

Genus, kropp och habitusförändring

Kroppen själv har blivit till ett symptom för svårigheterna med genus. I artikeln diskuteras köns- och genusbestämning utifrån semiotiska och psykoanalytiska tolkningshorisonter.

TERESA DE LAURETIS

Att ett berömt bibliotek har blivit förbannat av en kvinna är en sak, som ett berömt bibliotek betraktar med fullständig likgiltighet.

Virginia Woolf

Med mycket få undantag har genus och kroppen varit semiotiken fullkomligt likgiltiga, men däremot centrala för psykoanalysen. I ett annat sammanhang har jag hävdat att begreppet habitus [*habitus*] hos Peirce faktiskt kan överbrygga den teoretiska klyftan mellan semiotiken och psykoanalysen (de Lauretis 1984). Här skall jag undersöka relationen mellan habitus och genus.

På 1970-talet och in på 1980-talet var forskning om genus nästan uteslutande en angelägenhet för den feministiska forskning-

en, liksom begreppet könsskillnad, som inledningsvis var dess synonym. Män skrev inte om genus på den tiden, oavsett om de var gay eller ej: gayforskningens första vetenskapliga arbeten låg inom historia och sociologi. Genus var kvinnornas problem, liksom könsskillnaden, och det var med hjälp av dessa två termer som kvinnor analyserade och artikulerade den sociosexuella definitionen av kvinnan som olik den universella standarden: Mannen. Med andra ord var genus en markering för kvinna, en markering för könsskillnad, kvinnornas skillnad, vilket inbegrep kvinnornas underordnade ställning i samhället och en uppsättning karaktärsdrag som särskilt härrörde från deras anatomiska/bio-

logiska kön. Genus var summan av dessa karaktärsdrag, om de sedan antogs vara medfödda, naturgivna, eller pådyvlade av kulturen och samhällets villkor.

Den mest inflytelserika enstaka artikeln om genus, Gayle Rubins "Traffic in Women", som med hjälp av begreppet "könsgenussystem" definierade hur kön och genus ömsesidigt förutsätter varandra, publicerades 1975 i en volym med den explicita titeln *Toward an Anthropology of Women* ["För en kvinnornas antropologi"]. Rubin inleder sin uppsats med att slå fast att "ett 'könsgenussystem' är en uppsättning anordningar genom vilka ett samhälle omvandlar den biologiska sexualiteten till produkter av mänsklig verksamhet, och innanför vilka dessa omvandlade sexualbehov tillfredsställs" (Rubin 1975: 159). Efter en lysande genomgång av Lévi-Strauss och Lacan avslutar hon sin översikt av Freuds redogörelse för den kvinnliga sexualiteten med det – nu för tiden tämligen förvånande – påståendet att "psykoanalysen är en genusteori" (ibid: 198). Detta förvånar verkligen, eftersom det var just Rubin som i en senare artikel drastiskt separerade genus från kön genom att hävda att "det måste utvecklas en självständig teori och politik, specifik för sexualiteten", oavhängig av den feministiska kritiken av genus som kvinnoförtryckets samhälleliga struktur (Rubin 1984: 309).

I detta sammanhang skrevs min *Technologies of Gender* (1987). Där hävdade jag att genus inte på något enkelt vis kunde härledas från det anatomiska/biologiska könet, utan var en social och kulturell konstruktion, en representation, eller rättare sagt de samlade verkningarna av diskursiva och visuella representationer, vilka jag – i Foucaults efterföljd – såg uppstå innanför olika slags institutionella apparater: inte bara inom familjen, utbildningssystemet, media,

medicinen och juridiken, utan också inom mindre iögonenfallande apparater: språket, konsten, litteraturen, filmen och teorin. Men att genus är konstruerat eller diskursivt hindrar inte att det konkret påverkar eller är betydelsefullt på riktigt för individernas materiella liv, på samhällsnivå såväl som subjektivt. Tvärtom återfinns verkligheten hos genus just i följdverkningarna av hur det representeras; genus förverkligas, blir till på riktigt, när representationen blir självrepresentation, eller av individen antas som en form för hans/hennes samhälleliga och subjektiva identitet.

Således, skrev jag, är subjektet "en-gendered", det vill säga producerat eller konstruerat, och konstruerat såsom genusbestämt, i och med att det antar, tar på sig och identifierar sig med de subjektpositioner och betydelseåterverkningar som ett visst samhälles genussystem anger. Med andra ord alstras det samhälleliga subjektet egentligen genom interaktiv underordning till vad jag kallade "genusteknologierna". Jag skrev *en-gendered* med bindestreck, vilket var en vits på å ena sidan verbet *to engender*, som betyder "alstra eller få att existera" och etymologiskt sett härrör från latinets *genus* eller *generare* och således saknar kvinnliga (eller manliga) konnotationer; å andra sidan ordet *gender* i dess feministiska användning, som betyder "markering för kvinna". Med *en-gendered* avsåg jag att det samhälleliga subjektet producerades eller upprättades *som kvinna eller som man*, det vill säga att genus redan från första början var inskrivet eller implanterat i varje subjekt, från och med subjektivitetens själva begynnelse, redan innan subjektet uppfattat könsskillnaden.

Även om också jag såg det rimliga i att skilja genus från kön och sexualitet, uppfattade jag inte åtskillnaden lika absolut som Rubin, utan endast som en teoretisk nödvändig-

het. Det var nämligen uppenbart för mig att det i den samhälleliga, subjektiva och psykiska verkligheten finns ett samband mellan genus och kön. Ännu viktigare är emellertid att begreppet "genus" utarbetades inom den feministiska forskningen, långt innan övergången till vad som nu kallas genusforskning. Jag vill betona detta, eftersom den historiskskrivningen redan håller på att tyna bort: om något decennium kommer kanske ingen längre att minnas att det kritiska begreppet "genus" och begreppet "det genusbestämda [gendered] subjektet" inte existerade innan feministerna analyserade det, skapade en teori kring det, och *namngav* det.

Feminismen institutionaliseras

När den feministiska forskningen institutionaliserades som kvinnoforskning på grundutbildningsnivå, förde institutionaliseringen med sig vissa inskränkningar, såsom behovet av att trygga anställningar, upprättandet av kursplaner, och alltså upprättandet av ett slags kanon: en korpus av representativa texter för de legitima förhållningssätten till "forskning om kvinnor". Detta förde också med sig en doft av ideologisk och intellektuell instängdhet. När kvinnoforskningen blev mainstream erhöll den ett visst mått av legitimitet, men började också att stänga gränserna och inte släppa in texter eller synsätt som ansågs "kvinnoförnedrande". Således framstod Freud i kvinnoforskningsundervisningen på mitt universitet som ett paradexempel på misogyn manlig teori, och följaktligen även Irigarays *Speculum de l'autre femme*, som inte bara tog upp Freud, utan också Platon, Aristoteles och andra "manliga europeiska filosofer". Och då spelade det ingen roll att hon läste dem mothårs.

De som av olika skäl ogillade denna institutionalisering av kvinnoforskningen fann på

två lösningar. Den ena lösningen, om man var feminist men inte ville ha på sig ett intellektuellt kyskhetsbälte, var att integrera sina kritiska feministiska perspektiv i undervisningen, inom sitt specialfält eller på grundnivå. Den andra lösningen, som passade dem för vilka feminismen var något tämligen pinsamt, eller något man inte ville förknippas med, var att ta avstånd från själva sysslandet med kvinnor och istället titta på relationerna mellan kvinnor och män i ett bredare, vanligen sociologiskt perspektiv. Att till exempel undersöka konstruktionen av manlighet eller manligheter, genusbildningsmönster i tonåren eller alternativa genusmodeller, till exempel *berdaches* hos den amerikanska urbefolkningen. Den senare lösningen ledde fram till genusforskningen.

Idag täcker rubriken "genusforskning" en mångfald ämnen, som sträcker sig från det mer konservativa, såsom familjen och relationerna mellan kvinnor och män, till det mer "sexiga", såsom könsöverskridanden, drag, transvestism och vad som kallats neosexualiteter (aktiv bisexualitet, sadomasochism, transsexualitet och transgenus, bland annat). Och rubriken skulle även kunna utvidgas till att omfatta praktiker för kroppsmodifiering, såsom piercing, tatuering, skärning och bodybuilding, vilka alla uppfattas som sätt att "dekonstruera" genus och att sudda ut eller lösa upp gränserna för "traditionella" sexuella identiteter ("traditionell" inbegriper både heterosexuella och homosexuella identiteter). De mer sofistikerade eller intellektuellt högt-syftande texterna inom denna genre har fått namnet *queerteori*, där ordet "teori" anger en högre akademisk status, eller strävan efter en sådan.¹

Med ett semiotiskt synsätt på genusforskningen kan man säga att relationen mellan genus och kön har gått från närhet till lik-

het, eller från metonymi till metafor. I de tidiga feministiska undersökningarna av köns-genussystemet hade genus och kön en syntagmatisk relation på kombinationsaxeln.² I de undersökningar där genus uppfattas som kulturspecifikt och konstruerat, medan könet är naturgivet, förblir oppositionen strikt binär. På sistone, när både genus och kön ofta uppfattas som diskursiva konstruktioner, som är vare sig naturliga eller fastlagda för varje individ, utan kan ombe-tecknas via beteendet eller omförskrivas genom kirurgiska ingrepp, är relationen mellan genus och kön en metaforisk, paradigmatis-k relation på substitutionsaxeln. Den nyuppfunna termen "transgenus" [*transgender*] går ett steg längre. Även om den har ordet "transsexuell" som förebild och därigenom bär med sig en hänvisning till könet, verkar transgenus syfta på en omvandling som inte (bara) är kroppens omvandling från det ena anatomiska könet till det andra – så som termen "transsexuell" ofta, ehuru förenklande, uppfattas – utan en omvandling till en varelse som befinner sig bortom de två traditionella genusen (manligt och kvinnligt), bortom de två traditionella könen (maskulinum och femininum) och bortom de två traditionella formerna av sexuell organisation (heterosexuell och homosexuell).³ Genom att hänvisa till det kroppsliga men eliminera det (med andra ord könet i "transsexuell"), verkställer transgenus en fullständig projicering av kombinationsaxeln på selektionsaxeln, vilket enligt Roman Jakobsons schema är det självreferentiella, eller poetiska, språkets sanna natur (Jakobson 1960). Och transgenus är verkligen en trop som fullt ut förverkligar signifiantens natur, det vill säga: den är meningsfull bara som tecken. Den betecknar "jag är en signifiant" och refererar inte till något genus, något kön, någon sexu-

alitet eller någon kropp; det finns ingen referens till någonting annat än dess egen diskursiva natur.

Kroppen har emellertid på senare tid fått mycken uppmärksamhet. Att döma av publicerade boktitlar som *Volatile Bodies* ["Flyktiga kroppar"], *Sexy Bodies* ["Sexiga kroppar"], *Spectacular Bodies* ["Anslående kroppar"], *Post-Human Bodies* ["Posthumana kroppar"], *The Figural Body* ["Kroppen som retorisk figur"], eller att Judith Butlers bok *Bodies that Matter* ["Kroppar som spelar roll"] är en omarbetning av hennes tidigare *Gender Trouble* ["Svårigheter med genus"], har kroppen själv blivit till ett symptom för svårigheterna med genus. Detta är förstås inget nytt inom psykoanalysen, där kroppen alltid varit en plats för produktion och uttryck av symptom, ett talorgan för ett visst bestämt språk: inledningsvis handlade det om det omedvetnas språk, som talade genom neurotiska symptom; därefter, sedan psykoanalysen blivit allmänt spridd i kulturen som helhet, talar kroppen också det förmedvetnas mer tillgängliga språk, som vi känner igen från vardagsuttryck som "min kropp säger ifrån".

Kroppen som genussymptom

Jag skall komma tillbaka till psykoanalysen och dess relation till semiotiken, men först vill jag diskutera kroppen som genussymptom hos en ung tysk sociolog, Gesa Lindemann, författare till en bok om könsskillnad och sexualitet, med titeln *Das Paradoxe Geschlecht* ["Genusparadoxen"]. Det tyska ordet *Geschlecht* har inte samma semantiska omfång som engelskans *gender* [eller svenskans *genus*], utan delar upp betydelsens kontinuum på ett sätt som förmedlar bägge innebörderna: genus och anatomiskt/biologiskt kön. Följaktligen betyder genusskillnad (*Geschlechterdifferenz*) också könsskillnad,

och inte genom metaforisk substitution. Vidare befinner sig genus som *Geschlecht* i omedelbar närhet [*contiguity*] till kroppen.

I en artikel med titeln "Genusskillnadens kropp" (lägg märke till hur detta kastar om den gängse uppfattningen att genus går tillbaka på könsskillnaden) hävdar Lindemann att "kroppar skiljer sig åt med avseende på genus som ett resultat av samhälleliga praktiker" och att "kroppens materiella villkor måste uppfattas helt och hållet som en samhälleligt skapad verklighet" (Lindemann 1996: 341). Detta innebär emellertid inte att genus och kropp är följdverkningar av en rent diskursiv produktion eller av en icke kroppslig performativitet, för i Lindemanns fenomenologiska perspektiv är det å ena sidan "ohållbart att anta en naturlig, genusbestämd kropp", men å andra sidan – och detta är genusparadoxen – är det "alldeles nödvändigt att erkänna kroppens inneboende logik och logiken i kropparnas sinnesbaserade referens till omgivningen." Enligt Lindemanns definition är därför "genusskillnaden" – jag vill påminna om att ordet på tyska innefattar könsskillnad – en historiskt variabel "social form" som påbjuder en åtskillnad mellan kroppar "givet att de uppfattas och behandlas som genusdefinierade kroppar". Detta inbegriper att det lokala förverkligandet av genusåtskillnaden i varje kropp "bryts ned [i delsegment] av den inneboende logiken i det som är fysiskt eller sinnesbaserat"; och detta sistnämnda differentieras ännu mer: mellan "den visuella gestaltvareblivningens inneboende logik" och "känslans inneboende logik" (ibid: 341f).

Denna intressanta åtskillnad, som inte bara tar sig an kroppens materiella dimension, utan även det specifika hos olika sinnesregister – modaliteterna syn, hörsel, smak, känsel och lukt, genom vilka kroppen relate-

rar till omgivningen – bygger på ännu en egenhet i det naturliga språket: det faktum att tyska till skillnad från engelska [och svenska] har två ord för kropp, *Körper* och *Leib*. Det förra syftar på kroppen som form, "en synlig och konkret gestalt", medan *Leib* syftar på kroppen så som den upplever omgivningen genom sinnena, och så som den subjektivt upplevs genom känslan. Kort sagt är *Körper* kroppen som bild, och *Leib* är kroppen *så som den känns*. I den engelska översättningen återges *Körper* med "objektifierad kropp" och *Leib* med "levande kropp", vilket ytterligare delas in i "upplevande kropp" och "upplevd kropp" (ibid: 349).

Jag kan inte behandla denna lexikala åtskillnad mer i detalj, men vill tillägga att den objektifierade kroppen och den levande kroppen står i ett "reflexivt" inbördes förhållande, som också är "ett normativt meningsförhållande", eller med andra ord: "en modern, levande kropp disciplineras av den objektifierade kroppens bildmässiga form" (ibid: 353). I vissa sammanhang blir den objektifierade kroppen – dess bild eller dess representation som gestalt – dominerande (i analogi med hur Lacan beskrev barnets erfarenhet vid spegelstadiet) och ogiltigförklarar de varseblivningar som hör till den levande kroppen, den upplevande kroppen och den upplevda kroppen, så att själva varseblivningen blir genusbestämd (eller för att vara ännu mer exakt: genusbestämd och könsbestämd). Lindemann ger följande exempel:

En transsexuell kvinna [transsexuell från man till kvinna (TdL)] som jag kallar Verena, vilken vid tiden för denna redogörelse ännu inte genomgått någon könsoperation, beskrev ett besök på en offentlig damtoalett:

Verena: Jag satt på toalettstolen. Jag slappnade av och skulle just till att kissa... och då kom det in en annan kvinna och jag blev be-

stört: vad händer om hon märker nånting? Hon gick in i båset bredvid mitt och hon var ganska högljudd när hon kissade, så jag kände mig lättad. Tja, och så fortsatte jag kissa jag med.

[Lindemann kommenterar:] Verena sitter i ett av båsena på en offentlig toalett. Hon kan inte bli sedd av den som kommer in, förmodligen en kvinna. Verena blir bestört. Hennes reaktion är omedelbar och härrör inte från en rädsla för att avslöjas som man när hon går därifrån. Reaktionen underförstår att det måste ha upprättats en relation mellan Verena och den person som kommit in, sådan att det omedelbart står klart för Verena att hon hamnat fel ur genusynpunkt. För att analysera denna relation är det nödvändigt att förstå vad det betyder att sitta på en toalett på ett avslappnat sätt. Du slappnar av, känner i underlivet vad som försiggår i en del av den upplevda kroppen, vars relativa plats sammanfaller med den objektifierade kroppens urogenitala område. Som ett resultat av sin socialisation står den upplevda kroppen i en reflexiv betydelsrelation till denna del av den objektifierade kroppen. [Men i detta ögonblick är relationen inte aktiv: så länge Verena sitter ensam inne på den offentliga toaletten känner hon sig inte genusmässigt malplacerad. (TdL)] Så fort en annan person/kvinna kommer in på toaletten förändras situationen i grunden. Verena varseblir – hon hör den andra personen – och känner sig uppenbarligen varsebliven, eftersom hon undrar ifall den andra personen märker något, d.v.s. ifall den andra personen uppfattar Verena som en man (ibid: 353f).

Detta händer, förklarar Lindemann, eftersom ”den förnumna delen av den upplevda kroppen genom upplevelsen av att bli varsebliven faller in i en meningsrelation med den objektifierade kroppen. Den objektifierade kroppens genitala form, som Verena vet om att hon har [Verena är transsexuell från man till kvinna, men detta är före könsoperationen (TdL)] blir för den förnumna delen av den upplevda kroppen till en intensiv verklighet”.

Om Verena är ängslig för att uppfattas som en man beror det på att hon varseblir sig själv som könsmässigt annorlunda i relation till den andra personen. (Lägg emellertid märke till att i intervjun beskriver Verena denna person som ”en annan kvinna”.) Fenomenologiskt förlöper processen ungefär så här: chocken och den bestörta reaktionen ger upphov till en spänning i den upplevda kroppen. Det som var ”den förnumna, avspända delen av den upplevda kroppen [...] upphör plötsligt att existera” och ersätts av den internaliserade bilden av den objektifierade kroppen, vars genitala form är maskulin. Den bestörta reaktionen försvagar samtidigt ”den levande kroppens upplevande referens till omgivningen [och] förstör spontant den genusmässigt felbestämda levande kroppen” (ibid: 355), det vill säga korrigerar varseblivningen av att ha en kropp med maskulint genus.

Lindemann avslutar: ”I den mån den objektifierade kroppen och den upplevda kroppen faller in i en reflexiv meningsrelation blir själva varseblivningen genusbestämd, eftersom det är den levande kroppen som förnimms och som varseblir.” (ibid: 354). Den slutsats jag skulle vilja dra kräver en smärre omformulering. Det är de samhälleliga representationerna av kroppen [*Körper*] som med sin inneboende binära logik normaliserar den typiska formen och disciplinerar den levande kroppen genom att skriva in genus i varseblivningens sinnesregister och på så vis implantera genus/kön i kroppen *så som den känns*. För att använda mina egna ord från *Technologies of Gender* är genus en representation och en självrepresentation. Jag kan nu tillägga att *kroppen är ett genus-symptom genom att den bär på genus-inskrifter och svarar tillbaka via subjektets sinnen, via den varseblivningsapparat som upprättar kroppsjaget*.

Jag vill förekomma en möjlig invändning. Att ta transsexualitet som exempel för att visa en process där kroppen blir genusbestämd kan verka långsökt eller undantagsmässigt. Så är det inte. I detta fall gör transsexualiteten den allmänna subjektstillblivelseprocessen mer framträdande genom dess egenartade inriktning på genus (som *Geschlecht*); egenartad i bemärkelsen att den medicinska regleringen av transsexualiteten, det som Lindemann kallar ”det transsexuella genusbyttets koreografi”, kräver ett mer ”tvångsmässigt fokus på genusåtskillnadens form” (ibid: 345f) än någon annan samhälls- eller inrättning (även om den familj som jag föddes in i kommer som god tvåa). Detta kräver att uppmärksamheten inriktas utslutande på genus, en uppmärksamhet som i andra situationer kan avledas eller till och med motverkas genom de påtryckningar som subjektstillblivelsen utsätts för av andra sociala former som ras, klass, etnicitet och så vidare. Här är dock ett annat exempel. Jag citerar en brittisk feministisk teoretiker:

Termen *the body* [”kroppen”] låter för mig begränsad, medan *the corporeal* [”det kroppsliga”] är mer likt ordet *bodily* [”kroppslig”]. Det har att göra med ett register av sinnesintryck och möjligheter. Jag känner mig mer och mer uppförd av feminismens påstående att det finns en irreducibel, *kroppslig* kvinnlig särskildhet. [...] Den är ett historiskt ackumulerat upplag av hur vissa saker upplevs utifrån kroppens särskildhet [...] Hur kan man arbeta med så unika upplevelser [som menstruation (TdL)] utan att någonsin ha upplevt någonting jämförbart med att blod rinner ut ur ens kropp utan att det uppstått någon form av skada? [...] Jag påstår inte att detta slags händelse avgör hur man upplever den, men den hänvisar till ett radikalt annorlunda upplevelsregister, det vill säga ett material för att skriva in och alstra representation. [...] Jag kan följaktligen inte återvända till en odifferentierad materialitet, och jag kan inte genomgå en differentiering som bara är en konstruktion (Pollock 1995: 157f).

rentierad materialitet, och jag kan inte genomgå en differentiering som bara är en konstruktion (Pollock 1995: 157f).

Sammanhanget för detta yttrande är en diskussion mellan fem personer kring frågan om kroppens materialitet. Den utgick från Judith Butlers bok *Bodies that Matter* och hölls vid Centrum för kulturstudier på universitetet i Leeds. Jag skulle vilja påpeka några saker som gör att detta yttrande rimmade med vad som hittills blivit sagt. Det första är att även om upphovspersonen till det nyss citerade yttrandet, Griselda Pollock, är engelsktalande, *bör* hon en åtskillnad som engelskan, till skillnad från tyskan, inte gör explicit, mellan de två kroppsvälenser som Lindemann beskrivit: *Körper* och *Leib*, den objektifierade kroppen och den levande kroppen. Pollock säger: ”Termen *the body låter* för mig begränsad, medan *the corporeal* är mer likt *bodily*. Det har att göra med ett register av sinnesintryck och möjligheter.” (min kursiv) För det andra stämmer Pollocks avslutningsmening: ”Jag kan följaktligen inte återvända till en odifferentierad materialitet, och jag kan inte genomgå en differentiering som bara är en konstruktion” också överens med Lindemanns påstående att genus är förkroppsligat, och att ”kroppens mångskiftande och inneboende logik, som objektifierad, upplevande och upplevd kropp, inte kan reduceras till [abstrakta (TdL)] sociala former” (Lindemann 1996: 358). Med andra ord kan genus inte reduceras till föreställningen om en subjektlös process som reproducerar sig själv genom diskurser, till exempel vad Butler utpekat som citationalitet.

Förändringar i habitus

Pollocks uppfattning av det kroppsliga som ”ett radikalt annorlunda upplevelsregister, det vill säga ett material för att skriva in och alstra representation” påminner mig om det

erfarenhetsbegrepp jag urskilde för många år sedan i *Alice Doesn't*. Där hänvisade jag till Peirce och hans teori om interpretanten, och i synnerhet begreppet habitusförändring, eftersom jag ville omdefiniera erfarenhet som ett komplex av vanor, benägenheter, associationer, varseblivning och förväntningar, som uppkommer ur ett pågående samspel av semiosis mellan jagets "inre värld" och den "yttre världen", för att använda Peircetermer. För Peirce är det kedjan av interpretanter som överbryggar eller förbinder yttre och inre världar. En fortlöpande serie av semiotisk förmedling kopplar objekt, tecken och händelser i världen till deras "betydelseåterverkningar" [*significate effects*] i subjektet; ett subjekt som alltså kan sägas vara "den plats, den kropp i vilken tecknets betydelseåterverkningar tar över och för-verkligas" (de Lauretis 1984: 182f).

Jag vill föreslå att det som händer med Verena i Lindemanns exempel på genusbestämd varseblivning (att den levande kroppen bär på och uttalar inskriften av genus, eller med Pollocks ord, att kroppen är "ett material för att skriva in och alstra representation") är en kedja av interpretanter.

Interpretant är vad Peirce kallar den dynamiska struktur som utgör underlag för sammanställningen av objekt, tecken och betydelse, och även själva förmedlingsprocessen. En serie av interpretanter eller "betydelseåterverkningar" (jag håller fast vid denna term som förmedlar betydelsens processliknande och öppna natur) bär upp varje fall av semiosis, varje fall av den oavslutade processen av förmedlingar och förhandlingar mellan jaget och världen. Med andra ord: varje moment av vad som för subjektet är en oförmärkt övergång från händelse (i den yttre världen) till tecken (mental eller perceptuell representation) till meningsåterverkning (i den inre värld-

den), kan enligt Peirce beskrivas som en interpretant. Interpretanter är inte bara mentala representationer. Det finns givetvis "intellektuella" interpretanter (begrepp), men det finns också "emotionella" och "energetiska" interpretanter.

Till exempel kan den betydelseåterverkning ett sådant tecken som framförandet av ett musikstycke frambringar helt enkelt vara en känsla. En sådan känsla är det tecknets *emotionella* interpretant. Men via den emotionella interpretantens förmedling kan det frambringas ännu en betydelseåterverkning: en mental ansträngning eller en muskelansträngning. Detta skulle då vara en *energetisk* interpretant, för det inbegriper en "möda", som kan vara mental eller fysisk. Den tredje sortens återverkning som kan frambringas av tecknet är "en *habitusförändring*". Detta är, skriver Peirce, en "förändring av en persons tendenser till handling, vilka är ett resultat av tidigare erfarenheter eller tidigare ansträngningar". Detta är tecknets slutgiltiga betydelseåterverkning, skriver han, och betecknar den som den *logiska interpretanten*. "Den verkliga levande och logiska slutsatsen [av serien av förmedlingar som skapar just detta partikulära fall av semiosis (TdL)] är denna habitus", enligt Peirce. Men han förtydligar omedelbart beteckningen "logisk":

Det begrepp som är en logisk interpretant är det på ett ofulländat vis. Det har på sätt och vis samma natur som en verbal definition, och är lika underlägsen habitus, dessutom till stor del på samma sätt, som en verbal definition är underlägsen den verkliga definitionen. Den avsiktligt bildade, självanalyserande habitus – självanalyserande därför att den bildats med hjälp av de övningar ur vilka den uppstod – är den levande definitionen, den riktiga och slutgiltiga logiska interpretanten (CP 5.491).

Det är viktigt att komma ihåg att den logiska interpretanten inte är logisk i samma bemärkelse som en syllogism är logisk, eller därför att den är resultatet av en intellektuell operation, till exempel ett deduktivt resonemang. Snarare är den logisk därför att den genom att ge ansträngningen en begreppslig representation ger mening åt den känsla och åt den muskulära/mentala möda som den föregicks av.

Tänk er nu Verena som sitter på toaletten, slappnar av, och just skall till att kissa. Då:

1. Verena hör en annan person/kvinna komma in på toaletten och blir bestört.

2. När Verena undrar: "Vad händer om hon märker någonting?" upphör den avslappnade, förnumna delen av den upplevda kroppen plötsligt att existera och ersätts av den oförmodade varseblivningen av en kropp vars genitala form är maskulin.

3. Åtminstone tillfälligtvis är Verena ur stånd att kissa, tills det ljud som den andra personen gör lättar hennes rädsla för att det skall höras att hon kissar som en man. Den bestörta varseblivningen av att ha en oriktigt genusbestämd – det vill säga maskulin – kropp ger vika och Verena kan slappna av och kissa.

Analys:

1. En händelse i den yttre världen, personen/kvinnan som kommer in, frambringar en emotionell interpretant, en känsla i den inre världen. Verena blir bestört och orolig.

2. Den bestörta reaktionen orsakar en muskelansträngning i den upplevda kroppen. Den frambringar en *energetisk* interpretant, som inbegriper fysisk och mental möda. Verenas kropp drar sig samman och förmår inte kissa.

3. Detta leder inom en bråkdel sekund till en tredje interpretant i kedjan: Verena upplever sin kropps genitala form som maskulin. Detta är en *logisk interpretant*, eftersom den

ger mening åt den känsla och den muskulära/mentala ansträngning som den föregicks av genom att tillhandahålla en begreppslig representation av densamma, eller snarare: genom att tillhandahålla en mental bild av vad Lindemann kallar den objektifierade kroppen. I det här fallet är den logiska interpretanten emellertid inte den slutgiltiga interpretanten. Eftersom Verena tänker på sig själv som kvinna – för det första gick hon in på damtoaletten, och i intervjun hävdar hon att "*en annan* kvinna" kom in – är upplevelset av kroppen i dess maskulint genitala form en tillfällig logisk interpretant och utgör inte någon *habitus-förändring*. I stället undanträngs den genast av vad Peirce kallar "den levande definitionen, den riktiga och slutgiltiga logiska interpretanten", det vill säga "den avsiktligt bildade, självanalyserande *habitus*" (Jag är en kvinna). Det är egentligen denna *levande* *habitus* som återskapar Verenas handlingsförmåga och hennes *levande* kropps normala funktionssätt.⁴

På liknande sätt, skulle jag vilja hävda, frambringar menstruationen som erfarenhet en kedja av känslomässiga, energetiska och logiska interpretanter, som inskriver varseblivningen av en objektifierad kropp av kvinnligt kön/genus i den levande kroppen och på så vis alstrar [*en-gender*] subjektet. Upplevelsens cykliska återkomst upprepar processen och bekräftar *habitus* tills den blir naturaliserad, så till den grad att den levande kroppen *känns* kvinnlig, med alla de implikationer en sådan känsla har för subjektet, beroende på hennes sociokulturella ställning. Men denna sociokulturella ställning ligger inte med nödvändighet fast; den är ofta instabil och varierar under tidens gång utifrån tillfälligheter i livet, och åtminstone med åldern. Alltså finns det möjlighet till *habitusförändring* trots den permanenta,

månatligen återkommande menstruationshändelsen. Med andra ord är betydelseåterverkningarna av att ha ett kvinnligt genus/kön och varseblivningen av att ens levande kropp har kvinnligt genus/kön både överbestämda och föremål för förändring hos alla, inte bara hos Verena.

Jag har framhållit att begreppet habitus hos Peirce inte bara är ett mentalt, rationellt eller intellektuellt resultat av semiosisprocessen. Om habitus är en mental representation så är det i samma bemärkelse som när Freud talar om det mentala livet som psykisk verklighet, ett område där det mentala alltid underförstått hör ihop med det kroppsliga. Man skulle kunna säga att habitus eller habitusförändring är den slutgiltiga interpretanten eller representansen⁵ för en kroppslig, mental process (semiosis) som inte är olik det sätt varpå driften i Freuds teori om den könsbestämda och genusbestämda kroppen blir förnimbar genom sina representationer, eller beteckningsbar genom sina representanser.

Eftersom teorin om semiosis hos Peirce förenar subjektiviteten med samhället i form av en konfrontation med den materiella verkligheten, och i synnerhet kroppens materialitet, ser jag en strukturell överensstämmelse mellan semiosisens subjekt och Freuds kroppsjag. Bägge teorierna hävdar att subjektiviteten, och därför subjektstillblivelsen, rymmer kroppsliga, materiella och historiska dimensioner. Detta gör det möjligt att analysera genus och sexualitet som ett resultat av en kontinuerlig serie av semiosisprocesser, eller överlappande interpretantkedjor. På så vis spekulerade jag när jag läste Peirce utifrån Freud i en bok som jag gav titeln *The Practice of Love* [”Kärlekens praktik”, 1994], i vilken jag prövar tanken att sexualiteten är ett speciellt fall av semiosis, varvid objekt och krop-

par förskjuts från det yttre till det inre, eller till den psykiska verkligheten, genom en kedja av betydelseåterverkningar: interpretanter, habitus och habitusförändringar.

I synnerhet lägger begreppet habitus tonvikten vid begärets materiella, förkroppsligade del – begäret uppfattat som en psykisk verksamhet vars följdverkningar i subjektet utgör en sorts kunskap om kroppen; det som kroppen ”vet” eller lär sig om sina driftmål. De kroppsliga, materiella och historiska dimensioner som Peirces habitusbegrepp skriver in i subjektet gör om sexualiteten till en *könsstrukturering*, en process som är överdeterminerad både av inre och yttre krafter och restriktioner, vilka ger upphov till subjektet som fluktuerande knutpunkt. Vid det moment som Lindemann beskriver befinner sig Verena just vid en sådan knutpunkt: vi kan kalla det en punkt för habitusförändring, eller habitusinstabilitet.

Jag har använt ordet *subjekt* med avsikt. För även om könsstrukturering och genusstrukturering, liksom subjektbildning överhuvudtaget, är en ackumulation av följdverkningar som inte summeras ihop till någon på förhand existerande subjektivitet eller någon ursprunglig, naturlig kropp, så äger processen icke desto mindre rum i vad Freud kallar ett kroppsjag, och den äger rum för ett subjekt. Kroppsjaget sammanfaller inte med subjektet, som har en omedveten del, men det är den materiella grundvalen för varje subjekts tillblivelse som subjekt. Freud hävdar: ”Jaget är framför allt ett kroppsligt jag [...] ytterst härlett från kroppsliga sensationer, huvudsakligen från kroppens yta. Det kan därför betraktas som en mental projektion av kroppens yta” (Freud 1986: 181, not 9).

Enligt min läsning av Freud är kroppsjaget en projicerad perceptuell gräns, som inte bara avgränsar eller hårbärgerar det indivi-

duella jagets imaginära morfologi, utan faktiskt gör det symboliska åtkomligt. Kroppsjaget är en genomsläpplig gräns – en öppen gränsstation så att säga – en plats för oupphörliga materiella förhandlingar mellan å ena sidan yttervärlden, det realas område, vilket inbegriper andra människor och samhällsarrättningar, och å andra sidan psykets inre värld, drifterna, det omedvetna och jagets försvarsmekanismer: bortträngning, förnekande, och så vidare.

I *The Practice of Love* föreslog jag att de peircianska begreppen interpretant och habitusförändring kan fungera för att passa in Freuds psykosexuella syn på den inre världen med Foucaults sociosexuella analys av diskurspraktikerna och de institutionella mekanismer som planterar sexualiteten i det samhälleliga subjektet. Denna artikel är en skiss över den process som äger rum när implanteringen så att säga tillverkar en köns- och genusbestämd kropp åt subjektet.

Översättning: John Swedenmark

© Teresa de Lauretis. Artikeln är en något kortad version tidigare publicerad med titeln "Gender, Body and Habit Change" i antologin *Peirce, Semiotics, and Psychoanalysis*, red. John Muller & Joseph Brent, The Johns Hopkins University Press, 2000.

En version av detta kapitel hölls som inledningsanförande vid årsmötet för The Semiotic Society of America i Santa Barbara, Kalifornien, den 18 oktober 1996.

NOTER

1. Av en händelse är det så att jag – som den första att använda termen *Queer Theory* (titeln på en konferens jag anordnade i Santa Cruz 1990, och på ett specialnummer av tidskriften *differences*, som jag var gästredaktör för 1991) i ett försök att artikulera en mer sammansatt förståelse av homosexualiteten i dess knutpunkter med samhälleliga och subjektiva fantasiformer, identifi-

kationer och begär – häpnar över den förvandling och spridning som termen queerteori har fått under de senaste sex åren. Men be mig inte att vara mer precis beträffande dess innebörd, dess referent eller dess interpretanter. För några månader sedan såg jag i en större bokhandel i San Francisco (*A Different Light*) att på hyllan med etiketten *Queer theory* stod Michel Foucault och Samuel Delany bredvid Gilles Deleuze och Julia Kristeva, Judith Butler och bell hooks, och måste jag generat tillstå, mig själv och Umberto Eco, bland andra.

2. [I Roman Jakobsons teori om språkets två axlar ställs yttranden upp som koordinatsystem, med en X-axel och en Y-axel. De samexisterande element som följer varandra i tiden (t.ex. denna mening) bildar den syntagmatiska axeln och har inbördes en metonymisk relation byggd på en princip om närhet [*contiguity*]. Men varje element står samtidigt också i virtuell kontrast till andra möjliga element som det hade kunnat ersättas av (man får för varje ord/satsdel tänka sig en vertikal lista av likvärdiga uttryck med annan betydelse); detta är den paradigmatiske axeln, vars element inbördes har en metaforisk relation byggd på en princip om likhet. Jakobson går i den anförda uppsatsen vidare genom att definiera det poetiska språket som yttranden där dessa två axlar *sammanfaller*, så att alternativen både följer på varandra i tiden och med hjälp av olika former av formmässig likhet (t.ex. rim) förbinds inbördes till en lista av ekvivalenta alternativ. När de Lauretis beskriver begreppet "transgenus" som ett exempel på "den poetiska funktionen" handlar det om en förtätningsprocess som går i motsatt riktning mot den som vanligtvis påträffas inom poesin: begreppet tolkar det gemensamma i en uppsättning likaljudande ord genom att fokusera in sig på själva överskridandet ("trans-"), och på så sätt sammanfatta hela paradigmatets verkningsprincip i ett enda, till på köpet innebördstomt, uttryck. Ö. a.]

3. Jämför Lesley Feinbergs hjältinna i *Stone Butch Blues* (1993), en halvvägs transexuell, och den självstylade transgenus-berättaren i Minnie Bruce Pratts *S/HE* (1995).
4. Min läsning av Verena utifrån Peirces interpretantkedjor framhåller varseblivningens tidsliga dimension, medan Lindemanns analys lägger tonvikten vid den rumsliga utsträckningen hos det förkroppsligade genus, varvid den objektifierade kroppen och den levande kroppen är två skilda topografier, två rymder som strukturerats olika. För Lindemann är därför Verenas bestörta reaktion *samtidigt* resultatet av den oväntade varseblivningen av hennes kropp i form av maskulint genus och förstörelsen av den varseblivningen (samtal, 21 januari 1997).
5. [Representans (Repräsentanz) är Freuds tekniska term för den relation varigenom driften (vars ursprung är somatiskt) får en psykisk manifestation. Ö.a.]

LITTERATUR

- BUTLER, JUDITH (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge.
- DE LAURETIS, TERESA (1984) *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press.
- (1987) *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press.
- (1994) *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press.
- FEINBERG, LESLIE (1993) *Stone Butch Blues*, Firebrand Books.
- FREUD, SIGMUND (1986) "Jaget och detet", *Jaget och detet och tre andra skrifter om jagpsykologins framväxt*, översättning Ola Andersson, Natur och Kultur.
- JAKOBSON, ROMAN (1960) "Concluding Statement: Linguistics and Poetics", Thomas A. Sebeok (red.) *Style in Language*, M.I.T. Press.
- LINDEMANN, GESA (1993) *Das Paradoxe Geschlecht: Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Fischer.

— (1996) "The Body of Gender Difference", översättning Allison Brown, *European Journal of Women's Studies* 3, nr 4.

PEIRCE, CHARLES SANDERS (1931-1958) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W. Burks (red.), 8 band, Harvard University Press.

POLLOCK, GRISELDA, ADRIAN RIFKIN, RICHARD EASTON, HERTA GABRIEL & TONI SURIANO (Summer 1995) "A Conversation on Judith Butler's Bodies that Matter", *parallax: a journal of metadiscursive theory and cultural practices* nr 1.

PRATT, MINNIE BRUCE (1995) *S/HE*, Firebrand Books.

RUBIN, GAYLE (1975) "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Rayna R. Reiter (red.) *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press.

— (1984) "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", Carole S. Vance (red.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge and Kegan Paul.

WOOLE, VIRGINIA (1958) *Ett eget rum och andra essayer*, översättning Jane Lundblad, Tidens engelska klassiker.

SUMMARY

With very few exceptions, gender and the body have been a matter of complete indifference to semiotics, but a central concern of psychoanalysis. In her book *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (1984) Teresa de Lauretis argued that Peirce's notion of habit effectively bridges the theoretical divide between semiotics and psychoanalysis. In this article she explores the relation of habit to gender.

TERESA DE LAURETIS

History of Consciousness
University of California, Santa Cruz
1156 High Street
Santa Cruz, CA 95064