

KARIN WIDERBERG

Abjektion – könets och samhällets drivkraft

*Karin Widerberg gör i denna artikel
en läsning av Julia Kristevas bok Powers of Horror. Utifrån
Kristevas abjektsbegrepp och utifrån sin egen praktik
som samhällsvetare söker hon grunden för en
helhetsförståelse, som både inbegriper samhället och
individen samt förklarar köns-
förtryckets drivkrafter.*

Det är ett välkänt faktum att frågan om vad som utgör samhällets drivkrafter besvaras olika beroende på ämnestillhörighet och teori-anfnytning. Sociologer betonar de samhälls-liga förhållandena och psykologer/psykoanalytiker de mänskliga. Även om bägge »läger» erkänner varandras kunskaper som nödvändiga för en helhetsförståelse så ligger tyngdpunkten antingen på människan eller samhället. Förståelsesätten är dock ofta likartade. Strukturer och processer är begrepp som använts såväl för att förklara utvecklingen från människa till individ som för att förklara samhällsförändring; en överensstämmelse i sätt att tänka som särskilt marxister har tagit fasta på.

Den historiska materialismens företrädare har alltid gjort anspråk på att kunna bidra till en helhetsförståelse. Men de mänskliga drivkrafterna har oftast inte tagits riktigt på allvar. De har sällan integrerats och genomstrukturerat synen på samhälls- eller förändring. Går vi tillbaka till Engels försök att förklara samhällsklassers uppkomst finner vi »bara» samhälls- och inga mänskliga förklaringar (Engels 1975). Att förtryck skulle kunna förstås som uttryck för ett behov som uppstår i utvecklingen från människa till individ, är följaktligen en föreställning som inte förekommer. Förtryckets varierande innehåll och former är dock en traditionellt samhällsvetenskaplig och/eller marxistisk fråga.

Bland feministiska forskare har dock frågan om orsakerna till förtryck hela tiden diskuterats parallellt med frågan om orsakerna till dess variationer. Även om det i första hand är frågan om variationerna som upptar forskningen, särskilt den empiriska, så kommer den omöjliga frågan om »orsakernas orsak» hela tiden upp – till mångas stora förtryck och bekymran. Då befintliga teorier, såväl marxistiska som psykoanalytiska, visat sig vara för ofullständiga för att kunna förklara kvinnoförtryckets uppkomst, har flera feminister försökt »börja på nytt». Men även om utgångspunkten varit en smältdegel av de biologiska, psykologiska och sociala faktorer som konstituerar kön, har man till slut lagt tyngdpunkten på en utav dem. Den sk patriarkatteori-debatten illustrerar detta väldigt klart (Carlsson m fl 1983). När feminister försökt tillämpa en generell förståelse av förtryck på kvinnoförtryck så visar även dessa förklaringar en samhälls- eller mänsklig slagsida. Och i bägge fallen återstår frågan om drivkrafterna.

Det är i detta teoretiska vakuum som Julia Kristevas analys av abjektion blir intressant (Kristeva 1982). Hennes tes är nämligen att »abjektion», som är en känsla, inte endast utvecklar människan till individ utan även driver fram den symboliska ordningen och påverkar dess innehåll, dvs religion, rätt, filosofi m m. Det är en känsla av avsky, äckel, för-

nedring, uselhet; något som är så mångtydigt och språkligt svårgripbart (av grunder som jag strax ska komma in på) att jag valt att här genomgående bibehålla Kristevas från latinet hämtade uttryck »abjektion». Kristeva hävdar med andra ord att människan och samhället delar klangbotten och har samma bestämning. Det mänskliga subjektets och samhällets historia sammanfaller och en begreppsapparat som upprätthåller en skillnad som »egentligen inte är» blir felaktig. I Kristevas text blandas dessa »nivåer» medvetet. Alla försök att sära på dem innebär alltså att man begår våld mot hennes tänkande.

Ändå kommer jag att göra mig skyldig till detta våldförande liksom mot andra övergrepp i min analys av hennes text. Jag kommer inte att läsa *Powers of Horror*¹ på dess premisser av ett stycke sk postmodernistisk text. Kristevas extremt (dvs i förhållande till traditionella vetenskapliga framställningar) subjektivistiska och metaforiserande framställning, hennes dekonstruktiva skrivsätt och hennes sätt att härma det fenomen hon försöker beskriva genom själva skrivsättet, kommer inte att framhållas (von der Fehr 1989). Men det är uppenbart, genom bokens form, att Kristeva inte velat ge oss några entydiga frågor eller svar. Trots detta har jag valt att i min läsning bryta mot dessa premisser och inta en position *utanför* texten. Det är med andra ord inte en postmodernistisk läsning jag gör här. Tvärtom. Jag läser texten för att få svar på en bestämd fråga, nämligen: Hur kan vi förstå förtryck i allmänhet och kvinnoförtryck i synnerhet? Vid en första läsning anade jag – snarare än förstod, då texten är allt annat än lättillgänglig – att Kristeva hade ett viktigt bidrag till denna diskussion. Detta motiverade mig att arbeta vidare med texten. Men, vill jag poängtera, denna fråga är inte uttalad hos Kristeva även om, vill jag hävda, den kan sägas ligga under hela hennes framställning.

När jag sålundar »ordnar upp» i hennes text för att få ett svar på *min* fråga, begår jag med nödvändighet övergrepp på hennes meningsförståelse. Andra frågor, andra läsningar skulle ge en helt annan bild av boken än den som här följer. Det är min övertygelse. Det är därför med en viss bävan (jag kan höra

litteratur- och språkvetares irriterade suckar och ilska protester) som jag ger mig i kast med att som sociolog läsa och använda en humanists postmodernistiska text.

Abjektion i subjektets historia

Trots att uppdelningen i subjekt och samhälle i flera avseenden direkt strider mot Kristevas framställning ordnar jag inledningsvis hennes tankegångar kring dessa »nivåer». Detta är en indelning som de flesta samhällsvetare praktiserar och placerar sig i förhållande till. Efterhand kommer framställningen att visa hur dessa båda nivåer sammanfaller och här samma drivkraft. Slutresultatet hoppas jag bättre överensstämmer med Kristevas egna intentioner.

Låt oss börja med »subjektets historia», för att därefter beskriva mötet med »samhällets historia». Subjektets historia börjar med *jouissance* – en känsla av lust och välbehag – och *abjektion* – en känsla av äckel, avsky, förnedring. Båda härstammar från det förspråkliga stadiet i en individs tillblivelse. *Jouissance* är en förutsättning för att abjektion ska uppstå men abjektion är själva drivkraften i subjektets och samhällets historia. Abjektion är följaktligen en känsla individen bygger sitt jag i relation till, med samhällets hjälp. Det är med andra ord en känsla som också samhället bygger på.

Denna grundläggande känsla är förankrad i kroppen eftersom den uppstår i det förspråkliga stadiet. Det är kroppen som uttrycker den. Vi kan endast beskriva dess effekter. Den uppstår då spädbarnet »uppfattar/upplever» att alla dess »beståndsdelar/objekt» bara baseras på förluster av desamma och att detta utgör grunden för dess existens. Abjektion infinner sig före det stadium då barnet konstituerar sig som subjekt och andra som objekt. I denna fas försöker det komma loss från den moderliga enhetens grepp. Men det kan inte ännu existera utanför henne. Abjektion får oss att inse det krav (*want*) på vilket alla levande varelser, all mening, allt språk och all åtrå (*desire*) baseras, menar Kristeva och hävdar alltså att kravet kommer före åtrån som i sin tur alltid relateras till ett objekt.

Sålunda framstår abjektet som den mest sköra (synkront sett) och den mest arkaiska (diakront sett) sublimeringen av ett »objekt» som ännu ej går att särskilja från drifterna. Som Kristeva uttrycker det: »Abjektet är detta pseudo-objekt som konstitueras FÖRE, men som bara visar sig i den sekundära bortträngningens sprickor. Abjektet skulle således vara den ursprungliga bortträngningens 'objekt'» (Kristeva 1990). Det avskyvärda (abjektet) är med andra ord vad den primära förträngningen handlar om och gäller. Abjektet utgör »ett land av glömska som ständigt gör sig påmint» för det etablerade subjektet. Då abjektion gäller gränser och handlar om tvekydighet blir subjektet aldrig kvitt det som hotar det. Tvärtom »lär» abjektion subjektet att det är i ständig fara. Frågan gäller snarare »var är jag» än »vem är jag». Vi konfronteras med abjektion då vi rör oss på »djurets territorier». Därför markerar också primitiva samhällen sina kulturer i förhållande till djurets hotande värld/animalism, varigenom abjektion kontrolleras och »oskadliggöres».

Kristeva menar att kanske den mest elementära och den mest arkaiska formen för abjektion är den i samband med mat. Läs detta citat som ett exempel på hennes sätt att cirkla runt och ringa in detta för vilket vi inte har ord annat än för dess effekter:

»När skinnet på mjölken, oskadligt, tunt som ett cigarettpapper, ynkligt som en avbiten nagel, blir synligt eller kommer i kontakt med läpparna, får en spasm i struphuvudet, eller ännu längre ner, i magsäcken, i magen, i tarmarna, kroppen att krampaktigt dra ihop sig, tårar och galla pressas fram, hjärtat börjar slå, pannan och händerna blir våta av svett. Med av yrsel grumlad blick stegrar sig min kropp genom *illamåendet* mot denna grädd på mjölken, och avskiljer mig från modern, från fadern, som räcker den till mig. 'Jag' vill inte ha detta tecken för deras begär, 'jag' vill inte veta av det, 'jag' tar inte in det, 'jag' kastar upp det. Men eftersom denna mat inte är någon 'annan' för 'mig' som endast finns till i deras begär, kastar jag upp *mig själv*, spottar ut *mig själv*, stöter bort *mig själv* på en och samma gång som 'jag' gör anspråk på att framställa *mig själv* (*me poser*). Denna kanske obetydliga detalj, men som de söker, ålägger, värderar och påtvingar mig, detta ingenting vänder ut och in på mig: på så sätt ser *de* att *jag*

håller på att bli någon annan till priset av min egen död. I denna process i vilken 'jag' blir till, föder jag fram mig själv i en våldsam snyftning, i en uppstötning. Symtomets stumma protest, konvulsionens brakande våld, visserligen inskrivet i ett symboliskt system, men som reaktion utan att vare sig vilja eller kunna inordna sig. Det stöter bort /.../

Ett blödande eller varigt sår med en sötaktig och bitter lukt av svett, av förruttelse, *betecknar* inte döden. Inför den betecknade döden – till exempel en platt encefalografi – skulle jag kunna förstå, reagera eller acceptera. Nej, som en sann teater, utan smink och utan mask, *framhåller* avfallet, liksom liket, vad jag ständigt avlägsnar för att kunna leva. Dessa vätskor, denna smuts, denna skit är aspekter av döden som livet nätt och jämnt står ut med. Där befinner jag mig på gränsen för de mänskliga villkoren. Min kropp frigör sig som levande utifrån denna gräns. Detta avfall garanterar mitt liv, under förlust efter förlust, tills ingenting återstår mig, och min kropp går över gränsen och faller, *cade-re*, och blir ett lik/kadaver. Om avfallet betecknar andra sidan av den gräns som tillåter mig att vara men bortom vilken jag inte finns, så är liket det mest kväljande av alla avfall, en gräns som har invaderat allt. Det är inte längre jag som fördriver, 'jag', fördrivs. Gränsen har blivit ett objekt. Hur kan jag vara utan gräns? /.../

Utan gudstrons eller vetenskapens perspektiv är liket höjden av abjektion. Det är döden som hemsöker livet. Abjekt. En förskjuten som man varken kan skilja sig från eller som med ett objekt kan skydda sig mot. En imaginär besynnerlighet och ett verkligt hot – det börjar med att vädja till oss och slutar med att förtära oss.

Det är alltså inte frånvaron av renlighet och hälsa som frambringar abjektet, utan det som rubbar en identitet, ett system, en ordning. Det som inte respekterar gränser, platser, regler. Det som befinner sig mittemellan, det tvetydiga, det sammansatta. Förrädaren, lögnhalsen, brottslingen med gott samvete, skändaren utan skam, mördaren som gör anspråk på att rädda... Alla brott är abjektala därför att de blottar lagens bräcklighet, men det överlagda brottet, det lömska mordet, den hycklande hämnaden är det i högre grad eftersom uppvisningen av den legala bräckligheten dubbleras. Den som förkastar moralen är inte abjekt – det kan förekomma storhet i det amoraliska och till och med i ett brott som öppet, upproriskt, befriande och självmordsmässigt förkunnar sin bristande respekt för lagar. Abjektionen däremot är omoralisk, dunkel, suspekt och tar omvägar: en skräck

som förställer sig, ett hat som ler, en passion som flammar upp först när kroppen avtänds, en skuldsatt som säljer er, en vän som sticker kniven i er...

I de mörka salarna i det museum som är vad som återstår av Auschwitz ser jag en hög barnskor, eller någonting liknande, dockor tror jag som jag redan sett någon annanstans, under en julgran till exempel. Det nazistiska brottets abjektion når sin höjdpunkt när döden, som i alla händelser dödar mig, bebländar sig med vad som i mitt levande universum antas skola rädda mig från döden: barndomen, vetenskapen, bland annat...» (Kristeva 1990)

Från abjektion till Kvinnan och samhällets historia

Den första upplevelsen av abjektion, spädbarnets, är könsneutral. Senare då subjektet börjar konstituera objekt, kanaliseras denna känsla på ett könsspecifikt sätt i identitetsutvecklingen. Kristeva framhåller inte detta explicit, men det går som en röd tråd genom hela texten. I denna projicering av det abjektala på Kvinnan kommer samhället in.

Kristeva menar att ett stort antal ritualer och diskurser kring det heliga, särskilt vad gäller besudling och dess härledningar i olika kulturer, egentligen handlar om att ringa in incest. Jämte döden är incest det tabu som enligt etnologer och psykoanalytiker presidenter över alla sociala formationer. Lévi-Strauss har, enligt Kristeva, visat att alla kunskapsystem i s k primitiva samhällen är utbroderingar av incestförbudet. Detta förbud utgör såväl dessa samhällens meningsbärande funktion som sociala aggregat. Lévi-Strauss ville belysa det socialt produktiva värdet med detta tabu. Kristeva däremot är upptagen av förändringarna inom subjektet i förhållande till den symboliska ordningen vilka uppstår genom konfrontationen med det kvinnliga samt hur samhällen organiseras för att så långt som möjligt följa subjektet på denna färd. Lévi-Strauss visar att incestförbudet lägger grunden för objektens urskiljbarhet och utbytbarhet och sålunda den sociala ordningen och det symboliska. Kristeva vill i stället betona att detta bara är möjligt därför att subjektet på den libidinösa nivån drar fördelar av det.

Incestförbudet »snoppar av frestelsen att återvända – med abjektion och jouissance (hängivelse), till den passiva status i den symboliska funktionen, där subjektet, växlande mellan insida och utsida, lust och olust, ord och gärning – i ett Nirvana finner döden.» (Kristeva 1990)

Religion, allt som har med det heliga att göra, spelar här en viktig roll genom att avvärja detta hot. Ritualerna mot besudling är försök att symbolisera detta hot mot subjektet. Hotet att bli uppslukad och inte bara som vid kastration förlora en del av, utan hela, sitt jag. Som Kristeva uttrycker det: »The function of these religious rituals is to ward off the subjects' fear of his very own identity sinking irretrievably into the mother» (s 64). Det religiösa svaret på abjektion är inte bara ritualer och teorier om besudling, utan även tabu och synd. De olika sätten att »rena», kontrollera och oskadliggöra abjektion, utgör religionernas historia, och kännetecknar alla kulturer menar hon (s 17).

Incestförbudets logik har behandlats av antropologer som varit upptagna av besudling och dess heliga funktioner. Men det är bara Georges Bataille (1970), menar Kristeva, som har satt produktionen av abjektet i relation till detta förbuds svaghet. Han kopplar abjektion till »oförmågan att med tillräcklig styrka hävda den imperativa akten att exkludera/utesluta». Såvitt jag kan förstå menar Kristeva att abjektionen hotar försvaga incestförbudet, vilket får till resultat en abjektal produktion för att förstärka detsamma. Betraktat på detta sätt är incestförbudet både bestämt, och genomsyrat, av abjektion. Kristeva menar vidare att Bataille är den förste som har lokaliserat abjektion till subjekt-objekt relationen (inte subjekt/annat subjekt) och angett att denna arkaiska företeelse har sin rot i analerotik snarare än sadism. Kristeva för dessa resonemang ett steg vidare genom att hävda att denna objektrelation är en *relation* till modern (inte som ett annat subjekt utan just som ett objekt). Genom att kvinnan som moder är subjektets första objekt, kodas/kaniseras abjektion (och jouissance?) till henne. Att modern »kodar» som abjektal visar vilken oerhörd vikt olika samhällen tillmäter kvinnan. Det symboliska

»uteslutningsförbudet» (incest), som utgör grunden för kollektiv existens, verkar alltså inte ha tillräcklig styrka att dämna upp abjektet eller det kvinnligas potential. Det är just att det inte kan urskiljas som »den Andre» utan i stället hotar ens hela »egna och rena jag», som ger det dess oerhörda kraft.

Etablerandet av den symboliska ordningen, av vad man kan kalla den falliska makten, hotas följaktligen kontinuerligt av en ännu större makt, den kvinnliga (moders-) makten, en makt som måste hållas nere. För att förtrycka mater-iell auktoritet och kroppsliga uttryck separeras olika element i språket och kulturen. Besudlingsritualer avslöjar sålunda både ett försök att kontrollera det kvinnliga och ett försök att skilja det talande subjektet från kroppen. Härigenom får det talande subjektet status av en ren och proper kropp som inte kan assimileras, inte ätas, inte bli abjekt? (frågetecknet är Kristevas, s 78). Vad händer då, frågar sig Kristeva, när det falliska symboliska etablissemang (lag och språk) *inte* utför denna separation på ett genomgripande sätt, utan istället genomsyras av könsintegration och jämställdhet? Eller, och mer grundläggande, då det talande subjektet försöker tänka igenom abjektionens framträdelseformer för att göra dem ännu mera effektiva?

Motsättningen mellan rent och orent är ingen arketyp utan ett sätt att koda differentiering hos det talande subjektet, menar Kristeva. Motsättningen ger uttryck för en strävan efter identitet, något som bara kan uppnås via åtskillnad/differentiering. Polariseringen rent/orent uppträder istället för köns-polariseringen och »felplaceras» och/eller förnekar följaktligen densamma. Men motsättningen rent/orent härstammar från det talande subjektets grundvillkor: att konfronteras med könsolikhet och det symboliska.

Den manliga erotiseringen av abjektion

Logiken att exkludera »smuts», som Kristeva alltså menar är något som karakteriserar alla samhällen, kan skapa ytterligare förståelse av såväl »fenomen» som prostitution, pornografi m m som kvinnoförtrycket i allmänhet. Så-

dana är de reflexioner som hennes text ger upphov till. Hon skriver dock rakt på sak att erotiseringen av abjektion framför allt är något som gäller män. Tankegången är ungefär denna:

Urin, blod, svett och exkrement tycks för mannen tyda på att han har förlorat sitt »eget rena jag». Avskyn för dessa flöden blir det enda »objektet» för sexuell åtrå. Denna djupdykning i abjektion ger honom fullständig makt att äga, om än inte vara, de dåliga objekt som bebor moderkroppen. På så vis undgår han kastring (dvs konfrontationen med det symboliska) men, påpekar Kristeva, han löper genom denna abjektala förankring en mycket större risk, nämligen att inte endast förlora en del av sig själv utan hela sitt jag. Erotiseringen är ett försök att stoppa »blödningen», »a threshold before death, a halt or a respite?» (s 55).

När en kvinna »vågar» sig ut på dessa farvatten är det vanligtvis för att, på ett moderligt sätt, tillfredsställa den åtrå till det avskvärda som är den sexuella grunden för den man vars symboliska auktoritet hon accepterar. Det är alltså inte »för sin egen skull», utan för hans skull som hon utan att vara riktigt närvarande, går in i denna typ av abjektion. Ytterst sällan kan en kvinnas åtrå och sexualitet kopplas till abjektion, hävdar Kristeva.

Individ och Samhälle; samma logik, samma puls

Antropologer som i likhet med Mary Douglas (1969) tagit upp abjektion, bortser från subjektets dynamik, menar Kristeva. Till skillnad från Lévi-Strauss bortser de även från språket som allmängiltig och universell kod. Lévi-Strauss kopplade det symboliska systemet inom ett givet samhälle till språkets universella ordning. Men han glömde inte bort de subjektiva dimensionerna och de diakrona och synkrona implikationerna av ett talande subjekt i språkets universella ordning, eller med andra ord, den dimension som upptar Kristeva. Kausala förklaringar undviker dock Kristeva, till fördel för påpekanden om överensstämmelser mellan det symboliska systemet och det talande subjektets specifika psykiska struktur i den symboliska

ordningen. De följer båda samma logik, vars mål är subjektets och kollektivets överlevnad, menar hon. Vilka effekter av, och fördelar från, den symboliska organiseringen tillfaller det talande subjektet? Kanske förklarar dessa »what desiring motives are required in order to maintain a given social symbolic» (s 67). Ett sådant synsätt gör inte det symboliska systemet till något redan etablerat och harmoniskt, utan ser det snarare som en möjlig variant inom den enda konkreta universalitet som definierar det talande subjektet – »betecknandeprocessen» (s 67).

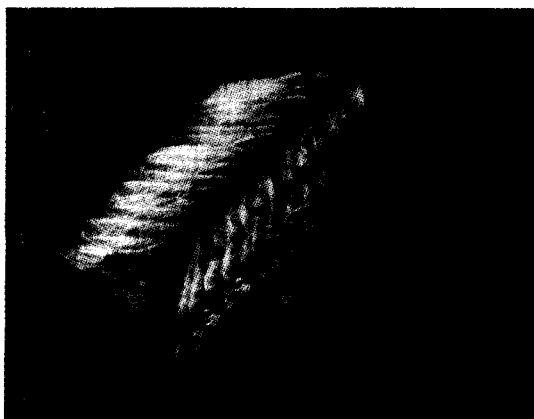
Enligt detta »Kristevaperspektiv» löper abjektion parallellt med, och in i, den sociala och symboliska ordningen, såväl på den individuella som på den kollektiva nivån. I likhet med incestförbudet är det ett universellt fenomen som dock antar olika former och kodas olika beroende på de olika symboliska systemen. Några av dessa olika former och variationer har berörts här, dvs besudling, mat, tabu och synd.

Det som är bokens »egentliga» projekt, såvitt jag kan förstå, är att genom abjektion visa att det talande subjektet utvecklas enligt, och följer, en djup-psykologisk »ekonomi» som är universell. Med andra ord en teori av samma kaliber som Lévi-Strauss' om språket men som gäller den psykiska strukturen och dess drivkrafter. Det är en teori som bara är könsirrelevant i sin första del, den som omfattar uppkomsten av jouissance och abjektion hos spädbarnet. Könet får betydelse i samband med kanaliseringen av denna känsla. Att den

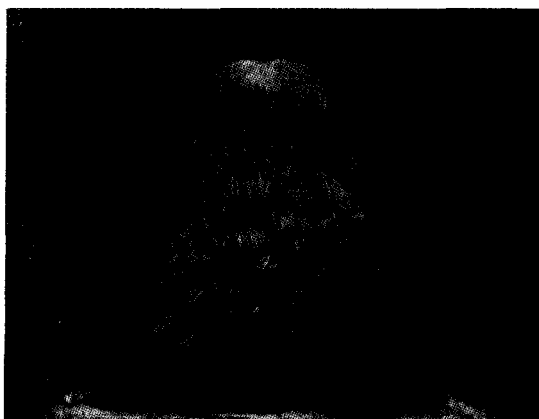
förläggs till Kvinnan så att hon blir ett abjekt/abjektal och förknippas med abjektion, är en »naturlig» följd av moderskapet. Men inte mer naturlig än att den måste understödjas av den symboliska ordningen och hela samhällets mater-iella organisering. Varför abjektion även (fel)kanaliseras till motsättningar som t ex rent/orent, även om dessa i sin tur oftast kopplas till kön, och inte enbart till Kvinnan, är en fråga som Kristeva inte behandlar. Inte heller tar hon upp huruvida kvinnor kanaliseras (och förväntas, via samhällets hjälp, kanalisera) abjektion till Kvinnan på ett annat sätt än män, samt vilka konsekvenser denna kanalisering får för kvinnors självförståelse och därmed relationer till andra kvinnor och till män. Så som Kristeva framställer det blir kanalisering av abjektion ett gemensamt projekt för båda könen och Kvinnan dess naturliga offer. Indirekt ter sig detta som en förklaring till varför kvinnor upprätthåller patriarkat och kvinnoförtryck. Men vi gör som bekant inte bara det. En teori som denna torde snarare förklara ambivalensen hos kvinnor gentemot sitt eget kön och varför vi inte kraftigare och mer enat kämpar mot kvinnoförtryck. Frågor som dessa leder oss över på en diskussion om vad det är Kristeva erbjuder oss när det gäller en förståelse av samhälle och kön. Hur passar denna förståelse in med andra förståelser?

Kristeva – en allianspartner?

Allra först ett par ord om hennes »redskap»



Nina Roos, *From the series seemed she be*, 1990,



37 X 50 cm, olja på zink. Från utställningen

eller arbetsmetoder. Kristeva använder teorier, eller rättare sagt, brottstycken från olika teorier hemmahörande i olika akademiska ämnen och ämnestraditioner. Dessa tas ur sina respektive sammanhang vilket innebär att hon slipper ta ställning till deras grad av »sannhet». Hon plockar och sätter samman det hon vill och skapar sålunda sina alldeles egna mönster. Vid en första läsning verkar hennes resonemang öppna. Hon cirklar runt något och påståenden avslutas ofta med frågetecken eller brytes ned med motpåståenden. Att det är en öppenhet som är skenbar, upptäcker man när man börjar arbeta med texten.

Teorin om det talande subjektets tillblivelse kan i likhet med all psykoanalytisk teori, vara svår för en samhällsvetare att ta till sig. Dels är det ett helt annat språk som man måste tränga in i och dels är det teorier om förhållanden som enbart kan härledas från dess effekter, dvs inget man kan studera direkt. Tror man på nödvändigheten av ett tvärvetenskapligt angreppssätt för att förstå mänskliga och samhälleliga drivkrafter kan man förhålla sig till detta »faktum» på olika sätt. Man kan sätta sig in i teorierna så att det blir möjligt att ta ett inomteoretiskt ställningstagande eller också kan man ta dem som de är och bara använda dem på de frågor man är upptagen av. Givetvis är detta två ytterpunkter. Ju mer man vet om en teori, ju mer påverkas de frågor man ställer. Men det är, menar jag, dessa ytterpunkter man måste arbeta utifrån då man anlägger ett tvärvetenskapligt

perspektiv. Jag har här valt den sistnämnda ytterpunkten. Mina synpunkter gäller följaktligen inte hennes teoris »riktighet», i inomteoretisk bemärkelse (dvs dess förhållande till övrig språk-, psykoanalytisk- och kulturteori), utan hur jag kan använda denna teori liksom annan i arbetet på »mitt projekt».

När jag provade hennes begrepp fann jag att inte heller denna teori ger någon entydig förståelse av subjektutvecklingens drivkrafter. Ska denna primärt förstås som en biologisk process, åtminstone delvis, då det gäller den libidinösa ekonomin som tas upp i samband med abjektionens uppkomst och subjektets utveckling? Drivs med andra ord denna process fram helt och hållet inom subjektet (som förvisso ännu inte är ett subjekt) eller är det enbart de samhälleliga krafterna utifrån som tvingar fram denna process? Med min läsning visar Kristeva huvudsakligen på det sistnämnda. Kanske var hennes syfte »bara» att, i likhet med Lévi-Strauss' »metod» rörande språkanalys, visa på elementen i subjektprocessen. Båda lämnar frågan om »orsaken», drivkraften, obesvarad. De ställer aldrig denna (omöjliga och felaktiga?) fråga.

Läst på detta sätt blir Kristevas teori ytterst samhällsvetenskaplig. Det är de sociala ordningarna och de sociala drivkrafterna (kollektivets överlevnad) som gör oss till individer, till kvinnor och män. Det är en analys i linje med Lévi-Strauss', men utgångspunkten är psykoanalytisk. Genom att hävda, och övertygande argumentera för, att all samhällsorganisering baseras på, och förhåller



»Abject» på Enkehuset, Stockholm, 1990.



Foto: Sakari Viika.

sig till, individens tillblivelse, så blir människan inte bara strukturens bärare utan också dess skapare. Sålunda framstår Kristevas sätt att arbeta som ytterst fruktbart för att utveckla ett tvärvetenskapligt tänkande. Polerna samhälle – individ får hos Kristeva lika tyngd.

Detta är också en analys som kan befrukta, i bemärkelsen tillföra nya element till, tidigare analyser av orsaker till patriarkat/kvinnoförtryck. Även om det inte är Kristevas uttalade avsikt att producera en sådan teori så är den en följd av hennes abjektionsresonemang. Jag kan inte se annat än hon kommer till samma resultat som Chodorow och Dinnerstein (Chodorow 1978, Dinnerstein 1977), nämligen att det är barnets särskiljande från modern, dvs ett bestämt kön, som är orsaken till kvinnoförtryck och följaktligen en samhällsförklaring som bygger på föreställningen att resultatet blivit ett annat om fadern varit »den förste» för barnet. Men, och det är viktigt att framhålla, det faktum att modern i denna process blir »oren» får hos Kristeva en bio-psykologisk (min term) förklaring. Känslan av abjektion skapar behovet av förträngning med åtföljande separation som resultat. Abjektion kanaliseras till modern, som är den man ska separeras ifrån, en kanalisering som understöds av sociala arrangemang. Kristeva, Chodorow, Dinnerstein m fl, har gemensamt framhållandet av modern som första objekt/subjekt, samt den samhälleliga organiseringen av denna relation.

Även andra analyser som t ex Hartsocks om »abstrakt maskulinitet» (Hartsock 1985) kan beläggas eller tillföras nytt bränsle med hjälp av Kristevas analys. Av utrymmesskäl kan jag inte komma in på dem alla här och har därför valt ut en ny nordisk analys, som ligger spännande nära Kristevas.

Om ruten text

Bland samhällsvetare är det främst antropologer som tagit upp de frågor som har med abjektion att göra. Detta gäller också för Norges vidkommande. En ytterst rik och spän-

nande artikel »En råtten text? Om kjønn, mat og fortolkning» av socialantropologerna Tordis Borchgrevink och Jorun Solheim (Borchgrevink och Solheim 1988) behandlar just dessa frågor. Deras argumentation bygger inte på Kristevas analyser och det kan därför vara av intresse att relatera dem till varandra och se vad de tillför varandra och på vilka punkter de skiljer sig åt.

Grunden för deras artikel är frågan om vad kön betyder som utgångspunkt för förståelse och konstruktion av »verklighet», dvs som element i generell kunskapsproduktion. Detta är en fråga som sedan ett par år varit föremål för ett intensivt intresse bland feministiska forskare, men som hitintills huvudsakligen behandlats på ett metateoretiskt plan. Nämnade artikel av Borchgrevink och Solheim närmar sig dock denna fråga främst teoretiskt och empiriskt; ett tillvägagångssätt som inte bara ger substans åt de filosofiska frågorna utan också för debatten flera steg vidare. För mig är denna artikel ännu ett exempel på det säregna och fruktbara med norsk kvinnoforskning. Dess ingalunda positivistiska men empiriskt-politiska utgångspunkt medför ett närmande till »de stora» frågorna som skiljer sig från övriga länders kvinnoforskning där »teorierna» är mycket mer styrande. Att norsk kvinnoforskning inte slagit igenom ännu mer internationellt beror delvis på att den inte översatts men också på att man oftast inte uttalat anslutit sig till »de stora» frågorna, strömningarna och teorierna. Häri skiljer sig Borchgrevinks och Solheims arbete från andras. Både utländska och/eller manliga forskare bör kunna höra och förstå deras angelägna ärende.

Artikeln inleds med en kritisk genomgång av Paul Ricoeurs s k kritiska hermeneutik. Därefter följer en analys av en empirisk situation. Även om artikeln sålunda kan sägas bestå av två (traditionella) delar så framgår det helt klart att empirin är ett viktigt incitament för den kritiska analysen av Ricoeur. Det är en kritik som i sin tur skapar underlag för analysen av empirin och sålunda ett exempel på den av alla samhällsvetare så eftersträvarvärda växelverkan mellan teori och empiri.

Borchgrevink och Solheim frågar sig vilka bindningar som ligger under den process

varigenom språk och verklighet ömsesidigt konstituerar varandra. Med andra ord, finns det »traditioner» eller »förförståelser» som inte kan fångas upp av den kritiska och kreativa tolkningsprocessen? Finns det språkliga betydelsestrukturer som fungerar som objektiverade meningar? Ja, svarar de, kön utgör ett sådant grundläggande element i den meningsskapande processen, en process där skillnaden mellan metafor och symbol (i enlighet med Ricoeur) blir viktig. Medan metafor kan sägas innehålla ett överskott av meningar och ha som funktion att splittra och öka vår känsla av verklighet, genom att öka meningsbetydelsen i språket, så hämtar symboler sin mening från ett »förlingvistiskt» fält. Och det är på symbolplanet, i den icke-språkliga, arkaiska erfarenhetsvärlden som »könet» gör sin första entré i den meningskapande processen. Det första objektet för alla människor har ett kön, det är en kvinna. Själva mötet mellan »subjektet» och världen, konstitueringen av jaget i förhållande till andra, förmedlas alltså av kvinnokönet. Detta påstående, om kvinnan som det första objektet/subjektet, är på en och samma gång »gammalt och nytt» inom feministisk psykologi och psykoanalys. Det nya är kopplingen av detta faktum till den meningskapande processen, dvs till språk och kultur. För här möts alltså de båda analyserna.

Könet blir alltså »til et erkjænnelse-teoretisk poæng av første orden». Kön blir därmed inte bara en allmän erfarenhetsstruktur utan även en »skæv» sådan. Kvinnor och män intar ju som en följd av faktumet att kvinnan är det första objektet, fundamentalt olika positioner inom det symboliska universumet. Ett exempel härpå är den universella kopplingen mellan kvinnlighet och mat, en förbindelse som i språket uttrycks genom en serie metaforiseringar. Härigenom ifrågasätts åtskillnaden mellan begärets och språkets semantik. Det finns, hävdar Borchgrevink och Solheim, språkliga metaforer som har en djupare förankring i ett förspråkligt fält. »De sitter i magen, så å si. De kan sies å danne dypstrukturen i en signifikasjonskjede, den klangbunn som andre, påbygde språklige menings-elementer henter sin valør og sin styrke fra.» (s 45)

Här kan jag inte se annat än att de i sin analys kommer fram till samma konklusion som Kristeva. Skillnaden är att Kristeva attackerar själva denna »klangbotten» och hävdar att den är könsneutral som kraft betraktat men att den kanaliseras till kön och blir könspezifisk. Kristevas analys kan med andra ord genom att vara så sofistikerad tillföra ovanstående analys något utan att frånta resultatet dess betydelse. Fördelen med Borchgrevinks och Solhems analys är, å andra sidan, att den så klart och tydligt problematiserar kön.

»Djup-metaforerna» är (blir, skulle jag vilja säga) könade strukturer. Och som sådana, genom sin »makt att beskriva», producerar de en könad verklighet. Denna könsmetaforisering är en metaforisering av kvinnlighet vilket innebär att kvinnlighet är inramat och inlemmat i språket på ett sätt som manlighet inte är, dvs som en djupstruktur. Den kritiska distans till en text som vi kan uppnå genom texttolkning (t ex à la Ricoeur) blir följaktligen en distans med könsolikhet. »Hvis kvinner 'er i språket' og 'blir snakket' på en annen måte enn menn, betyr det at vår kulturs tekster allerede har innebygd en 'kjønnslighet' gjennom språkets betydningsstruktur, som er svært vanskelig å overskride – både for kvinner og menn.» (s 45) Och var ligger då den kritiska distansen, frågar de? Genom vilket språk kan man avslöja språket? Är det möjligt att undkomma den förförståelse som språket själv har kodifierat? Och är kvinnors »subjektiva position» i så fall det överskridande elementet, eller är det tvärtom »kvinnligheten» som är minst i stånd att genomtränga den språkliga traditionen?

Dessa frågor tar oss rakt in i den franska feministiska debatten om »écriture féminine», dvs om det kvinnliga som en potential utanför den falliska diskursen och den symboliska ordningen. Borchgrevink och Solheim tycks till en början inta en annan position genom att hävda att kvinnligheten är språket. Men längre fram i artikeln hävdar de att det finns positioner i en diskurs som inte låter sig artikuleras, som inte framstår som text, och att det är i det stumma, osagda, i tystnaden som kvinnor uttrycker inte bara samtycke utan även protest. Det är genom att uppsöka dessa

tysta fält där artikulation kan framstå som omöjlig, som vi kan finna en utgångspunkt för en kritisk tolkning, menar de. Ty om den kvinnliga stumheten existerar som ett slags icke-artikulerade, alternativa betydelser, existerar per definition även möjligheten för ett nytt meningsskapande. Detta låter ju precis som en röst i den franska debatten!

Denna motsägelse tror jag är ett resultat av att de i sin text inte tillräckligt har problematiserat kvinnoförtryck. De talar i själva verket om två olika slags kvinnlighet; en som är språket och som sådan förtryckt och en som inte är språket och som sådan inte (helt) förtryckt. Varför själva kopplingen mellan kvinnlighet och språk blir förtryckande, eller riktigare uttryckt, hur förtrycket kommer in i (de kvinnliga) symbolerna, tar de inte upp. Deras analys ger med andra ord redskap för att förstå hur kön kommer in i den meningsskapande processen men inte för att förstå varför denna blir kvinnoförtryckande.

Här kan onekligen Kristevas analys bidra med »den felande länken».

Kristevas och Borchgrevinks/Solheims analys är inte bara viktiga i den vetenskapsteoretiska debatten. De utgör också slagkraftiga argument för hur viktigt det är att män agerar första objektet/subjektet om vi vill komma vidare, ut ur patriarkatet. Samtidigt visar de på att kampen inte bara kan föras på denna front eller på *en* front. Symboler och materiella ordningar understöder varandra och måste sålunda angripas samtidigt. Hur teoretiska dessa typer av analyser än kan framstå, så har de klara politiska implikationer även utanför »den akademiska ankdammen».

Till sist

Kan man då bygga en så omfattande teori som denna på en så lös grundval, på något som inte går att empiriskt belägga och som bara kan avläsas via sina effekter? Är det inte att bygga ett betonghus på en sandbotten? Eller är denna typ av invändningar bara ännu ett utslag av en positivistisk socialisering? Svaret härpå är beroende av om man letar efter sammanhang som rör människa-samhäl-

le och om man vill/vågar tro på teorier av detta slag. För min egen del har denna typ av frågor alltid funnits och, tror jag, kommer alltid att finnas. I detta sammanhang utgör Kristevas analys en ny syntes, ingalunda färdig eller oproblematiserad utan en analys som väcker nya frågor. Tills det är dags för ett helt annat angreppssätt ...

NOTER

- 1 Min förståelse av Kristeva baserar sig på den engelska utgåvan av *Powers of Horror*, New York, 1982. Alla sidhänvisningar i fortsättningen gäller också denna utgåva, förutom de till svenska översatta citaten, som är hämtade ur den svenska utgåvan *Stabat Mater* – Julia Kristeva i urval av Ebba Witt-Brattström, Natur och Kultur, 1990.

Jag vill också rikta ett stort tack till Ebba Witt-Brattström, vars språkliga och innehållsrika synpunkter varit ovärderliga i arbetet med denna artikel.

LITTERATUR

- Bataille, Georges, »L'Abjection et les formes misérables», *Essais de Sociologie Œuvres complètes*, Paris 1970.
- Borchgrevink, Tordis & Solheim, Jorun, »En råtten text? Om kjønn, mat og fortolkning», *Sosiologi i dag* nr 2/1988.
- Carlsson, Christina, m fl, »Om patriarkat: en kritisk genomgång», *Kvinnovetenskaplig tidskrift* nr 1/1983.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley 1978.
- Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur*, New York 1977.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger*, London 1969.
- Engels, Friedrich, *The Origins of the Family, Private Property and the State*, New York 1975.
- von der Fehr, Drude, Muntligt föredrag på ett Kristevaseminarium på Senter for Kvinneforskning, Oslo våren 1988.
- Hartsock, Nancy, *Money, Sex and Power*, Boston 1985.
- Kristeva, Julia, *Powers of Horror*, New York 1982.
- Stabat Mater* – Julia Kristeva i urval av Ebba Witt-Brattström, översättning av Ann Runnqvist-Vinde, Natur & Kultur, Stockholm 1990.

subject' develops in accordance with a libidinal-economy that is universal. Further, the purpose of the symbolic order is to guide and help the subject on this journey. The logic for both goals is the same, i.e. the survival of the subject and the collectivity. This is however a theory which is gender relevant only in the first part, that is the part relating to the baby's development of the feelings of *jouissance* and abjection. When a discussion of gender comes in it becomes a question of rechanneling this feeling. The woman becomes abject as a 'natural' consequence of maternity, albeit not more so than supported by the symbolic order and through the material organization of society as a whole.

Since in her analysis of abjection Kristeva does not directly address the question of oppression of women, the issue of gender implications does not arise. In her analysis abjection is a common project for both genders where the woman is its natural victim. Indirectly, Kristeva's analysis can be used as an explanation of why women sustain patriarchy and oppression (of women). However, since women also oppose their own oppression, this article argues that Kristeva's analysis should instead be used to explain women's ambivalence towards their own gender and to further propose strategies for dealing more forcefully with that oppression.

This article concludes with an application of Kristeva's analysis to an article, *A Rotten Text? On Gender, Food and Interpretation*, written by two Norwegian anthropologists, Tordis Borchgrevinch and Jorun Solheim. Kristeva's analysis supports the Norwegians' contention that femininity is framed in language as a deep structure in ways that masculinity cannot. However, Kristeva's analysis also offers an explanation as to why the relationship between femininity and language becomes an oppressive one, and this aspect is not discussed in the Norwegian article.

Karin Widerberg
Senter for kvinneforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040, Blindern
N-0315 Oslo 3
Norway

Continued from page 74

SUMMARY

Abjection – The driving force of sex and society

This article discusses from a feminist social science perspective Julia Kristeva's analysis of abjection, as Kristeva developed in her book *Powers of Horror* (New York, 1982). Kristeva provides a convincing argument that the 'speaking