

Af: Joan Copjec

Køn og fornuftens eutanasiⁱ

Dette er, hvad der bekymrer mig: en voksende fornemmelse af, at vores teorier om kønnet er medvirkende til “den rene fornufts eutanasi”.¹ Frasen låner jeg fra Kant, som brugte den til at kritisere én ud af to mulige måder at forholde sig til fornuftens antinomier, altså til fornuftens interne konflikter med sig selv. Vores fornuft, hævdede Kant, ender i en selvmodsigelse, når vi forsøger at applicere den på kosmologiske forestillinger og ting, der ikke kan gøres til genstande for vores erfaring. Konfronteret med disse uløselige konflikter kan fornuften enten holde endnu bedre fast i sine dogmatiske antagelser eller svinge sig selv til fordel for modløs skepticisme – det er denne sidstnævnte taktik, som Kants dramatiske beskyldning om fornufts-eutanasi retter sig imod. Jeg vil hævde, at forsøget på at begribe kønnet kaster fornuften ud i en konflikt med sig selv. Jeg mener dog hverken, at dogmatik eller skepticisme er løsningen på denne konflikt. Især det sidste alternativ er mig imod, alene af den grund, at det er dét, der for øjeblikket nyder størst opmærksomhed, i hvert fald indenfor akademiske kredse.

ⁱ [Artiklens originaltitel er “Sex and the Euthanasia of Reason”, fra Copjecs bog *Read my Desire* (1994a) samt antologien *Supposing the Subject* (1994b) redigeret af Copjec. Her oversat af Ida Marie Nissen].

Et glimrende aktuelt eksempel herpå er Judith Butlers velargumenterede bog *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*.² Det unægteligt gode ved bogen er måden, hvorpå den gør sig fri af de mange levn fra den træge dogmatisme, som fortsat klæber til vores tænkning af kønsidentitet. Forestillingen om kønnet som en uforanderlig, a priori substans udsættes i bogen for en udførlig og – hvis blot det gode argument altid sejrede – endegyldig kritik. Uden at jeg på nogen måde ønsker at underkende bogens reelle bedrifter og sofistikerede argumenter, vil jeg dog gerne udfordre nogle af dens grundantagelser. Jeg er nemlig ikke så sikker på, at de altid tjener det politiske projekt, som bogen forsøger at forsvare. Som jeg ser det, er problemet med Butlers ellers eksemplariske bog, at dens glade affejning af den dogmatiske løsningsmodel blot baner vejen for denne models binære modsætning, hvis ikke for den “sortsynede skepticisme” som Kant advarede os imod, så for skepticisens lyse modsætning: en tillidsfuld voluntarisme. Efter at have fremsat en rammende kritik af den metafysiske forestilling om, at kønnet er en substans, der er indskrevet i hjertet af vores handlinger – i vores diskurs – definerer Butler kønnet som en “performativ tilkendegivelse [...], der løsrevet fra sit naturaliserede indre og ydre kan afstedkomme en parodisk knopskydning af kønnede betydninger og en subversiv leg med disse.”³ Butler går med andre ord til værks, som om hun tror på, at en dekonstruktion af fiktionen om et naturligt, essentielt køn også er, eller må føre til, et opgør med forestillingen om, at der er noget som helst konstant eller ufravigeligt ved kønsforskellen. Som om kønnet ikke var andet end en konstruktion af historisk variable diskursive praksisser, vi kan intervenere i med henblik på at skabe “subversiv forvirring”. Maskulinitet og femininitet konstrueres igennem alle mulige praksisser som særskilte størrelser. Og man kan ikke komme uden om, at denne konstruktion er reel nok. Den har en effekt, hævder Butler. Men hvis kønnet er noget, der er “konstrueret [*made up*]”, kan det også destrueres [*be unmade*]. Hvad der én gang er slået fast [*is done*], kan altid ændres [*be undone*] – i hvert fald på signifiantens niveau. Hvad der er velkendt, naturligt og troværdigt, kan altid gøres ukendt, unaturligt og “utroværdigt”. Negeres.

Første kompleks af spørgsmål: Er de to alternativer – kønnet som substans/kønnet som konstruktion – de eneste to alternativer, vi har til rådighed? Hvis ikke, hvad er kønnet så?

Det, som Butler først og fremmest er ivrig efter at gøre op med, er “den binære kønsopfattelses stabilitet”.⁴ Hun betragter den nemlig

som en effekt af praksisser, der forsøger at tvinge en heteroseksuel norm igennem. Det er selve kønnets *tohed*, den sorthvide inddeling af alle subjekter i to separate, uforenelige kategorier, som går heteroseksismens ærinde. Denne påstand giver imidlertid kun mening, hvis vi medregner den skjulte antagelse, den baserer sig på, nemlig at “to” har det med at blive til “én”: “et par”. Men hvor kommer denne antagelse fra? Den kommer fra forestillingen om, at de binære begreber “mandligt” og “kvindeligt” er komplementære begreber. Det er således kun, når vi anskuer de to køn som en gensidig relation – hvori det ene køn får sin betydning gennem det andet og viceversa – at det “mandlige” og “kvindelige” tangerer eller *tvinges* til at udgøre en enhed. En enhed, som dog kun kan opretholdes gennem en voldelig antagonisme. For den komplementære relation er, udtrykt med Lacan, altid en imaginær relation: Den indebærer både skøn forening og ren aggression.

Andet kompleks af spørgsmål: Kan kønsforskellen kun tænkes som en imaginær relation? Eller findes der en anden måde, hvorpå vi kan tænke inddelingen af subjekter i “mænd” og “kvinder”? En inddeling, der ikke støtter op om den normative heteroseksualitet? Hvis vi vil mand/kvinde-binaritens fiksering til livs, er det ikke nok bare at fjerne den barriere, der adskiller kønnene ved at så tvivl om det behændige ved deres inddeling. Når kategorierne “kvinde”, “kvindelighed” og “feminisme” i sidste ende ikke holder, er det ifølge Butler (som her repræsenterer et ofte fremført synspunkt), fordi disse kategorier krydses af alle mulige andre kategorier – “race”, “klasse”, “etnicitet” – som underminerer det første sæt kategorier ved at pege på sættets ufuldstændighed. Selve heterogeniteten ved kategorien “kvinde” bliver tydelig i de tilfælde, hvor modstanden mod feminisme kommer fra kvinderne selv. Der kan og vil aldrig opstå en feminisme, som er forenet i det samme politiske projekt.

Tredje kompleks af spørgsmål: Kan kønsforskellen sidestilles med andre kategorier af forskelle? Er ens kønsidentitet f.eks. konstrueret på samme måde som ens race- og klasse-identitet? Opererer kønsforskellen på samme niveau som race- og klasseforskelle, eller er den forskellig fra andre forskelle?

Fjerde kompleks af spørgsmål: Kan det heterogene ved kategorien “kvinder” – selve dét at feminismen ikke har formået at hverve alle kvinder – sidestilles med dét, at ikke alle verdens mænd har formået at samle sig omkring en fælles sag? Skal feminismens udspaltning i fraktioner kun tilskrives raceforskelle, professionsforskelle og klasse-

forskelle? Hvorfor kan feminismen ikke samle sig til en enhed – en helhed – af kvinder?

Hvad er køn overhovedet? Mit første spørgsmål er det samme som det, der indleder *Gender Trouble*. Butlers anfægtelse af forestillingen om kønnet som noget prædiskursivt er et ekko af Freuds insisteren på, at kønsforskellen ikke kun kan forklares anatomisk, kromosomisk eller hormonelt. Men til forskel fra Freud får dette som sagt Butler til automatisk at antage, at kønnet da må være noget diskursivt eller kulturelt konstrueret. Selv undgik Freud at lade sig begrænse af de to alternativer. Han grundlagde psykoanalysen på en beslutning om hverken at forlade sig på “anatomisk” eller på “konvention”.⁵ Ingen af delene kunne ifølge Freud redegøre for kønnet. For psykoanalysen er kønnet ikke blot en naturlig kendsgerning. Men det kan heller ikke reduceres til en diskursiv konstruktion – det vil i sidste ende sige: til noget, der giver mening. En sådan reduktion forbliver nemlig blind overfor *den fundamentale antagonisme, der hersker mellem køn og mening*. Som Lacan udtrykker det: “Alt, hvad [den] psykoanalytiske praksis antager om den menneskelige adfærd, [er], at den mening [som kønnene tilskrives] ikke afspejler det kønnede, men kompenserer for det.”⁶ Kønnet er en anstødssten for meningen. Men hermed ikke sagt, at det er prædiskursivt: Det er ikke min intention at benægte, at kønnet er et betydningsprodukt. Jeg ønsker snarere at forfine denne observation ved at vise, at kønnet produceres der, hvor det ikke kan tillægges en betydning; der, hvor meningen konfronteres med sin egen grænse. Kun der, hvor de diskursive praksisser vakler – og på ingen måde der, hvor de lykkes med at skabe mening – vil kønnet vise sig.

Butler ved selvfølgelig godt noget om grænserne for betydning [*signification*]. Hun ved for eksempel, at der ikke eksisterer noget “*telos*, der styrer [diskursens] udvikling”; hun ved, at diskursive praksisser aldrig er fuldkomne. Det er derfor, hun hævder, at “kvinden’ i sig selv er et flydende begreb i konstant tilblivelse; en konstruktion, der ikke med rette kan siges at have nogen oprindelse eller noget endemål.”⁷

Så vidt, så godt – der er indtil videre ikke noget at være uenig i. Der, hvor Butler begår en fejl eller en tilsnigelse, er, når hendes påstand ikke blot retter sig mod begrebet “kvinde”, men går hen og bliver en påstand om kvinder som sådan. For bogens tese er ikke, at begrebet “kvinde” har fået en ny betydning og fortsat vil ændre be-

tydning. Nej, tesen er, at det “aldrig er muligt at blive en kvinde”⁸, at ens kønsidentitet i sig selv aldrig er komplet, at den altid er under forandring. Det vil sige: Ud fra de skiftende *begreber* om kvinden, konkluderer Butler noget om kvindens *væsen* eller *eksistens*. Jeg vil hævde, at hendes konklusion beror på en fejlslutning: Man kan ikke hævde, at køn er flydende, bare fordi *begreberne* for kønsforskellen er ustabile. Min indvending er altså først og fremmest en *filosofisk indvending*: Hvis man hævder – og det gør Butler – at fornuften er begrænset, hævder man netop også, at fornuften er ude af stand til at slutte fra begrebets niveau til det værendes: Man kan umuligt fastslå, at noget må eksistere med nødvendighed, fordi det er begrebsligt muligt.

Hvis man hævder, at diskursen er en proces i konstant udvikling, anerkender man også den basale og efterhånden vedtagne kendsgerning, at der indenfor en diskurs ikke eksisterer nogen “positive” begreber, kun forskelsrelationer. Et begreb får sin betydning alene ved sin forskelsrelation til alle andre begreber. Det kan således altid defineres yderligere – ad infinitum, eftersom det sidste begreb aldrig er ved hånden. Sagt på en anden måde er påstanden om, at diskursen er en vedvarende proces, blot en anerkendelse af *sprogets regel*. Den regel, som foreskriver fremgangsmåden i fastsættelsen af en signifiantes værdi. Det ville ikke være forkert at kalde denne foreskrivning for en *fornuftens regel*. Siden Saussure har man netop opfattet fornuften som noget, der opererer gennem signifianten – ikke gennem tid og rum, sådan som Kant mente. Men selve denne regel kaster os ud i en genuin modsigelse, en antinomi på linje med dem, der plagede Kant i *Kritik af den rene fornuft*. Sagt helt kort (jeg vender tilbage til disse pointer senere): Reglen pålægger os ikke bare at tro på sprogets uudtømmelige betydningsproces – på det faktum, at der altid vil være en ny signifiant, som retrospektivt kan determinere betydningen af alle de forudgående – reglen forudsætter også, at vi opererer med en forestilling om “alle de andre signifianter” forstået som den totalitet, der er nødvendig for at fastsætte betydningen af én signifiant. Sprogets regel både kræver og forhindrer et komplet signifiant-system. Uden systemets totalitet kan det ikke lade sig gøre at fastsætte nogen betydning, og dog forhindrer selve denne totalitet den *successive* betragtning af signifianterne, som reglen foreskriver.

Kant hævdede, at der er en logisk måde at håndtere modsigelsen på. Men først gik han i rette med de ulogiske løsningsmodeller, som beror på en benægtelse af den ene pol i dialektikken. Saussures

udskiftning af sit eget begreb om “ren forskel” med det mere “positive” begreb om “afgørende modsætninger” er et typisk eksempel på en ulogisk løsningsmodel – man kunne kalde den for “den strukturalistiske løsningsmodel”.⁹ Idet Saussure betonede lingvisternes “synkrone perspektiv”, besluttede han sig til sidst for at prioritere det samtidige signifiant-system, som opererer i et (hypotetisk) fastfrosset øjeblik, i nuet. Han endte altså med at fundere den lingvistiske videnskab på sprogets systematiske totalitet, idet han ignorerede sin tidligere vigtige pointe om, at betydning kun kan etableres retroaktivt. Han glemte med andre ord betydningens diakrone beskaffenhed. Det strukturalistiske argument var således ikke længere, at den sidste signifiant, S_2 , determinerer den, der kommer før, S_1 . Argumentet blev i stedet, at S_2 determinerer S_1 , og at S_1 determinerer S_2 . Gensidige modsætninger fastsætter således betydningen mellem sameksisterende begreber, og forskelsrelationerne truer ikke længere med at omvurdere alle forudgående signifianter.

Et vist “poststrukturalistisk” svar på den strukturalistiske tese har være en antitetisk position, der blot ignorerer kravet om en afsluttet mening. Butlers position i *Gender Trouble* kan kategoriseres som en sådan poststrukturalistisk indstilling til sprogets antinomiske regel. Butler konstaterer blot, at betydning er en fortløbende proces, hvorpå hun slutter, at der ikke findes nogen stabil dimension ved kønnet. Kant ville indvende, at hun laver en fejlslutning, idet hun “tilskriver objektiv realitet til en idé, der blot fungerer som en regel”¹⁰ Det vil sige, hun forveksler én af sprogets regler med en bestemmelse af Tingen-i-sig-selv, i dette tilfælde kønnet. Men denne indvending er misvisende, for det antyder, at kønnet er noget, der befinder sig udenfor sprogets rækkevidde; noget, som sproget aldrig kan begribe. Jeg kan på dette punkt følge Kant, men kun hvis vi forstår Tingen-i-sig-selv som et begreb for selve umuligheden af at tænke eller udtrykke den. Når jeg taler om, at sproget ikke formår at indfange kønnet, mener jeg ikke, at det kommer til kort overfor et eller andet prædiskursivt objekt. Jeg mener, at det kommer til at modsige sig selv. Kønnet falder sammen med denne uundgåelige selvmodsigelse, denne *fejlen*. Kønnet kan således sidestilles med selve umuligheden af at nå frem til en entydig mening, ikke med en ufærdig eller ustabil mening (sådan som Butler på historisk/dekonstruktivistisk vis argumenterer for). Pointen er, sagt på en anden måde, at kønnet er en strukturel ufuldstændighed i sproget, ikke at kønnet i sig selv er ufuldstændigt. Butlers argument konverterer reglen om progressiv

meningsskabelse (den regel, der kræver, at vi skaber mening retroaktivt) til en *bestemt* mening. Også den kantianske/psykoanalytiske position argumenterer for en desubstantialisering af kønnet, men på en anden måde: For det første anerkender den modsigelsen i fornuftens regel; den ignorerer den ikke bare. For det andet forbinder den kønnet med fornuftens iboende konflikt, ikke blot med én af siderne i konflikten.

For så vidt udgør den en mere radikal desubstantialisering af kønnet, en mere effektiv undergravning af forestillingen om kønnet som en substans end den, Butler-positionen forsøger sig med. For i stedet for at betragte kønnet som en ufuldendt enhed, anskuer den kønnet som en enhed, der er totalt tom. Dvs. en enhed, man ikke kan sætte nogen prædikater på. Når Butler kobler kønnet til signifianten, til betegnelses- og betydningsprocesser, gør hun vores køn og seksualitet til noget, der kan kommunikeret til andre. Men det faktum, at kommunikation er en proces og således altid i udvikling, vil altid forhindre os i at nå til en fuld erkendelse. Større erkendelse er altid mulig. Når kønnet omvendt er *adskilt* fra signifianten, bliver det i stedet til det, der ikke lader sig kommunikere; det, der gør subjektet til noget i bund og grund uerkendbart. At hævde at subjektet er kønnet, er at hævde, at man ikke har kendskab til *ham* eller *hende*. *Kønnet har ingen anden funktion end den at begrænse fornuften; at rykke subjektet ud af den mulige erfarings og rene forståelses rige*. Dette er, når alt kommer til alt, meningen med Lacans berygtede påstand om, at “der ikke findes noget seksuelt forhold” eller “kønsforhold [*Il n’y a pas de rapport sexuel*].” Da kønnet ikke kan gøres til genstand for mening, kan det heller ikke omsættes i et “forhold” eller “kommunikeret”.ⁱ

Denne psykoanalytiske definition af kønnet leder mig videre til mit tredje kompleks af spørgsmål. For hvis kønnet snarere end at være defineret af diskursen er defineret som det, at det undslipper diskursen, så kan kønsforskellen heller ikke sidestilles med race-, klasse- eller etniske forskelle. Mens disse forskelle er indskrevet i det symbolske, er kønsforskellen det ikke: Kun selve umuligheden af dens indskrivning i det symbolske er markeret i det symbolske. Kønsforskellen er med andre ord en reel og ikke symbolsk forskel. Denne distinktion forklejner ikke den afgørende betydning af race, klasse eller etnicitet. Den anfægter blot den udbredte antagelse, at

i For en nærmere uddybning af dette psykoanalytiske forsvar for uvidenhed, se mit essay “The Sartorial Superego”, i *October*, 51 (Fall 1989).

kønsforskellen tilbyder (eller påbyder) den samme *slags* symbolske indskrivning af subjektet som de andre forskelle. Distinktionen har heller ikke til formål at adskille en tænkning af kønnet fra en tænkning af andre forskelle. Bag enhver racemæssig, klasse-mæssig eller etnisk identitet befinder sig altid et kønnet subjekt.

Men hvorfor så overhovedet insistere på denne distinktion? Svaret er, at selve subjektets suverænitet beror på den. Og kun en forestilling om subjektets suverænitet har en reel chance for at værne om forskelle i al almindelighed. Først når vi begynder at anskue subjektet som *suverænt* i den forstand, at det er underlagt [*subject to*] sine egne love, kan vi begynde at betragte det som noget andet end *beregneligt*; som et subjekt, der ikke blot er underkastet på forhånd givne love. Først når vi anerkender subjektets suveræne uberegnelighed, vil erfaringen af forskellighed ikke længere være krævet om, at forskelligheden bukker under for “homogeniserings-” og “renhedsprocesser” eller for nogle af de andre forbrydelser mod andetheden, som racismens opblomstring i dag gør os bekendt med.

Hermed ikke sagt, at jeg abonnerer på forestillingen om subjektet som noget, der transcenderer eller går forud for sproget og den sociale orden. Jeg anser ikke subjektet for at være et kalkulerende væsen, der bruger sproget som et middel til at nå det mål, hun nu engang har sat sig for. Et subjekt, som udelukkende (tror, hun) gør, som det passer hende – et subjekt som kun adlyder de love, hun selv ønsker at adlyde – er blot en variation over det beregnelige subjekt. For det er ikke svært at se, at man ikke er herre over sine sanselige tilbøjeligheder, selv når man forsøger at fremtvinge dem.

Den eneste løsning på denne form for antinomi er, som Étienne Balibar har formuleret det, at demonstrere, hvordan

[subjektet] hverken er fuldstændig hævet over eller underkastet loven, men *på nøjagtig samme niveau som loven* [...]. Eller sagt på en anden måde: Der må være fuldkommen overensstemmelse mellem statsborgerens absolutte aktivitet (lovgivningen) og absolutte passivitet (hendes overholdelse af loven, der ikke “står til forhandling” eller er til at “løbe om hjørner med”) [...]. Hos Kant f.eks. vil denne subjekt-metafysik være et resultat af retsbegrebets dobbelt-bestemmelse som både frihed og tvang.¹¹

At hævde at subjektet er på *samme niveau som loven*, er ikke det samme som at hævde, at hun *er* loven. For enhver sammenblanding af

subjekt og lov, reducerer blot subjektet; får hende til at gå restløst op *i* loven. Så længe subjektet er på niveau med loven, men dog ikke *lig med* loven, kan hun ikke være andet end en evig påmindelse om lovens og sprogets fejlslagning. Forudsat at subjektet er *i* sproget, men dog alligevel *mere end* sproget, er hun en årsag, som ikke kan repræsenteres af nogen signifiant. Ikke fordi hun transcenderer signifianten, men fordi hun bebor dens indre *grænse*. Et sådant fundamentalt set ukendt og uberegneligt subjekt er den eneste garanti, vi har imod racisme. Vi mister denne garanti, så snart vi ignorerer subjektets uigennemsigthed – så snart vi forsøger at få hende til at falde sammen med signifianten frem for dens fiasko.

Min første, filosofiske indvending mod Butlers definition af kønnet bør suppleres med denne etiske indvending, men også med en psykoanalytisk. Som nævnt tidligere er der en afgørende forskel på Butlers og psykoanalysens måde at tænke kønnet på. Jeg vil i det følgende gå skridtet videre og demonstrere, at de to positioner er “totalt uforenelige”. Mit ordvalg er et ekko at den dom, Jung modtog fra Freud, hvis kritik af den jungianske opfattelse af libidoen er aktuel for min kritik af Butler. Jung havde med Freuds ord “udtaget et par kulturelle overtoner fra verdensbegivenhedernes symfoni og endnu engang overhørt den urgamle driftsmelodi”¹² Freud anklager altså Jung for fuldstændigt at rense libidoen for seksuelt indhold ved udelukkende at associere den med kulturelle processer. Det er denne association, der får Jung til at lægge vægt på libidoens grundlæggende plasticitet eller føjelighed: Kønnen danser efter kulturens pibe [*to a cultural tune*]. Freud hævder omvendt, at kønnet ikke skal forstås på kulturens terræn, snarere på driftens. Og driften er – om end den ikke har nogen eksistens udenfor kulturen – ikke kulturel. Snarere kulturens bagside – og for så vidt ikke modtagelig overfor kulturel manipulation.

Kønnen er defineret af en lov (driftens “lov”), som med Balibars ord ikke “står til forhandling” eller er til at “løbe om hjørner med.” Overfor fortidens jungianske og samtidens poststrukturalistiske tro på kønnets plasticitet er jeg fristet til at hævde, at fra kulturens synspunkt så *rokker kønnet sig ikke ud af stedet*. Dette vil blandt andet sige, at *kønnen, eller kønsforskellen, ikke kan dekonstrueres*. For dekonstruktion er en operation, som kun kan udføres på kultur og signifianter.

På det andet felt preller den af.ⁱ At “dekonstruere køn” giver ligeså lidt mening som at “udelukke en dør”ⁱⁱ; handlingen og objektet tilhører ikke det samme diskursive rum. Da subjektet ikke er bundet op på signifianten, er det heller ikke fuldstændig indskrænket af det sociale: Det er en effekt, ikke en realisering af sociale diskurser. Hermed *ikke* sagt, at det er ubetinget frit til at være, som det vil: Uanset hvilken diskurs, det er en del af, er det tvunget til enten at indtage en mandlig eller en kvindelig position.

Den jungianske – herunder samtidens “nyjungianske” – position forbliver døv overfor “driftens melodi”. Den har ikke øre for det tvangsmæssige aspekt ved kønnet. Den indser ikke, at man ikke kan undslippe sit køn. Ved kun at fokusere på signifiantens “frie spil” indenfor kulturens rammer, adskiller den (neo)jungianske position fri handling fra tvangshandling. Den kan af samme årsag siges at være *voluntaristisk* – dét til trods for alle dens forholdsregler og forsøg på at vaccinere sig selv mod netop denne beskyldning. *Gender Trouble* er et godt eksempel på dette. I bogens konklusion forsøger Butler at komme beskyldningerne om voluntarisme i forkøbet – hun ved godt, de venter hende. Med en redefinition af begrebet handlekraft [*agency*] forsøger det sidste kapitel at placere subjektet “på niveau med” sproget, hverken over det (hvor en naiv forestilling om handlekraft ville placere subjektet) eller under det (hvor en deterministisk, konstruktivistisk opfattelse ville placere subjektet). Hvad der imidlertid mangler og efterlader Butler forsvarsløs over for de beskyldninger, hun forsøger at undgå, er et overbevisende begreb om den uoverskridelige grænse og umulighed, som plager enhver diskursiv praksis. Selv når hun taler om gentagelsestvang og fejlen, siger hun:

Hvis de regler, der styrer betydningsdannelsen [*signification*] ikke kun indskrænker, men også åbner op for alternative områder, der kan begribes kulturelt – for andre måder at tænke kønnet på, der anfægter de rigide koder for hierarkisk binari-

i Man behøver ikke at opfatte dette som en afvisning af dekonstruktionen. Dekonstruktionen ville aldrig selv påstå, at der findes noget “dekonstruerbart” eller “negérbart” udover signifianten. Faktisk er dekonstruktion kun mulig, fordi der er noget andet end signifianten, der ikke rokker sig ud ad stedet; noget, der ikke kan negeres.

ii [Copjec spiller her på flertydigheden ved *foreclosing*, som både kan betyde “udelukkelse” og “forkastelse”: Det giver hverken mening at lukke en dør *ude* eller at forkaste fadernavnet (Lacans navn for den instans, der garanterer hele den symbolske orden, meningen)].

tet – ja, så kan en omstyrtelse af identiteter kun praktiseres *via* gentagende tilkendegivelser [*repetitive signifying*]. Påbuddet om *at være* et bestemt køn er dømt til at mislykkes [...]. Sameksistensen eller sammenløbet af [forskellige] diskursive påbud giver mulighed for en kompleks genskabning og omrokering af koordinaterne.¹³

Hvad vi her får, er en beskrivelse af den *effekt*, som diskursens evige fejlslagning har: Vi får en betydningsekspllosion, hvor én mening hele tiden ramler sammen med en anden; en multiplikation af de muligheder, som den enkelte diskurs og dens betydning rummer. Hvad vi ikke får, er en reel erkendelse af betydningens årsag: umuligheden af at udtrykke alt i sproget. Som Freud har lært os, gentager vi, fordi der er noget, vi ikke erindrer. Men dette noget, vi ikke erindrer, er noget, vi aldrig har oplevet, ja, aldrig har haft mulighed for at opleve, da det som sådan aldrig har fundet sted. Det er sprogets uløselige konflikt med sig selv, der afstedkommer denne erfaring af det uerfarbare (det, som hverken kan erindres eller udsiges); det, som kaster os ud i gentagelsen. I Butler-citatet ovenfor er dette hæmmende aspekt ved gentagelsen neddysset. Det samme er kønnet. For kønnet svarer netop til det, der er umuligt at udtrykke, ikke til nogle af de mangfoldige definitioner, som forsøger at kompensere for denne umulighed. *Gender Troubles* eliminerer af diskursens fundamentale fejlen er – trods al dens snak om kønnet – en eliminerer af selve kønnet.

Kønnet rokker sig ikke ud af stedet. Dette er ikke nogen heteroseksistisk påstand. Faktisk kan den modsatte påstand siges at være heteroseksistisk. Så snart man tilskriver kønnet bestemte signifikationer, tilpasser man det også bestemte samfundsdiktater; man pådutter det et bestemt betydningsindhold. I sin bestræbelse på at placere subjektet på niveau med sproget ender Butler med at placere det *under* sproget ved at gøre det til en realisering af sproget. Frihed, i betydningen “handlekraft”, kan ikke tænkes indenfor sådan en ramme.

DEN FALLISKE FUNKTION

Lad mig i det følgende forsvare mig mod de indvendinger, jeg ved, jeg kan forvente mig. Jeg har fremlagt et psykoanalytisk standpunkt med argumenter lånt fra kritisk filosofi. Og dog lader denne filosofi til at operere med et subjekt – sommetider omtalt som det “universelle” subjekt (versus det konkrete individ); et subjekt, som per

definition er *neutralt* og *ukønnet*, mens psykoanalysens subjekt per definition altid er kønnet. Så hvordan er det lige, at psykoanalysens kønsdifferentierede subjekt passer ind i den kritiske filosofis begrebsramme? Hvordan er jeg kommet frem til det angivelige oxymoron af en konklusion, at det “universelle” subjekt *nødvendigvis* må være et kønnet subjekt?

Omvendt kan man også spørge, hvorfor man uden videre antager, at det filosofiske subjekt er neutralt? For mig at se, er det snarere denne antagelse, som er uberettiget. Den baserer sig på forestillingen om, at subjektet per definition er tomt for alle positive kendetegn. Man kan herudfra slutte, at de, der ophæver subjektets køn, anskuer kønnet som et positivt karakteristikon. Alt, hvad jeg har sagt indtil nu, kan koges ned til en afvisning af en sådan karakteristik. Når jeg for eksempel hævdede, at kønsforskellen ikke kan sidestilles med andre forskelle, var pointen netop, at kønsforskellen ikke beskriver subjektet “positivt”. Man kan sige det sådan: *“Mand” og “kvinde” skal, ligesom væren, ikke forstås som prædikater, hvilket vil sige, at betegnelserne snarere end at bidrage til vores viden om subjektet definerer måden, hvorpå vores viden om subjektet kommer til kort.*

Jeg har defineret subjektet som en manifestation af sprogets interne grænse eller negation eller fejlen; en definition, jeg lægger til grund for min påstand om, at subjektet ikke har nogen substantiel eksistens; at det ikke kan gøres til genstand for erfaring. Når man mener, at et sådant subjekt er ukønnet, er det ikke kun, fordi man naivt forudsætter, at kønnet er et “positivt” karaktertræk; det er også, fordi man forudsætter, at fejlen er singular. Men hvis dette var sandt – hvis sproget eller fornuften kun fejlede på én bestemt måde – ja, så ville subjektet rent faktisk være neutralt. Men sådan forholder det sig ikke: Sproget og fornuften kan komme til kort på to forskellige måder. Den første til at drage en distinktion imellem disse “fejlmodi” – disse to forskellige måder, hvorpå fornuften ender med at modsige sig selv – var Kant: første gang i *Kritik af den rene fornuft*, senere udfoldet i *Kritik af dømmekraften*. I begge værker påviste han, at fornuftens selvmodsigelse ikke er entydig, men funderet på en antinomisk blindgyde, som man kan havne i ad to forskellige veje: den første matematisk, den anden dynamisk.

Mange har forsøgt at lokalisere kønsforskellen [*sexual difference*] i Kants tekster, mens det, de i virkeligheden ledte efter, var en forudindtaget eller en ligegyldighed overfor kønnet [*sexual indifference*]. Nogle har for eksempel anet en form for kønnet differentie-

ring i hans beskrivelse af det henholdsvis smukke og sublime. Disse Kant-læsere har, om jeg så må sige, ledt efter kønnet alle de forkerte steder. Min påstand er, at kønsforskellen virkelig *findes* hos Kant. Ikke bare som noget tilfældigt, i hans brug af adjektiver eller eksempler, men som noget helt fundamentalt, i hans distinktion mellem de matematiske og dynamiske antinomier. Det vil altså sige, at *Kant med sine antinomier var den første til at teoretisere over den forskel, som ligger til grund for psykoanalysens inddeling af alle subjekter i to uforenelige kategorier: mænd og kvinder.*

I resten af artiklen vil jeg således læse psykoanalysens seksuering af subjektet ud fra Kants analyse af fornuftens antinomier. Mere specifikt vil jeg fokusere på det seksueringsskema, Lacan præsenterer i *Seminar XX: Encore*. Lacan gentager her det psykoanalytiske standpunkt i forhold til kønsforskellen: Han fastholder, at vores kønnede væren, ikke er et biologisk fænomen: den passerer ikke gennem kroppen, men “gennem det, der er et resultat af talens logiske krav”.¹⁴ Disse logiske krav konfronterer os med en grundlæggende umulighed, der består i det uomgængelige faktum, at dét “at sige alt er umuligt, fysisk umuligt: Ordene slår ikke til.”¹⁵

Med Kant kan vi tilføje, at ordene slår fejl på to forskellige måder, eller, som Lacan formulerer det i *Encore*: Der er “to måder, hvorpå affæren, eller forholdet, mellem de to køn kan gå galt [...] Der er den mandlige måde [...] og den kvindelige måde.”¹⁶

I *Encores* syvende forelæsning finder vi seksueringsformlerne, sådan som Lacan tegnede dem i et “Kærestebrev” (titlen på forelæsningen)¹⁷:

$$\begin{array}{cc} \exists x & \overline{\Phi x} \\ \forall x & \Phi x \end{array} \qquad \begin{array}{cc} \overline{\exists x} & \overline{\Phi x} \\ \overline{\forall x} & \Phi x \end{array}$$

De fire formler beskriver hver især et logisk teorem og har som alle teoremer både en *kvalitet* og en *kvantitet*. Kvantiteten af et teorem er bestemt ved kvantiteten af dets deskriptor [*its subject term*]. Symbolerne \forall og \exists er kvantorer, dvs. de indikerer deskriptorens kvantitet. Alkvantoren \forall [*the universal quantifier*] er et komprimeret udtryk for ord såsom *alle*, *enhver*, *ingen*, men det er vigtigt at notere sig, at også

i Skemaet findes også på side 149 i den engelske oversættelse af denne forelæsning, som er inkluderet i Mitchell og Roses antologi *Feminine Sexuality*.

egennavne hører til denne universelle kategori. Eksistenskvantoren \exists står for ord såsom *nogle, én, mindst én, visse, de fleste*. Kvaliteten af et teorem er bestemt ved kvaliteten af teorets kopula, som enten kan være affirmativt eller negativt. Mens affirmationen er umarkeret, er negationen markeret med en streg over deskriptoren.

Da vi allerede er bekendte med symbolet Φ^i gennem Lacans andre tekster, er det nu muligt at udlægge teoremerne:

Der er mindst et x,
som ikke er underkastet
den falliske funktion

Der er ikke ét x,
som ikke er underkastet
den falliske funktion

Alle x'er
(eller alt ved x)
er underkastet
den falliske funktion

Ikke alle x'er
(eller ikke alt ved x)
er underkastet
den falliske funktion

Mens skemaets venstreside angiver mandens side, angiver skemaets højre side kvindens. Det første, man bider mærke i, er, at teoremerne på hver deres side lader til at stå i et *antinomisk* forhold til hinanden. De lader med andre ord til at modsige hinanden. Hvordan er disse antinomier opstået? Og hvordan kan de siges at illustrere kønsforskellen? Før jeg kan svare på disse spørgsmål, er det nødvendigt at vide lidt mere om formlerne.

Lacan vælger at opgive to begreber fra den klassiske logik, som jeg har brugt i min beskrivelse ovenfor: I stedet for begreberne *subjekt* og *prædikat*, bruger han begreberne *argument* og *funktion*. Udskiftningen markerer en begrebsmæssig forskel: Kategorierne “mand” og “kvinde” baserer sig ikke længere på en inddeling af subjekter på baggrund af bestemte egenskaber, sådan som det var tilfældet i de ældre begreber. Sorteringsprincippet er ikke længere deskriptivt: dvs. det handler ikke længere om bestemte fællestræk eller om at være gjort af samme stof. Hvorvidt man falder ind under den mandlige

i [Stort phi, Φ , er i kort begreb Lacans notation for “den symbolske fallos” (Lacan 1991: 290), “grundlaget for mandens falliske nydelse”, som dog aldrig er andet end momentan: en latterlig lille død, “la jouissance de l’idiot” (Lacan 1975: 73). For så vidt kan den falliske funktion sidestilles med den symbolske kastration: psykoanalysens begreb for de skelsættende grænser, som både står i vejen for og driver subjektets begær efter fuld nydelse, efter at kunne sige og gøre og være det hele.]

eller kvindelige kategori, afhænger snarere af, hvor man placerer sig i skemaet; hvilken argumentatorisk position, man indtager i forhold til funktionen $[\Phi]$; altså hvilken udsigelsesposition, man indtager.

Det, der legitimerer, at Lacan opgiver nogle af den klassiske logiks termer, ja endda nogle af dens præmisser, er funktionen, den falliske funktion, som er at finde i alle fire teoremer. Denne funktion, og især det faktum at den forekommer på begge sider af skemaet, har været genstand for strid, lige siden Freud begyndte at udarbejde sin teori om kvindelig seksualitet. Feminister har altid protesteret imod forestillingen om, at fallos kan redegøre for begge køns eksistens: som om forskellen mellem de to køn skulle kunne bestemmes ud fra denne ene term. Feministerne har taget stærkt afstand fra det, de har opfattet som en reduktion af forskellen til en simpel modsætning mellem en affirmation og negation, til et spørgsmål om at have eller ikke have fallos. Anklagen rammer imidlertid ved siden af, for det særegne og singulære ved den falliske signifiant er netop, at den gør enhver simpel modstilling mellem affirmation og negation umulig. De formler, som den falliske funktion producerer på begge sider af skemaet, giver os ikke noget enkelt svar på, hvad kønnet er. De er omvendt udtryk for to konfliktuerende udsagn. Begge sider er defineret af både en affirmation og en negation af den falliske funktion, af en inklusion såvel som en eksklusion af absolut (ikke-fallisk) *jouissance*. Kvindesidens notoriske “ikke-alt” udtrykker selvfølgelig en grundlæggende ubestemmelighed med hensyn til kvindens placering i kategorien af ting, der er underkastet den falliske orden: Ikke alle [kvinder], eller ikke alt [ved kvinden], er underkastet den falliske funktion. Men mandesiden omfavner en lignende ubestemmelighed: Inklusionen af *alle* mænd indenfor den falliske orden er betinget af, at *mindst én* mand, undslipper denne orden. Spørgsmålet er, om denne “fritagne mand” skal tælles med blandt “alle” eller ej? Hvilken type “mand” har en *jouissance*, som ikke begrænser sig til den falliske version? Og hvad er det for et slags “alle”, der mangler et af sine elementer?

Som man kan se, nytter det ikke noget at ville lære psykoanalysen om ubestemmelighed; om måderne, hvorpå køns-signifianter nægter at indordne sig under to separate kategorier. Det nytter ikke noget at prædike dekonstruktion for psykoanalysen, for den véd allerede alt om den sag. Biseksualitet var et psykoanalytisk begreb, længe før det blev et dekonstruktivistisk. *Forskellen mellem dekonstruktion og psykoanalyse er, at sidstnævnte ikke benægter kønsforskellens kendsgerning på baggrund af biseksualitetens kendsgerning: Det faktum, at der er biseksualitet*

– dvs. det faktum, at man ikke kan lave en skarp distinktion mellem mandlige og kvindelige signifikanter – betyder ikke, at der ikke er nogen kønsforskel. Når dekonstruktionen kommer til at blande tingene sammen, er det fordi den ikke ser, at der er forskel på de [to forskellige] måder, hvorpå den symbolske orden kan fejle. Idet den anser fejlslagningen som noget uniformt, ender dekonstruktionens begreb om kønsforskel med at kollapse i en omgang kønsforvirring [*sexual indistinctness*]. Hertil kommer, at dekonstruktionen, i hvert fald lige på dette punkt, tilsyneladende lader sig narre eller dupere af sprogets præentioner om at ville sige noget om væren: Den sidestiller forvirringen med hensyn til kønnes signifikanter med en sammenblanding [*confusion*] af kønne selv.

Dette er i korte træk pointen med seksueringsformlerne. At det er en pointe, der stammer fra Kant, vil jeg forsøge at udfolde nærmere i det følgende. Først er jeg dog nødt til at sige lidt mere om den falliske funktion, som er kilden til hele ubestemmeligheden. Dens forekomst (på *begge* sider af skemaet) indikerer, at vi har at gøre med talende væsener; væsner, som må opgive adgangen til fuld *jouissance*, når de træder ind i sproget (dette er Lacans gengivelse af det freudianske begreb om kastration). Pointen er ikke blot en gentagelse af den, jeg hele tiden har argumenteret for – at det er *sprogets* blindgyder, som skaber erfaringen af det uerfarbare og det uudsigelige. Pointen udstiller også dumheden ved den læsning af Lacans teori om kønsforskellen, der hævder, at han lader kvinden i stikken: strandet på et mørkt kontinent udenfor sproget. Hver side i skemaet beskriver hver deres blindgyde, som på hver deres måde udstiller sprogets afmægtighed, hvorved spørgsmålet om sprogets “udenfor” melder sig. Den falliske funktion skaber en kortslutning på begge sider af skemaet, ikke en symmetri imellem dem.

KVINDESIDEN: EN MATEMATISK KORTSLUTNING

Jeg har ikke i sinde at begynde min læsning af seksueringsskemaet med formlerne i venstre side, sådan som der ellers er tradition for. Jeg starter i stedet med at se på formlerne i den højre eller kvindelige side. I modsætning til den ret udbredte fordom om, at psykoanalysen konstruerer kvinden som sekundær – som en ren afledning af manden, den primære – synes disse formler snarere at prioritere den højre side. En sådan læsning af formlerne er i overensstemmelse med den forrang, Kant tildeler de matematiske antinomier. Ikke nok med, at han behandler disse antinomier først, han tillægger også den mate-

matematiske syntese en mere umiddelbar form for vished end syntesens dynamiske sidestykke. I Kants analyse er det de dynamiske antinomier ("mandesiden" i vores optik), som på mange måder fremstår sekundær: som en løsning på den langt mere fundamentale *uløselighed*, der manifesterer sig i den matematiske konflikt. Noget, jeg hæfter mig ved i min undersøgelse af forskellen mellem de to konfliktmodi, er måden, hvorpå selve opfattelserne af henholdsvis konflikt og løsning skifter fra den første modus til den anden [fra den matematiske logik til den dynamiske]. (Når alt kommer til alt, er det dog en illusion at forestille sig, at det ene køn eller antinomiske udsagn kan prioriteres højere end det andet. I stedet for at betragte kønnene og antinomierne som to arter fra den samme slægt, bør vi betragte dem som to sider af samme möbiusbånd.) Asymmetrien mellem de matematiske og dynamiske antinomier er ikke til at tage fejl af: Når vi bevæger os fra den ene til den anden side, er det, som om vi bevæger os over i et helt andet rum. I stedet for at blive forvirret over denne forskel (som så mange Kant-kommentatorer er blevet igennem tiden) – i stedet for at anskue forskellen som et udtryk for, at Kant blander tingene sammen – vil jeg med Lacans hjælp forsøge at udlede den logik, som ligger til grund for forskellen.

Hvad er en matematisk antinomi? Hvordan ville man beskrive den konflikt, som definerer den? Kant analyserede to "kosmologiske idéer", som begge udspringer af denne variation af konflikten. Jeg skal hér kun diskutere den første kosmologiske idé, da det er den, der forekommer mig at svare til antinomien udtrykt i formlerne på seksuerings-skemaets "kvindeside". Det, der giver anledning til den første antinomi, er forsøget på at begribe "verden", hvorved Kant mener "alle fænomeners matematiske hele samt totaliteten af deres syntese"¹⁸, dvs. verden opfattet som et univers, der rummer alle fænomener, så det ikke længere er nødvendigt at forudsætte et eksternt fænomen, der fungerer som betingelsen for dette univers. Fornuften stræber efter at begribe det ubetingede hele: den absolutte fuldstændighed af alle fænomener. Dette forsøg afstedkommer to konfliktuerende teoremer om verdens beskaffenhed. Først en tese om, at verden har en begyndelse i tiden og begrænsning i rummet. Dernæst en antitese, hvormed det hævdes, at verden ikke har nogen begyndelse eller grænse, men er uendelig, både tidsligt og rumligt.

Efter at have udforsket begge argumenter, konkluderer Kant, at mens begge teoremer hver især demonstrerer det andet teorems ugyldighed, er ingen af teoremerne i stand til at overbevise os om

deres egen gyldighed. Denne konklusion skaber et skepticistisk dødvande, som Kant er nødt til at rede sig ud af, eftersom et af grundprincipperne i hans filosofi er, at der findes en løsning på alle fornuftens problemer. Den løsning, han når frem til, er følgende: Snarere end at fortvivle over det faktum, at vi ikke kan vælge imellem de to alternativer, er vi nødt til at indse, at vi ikke behøver at vælge, eftersom begge alternativer er falske. Så hvor tesens og antitesens udsagn så ud til at udgøre et *kontradiktorisk* modsætningsforhold, viser de sig ved nærmere eftersyn at udgøre et *kontrært* modsætningsforhold.

Indenfor logikken forstås en kontradiktorisk modsætning som en modsætning mellem to teoremer, hvoraf det ene blot består i en benægtelse af det andet: Eftersom de tilsammen udtømmer alle muligheder, etablerer gyldigheden af det ene teorem ugyldigheden af det andet og vice versa. Kontradiktionen er en nulsums-affære. Negationen, som alene beror på kopulaet, udtrykker intet udover sig selv; den annullerer fuldstændigt det andet teorem. En kontrær modsætning er til gengæld en modsætning, der eksisterer mellem to teoremer, hvoraf det ene teorem snarere end at bestride det andet teorem, kommer med en påstand, der går i den anden yderlighed. Negationen, som denne gang kun beror på prædikatet, udtømmer ikke alle muligheder; den lader noget tilbage, som den ikke udtaler sig om. Af denne grund kan *begge* udsagn være falske på én og samme tid.

For at gøre logikken mindre abstrakt tyer Kant, lidt ukarakteristisk, til et godt eksempel, der ret præcist illustrerer, hvad der er på spil i de matematiske antinomier. Han modstiller udsagnet “kroppe lugter godt” med det kontrære udsagn “kroppe lugter dårligt” for at vise, at det sidste udsagn ikke blot negerer det første (var dette tilfældet, ville udsagnet “kroppe lugter *ikke* godt” have været tilstrækkeligt). Det sidste udsagn introducerer imidlertid en helt ny lugt, denne gang en dårlig en. Mens disse teoremer umuligt kan være sande begge to – da god og dårlig lugt jo udligner hinanden – kan de godt være falske begge to: Ingen af teoremerne tager for eksempel højde for den tredje mulighed, at kroppe også kan være lugtfri.

For at illustrere logikken på en anden måde kunne man sige, at det er den kontrære modsætnings-struktur, der går igen i vittigheden “hvornår er du holdt op med at mishandle din kone?” Mens spørgsmålet tilsyneladende tillader adressaten at svare lige, hvad han vil, tillader formen på spørgsmålet ham i virkeligheden kun at vælge imellem kontrære svar. Han har altså ikke mulighed for at benægte den implicitte anklage i spørgsmålet.

Når Kant formår at navigere udenom det skepticistiske dødvande, er det, fordi han nægter at svare på spørgsmålet: “Er verden endelig eller uendelig?” I stedet negerer han den implicite forudsætning i spørgsmålet, forudsætningen om at verden *er*. Så længe man antager, at verden eksisterer, må den kosmologiske antinomisese og antitese betragtes som kontradiktoriske og uforenelige – som udtømmende alternativer. Man er således tvunget til at vælge. Men i det øjeblik, antagelsen om verdens eksistens viser sig at være ubegrundet, behøver ingen af alternativerne at være sande: Det er ikke længere nødvendigt at vælge. Løsningen på den matematiske antinomi består altså i at demonstrere det selvmodsigende ved selve den antagelse, som antinomien beror på; at pege på dens *absolutte umulighed* (Kants ord). Dette ved at vise, at verden er et selvmodsigende begreb; at den absolutte totalitet af en endeløs progression per definition er utænkkelig.

Hvorfor? Jo, for hvis verden er genstand for erfaring – sådan som de, der ivrigt insisterer på dens storhed, mener, den er – så må betingelserne for erfaringens mulighed være opfyldt, når man forestiller sig verden. At idéen om verden ikke holder, viser sig ved, at den ikke lever op til disse formelle betingelser. Betingelser, som nærmere specifikt består i, at et givent objekt kun kan gøres til genstand for erfaring, hvis det kan lokaliseres gennem en progression eller regression af fænomener i tid og rum. En sådan *succession* forpurres imidlertid af begrebet om en absolut fænomenal totalitet, som jo kun kan tænkes som en *samtidighed* af fænomener. Fornuftens regel, som fordrer, at vi altid søger betingelserne, slækkes derfor af forestillingen om den totale opfyldelse af reglen, dvs. af begrebet om verden. En overholdelse af reglen viser sig at være uforenelig med en komplet opfyldelse af reglen: De to ting er antinomiske. Verden er et objekt, der ødelægger midlet til at erfare den. Man kan af samme grund slet ikke kalde verden for et objekt. Et univers af fænomener er i sagens natur en selvmodsigelse: *Verden kan vitterligt ikke eksistere*.

Efter at have demonstreret umuligheden af verdens eksistens, kan Kant både afvise tesens og antitesens udsagn. Og det er netop hvad han gør – dét endda i dobbelt forstand; først i en negativ form, dernæst i en affirmativ. “Verden har ingen begyndelse i tiden og ingen absolut grænse i rummet” er den negative løsning: Kant benægter altså tesen uden at komme med et efterfølgende modpåstulat, sådan som antitesen gør. Der kan ikke være nogen grænse for fænomener i en fænomenal verden. Dette ville indebære, at der fand-

tes et exceptionelt fænomen: enten ét, der ikke var betinget af noget, og som derfor tillod os at standse vores tankeregres, eller også ét, der ikke havde nogen fænomenal form; et, der var tomt: et tomrum eller en tom tid. Selvfølgelig er disse selvmodsigelser ikke reelle muligheder. Ingen fænomener kan undslippe fornuftens regler, da fornuften er det eneste, der kan gøre dem til genstande for vores erfaring. Sagt på en anden måde: *Der findes ikke noget fænomen, som ikke kan gøres til genstand for erfaringen* (eller underkastes reglen om regres): $\overline{\exists x} \Phi x$.

Kant går herefter over til at afvise antitesen: Han hævder her, at “regressen i rækken af fænomener – som en bestemmelse af den kosmologiske kvantitet – fortsætter *ad infinitum*.”¹⁹ Erkendelsen af, at der ikke er nogen grænse for mængden af fænomener, tvinger altså ikke én til at fastholde det antitetiske standpunkt, at mængden af fænomener er *grænseløs* eller *uendelig*. Snarere får erkendelsen én til at indse, at der er en grundlæggende *endelighed* ved alle fænomener: Eftersom de alle er underkastet tidslige og rumlige betingelser, kan de kun erfares ét efter ét, i én lang uendelighed; det ville aldrig være muligt at nå til bunds – eller nå til et punkt, hvor alle fænomener ville være erkendt. Verdens status er ikke uendelig, men ubestemmelig. *Ikke-alle fænomener kan gøres til et positivt erfaringsobjekt*: $\overline{\forall x} \Phi x$.

Den løsning, som Kants kritiske filosofi tilbyder, fortjener at blive gentaget, så den ikke er til at misforstå. For det simple udsagn, at der ikke er nogen grænse for fænomener, vil for dem, der er forfaldne til transcendentale illusioner, implicere, at verden er grænseløs. Mens det simple udsagn, at ikke alle fænomener kan erkendes, vil implicere, at mindst ét fænomen undslipper vores erfaring.

Det skulle på nuværende tidspunkt gerne stå klart, at de formler, jeg har udledt af Kants to udsagn om den første matematiske antinomi, på et formelt plan fordobler Lacans formler for kvinden, der ligesom verden kan siges ikke at eksistere. Spørgsmålet er, hvordan denne parallel mellem kvinden og verden kan opretholdes? Hvordan kan Lacan tale om kvindens ikke-eksistens? Svaret må tage udgangspunkt i Lacans egen forklaring: “[F]or at kunne sige [om noget, at] ’det eksisterer’, må man også kunne konstruere det; det gælder altså om at vide, hvordan man finder ud af, hvor eksistensen er.”²⁰ Det er ikke svært at høre de kantianske toner i denne forklaring. Men man bør også høre et ekko af Freud, som hævdede, at det kun kan lade sig gøre at finde et objekt, hvis man også er i stand til at genfinde det. Når kvinden ikke eksisterer, er det, fordi hun ikke kan genfindes. For nuværende fremstår min forklarende reformulering af Lacans ofte

misforståede diktum ikke mindre dunkel end diktummet i dets originale ordlyd. Min ambition er ikke desto mindre at præcisere min udlægning ved at vende mig mod de dynamiske antinomier, der samtidig giver mig anledning til at drage nogle koblinger mellem Kants filosofi og den freudianske psykoanalyse.

Lad mig her i første omgang tune ind på de kantianske toner i Lacans udsagn. Lacan hævder uden tvivl, at det ikke kan lade sig gøre at konstruere et begreb om kvinden. For en fuld afdækning af betingelserne for hendes eksistens er i realiteten en umulig opgave. Da vi er endelige væsener bundet af tid og rum, er vores viden historisk betinget. Vores forestilling om kvinden kan ikke gå forud for sådanne begrænsninger og kan således heller ikke bruges til at konstruere et begreb om kvinden som helhed. Men hvordan adskiller min kantianske position sig fra den, som Butler og andre indtager? Er min position virkelig så uforenelig med den, der så ofte har defineret sig selv i modsætning til enhver form for universalisme – den, der hævder, at der ikke findes nogen generel kvinde- eller mandekategori, ingen generel subjekt-kategori, kun historisk specifikke subjekt-kategorier defineret som partikulære og forskellige diskurser? Hvad er forskellen mellem min udlægning af “kvinden eksisterer ikke” og følgende udlægning? Vi er på vildspor, når vi påstår, at kvinden eksisterer, for

kategorien “kvinder” er en normativ og ekskluderende kategori, som skabes, alt imens umærkede klasse- og raceprivilegier forbliver intakte. Med andre ord har insisteringen på, at kategorien “kvinder” udgør en sammenhængende enhed, effektivt afvist den mangfoldighed af kulturelle, sociale og politiske skæringspunkter, hvorigennem den konkrete “kvinde” konstrueres.²¹

Citatet hævder, at den universelle kategori “kvinde” modsiger og modsiges af aktuelle studier, som udforsker klasse- og raceforskellene blandt kvinder, sådan som de konstrueres igennem forskellige praksisser. Argumentets logik er aristotelisk: Det betragter det universelle som et positivt, endeligt begreb (“normativt og ekskluderende”), der er afgrænset af et andet positivt, endeligt begreb (partikulære kvinder eller “den konkrete ’kvinde’”). Negationen af alle [*the all*], producerer hermed det partikulære. Den butlerske fordømmelse af “kønnenes binaritet” har altså selv dybe rødder i en binær logik, som opfatter det universelle og det partikulære som udtømmende muligheder.

Kant havde noget andet i tankerne, da han hævdede, at de matematiske antinomier demonstrerer fornuftens grænse. Hans pointe – som godt kan tåle at blive gentaget – var, at vores fornuft er begrænset, fordi *fremgangsmåderne for vores viden ikke har nogen ende* [term], *ikke nogen grænse. Det, der begrænser fornuften, er en mangel på grænse.*

Denne indsigt bliver kompromitteret, ikke bekræftet, så snart vi opfatter “ikke-alt” på udstrækningens sideⁱ, dvs. så snart vi opfatter negationen af verden – eller af den universelle fornuft og dens præ- tentioner om at kunne tale om alle fænomener – som en negation, der ganske simpelt forudsætter, at det eneste, vi kan erkende med sikkerhed, er endelige, partikulære fænomener. For i dette tilfælde udstyrer vi blot fornuften med en *ekstern* grænse ved at regne med et udsnit af tiden – fremtiden – som strækker sig længere end fornuften, ja, går over vores forstand. Hermed ophæves fornuftens *interne* grænse, som alene er det, der definerer fornuften.

Husk på, at Kant fastholdt, at den første antinomi er et indirekte bevis på “fænomenets transcendentale idealitet.” Her er Kants opsummering af beviset:

Hvis verden er et i sig eksisterende hele, er den hverken endelig eller uendelig. Nu er såvel det første som det andet falsk (i kraft af det ovenfor anførte antitetiske bevis på den ene side og det tetiske bevis på den anden). Altså er det også falsk, at verden (indbegrebet af alle fænomener) er et i sig eksisterende hele. Heraf følger nu, at fænomener overhovedet ikke er noget udenfor vores forestillinger.²²

Kants logik ville ikke hænge sammen, hvis negationen i det næstsids- ste udsagn blev opfattet som en *afgrænsning* af alle fænomener, eller af verden, til bestemte, partikulære fænomener. Det er kun muligt at nå til en sådan konklusion, hvis man opfatter det næstsids- te udsagn som en *uendelig dom*.ⁱⁱ Det, der er på spil, er altså ikke en negation af kopulaet: Det forholder sig ikke sådan, at “alle fænomener” er fuld-

i “Det er altså ikke længere på udstrækningens side, at vi skal begribe ikke-alt [*le pas-toute*].” Lacan 1975: 94.

ii For en fremragende diskussion af forholdet mellem Kants begreb om uendelige domme og de første to antinomiers konflikt, se Monique David- Ménard: 33 ff.

stændigt annulleret eller elimineret, så det blot er op til prædikativet – de partikulære fænomener – at definere feltet. Det, der er på spil, er snarere en affirmation af et negativt prædikat. Kant vil altså have os til at forstå, at den eneste måde, hvorpå vi kan undgå de antinomier, som forestillingen om verden indkapsler os i, er ved at konstatere, at verden ikke er et positivt erfaringsobjekt – med den vigtige tilføjelse, at vi afstår fra at udtale os om verdens eksistens hinsides denne konstatering. I en sådan optik er fornuften begrænset af intet mindre end sin egen natur (sin afhængighed af den kun regulative idé om totalitet). Den er *internt* begrænset.

Dette er kernen i forskellen mellem den kantianske og historistiske position – eller rettere mellem den kantiansk-*lacanianske* position og den historistiske, for Lacan indtager et lignende standpunkt i forhold til kvinden. Når han siger, “kvinden er ikke-alt”, kræver han, at vi læser udsagnet som en *uendelig dom*. Han hævder altså rigtig nok – ofte til sine læses store forargelse – at forestillingen om kvinden modsiger fornuften, og at hun derfor ikke eksisterer. Men han hævder også – og denne sidste pointe er ofte blevet forbigået – at hendes eksistens *ikke* kan modsiges af fornuften, om end den af indlysende årsager heller ikke kan bekræftes af fornuften. Lacan vil med andre ord ikke afvise, at der findes noget – f.eks. en kvindelige *jouissance* – som ikke kan stedfæstes i erfaringen og dermed heller ikke siges at eksistere i den symbolske orden. Ikke nok med, at kvindens eksistens *ikke* kan benægtes; den kan heller ikke sættes på “et normativ og ekskluderende” begreb – tvært imod: Kun ved at nægte at benægte (eller bekræfte) kvindens eksistens, undgår vi ifølge Lacan en tænkning, der er “normativ og ekskluderende”. Først når vi indser, at kvinden *ikke* kan sættes på begreb – at et begreb om kvinden er strukturelt umuligt indenfor den symbolske orden – først da, er det muligt at anfægte de forskellige historiske konstruktioner af kvinden. For der er i sidste ende ikke noget, der forhindrer disse historiske konstruktioner i at trumfe deres universelle sandheder igennem. Tænk blot på den historiske påstand om, at kvinden *ikke* eksisterer som en almen, transhistorisk kategori. Sandheden ved denne påstand er simpelthen ikke tilgængelig for et historisk subjekt.

Lad mig slå fast, at én af konsekvenserne af Lacans argument er, at han, ligesom historikerne, sætter spørgsmålstejn ved, hvorvidt man overhovedet kan tale om kvinder samlet set. Argumentet er således også skeptisk overfor ethvert forsøg på “samarbejdspolitik”. Men til forskel fra historikerne mener Lacan ikke, at det, der står i vejen

for samlebetegnelsen “kvinden”, er de ydre sammenstød mellem forskellige definitioner af kvinden; det er snarere den indre begrænsning ved hver eneste definition, som på den ene eller anden måde ikke formår at “indbefatte” hende. Den lacanianske position åbner op for et hinsides, som både er umuligt at bekræfte og afkræfte.

At dømme ud fra det feministiske postyr, som referencen til dette hinsides har affødt, kan jeg vist roligt gå ud fra, at den godt kan tåle at blive forklaret og forsvaret yderligere. Ofte er den blevet læst som et udtryk for endnu en henvisning af kvinden til noget, der ligger udenfor sproget og den sociale orden; som endnu et forsøg på at forvise hende til et eller andet “mørkt kontinent” (som om der nogen sinde er blevet fundet liv i sprogets døde strukturer!). Dette kalder på en mere eksplicit udlægning af, hvad der helt præcist menes med, at “sproget kommer til kort” overfor kvinden – hvad det helt præcist er, Lacan signalerer med sin uendelige dom. Det, den symbolske orden ikke formår at betegne, er ikke kvindens *realitet*, men kvindens *eksistens*. Eller mere præcist: Det, der mislykkes – det umulige – er at komme med en eksistentiel dom. Så længe det kan påvises, at kvinden og verden ikke udgør en samlet enhed eller et lukket univers – at der ikke er nogen grænse for fænomener og sprog; intet fænomen, som ikke er genstand for erfaringen; ingen signifiant, hvis betydning ikke afhænger af en anden signifiants – så er det heller ikke muligt at bedømme, hvorvidt disse fænomener eller signifianter udtrykker noget om en realitet, der er uafhængig af os selv. Hvis man kan erklære, at en ting eksisterer, må man også kunne konkludere det modsatte: at den ikke eksisterer. Men hvordan er en sådan negativ dom mulig, hvis der ikke findes noget fænomen, som ikke kan gøres til genstand for vores erfaring, dvs. intet metafænomen, som undslipper vores erfaring og sår tvivl om gyldigheden af de fænomener, der ikke undslipper? Dét, at der ikke er nogen grænse for fænomener (og signifianter), umuliggør et metasprog, uden hvilket vi er dømt til endeløs affirmation, dvs. dømt til kun at kunne affirmere, aldrig negere, de kontingente rækker af fænomener, der præsenterer sig for os. Hvor ingen grænse er mulig, er der, som i Freuds definition af det ubevidste, ikke noget “ikke”. Da alt må betragtes som lige sandt, bliver modsigelser (som i det ubevidste) nødvendigvis overhørt. Og så længe intet kan dømmes falsk, har vi heller intet middel til at udrydde selvmodsigelser og uoverensstemmelser.

De historisk orienterede feminister foreslår, at en sammenlægning af alle “kvindelige subjektpositioner” er svaret på “kvindelighedens gåde”. De foreslår med andre ord, at vi anerkender *forskellene*

mellem disse forskelligartede konstruktioner af kvinden og unødvendigheden af deres indbyrdes relationer for endegyldigt at begrave spørgsmålet om, hvad en kvinde er. Lacan foreslår, at vi anskuer de historistiske feministers "løsning" som en kendsgerning, der har brug for en forklaring. *Hvorfor*, spørger Lacan, idet han kræver, at vi ikke stiller os tilfredse med observationen, men borer i den: *Hvorfor* udgør kvinden ikke en helhed? Hvorfor får vi i de diskursive konstruktioner af kvinden altid øje på en masse forskelle blandt kvinder? Hvorfor får vi aldrig øje på fællesnævneren, kvinden som sådan? Lacans svar lyder: Kvinden er ikke-hel, fordi hun mangler en grænse, hvilket også vil sige, at hun ikke er modtagelig overfor truslen om kastration. Benægtelsen, eller *nej*'et, som denne trussel er indbegrebet af, fungerer ikke for hende. Dette kan dog let misforstås. For selvom det er rigtigt, at truslen ikke har tag i kvinden, er det vigtigt at bide mærke i, at hun er konsekvensen af, ikke årsagen til, at benægtelsen ikke fungerer. Hun er grænsens sammenbrud, ikke årsagen til dette sammenbrud.

Kort sagt: Kvinden befinder sig der, hvor der ikke er nogen grænse for signifierernes gradvise udfoldelse; der, hvor det er umuligt at komme med en dom over eksistensen. Dette betyder, at alt kan siges og bliver sagt om kvinden, men også at der ikke er noget af det, der bliver sagt, der kan gøres til genstand for "realitetsprøvelse" – intet af det, der bliver sagt om kvinden, bekræfter eller afkræfter hendes eksistens, som unddrager sig enhver symbolsk fremstilling. Denne pointe komplicerer kvindens forhold til det symbolske og den falliske funktion yderligere. For det er netop, fordi hun er totalt – i betydningen *grænseløst* – indskrevet i den symbolske orden, at hun på en måde er fuldstændig uden for den. Hvilket vil sige, at spørgsmålet om hendes eksistens forbliver absolut uafgjort indenfor det symbolske.

Vi må således anerkende, at kvinden vitterligt er et produkt af det symbolske. Men vi må samtidig erkende, at det symbolske i sin fremstilling af hende ikke fungerer sådan, som vi vanligvis tror, det gør. Normalt sætter vi lighedstegn mellem det symbolske og Lacans begreb om den Anden. Den Anden er ikke desto mindre per definition den instans, som garanterer vores konsistens, og som vi har set, er der ikke nogen sådan garanti, når det kommer til kvinden. Hun – eller det symbolske, hvorigennem hun konstrueres – er fuld af modsigelser. Man fristes således til at konkludere, at kvinden er et produkt af "en symbolsk orden uden en Anden." I sine sidste skrifter opfandt Lacan termen *lalangue* som en betegnelse for denne "Anden-løse" version af det symbolske. Kvinden er et produkt af *lalangue*.

MANDESIDEN: EN DYNAMISK KORTSLUTNING

Hvis vi skulle følge historicismens spilleregler, måtte vi hævde, at manden ligesom kvinden ikke eksisterer – at vi i de talrige maskuline subjektpositioner, som enhver tidsæra konstruerer, ikke finder nogen generel mandekategori. Således formår et nominalistisk argument i dag som et slags teoretisk opløsningsmiddel at nedbryde kategorien mand såvel som kvinde. Ifølge Lacan kan man imidlertid *ikke* på symmetrisk vis hævde, at manden ligesom kvinden ikke eksisterer. Hvis vi skal tro formlerne i den venstre side af seksueringsskemaet, har vi ikke noget problem med at proklamere hans eksistens; det er ikke svært at placere ham.

Denne udmelding kommer muligvis bag på mange, ikke kun på historikerne. For min diskussion har indtil nu givet det indtryk, at fornuftens regel, som driver os til at søge efter en totalitet af betingelser, til hver en tid gør en hvilken som helst eksistentiel dom umulig. Vi er således ikke forberedte på den borttrykning af umuligheden, som bekræftelsen af mandens eksistens synes at implicere. En lignende overraskelse kommer ofte til udtryk hos Kants kommentatorer, som undrer sig over den pludselige lethed, hvormed Kant kommer frem til en løsning på de dynamiske antinomier. Mens de matematiske antinomiers tese og antitese begge blev betragtet som falske, fordi de begge på ugyldig vis forudsatte verdens eksistens (eller sammensatte substans), kan de dynamiske antinomier ifølge Kant begge betragtes som sande. I det første tilfælde antoges det, at konflikten imellem de to teoremer var uløselig (eftersom de kom med to kontradiktoriske påstande om det samme objekt). I det andet tilfælde løses konflikten på “mirakuløs” vis, idet det hævdes, at de to påstande ikke modsiger hinanden. Hvis det blot var et spørgsmål om tesen, ville vi ikke have nogen problemer med at acceptere dette argument. “[D]en kausalitet, der reguleres af naturens love, er” ifølge tesen “ikke den eneste, som summen af fænomener i verden kan udledes af. Vi må nødvendigvis antage, at der findes endnu en kausalitet, der er bestemt ved friheden til at forklare disse fænomener.”²³ Tesen erkender altså vigtigheden af naturlig kausalitet, idet den slet og ret insisterer på et supplement af frihed. Helt så enkelt er det dog ikke at få antitesen til at stemme overens med Kants afvisning af, at der må være tale om en kontradiktion. Udsagnet “der findes ikke nogen frihed; alt i verden sker i forhold til naturens love” er en klar afvisning eller negering af tesen. Hvis vi godtager Kants argumenter for, at begge påstande er gyldige på én gang, bliver vi nødt til at acceptere argumenterne *på trods* af

deres åbenlyse modsigelser. Vi må kort sagt ty til en non-aristotelisk logik – præcis som i tilfældet med de matematiske antinomier.

Jeg har i det følgende ikke tænkt mig at gå i nærmere detaljer med Kants drøftelse af de kosmologiske idéer om frihed og Gud. Snarere vil jeg fokusere på, hvordan den anden mængde antinomier løser den hårdknude, som den første mængde præsenterer os for. Jeg hæfter mig også ved, at formlerne i seksueringsskemaets venstreside, eller “mandeside”, gentager logikken i den løsning, vi finder hos Kant: Udsagnene “der findes mindst ét x , som ikke er underlagt den falliske funktion” og “alle x 'er er underlagt den falliske funktion” antages begge at være sande trods det faktum, at antitesens krav på inklusion åbenlyst gendrives af tesen. Det vil sige: Antitesens “alle” negeres af tesen.

Og dog hævder Kant, at antitesen er *sand*: Han bekræfter eksistensen af universalbegrebet “alle”, på samme måde som Lacan bekræfter eksistensen af et univers af mænd. Da et tilsvarende univers af kvinder blev betragtet som utænkeligt, fordi signifiant-kæden viste sig at være uden ende, eller grænseløs, skulle man tro, at dannelsen af “alle” på mandesiden netop ville bero på en grænse. Denne antagelse er dog lettere at afvise end at bevise. Formlerne på kvindens side kom med gode argumenter for, at det er umuligt at drage en grænse. For der findes ikke noget metafænomen; intet metasprog. Vi kan ikke se bort fra denne veletablerede fornuftsregel, heller ikke på mandesiden.

Det viser sig da også, at grænsen på den heraldiske [højre]side, eller den dynamiske side, ikke afføder betingelserne for et metasprog; den dækker blot over manglen på samme. Dette ved at supplere rækken af fænomener (eller signifikanter) med en negativ dom over det, der ikke kan inkluderes i rækken. Sætningen “der findes ingen frihed” (for nu at bruge antitesen i den tredje antinomi som eksempel) har nøjagtig denne funktion, denne *grænsefunktion*. Gennem den negative dom sættes frihedens ubegribelighed på begreb, og den endeløse serie af fænomener ophører med at være uendelig. Den bliver til en lukket mængde, idet den (i en ganske vist negativ form) inkluderer det, der er ekskluderet fra den. Dvs. den inkluderer *alt*. I den næste sætning (stadigvæk i den tredje antinomis antitese) opdager man, at dette “alt” opstår som en følgevirkning: “[A]lt i verden finder sted ene og alene i henhold til naturens love.”²⁴ Verden, som i de matematiske antinomier var forhindret i at tage form, opstår pludselig på den dynamiske side [*comes into being*].

Min beskrivelse af grænsedragningen som en tilføjelse eller et *supplement* til den naturlige kausalitet er i virkeligheden også en

beskrivelse af tesens version af det, der finder sted. En anden beskrivelse, der kan siges at være ligeså nøjagtig og rigtig, får vi i antitesen. Ifølge denne version er det en subtraktion, der er på færde i skiftet fra kvinde- til mandesiden. Kant klagede som bekendt over, at de matematiske [antinomiers] tese og antitese overskred deres officielle funktioner, idet de begge “siger noget mere, end kontradiktionen kræver”²⁵; dvs. de sagde begge to *for meget*. En ugyldig overskydende [surplus] affirmation af eksistensen bebyrdede begge udsagn. På den dynamiske side er dette overskud *subtraheret* fra den fænomenale sfære, og det er denne subtraktion, der kan siges at installere grænsen. Bortskæringen af frihed fra den mekaniske kausalitets sfære er altså det, der på den dynamiske side ophæver antinomiens fundamentale selvmodsigelse, dens absolutte apori. Det matematiske felt var karakteriseret dels ved homogeniteten mellem dets elementer (som alle var fænomener eller genstande for erfaringen), dels ved uoverensstemmelsen mellem feltets teoremer (da ingen af disse kunne regnes for usande). Det dynamiske felt er karakteriseret dels ved elementernes heterogenitet (et resultat af *adskillelsen* mellem de to kausalitetsformer, den sanselige og den intelligible) og ja, hvad mere? Hvad svarer på den dynamiske side til uoverensstemmelsen på den matematiske side? Svaret er ufuldstændighed.ⁱ “Alle” tager form på den dynamiske side, men mængden mangler et element, nemlig frihed. Den allerførste årsag kan ikke tolereres af – eller forsvinder ganske enkelt fra – den mekaniske verden, som den funderer.ⁱⁱ Den dynamiske side ender således altid med at sige *for lidt*.ⁱⁱⁱ

I Lacans formler træder parallellen mellem de to sider tydeligere frem, eftersom de samme symboler bliver brugt hele vejen igennem. Vi kan således se, at eksistens-problematikken på den matematiske side går igen på den dynamiske: De eksistentielle mer-er-

i I sit upublicerede seminar “Extimité” udfolder Jacques-Alain Miller denne lacanianske distinktion mellem uoverensstemmelse og ufuldstændighed i forhold til kønsforskellen. Miller 1985.

ii Fra Fredric Jameson låner Slavoj Žižek begrebet den “forsvindende mægler [*the vanishing mediator*]” til at komme med en lacaniansk forklaring på, hvorfor årsagen forsvinder fra feltet af sine egne effekter. Se Žižek 1991: 182-97.

iii I sin bemærkelsesværdige bog *The Romantic Sublime* (1972) når Thomas Weiskel frem til den stik modsatte konklusion. Mens han forbinder det matematisk sublime med “for lidt mening”, mener han, at det dynamisk sublime er kendetegnet ved en exces af det betegnede, altså med “for meget mening”.

klæringer [*surplus declarations of existence*], som forårsagede konflikten på den kvindelige side, bringes til tavshed på mandens. For det er netop eksistensen eller væren, der *subtraheres* fra det univers, som her dannes. Det er sådan, man bør læse Lacans fremstilling af eksistens-kvantoren som det, der begrænser og afgrænser “alle” udtrykt med alkvantoren. Når en verden (som udelukkende opererer i overensstemmelse med naturens love) eller et univers (af mænd) således kan siges at eksistere på den dynamiske eller mandlige side, må vi altså ikke glemme, at der er tale om en begrebsmæssig eksistensform. Eksistensen som sådan undslipper begrebsdannelsen. Universet er således defineret af en vis impotens, da alt kan inkluderes i det *undtaget* væren, som er heterogen i forhold til den begrebsmæssige verden.

At både tesen og antitesen – både $\exists x \overline{\Phi x}$ og $\forall x \Phi x$ – kan siges at være gyldig, har således sin forklaring i grænsens paradoksale status: Den kan hverken opfattes som fuldstændigt fraværende eller fuldstændigt inkluderet i mængden mænd. For som Kant har lært os, siger man intet om en mand eller om begrebet mand ved at sige, at manden eksisterer. Man kan for såvidt hævde, at dette begreb ikke mangler noget. Og dog indbefatter det ikke væren. I den forstand er det mangelfuldt. For begrebet kan ikke medregne det faktum, at tingen, det begrebsliggør, faktisk eksisterer.

Dette bringer mig tilbage til spørgsmålet om “realitetsprøvelse” bragt på banen tidligere. Jeg lovede, at denne procedure, som var udelukket på kvindesiden, til slut ville blive bragt i spil på mandesiden. Jeg står ved dette løfte, om end det unægteligt giver mig anledning til at præcisere, hvad realitets-testning overhovedet *er* i en freudiansk forstand. Der findes ikke noget mere oplagt sted at starte end i Freuds essay om “Benægtelsen”, da denne tekst stort set baserer sig på de samme tankefigurer, som jeg (i forlængelse af Kant og Lacan) har baseret min diskussion på. Når Freud bemærker, at “[ved] hjælp af benægtelsessymbolet gør tænkningen sig fri af fortrængningens restriktioner og beriger sig selv med et indhold, som den ikke kan undvære for at fungere”²⁶, bør vi med det samme genkende logikken fra de dynamiske antinomier. For negationssymbolet er netop den grænse, der i de dynamiske antinomier gjorde det muligt for Kant at hævde, at der findes en viden om “alting i verden”. I de matematiske antinomier var han tvunget til at indrømme, at ræsonnementet ikke holder: at en tænkning [*reasoning*] af verden er umulig. I de dynamiske antinomier giver Kant sig selv et materiale – et objekt for tænkningen – selvom fornuften i den tidligere beskrevne konflikt var

nægtet enhver mulighed for et sådant objekt – dømt til slet og ret at indse, “at deres strid ikke handler om noget”.²⁷

Hvad sagde Freud om realitetsprøvelse? Han sagde for det første noget, han havde talt om siden *Entwurf* (1895), mest minderværdigt i *Tre afhandlinger om seksualteori* (1905): Når man finder et objekt, gen-finder man det. Formålet med realitetsprøvelsen er her ikke “at finde et objekt i den reale perception, som svarer til det forestillede objekt, men derimod af *genfinde* det og overbevise sig om, at det endnu er til stede.”²⁸ Han siger også, at et af problemerne ved denne fremgangsmåde er, at

[p]erceptionens reproduktion i forestillingen ikke altid er en pålidelig gentagelse af perceptionen. Den kan være modificeret gennem udeladelser og ændret gennem sammensmeltninger af forskellige elementer. Realitets-prøvelsen må da kontrollere, hvor omfattende disse forvrængninger er. Man erkender imidlertid som betingelse for indsættelsen af realitetsprøvelsen, at, objekter, som tidligere har bragt reel tilfredsstillelse, er gået tabt.²⁹

Modsat en udbredt fejlopfattelse, beskrives realitetsprøvelse her ikke som en procedure, der går ud på at tjekke, hvorvidt ens indre perceptioner nu også stemmer overens med en ydre, uafhængig realitet. Faktisk er forudsætningen for at afgøre perceptionernes objektive status snarere et permanent tab af *realitet* – eller af det reelle: en realitet, der som sådan aldrig har fundet sted. Ikke nok med at det reelle er utilgængeligt for en sammenligning med vores perceptioner, vi må også formode, at vores perceptioner altid er mere eller mindre upræcise eller forvrængede, indrømmer Freud. Men hvordan så redegøre for forskellen mellem subjektive og objektive perceptioner? Hvad griber ind og forvandler sammensuriet af konfliktuerende, forvrængede fænomener til en fast overbevisning om, at vores erfaringer er objektive? Svaret, som på nuværende tidspunkt ikke burde komme helt bag på nogen, lyder nogenlunde sådan: Noget føjes til mængden af vores perceptioner; noget, som ikke blot er en ny perception eller et nyt sanseindhold. Der er snarere tale om en intelligibel indholdsløs tilføjelse: en negativ dom, som markerer grænsen for vores perceptioner og hermed tabet af det objekt, der “gav os reel tilfredsstillelse.” Den negative dom ekskluderer dette objekt fra tænkningen – eller rettere: ekskluderingen af dette objekt muliggør tænkningen.

Eksklusion er for så vidt ikke det helt rigtige ord at bruge i denne sammenhæng. Det antyder et ikke-forhold mellem det reelle objekt og tankeobjektet, mens Freud omvendt antyder, at der er et definitivt forhold mellem de to ting: Flygtige perceptioner synes kun at få objektiv tyngde, når de forankres i det ekskluderede reelle objekt. Det er således først, når vores perceptioner refereres til dette tabte tilfredsstillelsesobjekt, at de kan betragtes som objektive. I deres reference til objektet bliver de til manifestationer af det. Objektet er altså ekskluderet fra perceptionerne, men ikke helt, da det nu fungerer som det, der er "i dem mere end dem": garantien for deres objektivitet. Når Freud foretrækker at beskrive realitetsprøvelsen med det pleonastiske verbum *gen-finde* fremfor bare *finde*, er det ikke kun, fordi det tabte objekt ikke kan findes direkte, kun genfindes indirekte i dets manifestationer, det er også, fordi objektet bliver fundet adskillige gange, igen og igen, i en mangfoldighed af perceptioner, som alle, hvor forskellige (forvrængede og modificerede) de end måtte være fra hinanden, ikke desto mindre må betragtes som beviser på den samme utilgængelige realitet, som de alle (hele det fænomenale univers) er ude af stand til at rumme. Så mens den negative dom garanterer, at vores perceptioner peger på en objektiv, uafhængig realitet, fastholder den samtidig også, at denne realitet er ubegribelig. Det kan ikke være anderledes. For hvis den negative dom antog en fænomenal form, ville den blot blive til endnu en perception i rækken, og så ville tankeuniverset kollapse.

For nu at vende tilbage til min diskussion af kønsforskellen: Der burde nu ikke herske nogen forvirring eller tvivl om, at manden, modsat kvinden, kan siges at eksistere. Men hans eksistens eller væren forbliver utilgængelig for fornuften, da den undslipper det begrebslige eller symbolske felt, hvori hans eksistens tager form. Forskellene mellem mænd kan ignoreres, og én mand erstattes af en anden, fordi de begge er manifestationer af én og samme ting. Men hvad denne ting er, er endnu uvist og må forblive sådan. Ligesådan kan ingen mand prale af at inkarnere denne ting – maskulinitet – ligeså lidt som et begreb kan siges at inkarnere væren.

Alle maskuline præntioner er altså det rene bedrag, ligesom alle former for feminin optræden er ren maskerade. Ved at desubstantialisere kønnet har Lacan gjort os opmærksomme på bedrageriet i hjertet af enhver forestilling om positive kønsidentiteter. Det gælder både forestillingen om mænd og kvinder. Hermed ikke sagt, at han behandler dem symmetrisk eller anskuer dem som hinandens

komplementære match. Et univers af mænd og kvinder er utænkeligt: Den ene gruppe fuldender ikke den anden eller kompenserer for dét, den anden mangler. Hvis man virkelig tror, at et sådant univers er muligt, tror man også på forholdet mellem kønnene med alle dets heterosexistiske implikationer.

Det gør Lacan ikke. Tvært imod viser han os netop, hvorfor den heterosexistiske antagelse (“mænd elsker kvinder, og kvinder elsker mænd”) ikke er en gyldig sætning. For den forudsætter, at alkvantorens *alle* både modererer *mænd* og *kvinder*. Men dette er netop, hvad formlerne bestrider. Som jeg udførligt har argumenteret for, er et univers af kvinder slet og ret *umuligt*, mens et univers af mænd kun er muligt, for så vidt noget er undtaget fra dette univers. Mændenes univers er altså en illusion, der beror på et *forbud*: Inkluder ikke alting i dit [begreb om] “alle”! Snarere end at definere et mandligt univers, der komplementeres af et kvindeligt, definerer Lacan manden som forbuddet mod at konstruere et univers og kvinden som umuligheden af konstruere et. Forholdet mellem de to køn mislykkes af to årsager: Det er umuligt, og det er forbudt. Læg disse to falliterklæringer sammen – resultatet bliver aldrig nogensinde en helhed.

KØNSFORSKELLEN OG OVERJEGET

I denne artikel har jeg givet mig selv to opgaver: dels at udfordre historisternes og dekonstruktivisternes (ofte ens) syn på kønnet; dels at klargøre de alternativer, som Lacan tilbyder, ved at gøre hans gæld til den kritiske filosofi explicit. Jeg ville skulle bruge langt mere tid og plads, end jeg her har til rådighed, på at udfolde denne alternative teori om kønsforskellen. Jeg ønsker dog ikke at lukke dette kapitel i min undersøgelse uden i det mindste lige at slå en vigtig pointe an og komme med et forslag til, hvordan man kunne forfølge den. Pointen er denne: Såvel Kants beskrivelse af de dynamiske antinomier som den lacanianske beskrivelse af de mandlige antinomier slutter sig til det psykoanalytiske begreb om overjeget.

Et sted i *Kritik af dømmekraften* taler Kant i forbindelse med det dynamisk sublimeⁱ om truende klipper, tordenskyer, vulkaner og orkaner: skræmmende billeder af en mægtig og potentielt øde-

ⁱ I *Leçon sur l'analytique du sublime* (1991) argumenterer Jean-François Lyotard overbevisende for, at der ikke bare er to former for det sublime. Der er også to måder at anskue det på.

læggende natur, som dog, tilføjer Kant, “ingen magt har over os.”³⁰ Denne “som om”-egenskab, der knytter sig til det dynamisk sublime, har ofte slået Kant-kommentatorer som mærkværdig. Hvad mener Kant, når han taler om et frygtindgydende objekt, som vi egentlig ikke frygter? Han mener, at vi fra vores position i den fænomenale verden kun kan sætte ord på *muligheden* af en sådan forfærdelig kraft, men ikke selve kraftens *eksistens*. Ligesom at vi kun kan sætte ord på muligheden, men ikke eksistensen af Gud, frihed og sjæl. En sådan mulighed af et hinsides rige, der ikke er begrænset af vores fænomenele betingelser, forudsætter netop, at vi fortrænger den eksistentielle dømmekraft.

Den samme logik går igen i overjegets paradoks. Også her gælder det, at overjegets grusomhed egentlig ikke er noget at frygte, da denne grusomhed ikke består i strengheden af dets forbud (jævnfør den konkrete forestilling om overjeget som en form for striks far, hvis forbud er skåret helt ud i pap). Når overjeget er grusomt, er det snarere, fordi faderen forvandles til en manifestation af det umulige reelle: til et væsen, hvis eksistens, vi ikke kan udtale os om. Med overjeget er der noget, der bliver forbudt at sige og gøre. Men *hvad* det er, vi ikke bør sige og gøre, fortæller overjeget os ikke. Det sætter slet og ret en grænse, som forvandler alt, hvad vi siger og gør, til det rene intet sammenlignet med det, vi ikke formår at sige og gøre. Som Lacan forklarer, “er overjeget [påbuddet ”Nyd!”] et korrelat til kastrationen, som er det tegn, der pryder vores indrømmelse af, at løftet om den Anden(s) *jouissance* – den Andens krop – er et løfte, der forlænges i det uendelige.”³¹

Når først jeg fastslår, at denne grænse- eller undtagelseslogik definerer de dynamiske antinomier, det maskuline subjekt og overjeget, får jeg imidlertid et problem, eller sådan kan det umiddelbart se ud. For det lader til, at jeg blot har givet belæg for den notoriske påstand om, at kvinder er grundlæggende indisponeret for at udvikle et overjeg og hermed forfaldne til etisk slaphed. Hertil kan jeg kun svare, at teorier om etik alt for længe er blevet formuleret i overensstemmelse med den overjekslogik, som grænsen og undtagelsen implicerer. Det er på tide, at vi dedikerer os til en tænkning af etik baseret på inklusion og på det ubegrænsede, det vil sige på det, som er særegent for kvinden. En anden logik for overjeget må tage sin begyndelse.

ET RESUMÉ AF ARGUMENTERNE I
 “KØN OG FORNUFTENS EUTANASI”

Dynamisk/mandlig

Tese: Naturlovenes kausalitet er ikke den eneste kausalitet, som ligger til grund for verden. Hvis vi vil give en fyldestgørende forklaring på disse fænomener, er en frihedskausalitet også nødvendig.

Antitese: Der findes ikke nogen frihed; alt i verden sker kun i forhold til naturens love.

Matematisk/kvindelig

Tese: Verden har en begyndelse i tiden og er også afgrænset i forhold til rum

Antitese: Verden har ingen begyndelse i tid, ligesom den ikke er afgrænset af noget rum; den er uendelig både i forhold til tid og rum.

$\exists x$ $\overline{\Phi x}$
 $\forall x$ Φx

$\overline{\exists x}$ $\overline{\Phi x}$
 $\overline{\forall x}$ Φx

-
- 1 Kant 1974: 200 (B434/A407)
 - 2 Butler 2008
 - 3 Ibid. 33
 - 4 Ibid. 6
 - 5 Freud 1933: 155
 - 6 Lacan 2012: 270 [Lacan-tekstens fremhævning]
 - 7 Butler 1990: 33
 - 8 Ibid.
 - 9 Weber 1980: 37
 - 10 Kant 2002: 372 (B537)
 - 11 Balibar 1991: 49
 - 12 Freud 1924: 67
 - 13 Butler 1990: 145
 - 14 Lacan 1975: 15
 - 15 Lacan 1974: 9
 - 16 Lacan 1975: 53-54
 - 17 Ibid. 73
 - 18 Kant 2002: 319 (B446)
 - 19 Ibid. 376 (B546).

- 20 Lacan 1975: 94
 21 Butler 1990: 14
 22 Kant 2002: 370-71 (B534-535)
 23 Ibid. 336 (B472)
 24 Ibid. 337 (B473).
 25 Ibid. 369 (B532)
 26 Freud 1999 XIV/1983: 12-13/220
 27 Kant 2002: 368 (B529).
 28 Freud 1999/1983 XIV: 14/221
 29 Ibid.
 30 Kant 1957: 184 (B103)
 31 Lacan 1975: 13

LITTERATUR

- Balibar, Étienne: "Citizen Subject", i *Who Comes After the Subject?* Routledge 1991
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge 1990
- Copjec, Joan: "The Sartorial Superego", i *October* 51. Efteråret 1989 og *Read my Desire: Lacan Against Historicists*. MIT press 1994a
- [Copjec, Joan: "Sex and the Euthanasia of Reason", i *Read my Desire: Lacan Against Historicists*. MIT press 1994a og i *Supposing the Subject*. Red. Copjec. Verso 1994b]
- David-Ménard, Monique: *La Folie dans la raison pure*. Vrin 1990
- Freud, Sigmund: "Die Weiblichkeit", XXXIII Vorlesung, i *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1933
- Freud, Sigmund: *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1924 (1914)
- Freud, Sigmund: "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", i *Gesammelte Werke*, Band V. Fischer Verlag 1999 (1905)
- Freud, Sigmund: "Die Verneinung", i *Gesammelte Werke*, Band XIV. Fischer Verlag 1999 (1925)
- Freud, Sigmund: "Benægtelsen", i *Meta-psykologi* 2. Hans Reitzels Forlag 1983 (1925)
- Kant, Imanuel: *Kritik af den rene fornuft*. Det lille forlag 2002 (A1787/B1781)
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Suhrkamp Verlag 1957 (1790)
- Lacan, Jacques: *Télévision*. Seuil 1974
- Lacan, Jacques: *Séminaire XXII. Les non-dupes errent*. www.valas.fr 2012 (1973-74)
- Lacan, Jacques: *Le séminaire. Livre XX. Encore*. Seuil 1975 (1972-73)
- Lacan, Jacques: *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*. Red. Mitchell, Juliet; Rose, Jacqueline. W.W Norton and Pantheon Books. 1985
- Lyotard, François: *Leçons sur l'analytique du sublime*. Galilée 1991
- Miller, Jacques-Alain: "Extimité", piratko-pi fra www.scribd.com 1985
- Weber, Samuel: "Closure and Exclusion", i *Diacritic* vol. 10, nr. 2. 1980
- Weiskel, Thomas: *The Romantic Sublime*. John Hopkins University Press 1972
- Žižek, Slavoj: *For They Know Not What They Do*. Verso 1991