this unity traces the emergence of a new radical materialist type of politics.

ROSI BRAIDOTTI

Utrecht University
Arts Faculty
Kromme Nieuwegracht 29
3512 HD Utrecht
Nederländerna