

Thomas Arli Kadim

Ubehaget i den Andre

En undersøkelse av transkjønn som fenomen
med utgangspunkt i lacansk psykoanalyse

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Ståle Finke

Desember 2022



NTNU

Kunnskap for en bedre verden

Thomas Arli Kadim

Ubehaget i den Andre

En undersøkelse av transkjønn som fenomen med utgangspunkt i lacansk psykoanalyse

Masteroppgave i filosofi
Veileder: Ståle Finke
Desember 2022

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Kunnskap for en bedre verden

Sammendrag

Hva er det som gjør at noen personer har en opplevelse av at kropp og kjønnsidentitet ikke stemmer overens? Hvor kan dette ubehaget sies å stamme fra? Dette spørsmålet blir undersøkt filosofisk med utgangspunkt i de psykoanalytiske teoriene til Jacques Lacan. Det tas til ordet for at ubehaget ikke nødvendigvis har sitt utgangspunkt i kroppen. Gjennom en lesning av Juliet Jacques' *Trans: A Memoir* ser vi et eksempel på at transkjønn som fenomen ikke er et uttrykk for individuell patologi, men heller et uttrykk for en grunnleggende mangel i kulturen som kroppen forstås på bakgrunn av. I relasjon til dette kritiseres både biologi og ego-orientert psykologi. Det argumenteres for at disse diskursene ikke er i stand til å redegjøre tilstrekkelig for ubehagets opphav. Også Judith Butlers sosialkonstruktivisme, slik den formuleres i *Gender Trouble*, fremstår som mangelfull i dette henseende. På tross av at Butler vektlegger det sosiale som en felles språkpraksis, er hun ikke grundig nok i sin redegjørelse, hverken av subjektdannelsen eller subjektets relasjon til det språket det taler. Den psykoanalytiske tilnærmingen foreslås her som et nyttig supplement til de øvrige diskursene som på ulikt vis tematiserer kjønn, kropp og identitet.

Abstract

What causes people to experience a discrepancy between body and gender identity? From where does this discomfort originate? This inquiry is examined philosophically with psychoanalytic theories in the tradition of Jaques Lacan. This paper argues that the discomfort is not necessarily a discomfort of the body. Through a reading of *Trans: A Memoir* by Juliet Jacques, an example becomes evident, namely that transgender as a phenomenon is not an expression of individual pathology, but instead, an expression of a fundamental deficiency of culture, from which the body can be said to get its signification. In relation to this, both biology and ego oriented psychology will be criticized. This paper argues that these discourses are unable to sufficiently expound the origin of the discomfort. Judith Butler's social constructivism, as defined in *Gender Trouble*, also appears lacking. Despite Butler's emphasis on the social as a collective, discursive praxis, her supposition lacks a thoroughness, in both the exploration of the subject formation, as well as regarding the subject's relation to the language it speaks. The psychoanalytical approach is put forward as a useful supplement to the discourses above, which variously discuss gender, body, and identity.

Takk

Denne masteroppgaven hadde aldri blitt til om det ikke hadde vært for hjelp fra ulike hold. Jeg vil benytte anledningen her til å takke venner og bekjente for gode samtaler fulle av oppmuntrende ord, utfordrende spørsmål og perspektiver som iblant har utfordret mine egne. Mang en ny tanke har blitt ansporet i meg i møtene med disse andre, til fordel for arbeidet som nå foreligger. En særlig takk rettes i den anledning til Jørgen Aarnes, master i filosofi og fysikk, doktor i fysikk; og til Benedikte Ytterli, master i allmenn litteraturvitenskap. En takk rettes også til Nora Storli, lektor i nordisk, for hjelp med korrekturen.

I tillegg til alle venner og bekjente som ulikt vis har satt sitt preg på denne masteroppgaven, rettes det også en takk til min veileder i filosofi, professor Ståle Finke ved NTNU. Sist, men ikke minst, må jeg takke Lars Nylander, nå pensjonert professor i allmenn litteraturvitenskap. Det var gjennom ham at jeg for første gang ble introdusert for lacansk psykoanalyse. Det hele fant sted våren 2018, som del av fordypningsemnet «Litteratur og subjektivitet». Disse seminarene skulle vise seg å bli en sjelsettende opplevelse for min del, og har i stor grad preget mitt akademiske arbeid siden.

Teknisk notis

Denne masteroppgaven trekker på flere av Lacans seminarer, avholdt i Paris mellom 1953–1981. Første gang et seminar omtales i teksten, er det med romertall og full tittel, for eksempel: SXX: *Encore* Videre referanser til samme seminar gjøres kun ved å benytte romertall.

Forord

Ønsket om å skrive om fenomenet transkjønn kom til meg etter en samtale med en venn. Han fortalte meg at han ikke lenger ønsket å identifisere seg selv som mann. Det er nok en kompleks årsakskjede som ligger til grunn, likevel var det en ting han sa som jeg bet meg merke i, en situasjon som hadde utspilt seg mellom ham og en venninne: Hun sa til ham at hun *hatet* menn. Dette gjorde min venn usikker. Han var vel selv en mann? Den interne konflikten kan oppsummeres gjennom den klassiske syllogismen der man når en konklusjon basert på to enkeltstående premisser. Vi kan formulere den underliggende logikken i utsagnet på følgende vis: Hun hater alle menn; han er en mann; hun hater ham. Situasjonen utspilte seg omtrent slik man kunne forvente. Min venn spurte sin venninne om dette betydde at hun også hatet ham. Svaret hun ga var avkreftende – *du er annerledes*.

Jeg ble fascinert av den språklige dimensjonen i interaksjonen mellom disse to. Den logiske strukturen av utsagnet til den ene syntes å ha forårsaket en usikkerhet hos den andre. Følelsen av hat opererer her som et predikat og sier noe om mengden *alle* menn. Dette innebærer at min venn, om han er en mann, også må identifisere seg med hatet fra den andre. Når hans venninne så utdyper sin påstand, gjør hun det ved å spesifisere at hun *ikke hater ham*. Implikasjonen er at han, for henne, ikke er en mann overhodet. Han blir avdekket for seg selv som noe ubestemmelig annet. Ikke bare dét, kategorien «mann» blir også en uønsket posisjon å befinne seg i.

Interaksjonen mellom min venn og hans venninne fikk meg til å stille en rekke spørsmål omkring kjønn, kropp og identitet. Situasjonen over kan således sies å være foranledningen til arbeidet som nå foreligger. Det mest vesentlige for min del, var at kjønn, i situasjonen mellom de to, viste seg å ha lite med fysiske karakteristikk å gjøre. Min venn er en biologisk mann, og likevel synes ikke disse bestemmelsene være tilstrekkelig til å redegjøre for oppfatningen av kjønn. Menn og kvinner fremsto snarere som konsepter, konstituert og regulert gjennom språklige ytringer. Kjønnskarakteristikk er her bare én del av et større og langt mer komplekst bilde. I tillegg til den fysiske kroppen har man forestillinger om kjønn som er knyttet til bestemte værensmåter som forankres i en bestemt anatomi. Slike forestillingene artikuleres og opprettholdes i språket, og etablerer ideene om «mann» og «kvinne» innenfor en bestemt kultur. Generelle påstander om menn og kvinner – og andre definerte grupper – gjør således noe med hvordan vi ser oss selv som del av disse samme kategoriene. En grunnleggende tanke i arbeidet som her foreligger er at *språket preger tanken som igjen preger selvforståelsen*. En helhetlig analyse av kjønnets ontologi kan ikke overse artikulasjonens innvirkning på hvordan et kjønn fremtrer for oss, enten det er den andres kjønn, eller vårt eget.

Noe av ambisjonen med denne masteroppgaven er å vise at kjønnsinkongruens¹, ikke har sitt utspring i kroppen, men etableres gjennom en bestemt måte som kroppen blir sett på av andre. Det synes være slik for transsubjektet at den andres blikk avdekker en tilsynelatende feil ved det. Som Sartre skriver i *Væren og intet*, kommer vi til bevissthet om oss gjennom den andre. Den andre som sådan er den uunnværlige formidleren mellom meg og meg selv (1943/2015, s.12). Blikket i den intersubjektive relasjonen reguleres dog allerede av diskursen som har konstituert vår selvforståelse. Ubehaget som transsubjektet kjenner på i relasjon til egen kropp, kan dermed spores til det jeg, i forlengelse av den franske psykoanalytiker Jacques Lacan, kaller for den store Andre, et begrep som blant annet kan sies å betegne den språklige strukturen av regulerende normer innenfor en kultur. Biologiske forklaringsmodeller kommer her til kort. Med dette mener jeg ikke at biologi som vitenskap er ute av stand til å gi oss kunnskap om verden. Mitt poeng er ganske enkelt at biologien ikke alene kan gi oss tilfredsstillende svar hva kjønnsinkongruens angår. Som mennesker er vi langt mer enn bare en biologisk definert organisme. Vi er ikke minst talende skapninger, dypt forankret i et språk vi ikke selv har helt kontroll over. Språket vi taler, er aldri en privatsak, selv ikke i de mest intime samtaler. Allerede før vi blir født eksisterer det etablerte meningskjeder som gir innhold til ordene vi har tilgang på og som vi anvender til å begrepsliggjøre oss selv og våre omgivelser. Ord er her mer enn bare enkle referenter som viser til objektive fenomener i verden. Ordene er i første rekke ideologiske, ladet med mening som vi kaster over verden.

Mitt filosofiske utgangspunkt, som det fremkommer av masteroppgavens tittel, er de psykoanalytiske teoriene til Jacques Lacan (1901–1981). Det kan kanskje virke som et arkaisk valg i 2022 å trekke på psykoanalyse for å undersøke et samtidsfenomen. Freud og hans etterkommere er i liten grad påaktet i den kliniske psykologien i dag; og innenfor filosofien er det få, i alle fall i disse dager, som har Lacans tekster som sine hovedkilder. Et unntak er den slovenske filosofen Slavoi Žižek og hans følgere. Godt belest på Lacan som jeg etter hvert har blitt, må jeg likevel si at han gir en spennende teoretisk inngang for å analysere mennesket som et samfunnsdyr. Han har ikke minst et særlig fokus på språkets innvirkning på subjektdannelsen og den grunnleggende fremmedgjøringen som ligger i akkurat dette. Samtidig unngår Lacan å redusere alt til sosialkonstruktivisme, slik som den amerikanske filosofen Judith Butler synes å gjøre i *Gender Trouble*. Lacans begrep om det Reelle, som vil være et sentralt omdreiningspunkt min masteroppgave, betegner nettopp de sidene ved vår erfaring som ikke kan språkliggjøres og dermed ikke forstås som utelukkende kulturelt. Slik gir Lacan oss en mulighet til å analysere transfenomenet på en måte som gjør at vi kan stille spørsmål ved både sosialkonstruktivistiske og biologiske perspektiver.

Et annet argument for å innlemme lacanske teorier i et filosofisk arbeid slik som dette, er

¹Betegner en opplevelse av at kjønnsidentitet eller kjønnsuttrykk ikke samsvarer med det kjønnnet vedkommende ble tillagt ved fødselen (Bufdir, udatert)

knyttet til en spørsmålet om kunnskap. Å stille spørsmål ved det vi tror vi vet, det er en sentral filosofisk innstilling. Første skrittet på veien til kunnskap er dog å innse at man ikke vet. Det er gjennom en slik innstilling, ved å gjøre det selvsagte påfallende, at man kan begynne å stille spørsmål og således løfte hittil ukjente perspektiver frem i dagen. Det arter seg på lignende vis i psykoanalysen. Den tar nettopp som sitt utgangspunkt at vi ikke forstår – ikke en gang oss selv. Å komme frem til kunnskap blir her en kontinuerlig prosess og et stadig spørsmål ved egen eksistens, som Svein Hausgjerd skriver i sin norske bok om Lacans liv og verk (1986, s.131). Dette innebærer at psykoanalytikerene ikke kan hevde å sitte med noen på forhånd definerte svar. Lacan trekker nettopp frem to farer som en analytiker må være oppmerksom på. Den første av disse er å ikke være nysgjerrig nok. Vi kan forstå dette som å være forutinntatt, noe vi i lacansk sjargong kan beskrive som å være fanget i sin egen Imaginære forestilling om den andre personen.² Det andre problemet som Lacan trekker frem er relatert til forståelse: «We always understand too much, especially in analysis. Most of the time, we are fooling ourselves» (1978/2014, s.102), sier han. Mennesket er ingen maskin. Det finnes ikke en manual man kan lese for å forstå hvordan vi og andre fungerer. Psykoanalytisk kunnskap som sådan er noe som hele tiden er i endring. Dette innebærer ikke minst at den aldri helt kan fastholdes i stabile former.

På tross av min optimisme knyttet til psykoanalysen som teoretisk utgangspunkt, er det viktig å anerkjenne at spørsmålet om kjønnsinkongruens er komplekst. Mange supplerende svar kan og *bør* gis. Det er ingen tilfeldighet at jeg her omtaler en pluralitet av mulige svar som nettopp noe supplementerende. Det supplementære bør ikke her forveksles med det komplementære. I vår hverdagslige omgang med språket fremstår disse begrepene som analoge til hverandre. De betegner begge et tillegg. Lacan (1975/1999, s.73) understreker dog at det er snakk om to ulike former for tillegg, noe som vil bli relevant i hans analyse av kjønn som tegnes opp i andre kapitler av denne masteroppgaven. I forlengelse av Lacan kan vi gjøre følgende distinksjon mellom to typer av svar: 1) Det komplementære kan sies å være tillegg som søker å gjøre noe fullendt, altså å sette et punktum ved å innlemme seg selv i et øvrig perspektiv. Det komplementære som sådan uttrykker et endelig svar i en antatt helhet av perspektiver. Om vi forstår det komplementære slik, er det et forsøk på å fylle et antatt tomrom. Et supplement er annerledes, det kan 2) sies å være et tillegg i form av et svar som bygger på, uten å gjøre endelig. Det impliserer med andre ord en åpenhet som er fremmed for den komplementære typen av tillegg.

Hva kjønnsinkongruens angår, tar jeg her til orde for at vi trenger en pluralitet av supplerende svar. Dette er for å understreke kompleksiteten problemstillingen. Det finnes ingen enkel sannhet som kan artikuleres som en totalitet. Dette gjelder også for denne masteroppgaven. På

²Imaginær skal her forstås som både en fiksert og fiskjonell oppfatning. For en grundigere redgjørelse, se 2. kapittel i denne masteroppgaven.

tross av mine beste intensjoner, og uavhengig av hvor grundig analysen blir utført, vil noe alltid undra seg. Hva mer er, så er jeg dypt forankret i en psykoanalytisk diskurs hvis begreper vil strukturere min anskuelse, og dermed også min undersøkelse av transfenomenet. Og det bør videre nevnes at det, selv innenfor et slikt avgrenset domene som psykoanalysen er, finnes en rekke motstridende perspektiver.

Psykoanalyse som teori og praksis har utartet seg i mange retninger i årene etter Freud. Dette faktum er et iboende potensial ved psykoanalysen selv. De forestillingene om mennesket som psykoanalysen har fremmet, er aldri ahistoriske, men knyttet til de konkrete erfaringene mellom analytiker og analysand innenfor et kulturelt miljø. Dette er Freuds utgangspunkt i arbeider som for eksempel *Ubehaget i kulturen* (1930), der han viser hvordan subjektet konstitueres i en konflikt mellom kulturens krav på den ene siden (det sosiale), og sine naturlige impulser på den andre (det kroppslige). Dette innebærer at psykoanalysen først og fremst fungerer som et speil for å avdekke samtidens eget begjær. Hvis jentebarnet hos Freud for eksempel lider av såkalt penismisunnelse og ønsker seg et eget lite lem, må dette sees i sammenheng med penisens symbolske betydning innenfor et gitt samfunn, og ikke som en idé om kvinnelighet i-seg. Psykoanalyse, i sin mest radikale forstand, er dermed en metode, en tilnærming for å analysere mennesket som del av en bestemt samtid. Om vi opphøyer psykoanalysen til en ureduserbar idé om mennesket, ender vi raskt opp med å reprodusere en samtids mange nevroses.

For da å oppsummere så langt, kan vi si at psykoanalysen er mer enn bare sine teorier; det er først og fremst en metode hvis formål er å bringe det ubevisste frem i dagen, slik at man kan stille spørsmål ved det og artikulere ny kunnskap. I mitt arbeid her har jeg derfor sett det nødvendig med et konkret analyseobjekt. Materiale fant jeg i *Trans: A Memoir*, fra 2015. Boken er skrevet av den britiske journalisten Juliet Jacques og tar for seg hennes personlige erfaring som trans. Memoaret innledes med en kjønnsoperasjon. Videre følger en omstendig retrospeksjon der Jacques forteller om sitt liv som transperson, en historie som leder frem til kjønnskiftet ved bokens begynnelse.

I analysen argumenteres det for at Jacques på et vis blir presset til å ta sin operasjon – ikke av enkeltmennesker, men av den store Andre. Det kan virke som om kulturen ikke er i stand til konseptualisere et individ som transenderer dens språklige ramme. Uansett hva Jacques kaller seg, uansett hvordan hun oppfører og kler seg, møter hun gjennomgående kritikk. Memoaret viser oss et transsubjekt som ikke kommer inn i verden fra fødselen av, men som blir produsert gjennom et ubehag i den Andre. Dette lar oss forstå *trans* som et symptom. Det er ikke et symptom på en sykdom i Jacques selv, men på en grunnleggende mangel i den Andre. Hennes avvik fra kulturens normer demonstrerer således en mangel ved kulturen, nemlig at den ikke er i stand til å gjøre rede for *alt*. Jacques markerer her et hull i den Andre: Hun viser utover språket til et Reelt overskudd. Trans som symptom forteller oss dermed at det er mer ved oss

mennesker enn det det vi er i stand til å uttrykke. I en slik tragisk opplevelse ligger det også et frigjøringspotensial. Gjennom transfenomenet konfronteres vi med en bestemt side ved menneskelig erfaring som kan virke fremmed for mange. Kanskje kan dette likevel få oss til å stille noen spørsmål om vår egen opplevelse av kjønn og om vår relasjon til det språket hvori vi lever, som både konstituerer og avgrenser oss som subjekter.

Før vi nå går videre til denne masteroppgavens begynnelse, er det her på sin plass å fremme et siste forbehold. Det må understrekes at arbeidet som her foreligger er et forsøk på å gjenspeile den tiden den er skrevet i. Det er en psykoanalytisk lesning av transfenomenet slik det fremstår i dagens diskurs. Dette innebærer at de perspektivene som her har skrevet frem, ikke kan hevdes å være aktuelle i overskuelig fremtid. Dette er ingen mesterdiskurs som søker å gi det endelige svaret på spørsmålet om hva transfenomenet er, men heller et forsøk på å løfte frem noen perspektiver som kan hjelpe oss til å stille noen spørsmål ved våre kulturelle antagelser. Det er ganske enkelt et forsøk på et tidsbilde, skrevet fra ett perspektiv, forankret i ett teoretisk utgangspunkt og med ett analyseobjekt. På tross av den naturlige begrensningen som ligger i dette, er det likevel mitt håp at dette arbeidet vil kunne bidra inn i en større samtale omkring kjønn, kropp og identitet.

Innhold

1 Innledning	1
1.1 Språk, kjønn og politikk	1
1.2 Født i feil kropp?	5
1.3 Judith Butler og synet på kjønn som en sosial konstruksjon	7
2 På sporet av kjønnsinkongruens: Teoretiske betraktninger og spørsmål	11
2.1 Butler, Saussure og det lingvistiske tegnet	12
2.2 Lacan, språket og mennesket som et <i>parlêtre</i>	18
2.2.1 Speilstadiet og etableringen av selvet	21
2.2.2 Signifikatet som et Imaginært konstrukt	25
2.2.3 Subjektet og den Andres diskurs	28
2.2.4 Det Reelle og språket som <i>das Unheimliche</i>	31
2.2.5 Lacan og den borromeiske knuten	34
2.2.6 Transfenomenet, et uttrykk for det Reelle i den borromeiske knuten?	37
2.3 Ødipuskomplekset og spørsmålet om kastrasjon hos gutter og jenter	38
2.3.1 Den freudianske teorien om ødipuskomplekset	39
2.3.1.1 Heteroseksualitetens problem hos Freud og dets implikasjon for transfenomenet	40
2.3.1.2 Freuds kvinneproblem, en inngang til å forstå transfenomenet?	42
2.3.2 Lacan og teorien om symbolsk kastrasjon	44
2.3.2.1 Fallos og farsnavnet som metafor	45
2.3.2.2 Barnets kjønnede posisjon i relasjon til fallos: å være eller å besitte det tapte objektet	50
2.3.2.3 Feministisk kritikk	51
2.3.3 Det finnes ingen relasjon mellom kjønnene	52
2.3.3.1 Det maskuline subjektet	54
2.3.3.2 Det feminine subjektet	55
2.3.3.3 To typer vellyst (<i>jouissance</i>)	55
2.3.3.4 Kjønn er en Symbolsk umulighet	58
2.3.3.5 Transfenomenet viser seg	60

3	En lesning av <i>Trans: A Memoir</i> (2015), med utgangspunkt i noen sentrale signifikanter	62
3.1	Memoar som sjanger	62
3.2	Skrift som frigjøringsstrategi	63
3.3	<i>Authenticity</i>	66
3.3.1	Å være det du drømmer om	67
3.3.2	Å lage portrettet av en fugl	72
3.4	<i>Colours</i> : Barndom i sort og hvitt	74
3.5	Jacques' relasjon til språket	76
3.6	Kroppen i spenningsfeltet mellom det Symbolske og det Reelle	78
3.7	<i>Juliet</i>	82
4	Avslutning: Ubehaget i den Andre	86
	Bibliografi	90

1 Innledning

1.1 Språk, kjønn og politikk

Trans er et brennaktuelt tema i vår tid. Aldri før har fenomenet blitt så mye diskutert i den norske offentligheten som i dag. Ifølge Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet (heretter forkortet Bufdir) brukes *trans* som en samlebetegnelse på transpersoner – personer som har et utseende eller en identitet som ikke sammenfaller med det kjønn de ble registrert som ved fødsel – og personer med kjønnsidentitetstematikk (Bufdir, udatert). En fellesnevner for begge disse klassifikasjonene av trans, er at de kretser omkring relasjonen mellom kjønn, kropp og identitet. Et relatert begrep i dette henseende er *kjønnsinkongruens*, som betegner en «vedvarende opplevelse av at kjønn de ble tildelt ved fødsel ikke samsvarer med kjønn de selv opplever å være» (Bufdir, udatert).

Spørsmålet om årsaken til kjønnsinkongruens synes i liten grad å være del av det offentlige ordskiftet. Likevel ser vi at transdiskursen har fått politiske konsekvenser, blant annet innenfor det juridiske feltet. Fra 1. juli 2016 trådte *Lov om endring av juridisk kjønn* i kraft. Dette innebar at det ikke lenger ble stilt krav om en bestemt diagnose eller medisinsk behandling for å endre hvilket kjønn man står registrert som i folkeregisteret (Prop. 74 L, 2015–2016). Før 2016 måtte transpersoner gjennomgå kjønnsbekreftende behandling som omfattet fjerning av reproduktive organer for å endret sitt juridiske kjønn. I tillegg lå det et implisitt krav til grunn om diagnose, da det kun var personer med diagnosen «F64.0: Transseksualisme» som kunne få tilbud om offentlig finansiert kjønnsbekreftende behandling gjennom det som da var kalt NBTS (Nasjonal behandlingstjeneste for transseksualisme).¹ Personer som ikke ønsket fjerning av reproduktive organer eller ikke oppfylte kriteriene for diagnosen, ville etter datidens forvaltningspraksis ikke kunne få nytt fødselsnummer i Norge (Helsedirektoratet, 2015, s.64).

Med *Lov om endring av juridisk kjønn* fikk personer som opplevde å tilhøre et annet kjønn enn det de ble registrert som ved fødsel, rett til å endre dette basert på sin opplevelse av egen kjønnsidentitet, uten formelle krav om diagnose eller behandling. Kjønnsidentitet, med sine mange variasjoner, ble anerkjent som en legitim erfaring, uavhengig av biologiens bestemmelser. Samtidig finnes det transpersoner som hverken føler at de hører hjemme i det ene eller det andre kjønn. Som en respons på dette ble det i 2021, etter initiativ fra kultur- og likestillingsminister Anette Trettebergstuen (Ap), satt i gang en utredning som skulle se på modeller for

¹Fra 1. januar 2020 ble begrepet 'kjønnsinkongruens' innført noe som førte til at forkortelsen ble endret til NBTK. Behandlingstjenesten er i dag delt mellom Barne- og ungdomsklinikken og Nevroklinikken på Oslo universitetssykehus, Rikshospitalet (Oslo universitetssykehus, 2022, 28. januar).

en tredje juridisk kjønnskategori i Norge (Aasmundsen, 2022, 31. januar). Resultatet av denne utredningen er enda ikke klar.

Politiske endringer kan bidra positivt ved å dempe opplevelsen av ubehag som transpersoner kjenner på. Det å bytte juridisk kjønn er også langt mindre inngripende enn en operasjon. Likevel bør vi bemerke at dette er en løsning som søker å behandle et symptom. Vi må her reise et grunnleggende spørsmål: Hva kan sies å være en årsak til at noen personer opplever manglende samsvar mellom kjønn, kropp og identitet? Hvor kommer inkongruensen fra? Om man ønsker noen form for varig endring, holder det ikke å fastslå at det eksisterer et ubehag, ikke så lenge ubehagets opphav forblir uavklart. Man risikerer i så fall at problemet vil fortsette å reproducere seg selv i det uendelige.

I løpet av de siste årene har vi sett at den norske kjønnspolitikken, i takt med den kliniske praksisen, blir stadig mer liberal. Den allmenne diskursen er likevel høyst polarisert. Et talende eksempel så vi da Store norske leksikon (heretter forkortet SNL), den 24. november 2021, fikk servert en 13 siders klage på flere av sine artikler som omhandlet kjønn og seksualitet. Klagen ble frontet i offentligheten av professor og religionsvitenskap, Anne Kalvig, men var signert av til sammen 23 fagpersoner og brukere av leksikonet.

I klagen fra Kalvig med flere., blir SNL kritisert å være et talerør for aktivister, og beskyldes for å ha publisert fagartikler uten godt nok vitenskapelig kunnskapsgrunnlag. Leksikonet blir blant annet kritisert for å ha erstattet etablert ordbruk med nytale som, ifølge klagen, kun refererer til en forestilt virkelighet som hverken har forankring i en demokratisk eller vitenskapelig språkpraksis. Forfatterne tegner opp et bilde av et slags begrepskupp, der vår felles symbolske ramme angripes av noen få radikale stemmer. Dette skjer endatil på bakgrunn av det som visstnok skal være et tvilsomt vitenskapelig grunnlag.

SNL-klagen legger et biologisk perspektiv til grunn for hvordan kjønn skal forstås. I kritikken kan vi blant annet lese:

SNL har slik gått bort fra å forstå biologisk kjønn som noe som bestemmes ved befruktningen.
[...] At kjønnsorganer kan ha misdannelser, i likhet med andre organer, eller at man er født med kromosomvariasjoner, forandrer ikke det faktum at alle mennesker er enten hunkjønn eller hankjønn.
(Kalvig mfl., 2021, 8. desember)

Biologiens bestemmelser er klare nok. Og likevel hjelper ikke disse oss noe nærmere en forståelse av kjønnsinkongruens. Med unntak av interkjønnproblematikk er det ikke mulig å forklare ubehaget med utgangspunkt i biologi. Transfenomenet er en langt mer kompleks problemstilling som ikke reduseres til kromosomer eller kjønnsorganer. Det er subjektets relasjon til den biologiske kroppen som er det vesentlige. Her trenger vi åpenbart supplerende perspektiver og nye begreper som kan hjelpe oss med å belyse dette. Det er ikke så enkelt som å si, slik som Kalvig med flere hevder, at kjønn kun er en biologisk størrelse.

Én av SNL-artiklene som får gjennomgå i klagen, er artikkelen om «kjønnsidentitet». I SNL-klagen blir det særlig reagert på formuleringen: «For de fleste mennesker samsvarer kjønnsidentiteten med kjønn de ble registrert med ved fødselen, men dette gjelder ikke for alle» (Kalvig mfl., 2021, 8. desember). Ifølge klagen, fremsettes det her er en påstand uten vitenskapelig belegg. Begrepet stemples deretter som en «trosdogme», en religiøs læresetning der påstander om verden blir fremstilt som uavvikelige sannheter uten at det foreligger klare bevis. Ifølge klagen presenterer SNL trosoppfatninger som vitenskap. Begrunnelsen som blir gitt, er at man hverken kan bekrefte eller avkrefte kjønnsidentitet som en faktisk størrelse gjennom empiri. På bakgrunn av dette, konkluderes det med at kjønnsidentitet bunner ut i en form for kjønnsessensialisme. I klagen kan vi blant annet lese:

Ingen kan påvise hva «følelsen av å være kvinne» er, ingen kan påstå at kvinner eller menn har en bestemt «kjønnsidentitet» som skulle være en spesifikk følelse, indre essens, eller et sjelekjønn, som en gruppe av mennesker deler og som opphever eller transcenderer kjønn som biologisk størrelse. Dette er en ny form for kjønnsessensialisme og den har ingen forankring i evidensbasert, vitenskapelig litteratur. (Kalvig mfl., 2021, 8. desember)

Men er det virkelig slik at vi ikke har empirisk belegg for å konstatere at det eksisterer noe som kan kalles kjønnsidentitet? Esben Esther Pirelli Benestad, professor emerit² i sexologi ved universitetet i Agder avviser dette. Da SNL-klagen ble et tema på Dagsnytt 18 forklarte hen empirien slik: Når én person uttrykker at deres kjønnsidentitet ikke samsvarer med kjønn de ble registrert med ved fødsel, da har man et tilfelle; når andre beskriver en lignende erfaring, da får vi et fenomen; med tilstrekkelig mange tilfeller er det snakk om empiri (NRK, 2021, 10. desember).

Svaret fra Pirelli Benestad er enkelt, og uten nærmere ettertanke kan det fremstå som godt. Men det henger ikke sammen om når vi ser det etter i sømmene. Vi har riktignok data, men det forblir uklart på Dagsnytt 18 hva den understøtter. Det eneste vi kan konkludere med her, er at x antall personer opplever et ubehag knyttet til relasjonen mellom kjønn, kropp og identitet. Vi har ikke kommet noe nærmere en forståelse av hva kjønnsidentitet er for noe. Vi må gi SNL-klagen rett når den kritiserer slike begrunnelser for å bunne ut i en sirkelargumentasjon: jeg føler meg som kvinne; det jeg føler meg som er en kvinne (Kalvig mfl., 2021, 8. desember). Men hva vil det si å være en kvinne? Hva vil det si å være en mann? Kjønnsinkongruens synes å kretse omkring dette spørsmålet. Om vi legger til som et premiss at kjønn er mer sammensatt en biologiens bestemmelser (noe Pirelli Benestad synes å implisere) kan vi anta at kjønn, som et tillegg til biologiens perspektiver, også innebærer en sosial dimensjon, altså at finnes kulturelle

²Pirelli Benestad var den første i Norge som fikk en ukjønnert professortittel da hen gikk av med pensjon i 2021. I stedet for de kjønnede titlene *emeritus* og *emerita* som vanligvis gis til en pensjonert professor, fikk Pirelli Benestad den ukjønnede tittelen *emerit* (Bjøranger mfl., 2021, 4. september). Pirelli Benestad har vært engasjert i transdebatten i en årrekke og er selv åpen transperson. Hen er en av de såkalte «aktivistene» som blir kritisert i klagen til SNL. Hen er for øyeblikket fagansvarlig leksikonets artikler om seksualitet.

forestillinger om hvordan man skal være i verden som kropp. Hvis dette er tilfellet, kan vi videre spekulere i om det ikke eksisterer en normativ kjønnsdimensjon som regulerer hvordan man, på bakgrunn av sin biologi, opplever det å være en kropp, uten at det nødvendigvis trenger å implisere essensialisme i en streng ontologisk forstand.

Hvis det er slik at kjønnsinkongruens er knyttet til det sosiale, så vil det å legge opplevd identitet til grunn kun skrape på overflaten av et sammensatt problem. Det bunner ut i en form for «naivpsykologisering» som synes å gjennomsyre mye av det offentlige ordskiftet. Johan Torgersen, lege og divisjonsdirektør for kvalitet og forløp i Helsedirektoratet er et eksempel på dette da han i Morgenbladet uttalte at: «Helsemyndighetene har nå tatt konsekvensen av at kjønnsinkongruens ikke er en sykdom og heller ikke har vært det. Det er opp til den enkelte å forstå og velge sin egen kjønnsidentitet» (Åm, 2020, 28. august). Utsagnet forutsetter 1) at vi er frie aktører som bare trenger at det legges til rette politisk slik at vi kan velge oss det vi egentlig ønsker. Det antar videre 2) at det nå eksisterer en slik politisk frihet. Men hva om den politiske dimensjonen, med alle sosiale konvensjoner, kan sies å ha strukturert ubehaget i utgangspunktet? Hvis dette er tilfellet så vil et kjønnsbytte bare være en overfladisk løsning på et mer dyptgående problem. De underliggende strukturene forblir uforandrede. Å hevde at kjønnsinkongruens ikke er en sykdom gjør oss blinde for dette perspektivet. Problemet bagatelliseres på et vis ved at ubehaget normaliseres, noe som gjør det vanskeligere for oss å forestille oss radikale endringer. Vi kan også stille spørsmål om påstanden fra Torgersen, på tross av sitt forsøk på å motvirke stigmatisering, ikke også underminerer det faktiske ubehaget som mange transpersoner føler på. Kjønnsinkongruens er en tilstand som ingen faktisk ønsker å befinne seg i. Fordelene med de politiske endringene som har blitt gjort de siste årene, selv om de kanskje er overfladiske, er at man kan bøte på problemet uten behovet for en formell diagnose. Man bør likevel være forsiktig med å avvise kjønnsinkongruens som en sykdom av den grunn. Vi må vi heller spørre om hvordan kjønnsinkongruens, som en sykdom, oppstår.

Så langt er det klart at transpersoner har et ubehag knyttet til opplevelse av kjønn. Det er vanskelig å si eksakt hvor mange som har det slik i Norge. Resultatet fra ulike undersøkelser varierer ut fra hvilke kriterier som legges til grunn. Bufdir anslår at det finnes mellom 20.000 og 260.000, avhengig av om det i kartleggingen spørres om opplevelse av dysfori eller ambivalens (Bufdir, 2022, 17. februar). De konkrete tallene er uklare. Samtidig gjør de det helt tydelig at det finnes personer som opplever et ubehag forårsaket av et manglende samsvar mellom det kjønn de ble registrert med ved fødsel og sin egen identitet. Hva som burde interessere oss her, er ikke nødvendigvis det konkrete antallet – mellom 20.000 og 260.000 – men usikkerheten som er knyttet til dem. Hva er det som forårsaker denne usikkerheten i empirien? Bufdir selv forklarer usikkerhet med måten spørsmålene blir stilt på. Ord som «dysfori» eller «ambivalens» leder til ulike resultater. Det er en potensiell svakhet ved spørreundersøkelser at ordene allerede

er spesifisert i forkant. Personens eneste valg i så fall, er å indentifisere seg med på forhånd definerte kategorier, et faktum som ikke er uten ironi, temaet tatt i betraktning.

Det finnes personer med kjønnsinkongruens. Vi kan fastslå at det eksisterer empirisk belegg til å understøtte en slik påstand, selv om det blir noe uavklart hva ubehaget bunner ut i. Det betyr likevel ikke at kjønnsidentitet nødvendigvis impliserer essensialisme. SNL-klagen knytter kjønnsidentitet til en uttalt forestilling om ekspressivitet, et uttrykk for en indre maskulin/feminin kjerne som således viser seg i individets værensmåte. I bakgrunnen her kan vi ane konturen av den gamle forslitte formuleringen «født i feil kropp».

1.2 Født i feil kropp?

«Født i feil kropp» har i mange år fungert som en metafor på transpersoner og er fortsatt et uttrykk man kan høre anvendt, særlig i hverdagspråket. Metaforen bærer i seg den klassiske dikotomien mellom sjel og legeme. Den forutsetter forestillingen om det egentlige menneske som noe uavhengig av kroppen. I filosofisk forstand kan vi si at uttrykket forutsetter et dualistisk verdenssyn. Her antar man at det innenfor et bestemt domene eksisterer to adskilte klasser, kropp og sjel.

Opp igjennom filosofihistorien er det mange som har forfektet en slik form for ontologi. Et tidlig eksempel finner vi hos Platon, i dialogen *Faidon*. Mennesket blir der definert som et fornuftsvesen, en metafysisk sjel som eksisterer uavhengig av den materielle kroppen. Karakteren Sokrates beskriver blant annet kroppen som et fengsel som sjelen er lenket til. Å skille legemet fra sjelen omtales videre som en renselse (Platon, 2001, s.29). Kroppen, slik forstått, blir noe uegentlig i relasjon til sjelen, der det siste skal forstås som noe enhetlig og uforanderlig, som noe i-seg-selv. Sjelen for Platon er med andre ord en type essens.

Platons værensanalyse, slik den fremstilles i *Faidon*, impliserer en bestemt forståelse av personlig identitet. For det første kan vi si at selvet ikke er et kroppslig anliggende; for det andre blir det heller ikke konstituert i et sosialt samspill med andre innenfor en felles omverden. Det personlige *jeg'et* knyttes i stedet til sjelen, en ideell og uforanderlig form. Personlig identitet som sådan blir det vi kan kalle for metafysisk. Vi kan se et talende eksempel på dette da Kritos spør Sokrates om hvordan han ønsker å bli begravet. Sokrates' svar er spøkefullt. Han sier at de kan begrave ham slik de selv vil, men kommer samtidig med et forbehold: Det kan være at han unnslipper dem, at de ikke får tak i ham (Platon, 2001, s.88). Det hele fremstår som passe absurd, for hvordan skal en død kropp kunne unndra seg? Det er naturligvis ikke mulig. Svaret må dermed bli at Sokrates ikke sikter til kroppen. Liket som legges i jorden bærer kanskje Sokrates' navn, men det er ikke faktisk ham. Personlig identitet er dermed ikke forankret til kroppen forandre, men i sjelen som noe for-seg-selv. Selvet for Platon transenderer den biologiske kroppen.

Den platonske ontologien synes nettopp å anta at væren og verden er to adskilte fenomener. I et slikt perspektiv vil forestillingen om en «feil kropp» samtidig fremstå som merkelig. Det kan virke som om det ikke eksisterer noen *riktig* kropp for Platon, da sjelen tilhører ideenes immaterielle rike.

Om vi vender tilbake til uttrykket «født i feil kropp», ser vi at det likevel iscenesetter en form for dualisme. Væren rives i to mellom selvet og kroppen. Det er et uheldig uttrykk. Det impliserer at det finnes en opprinnelig feil ved transpersonen, en feil som kan spores tilbake igjen til fysiske kroppen. En annen måte å uttrykke metaforen på er å si: Jeg er brakt inn i verden med feil kropp. Logikken uttrykker kjønnets egentlighet som et indre anliggende som ideelt sett skal uttrykkes gjennom en spesifikk anatomi. I et slikt perspektiv vil kjønnsinkongruens forutsette en slags sorteringsfeil, der kropper forveksles og sjelen blir fremmedgjort i sin materielle fremstilling.

Det er vanskelig å spore opphavet til begreper og uttrykk. Når det gjelder formuleringen «født i feil kropp», finner vi et kjent eksempel i biografien *Conundrum* fra 1974, skrevet av den britiske transkvinnen og journalisten Jan Morris. Hun opplever nettopp å være en kvinnelig sjel som er fanget i en mannlig kropp. Dette etableres allerede i bokens første setning: «I was three or perhaps four years old when I realised that I had been born into the wrong body, and should really be a girl» (1974/2018, s.1). Morris avviser både biologiske, sosiologiske og psykoanalytiske forklaringsmodeller. Kjønnsgåten har for henne en høyere mening som hun antar springer ut fra et enhetlig, kvinnelig selv (s.6). Ubehaget oppstår ved at Morris, som er brakt inn i verden som en biologisk mann, egentlig *er* en kvinne og må leve livet sitt som en fange i en fremmed kropp.

For Morris har ikke uttrykket «født i feil kropp» en metaforisk betydning, men må forstås bokstavelig. Hun mener faktisk at det er noe feil med kroppen hun ble født med. Det er en slik oppfatning av kjønnsinkongruens som er utgangspunktet for SNL-klagen. Som vi har sett legger de som premiss at kjønnsidentitet er et uttrykk for kjønnsessensialisme. På bakgrunn av dette trekkes slutningen at kjønnsidentitet er metafysisk spekulasjon. Konklusjonen fremstår som gyldig. Men hva skjer om vi stiller spørsmål ved det til grunnliggende premisset? Impliserer kjønnsidentitet naturligvis et essensialistisk perspektiv på kjønn? Et annet nærliggende spørsmål er hvorvidt Morris' beretning kan sies å representere en universell transerfaring.

Juliet Jacques, en annen britisk transkvinne og journalist (som vil bli et tema i tredje kapittel) har hatt som uttalt mål å skrive frem et perspektiv som utfordrer født i feil kropp-stereotypien. Boken hennes *Trans: A Memoir*, fra 2015, er på mange måter forfattet i forlengelse av Jan Morris' beretning, 40 år tidligere, men med en ambisjon om å gjøre klart en annen opplevelse. *Conundrum* var skrevet i en annen tid, sier Jacques, med helt andre utfordringer enn de hun selv står overfor (2015, s.168). Den kulturelle forestillingen om trans henger likevel igjen i fortiden

og reproduserer gamle klisjeer *en masse*. Jacques skriver: «I was at the mercy of those who edited newspaper articles, and wrote and directed films and TV programmes, and their representations of trans people and gender identity» (2015, s304). Noe av målet hennes med å skrive frem sin egen historie er blant annet å få media til å tenke annerledes omkring transpersoner. Dermed søker hun å utfordre hele diskursen.

Jacques opplever ikke at hun passer inn i den kulturelle forestilling av hva en transperson skal være. I *Trans: A Memoir*, gjennom å trekke på sin egen personlige erfaring som transkvinne, åpenbarer hun et overskudd i diskursen, noe uttalt som ikke har fått plass. Ved å språkliggjøre dette fraværet utfordrer hun vår forestilling omkring transpersoner. Memoaret hennes minner oss på at det ikke finnes et universelt transsubjekt, at alle transpersoner bærer med seg en unik horisont. Jacques, i motsetning til Morris, mener for eksempel ikke at hun er født i feil kropp. Hun spør seg i stedet: «[W]hat if we're not trapped in the wrong body but trapped in the wrong society» (2015, s.305) og flytter dermed fokuset fra den biologiske kroppen og over på den sosiale konteksten som den alltid allerede befinner seg innenfor.

1.3 Judith Butler og synet på kjønn som en sosial konstruksjon

Det sosiale aspektet ved kjønn har vært et sentralt tema for den amerikanske filosofen Judith Butler (f. 1956). Hun avviser enkle biologiske forklaringer samtidig som hun også beveger seg bort ifra en ren bevissthetsorientert psykologi. I den svært innflytelsesrike boken *Gender Trouble* (1990), argumenterer hun for at kjønn ikke er noe vi *er*, men noe vi *gjør*. Kjønn slik forstått er det hun har døpt som «performativt».

I forfatterskapet til Butler betegner performativitet en iscenesettelse av kulturelle mønstre gjennom repeterende handlinger. Hun utdyper dette i *Bodies that Matter* (1993), der hun skriver: «Performativity must be understood, not as a singular and deliberate 'act', but rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names» (2011, s.xii). Det er flere interessante momenter å merke seg i dette sitatet fra Butler. For det første skriver hun at performativitet ikke er en bevisst handling, men noe vi gjentar uten å være klar over det, en form for ubevisst siteringspraksis. Kjønn er dermed ikke noe vi står fritt til å kaste av oss, eller bytte etter ønske, slik som Torgersen fra Helsedirektoratet indikerer. For Butler er vi allerede, som kropp, konstituert som kjønne innenfor en sosial kontekst.

Et annet sentralt poeng ved sitatet fra Butler over, er påstanden om at diskursen produserer den samme effekten den setter navn på. Hvordan skal dette forstås? Kjønn, kan vi si, er ikke en opprinnelig essens. Ifølge Butler må kjønn i stedet forstås som en slags *endoxa*, en allmenn oppfatning som man ikke stiller spørsmål ved. Kjønn som sådan etableres som noe selvsagt i

diskursen gjennom måten vi snakker om kjønn på. Det selvsagte viser seg her å stå i ideologiens tjeneste. Som den franske semiotikeren og litteraturkritikeren Roland Barthes ofte bemerker, er ideologi nettopp det som «sier seg selv» og fremhever dette som en uavvikelig sannhet. Ideologi slik forstått er et maskineri som sikrer en reproduksjon av det samme (1975/2010, s.104).

I forlengelse av Barthes' syn på ideologi, kan vi spørre om forfatterne av SNL-klagen ikke ender opp med å kaste stein i glasshus når de kritiserer kjønnsidentitetsbegrepet på bakgrunn av en antagelse om kjønn som biologi, samtidig som de avviser andre perspektiver som dogmatiske. Her bør vi minnes Nietzsches bemerkning fra *Menneskelig alt for menneskelig*: «Alt det som filosofen hevder om mennesket, er imidlertid dypest sett ikke noe mer enn et vitnesbyrd om mennesket innenfor et svært begrenset tidsrom. Alle filosofers arvesynd er mangel på historisk sans» (1890/2012, s.20). Filosofien, ifølge Nietzsche, har gjennomgående begått den feilen at de antar mennesket som en evig sannhet. De overser det faktum at mennesket, til enhver tid, er en historisk kategori. I stedet for å se mennesket som det egentlig er, en historisk idé, tenker man seg det som en absolutt form. Vi ser et lignende uttrykk for en slik arvesynd i dagens kjønnsdiskurs. For det første settes det likhetstegn med biologi og kjønn; for det andre avvises supplerende perspektiver som såkalte trosdogmer. Dette er ideologi *par excellence*.

Forfatterne av SNL-klagen setter likhetstegn mellom kjønnsidentitet og kjønnsessensialisme. Samtidig tar de til orde for at kjønn må forstås som en lukket biologisk kategori. De reduserer med andre ord kjønn til en rent ut biologisk størrelse. Betyr ikke dette at de selv forfekter en form for kjønnsessensialisme, bare fra en annen kant? I tillegg er det ikke helt klart, slik de synes å hevde, at kjønnsidentitet er et uttrykk for en iboende essens. I *Gender Trouble* understreker Butler at performativitet nettopp *ikke* er ekspressivt på en slik måte. Det vil være feil å anta at det kjønnede subjektet uttrykker en iboende essens gjennom sine handlinger. Butler skriver:

The distinction between expression and performativeness is crucial. If gender attributes and acts, the various ways in which a body shows or produces its cultural signification, are performative, then there is no preexisting identity by which an act or attribute might be measured; there would be no true or false, real or distorted acts of gender, and the postulation of a true gender identity would be revealed as a regulatory fiction. (1990/2007, s.192)

Med sitt begrep om performativitet forstått som en siteringspraksis, tar Butler til orde for at den anatomiske kroppen på et vis fungerer som et tegn i lingvistisk forstand (et poeng som vil bli utdypet i neste kapittel). På samme måte som et ord får betydninger gjennom sin brukssammenheng, så vil ulike kropper signalisere forskjellig betydning avhengig av den sosiohistoriske konteksten de befinner seg i. Kropper er ikke minst også i stand til å produsere mening gjennom ulike former for iscenesettelse. Kjønn for Butler er med andre ord diskursivt, knyttet til tegnets plass i et språkssystem. Kjønnsdiskursen som sådan er ikke direkte åpenbar for oss. Den forsøker stadig å maskere sin egen tilblivelse. Slik kan den fremheve sine postulater som selv-

sagte. På lignende vis som Nietzsche, påpeker Butler her at forestillingen om noe i-seg-selv kun er en fantasi. Den kjønnede kroppen har med andre ord ingen ontologisk status utover den sosiale virkeligheten av repeterte myter som den befinner seg i. Og likevel, at våre forestillinger om kroppens vesen er fantasmatiske, betyr samtidig ikke at de er uten effekt. Mytene fungerer som regulative ideer slik at språkliggjøringen av kjønn, være det innenfor biologien eller andre diskurser, preger relasjonen vi har til egen kropp.

Kort oppsummert kan vi si at kjønn for Butler er en sosial konstruksjon. Kjønnsideidentitet er ikke knyttet til et sjelekjønn, men til regulerende praksiser som stadig kan og bør utfordres. Et nytt spørsmål reiser seg her. Hvordan forstår Butler kategorien biologisk kjønn? Svaret er at hun ikke skiller det ene fra det andre. I den grad *bodies matter*, er det som et lingvistisk tegn som blir regulert av samfunnsmessige oppfatninger. Hun hevder at det ikke faktisk finnes noe biologisk kjønn som ikke allerede også er sosialt. Eller sagt på en annen måte: Et biologisk kjønn har kun betydning innenfor en sosial forståelsesramme. Biologisk kjønn [*sex*] er derfor allerede en sosial kjønnskategori [*gender*]. Hun utdyper at

it would make no sense, then, to define gender as the cultural interpretation of sex, if sex itself is a gendered category. Gender ought not to be conceived merely as the cultural inscription of meaning on a pre-given sex [...] gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which «sexed nature» or «natural sex» is produced and established as «prediscursive», prior to culture. (1990/2007, s. 10)

Ifølge Butler er ikke biologisk kjønn en ting-i-seg-selv, en slags naturlig essens som blir overskrevet av kulturen. Hun hevder at selve naturbegrepet er en kulturell konstruksjon. Idet man postulerer en pre-diskursiv kropp, gjøres det innenfra en posisjon av språket selv. Biologisk kjønn forstått *som* natur, er allerede en tolkning gjort innenfra en kulturell horisont. Det «naturlige» for Butler fremstår således som et forsteinet kulturuttrykk, noe selvsagt som vi ikke lenger stiller spørsmål ved fordi den er opphøyet til ureduserbar faktisitet, et uttrykk som, når alt kommer til alt, er fantasmatisk.

Butler oppløser dikotomien mellom sosialt kjønn og biologisk kjønn. Biologisk kjønn er ikke utgangspunktet for, men et resultat av sosialisering. Slik søker Butler å vise at kjønn aldri er en helt stabil kategori. Likevel kan vi lure på om ikke også hun, som biologien, er reduktiv. Går hun kanskje for langt når hun hevder at kjønn kun er regulert av diskurs? Dette er et omfattende spørsmål å besvare. For øyeblikket skal vi la det ligge åpent. Vi kommer dog tilbake til dette i relasjon til den lacanske psykoanalysen som vil være et tema i neste kapittel. Lacan var også opptatt av diskurs. Men i motsetning til Butler hevdet han aldri at all menneskelig erfaring ble regulert av språket alene. Dette lar oss kanskje analysere diskursens innvirkning på subjektet, samtidig som det lar oss ivareta noen av de ikke-språklige sidene ved menneskelig erfaring.

Før vi kan bevege oss dypere inn teoretiske betraktninger må vi vende tilbake til formule-

ringen «født i feil kropp». Hvis kjønn, slik som Butler forfekter, er en sosial kategori, hvilken betydning får dette for denne metaforen? Én måte å tolke den på er som et uttrykk for den fremmedgjøringen som subjektet opplever gjennom å være i en kropp som reguleres på bakgrunn av en omkringliggende diskurs. Samtidig, om det er slik som Butler hevder i *Gender Trouble*, at diskursen produserer den samme effekten den setter navn på, så kan vi spekulere i om ikke uttrykket «født i feil kropp», gjennom at den etableres som en metafor i kulturen, bidrar til å forsterke opplevelsen av kjønnsinkongruens gjennom å skape en forestilling om at kropp og identitet er to adskilte elementer. Med andre ord kan man kanskje si at metaforen skaper det samme fenomenet den forsøker å beskrive.

Metaforen «født i feil kropp» får kjønnsinkongruens til å fremstå som en biologisk feil. Problemet forankres i kroppen. Det er den som skal opereres for å bøte på ubehaget. Det er nok en slik forestilling som Kalvig med flere kritiserer. De synes å si at man ikke kan være født i feil kropp. Analysen deres kommer dog til kort. For hvis det ikke er kroppen det er noe feil med, hvor stammer opplevelsen av kjønnsinkongruens fra? Biologien blir svar skyldig. Men heller ikke den såkalte «naivpsykologiseringen» hjelper oss videre. For det å legge den personlige opplevelsen av kjønn til grunn, opprettholder metaforikken over. I tillegg forsvinner noe av det sosiale aspektet ved å være et kjønn subjekt som Butler betoner.

Kjønnsinkongruens er et spørsmål om subjektets relasjon til eget kjønn. I denne innledningen har det blitt skissert tre ulike standpunkter om hva kjønn er: 1) biologi, 2) «naivpsykologisering» og 3) sosialkonstruktivismen. I de to neste delene av denne masteroppgaven skal vi gradvis bevege oss over i det psykoanalytiske perspektivet til Jacques Lacan (1901–1981). Kapittel to tar for seg teoretiske betraktninger og spørsmål. Her skal vi begynne med å følge Butlers diskursbegrep et stykke på vei videre, men også stille spørsmål om hvorvidt det er rimelig å anta, slik som Butler synes å gjøre, at språket er altomfattende. Den lacanske psykoanalysen svarer både ja og nei på dette spørsmålet. På den ene siden er språket *alt*, men det er samtidig *ikke-alt*. Det er et åpenbart paradoks, men et vi forhåpentligvis kan dra lærdom av. Når det gjelder «naivpsykologien» med sitt fokus på identitet og bevisste valg, vil dette bli problematisert gjennom psykoanalysens begrep om det ubevisste, det som nettopp unndrar seg vår umiddelbare tanke om identitet. Biologien på sin side vies liten plass her. Som vi allerede har fastslått er den ikke til særlig hjelp når det kommer til å konseptualisere kjønnsinkongruens. Vi kommer dog en snarlig tilbake til biologien i kapittel tre, som er en analyse av Juliet Jacques bok *Trans: A Memoir* (2015). Her vil biologien bli undersøkt i relasjon til ideen om det «naturlige».

2 På sporet av kjønnsinkongruens: Teoretiske betraktninger og spørsmål

Hva er det som gjør at noen har en opplevelse av kjønnsinkongruens? Hvor kan denne erfaringen sies å stamme fra? Biologien er til liten hjelp. Det finnes riktignok problemområder, for eksempel knyttet til tilfeller av interkjønn, hvor individer kan ha både mannlige og kvinnelige kjønnskjenntegn. Og selv om dette utvilsomt er tilfellet for noen transpersoner, er det ikke tilstrekkelig i vårt tilfelle. Om vi tar Jan Morris og Juliet Jacques som eksempler, så har ingen av dem en interkjønnstilstand, og likevel ser vi utfordringer med kjønnsinkongruens. Det lar seg ikke gjøre å formulere en tilfredsstillende biologisk forklaringsmodell i disse tilfellene. Den nærliggende implikasjonen av dette vil være å hevde at problemet er knyttet til psykologi, altså til en personlig opplevelse av identitet. Men hva vil dette si? Som vi har sett kommer noen av de psykologiske forklaringsmodellene like dårlig ut som biologien. Å legge subjektets personlige opplevelse til grunn for kjønnets bestemmelse skraper bare på overflaten av problemet. Slike teoretikere befinner seg på toppen av isfjellet, så og si, i en form for naiv ego-orientert psykologi. Det bidrar ikke minst til å opprettholde stereotypien om transpersoner som født i feil kropp. Ved å legge personlig erfaring til grunn (her forstått som hva transpersonen til enhver tid tenker om seg selv og sitt eget kjønn) så forutsetter man et kartesiansk ego hvis væren nettopp er knyttet til tanken, eller om man vil, bevisstheten om seg selv som et selv. En av psykologiens fordeler over biologien her, er at den i det minste anerkjenner et ubehag. Men hva dette ubehaget kan sies å være forårsaket av, det forblir like dunkelt som tidligere.

Judith Butler, som vi så i forrige kapittel, åpner opp for en annen tilnærming. I *Gender Trouble* analyserer hun spørsmålet om kjønn fra et kulturelt ståsted. I hennes teoretiske redegjørelse er ikke kjønn noe vi *er*, knyttet til en individuell opplevelse, men noe vi *blir* på bakgrunn av anatomiens bestemte betydning innenfor en sosial kontekst. Kjønn som sådan er det hun betegner som *performativt*, forstått som en iscenesettelse av kulturelle forestillinger. Dette innebærer for Butler at såkalte «menn» og «kvinner», heller enn å uttrykke en indre kjønnsessens, i stedet kan sies å utøve sitt kjønn på en slik måte at uttrykket samsvarer med alle de forventningene som allerede eksisterer i subjektets sosiale miljø. Kjønnsuttrykket slik forstått er ikke en opprinnelig substans, men en slags reaktivt speiling der subjektets ser seg selv gjennom den andre. Eller sagt på en annen måte, så er det slik at subjektet bekrefter seg selv som et kjønn først gjennom å utøve sin kropp på en måte som gjør at den er fremstår som betydningsfull for andre. Å identifisere seg selv som et kjønn, er dermed alltid en sosial handling. Kjønnsuttrykk er derfor ikke noe man står fritt til å velge i henhold til sitt eget forgodtbefinnende, men en

repeterende siteringspraksis forankret i en regulativ diskurs. Å sitere er alltid å lese av fra, altså forutsetter det allerede eksisterende normer for kjønnets hva og hvordan, knyttet til kroppens sosiohistoriske situerthet.

For Butler er kjønn diskursivt, knyttet til anatomiens betydning i et lingvistisk fellesskap. Men hva innebærer dette? Hvordan skal vi egentlig forstå Butlers diskursbegrep? Selv knyttet hun det til Michel Foucault og et begrep om makt. Likevel er det en annen fransktalende tenker som virker å vake under overflaten i *Gender Trouble*. Som det etter hvert vil bli argumentert for, har Butlers syn på diskurs mye til felles med den sveitsiske lingvisten Ferdinand de Saussure og hans teorier om språket som en strukturell helhet av tegn. I neste underkapittel skal vi derfor begynne med en undersøkelse av Saussures tegnteori for således å hevde at språktegnet produseres og opprettholdes av en repeterende diskurs.

Vi må merke oss at Butler selv ikke trekker noen referanser i retning av Saussure. Likevel synes hun å anta språktegnet som arbitrært, en idé som nettopp er sentral hos den sveitsiske lingvisten. Vi vil se hvordan det arbitrære tegnet kan sies å fungere som et premiss i Butlers teori om å utfordre ulike former for kjønnsstereotyper. Et annet Saussure-trekk hos Butler, som vil bli viktig for oss, er at hun fremstiller språket som et altomfattende system av tegn. Slik forsøker hun å komme seg bort ifra ideen om en opprinnelig, egentlig kropp. Kroppen som sådan er alltid allerede sosial ifølge Butler. Men hvis dette er tilfellet, at alt har sitt utgangspunkt i en språklig regulert diskurs, hvor kommer i så fall ubehaget fra? Hvordan skal vi forstå kjønnsinkongruens som fenomen? Som etter hvert vil bli klart, lar ikke dette spørsmålet seg besvare med utgangspunkt i *Gender Trouble*. Butlers analyse av hvordan subjektet etableres i relasjon til det språket det taler er i dette henseende utilstrekkelig. I forlengelse av denne mangelen hos Butler, vil vi bevege oss inn i den lacanske psykoanalysen og dets perspektiver på subjektdannelsen. Her vil Saussure nok en gang være et viktig bakteppe. Men til forskjell fra Butler, tar Lacan avstand fra språket som en lukket totalitet. Ifølge ham eksisterer det alltid et hull i språket, et overskudd som ikke kan begripes gjennom tegnet. Det er her, i relasjonen mellom språket og det ikke-språklige, at vi etter hvert skal forsøke å lokalisere konturen av et transfenomen.

2.1 Butler, Saussure og det lingvistiske tegnet

Ferdinand de Saussure (1857–1913) var en sveitsisk lingvist som har hatt stor påvirkning på en retning innenfor lingvistikken kalt for strukturell lingvistikk. Mellom 1906 og 1911 holdt han en serie med innflytelsesrike forelesninger i Genève. Disse har senere blitt utgitt posthumt under tittelen *Cours de linguistique générale*. Ifølge disse forelesningene består språk av lingvistiske tegn. Tegnet har to distinkte elementer knyttet til seg: Et lydbilde [*image acoustique*] og et begrep [*concept*]. Med dette avviser Saussure språket som en enkel navngivningsprosess.

Begrepet viser nettopp ikke til en ting i den eksterne verden, men til en indre forestilling om objektet. Det lingvistiske tegnet slik forstått er det Saussure kaller for psykologisk. Dette gjelder også for lydbildet. Saussure understreker at dette ikke må reduseres til et rent ytre fenomen – forskyvninger i luften og så videre. Med lydbilde sikter han i stedet til den konkrete inntrykket vi har av lyden. Denne først og fremst mental, hevder han. Vi kan for eksempel resitere en diktstrofe i sinnet, uten å trenge og bevege leppene eller produsere lyd (Saussure, 1916/2011, s.65–66).

Problemet med formuleringer som «lydbilde», «begrep» og «tegn», er at de allerede sirkulerer i språket og derfor har forestillinger knyttet til seg som ikke samsvarer med dem Saussure forsøker å formalisere. Saussure foreslår tre nye formuleringer som er distinkte, men samtidig relatert til hverandre. Han erstatter «lydbilde» med «signifikant» [*signifiant*]; «begrep» får betegnelsen «signifikat» [*signifié*]. Disse to elementene er adskilte fra hverandre, men bringes sammen som en sluttet helhet i det som Saussure viderefører under betegnelsen «tegn» [*signe*] (Saussure, 1916/2011, s.67).¹

Språket for Saussure består altså av lingvistiske tegn, konstituert av relasjonen mellom et signifikat og en signifikant. Litt enkelt forklart kan man si at signifikatet er tegnets innholdsside, det vil si dets betydning. Signifikanten kan vi forstå som tegnets formside, altså hvordan det uttrykkes. Dette kan for eksempel være den konkrete utformingen av ord på et papir, men også som et mentalt bilde ord. Man kan for eksempel se ordene for sitt indre øye – ikke ordets betydning, men ordet nettopp som ord, det vil si en gruppering av bokstaver.

En sentral idé i den saussuriske teorien, som synes å være sentral i Butlers språkforståelse, er at relasjonen mellom signifikatet og signifikanten er arbitrær. Ifølge Saussure finnes det ingen ekstern sammenheng som bringer dem sammen (1916/2011, s.67). Et eksempel som han trekker frem, er begrepet «okse». I Frankrike sier man *b-ö-f*, i Tyskland betegner det samme med å si *o-k-s* (1916/2011, s.68). Ordene lyder forskjellig på fransk og tysk, men har samme betydning. Saussures poeng er at det samme signifikatet kan bli representert av ulike signifikanter. Grunnen til at vi sier det ene og ikke det andre er sosial konvensjon, etablert innad i et språkfelleskap.

Selv om båndet mellom signifikant og signifikat er arbitrært, er det lingvistiske tegnet likevel fastholdt gjennom at det inngår i en felles brukssammenheng. Det er ikke noe man definerer alene som enkeltperson, men får sin betydning innad i et språkfelleskap (Saussure, 1916/2011, s.68). Et signifikat kan skifte signifikant, men dette tar lang tid. Det lingvistiske tegnet er med andre ord hva vi kan kalle for et *kulturtegn*, en fiksert helhet bestående to elementer – signifikanten og signifikatet – som bringes sammen i en arbitrær relasjon. Saussure skriver nettopp:

¹Noe av relasjonen mellom disse begrepene forsvinner dessverre i norsk oversettelse. Særlig 'signifikant' og 'signifikat' virker fremmedartet på norsk. Saussures begreper fremstår som mer intuitive på engelsk, der man i oversettelsen skiller mellom *signifier* og *signified*. Her har man klart å ivareta noe av den logiske sammenhengen mellom de franske begrepene.

«The two elements are intimately united, and each recalls the other» (1916/2011, s.66). I og med språktegnet oppstår det en gjensidighet mellom form og innhold. Den vedlagte illustrasjonen i *Cours* demonstrerer dette. Illustrasjonen viser tegnet som en sluttet enhet der form og innhold er forent av en sirkel, mens pilene på hver side understøtter gjensidigheten mellom de to elementene.

Figur 2.1: Saussures modell av språktegnet



Gjengitt fra Saussure, 1916/2011, s.67

Saussures teori om tegnets arbitrære karakter kan sies å samsvare med Butlers perspektiv på diskurs og kjønn. Den kjønnete kroppen for Butler sirkulerer i diskursen likesom et lingvistisk tegn. I en slik tolkning blir sosialt kjønn [*gender*] signifikatet som knyttes til en bestemt signifikant, her forstått som anatomiens form [*sex*]. Om vi forstår kjønn med utgangspunkt i saussurisk logikk, blir det tydelig at kjønnsuttrykk ikke nødvendigvis trenger å være binært. For hvis relasjonen mellom signifikant og signifikat er arbitrært, slik som Saussure hevder, og kroppen fungerer som et slags lingvistisk tegn, så innebærer dette at en kvinnelig anatomi, i teorien, også kan fungere som uttrykk for såkalte maskuline kvaliteter. Det at vi knytter såkalte feminine kvaliteter til en bestemt anatomi, er på grunn av konvensjon.

Ideen om at menn og kvinner er avgrenset til to anatomiske former, forutsetter som Butler påpeker, en mimetisk relasjon mellom biologisk og sosialt kjønn, hvor det siste kun speiler det første (1990/2007, s.9). I et slikt perspektiv blir biologisk kjønn forstått som det opprinnelige og derfor også som noe egentlig. Sosialt kjønn får således sitt opphav i en allerede naturgitt kropp. Som vi så i forrige kapittel, snur Butler hele problemet på hodet og spør om ikke biologisk kjønn allerede er et resultat av, og ikke årsak til, sosiale kjønns kategorier.² Om man forestiller seg at relasjonen mellom sosialt kjønn og biologisk kjønn er arbitrær, som i språktegnet, da vil man også være i stand til å se for seg et subjekt som ikke blir hemmet i sin utfoldelse av individuell

²Se omtale på s.9.

identitet på bakgrunn av en anatomisk kropp. En anatomisk kvinne kan være maskulin i kulturell forstand, uten at dette medfører en dissonans i subjektet – mellom den kroppen hun/han har, og hvordan denne kroppen fremtrer for subjektet selv og andre.

Kanskje kan man tenke seg at kjønnsinkongruens oppstår nettopp når relasjonen mellom signifikant og signifikat blir fiksert til et kulturtegn, slik at anatomien, i henhold til konvensjon, forventes å kommunisere i samsvar med en felles språkpraksis. Butlers politiske prosjekt er å mobilisere til en motstand som kan destabilisere den fikserte relasjonen i språktegnet. *Drag-show* og lignende former for kjønnsparodi kan, ifølge henne, bidra til å forstyrre relasjonen mellom det vi her har kalt for signifikant og signifikat, mellom kroppens anatomi og forventet kjønnsuttrykk. Butler skriver at

part of the pleasure, the giddiness of the performance is in the recognition of a radical contingency in the relation between sex and gender in the face of cultural configurations of causal unities that are regularly assumed to be natural and necessary. In the place of the law of heterosexual coherence, we see sex and gender denaturalized by means of a performance which avows their distinctness and dramatizes the cultural mechanism of their fabricated unity. (1990/2007, s.187–188)

Kjønnsparodien blir det vi kan kalle for en slags iscenesatt feilsitering, der man blander signifikanter og signifikat på nye, overraskende måter. Slike former for aktivisme og lek fremhever og tematiserer den til grunnliggende arbitrære relasjonen innad i språktegnet selv, en realitet som synes å forsvinne i kulturens mange forsteinede forestillinger om kjønn, kropp og identitet.

Vil Butlers saussurisk-inspirerte utgangspunkt hjelpe oss til å forstå kjønnsinkongruens? Og gir hun oss kanskje en utvei som kan fungere som et alternativ til en kjønnsbekreftende operasjon? En implikasjon av vår Butler-lesning synes nettopp å være at man bør behandle språket i stedet for kroppen. Kroppen er ikke utgangspunktet for språktegnet, men et produkt av det. Hvis vi tar som vårt utgangspunkt den arbitrære relasjonen mellom signifikant og signifikat i språktegnet, så kan man anta at kjønnsinkongruens oppstår som et resultat av en fremmedgjøring som tar til idet språktegnet fikseres, slik at kroppen blir bundet til én bestemt betydning. Den kjønnede kroppen slik forstått fremmedgjøres i den samme diskursen som produserer den.

Noe synes likevel å skurre her. Hvis subjektet, slik Butler hevder i *Gender Trouble*, er konstituert av diskurs, hvor kommer ubehaget fra? Spørsmålet kan stilles på følgende vis: Hva er det som fremmedgjøres i diskursen? Hvis performativitet ikke er noe vi står fritt til å velge, hvordan oppstår da feilsiteringer? Impliserer ikke Butlers kjønnssteori nettopp at det er noe *mer* ved subjektet enn diskurs? Likevel synes det å være uavklart hva dette overskuddet bunner ut i. For hva er det egentlige som fornektes av diskursen? Biologiske drifter? Eller kanskje et sjelekjønn *à la* det kartesianske egoet? Butler avviser nettopp dette og skriver at

when the subject is said to be constituted, that means simply that the subject is a consequence of certain rule-governed discourses that govern the intelligible invocation of identity. The subject is not determined by the rules through which it is generated because signification is *not a founding*

act, but rather a regulated process of repetition [...]; “agency,” then, is to be located within the possibility of a variation on that repetition. If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility, i.e., new possibilities for gender that contest the rigid codes of hierarchical binarisms, then it is only within the practices of repetitive signifying that a subversion of identity becomes possible. The injunction to be a given gender produces necessary failures, a variety of incoherent configurations that in their multiplicity exceed and defy the injunction by which they are generated. (Butler, 1990/2007, s.198)

I dette sitatet er det mye å gripe fatt i. For det første hevder Butler her at subjektet er konstituert i en repeterende diskurs. Samtidig er ikke subjektet determinert av denne diskursen. Det er med andre ord en form for åpenhet til stede i subjektets relasjon til språket. For Butler handler det likevel ikke om et transendent selv. Hun peker i stedet på repetisjon av språk tegn som en form for *reiterasjon*. Det som gjentas synes aldri helt å være det samme som uttrykket det forsøker å kopiere. Feilsiteringer vil således skje av seg selv, litt på samme måte som i hviskeleken, der det sirkulerende ordet ofte transformeres gjennom en stadig gjentagelse. Dermed kan vi kanskje tenke på kjønnsinkongruens som en slags kognitiv dissonans etablert gjennom diskursen der man blir gjort bevisst sin egen feilsitering, samtidig som man identifiserer seg selv med det samme språk tegn man aldri klarer å leve opp til.

Hva vil være en butlersk utvei av ubehaget knyttet til kjønnsinkongruens? Hennes utgangspunkt i *Gender Trouble*, som vi her har klassifisert som saussurisk, får det til å virke som om det, i alle fall teoretisk, gjennom politisk arbeid, kan eksistere en reell frihet i det språket som vi taler. Hun synes å implisere at man gjennom stadig å innlemme det marginaliserte, utvider diskursen med nye former for artikulasjon. Identitetsposisjonene som blir ekskludert i den heteronormative matrisen, som ikke samsvarer med ideen om en maskulin/feminin kropp/sexualitet, er fortsatt til stede, hevder hun, men som marginaliserer av et hegemoni av regulative normer (Butler, 1990/2007, s.105). Gjennom å frigjøre signifikanten fra sitt signifikat, altså ved å løse opp kulturtegnet, skaper man også et potensial for nye mulige kjønnsuttrykk – nye kombinasjoner, om man vil – og dermed også en større grad av språklig frihet.

Butlers prosjekt virker lovende. Likevel er det noe ved dette perspektivet på språk som er litt for optimistisk. I *Gender Trouble* synes Butler å anta at det eksisterer et potensial for frihet i språket som kan realiseres gjennom aktivistisk arbeid. I Butlers analyse er ikke problemet knyttet til språket i seg, men til de maktstrukturene som regulerer det. Gjennom for eksempel kjønnsparodiering kan man destabilisere disse maktsentrene, en prosess man kan anta vil foregå *ad infinitum*, men som, i alle fall på sikt, stadig bidrar til å utvide subjektets språklige spillerom.

Den slovenske filosofen og lacanianeren Slavoi Žižek, kritiserer Butlers subjektsbegrep for å antyde «incompleteness as a series of contingent exclusions that can be gradually undone, even if it means an endless process» (2020, s.396) og hevder videre at Butlers politiske prosjekt bundet ut i en slags liberalisme. Han skriver at «there is no antagonism immanent to universa-

lity as such, universality remains a forever-elusive horizon of wide and wider inclusion of all particular content» (2020, s.370). Vi kan se et eksempel på en slik universaliseringstanke i det politiske uttrykket LGBT+.³ Plusstegnet forstås gjerne som en betegnelse på andre potensielle artikulasjoner i språket. Plusstegnet som sådan er ideologisk. Det synes å implisere språket i en utvikling mot å innlemme stadig mer frem mot en altomfattende helhet av identitetskonstellasjoner. Žižek gir oss en alternativ tolkning. Han tar til orde for at plusstegnet må leses som et radikalt overskudd, som nettopp det *ikke-språklige* (2020, s.252). Det er ikke bare et uttrykk for det som er marginalisert, forstått som forskjøvet til utkanten av diskursens regulative ramme; plusstegnet må i det hele tatt forstås som en språklig umulighet, som et uttrykk for noe som ikke kan artikuleres fullt og helt.

Det eksisterer en uenighet mellom Butler og det lacanske feltet i synet på subjektet og dets relasjon til språket. Žižek trekker dette opp for oss med utgangspunkt i transfenomenet:

The obvious reading of a transgender subject would have been a Butlerian one: through its provocative trans-sexual appearance and acting, it renders visible the contingent character of sexual difference, of how it is symbolically constituted — as such, she was a threat to normative established sexual identities. My reading is slightly [...] different: rather than undermining sexual difference, it stands for this difference as such, in its traumatic Real, irreducible to any clear symbolic opposition; [...] the formula for sexual antagonism is not M/F [...] but M/F+, where + stands for the excessive element which transforms the symbolic opposition into the real of an antagonism. (2020, s.134)

Hva som ligger i begrepene «Real» og «symbolic opposition» kommer vi tilbake til i de neste delkapitlene. For øyeblikket kan vi si at det symbolske er språklig representasjon, «LGBT» og så videre; mens det Reelle er plusstegnet som en betegnelse på noe ikke-språklig. Slik forstått er det noe ved trans som ikke går opp i språket, som ikke lar seg begripe gjennom identifikasjon. Trans ifølge Žižek er et uttrykk for nettopp dette, et overskudd.

For å komme på sporet av kjønnsinkongruens og ubehagets genesis, vil vi komme til å gripe det an her, i plusstegnet, i det som ikke kan reduseres til et språktegn. Fra et slikt perspektiv kan ikke problemet lenger formuleres gjennom å anta at det eksisterer uttrykk som blir underkuttet i diskursen, men som likefullt eksisterer som marginalisert. Problemet er snarere språkets mangelfullhet i seg selv. Plusstegnet, slik som Žižek leser det, synes å uttrykke at vi er alltid mer enn det vi kan si; mer enn det vi kan kommunisere i ord. Om vi forstår akronymet LGBT+ på denne måten, som en metafor for et språklig overskudd, kan det sies å betegne språket som grunnleggende utilstrekkelig. Hvis dette er tilfellet, så vil ikke ambivalens knyttet til eget kjønn nødvendigvis være et fenomen som kun rammer en og annen. Kanskje kan vi i tenke oss at spørsmål om kjønn, kropp og identitet er eksistensielt faktum for ethvert menneske, være det trans eller ikke trans, all den tid vi, for å låne en metafor fra Heidegger, dveler i språket. Om dette skal kunne belyses teoretisk, trenger man en annen inngang enn det biologien, «naiv-

³Akronymet står for *lesbian, gay, bisexual, og transgender*. På norsk blir akronymet «Lhbt».

psykologien» og Butlers queer-teori åpner opp for. Den lacanske psykoanalysen vil være oss et nyttig supplement.

Vårt utgangspunkt i det kommende vil være at subjektet ikke kan reduseres til diskurs alene. Fordelen med subjektteorien fra Lacan, er at den opererer med et dirskursbegrep som ikke forankrer all menneskelig erfaring i en forestilling om språket som en totalitet. Slik er den lacanske psykoanalysen i stand til å analysere diskursens innvirkning på subjektet, samtidig som man kan tematisere de ikke-språklige sidene ved menneskelig erfaring. Dette synes å være et nyttig perspektiv i vår analyse av kjønnsinkongruens. For hvis det er slik som Butler forfekter, at kroppen reguleres av diskurs, så vil dette innebære at kjønnsinkongruens er et ubehag knyttet til språket. Hvordan skal vi forstå dette når subjektet samtidig er konstituert i språket? Hva finner vi i spenningsfeltet mellom det som kan sies og ikke? Her vil den lacanske psykoanalysen hjelpe oss på veien videre.

2.2 Lacan, språket og mennesket som et *parlêtre*

Hva er relasjonen mellom subjektet og språket? Dette var et sentralt spørsmål for den franske psykoanalytiker Jacques Lacan (1901–1981). Han kritiserte sine kollegaer for å ikke ha viet nok oppmerksomhet til språkets funksjon i det kliniske arbeidet. I artikkelen «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis» skriver han nettopp at: «Whether it wishes to be an agent of healing, training or sounding the depths, psychoanalysis has but one medium: the patient's speech» (1966/2006b, s.206). Psykoanalyse opererer i og gjennom språket. Spørsmålet for Lacan ble dermed å finne ut av hvordan psykoanalysen fungerte på et teknisk nivå. Gjennom dette håpet han på å bedre kunne forstå pasientene som møtte ham på divanen og sin egen praksis som terapiform.

Lacan postulerer språket som det mest fundamentale vesenstrekket ved mennesket. Vår ordrikhet blir nettopp det som skiller oss fra dyrene. Lacan går faktisk så langt som å hevde at det ikke finnes noen prediskursiv virkelighet for oss. Vår verden som sådan er fundert og definert i det språket som vi taler (1975/1999, s.32).

Subjektet for Lacan er grunnleggende sett det han betegner som en snakkende væren, et *parlêtre*. Det ligger noe heideggeriansk over dette begrepet, for på samme måte som Heidegger i *Væren og tid* understreker at væren-i-verden må forstås som et *enhetlig* fenomen (1927/2018, s.78), synes Lacan å si at det for mennesket ikke er noen væren utenom talen. Talen har dog sitt utgangspunkt i språket. Det finnes ingen tale uten språk, sier Lacan (1966/2006a, s.344). Subjektet forstått slik, som et *parlêtre*, kan dermed sies å være kjennetegnet av en i-væren, det vil si en fundamental væren-i-språket.

Så langt i vår redegjørelse skiller ikke Lacan seg nevneverdig fra Butlers perspektiv. Sentralt

for oss, er at begge avviser at det eksisterer en prediskursiv virkelighet. Det finnes ingen ting-i-seg-selv utenfor språket. Som vi etter hvert skal se, har Lacan likevel langt mer dyptgående analyse menneskets relasjon til det språket det taler. Særlig hans begrep om det ubevisste bidrar til å relativisere enhver idé om et fiksert språktegn, samtidig som det problematiserer ideen om personlig identitet som uttrykk for en indre essens. Begrepet om det ubevisste vil også la oss se feilsiteringer i et nytt lys. I motsetning til Butler, som knytter fenomenet til reiterasjon, åpner psykoanalysen opp for et annet perspektiv der vi kan forstå feilsiteringer som en inkongruens i subjektet selv, mellom bevisst og ubevisst tale. Dette poenget skal vi snart vende tilbake til.

Saussure er én av Lacans innganger til å forstå språkets funksjon i psykoanalysen. Men heller enn å fokusere på det vi tidligere har kalt for «kulturtegnet», forstått som en fiksering av signifikant og signifikant innenfor et språkfelleskap, slik som Saussure (og tilsynelatende også Judith Butler) tar som sitt utgangspunkt, er Lacan mer opptatt av den individuelle talen og dens ubevisste struktur.

Underbevisstheden, hevder Lacan, er ikke så utilgjengelig som man har forestilt seg. Den er ikke gjemt bort, ute av syne, ute av sinn. Det fortrenget vender alltid tilbake i en eller annen form. Det hjemsøker pasienten i form av symptomer, eller ved ord som han eller hun ikke vet at blir uttalt. «Là où ‘ça’ a été refoulé», sier Lacan «quelque chose continue de fonctionner, quelque chose continue de parler» (Chapsal, 1957, 31. januar)⁴. Hva er så dette ubevisste som taler gjennom diskursen? Det som åpenbarer seg i talen hevder Lacan, er intet mindre enn analysandens ubevisste sannhet. Men hvordan skal dette forstås? Hva slags sannhet er det snakk om? Og hvordan kan den sies å åpenbare seg?

For å svare på spørsmålet om subjektets ubevisste sannhet kan vi gripe til Lacans artikkel «The Freudian Thing». Her bringer Lacan sannheten selv i tale gjennom å anvende den retoriske tropen *prosopopeia*. Prosopopeia er en form for personifikasjon der man gir stemme eller ansikt til begreper eller gjenstander. Dette stilistiske grepet er ikke bare et enkelt påfunn fra Lacans side. Ved å gi stemme til *sannheten*, som om det var en egen autonom aktør, forsøker han å vise at det i analysandens frie assosiative diskurs, eksisterer en grunnleggende polyfoni. Hva Lacan vil ha oss til å forstå, er at noe *annet* taler i analysandens sted. Dets ord lyder:

«I, truth, speak. [...] I will catch up with you in the mistake from which you cannot hide. Where the most cunning speech reveals a slight stumbling [...]. I wander about in what you regard as least true by its very nature: in dreams, in the way the most far-fetched witticisms and the most grotesque nonsense of jokes defy meaning[...]». (1966/2006a, s.340-342).

Sannheten åpenbarer seg i form av små glipper. Den sniker seg frem i subjektets diskurs der man minst forventer det – i vitser, forsnakkelser og i drømmer. Det er dette som utspiller seg i den analytiske situasjonen. Analysanden taler uten alltid selv å være bevisst hva han eller hun

⁴Oversettelse: «Der hvor ‘det’ har vært fortrenget vil noe fortsette å operere, noe vil fortsette å tale».

sier.⁵

Det er det ubevisste som for Lacan fremtrer i analysandens frie assosiative diskurs. Analytikerens oppgave er å lede analysandens oppmerksomhet til ordene han eller hun ikke selv tenker på at har blitt ytret. Slik kan det ubevisste, ifølge Lacan, bringes inn i bevissthetens felt. Resultatet av denne prosessen er at analysanden kommer i kontakt med sin egen skjulte sannhet slik at den kan bearbeides i den analytiske situasjonen.

Det er med begrepet om det ubevisste at vi kan ane konturen av psykoanalysens viktigste innsikt, nemlig at mennesket, i en radikal forstand, ikke kjenner seg selv. Žižek tematiserer dette i *The Courage of Hopelessness*, der han skriver:

People often ask themselves if a person can really imagine what it is to be another person; what a psychoanalyst would add is that we also cannot imagine what it is to be ourselves – or, more precisely, we (only) imagine what we are ourselves without really being it. (2017, s.178)

Å forestille seg hvem man er uten å være det, som Žižek her skriver, indikerer for oss at selvbildet, innenfor psykoanalysens domene, har en fantasmatiske status. Vi kan se dette allerede hos Freud, blant annet i *Ubehaget i kulturen*:

Vanligvis er det ingenting som forekommer oss sikrere enn følelsen av vårt eget jeg. Dette jeg forekommer oss å være selvstendig, enhetlig og avgrenset mot alt annet. At dette inntrykket er falsk, og at jeg'et i virkeligheten uten skarpe grenser går over i et ubevisst sjeleliv [...] som det samtidig tjener som fasade for, det har først den psykoanalytiske forskningen vist oss. (1930/1992, s.7)

Ikke bare kjenner vi ikke oss selv, vi blir også fremmedgjort i vårt eget selvbilde. Subjekts ubevisste sannhet, hva enn den konkret sier, uttrykker alltid det samme: *Du er ikke den du tror du er*. Slik kan vi forstå Freuds påstand om at inntrykket som jeg'et – det vi kan kalle for selvbildet – har av å være selvstendig og avgrenset, kun er en fiksjon.

Gjennom å bringe det ubevisste inn i bevissthetens felt så åpenbarer psykoanalysen en grunnleggende inkongruens i menneskets selvforhold. Med dette kan vi forstå den psykoanalytiske praksisen som en form for fenomenologi, der subjektet blir det som til enhver tid åpenbarer seg for bevisstheten gjennom (den ubevisste) diskursen. Å gå i analyse innebærer i så måte å «sette seg selv» i *époche*, for så å konfrontere det som til enhver tid måtte fremtre. Et slikt

⁵Ubevisst diskurs er ikke bare et fenomen som man kan observere i klinikken. Også i dagliglivet kan man gjøre seg slike erfaringer. La meg ta et eksempel fra eget liv: Jeg befant meg i samtale med en venninne. Vi snakket om en nær bekjent av meg som nettopp hadde dødd. Hun spurte om hvordan det gikk med meg. «Det går fint-», begynte jeg, og fortsatte med si «jeg er i en *bebreidelses*-prosess». Hun så naturligvis rart på meg. Svaret jeg hadde gitt henne var en eneste stor motsigelse. I det som jeg antar var et forsøk fra hennes side på å få klarhet i det enigmaet jeg hadde formulert, gjentok hun et av ordene tilbake til meg i form av et spørsmål. *Bebreidelse?* Da ble jeg selv forvirret. I mitt eget hode hadde jeg ikke sagt 'bebreidelse', men 'bearbeidelse'. Temaet videre for samtalen er ikke vanskelig å forestille seg – jeg snakket med henne om den dårlige samvittigheten som jeg bare et øyeblikk tidligere ikke var klar over at jeg satt inne med, som jeg ikke hadde våget å anerkjenne. Som den gode analytikereren hun ikke visste at hun var, hadde min venninne rettet oppmerksomheten min mot en ubevisst sannhet, en opplevelse av skyldfølelse i forbindelse med den tragiske bortgangen til en nær bekjent.

perspektiv får store konsekvenser for hvordan vi bør nærme oss begrepet om kjønnsidentitet. Hvis det er slik som Freud hevder, at subjektet til enhver tid er mer enn individets bevisste forestilling, så vil det innebære at vi aldri fullt ut begriper oss selv. Som vi tidligere så i vår undersøkelse av transdiskursen, hevder Torgersen i Helsedirektoratet at vi står fritt til å velge vår egen kjønnsidentitet.⁶ En slik påstand kan problematiseres gjennom psykoanalytisk teori. Selvbildet, som Freud påpeker, er ikke så selvstendig og avgrenset som vi ofte liker å tro. Hvis dette er tilfellet, hvor fritt står man egentlig til å uttrykke hvem man er?

Den tilgrunnliggende dissonansen i subjektet som Freud trekker frem, mellom hva det til enhver tid tenker og hvem det dypest sett er, blir et sentralt utgangspunkt for Lacans arbeid. Når Lacan snakker om den freudianske psykoanalysen, er det som en kopernikansk revolusjon innenfor det psykologiske feltet. «[L]a psychanalyse», sier han «vous annonce que vous n'êtes plus le centre de vous-même, car il y avait en vous un autre sujet, l'inconscient» (Chapsal, 1957, 31. januar).⁷ På lignende vis som Kopernikus i sin tid viste at jorden ikke var universets midtpunkt, markerer psykoanalysen det vi kan kalle for en desentralisering av selvet.

Lacans psykoanalytiske bakgrunn gjør ham skeptisk til enhver filosofi som setter likhetstegn mellom selvbildet (min tanke om meg selv) og væren. I polemikk mot Descartes, som med sitt *cogito ergo sum* konkluderte med at tanken (hva vi her kan betegne som bevisstheten) er den substans som begrunner mennesket, hevder Lacan at subjektet *er der det ikke tenker* (1966/2006c, s.430) – altså i underbevisstheten. Den lacanske psykoanalysen tar oss dermed langt bort fra enhver kartesiansk orientert psykologi som vektlegger et enhetlig subjekt. Lacan, som Freud, understreker at vi ikke faktisk kjenner oss selv. Fra et slikt perspektiv vil det være problematisk å legge sin bevisste tanke til grunn for kjønnets bestemmelse.

2.2.1 Speilstadiet og etableringen av selvet

Vi har sett at psykoanalysen tar som sitt utgangspunkt at subjektet ikke fullt og helt samsvarer med eget selvbilde. Subjektet, kan vi si, har også en ubevisst side som ikke er direkte transparent for individet, men som likevel kan åpenbare seg som sannhet i talen. Fordi vi alltid er mer enn vår bevisste tanke om oss selv, vil det derfor, fra et psykoanalytisk perspektiv, være problematisk å sette likhetstegn mellom identitet og subjekt, slik som noen tar til orde for i transdiskursen. Men hvis dette er tilfellet, at selvbildet ikke faktisk er ekspressivt – et uttrykk for en indre essens – men i stedet er falskt, som Freud sier, og noe vi fremmedgjøres i, hvor stammer det fra? Hvordan kommer vi egentlig til bevissthet om oss selv? Og på hvilken måte preger forholdet mellom subjektet og selvet vår relasjon til det språket vi taler?

⁶Se omtale på s.4.

⁷Oversettelse: «Psykoanalysen kunngjør for deg at du ikke lenger er i sentrum av deg selv, siden det i deg er et annet subjekt, ubevisstheten».

Som utgangspunkt for vår videre undersøkelse skal vi nå ta for oss Lacans artikkel «The Mirror Stage as Formative of the *I* Function». Det er her vi finner Lacans mest innflytelsesrike arbeid om relasjonen mellom selvbildet, subjektet og kroppen.⁸ I artikkelen beskriver Lacan en bestemt fase i den mentale utviklingen til barn i alderen 6–18 måneder, når de er i stand til å gjenkjenne sin egen refleksjon i speilet. Dette øyeblikket, som vi skal se, er utgangspunktet for subjektets opplevelse av personlig identitet. Man kan argumentere for at speilstadiet også legger grunnlaget for en bestemt måte å forholde seg til språket på, der signifikant og signifikat blir fiksert til et enhetlig tegn. Tegnet slik forstått, viser seg å være mer enn bare et kulturtegn. Psykoanalysen fra Lacan lar oss spekulere i om tegnet ikke også har en psykologisk funksjon, nemlig å skape stabilitet i et fragmentert subjekt. Tegnet som sådan bidrar til å avgrense og fastholde. Det ligger dog en fundamental fremmedgjøring her. For på samme måte som vi ikke kan sette likhetstegn mellom subjekt og selvbilde, går subjektet heller ikke opp i noe form for signifikat. Dette får konsekvenser for hvordan vi kan tenke oss relasjonen mellom subjektet og språket i vår undersøkelse av transfenomenet.

Før vi fortsetter til språket må vi se på barnets tidlige identitetsdannelse. I artikkelen om speilstadiet hevder Lacan at mennesket på mange måter er født prematurt (1966/2006d, s.78). I sine første levemåneder befinner det seg i en totalt hjelpeløs tilstand, en tilstand som varer langt lenger enn hos andre pattedyr. Det har ikke full kontroll over egen kropp og kan ikke avklare og tilfredsstillende egne behov. Barnet er fullt og helt avhengig av sine omsorgspersoner for å overleve. Men på tross av sin mangel på selvstendighet, er barnet likevel i stand til å gjenkjenne sin egen refleksjon i speilet. Lacan beskriver dette som et begeistret møte:

A nursling in front of a mirror, who has not yet mastered walking, or even standing, but who [...] overcomes, in a flutter of jubilant activity, the constraints of his prop in order to adopt a slightly leaning-forward position and take in an instantaneous view of the image in order to fix it in his mind. (1966/2006d, s.75-76)

Holdt på plass av en eller annen form for støtte, oppdager barnet seg selv som et individ i refleksjonen fra glasset. Det ellers så pleietrengende barnet finner i speilet en selvstendighet og uavhengighet fra andre som det ikke har erfart tidligere. Det er dette som er utgangspunktet for gleden barnet føler. Speilbildet gir visuell form til et hittil savnet objekt: barnet som et avgrenset selv.

I forkant av speilstadiet har ikke barnet noen bestemt forestilling om hvem det er. Det har et fragmentert kroppsbilde, skriver Lacan (1966/2006d, s.78). Dette innebærer et subjekt som er helt og holdent uten identitet, overgitt til en konstant strøm av inntrykk som det enda ikke er i stand til å begrepsfeste. Det hører kanskje sitt eget navn uttalt, men vet ikke enda hva navnet

⁸ Artikkelen var Lacans første store bidrag til den psykoanalytiske forskningslitteraturen. Et utkast ble presentert så tidlig som i 1936, ved den 14. internasjonale psykoanalytiske kongressen. Artikkelen som referes til i dag, og som er vedlagt i Lacans *Écrits*, er en utgave fra 1949.

representerer (Bailly, 2012, loc.564). Det er først med bevisstheten om sin egen kropp som en totalitet, at barnet er i stand til å etablere et selvbylde. Kroppen er ikke formløs, men helhetlig og avgrenset i relasjon til objekter i barnets omverden, og den vedvarer over tid. Det er ved å anta at refleksjonen i speilet er et bilde på det selv, at barnet får sin første opplevelse av stabilitet (Lacan, 1966/2006d, s.76).

Man må ikke la artikkelens tittel, «The Mirror Stage» lure en til å tenke at selvets mulighetsbetingelse ligger i et faktisk speil. Som vi senere skal se når det kommer til kastrasjonskomplekset i kapittel 2.3.2.1, så kan andre mennesker i barnets sosiale miljø fungere *som speil* gjennom måten de responderer på barnet behov. Generelt kan man derfor si at barnets selvforståelse avhenger av hvordan det ser seg selv i sine omgivelser (Haugsgjerd, 1986, s.16). Det Lacan forsøker å demonstrere kan derfor sies å være av en strukturell art og ikke knyttet til én bestemt hendelse, som for eksempel møtet med et konkret speil. Speilet er kun et av flere eksempler man kan gi. Likevel er det noe med speilets funksjon som lar det fungere som en god metafor. Lacans poeng er ganske enkelt at selvbevisstheten alltid kommer til subjektet utenifra, via noe annet som ikke er det samme som subjektet selv. Som vi etter hvert vil se, eksisterer det en inkongruens her i subjektets selvforhold som er innskrevet helt fra begynnelsen av, fra vår tid som spedbarn. Dette er ikke minst i tråd med Freuds tidligere nevnte bemerkning fra *Ubehaget i kulturen*, der han skriver at vi fremmedgjøres i vår egen forestilling om et avgrenset selv.

Hva vil det så si at subjektet er kjennetegnet av en tilgrunnliggende inkongruens? For å kunne legitimere en slik påstand er man avhengig av å lokalisere et spenningsforhold mellom et etablert mønster og noe som avviker fra dette. Rent intuitivt kan man kanskje tenke at den andres blick på meg, der hvor jeg ser meg selv for den andre, er det som avviker, som nettopp strider mot den jeg er for-meg. Ifølge Lacan eksisterer det dog ingen slik egentlig selv i forkant av møtet med den andre. Lacan (1978/2014, s.7) uttrykker dette med en formulering som han henter fra den franske dikteren Arthur Rimbaud (1854–1891): *Je est un autre*.⁹ Dette jeg'et er alltid allerede et intersubjektivt jeg. Dissonansen skal derfor ikke spores til den andre. Det oppstår snarere ved at et tillegg, i form av subjektets ubevisste sannhet, gjør seg til kjenne i den intersubjektive strukturen. Samtidig betyr ikke dette at det finnes et egentlig opprinnelig subjekt. Dette vil vi komme tilbake til i delen om kastrasjonskomplekset senere.

Speilstadiet har en bestemt funksjon, nemlig å danne en relasjon mellom barnet og dets ytre omgivelser. Det er gjennom å etablere et selvbylde at barnet blir i stand til å forstå seg selv som noe i verden. Barnet oppdager seg selv *der ute*. Vi må forstå dette som en «identifikasjon», skriver Lacan (1966/2006d, s.76). Dette begrepet trenger en presisering. Som psykoanalytikeren

⁹Uttrykket kan oversettes til norsk som «Jeg er en annen». Her forsvinner dog et viktig poetisk aspekt ved den franske originalen. På fransk bøyes verb i henhold til personlig pronomen slik som på engelsk. Det franske verbet *être* (å være) blir *suis* i første person. På fransk hadde det derfor vært grammatisk korrekt å skrive *je suis un autre*. Bøyningen av *être* til *est* skjer i tredje person entall. «*Je est un autre*» impliserer således at jeg'ets væren ikke springer ut ifra det personlige, men kommer via han/hun andre.

Bruce Fink påpeker i boken *Lacan on Love*, impliserer indentifikasjon at man knytter sin identitet til noe som ikke i utgangspunktet er tenkt å være det samme (2016, s.70). Identifikasjon er dermed å knytte sin identitet til noe som først fremstår som noe annet. Finks kommentar bidrar til å understreke et viktig poeng i Lacans tekst: Refleksjonen i speilet, det som barnet tar som et bilde på seg selv, er i begynnelsen noe radikalt fremmed. Speilet formidler et bilde av subjektet til subjektet; samtidig er ikke subjektet der hvor det ser seg selv. Det er en avgrunn til stede mellom betrakter og objekt – mellom subjekt og speilbilde – en avgrunn som aldri helt lar seg utviske. Konsekvensene av dette er at subjektets selvforståelse allerede helt fra begynnelsen av ledes i fiktiv retning (Lacan, 1966/2006d, s.76).

Hva vil det si at selvforståelsen som sådan, slik den etableres gjennom identifikasjon med noe annet, er av en fiktiv art? For videre å spille på speilet som metafor kan man utbrodere Lacans poeng ved å påpeke at bildet – der barnet ser seg selv – er en forvrenging av de faktiske forhold. Dette er noe de fleste intuitivt kan kjenne seg igjen i. Om jeg for eksempel ser meg selv gjennom frontkamera på en mobiltelefon, ser jeg meg selv som speilvendt. Bildet som jeg ser der, samsvarer med min forestilling om meg selv, med det konkrete bildet jeg har fra speilet hjemme. Når jeg så tar et fotografi, prosesseres dette av telefonens programvare og speilvendes for annen gang. Denne speilvendingens speilvending gjør fotografiet til noe uhyggelig. Jeg kjenner ikke lenger igjen mitt eget ansikt. Jeg blir fremmedgjort i dette fotografiet som ikke lenger samsvarer ikke med mitt eget selv bilde. Paradoksalt nok er det i fraværet av forvrengning at jeg opplever meg selv som forvrengt. Denne analogien lar oss forstå hva Lacan mener med selvbildet som en fiktiv forestilling. Inntrykket vi har av oss selv, etablert gjennom identifikasjon med et objekt i den ytre verden, speil, blick og så videre, sammenfaller ikke helt med den vi er. Samtidig er dette ytre møtet en mulighetsbetingelse for å komme til bevissthet om seg selv overhodet.

Med møtet i speilet oppstår det en spaltning mellom det vi kan kalle for «subjektet» og «meg'et» [*le moi*]¹⁰. Meg'et skal her forstås som den konkrete erfaringen som subjektet får av seg selv gjennom identifikasjon med noe annet. Lacan viser oss at *subjekt* og *meg* ikke faktisk sammenfaller; det er ingen fullkommen kongruens mellom de to. Lacan utdyper dette poenget om speilstadiet i en forelesning fra 1960, der han sier:

Owing to identifications with his imaginary forms, man believes he recognizes the core of his unity in the guise of self-mastery by which he is necessarily duped, whether it is illusory or not, for this image of himself in no way contains him. (2005/2013b, s.35)

Subjektets selvforståelse er etablert på bakgrunn av en fundamental misforståelse. I og med speilstadiet blir subjektet fremmedgjort, lokket inn av et bilde der det feiltar seg selv som en

¹⁰Lacans begrep *le moi* (meg'et), er en oversettelse av Freuds *das Ich*. I engelsk oversettelse av både Freud og Lacan, anvendes begrepet *the ego*. Jeg har valgt å legge meg tett på det franske begrepet og bruker derfor formuleringen «meg'et» i denne teksten.

avgrenset totalitet. Psykoanalysen viser oss at subjektet ikke kan reduseres til en slik enkel forestilling. I *SII: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, sier Lacan at subjektet, i psykoanalytisk forstand, ikke er en totalitet [*totalité*]. Han utdyper videre:

People spend their time plaguing us about taking [the subject] in its totality. Why should it be a whole? We haven't the faintest idea. Have you ever encountered whole beings? Perhaps it's an ideal. *I've* never seen any. *I'm* not whole. Neither are you. If we were whole, we would each be in our corners whole, we wouldn't be here, together, trying to get ourselves into shape as they say. It is the subject, not in its totality, but in its opening up. (1978/2014, s.243)

På tross av dette, at det ikke finnes et eneste avgrenset subjekt, har man likevel en bestemt opplevelse av helhet. Det er dette som barnet møter i speilet i form av sin egen kropp. Men dette stabile ytre, sammenfaller ikke nødvendigvis med polyfonien som åpenbarer seg i talen. Det er nettopp den ubeviste sannheten som avslører for oss at det er noe annet bakenfor det fiktive *meg'et* der vi har antatt oss selv å være.

Kanskje kan man tenke at inntrykket vi har av totalitet, etablert gjennom identifikasjon med eget speilbilde, også preger vår omgang med det språket vi taler, altså at speilstadiet etablerer en bestemt måte å anvende språket på til å begripe en verden av avgrensede objekter. Dette skal vi undersøke videre i neste delkapittel.

2.2.2 Signifikatet som et Imaginært konstrukt

Speilstadiet er Lacans fremste eksempel på det han kaller for det *Imaginære*. Litt enkelt forklart kan man si at det Imaginære er vår evne til å konstruere mentale bilder. I en radikal forstand er bildet uten en temporal dimensjon. Det er et forsteinet uttrykk. Tenk på maleriet eller fotografiet, deres former og farger fremstår som en forevigelse av et uttrykk, ubevegelige for all tid. Bildet vedvarer, det er konsistent. Det er nettopp dette aspektet ved det som appellerer til det åpne subjektet. «There is something in images», sier Lacan, «that transcends the movements and changeability of life, in the sense that images live on after the death of living beings» (1991/2017b, s.351). Det Imaginære skal forstås slik, som et bilde. Det ligger allerede i begrepet hvis rot vi kan spore til det franske ordet *image*.

I tillegg til å være billedlig, viser begrepet «Imaginær» også til en type fiksjon. Den norske psykiateren og psykoanalytikeren Svein Haugsgjerd (1986, s.17) anvender det treffende norske ordet *innbilning* for å betegne dette aspektet ved det Imaginære, ved siden av dets billedlige kvalitet.

Begge disse aspektene ved det Imaginære, både bilde og fiksjon, er til stede i Lacans artikkel om speilstadiet. Ifølge Lacan er selvbildet nettopp en Imaginær konstruksjon, det vil si en fiksering av det flyktige subjektet i et eksternalisert idealbilde som nettopp på grunn av sin avgrensning, ikke faktisk kan sies å romme det analytiske subjektet, subjektet som uavgrenset.

Hva gjør Lacans devaluering av selvbildet for vår forståelse kjønnsinkongruens? La oss for anledningen se på inkongruens som en generell erfaring, altså noe som ikke bare spiller seg ut på kjønnsområdet. I vid forstand kan vi omtale inkongruens som en uoverensstemmelse mellom to former. Subjektet og meg'et kan sies å ha en slik relasjon. Lacans pessimistiske vending vis-à-vis psykologien, er å påpeke selve identifikasjonsakten som en fundamental feilkjenning. I den forstand vil ethvert subjekt være inkongruent i et psykoanalytisk perspektiv. Dette er lærdommen som vi kan trekke av forsnakkelser, vitser og lignende fenomener som åpenbarer seg i den analytiske diskursen. Selvet, her forstått som subjektets Imaginære forståelse (det begrep man har om seg selv) er en fiksjon hvis avgrensning utelater og derfor gjør bevegelser i subjektet til noe rent ut fremmedartet.

Selvbildet, fra et psykoanalytisk perspektiv, er alltid en begrenset historie om subjektet. Dette viser kliniske observasjoner oss, for eksempel ved at en analysand kan intendere én ting i sin tale, men uttrykke noe annet, for eksempel gjennom en ubevisst forsnakkelse. Dette fenomenet får Lacan til å avvise den gjensidige foreningen av signifikat og signifikant som vi så i arbeidet til Saussure. På bakgrunn av dette reviderer han Saussures modell av språktegnet slik at den bedre samsvarer med de psykoanalytiske observasjonene.¹¹

I Lacans omformulering av Saussure fremsettes signifikanten i en dominant posisjon over signifikatet. De to elementene er endatil adskilt av en strek som, ifølge Lacan, fungerer som «a barrier resisting signification» (1966/2006c, s.415). Dette er kjennetegnet ved moderne lingvistikken hevder han, og uttrykker det med den enigmatiske figuren

$$\frac{S}{s}$$

Signifikatet er her representert ved den lille, kursiverte *s*, og signifikanten ved den store *S*. Signifikatet er bokstavelig talt underkastet signifikanten. En skjønn forening mellom de to, slik Saussure formulerer det, er en umulighet i Lacans syn på lingvistikken, i alle fall når vi undersøker den individuelle tale. Lacans revisjon av Saussure er ikke så ulik Butlers insistering på tegnets arbitrære natur. For Lacan er ordet i seg selv meningsløst. Eller sagt på en annen måte, så finnes det ikke et ferdig definert begrep som vi er i stand til å nå i tegnet. Signifikanten blir dermed det sentrale, og ikke tegnet forstått som en totalitet.

Hvis det er slik som Lacan synes å hevde, at en signifikant ikke har en på forhånd bestemt betydning knyttet til seg, hva er det da som gjør oss i stand til å forstå det? Hvordan gir signifikanten mening overhodet? Et svar på dette er å finne i Lacans artikkel «Insistence of the Letter». Her skriver han at «only signifier-to-signifier correlations provide the standard for any and every search for signification» (1966/2006c, s.418). Betydning slik forstått er ikke fiksert som i kulturgegnet, men oppstår i relasjonen mellom signifikanter som del av en såkalt signifikantkjede

¹¹ Se Saussures modell av språktegnet på s.14.

[*chaîne du signifiant*]. Dette betyr ganske enkelt at et ord får sin bestemte betydning i relasjon til andre ord. Det er den bestemte konteksten som en signifikant inngår i som avgjør hvilken betydning den får og ikke et ferdig iboende begrep. Dette er en prosess som foregår *ad infinitum*, da en ny signifikant alltid kan komme inn i en allerede eksisterende kjede for retroaktivt å prege vår forståelse av den.

Språket for Lacan, slik det åpenbarer seg i hans kliniske praksis, har sitt utgangspunkt i signifikanter fremfor i lingvistiske tegn, slik som hos Saussure, og i Butlers analyse. Språket, slik forstått, er det man innenfor lacansk teori kaller for det *Symbolske*. Det Symbolske er språket som en ansamling av signifikanter uten tilhørende signifikat. Symbolsk meningsproduksjon kan vi derfor si, er kjennetegnet av en grunnleggende plastisitet. Det er en samling av diskrete elementer hvis posisjon i relasjon til hverandre aldri er helt fastsatt. En signifikant kan alltid skifte plass, skriver Lacan (Lacan, 1966/2006f, s.17). Med en gang en ny signifikant bringes inn i spill, vil den retroaktivt prege betydningen til hele den kjeden den inngår i. Kriminalromanen er et godt eksempel på dette, der avsløringen mot bokens slutt setter alle de foregående hendelser i et nytt lys. Lacans poeng er ganske enkelt at fortolkning er en retroaktiv prosess der vi leser fremover, samtidig som vi hele tiden forstår bakover. Denne mer hermeneutiske tilnærmingen til meningsdannelse, destabiliserer enhver tanke om et fastsatt kulturtegn.

For Lacan er språket, forstått som det Symbolske, uten fikserte betydninger. Denne innsikten er den samme som vi gjenfinner i form av selvbildets Imaginære kontur, slik den omtales i artikkelen om speilstadiet: Subjektets betydning viser seg å aldri være så avgrenset som vi først tenker. Slik er det også med språktegnet. Signifikatet kan vi da si, på lignende vis som meg'et, er en Imaginær konstruksjon. Hvis signifikantkjeder holder seg stabile over tid, i den grad de vedvarer, så er det fordi det Symbolske preges av det Imaginære. Stereotypien har med andre ord ikke sitt utgangspunkt i Språket som radikalt Symbolsk, men i en Imaginær forståelse av språket, der det anvendes til å fastsette og å begripe, slik barnet en gang antok seg selv refleksjonen fra speilet.

Alt dette lar oss se feilsiteringer i et klarere lys. Reiterasjon, som Butler trekker frem, kan fra et psykoanalytisk perspektiv sies å være en grunnleggende konfrontasjon mellom subjektet og dets mange Imaginære forestillinger. Identitet, her forstått som noe avgrenset, sammenfaller ikke faktisk med det Lacan omtaler som subjektet i sin åpenhet. Hvis dette er tilfellet, og det samtidig er slik at talen avslører mer enn vi til enhver tid intenderer å si, da kan man hevde feilsiteringer som et eksistensielt faktum hvis opphav kan spores til et subjekt som helt fra begynnelsen av er inkongruent med sitt eget Imaginære selvbilde. Uavhengig av den teoretiske begrunnelsen, vil det, enten man ser butlersk eller lacansk på det, være slik at feilsiteringer fungerer som former for de-automatisering. Feilsiteringer som sådan legger grunnlaget for radikale spørsmål omkring subjektets identitet. Psykoanalysen, med sin teori om det Imaginære selvet,

gir oss dog et grundigere utgangspunkt for å analysere dette enn hva Butler åpner opp for i *Gender Trouble*.

2.2.3 Subjektet og den Andres diskurs

Vi har nå fått en viss klarhet i hva Lacan mener med språket som Symbolsk. Det er en bevegelse av signifikanter, her forstått som tomme tegn. Med dette menes ikke annet enn at de er uten et tilhørende signifikat. I et slikt perspektiv er ikke betydning til stede i ordene våre i form av på forhånd definerte begreper, men noe som skapes i det dynamiske samspillet mellom dem, i en form for språkspill. Dette er en vesensstruktur ved det språket vi taler. I den grad betydning fikses, er det fordi det Imaginære her preger det Symbolske. Men hvor etterlater dette oss? I radikal forstand er språket uten fikserte betydninger, og ikke preget av stereotypier. Samtidig er mennesket kjennetegnet av en grunnleggende væren-i-språket. Hvordan skal vi på bakgrunn av dette forstå det menneskelige subjektet, et subjekt som altså ikke må sidestilles med det Imaginære meg'et eller signifikatet?

I artikkelen om speilstadiet antydes det at subjektet ikke er det samme som identitet. For Lacan blir subjektet snarere som en signifikant, et meningsløst tegn. I SXX *Encore* kan vi lese: «The subject is nothing other than what slides in a chain of signifiers, whether he knows which signifier he is the effect of or not» (1975/1999, s.50). Subjektet slik forstått, som en signifikant, får sin betydning i sin dynamiske relasjon til andre subjekter/signifikanter innenfor en felles Symbolsk ramme. Subjektet som sådan er ikke en opprinnelig essens ved hver enkelt av oss, men noe som etableres sosiosymbolsk. Språket som sådan er horisonten som ligger til grunn for subjektets væren. Et vesenstrekk ved språket åpenbarer seg her: Det må sies å eksistere før subjektet selv. Lacan skriver nettopp at «language, with its structure, exists prior to each subject's entry into it at a certain moment in his mental development» (1966/2006c, s.413). Språket, må vi derfor konkludere, er grunnlagt i et lingvistisk fellesskap som finnes i forkant. Dette innebærer at ordene som vi forstår oss selv på bakgrunn av, aldri helt er våre egne. Ordene tilhører hele den kulturen som vi, for å låne et begrep fra Heidegger, er kastet inn i.

Vi kan ikke annet enn å føle at ordene vi er så avhengige av, sier Lacan (2016, s.78), på et eller annet vis blir påtvunget oss utenfra. Måten våre foreldre og andre snakker om verden på, preger hvordan den fremtrer for oss og hvordan vi, ubevisst, ser oss selv i denne samme verden. Språket springer ikke ut fra individet selv, men kommer det i møte utenfra via et kollektiv at talende andre. Dette kollektivet er én av formene til det vi innenfor lacansk teori kaller for «den store Andre» [*l'Autre*]. Žižek beskriver denne Andre som «the second nature of every speaking being: it is here, directing and controlling my acts [...]. It is as if we, subjects of language, talk and interact like puppets, our speech and gestures dictated by some nameless all-pervasive agency» (2006, s.8). Subjektet, slik det beskrives her, springer ut fra denne annetheten. Sagt

på en annen måte kan vi si at den store Andre er kulturen som man ser seg selv på bakgrunn av: samfunnsmessige oppfatninger om mennesket og verden som etableres gjennom språket og som vi ubevisst re-siterer og iscenesetter i oss selv.

Lacans begrep om språket – det Symbolske – som utgangspunktet for den store Andre, er ikke langt fjernet fra Butlers begrep om performativitet som en diskursiv siteringspraksis. Lacan gir oss faktisk et svært interessant eksempel i dette henseende, i en forelesning fra 1971, gjengitt *SXIX: ...Or Worse*. Temaet er ikke urelatert vårt eget: Lacan snakker om betydningen av anatomiske forskjeller mellom gutter og jenter. Det eksisterer en fysisk ulikhet mellom dem, konstaterer han. Likevel er det ikke barna som påpeker denne forskjellen og dets betydning.¹² «*One distinguishes them. It is not they who distinguish themselves*», sier Lacan (2011/2018, s.8). Med *they* sikter han til foreldrene. Det er de, mor og far, som gir mening til barnas kropper gjennom sin konkrete omtale av dem. Lacan utdyper:

So it is that people say – *Oh, what a proper young lad he is. You can already see how different he is from a little girl. He's already restless, investigating, already in want of kudos.* The little girl, meanwhile, is far from resembling him. She's already thinking only of playing at hiding behind a fan, as it were, which consists in tucking her face into a niche and refusing to say hello. But there you go, people only marvel at this because this is exactly how it will be later on, in conformity with the *types* of man and woman such as they will be constituted from something quite different, namely from the consequence of the value that the small difference will have acquired in what comes next. (2011/2018, s.8)

Måten de voksne her omtaler barna på, med utgangspunkt i en anatomisk forskjell, former hvordan de små opplever seg selv. I det Symbolske språket møter barna en allerede etablert forestilling – en signifikantkjede – som gir mening til kroppen. Lacan understreker at dette er noe som blir uttalt – *so it is that people say*. Slik blir gutten og jenta i eksempelet over, skrevet inn i språket på bakgrunn av en fysisk forskjell hvis betydning avhenger av den omkringliggende diskursen.

Foreldrenes diskurs påvirker barnas selvbylde som ble etablert tidligere, i spillfasen. Lacanianeren Lionel Bailly skriver:

The Subject becomes subsumed into the fiction built by the parents' discourse, which is readily absorbed into the child's ego.¹³ For instance, if the parent's discourse is that '*Sally doesn't really like dolls, she much prefers running around in the garden*', this may become one of the founding myths of Sally's view of herself. (2012, loc.1052)

Her kan det være fristende å tenke at foreldrene ikke må overføre alle sine forventninger over på barnet. Problemet her, som psykoanalysen tematiserer, er at man sjeldent er bevisst det man

¹²Som vi etter hvert kommer til i vårt senere kapittel om kastrasjonskomplekset, skiller Lacan seg her fra Freud som derimot hevder at det er barna som oppdager seg selv som kjønnet kropp i identifikasjon med morens fraværende penis. Se s.39.

¹³Som nevnt i en tidligere fotnote er *the ego* den vanlige engelske oversettelsen av det franske *le moi*. *Ego* er med andre ord det Imaginære meg'et.

sier. Som en lirekasse gjentar man de signifikantene som man selv en gang fikk høre, og som samfunnet for øvrig forsterker gjennom sine mange kulturuttrykk. Dette griper tilbake til noe Lacan påpeker om subjektet i SII. Subjektet, sier han er fundert i tale: «Founding speech, which envelops the subject, is everything that has constituted him, his parents, his neighbours, the whole structure of the community, and not only constituted him as a symbol, but constituted him in his being» (1978/2014, s.20). Hvis det er slik at subjektet er fundert i tale, som Lacan tar til orde for, så vil dette indikere at foreldrene er like ufrie som barna de fosterer, for de er selv et produkt av den Andres diskurs som de (re)produserer.

Kjønn i eksempelet som Lacan trekker frem om den lille gutten og jenta over, må først og fremst forstås diskursivt. Kroppens væren [*l'être du corps*] har naturligvis visse anatomiske forskjeller, men disse blir sekundære i og med språket, hevder Lacan i SXX (1975/1999, s.5). Idet man begynner å snakke om det å ha en kropp, skriver man samtidig kroppen inn i et språk der den underlegges betydning i relasjon til den Andre. Her er ikke menn og kvinner annet enn signifikanter, sier Lacan (1975/1999, s.33). Med signifikanter antyder Lacan at kjønn er tegn hvis betydning avhenger av de øvrige signifikantene som diskursen bringer i spill. Når disse meningskjedene fikses til enkle stereotypier, kan vi tenke at det er fordi det Imaginære og det Symbolske krysser over i hverandre, et poeng vi skal undersøke nærmere i kapittel 2.2.5. På nåværende tidspunkt kan vi si at det Imaginære, fra perspektivet til det Symbolske, bidrar til å fastholde og fikse spillet av signifikanter. Fra perspektivet til det Imaginære, bidrar det Symbolske til å relativisere dette inntrykket ved stadig å forskyve og bevege.

Om man skal kunne gi en tilfredsstillende redegjørelse på hva det vil si å være et kjønn, er det ikke tilstrekkelig å identifisere tilstedeværelsen av en fysisk forskjell. Også biologien kommer til kort, på tross av sine forsøk på formuleringer om genitalia, gonader, hormoner, kromosompar og så videre. Biologien, lik alle andre disipliner, er underlagt en egen diskurs med sine distinkte måter å kategorisere å systematisere data på. Slik etablerer biologien egne signifikat som de forstår kroppen ut ifra. Målet med vår analyse bør være å si noe om den symbolske betydningen til kroppen, det vil si å undersøke kroppen som signifikant innenfor en større meningssammenheng. Dette lar seg kun avdekke gradvis gjennom å studere diskursen som aldri slutter å skrive våre fysiske selv, også gjennom brudd og overraskende vendinger. Psykoanalysen som praksis har nettopp dette som formål, å bringe subjektet frem i lyset som et grunnleggende *parlêtre*, konstituert i et spill av signifikanter der det aldri helt vet hvor det finner seg selv. I kapittel 3 vil vi se et konkret eksempel på dette, i vår lesning av Juliet Jacques bok, *Trans: A Memoir*, fra 2015.

2.2.4 Det Reelle og språket som *das Unheimliche*

Så langt kan vi konkludere med at det lacanske subjektet er kjennetegnet av en grunnleggende væren-i-språket. Språket slik forstått er det Lacan i SII omtaler som universet (1978/2014, s.29). Vi kan forstå det som et slags semiotisk kosmos der et nettverk signifikanter, idet de struktureres gjennom det Imaginære registeret, konstituerer en diskurs som gir mening til en verden av fenomener. Måten verden blir språkliggjort på, preger hvordan den fremtrer for oss. I motsetning til hva den allmenne oppfatning skal ha det til, snakker vi ikke om verden slik den er; verden *er* slik vi snakker om den. Den er med andre ord diskursiv. Vi kan illustrere dette gjennom en formel inspirert av Lacans mange quasi-logiske uttrykk:

$$x \leftarrow S$$

Symbolet x står for verden. Den er en ukjent variabel. Vi kan ikke si noe om den uten å ta språket i bruk. Alternativet er å forutsette eksistensen av et metaspråk. Lacan anser dette for å være en umulig ønskefantasi. Som han skriver i «The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire»: «[T]here is no metalanguage that can be spoken, or, more aphoristically, that there is no Other of the Other» (1966/2006h, s.688). Menneskets væren er alltid allerede fundert i-språk, det vil si i den Andre. Det finnes ikke noe hinsides.¹⁴ Implikasjonen av dette er at man kun kan si noe om x innenfra en posisjon i språket selv. Dette innebærer at betydningen av x ikke åpenbarer seg for oss i form av en opprinnelig essens, men blir skrevet retroaktivt gjennom signifikanter. For Lacan er det nettopp ordene som skaper tingenes verden (1966/2006b, s.229). Som vi så i innledningen til denne masteroppgaven, er dette også Butlers poeng da hun i *Gender Trouble* hevder at *sex* allerede er *gender*, altså diskursivt, knyttet til repeterende sosiale praksiser.

For Lacan og Butler finnes det ingen mulighet til å møte våre omgivelser utenfor den språklige rammen som konstituerer oss og vår omverden. Betyr dette at språket, her forstått som diskursens grunnlag, er *alt* som er? Butler synes å redusere alt til språk, i alle fall hva kjønn angår. Hva så med Lacan?

Ved første øyekast kan det virke som om det ikke er noen forskjell mellom Lacan og Butler. Begge synes å redusere alt til språk. Vi bør merke oss at det er flere passasjer i Lacans arbeid

¹⁴Vi kan se et interessant eksempel på Lacans standpunkt under en forelesning som han avholdt i 1969, gjengitt i *The Other Side of Psychoanalysis* (2007). I løpet av forelesningen blir han avbrutt gjentatte ganger av en revolusjonær student. Studenten kritiserer universitetet for å være gjennomsyret av borgerlig ideologi og oppfordrer sine medstudenter til å forlate forelesningen, til å tre utenfor universitetets innesluttede vegger. Ideologikritikk, hevder studenten, kan kun gjøres fra utsiden. Som respons på dette reiser Lacan det retoriske spørsmålet: Hvilken utside? For hjelper det å flytte seg ut i frisk luft? Unslipper man dermed den borgerlige diskursen? Ikke så lenge man fortsatt er talfør, hevder Lacan. Språket gjennomsyrer oss. Det taler igjennom oss, enten vi er det bevisst eller ikke. «When you leave here» sier han til studenten, «you continue to speak, consequently you continue to be inside» (Lacan, 2007, s.205). Innsiden som Lacan sikter til her, er språkets. Selv om studentene skulle rømme universitetet, vil de likefullt befinne seg i-språket.

som kan understøtte en slik lesning. I SII for eksempel sier han at det ikke finnes noen vei ut av det Symbolske, vi er for *dypt* i det:

If the symbolic function functions, we are inside it. And I would even say – we are so far into it that we can't get out of it. A large part of the problems which confronts us when we try to scientificate, that is to say to bring order to a certain number of phenomena, first in line being those of life, in the end it is always the paths of the symbolic function which lead us, much more than any sort of direct apprehension. (1978/2014, s.31)

Språket for Lacan blir det mest fundamentale ved den menneskelige væren, et eksistensiell som vi aldri kan fjerne oss fra. Selv vitenskapene med sine forsøk på objektivitet, er ikke frie fra språket som de anvender for å gi mening til fenomenene de observerer.

I et lacansk perspektiv er språket nettopp ikke privat, selv ikke i de mest intime samtaler. Det er forankret i feltet av den Andre. Allerede før vi blir født eksisterer det etablerte meningskjeder som gir innhold til ordene vi har tilgang på og som vi anvender til å begrepsliggjøre våre omgivelser. Ord er her mer enn bare enkle referenter som viser til eksterne fenomen i verden. Ordene er i første rekke ideologiske, ladet med mening som vi kaster over verden som et nett vi aldri klarer å tre ut av. Det gjelder ikke minst kroppens anatomiske form. Likevel reduserer ikke Lacan alt til språk. For Lacan er det alltid noe mer, et overskudd som unndrar seg symbolisering. Vi har allerede sett at Žižek tematisere dette gjennom sin lesning av akronymet LGBT+. ¹⁵ Dette overskuddet er hva Lacan kaller for det Reelle. Det Reelle er nettopp det som ikke kan innordnes i språket, som ikke passer inn i diskursen. Det Reelle er det som stikker kjepper i hjulene for fantasiene våre, som åpenbarer for oss at språket ikke kan utsi alt som er.

Det Reelle er blant de begrepene i den lacanske teorien som det er vanskeligst å forstå seg på. Det er ikke helt uten grunn. Lacan har mange definisjoner av det Reelle; det som går igjen er likevel at vi ikke kan si noe om det. I SXXII: *R.S.I.*,¹⁶ omtaler Lacan det Reelle som «what is strictly unthinkable» (1974, s.7). Det Reelle er ikke språkliggjort og er derfor ikke del av de begrepene som vi forsøker å fastholde verden med. Det Reelle slik forstått, er støyen som forstyrrer vår symboliserte struktur. Det viser til *noe mer*, altså at det eksisterer et overskudd, en *x* som ikke er del av språkets ansamling av signifikanter. Språket som sådan viser seg å være ufullkomment. Det Reelle er nettopp det som åpenbarer for oss at vi er mer enn hva vi kan artikulere.

I møtet med det Reelle innser vi at språket ikke strekker til – vi representerer oss selv gjennom signifikanter, men sieder ved vår erfaring lar seg ikke uttrykke og er derfor ikke symbolisert. Det symbolske som «universet» er derfor ikke så helhetlig som det først fremstår. I møte med det Reelle blir ideen om språket som ordnet totalitet avslørt som en Imaginær ønskefantasi. Det

¹⁵se Žižeks omtale av LGBT+ på s.17

¹⁶Tittelen på dette seminaret er et akronym for Reell; Symbolsk; Imaginær. Det er i dette seminaret at Lacan utvikler teorien om den borromeiske knuten, en figur som vil bli sentral senere, i kapittel 2.2.5.

Reelle fungerer således som en form for avillusjonering – eller om man vil, en fremmedgjøring fra språkets fremmedgjøring – en fremmedgjøring fra den Andre. Med andre ord: Det Reelle gjør språket påfallende for oss.

Om vi ser det Symbolske i relasjon til det Reelle, blir det klart at subjektet, forstått som et *parlêtre*, ikke har en entydig relasjon det språket som det taler. På den ene siden kan det lacanske subjektet sies å eksistere i og gjennom språket. Det bebor språket på et vis. En slik heideggeriansk formulering er nettopp å finne hos Lacan da han i SIII: *The Psychoses* sier at «[p]sychoanalysis should be the science of language *inhabited* by the subject» (1981/1993, s.243, min kurs.). Med inntoget av det Reelle åpenbarer det seg likevel en dobbelthet her. Subjektet føler seg hjemme i den Symbolske orden; samtidig er det et ubehag knyttet til språket, ved det å la seg representere gjennom signifikanter. «From the Freudian point of view» sier Lacan, «man is the subject captured and tortured by language» (1981/1993, s.243).

Hvordan skal vi forstå denne doble relasjonen som subjektet har til språket? I forlengelse av formuleringen om språket som noe subjektet bebor, kan vi trekke på Freuds begrep om *das Unheimliche* her.¹⁷ Det som viser seg som *unheimlich*, skriver Freud (1919/1998, s.17), er noe man ikke føler seg hjemme i.

Ordet *das Unheimliche* er en negering av det tyske adjektivet *heimlich*, som blant annet kan bety «hjemlig», her forstått som en opplevelse av trygghet og beskyttelse fremkalt i oss av vår relasjon til huset (Freud, 1919/1998, s.18–19)¹⁸. Opplevelsen av *das Unheimliche* inntreffer når det som i utgangspunktet var velkjent og trygt – der vi opplever oss selv som hjemme – slår over i noe ukjent og *ikke-hjemlig*, skriver Freud (1919/1998, s.23). For Lacan er språket, likesom for Heidegger, værens hus – der hvor vi hører hjemme. I forlengelse av denne metaforen kan vi forstå *das Unheimliche* som det Reelle, nemlig det som åpenbarer for oss at vårt språklige hjem ikke er i stand til å romme alt. Det Reelle, sier Lacan, er nettopp det som ikke fungerer. I dette tilfellet er det snakk om det Symbolske selv.¹⁹

Den lacanske distinksjonen mellom det Symbolske og det Reelle er særlig interessant med tanke på kjønnsinkongruens. I dette psykoanalytiske perspektivet, som vi har sett, er «mann» og «kvinne» intet annet enn signifikanter hvis betydning avhenger av diskursen de inngår i, en diskurs som ofte preges og fastholdes gjennom det Imaginære. En historisk undersøkelse vil

¹⁷Vanlig oversettelse til norsk er 'det uhyggelige'.

¹⁸En annen definisjon av *Das Unheimliche* som Freud trekker frem, er *unheimlich* i betydningen ikke-hemmelig, det som burde ha forblitt skjult (Freud, 1919/1998, s.23) Som utgangspunkt i denne masteroppgaven, vil det bli fokusert på *das Unheimliche* i relasjon til det «hjemlige».

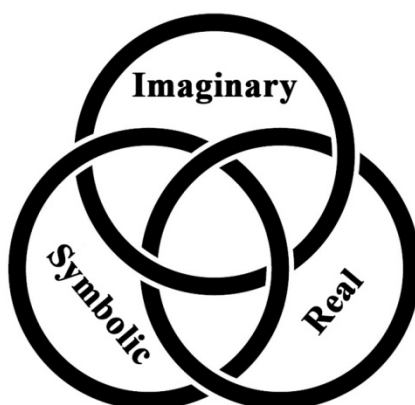
¹⁹Her er det viktig å understreke at det Reelle ikke er det samme som det virkelige. Virkeligheten, slik Lacan fremstiller den, har både Imaginære, Symbolske og Reelle sider ved seg. Det Reelle skal med andre ord ikke forstås som noe opprinnelig, noe egentlig som har blitt overskrevet av signifikanter. Dette er et poeng som har blitt særlig betont av Den Ljubljanske skolen for lacansk psykoanalyse. Alenka Zupančič skriver eksempelvis at signifikanten ikke bare produserer ny symbolsk virkelighet. Den produserer også en strukturell motsigelse i det symbolske selv (Zupančič, 2017, s.41). Det Reelle er et uttrykk for denne motsigelsen. Å språkliggjøre erfaring blir således å legge en kabal, men finne ut at man ikke har nok kort. En reell mangel åpenbarer seg i signifikant-spillet.

raskt kunne demonstrere hvordan forestillingene som er knyttet til disse begrepene har endret seg gjennom tiden. Samtidig viser Lacan at det eksisterer en grunnleggende fremmedgjøring her, i det å forstå seg selv gjennom den Andre. Det finnes ingen frihet i språket, ikke engang som et teoretisk potensial. Språket, sier Lacan, det er parasittisk (2016, s.78). Her skiller han seg fra Butlers redegjørelse i *Gender Trouble*. Lacan går lenger enn å indikere at språketegnet er arbitrært. Fordi språket alltid allerede er sosiosymbolsk vil det være kjennetegnet av en tilgrunnliggende *annethet* som kan spores til gapet mellom hva subjektet til enhver tid sier og det som blir umulig å artikulere.

I forlengelse av speilstadiet spekulerte vi i om det Imaginære ikke demonstrerer en inkongruens mellom subjektet og selvbildet, mellom *jeg'et* og *meg'et*. I relasjonen mellom det Symbolske og det Reelle er det en annen form for inkongruens som fremtrer. Å være i språket er det samme som å forstå seg selv gjennom den Andre. Den Andres diskurs preger oss samtidig som den er ute av stand til å redegjøre for all vår erfaring. Språket viser seg å komme til kort ved at noe unndrar seg. Dette er det Reelle som et uttrykk for *das Unheimliche*. Språket forstått som universet, viser seg dermed å være full av hull. Det Reelle som sådan er det Symbolske som en strukturell umulighet, et poeng vi vil se illustrert gjennom den borromeiske knuten i neste delkapittel. Kanskje er det nettopp her at transfenomenet fremtrer, som et reelt uttrykk for en mangel i det Symbolske selv?

2.2.5 Lacan og den borromeiske knuten

Figur 2.2: Det Reelle, det Symbolske og det Imaginære, illustrert gjennom den borromeiske knuten



Fra Yansori, 12. desember 2016. Tilsvarende illustrasjoner er å finne flere steder i Lacans seminarer, se f.eks. Lacan, 1974, s.13

Den foregående behandlingen av lacansk teori har kretset omkring tre grunnleggende begreper: Det Imaginære (speilbildet), det Symbolske (språket) og det Reelle (*das Unheimliche*). Om man ikke har klarhet i disse, vil man raskt gå seg vill i analysen. Hva ligger så i denne tredelingen? Og hvilken relasjon har hver av de tre delene til hverandre?

For å få en viss klarhet i relasjonen mellom de tre begrepene, som Lacan ofte omtaler som registre, kan man se til den borromeiske knuten, en illustrasjon som Lacan selv anvender i sine seminarer. Lacan er kjent for å bruke en rekke formler og modeller i sin tekniske fremstilling av de psykoanalytiske prosessene. Den borromeiske knuten er blant disse. Den dukker opp i Lacans arbeid på 70-tallet.

Innenfor matematikken er den borromeiske knuten å regne som en topologisk figur. Den består av tre ringer som er viklet inn i hverandre slik at to ringer holdes sammen av en tredje. Dette innebærer at hvis én av ringene skulle ryke, så vil de to andre falle fra hverandre. Resultatet er at hele figuren kollapser forteller Lacan (1974, s.13). Hver av de tre ringene er derfor en mulighetsbetingelse for å opprettholde noen som helst form for knute.

Hva har så den borromeiske knuten med psykoanalyse å gjøre? For det første er hver av de tre ringene like viktige for strukturen de inngår i. Ingen av dem er større enn de andre, og hvis én av dem forsvinner kollapser hele figuren. Ved å bruke den borromeiske knuten som et bilde på de tre registrene, understreker Lacan at det han kaller for det Imaginære, det Symbolske og det Reelle må forstås som symmetriske, men ikke analoge størrelser. Og samtidig er et register aldri helt avgrenset i relasjon til de øvrige. Ringene, som vi kan se av illustrasjonen over, griper nettopp inn i hverandre, som i et flettverk. Dette kompliserer begrepene og gjør det vanskelig å formulere helt klare skiller. Når Lacan begynner å bruke den borromeiske knuten i sine forelesninger er det nettopp for å betone de mange krysningspunktene mellom registrene.

Første gang Lacan omtaler de tre registrene som en triade, er i en forelesning så tidlig som i 1953. Her sier han at de er tre distinkte registre og hevder at de ligger til grunn for det vi kaller for *virkelig* (2005/2013a, s.4). Det virkelige her er ikke en *Ding-an-sich*, noe egentlig uavhengig av den menneskelig anskuelse. Psykoanalysen begynner og stanser ved mennesket. Som en innledende definisjon kan vi si at den borromeiske knuten er en illustrasjon av vår psykiske virkelighet, strukturert gjennom tre modaliteter som hver på sitt hvis preger vår erfaring av oss selv, andre og våre omgivelser.

All menneskelig erfaring utspiller seg i relasjonen mellom disse tre registrene. Fordi de tre modalitetene er distinkte fra hverandre, preger de erfaringen ulikt. Dette innebærer at et og samme objekt vil fremtre som ulikt avhengig av hvilket register det fremtrer gjennom, noe som medfører at *verden*, slik den fremtrer for oss, ikke gir seg til kjenne som en friksjonsløs enhet. Slik vi her har lest Lacan er det heller slik at virkeligheten som sådan, strukturert mellom det Imaginære, det Symbolske og det Reelle, er kjennetegnet av en grunnleggende ambiguitet. Am-

biguiteten ligger ikke her i objektet som erfares, men i en uoverensstemmelse mellom registrene som objektet medieres via.

På tross av dette, at den menneskelige virkelighet, slik vi kan forstå det via den lacanske psykoanalysen, er kjennetegnet av en grunnleggende ambiguitet, synes det likevel å være innenfor det Imaginære feltet at mennesket finner sin *modus operandi*. Dette gjelder også på språkets område. Vi prøver til stadighet (og her er nok filosofen blant de fremste av syndere) å si noe om verden slik vi mener at den *er*, uten engang å ense at vi alltid allerede er forankret i en språkpraksis som preger hvordan denne samme verden fremtrer for oss. Denne innstillingen til språket er hva Lacan omtaler som «mesterens diskurs» (1975/1999, s.30–31). Mesteren er ikke egentlig interessert i kunnskap, hevder Lacan, men ønsker kun at ting fungerer i tråd med hans egen forestilling (2007, s.24). En måte å forstå dette på er at mesteren tror at han behersker språket, at det er ham *til-hånden*, en enkel bruksting som han anvender for å betegne seg selv og en orden av ting. Mesteren overser helt og holdent at han selv er en effekt av det samme språket som man taler.

I SXVII: *The Other Side of Psychoanalysis* sier Lacan likevel at språket [*langage*] er et verktøy [*instrument*] som gjør oss i stand til å etablere noen stabile relasjoner (2007, s.13). Hvordan skal vi forstå dette? Det har nettopp blitt hevdet at språket ikke er en enkel bruksting. For å få klarhet i dette må vi returnerer til den borromeiske knuten og se på kryssningspunktet mellom det Imaginære og det Symbolske. Er det ikke nettopp det Imaginære som bidrar til å fastholde relasjonen mellom signifikanter? I SXXII sier Lacan at «[t]he consistency supposed to the Symbolic is in agreement with this Image that is in a way primary [...] linked to the order of this body on which the Imaginary depends» (1974, s.55–56). Sagt på en annen måte kan vi si at det er gjennom det Imaginære at man får stabile meningskjeder innad i det Symbolske. Det er det Imaginære, så å si, som gjør at en symbolsk struktur vedvarer over tid. Lacan lokaliserer nettopp «mening» [*sens*] i punktet der det Imaginære og det Symbolske krysser over i hverandre (1974, s.44). Med dette som utgangspunkt kan vi tenke at når språktegnet blir fiksert, altså når det har blitt til et begrep, slik som Saussure tar som sitt utgangspunkt, så er det fordi det Symbolske har passert gjennom det Imaginære registeret for så og mates ut i form av mesterens diskurs.

I den grad struktur vedvarer – og dette gjelder også språklig struktur, kan vi tenke – så er dette kanskje fordi vår Imaginære kropp har etablert i oss en fiksjonell forestilling om stabilitet og kontroll som vi viderefører i vår omgang med språkverden. Fra perspektivet i det Imaginære, bidrar det Symbolske til å relativisere dette inntrykket. Psykoanalytisk praksis demonstrerer at signifikanten ikke faktisk føyer seg etter mesterens vilje. Den beveges snarere av en ubestemmelig Annen gjennom analysandens ubevisste diskurs.

Relasjonen mellom det Imaginære og det Symbolske registeret resulterer i en blindgate for

subjektet. Subjektet blir inkongruent i dobbel forstand: På den ene siden blir subjektet fremmed fra seg selv i sin begrensede forestilling av et eget *meg*. På den andre siden fremmedgjøres subjektet som et *parlêtre*, en signifikant som kun får betydning i relasjon til den Andre. Det er i møtet med det Reelle at subjektet konfronterer sin egen sannhet, at det ikke faktisk kjenner seg selv. Det Reelle åpenbarer et overskudd som ikke lar seg mediere i de to andre registrene. I det Imaginære kan vi identifisere det Reelle i den konkrete spaltningen mellom subjektet og meg'et [*le moi*]. Det er en ureduserbar avstand mellom betrakter og objektet her som ikke lar seg utviske. Innenfor det Symbolske åpenbarer det Reelle seg i kløften mellom subjektets bevisste tale og den Andres tale – eller om man vil – i tomrommet mellom personlig identitet og Symbolsk identitet. Det Reelle kan med andre ord sies å være en form for støy. Med denne betegnelsen sikter jeg ikke til en ren akustisk forstyrrelse. Det Reelle må forstås i den videste forstand som det som til enhver tid *skurrer*, som ikke passer inn i ordnede former. Det Symbolske og det Imaginære er ulike måter å systematisere denne støyen på, slik at den kan gi mening for oss. Likevel vil det, skal vi tro Lacan, alltid være et strukturelt overskudd av noe som ikke passer inn. Og det er nettopp fordi noe skurrer at systemet aldri blir absolutt.

2.2.6 Transfenomenet, et uttrykk for det Reelle i den borromeiske knuten?

Den borromeiske knuten vil være en særlig fruktbar modell å anvende i vår analyse av transfenomenet. Den lar oss konseptualisere kroppen på ulikt vis, alt ettersom hvilken ring vi befinner oss i. Det er også et sentralt poeng at de ulike ringene, fordi de er heftet sammen, preger hverandre. Slik fremtrer kroppen som aldri helt fiksert, ei heller i feltet av det Imaginære. Om vi likevel skal være litt skjematisk, er den Imaginære kroppen knyttet til subjektets eget selvbilde, etablert gjennom identifikasjon med egen kropp i speilfasen. Den Symbolske kroppen er kroppen og dens sosiale betydning. Til sist har vi kroppen som Reell. Her finner vi sider ved kroppslig erfaring som ikke passer inn i de øvrige registrene og som derfor utfordrer deres ulike former for mediering.

Et eksempel på kroppen som Reell, kan vi se uttrykt i en samtale jeg hadde med en bekjent. Han, biologisk mann, var hos fysioterapeuten for opptrening etter en operasjon. Det viste seg å være en svært smertefull opplevelse. I samtalen mellom oss sa min bekjent: «Jeg lå der og skreik som en kjerring». Dette er en påfallende simile. I analogien som gjøres blir to selvstendige elementer knyttet til hverandre. Begge elementene er tilstedeværende på én og samme tid, både det mannlige jeg'et og kjerringskriket. Å skrike som en kjerring markerer skriket som kvinnelig. Min bekjent nevner i forbifarten at situasjonen hadde utspilt seg i et rom med andre personer til stede. Han sa det ikke direkte, men det impliseres at de har hørt kjerringskriket hans. Gjennom skriket har han avslørt seg selv *som* en kjerring. Min bekjent gruet seg fryktelig

til den påfølgende timen hos fysioterapeuten. Han fryktet smerten det ville medføre. Vi kan merke oss at smerten kommer med en uheldig bieffekt – den bringer med seg et *reelt* skrik. Vi kan spekulere i om ikke frykten for smerten og dens effekt ikke bunner ut i en ubevisst frykt for ikke å «ta det som en mann», og dermed avsløre for seg selv — og en hel verden — at han, på tross av hva anatomien skulle tilsi, var som en kvinne. Vi kan knytte dette an til et poeng fra Žižek om at enhver sosial identifikasjon som vi tildeles (det innebærer også kjønn), alltid vil ha et aspekt av tvil ved seg – er jeg egentlig en mann, kvinne og så videre (Channel 4 News, 2017, 16. mai, 25:45). Det Reelle er tvilen som utvilsom. Det er tvilen opphøyet til angst, en direkte konfrontasjon med sin egen mangelfullhet, noe vi vil komme tilbake til i relasjon til hysteri i kapittel 2.3.3.3.

Én måte å forstå det Reelle på er kroppen som noe påfallende. Vi kan se det i eksempelet over, og i andre tilfeller der kroppen ikke samsvarer med vår egen eller andres forventninger. Det Reelle viser utover det Symbolske og det Imaginære. Resultatet er at vi tvinges til å stille spørsmål ved våre egne fordommer, om oss selv så vel som om andre. Som vi vil se et eksempel på i vår lesning av *Trans: A Memoir* i kapittel 3, oppstår det et ubehag hos andre i møte med transpersonen Juliet. Hun opererer her nettopp i form av det Reelle, et overskudd som overskri-der det andre tenker på som «naturlig». Det ligger dog et potensial her, i trans qua Reell, til å utfordre de grensene som regulerer oss som sosiale dyr. Radikale endringer i det Symbolske og det Imaginære feltet vil dog kun forekomme gjennom møtet med et overskudd. Det Reelle er nettopp overskuddet i form av noe som ikke kan innordnes i etablerte former, derfor fremstår det som umulig. Det er når umuligheten realiseres som mulig at det Reelle fremtrer som *das Unheimliche*, og på denne måten åpenbarer det for oss at verden rommer mer enn det som blir sagt. Om man skal kunne se for seg noen form for endring i det sosiale feltet, må man ta det Reelle som sitt utgangspunkt.

2.3 Ødipuskomplekset og spørsmålet om kastrasjon hos gutter og jenter

Vi har nå fått en viss klarhet i den borromeiske knuten, med sin sammenfletting av det Imaginære, det Symbolske og det Reelle. Dette vil være et nyttig utgangspunkt for en analyse av transfenomenet. Før vi kommer så langt at vi går løs på denne oppgaven, er det et annet psykoanalytisk begrep som må bringes på banen: Ødipuskomplekset.

Ødipuskomplekset er en av hjørnesteinene i den freudianske teorien. I sin enkleste bestemmelse viser begrepet til en intersubjektiv konflikt som utspiller seg i familien, mellom barnet og dets foreldre. Lacan, som vi etter hvert vil se, gjør en reformulering av denne freudianske ideen. For Lacan handler ikke ødipuskomplekset om en seksuell konflikt innenfor den borgerlige fami-

lien, men om å etablere en relasjon mellom subjektet og det Symbolske språket. Sentral for vår analyse, er at Lacan kan sies å skille mellom to måter å leve i relasjon til det språket vi taler på: For noen subjekter blir språket hva vi kan kalle for verdens grense; for andre er språket i teorien grenseløst. Det er utfallet av ødipuskomplekset som avgjør hvilken av disse to posisjonene som subjektet inntar.

Med utgangspunkt i Lacan vil det, i slutten av dette underkapittelet, bli tatt til orde for at transfenomenet kun åpenbarer seg i én av de to posisjonene som Lacan skisserer. Trans, i sin mest radikale forstand, viser seg å være det som overskrider, som ikke lar seg innsnevre. Hvis det er slik som vi har antydnet tidligere, at trans har en relasjon til det Reelle i den borromeiske knuten, er det ikke da nettopp noe grenseløst ved det, noe som ikke kan avgrenses som en språklig totalitet – ei heller til en bestemt identitet? Å svare på dette spørsmålet krever en fyldig forståelse av den tilgrunnliggende teorien. Her er det nødvendig å ha en viss kjennskap Freuds teori om ødipuskomplekset og dets funksjon i relasjon til subjekt og kjønn. Det vil være en viktig bakgrunn for vår senere behandling av transfenomenet i lys av Lacan.

2.3.1 Den freudianske teorien om ødipuskomplekset

Utgangspunktet for ødipuskomplekset ligger i barnets opprinnelige morsbinding. Moren, skriver Freud, er barnets første kjærlighetsobjekt, dette gjelder både for gutter og jenter (1931/2006a, s.309). Formuleringen «objekt» kan nok virke noe eiendommelig for den som er fremmed for psykoanalytisk terminologi. I den freudianske doktrinen er begrepet relatert til libido, eller seksualdriften om man vil. Freud skiller mellom *objektet* som libido retter seg mot, og *målet* som den ønsker å tilfredsstillere (1905/2006c, s.118). Når Freud da skriver at moren er barnets første kjærlighetsobjekt, så er det fordi libido er rettet mot henne. Målet i denne tidlige fasen av barnets psykoseksuelle utvikling er likevel ikke et banalt ønske om å penetrere sin mor, men å avløse spenning gjennom å tilfredsstillere et ikke-genitalt begjær. Dette kan for eksempel være å die av morens bryst, en oral aktivitet som for barnet i høy grad er lystbetont (Freud, 1905/2006c, s.160–162). Det stilner ikke bare sult, det er også nytelsesfullt ved at munnen, gjennom matingen, etableres som en erogen sone. Barnets seksuelle mål på dette utviklingsstadiet er å oppnå tilfredsstillelse gjennom å stimulere slike og andre erogene soner.

Freuds første behandling av ødipuskomplekset finner vi *Drømmetydning*. Her trekker han sine kliniske observasjoner tilbake til den antikke myten om Kong Ødipus. Historien om den unge prinsen som tar livet av sin far og ekter sin mor er godt kjent for de fleste. Det som virkelig fanger Freuds nysgjerrighet er ikke først og fremst Ødipus' forbrytelser, men det faktum at han begår dem i uvitenhet. Ødipus' handlinger er med andre ord *ubevisste*. Slik Freud tolket det, representerte myten om Ødipus et ubevisst ønske som vi gjenfinner i ethvert menneske, nemlig en tidlig seksuell orientering mot moren og hat mot faren, som barnet opplever som en rival

(1899/1999, s.194).

Ifølge Freud er ødipuskomplekset en del av den normale psykoseksuelle utviklingen hos alle barn. Kompleksets utgangspunkt er likt for både gutter og jenter, men det utvikler seg forskjellig og har ikke samme utfall. En såkalt vellykket avvikling av ødipuskomplekset vil lede barnet til å identifisere seg med forelderen av det samme kjønn som det selv. Gutten ser seg selv i farens skikkelse; jenta ser seg selv i moren. Slik inntar barnet sin kjønnede posisjon som henholdsvis mann eller kvinne. Det er også her at det seksuelle begjæret finner sin endelige form i tråd med samfunnets heteronormative logikk.

Hva er det som er avgjørende for den bestemte retningen som ødipuskompleksets tar hos barnet, og hvordan etableres subjektet sin posisjon som henholdsvis mann eller kvinne? De ulike retningene som ødipuskomplekset kan ta har for Freud en bestemt anatomisk årsak: *Penis*. Mannen har den mens kvinnen mangler den. I utgangspunktet, hevder Freud, eksisterer det ikke et slikt konsept om en manglende penis hos barna (1908/2006b, s.228). De små antar at alle har penis, også den lille jenta, hennes har bare ikke vokst seg stor enda. Hun tenker i det lengste at hun selv, én dag, vil bli like velutstyrt som personen av det motsatte kjønn, hevder Freud (1933/1964, s.316). Alt dette endrer seg ved synet av morens vulva. Barna ser at moren mangler, at hun ikke har en penis. Vulvaen synes for dem å være et gapende hull, en signifikant for et fravær. Fraværet impliserer at noe skulle ha vært der, men så blitt borte. Dette traumatiske øyeblikket innleder en fase av ødipuskomplekset som Freud kalte for *kastrasjonskomplekset*.

Det er i kastrasjonskomplekset at vi finner utgangspunktet for de ulike retningene som ødipuskomplekset kan ta. Dette baserer seg på to distinkte måter å se seg selv på i relasjon til morens antatte skadede anatomi: For guttebarnet, som selv har en penis, leder kastrasjonskomplekset til kastrasjonsangst, det vil si en frykt for han selv skal *få den kappet av* (Freud, 1933/1964, s.125). For jentebarnet arter det seg annerledes. Ved synet av morens mangel opplever hun seg selv som allerede kastret, noe som leder til penismisunnelse og en aggresjon mot moren som har satt henne til verden uten *ordentlige* genitalier (1933/1964, s.125–127). Jenta som sådan kommer til en bevissthet om seg selv som et mangelvesen gjennom kastrasjonskomplekset.

2.3.1.1 Heteroseksualitetens problem hos Freud og dets implikasjon for transfenomenet

Freuds teorier om barnets psykoseksuelle utvikling har blitt mye kritisert. I sammenheng med denne masteroppgavens tema kan vi ikke med god samvittighet overse teoriens tilsynelatende heteroseksuelle narrativ. Et såkalt «normalt» ødipuskompleks ender tross alt opp med å reprodusere foreldrenes begjærstruktur. Dette skjer gjennom at barnet identifiserer seg med sitt anatomiske kjønn, representert gjennom mor/far. Ved dette konstitueres to bestemte former for

begjær i henhold til tap av objekt: Det maskuline subjektet forsøker å gjenfinne moren i sin relasjon til andre kvinner; det feminine subjektet avviser moren som kastret og søker sin partner i en fallisk mann, tilsvarende faren. Slik kan man si at ødipuskomplekset, via kastrasjonskomplekset, reproducerer et heteroseksuelt ideal.

Ødipuskomplekset, slik vi finner det hos Freud, har en utpreget heteroseksuell struktur. Her er det likevel på sin plass med en nyansering. For selv om Freud snakker om en såkalt «normal seksualitet» med tanke på barnets utvikling og valg av objekt, er ikke dette nødvendigvis tenkt som et biologisk instinkt, med reproduksjon som eneste formål. Det er heller ikke normativt. For Freud er mennesket, fra naturens side, kjennetegnet av en grunnleggende polymorf perversitet (1905/2006c, s.167–168). Det er ingen klare grenser for hvilke seksualobjekter et menneske kan rette seg mot. I den grad objektsvalget begrenses, er det på grunn av den sosiale pregingen. Subjektet som sådan er spent ut i konflikt mellom kulturens krav på den ene siden, og sine perverse drifter på den andre. I *Ubehaget i kulturen* skriver Freud:

Det kjønnsmodne individs objektvalg begrenses til de motsatte kjønn, de fleste ikke-genitale tilfredsstillende blir forbudt som perverse. I dette forbudet ligger kravet om et likt seksualliv for alle, uten hensyn til forskjell i medfødt eller ervervet seksualkonstruksjon. Dette hindrer mange mennesker i deres seksualnyttelse og er årsaken til en stor urettferdighet (1930/1992, s.50)

Perversjon er det sentrale begrepet her. Det kan defineres som avvikende seksuell adferd. En seksuell adferd er avvikende hvis den divergerer fra det som ansees å være normalt. Den «normale» seksualiteten, ifølge Freud, har reproduksjonen som mål (1905/2006c, s.129) Men hva avgjør «det normale»?

I sin behandling av perversjoner fra første del av «Three Essays on Sexual Theory» fra 1905, setter Freud det normale likesom i anførselstegn. At vi andre steder i essayet kan finne formuleringer som at det «so-called normal sexual life» blir etablert gjennom «effective restrictions and other forms of modifications» (Freud, 1905/2006c, s.145) understøtter en slik lesning. Det *såkalte* viser seg å være sosialt betinget og ikke en naturgitt lov.

I sin analyse av perversjoner påpeker Freud at det som *faktisk* åpenbarer seg i den analytiske situasjonen, ikke er den normale seksualiteten forstått som reproduksjonsinstinkt, men en hel rekke av perverse begjær, ønsker og fantasier. Dette får ham til å trekke den overraskende slutningen at alle mennesker, i større eller mindre grad, er perverse. Freud skriver blant annet at «the predispositions towards perversions must not be something rare and special but is part of the constitution that is considered normal» (1905/2006c, s.145). Med dette stiller han ikke minst spørsmål ved samfunnets normer og regler, som på ulike vis forsøker å begrense individets valg av kjærlighetsobjekter. På en måte kan man her si at psykoanalysen avdekker at selve den «normale seksualiteten» er en form for perversjon, da den begrenser det som i utgangspunktet var grenseløst.

Når jeg her dveler ved heteroseksualitet som ideal, så er det fordi det synes å ha en viss relevans for transfenomenet. For hvis den eneste måten å konseptualisere begjær på er innenfor en binær heteroseksuell ramme, altså at det ene kjønnnet «naturligvis» tiltrekkes av det motsatte, så vil den homofile, for stemme overens med egen legning, måtte være dette motsatte kjønnnet. Logikken er som følger: Jeg er en mann som elsker en annen mann, ergo er jeg *egentlig* en kvinne. Her forutsetter man dog at objektsvalg er en konsekvens av biologisk kjønn og forutsetter dermed et naturlig instinkt. Slik vi her har lest Freud, kan ikke en slik forestilling ha sitt opphav i begjæret (som i sin vesentlighet er pervers), men i et forbud som er blitt konstituert sosialt og nedlagt som en regulerende lov. Ubehaget som for noen er knyttet til egen kropp i relasjon til begjær, har med andre ord en kulturell foranledning. Hvis ubehaget kjønnsinkongruens skal løses, hjelper det ikke nødvendigvis å operere en kropp, ikke hvis det aldri var kroppen det var noe feil med. Problemet, kan vi tenke, ligger kanskje i den store Andre som alltid allerede taler gjennom oss, og som vi forstår oss selv med utgangspunkt i.

2.3.1.2 Freuds kvinneproblem, en inngang til å forstå transfenomenet?

Det er ikke bare de heteronormative implikasjonene av ødipuskomplekset som kan (og bør) kritiseres hos Freud. Også perspektivene hans på kvinner har av mange blitt ansett som problematiske. Simone de Beauvoir peker blant annet på at Freud kun forstår kvinnen med referanse til mannen. Psykoanalytikerens far, skriver hun, forutsetter at kvinnen føler seg som en lemlestet mann (1949/2000, s.84). Kvinnen som sådan blir *den andre* – en negativ kategori; hun defineres ved fraværet av det mannlige kjønnsorganet som hun aldri egentlig har hatt og derfor ikke mistet.

Det kan virke som om Freud likevel sitter fast i et biologisk-orientert perspektiv, noe som får ham til å tolke penisen altfor bokstavelig. I sin kritikk av Freud fra det *Det Annet kjønn*, skriver Beauvoir, i forlengelse av Adler:

Det er ikke fraværet av penis som fremkaller dette [kastasjonskomplekset], men hele situasjonen; småpiken higer etter fallos bare som symbolet på guttens privilegier; den plassen faren har i familien, mennenes generelle forrang, utdannelsen, alt bekrefter hennes idé om den mannlige overlegenhet. (1949/2000, s.85)

Det er likevel ikke urimelig å anta at flere av Freuds kvinnelige pasienter led av penismisunnelse, altså at de faktisk *følte seg* som ufullkomne i relasjon til menneskeartens andre halvdel. La oss for anledningen gi Freud rett i denne observasjonen. Det analytiske spørsmålet man da må stille seg er hvor denne følelsen kan sies å stamme fra. Hvordan ble det slik at kvinnen anser seg selv som mangelfull? Beauvoir, som vi kan se, hevder at denne opplevelsen ikke lar seg forklare ut ifra enkel anatomi. I den grad pikebarnet ønsker seg en penis, så er det fordi dette objektet er symbolsk. Kjønnsorganet til gutten får hva vi kan kalle for en metonymisk betydning, der peni-

sen som delobjekt representerer en større sosial og historisk virkelighet. Kastrasjonskomplekset, slik Beauvoir ser det, har med andre ord sine kulturelle og historiske mulighetsbetingelser. Alt-så er ikke kastrasjonskomplekset et ahistorisk fenomen, men forankret i en bestemt sosiokultur og dens idealisering av det maskuline. Penisen blir her en fetisj, et delobjekt som i symbolsk forstand ender opp med å representere hele mannens situasjon.

Beauvoirs kritikk av Freud er langt på vei god. Man skal likevel være forsiktig med å kritisere Freud for å formulere en idé om kvinnelighet-i-seg. Freud tar gjerne sine forbehold. I sin forelesning om feminitet fra 1933 sier han for eksempel: «In conformity with its peculiar nature, psycho-analysis does not try to describe what a woman is [...] but sets about enquiring how she comes into being, how a woman develops out of a child with a bisexual disposition» (1933/1964, s.116). Freud er deskriptiv og ikke normativ i sin behandling av temaet. Likevel må det sies at selv om Freud beskriver tilfellet slik det synes å fremtre, er han ikke grundig nok i sin analyse av penismisunnelsen som et historisk- og sosiokulturelt fenomen.

I henhold til denne masteroppgavens tema, kan vi merke oss et fellestrekk mellom Freuds undersøkelse av feminitet, og transfenomenet slik det virker å fremstå i dag. Som vi har sett, hevder Freud at kvinnen opplever sin egen kropp som mangelfull. Hun er satt til verden med en ulempe. Freud skriver faktisk at hun har et ønske om at hun var en mann (1908/2006b, s.230). Kvinnen slik hun fremtrer for Freud i den analytiske situasjonen, skammer seg over sin egen kastrerte skikkelse. Det er dette som får pikebarnet til å vende seg bort fra moren hvis kropp minner henne om sin egen antatte tilkortkommenhet. Som Beauvoir påpeker, trenger ikke dette skyldes et naturens feilgrep. Hvis kvinnen skammer seg over egen kropp, så er det fordi kroppen allerede er del av en symbolsk økonomi, der hennes sosiale verdi defineres på bakgrunn av mannens anatomi. Freuds feilskjær er at han i for liten grad ser sin egen teori som historisk betinget. Hvis pikebarnet lider av penismisunnelse og ønsker seg sitt eget lille lem, så skyldes ikke dette at hun er *lemlestet*, men at penisen har en symbolsk betydning innenfor et gitt samfunn.

Kanskje kan vi tenke oss at noe tilsvarende iblant utspiller seg hos transpersoner. Er det ikke nettopp slik i noen tilfeller at transpersoner opplever sin egen anatomi som en ulempe eller en hindring, sammenlignet med dem som ser annerledes ut? Altså at mannen som ønsker at han *egentlig* var kvinne, søker seg mot en forestilt frihet – en frihet fra det å være mann – gjennom å bli det andre, en kvinne? Transbegjæret slik forstått vil da være et ønske om å få tilgang på det symbolske rommet til det andre kjønn. All den tid menn og kvinner er signifikanter, som Lacan (1975/1999, s.33) hevder, kan dette aldri være mer enn en søken etter en umulig symbolsk frihet.

Transfenomenet slik forstått, som begjæret etter å bli det andre, er ikke faktisk radikalt. For i stedet for å utfordre signifikantkjeden som gir mening til kroppen, søker man i stedet å bli den andre signifikanten – signifikanten for det andre kjønn. Den undertrykkende strukturen forblir

dog den samme, man har bare byttet plass i den; man har på et vis hoppet fra et ord til et annet, men forblir fanget innenfor den samme setningen. Denne formen for *trans* beveger seg innenfor det Imaginære feltet og ikke det radikalt Symbolske. Det symbolske er kjennetegnet av en tilgrunnleggende plastisitet, der én signifikant alltid kan skifte plass og derfor endre betydning, så vel som å prege betydningen av den kjeden den inngår i.

Den symbolske tilnærmingen – eller strategien, om man vil – som er den Butler forfekter, blir å reaktualisere signifikanter gjennom å flytte rundt på dem, bringe dem inn i nye menings-sammenhenger, for likesom å si: Signifikantene mann/kvinne kan også bety *dette og dét*. Slik kan man se for seg at de snevre kategoriene blir utvidet innenifra, uten nødvendigheten av å etablere flere (Imaginære) kategorier, slik som bevegelsen LGBT+ synes implisere. Det radikale *trans* er det som overskrider, ikke fra et kjønn til et annet, men som *transenderer* selve grensen av kjønn. Ved å vektlegge det partikulære ved sin kjønnethet, det Reelle som ureduserbart, vil man kanskje være i stand til å forestille seg gradvise endringer, også langs den Symbolske og den Imaginære aksene.

Analysen så langt samsvarer med Butlers politiske prosjekt. Butler tar til orde for å arbeide i det Symbolske feltet, i krysningspunktet der det bryter inn i det Imaginære og utfordrer våre etablerte stereotyper. Forskjellen mellom Butler og Lacan, blir at den franske psykoanalytiker betoner et hull – en mangel – i det Symbolske selv, ved det såkalte Reelle.²⁰ At kjønn er en Reell umulighet, betyr *ikke* at det befinner seg utenfor det Symbolske. Det finnes ingenting utenfor. Kjønn qua det Reelle bør i stedet forstås som en umulighet ved det Symbolske selv. Dette perspektivet vil komme til å prege Lacans forståelse av Freuds ødipuskompleks, og hvilken innvirkning det har på det kjønnete subjektet.

De resterende delene av dette kapitlet har som formål å undersøke Lacans teorier om ødipuskomplekset og deres implikasjoner for kjønn, språk og identitet. Vi skal først ta for oss hans reformulering av den freudianske doktrinen, før vi til slutt ser på hans begreper om det maskuline og det feminine fra SXX, som to distinkte måter å leve i relasjon til språket på.

2.3.2 Lacan og teorien om symbolsk kastrasjon

Lacans behandling av ødipuskomplekset og kastrasjonskomplekset gjennomgår en rekke ulike iterasjoner. Vi har ikke her anledninger til å gå inn i alle nyansene i drøftingen hans av konseptet. Av tekstøkonomiske hensyn vil dette være en noe forenklet fremstilling der vi fokuserer på noen av Lacans sentrale bemerkninger knyttet til begrepene «fallos», «farsnavnet» og «farsmetaforen».

Det bør nevnes innledningsvis i denne delen at Lacans ødipalteori er svært teknisk, med

²⁰Se bl.a. den tidligere omtalte teoretiske uenigheten mellom Butler og Žižek på s.17. Kapittel 2.2.4, om det Reelle og språket som *das Unheimliche*, er også relevant.

mange momenter som han betegner gjennom en esoterisk bruk av begreper. Årsaken til dette er nok et mer eller mindre vellykket forsøk på å reaktualisere Freuds ofte kritiserte konsepter. Som vi etter hvert skal se, bruker Lacan blant annet betegnelsen *fallos* på et eiendommelig vis. Han tar utgangspunkt i Freuds undersøkelse av penisens funksjon i ødipuskomplekset, men avviser samtidig dens biologiske forankring. På lignende vis som hos Beauvoir, er fallosen for Lacan en Symbolsk størrelse. Slik forsøker Lacan å løfte den freudianske psykoanalysen opp på et mer strukturelt nivå. Det sentrale her er ikke lenger den ambivalente relasjonen mellom barnet og dets foreldre, men begjærets sirkulasjon mellom tre distinkte elementer i en signifikantkjede.

2.3.2.1 Fallos og farsnavnet som metafor

I artikkelen «The Signification of the Phallus» spør Lacan seg hvorfor det er slik at mennesket, slik Freud fremstiller det, kun finner sin kjønnede posisjon gjennom kastrasjonskomplekset. Særlig kvinnens tilfelle er vanskelig å forstå. Hvordan kan pikebarnet mangle det hun aldri har hatt? Ifølge Lacan (1966/2006g, s.575), holder det ikke å støtte seg på biologiske data. Som Beauvoir før ham, konkluderer han med at penisen her har en symbolsk betydning. I SV: *Formations of the Unconscious* kan vi lese:

The very notion of privation is exposed in this kind of experience – which entails the symbolisation of the object in the real – as something markedly tangible and visible. In the real, nothing is deprived of anything. Everything that is real is sufficient unto itself. By definition, the real is full. If we introduce the notion of privation into the real, it's because we already symbolise it quite enough, and even altogether fully, to indicate that if something is not there it's because we suppose its presence to be a possibility (1994/2020, s.211)

Med betegnelsen *real* her sikter Lacan til det Reelle som ikke-symbolisert. Fra dette perspektivet har ingen kropper mangler. De er slik som de er, fullendte i seg selv. I det Reelle finnes det ingen avvik, ingen faktisk kastrasjon. For å kunne konstatere at noe ikke er som det skulle være, altså å identifisere en såkalt *feil*, trenger man en referanseramme. Denne finner man først i møte med det Symbolske.

For Lacan er det ikke lenger fraværet av det faktiske kjønnsorganet som er omdreiningspunktet i kastrasjonskomplekset, slik som hos Freud. Lacan er mer opptatt av hva fraværet ender opp med å representere som del av en signifikantkjede. Lacan snakker ikke lenger om penis i anatomisk forstand, men om *fallos*. Med en slik betegnelse understreker Lacan at penisen i den freudianske doktrinen må forstås som et symbol – eller nærmere bestemt, en signifikant (1966/2006g, s.579). Hva vil så dette si? En signifikant er hva vi tidligere har kalt for et tomt tegn. Den gir form til, altså (re)presenterer den noe. Men hva er det denne fallosen viser til? Lacan gir oss en presis definisjon: I ødipuskomplekset er fallos signifikanten for morens begjær (1998/2017a, s.183) Eller om man vil, legemliggjøringen av dette begjæret overfor barnet. Fallos som sådan er svaret på gåten: «Hva er det mor ønsker seg»? Allerede her, ved å indikere

at moren ønsker seg noe, antar man en til grunnliggende mangel ved henne, en utilstrekkelighet vis-à-vis barnet. Hvordan kommer Lacan til denne konklusjonen? For å få klarhet i dette må vi gå til den preødipale fasen, med relasjonen barn-mor-fallos.

Den preødipale fasen er kjennetegnet av en triangulering bestående av de tre elementene barn, mor og fallos (Lacan, 1994/2020, s.73). Vi kan anta at det i forkant av dette ikke eksisterer noe tydelig skille mellom morsobjektet og barnet. Moren er hele barnets verden. En tidlig forståelse av seg selv som selvstendig – før speilfasen, der barnet blir bevisst sin egen kropp som en avgrenset totalitet – kommer først ved morens fravær. Vi kan tenke at dette er traumatisk for barnet, da det på et vis også mister en del av seg selv. Moren opererer her som et tapt objekt som barnet ønsker å gjenforenes med. Barnet kan forsøke å påkalle objektet, for eksempel ved å skrike, men det har aldri full kontroll over det. Fraværet ender opp med å gjenta seg selv igjen og igjen. Dette får barnet til å lure på hvor objektet blir av når det forsvinner. Den fraværende moren blir således barnets første indikasjon på at det eksisterer noe mer der ute, noe som trekker oppmerksomheten hennes bort (Lacan, 1998/2017a, s.159). Denne ukjente x er fallos.

Det er ved morens fravær i relasjon til noe ubestemmelig annet at vi kan se en tidlig kontur av et ødipuskompleks. På dette tidspunktet er det likevel uavklart for barnet hva det er som forårsaker morens stadige forsvinning. Vi kan formulere relasjonen mellom de tre elementene som $B \leftarrow (M \rightarrow x)$, der den opprinnelige dyaden mor (M) og barn (B) forstyrres av et ukjent element (x). Hvordan skal vi så forstå x her? Det betegner morens tapte objekt (fallos) som hun, fra barnets perspektiv, lengter etter. Fordi x på dette tidspunktet er udefinert, står barnet fritt til å forsøke å innta posisjonen som fallos, altså å være det som hypotetisk sett vil fylle morens imaginære tomrom (Lacan, 1994/2020, s.217).

Når man leser Lacan er det lett å gå seg vill i begrepene. Hva mener han egentlig når han sier at barnet forsøker å være fallos for moren? La oss for det første huske på at fallos ikke har noe med kjønnsorganet å gjøre. Lacan bruker begrepet fallos til å betegne begjær i henhold til en antatt mangel. For det andre har barnet et ønske om kjærlighet. For barnet holder det ikke bare å få tilfredsstilt sine behov, det begjærer alltid noe mer (Lacan, 1998/2017a, s.241). For å oppnå dette forsøker barnet å være alt for den andre, altså å være det begjærte objektet som moren mangler og som syner å være er årsaken til at hun stadig retter oppmerksomheten sin et annet sted. Målet for barnet er å opprettholde relasjonen $B \leftarrow M$. Vi kan dermed si at barnets begjær er å være begjærtsobjektet, eller fallos, for moren. Eller som Lacan skriver: Barnets begjær er morens begjær (1966/2006e, s.463). Barnet som sådan inngår i det vi kan kalle for en reaktiv begjærtsrelasjon der det, i sin streben etter anerkjennelse, forsøker å tilpasse seg ønsket det antar eksisterer hos den andre. Hvorfor er dette viktig? Hva er årsaken til at barnets begjær er morens begjær?

På dette stadiet av ødipuskomplekset fungerer moren som barnets Imaginære andre. Hun

er det første speilet hvori barnet ser seg selv (Bailly, 2012, loc.613). Moren som sådan er en mulighetsbetingelse for at barnet skal komme til en bevissthet om seg selv. Barnet internaliserer morens blikk, stemme og gester. Det forstår seg selv fullt og helt på bakgrunn av henne. Det ligger en ambivalens her, i det å være overgitt til et blikk som stadig forsvinner eller vender seg bort. Fraværet fremstår som en eksistensiell avgrunn; det truer med å sluke barnet, for uten morens bekreftelse, blir den lille redusert til et fragmentert selv. Dette må forstås på bakgrunn av at barnet på dette tidspunktet, uten morens Imaginære støtte, ikke har noen helhetlig opplevelse av seg selv – og vi kan merke oss, ingen formening om anatomiske forskjeller heller. Det er derfor ikke penis som mangler hos moren, slik som Freud hevder. Samtidig forblir det uklart for barnet hva som ikke er der det burde være. På dette utviklingsstadiet har ikke barnet noe begrep å knytte til morens stadige forsvinning. Det forblir en ukjent x . For å hjelpe på barnets angstfølelse, sier Lacan, er det viktig at moren gir barnet en forklaring (1998/2017a, s.174). Hun må artikulere en årsakskjede som befinner seg bakenfor den dyadiske relasjonen mor-barn. Denne språkakten er det Lacan betegner som *farsmetaforen*.

Hva er en metafor? Som en enkel definisjon kan vi si at det er å representere noe gjennom noe annet. Hva er det i så fall farsmetaforen representerer? Ifølge Lacan uttrykker den morens begjær for barnet. Et sentralt poeng her, er at metaforen blir språkliggjort, altså artikulert (Bailly, 2012, loc.1182). Artikulasjonen av farsmetaforen er det Lacan kaller for «farsnavnet» [*nom-du-père*].²¹ Barnet må koble dette navnet til morens antatte mangel. Slik er det i stand til å konseptualisere årsaken til morens fravær (Lacan, 1966/2006e, s.465).

Det er viktig å merke seg at farsnavnet ikke nødvendigvis er det samme som «farens navn», her forstått som referenten til en biologisk far. Lacan bruker farsnavnet som et begrep, først og fremst til å betegne det at et tredje element, artikulert i språket, åpenbarer seg i barnets verden. Ifølge Lacan er det ikke snakk om et faktisk objekt – en gjenstand, person og så videre. Faren skal forstås metaforisk (1998/2017a, s.158).

Gjennom farsmetaforen blir morens begjær, en ukjent x , knyttet til en signifikant. Når Lacan sier at farsnavnet fungerer som en metafor, innebærer dette at det opererer i relasjonen mellom mor og barn som et symbol, altså at det representerer noe annet. Dette andre er morens begjær, fallos. Om vi da vender tilbake til mitt logiske uttrykk fra tidligere, får vi resultatet $B \leftarrow (M \rightarrow F)$, der det som tidligere var ukjent nå er blitt begrepsfestet ved F .

Med artikulasjonen av farsnavnet skjer det en forskyvning av fallos. Gjennom ødipuskomplekset innser barnet at det ikke kan være alt for moren. Det eksisterer en F som er uavhengig av relasjonen $B \leftarrow M$. Farsfunksjonen som sådan er å åpenbare for barnet at det ikke faktisk besitter fallos (Lacan, 1998/2017a, s.159). Det er her at kastrasjonskomplekset inntreffer

²¹Lacans *Nom-du père* lar seg vanskelig oversette. I muntlig fransk fungerer begrepet som et homonym. Det kan på den ene siden bety «farens navn», men også *non du père*, «farens nei». Jeg har her gjengitt det på norsk som et sammensatt ord – «farsnavnet» – i tråd med den skriftlig fremstillingen på fransk.

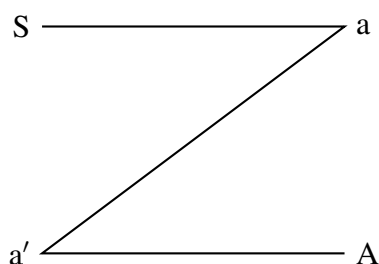
for Lacan. Det er ikke anatomisk forankret, slik som hos Freud, men snarere knyttet til artikuleringen av en signifikant. Øyeblikket der barnet klarer å knytte fars-signifikanten til morens forsvinning markerer inngangen i det Symbolske og frigjør barnet fra den Imaginære relasjonen med moren. Samtidig kastreres barnet av språket ved at det forpurrer fantasien om en dyadisk enhet. Kastrasjon fjerner ikke et objekt i det Reelle (penis), men er en Symbolsk handling som amputerer et Imaginært objekt (Lacan, 1998/2017a, s.261). Med *Imaginært objekt* sikter Lacan her til barnets forestilling om at det selv er i besittelse av fallos. Den Symbolske kastreringen åpenbarer for barnet at fallosen eksisterer et annet sted.

Utgangen av ødipuskomplekset skjer når barnet identifiserer seg selv med farsnavnet som en artikulering av morens begjær (Lacan, 1998/2017a, s.178). Barnet, kan vi si, identifiserer seg med det som det ikke har, altså med en mangel. Fordi barnet ikke besitter begjærsobjektet må det eksistere et annet sted, der hvor farsnavnet peker. Det er ikke her snakk om en Imaginær tredje i form av en person, men farsnavnet som Symbolsk artikulering. Å identifisere seg med farsnavnet er å identifisere seg selv med det Symbolske språket. Ved å gjøre dette innser barnet at det ikke er morens fallos. Dette får barnet til å oppleve seg selv som mangelfull. Det oppstår således en spatling mellom hva barnet bevissthet om seg selv og rollen det inntar i en sosial orden. Dette er det Lacan omtaler som kastrasjon. Det preger både gutter og jenter, uavhengig av deres anatomiske kjønn. For Lacan er vi alle mangelvesen.

Spørsmålet som Lacan reiser i relasjon til Freuds behandling av ødipuskomplekset, er hva farens betydning kan sies å være. Farsmetaforen handler om farens funksjon, skriver Lacan (1998/2017a, s.145). Det vil si funksjonen som faren/fallos (F), her forstått som et tredje element, spiller i den opprinnelige dyadiske relasjonen mellom $B \leftarrow M$. Dette trenger som sagt ikke faktisk å være barnets biologiske far. Ved å betegne faren som en funksjon, løfter Lacan ødipuskomplekset ut av den borgerlige kjernefamilien som Freud betoner i sin analyse. Omdreiningspunktet er ikke lenger relasjonen mellom barnet og dets biologiske foreldre – mor og far – men mellom subjektet og to andre elementer som det forstår seg selv i relasjon til. For Lacan er det først og fremst strukturen i ødipuskomplekset som er interessant og ikke dets innhold. Det sentrale er med andre ord en relasjon, ikke mellom tre individer, men en meningskjede konstituert av tre elementer. Vi kan illustrere relasjonen mellom dem gjennom Lacans L-skjema

L-skjemaet viser relasjonen mellom subjektet (barnet), den Imaginære andre (moren) og den Symbolske Andre (faren). S er subjektet som ubeskrivelig eller udefinerbart. Bevegelsen $S \rightarrow a \rightarrow a'$ utspiller i det Imaginære feltet. Den illustrerer den dyadiske relasjonen mellom subjektet (S) og den andre (a). På bakgrunn av dette etableres barnets selvbylde, eller meg-objekt (a') skriver Lacan (1966/2006e, s.459). Dette er den samme strukturen som vi tidligere har sett utspille seg i spillfasen. Vi kan minnes Lacans anvendelse av den franske dikteren Rimbauds formulering *Je est un autre*, hvor poenget var at personlig identitet kommer til subjektet utenifra

Figur 2.3: Lacans L-skjema



Gjengitt fra Lacan (1998/2017a, s.142)

via en annen.²²

I bevegelsen $S \rightarrow a \rightarrow a'$ vil barnet være ute av stand til å forestille seg selv som noe utover den andre. Det er fanget i blikket, så å si, underkastet dets begjær. Oppløsningen av det Imaginære kommet gjennom det Symbolske med introduksjonen av en tredje relasjon ved posisjonen A. Bokstaven A betegner her den store Andre, representert ved farsnavnet. Denne A-en viser ikke til en tredje person. Det er språket selv som tilkjenner seg. Vi kan forstå dette med at farsnavnet artikuleres, det eksisterer kun i den intersubjektive relasjonen som en signifikant. Når barnet klarer å knytte denne signifikanten til morens fravær, begynner navnet å operere som en metafor. Med dette kastes barnet inn i språket, forstått som en sirkulasjon av signifikanter. Barnet transformeres selv til en signifikant, det blir del av en sosiosymbolsk struktur, regulert av den Andre som kommer inn via den imaginære aksene. Dette kastrerer barnet i den forstand at farsnavnet konstaterer morens begjær som noe radikalt Annet. Dette bringer oss til Lacans ofte gjentatte maksime: Menneskets begjær er den Andres begjær (1973/1981, s.235) Vi kan forstå dette som at morens begjær, ved utgangen av ødipuskomplekset, er begjæret for fallos som barnet nå lokaliserer i den Andre (Lacan, 1998/2017a, s. 167). Fordi barnets begjær, som vi har sett tidligere, er morens begjær, ender barnet også opp med å begjære A. Dette sender barnet ut på en evig jakt etter fallos, en søken etter det tapte objektet som den aldri egentlig har besittet.

Vi kan dermed si at farsnavnet innenfor lacansk psykoanalyse betegner den tredje termen, som gjennom å artikuleres i språket, frigjør barnet fra den dyadiske relasjonen med moren. Den fungerer som (Symbolsk) kastrering ved å vise at morens begjær er noe annet enn barnet. Kastrasjon er ikke fravær av det mannlige kjønnsorgan, men å innse at man ikke er alt for den andre, at man er et mangelvesen som inngår i en struktur av sosiale relasjoner. Farsnavnet fungerer her som en metafor og knytter en signifikant til morens fravær, en signifikant hvis funksjon er å legemliggjøre morens begjær overfor barnet som noe annet enn barnet selv. Slik bidrar farsnavnet

²²For generell omtale, se kap. 2.2.1 om spillstadiet i denne masteroppgaven. For omtale av Rimbaud, se s.23.

til å de-sentrere barnets selvbylde. Samtidig er farsnavnet, ved at det bryter inn i den Imaginære aksens, en mulighetsbetingelse til at barnet etablerer seg som et selvstendig subjekt. Fraværet av det tredje vil ifølge den lacanske doktrinen lede til psykose ved at barnet blir ute av stand til å etablere en Symbolsk identitet utover morens begjær (Bailly, 2012, loc.1254).

2.3.2.2 Barnets kjønnede posisjon i relasjon til fallos: å være eller å besitte det tapte objektet

Hos Freud, som vi har sett, leder kastrasjonskomplekset til identifikasjon med forelderen av det samme kjønn. Slik inntar barnet sin kjønnede posisjon som henholdsvis mann og kvinne. Hvordan skal vi forstå dette hos Lacan?

I likhet med Freud sier Lacan at kastrasjonskomplekset er utgangen av ødipuskomplekset (1998/2017a, s.178). Et vellykket ødipuskompleks leder dog ikke til identifikasjon med en forelder. Ifølge Lacan er utfallet av ødipuskomplekset at både gutten og jenta identifiserer seg med farsnavnet som bærer av fallos. For Lacan handler ikke kastrasjonskomplekset først og fremst om Imaginær identifikasjon, her i betydningen å se seg selv i den andres kropp, men om en identifikasjon med den Symbolske orden, representert gjennom farsnavnet. Hvordan preger dette det psykoanalytiske perspektivet på kjønnsforskjeller?

Hos Freud er det synet av morens fraværende penis som får barna til å konseptualisere kjønnsforskjeller. Som vi har sett kan dette gjøres på én av to måter, enten gjennom kastrasjonsangst eller penismisunnelse. Også for Lacan har kastrasjonskomplekset to distinkte utfall. Den leder til en maskulin eller en feminin posisjon, avhengig av hvordan barnet relaterer seg til fallos. I artikkelen «The significance of the Phallus» skiller Lacan mellom *å være fallos* og *å besitte fallos* (1966/2006g, s.582–583). Det vi ser her er to former for intensjonalitet, det vil si to ulike måter å rette seg mot det tapte objektet på. Lacan knytter den feminine posisjonen til *å være*, den maskuline til det *å besitte*.

Skillet mellom *å være* og *å besitte* fallos er først og fremst anvendbart på det nevrotiske subjektet. Begrepet «nevrose» er én av Lacans tre subjektstrukturer, ved siden av «perversjonen» og «psykosen» (Haugsgjerd, 1986, s.111–112). Alle mennesker faller innenfor én av disse kategoriene. Nevrosen er dog den vanligste subjektstrukturen ifølge den lacanske doktrinen. Mesteparten av Lacans arbeid omhandler da også nevrosens tilfelle.

La oss nå se kort på de to underkategoriene av nevrosen, *tvangsnevrose* og *hysteri*. Den første av disse kan sies å være maskulin, den andre å være feminin. Felles for begge subjektstrukturene er at de har anerkjent farsmetaforen og derfor gjennomgått Symbolsk kastrasjon. Det nevrotiske subjektet er, i motsetning til det psykotiske, fullt og helt i språket. Ved å godta farsmetaforen og inngå i en signifikantøkonomi, etableres det et subjekt som samtidig er fremmed for seg selv. Subjektet, slik det fremtrer i den Symbolske orden, er kodet av signifikanter. I

medieringen mellom det Reelle og det Symbolske vil det likevel alltid være tap av data. Informasjonen man sitter igjen med er aldri helt komplett. Det er med andre ord ingen 1:1-relasjon mellom subjektet som et *parlêtre* og de Reelle sidene ved dets væren. Subjektet som sådan har en væren splittet mellom det utenkelige på den ene siden, og språkets representasjonsformer på den andre. Tvangsnevrosen og hysteri betegner to distinkte måter å forholde seg til det Reelle gapet som har etterlatt seg etter den Symbolske kastrasjonen.

Forskjellen mellom tvangsnevrose og hysteri er gjenspeilet i skillet mellom å være og å besitte fallos. La oss begynne med å se på tvangsnevrotikeren. Han ønsker å gjenforenes med det tapte objektet for selv å bli hel. Dette impliserer en idé om at objektet eksisterer der ute, at det kan besittes. Fink skriver sin kliniske introduksjon til lacansk psykoanalyse at tvangsnevrotikeren nekter å vedkjenne seg at objektet er relatert til den andre (1999, s.118). Vi kan forstå dette som et ubevisst ønske om å vende tilbake til en enhet med morens kropp, i en tid før subjekt/objekt-skillet etableres gjennom ødipuskomplekset. Tvangsnevrotikeren anerkjenner ikke moren som selvstendig. Morens kropp er hans egen, uavhengig av det andre subjektets tilknytning til det.

Det arter seg annerledes for hysterikeren. Hun identifiserer seg selv med objektet som har gått tapt (Fink, 1999, s.120). Dette betyr at hun inntar posisjonen som fallos. Dette skjer ikke i relasjon til den Imaginære moren, men i relasjon til den symbolske Andre. En mulighetsbetingelse for dette er forståelse av at den Andre også mangler og derfor er ufullstendig. Hysterikeren søker å fylle dette tomrommet hos den Andre ved å være den Andres begjær.

Vi kan si at Lacan, med distinksjonen mellom *å være* og *å ha* fallos, beskriver to underkategorier av nevrosen. Det feminine subjektet søker å være fallos for den Andre mens det maskuline subjektet ønsker å besitte fallos. Det kjønnete skillet er også gjenspeilet i den kliniske distinksjonen mellom hysteri og tvangsnevrose. Hysteri er ofte mer utpreget hos kvinner, tvangsnevrose hos menn, skriver Fink (1999, s.33). Likevel finnes det mannlige hysterikere og kvinnelige tvangsnevrotikere.

Hva så med transfenomenet? Kan det sies å fremtre et sted innenfor det teoretiske rammeverket som vi holder på å skissere? Spørsmålet må i så fall stilles på følgende måte: Hva er transpersonens relasjon til fallos? Vil transsubjektet være eller å ha det tapte objektet? Er dette i det hele tatt fruktbare begreper?

2.3.2.3 Feministisk kritikk

Begrepet fallos har blitt mye kritisert, særlig innenfor feministisk diskurs. Ifølge Fink beskyldes Lacan gjerne for å objektivisere kvinner (1999, s.124). Ved å hevde at kvinner forsøker å være fallos for den andre (altså å iscenesette seg selv på en slik måte at hun bekrefter den andres begjær) bidrar den lacanske psykoanalysen til å opprettholde forestillingen om femininitet som

noe rent ut reaktivt. Et viktig poeng her, ifølge Fink, som den feministiske kritikken synes å overse, er at Lacan (lik Freud) ikke er preskriptiv i sin analyse, men deskriptiv. Han sier ingenting om hvordan en kvinne eller mann *bør* være (psykoanalytikerens rolle er som speil, ikke dommer). Lacan påpeker hvordan det gjerne utarter seg i den analytiske situasjonen. Vi må likevel spørre oss om begrepene ikke er problematiske. Én idé i den Lacanske skolen er jo nettopp av språket skaper tingverden. Hva gjør så den lacanske diskursen med vår forestilling om maskulinitet og femininitet, all den tid disse begrepene knyttes til kjønn? En annet spørsmål vi kan stille, er om den binære distinksjonen mellom å være eller og ha fallos ender opp med å reproducere et heteroseksuelt ideal.

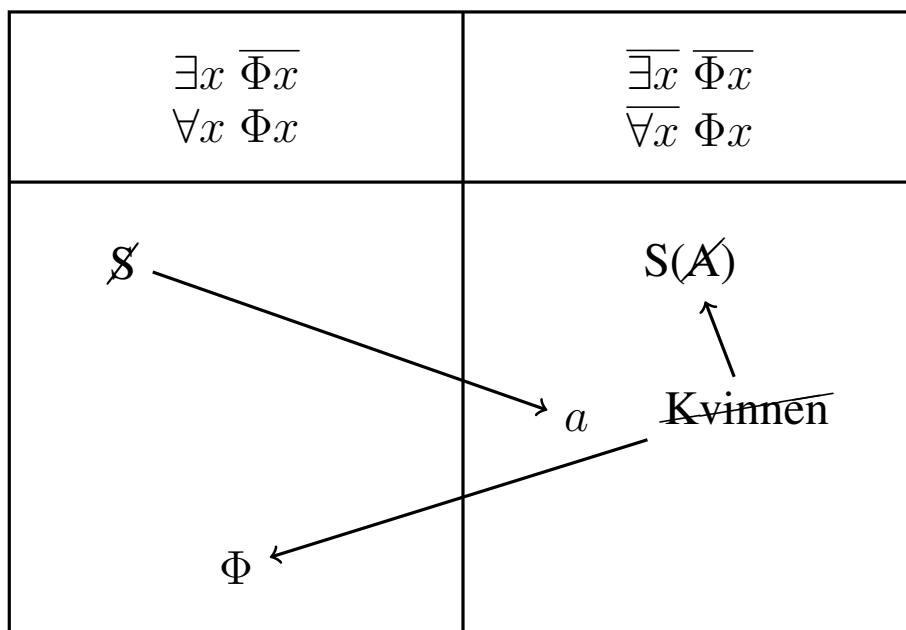
Spørsmålene over trenger tilfredsstillende svar før vi kan gå videre i vår analyse av transfenomenets relasjon til fallos. I neste delkapittel skal vi se på Lacans nyansering av fallosens funksjon fra SXX. Her beskriver Lacan, ved hjelp av mengdeteori, det maskuline og det feminine i relasjonen til universalitet. Det maskuline er universelt; det feminine er *ikke* det. Med andre ord er det noe partikulært ved den feminine posisjonen som ikke kan generaliseres. Det feminine som sådan vil vise seg å ikke samsvare fullt og helt med fallos som en signifikant for den Andres begjær. Subjektet som feminint sammenfaller med andre ord ikke med begjærsubjektet som hun figurerer som. Hun er alltid noe mer. Og det er med det feminine qua overskudd at det Symbolske først åpenbares som mangelfullt og det Imaginære som ideologisk. Det feminine slik forstått er et godt utgangspunkt for vår kritiske analyse av kjønn, kropp og identitet.

Relasjonen mellom kjønn og fallos, og dets implikasjoner for trans, er noe vi snart skal vende tilbake til. Lacans omformulering av ødipuskomplekset vil være et nødvendig bakteppe for dette. Av det vi her har sett på er det et viktig poeng at subjektet ikke er en opprinnelig essens, men noe som blir konstituert i det Symbolske, her forstått som den strukturelle relasjonen mellom minst tre elementer. Sentralt i dette spenningsforholdet er begjærets plass, lokalisert gjennom farsnavnet som bærer av fallos. Farsnavnet som metafor er en mulighetsbetingelse for å kunne konstituere seg selv som et subjekt utover den Imaginære speilingen $a \rightarrow a'$. Sagt på en annen måte, så er det den Symbolske far som skaper en åpning i den Imaginære relasjonen mellom mor og barn. Hva så med det Reelle, hvor hører det til her? Tidligere i denne masteroppgaven har vi sett på det Reelle som en mulig inngang til å skape en åpning i det Symbolske gjennom sin funksjon av å være *unheimlich*. Dette skal vi snart bringe på banen igjen, denne gang i relasjon til femininitet og dets relasjon til fallos.

2.3.3 Det finnes ingen relasjon mellom kjønnene

Én av de sentrale poengene for den senere Lacan er at det ikke finnes noen relasjon mellom kjønnene – *il n'y a pas de rapport sexuel*. I SXIX sier han at «[...] the opposition between the sexes is grounded only in discord, in that they can in no way be established on the basis of a uni-

Figur 2.4: Diagrammet for kjønnsforskjeller



Gjengitt med utgangspunkt i skjemaet fra Lacan (1975/1999, s.78). I den franske originalteksten er det den feminine determinativen *la* som er strøket over. Jeg har valgt å stryke «Kvinnen» i bestemt form.

Dette er i tråd med engelske oversettelser av Lacan. I tillegg er det en henvisning til Lacans ofte gjentatte maksime: «*la femme n'existe pas*» – kvinnen eksisterer ikke

versal» (2011/2018, s.91). Kjønn, hevder Lacan, har ikke utgangspunkt i en universell helhet, slik vi for eksempel kan se det gjenspeilet i den daoistiske enheten mellom yin/yang. Derfor vil det alltid være en splid mellom dem. Kjønn, være det to eller flere, inngår ikke i en felles totalitet. De vil derfor *aldri* være komplementære. Hva Lacan vil til livs, er tanken om et friksjonsfritt kjønnsliv. Dette er bare en Imaginær – ja, endatil en maskulin fantasi. Årsaken til dette, som vi snart skal se, ligger i de to posisjonene som subjektet inntar i relasjon til kastrasjonskomplekset.

For Lacan er ikke betegnelsene mann/kvinne et skille mellom anatomiske kjønn. Det er heller ikke snakk om kjønnsidentitet, forstått som noe vi velger å være. I stedet forsøker Lacan å skissere to ubevisste måter å forholde seg til språket på. Språket er etablert og regulert gjennom den falliske funksjon som blir etablert gjennom kastrasjonskomplekset. Alle talende er fullt og helt i språket, noe som også betyr at de er kastrerte av farsnavnet. Samtidig er det to måter å forholde seg til sin egen kastrasjon på. Lacan illustrerer dette med et diagram der han forøker å vise det han mener betegner forskjellen mellom kjønnene som sådan. Den maskuline tilnærmingen, formulert til venstre i skjemaet, og den feminine formulert på skjemaets høyre side. Ethvert *parlêtre* vil situere seg selv enten på den ene eller den andre siden ifølge Lacan (1975/1999, s.79).

Skjemaet trenger en utfyllende forklaring for å fremstå som meningsfull. La oss begynne med de fire formallogiske formlene i skjemaets øvre del. Det maskuline er konstituert i oppo-

sisjonen mellom $\exists x \overline{\Phi x} // \forall x \Phi x$; det feminine gjennom opposisjonen mellom $\overline{\exists x \overline{\Phi x}} // \overline{\forall x \Phi x}$. Vi kan skrive disse ut i klartekst på følgende vis:

Maskulin

- $\exists x \overline{\Phi x}$: Det eksisterer én x som *ikke* er underlagt den falliske funksjon
- $\forall x \Phi x$: Alle x er underlagt den falliske funksjon

Feminin

- $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$: Det eksisterer *ikke* én x som *ikke* er underlagt den falliske funksjon
- $\overline{\forall x \Phi x}$: *Ikke* alle x er underlagt den falliske funksjon.

2.3.3.1 Det maskuline subjektet

De formallogiske uttrykkene i skjemaets øvre del er fundert i paradoksale motsigelser. La oss begynne med det maskuline: Hvordan kan alle menn være underlagt den falliske funksjon, samtidig som det eksisterer én som *ikke* er det, altså et unntak? Én måte å forstå Lacans poeng på, er at enhver universell påstand, kun kan gjøres på bakgrunn av at noe ekskluderes. Helheten, sier Lacan, baseres i unntaket (1975/1999, s.79–80). Vi kan se en parallell her i Butlers kritikk av den feministiske ideen om en felles kvinnelig identitet. I *Gender Trouble* skriver hun:

The feminist «we» is always and only a phantasmatic construction, one that has its purposes, but which denies the internal complexity and indeterminacy of the term and constitutes itself only through the exclusion of some part of the constituency that it simultaneously seeks to represent (1990/2007, s.194)

Et feministisk perspektiv som antar en universell kvinnelig erfaring, reproducerer den maskuline fantasien om enhet og orden. Vi kan se et eksempel på dette i dagens debatt om transkvinner. Noen feministiske stemmer hevder at transkvinner ikke er *ekte* kvinner. Et sted må man sette grensen, hvis ikke utviskes det kvinnelige perspektivet. Slik ender man, paradoksalt nok, opp med å reproducere en maskulin struktur. Definisjonsmakten forskyves, men strukturen forblir den samme: Noen setter grensene for det såkalte universelle. Kvinner som forfekter en slik feminisme er ironisk nok klassifisert som «menn» i Lacans diagram. Fra et rent strukturelt perspektiv kan vi se at denne typen feminisme reproducerer den samme formen for maskulin fallosentrisme som feminismen gjerne liker å kritisere.

2.3.3.2 Det feminine subjektet

Hvordan skal vi så forstå Lacans begrep om det feminine? I diagrammet kan vi merke oss at det ikke finnes noe unntak for det feminine subjektet. Det eksisterer *ikke* én x som er fristilt den falliske funksjon ($\exists x \overline{\Phi x}$). Fordi man ikke kan formulere et slikt unntak, er det heller ikke mulig å etablere en universell kvinnelig posisjon ($\forall x \Phi x$). Det finnes med andre ord ingen universell kvinne. Lacan hevder derfor at kvinnen i bestemt form – *la femme* – ikke eksisterer (1975/1999, s.72). Dette er grunnen til at «Kvinnen» er strøket over i diagrammet over. Lacan sier ikke her at vi lever i verden uten kvinner. Det er ikke det partikulære, men det universelle han avviser i relasjon til det feminine.

Lacans poeng om en ikke-universell kvinnelighet, har likhetstrekk med Beauvoirs avvisning av den mytologiske kvinnen i *Det Annet Kjønn*, over 20 år tidligere – uten at Lacan selv trekker referanser i den retning.²³ For Beauvoir har kvinnen opp igjennom historien blitt redusert til en stereotypi, en representasjon for ideen om det evig kvinnelige. Hun blir *altet* hvori mannen, likesom i speilet, søker en bekreftelse på seg selv. Hun fremtrer alltid bare for-ham og aldri for-seg. Derfor er det ingen gjensidighet mellom dem, mann og kvinne. Kvinnen får ikke fremtre som et selvstendig subjekt, hun er alltid mannens Imaginære objekt. Hos Beauvoir kan vi blant annet lese følgende:

På den måten settes den mytiske tanke Det evig kvinnelige, som er enestående og stivnet, opp mot kvinnens spredte, tilfeldige og mangfoldige eksistens; hvis kvinnen av kjøtt og blod oppfører seg på en måte som motsier den definisjonen man gir av henne, er det hun som tar feil; man erklærer at kvinnene ikke er kvinnelige (1949/2000, s.310)

Med Lacan kan vi si at kvinnen blir redusert til mannens falliske objekt som han (tvangsnevrotikeren) søker og gjenforenes med for atter å bli hel. Om hun ikke føyer seg, avises hun som kvinnelig. Dette betyr ikke nødvendigvis at hun blir en mann – hun blir et ingenting. Kvinnen slik forstått (hun som ikke finnes) er alltid det Annet kjønn, her forstått som mannens antatte komplementære part.

2.3.3.3 To typer vellyst (*jouissance*)

Med Beauvoir i bakhodet kan vi nå bevege oss ned til diagrammets andre rad. Den falliske funksjon, betegnet med Φ , er plassert på mannens side, nede til venstre. Med dette indikerer Lacan at det maskuline subjektet ikke har tilgang på noen annen form for vellyst (*jouissance*)

²³Selv om Lacan ikke henviser til Beauvoir, er det likevel rimelig å anta at han var godt kjent med *Det Annet kjønn*. I biografien *Lacan: In spite of Everything*, skriver Roudinesco at Beauvoir tok kontakt med Lacan i 1948 for å få råd om hvordan å behandle det psykoanalytiske temaet i boken (2011/2014, s.85–87). En smigret Lacan skal ha sagt at de burde treffes over en 5–6 måneders periode. Han mente visstnok at det var en del å utgreie. Beauvoir, som var i ferd med å ferdigstille teksten, tilbød fire møter, noe Lacan avslo. Roudinesco trekker videre en klar parallell mellom Lacans behandling av feminitet og Beauvoirs arbeid i *Det Annet kjønn*.

en den som er regulert av det falliske begjæret. Mannen er i alle henseende et mangelvesen, tvers igjennom kastrert (Ø) av farsnavnet. Hvordan skal vi forstå dette?

En konsekvens av mannens kastrasjon er at språket får en klar grense. Ordene går fra å være signifikanter til å bli begreper. Det maskuline subjektet makter ikke forestille seg at ting kunne vært annerledes enn det som blir sagt. Mannen som sådan reguleres fullt og helt av den Andres diskurs som han ubevisst inngår i. En konsekvens av dette er at han ikke tørr anerkjenne sin egen ambiguitet. Samtidig er det maskuline subjekt konstituert i et tomrom som er forårsaket av Symbolsk kastrasjon. Å anerkjenne dette er å vedkjenne seg ambiguitet, noe som leder til kastrasjonsangst. For å holde denne angsten på avstand ender det maskuline subjektet opp opp med å redusere seg selv til hva vi kan kalle for et absolutt Imaginært subjekt.

La oss nå bevege oss over på diagrammets andre halvdel. Notasjonen (*a*) er en forkortelse for det Lacan omtaler som *l'objet petit a*. Mye kan sies om dette konseptet. Som en innledende definisjon kan man si at objektet har sitt opphav i det bestemte tomrommet som etableres i subjektet etter at det har gjennomgått kastrasjon. Vi kan forstå dette med et eksempel fra Første mosebok. I skapelsesmyten kan vi lese om hvordan Gud former Eva fra Adams ribbein. Kvinnen er ikke her fremstilt som et opprinnelig subjekt, men noe som blir utstøtt fra mannen. Kvinnen her blir det som mannen mangler i seg selv, som han har blitt avskåret fra (kastrasjon). Hun er med andre ord fantasien om det tapte objektet (*a*) som skal fylle en opprinnelig mangel. Adam gjenforenes med Eva i ekteskapet der hvor mannen og kvinnen, kan vi lese, atter blir ett kjød. I den kristne logikk (så vel som hos tvangsnevrotikeren) er ethvert menneske alltid bare et halvt menneske. Mannen søker således å bli hel i sin sammensmeltning med kvinnen, en logikk som kan formuleres på følgende måte: $(1 - a) + a = 1$. Problemet her er at kvinnen utslettes i og med ekteskapet. Hun reduseres til en refleksjon av mannens Imaginære begjær. Hun blir *l'objet petit a*, som når alt kommer til alt, er et umulig ønske om totalitet.

Med sitt diagram tematiserer Lacan nettopp noe tilsvarende som den kristne tilblivelsesmyten. «Love is impotent, though mutual», sier han i SXX, «because it's not aware that it is but the desire to be One, which leads us to the impossibility of establishing the relationship between 'them-two'» (1975/1999, s.6). Så når Lacan, som tidligere nevnt, hevder at det ikke finnes noen relasjon mellom kjønnene, er det nettopp fordi mannen ikke forholder seg til sin partner som et subjekt. For ham er hun alltid allerede *l'objet petit a* (Lacan, 1975/1999, s.80). Dette er tvangsnevrotikerens kjennetegn, altså mannen, det vil si subjektet som er lokalisert i posisjonert på diagrammets venstre side. Han kan kun nærme seg sin partner via fantasien. I henne former han sitt Imaginære bilde, noe som vil si at han kun ser sitt eget begjær reflektert tilbake på ham selv. Han søker mot kvinnen som komplementær, som *la femme*. Den eneste formen for kjærlighet som er åpen mannen er derfor kjennetegnet av narsissisme, eller som Lacan (1975/1999,

s.85) noe ironisk uttrykker det: Mannen er *homosexuelle*.²⁴ Dette er betydningen vi kan lese inn i Lacans påstand om at kvinnen er mannens symptom (1974, s.62–63). Sagt på en annen måte kan man si at Kvinnen – *la femme* – er symptomatisk for mannens type av begjær. Hun er uttrykket for en enhetslengsel. Slik sett fungerer Kvinnen (i sine ulike former) som en garantist for mening. Hun er den bestemte fiksjonen som mannen trenger for å gi mening til tomrommet i seg selv, nemlig den manglende puslepillbrikken som sikrer en helhetlig orden.

Det maskuline subjektet søker altså sin partner i fantasien. Man bør dog merke seg pilen som går fra $\overline{Kvinnen}$ til Φ . Denne falliske formen for vellyst er da også er tilgjengelig for det feminine subjektet. Hun er også *homosexuelle*. Dette er imidlertid ikke *alt* hva hun er. Det feminine subjektet har også tilgang på supplerende form for vellyst. La oss se til høyre for *a* på diagrammet – bakenfor fantasien, så og si. Her finner vi det feminine subjektet i form av $\overline{Kvinnen}$. Hun er, som det maskuline subjektet, fullt og helt i det symbolske understreker Lacan (1975/1999, s.74). Det eksisterer ikke en gang et unntak ($\overline{\exists x \Phi x}$). Likevel er det et tillegg [*en plus*] ved henne, noe som unndrar seg. Dette er én av betydningene som vi kan lese inn i $S(\mathcal{A})$, en signifikant som betegner mangelen ved den Andre. I Lacans diagram for kjønnsforskjeller betegner symbolet en feminin form for vellyst. Denne opererer som et supplement og *ikke* som komplementær til den falliske Φ , sier Lacan (1975/1999, s.73).

Det feminine subjektet har, i motsetning til det maskuline, tilgang på begge formene for vellyst. Ifølge Lacan finnes det ikke ord til å uttrykke denne andre typen, den som kun tilfaller kvinner og som er utilgjengelig for menn (1975/1999, s.73). Den er en språkløs vellyst, noe som også gjør den *ubegripelig*, for den lar seg nettopp ikke begrepsfeste, det vil si representere med en signifikant. Derfor har man heller ingen kunnskap om den ifølge Lacan. Han kaller dette for en «*jouissance of the body*» (1975/1999, s.74–75).

Hva Lacan mener med *jouissance of the body* forblir uklart. Vi kan begynne med å påpeke at feminin vellyst har en relasjon til det Reelle. I boken *Looking Awry* knytter Žižek formuleringen $S(\mathcal{A})$ nettopp dit. Uttrykket betegner en mangel som punkterer tanken om det Symbolske som en sluttet helhet. Žižek skriver:

$S(\mathcal{A})$, the signifier of the lack in the big Other (the symbolic order), of its inconsistency, the mark of the fact that 'The Other (as a closed consistent totality) doesn't exist,' is the little bit of the real functioning as the signifier of the ultimate senselessness of the (symbolic) universe (1992, s. 135).

Om vi ser dette i sammenheng med Lacans diagram for kjønnsforskjeller kan vi tenke at det er noe ved den feminine som ikke kan gjøres rede for innenfor rammene av det Symbolske

²⁴Nyord som kombinerer det franske *homme*, «mann» eller «menneske» og *homosexuel*, det samme som «homoseksuell». Roten til ordet «homo» finner vi i det greske *homos*, som betyr «én og samme», eller «det samme som» Slik uttrykker Lacan at det maskuline begjæret har en narsissistisk struktur. Med andre ord: Mannen elsker seg selv i den andre. I denne sammenheng vil det si at han i den andre, kun ser sitt eget begjær reflektert tilbake på ham selv. Den andre som sådan er fantasmatisk.

og som hun nyter nettopp i form av et overskudd. Hun nyter noe som unndrar seg, det som er ikke-universaliserbart ($\overline{\forall x \Phi x}$) Hvordan skal vi forstå dette?

Lacan omtaler det feminine som en åpen mengde, et begrep han henter fra mengdeteori-en. Den feminine posisjonen er det han klassifiserer som «ikke-alt» [*pas-toutes*] (2011/2018, s.34). I *The Feminine; A Mode of Jouissance* skriver psykoanalytikerens Marie-Hélène Brousse at «[t]he set in question does not form an *all*; it is open, inconsistent, floating» (2021, s.44). Dette gjenspeiles i Žižeks formulering av hysterikerens paradigmatisk spørsmål:

«Why am I what you are saying that I am?» This question arises as the hysterics' reaction to what Lacan, in the early 50s, called the 'the founding word'²⁵, the act of conferring a symbolic mandate that, by naming me, defines, establishes my place in the symbolic network. [...] In other words, the hysterical question articulates the experience of a fissure, of an irreducible gap between the signifier that represents me [...] and nonsymbolized surplus of my being-there. (1992, s.131)

Gapet som Žižek nevner som et ikke-symboliserte overskudd, kan spores til det Reelle. Det er en side av erfaring som ikke lar seg redusere til diskurs. Det Reelle er nettopp det som utfordrer diskursen som viser til en mangel i den Andre selv. Det hysteriske spørsmålet som sådan er dermed ikke bare et spørsmål om Symbolsk identitet – hvor hører jeg hjemme her? Det tematiserer selve strukturen som noe *unheimlich*. Fordi mannens falliske begjær kun er *homosexuelle*, må kvinner spille rollen som menn, sier Lacan (1975/1999, s.85), der anerkjennelse er knyttet til en bekreftelse av dette maskuline begjæret. Denne formen for «maskerade», som han omtaler det som i artikkelen «The Signification of the Phallus», gjør dem fremmed for sin egen femininitet (1966/2006g, s.584). Det feminine som åpent, avgrenses av det maskuline ønske etter fallos.

Det feminine, hva Lacan betegner som ikke-alt, kan ansees for å være et hysterisk subjekt. Kan man ikke argumentere for at spørsmålet om symbolsk identifikasjon som hysterikerens reiser, har sitt utgangspunkt i nettopp den doble formen for vellyst som kjennetegner henne? På den ene siden sirkulerer det feminine subjektet i en fallisk begjærøkonomi som *l'objet petit a*. Samtidig har hun et tillegg i form av $S(\mathcal{A})$ som gjør at hun ikke kan reduseres fullt og helt til fallos. Hvilke konsekvenser får dette for vår forståelse av kjønnede posisjoner?

2.3.3.4 Kjønn er en Symbolsk umulighet

Hvordan skal vi forstå Lacans begrep om kjønn? Han sier at de formallogiske formlene $\exists x \overline{\Phi x}$ // $\forall x \Phi x$ og $\overline{\exists x \Phi x}$ // $\overline{\forall x \Phi x}$ er de eneste mulige definisjonene av menn og kvinner i relasjon til mennesket forstått som et *parlêtre* (1975/1999, s.80). Samtidig har formuleringene ingenting med anatomi å gjøre. Lacan understreker at subjektet selv gjør et ubevisst valg om hvilken av de to polene det inntar, om man er maskulin eller feminin i relasjon til det språket man taler. Han trekker for eksempel frem mystikeren Den hellige Johannes av Korset som en mann

²⁵Se *founding speech*, omtalt på s.30

situert på den feminine siden av diagrammet (Lacan, 1975/1999, s.76). Hvis det er slik, hvorfor i det hele tatt tale om menn og kvinner, maskulinitet og femininitet overhodet, all den tid disse signifikantene er ladet med mening?

Årsaken til at Lacan knytter det feminine til ikke-alt har kanskje sin historiske foranledning? Her kan man dog bare spekulere: I psykoanalysens historie er det særlig de hysteriske kvinnene som med sine symptom har åpenbart en mangelfullhet ved den kulturen de lever i. Symptomet, produsert som en effekt av fortrenning ved det sosiosymbolske, kan sies å fungere som en ideologikritikk. Dette leder oss tilbake til hysterikerens paradigmatiske spørsmål som Žižek trekker frem: «Hvorfor er jeg den som du sier at jeg er?». ~~Kvinnen~~ som mannens *l'objet petit a* på den ene siden og relasjon til S(A) på den andre, synes å ha gitt henne tilgang på en ambiguitet som er utilgjengelig for mannen. «There where I am, it is all too clear that I am lost», sier Lacan om den hysteriske posisjon (2007, s.103). Hun figurerer som fallos, et objekt hun ikke er. Slik sett er «Kvinnen» – *la femme* – den masken som kvinner bærer, uten at de helt klarer å redusere seg selv dithen. De er med andre ord *mer* enn fiksjonen om seg selv. Det er annerledes for mannen. Han tror at han er det han *ikke* er. Altså reduserer han seg selv til sin imaginære idé, uten rom for ambiguitet. Ambiguitet blir endatil noe som han søker å holde på avstand, da det truer selvbildet som en avgrenset totalitet og leder til kastrasjonsangst.

Diagrammet for kjønnsforskjeller kan vi dermed si, betegner distinkte måter å leve i relasjon til språket på: For det maskuline subjektet har språket en klar grense. Det er alt hva er. For det feminine subjektet er det annerledes; språket er uten en slik grense. Det er med andre ord preget av en Reell åpenhet – en åpenhet som også gjenspeiles i subjektet selv. Žižek knytter the lacanske subjektet nettopp til femininitet som sådan. «A subject», sier han i en forelesning ved Oxford, «is always in excess of what *he, she, it* is. [...] Subject as such, is ultimately feminin» (Oxford Union, 2019, 1. januar, 11:04). Hvorfor er det slik? Ifølge Žižek er det nettopp på grunn av den hysteriske tvilen omkring symbolsk identitet. .

Kan vi ikke her se en parallell til noe vi har omtalt tidligere, nemlig det Lacan sier i SII om at det analytiske subjektet ikke skal ansees som en totalitet? [*totalité*].²⁶ Subjektet slik forstått kan kanskje sies å være, i sin mest fundamentale bestemmelse, feminint i den grad det ikke er noe fullt og helt. Er ikke dette bare en annen måte å si ikke-alt [*pas toute*] på? Det vil i så fall lede til følgende konklusjon: Kvinnen finnes ikke, men mannen er en kvinne som tror han finnes. Han tror med andre ord at han *er* det han *ikke er*, fanget i et selvbedrag som er total. Mannen som sådan lever i en fantasiverden. Han tror han snakker om verden slik den er, seg selv inkludert. For ~~Kvinnen~~ er det annerledes. For henne er verden slik vi snakker om den. Samtidig er det kvinnelige subjektet mer enn det den tvangsnevrotiske grensen rommer. Hun er ikke-alt. Dette gjør henne, i alle fall delvis, klar over diskursens fantasmatiske innvirkning. Kanskje kan man

²⁶Se omtale av av det analytiske subjektet på s.25

si at hun kjenner fremmedgjøringen på kroppen (som hysterisk symptom).

Også Haugsgjerd trekker en parallell mellom det lacanske subjektet og feminitet. I boken *Jacques Lacan og psykoanalysen* skriver han:

Dersom vi går til den psykoanalytiske behandling, ser vi at enhver analysand, mannlig eller kvinnelig, opptrer som mann, identifisert med den symbolske far, som skrivende (dvs. forsøker og definere seg selv). Men analysanden snakker og frembringer ord hvor den uventende sannhet kan dukke opp. Forsåvidt er analysanden underveis til å bli kvinne [...]. Dermed er psykoanalysen en konfrontasjon hvor mannen i en møter alt det kvinnelige, og hvor kvinnen i en møter alt det mannlige. (1986, s.138)

Ifølge Haugsgjerd er de to polene i Lacans kjønnsdiagram noe vi kan bevege oss mellom. I et slikt perspektiv synes signifikantene mann/kvinne bidra til mer forvirring enn oppklaring. Fordi de tar ulik mening fra en rekke ulike diskurser, kan det være vanskelig å øyne Lacans poeng. Det handler altså ikke om anatomi eller identitet, men om to distinkte måter å relatere seg til det Symbolske på. Det handler om form og ikke innhold; om kjønn, først og fremst forstått som subjeksstrukturer. Lacans diagram for kjønnsforskjeller forsøker nettopp å illustrere dette. I stedet for å trekke på signifikantene mann/kvinne, maskulin/feminin beskriver han de to modalitetene logisk. Det maskuline er *alt* ($\forall x \Phi x$) det feminine til *ikke-alt* ($\nexists x \Phi x$) i relasjon til hverandre.

Hvor leder så dette oss i henhold til spørsmålet vi stilte tidligere, om Lacan, med det binære skillet mellom å være og å ha fallos, ender opp i et heteroseksuelt ideal? Vi kan fastslå at Lacan har en binær forståelse av kjønn. Likevel blir det feil å hevde at denne todelingen reproducerer et heteroseksuelt ideal. Som Lacan understreker, finnes det ingen relasjon mellom kjønnene. Lacans inndeling er ikke en distinksjon mellom 1 og 2. Det er ikke snakk om to avgrensede heltall, men et tilstedeværende fravær. Lacans formulering for kjønn kan sies å være 0 og 1. Nullen her representerer ikke et *ingenting*, men et tomrom som tilstedeværende. Fordi det feminine er ikke-alt, kan det ikke defineres og derfor ikke reduseres til det *ene*. I den grad hun inngår i en heteroseksuell logikk, er det som en fallostrisk fantasi i form av å være *l'objet petit a*.

2.3.3.5 Transfenomenet viser seg

I kapitlet om Freuds kvinneproblem, ble det spekulert i om det radikale trans er noe overskridende; ikke fra et kjønn til et annet, men noe som overskrider selve den Symbolske grensen for kjønn. I forlengelse av Lacans diagram for kjønnsforskjeller kan vi nå tenke at dette skjer gjennom en anerkjennelse av det Reelle som et uttrykk for noe partikulært som ikke lar seg universalisere. Trans slik forstått går ikke opp i det Symbolske.

Det partikulære lar seg spore til formuleringen ikke-alt, der det Reelle som noe singulært utfordrer det absolutte som totalitært. Transfenomenet som sådan lar seg kanskje lokaliseres til

den feminine polen av Lacans diagram, nærmere bestemt i det ubegripelige, symbolisert ved $S(\mathcal{A})$. I et slikt perspektiv kan vi forestille oss *trans* som det Reelle selv, et uttrykk for *das Unheimliche* innad i det Symbolske. Man kan i så fall tenke at *trans* avslører for oss at den store Andre mangler noe. Farsmetaforen er med andre ord kun en myte. Det betyr likevel ikke at den ikke er operativ. Myter strukturerer våre sosiale liv i den grad vi tror på dem. Faren som funksjon, den kastreende faren, har dog ingen reell eksistens. Maskulinitet som sådan blir et trosspørsmål – og tro på den kastreende faren som bærer av fallos. Femininitet handler om å late som. Det har med andre ord et trekk av ironisk distanse ved seg. Det er gjennom hysteriske spørsmål at mannen utfordres slik at han selv innser at Kvinnen han søker ikke finnes. Slik tvinges han til å konfrontere sin egen ubevisste sannhet, at han ikke kjenner seg selv. Motstanden som mange transpersoner møter i sitt sosiale miljø kan i så fall sies å være et uttrykk for kastrasjonsangst, en frykt for å anerkjenne sin egen ambiguitet i møte med transsubjektets hysteriske posisjon.²⁷

I neste kapittel skal vi bevege oss over fra teoriens abstrakte kategorier til et konkret saksstudie. Stoffet for vår analyse er Juliet Jacques bok *Trans: A Memoir* (2015). Vår lesning vil være lacansk, orientert rundt den borromeiske knuten med sin sammenfletting av det Imaginære, det Symbolske og det Reelle. I relasjon til dette skal vi plukke opp igjen Lacans diagram for kjønnsforskjeller. Definisjonen av det feminine som *ikke-alt* vil være vår inngang til analyse.

²⁷I dette kapitlet har det blitt argumentert for at hysteri forutsetter en feminin subjeksstruktur. Transfenomenet har i forlengelse av dette blitt lest som et hysterisk symptom. Dette står i kontrast til hva psykoanalytikeren Cathrine Millot hevder. I *Horsexe; essay on Transsexuality* (1983/1990) argumenterer hun for at transpersoner er kjennetegnet av en psykotisk subjeksstruktur. Patricia Gherovici kritiserer Millot for dette i sin bok *Transgender Psychoanalysis; A Lacanian Perspective on Sexual Difference* (2017). I likhet med denne masteroppgaven kobler hun *trans* til hysteri, men i motsetning til Gherovici har dette kapitlet tatt utgangspunkt i Lacans diagram for kjønnsforskjeller og begrepet om feminin vellyst. Gherovici på sin side går via det lacanske begrepet *sinthomet*, sentralt i SXXXIII. Žižek har dog kritisert en slik kobling mellom *sinthomet* og *trans*, uten at han direkte kommenterer på Gherovicis arbeid. Se Žižek (2018) *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*.

3 En lesning av *Trans: A Memoir* (2015), med utgangspunkt i noen sentrale signifikanter

I forrige kapittel denne masteroppgaven undersøkte vi noen grunnleggende begreper fra det teoretiske arbeidet til Jacques Lacan. To sentrale konsepter å ha med seg videre vil være den borromeiske knuten som er konstituert av tre registre, det Imaginære, det Symbolske og det Reelle. Lacans omformulering av Freuds kastrasjonskompleks vil også være relevant, da særlig hans kjønnsdiagram hvor han formulerer to distinkte måter å forholde seg til språket på som henholdsvis *alt* og *ikke-alt*. Når dette er sagt, så er ikke psykoanalysen først og fremst et sett med teorier. I sin mest radikale form er det snakk om analyse. Teoriene her er tenkt som en hjelp. De fungerer som et sett med briller som man kan anvende til å undersøke mennesket som del av en bestemt samtid. I denne delen av masteroppgaven skal vi derfor bevege oss videre fra teori til praksis. Spørsmålet må så reises igjen: Hva er det som gjør at noen har en opplevelse av kjønnsinkongruens? Man bør være forsiktig med å gi alt for generelle svar. Hvis transsubjektet er et feminint subjekt, som det ble antydnet i forrige kapittel, så må vårt utgangspunkt være at det ikke finnes noen universell transerfaring. Av den grunn skal vi i det i det kommende fokusere på et konkret tilfelle i form av Juliet Jacques *Trans: A Memoir* (2015).

3.1 Memoar som sjanger

La oss begynne med å dvele kort ved bokens paratekst. Som undertittelen indikerer er den skrevet som et memoar. De fleste vil nok intuitivt tenke at den, på et eller annet vis, omhandler en personlig erfaring. Hva skiller i så fall memoarskriftet fra selvbiografien? Ifølge Sally Cline og Carole Angier er begge sjangerne en førstepersonsberetninger, men i motsetning til selvbiografien omhandler ikke memoarskriftet et helt liv. I stedet dveler memoaret gjerne ved én spesifikk periode, eller en serie hendelser. Det er et personlig minne om en tid og et sted. Memoaret som sådan har et begrenset omfang som er definert av det bestemte temaet den tar for seg (2013, s.90).

En annen forskjell som Cline og Angier påpeker, er at hendelsene i en selvbiografi er skrevet i kronologisk rekkefølge. Memoaret på sin side, kan være anakron i sin fremstilling. Dette er også tilfellet med Jacques' bok. Teksten begynner rett før fortellingens slutt. I første kapittel befinner vi oss på sykehuset og Jacques skildrer sin egen kjønnsoperasjon. Boken for øvrig er retrospektiv, ikke ulikt det vi ser i den psykoanalytiske situasjonens assosiative diskurs. Man bør likevel bemerke en vesentlig forskjell mellom analysens frie tale og en assosiativ skrift. I

skriftlig uttrykk har man mulighet til å redigere sin egen diskurs i etterkant, før den deles med andre. Teksten slik forstått er bearbeidet tale.

Om man ser bort fra automatskrift og andre surrealistiske eksperimenter, er den litterære teksten underlagt det Imaginære. *Trans: A Memoir* er på mange måter et forsøk på å rekonstruere seg selv i skrift, å realisere traumatisk erfaring i språket gjennom det å sette ord på det man aldri før har kunnet si, for slik å kunne realisere et nytt meg-objekt hvori man er i stand til å gjenkjenne seg selv. Memoarskriften kan således sies å være en strategi for å dempe følelsen av kjønnsinkongruens.

3.2 Skrift som frigjøringsstrategi

Trans: a Memoir ble publisert i 2015. Boken er utformet i forlengelse av en blogg som Juliet Jacques skrev for The Guardian i en periode fra 2010–2012 med tittelen «Transgender Journey» (Jacques, 2015, s.vii). Motivasjonen hennes for å skrive er sammensatt. På den ene siden ønsket hun å få media til å tenke annerledes omkring transpersoner. Hun var kritisk til det vi kan betegne som *sensajournalistikk* – ulike former av mediefremstillinger som bidrar til å opprettholde stereotyper omkring transpersoner (2015, s.207) Jacques hadde også et håp om at det skriftlige arbeidet ville vise at transseksualitet faktisk var et tema som folk var interessert i å lese om, også i en mer nyansert fremstilling. Samtidig var Jacques opptatt av å skrive for andre transpersoner. Med memoaret ønsket hun å synliggjøre perspektiver som i større grad gjenspeilte hennes egen situasjon. Selv uttrykker hun dette som et savn i egen oppvekst. Hun kjente ikke til noe litteratur skrevet for og av transpersoner. *Trans: A Memoir* kan sees som et forsøk på fylle dette tomrommet.

En fellesnevner for de ulike begrunnelsene som Jacques gir for å skrive, er en opplevelse av å ikke kjenne seg selv igjen i den allmenne fremstillingen av trans. De representerte ikke, som hun skriver, hennes virkelighet (2015, s.212). Transdiskursen er for henne *unheimlich*. Ubehaget hun kjenner på er ikke knyttet til et fåtall mennesker i nær sosial omkrets, den er forankret i selve den kulturelle diskursen, i en forestilling om den Andres begjær.

Vi kan bedømme *Trans: A Memoir* som et forsøk på å skrive frem en personlig historie i et politisk rom. Juliet opplever ikke at hun kan være seg selv. Hun må skjule sin ambiguitet for andre, innordne seg deres forventninger. Sagt psykoanalytisk, kan man si at hun må bekrefte deres begjær. Hun frykter det Imaginære blikket, det som konstant synes å avdekke henne som et avvik, som et pervertert objekt. Men som Lacan viser oss, er blikket alltid allerede preget av en større sosial orden – det Symbolske. Skriften kan her sies å fungere som en form for motstandsstrategi. Vi kan se det som en måte for Jacques å utfordre en hel diskurs på. «If I can't be myself in my life», sier hun, «perhaps I can in my writing» (2015, s.41). Med skriften

som medium for språklig artikulasjon synes Jacques å bringe det traumatiske Reelle inn i den Symbolske orden. Slik gir hun form til sin personlige erfaring – hun setter ord på det. Dette er en viktig terapeutisk strategi, enten det artikuleres i tale eller i form av skrift. En av fordelene ved skriften over talen (den psykoanalytiske situasjonen ekskludert¹) er at den muliggjør en form for artikulasjon som er fjernet fra det umiddelbare blikket. Dette betyr ikke at hun skriver uten tanke på en leser. Som begrunnelse over viser, er hun svært bevisst tekstens mottakere. Likevel kan man kanskje tenke at skriften gir henne en mulighet til å sette ord på sine erfaringer uten konstante innsigelser. Skriften lar henne, om vi kan si det slik, male sitt eget Imaginære bilde. *Trans: A Memoir* kan sees på som et forsøk på å fremtre for seg selv, i kontrast til det å hele tiden være til for andre. Boken som sådan synes å kretse rundt et uttalt spørsmål om identitet, nærmere bestemt: *Hvem er jeg?*

Med bakgrunn i vår tidligere redgjørelse av Lacans teori, kan vi si at det å gi språk til personlig erfaring, i tillegg til å fungere som en bearbeidelse av en traumatisk opplevelse, også kan lede til en bevegelse innad i det Symbolske. Den personlige diskursen, motivert av konfrontasjonen med det Reelle overskuddet, symbolisert ved $S(\mathcal{A})$ i diagrammet for kjønnsforskjeller, utfordrer den Andres diskurs. Dette er også en uttalt del av Jacques' prosjekt. Det er på den ene siden personlig; på den andre siden har det en klar politisk dimensjon.

Som vi så i første kapittel, skriver Jan Morris i *Conundrum* at hun var født i feil kropp. Jacques har ingen slik erfaring. For henne ligger ubehaget i samfunnet hun er kastet inn i. Dette innebærer at en enkel kjønnsoperasjon ikke nødvendigvis løser problemet. «However much I tried to reshape my body», skriver hun «I couldn't change the way the media had shaped my world» (2015, s.250). Dette er et interessant utsagn. Jacques, kan vi merke oss, identifiserer ikke problemet i anatomen, men i sin sosiosymbolske omverden. Den eneste referanserammen hun (og mange andre transpersoner) har hatt tilgang på, er den som blir fremstilt i media. Det ligger et uttalt imperativ her, en form for *endoxa* som sier noe om hvordan man skal være, tenke og gjøre i henhold til sosiale kjønn. Om det er slik som vi har forespeilet tidligere, at språket preger tanken som preger selvforståelsen, så vil en endring i språket – i form av en *alternativ* diskurs² – kunne bidra til å endre synet på transpersoner på et mer overordnet nivå.

¹I den analytiske situasjonen ligger analytikeren gjerne på en divan og psykoanalytikeren sitter utenfor syne og lytter til talen.

²Min intensjon her var å skrive 'alternativ', men i gjennomlesningen av teksten viste det seg at jeg hadde mistet en bokstav på veien. Ordet ble i stedet 'alternativ' — *alter-naiv* — som kan oversettes til «annet enn naiv», eller «annen form for naiv», avhengig av om vi befinner oss i hysterikerens diskurs eller mesterens diskurs. Denne skrivelife (som vi ikke kan utelukke at var et produkt av min egen underbevissthet) har fått stå uendret i teksten. Når jeg tenker meg om er det nemlig et godt begrep. Det naive er nettopp hva det aldri faller oss inn å stille spørsmål ved. Det er hva vi til enhver tid tar forgitt og som taler gjennom oss i form av den Andres diskurs. Det alter-naive forstått som en hysterisk diskurs, er noe som avslører for oss at den Andre ikke strekker til, at det er en mangel i det Symbolske selv ($S(\mathcal{A})$). Likevel er det alltid en fare for at det som er *annet enn naiv* slår over i sin motsetning og blir en *annen form for naiv*. Spørsmålet blir så: Fra hvilken diskurs er det man taler? For en nærmere distinksjon mellom ulike diskurser og deres struktur, se Lacans Seminar XVII – *The Other Side of Psychoanalysis* (2007)

Skriften som en politisk frigjøringsstrategi er ingen ny idé. Det har vært et viktig virkemiddel, for eksempel innenfor den feministiske bevegelsen. Man kan blant annet nevne Hélène Cixous som i essayet «Medusas latter» skriver om skriften som «selve muligheten til endring, rommet der en opprørsk tanke kan styrte frem, komme som forvarsel om en forandring av sosiale og kulturelle strukturer» (1975/2003, s.273). I det vi kan anta er en henvendelse til Lacan, tar Cixous til orde for å sprengte det Symbolske. Dette er ingen god strategi. Uten den Symbolske ringen i den borromeiske knuten kolliderer hele strukturen og subjektet kastes ut i psykose. Dette betyr likevel ikke at den Symbolske rammen som konstituerer oss er uforanderlig. Endringer må dog skje innenfra, ved at man som enkeltmenneske konfronterer de Reelle sidene ved sin væren. Det er nettopp det Reelle som punkterer tanken om det Symbolske som absolutt. Slik kan man mobilisere til å ta opp kampen med språket gjennom språket, å forsøke si noe nytt. Skriften kan spille en viktig rolle her. Den er på den ene siden både Symbolsk og Imaginær. Samtidig har den potensielt sett en relasjon til det Reelle, det som alltid viser utover teksten.

Skriftens forhold til det Reelle har blant annet vært et tema for den franske semiotikeren og litteraturkritikeren Roland Barthes. I sin innsettelsesforelesning ved College de France sier han med henvisning til Lacan: «The real is not representable, and it is because men ceaselessly try to represent it by words that there is a history of literature» (1979, s.8). Litteraturen er vårt evige forsøk på å uttrykke det utsigelige. Det er her vi finner frihetsaspektet ved skriften. Den forsøker å vise utover seg selv, til det Reelle overskuddet. Litteraturen er nettopp språket i kamp mot språket. Den forsøker å gi plass til – gi et språk til – en Reell side ved erfaring. Litteraturen slik forstått er urealistisk, en form for utopi. Den realiserer en ny fantasi, kan vi si, en forestilling om hvordan noe *kan være*. Den åpenbarer et potensial for oss, en tanke som gjennom politisk arbeid kan realiseres som virkelig.

Litteraturen som Reell har en utopisk funksjon. Det er selvfølgelig umulig å utsi det Reelle. Det vil, skal vi tro Lacan, alltid være et ikke-språklig overskudd ved vår erfaring. Likevel er det noe i konfrontasjonen med dette usigelige som får oss til å arbeide med språket, til å streve med det for å forsøke å sette ord på. Det er nettopp en slik bevegelse vi kan se i den psykoanalytiske prosessen. Målet er at analysanden skal få artikulere seg selv og sin personlige (ubevisste) erfaring. Ved å sette ord på det Reelle symptomet endres det til å bli meningsfullt for oss. Når dette gjøres i det offentlige rom, for eksempel gjennom å publisere en bok slik som Jacques har gjort, kan det personlige – forstått som det partikulære i motsetning til det universelle – bidra til å nyansere den Andres diskurs som taler gjennom oss.

Hvordan kan *Trans: A Memoir* hjelpe oss til å forstå transfenomenet? Bokens kanskje viktigste lærdom er hvordan en personlig transerfaring kan bidra til å gjøre den allmenne diskursen påfallende. Det personlige avdekker diskursen som naiv, ikke-reflektert. Man kan regne med at andre historier som er artikulert i en tid og et rom som ikke er langt fjernet fra Jacques egen,

vil ha likhetstrekk. Hvis man legger til grunn at ubehaget har sitt utspring i det sosiosymbolske, vil det være en rimelig antagelse. Samtidig er det noe singulært ved enhver levd erfaring, noe som ikke kan reduseres til en felles identitet. Av den grunn vil vår lesning av Jacques' bok dvele ved det personlige. Memoaret som sjanger legger nettopp opp til det. Det interessante i vår sammenheng er likevel ikke de enkelte hendelsene Jacques forteller om, men de bestemte signifikantene som hun knytter til dem. Flere av dem gjentas en rekke ganger i narrativet i ulike sammenhenger. Om man kan spore en ubevisst sannhet i teksten, blir det gjennom å undersøke disse.

Det er særlig tre signifikanter som vil være sentrale for den påfølgende analysen, som på ulikt vis kan bidra til å kaste lys over Jacques' transsymptom, slik det fremstilles i memoaret. De to første er «*authenticity*» og «*colours*». Begge disse synes å være knyttet til en tredje signifikant, nemlig navnet «*Juliet*». Navnet kan sies å representere det tomrommet som Jacques forsøker fylle gjennom sitt memoarskrift. Den synes å uttrykke alt det som har vært fornektet, som tidligere ikke har fått plass. Juliet er også navnet som signerer boken, og således konstituerer det som et verk. *Trans: A Memoir* som sådan er beretningen om Juliet. Den forteller om hennes Symbolske unnfangelse og fødsel, i et forsøk på å skape et rom for seg selv i Andres diskurs.

3.3 *Authenticity*

En signifikant som dukker opp flere steder i Jacques biografi er «*authenticity*». Vi kan også ane konturen av den i formuleringer som: «If I can't be myself in my life, perhaps I can in my writing» (2015, s.41). Men hvilket selv er det snakk om her? Hva vil det egentlig si å *være seg selv*?

Autentisitet er et vanskelig begrep. Signifikanten opererer gjerne i flere diskurser som et uttrykk for en antatt *essens*. Metaforen født i feil kropp forutsetter nettopp en slik forestilling for å være virksom. Om vi bretter ut denne metaforen kan vi se at den såkalte essensen er noe som i utgangspunktet eksisterer uavhengig av kroppen. Kroppen som sådan er ikke noe man *er*, men en ting som man befinner seg *inne i*. Den tar oss tilbake i dualismen. Jan Morris er et eksempel på dette. Hun omtaler seg selv nettopp som en kvinnesjel, fanget i en mannlig kropp. Det autentiske som sådan ligger ikke i det ytre, men i det indre. Det betyr likevel ikke at kroppen er uten en Reell betydning. Kroppen er det som skurrer, som ikke stemmer overens. Morris anser den nettopp som *feil*. Vi må dermed anta at metaforen «født i feil kropp», i tillegg til å forutsette en indre *essens*, også legger til grunn en form for ekspressivitet, der det ytre forventes å gjenspeile et egentlig indre. Dette er det umulig å tenke seg uten å forutsette et subjekt som er i stand til å begripe seg selv som en ureduserbar helhet. Vi har med andre ord

endte opp ved det kartesianske *cogito*, en idé som fortsatt synes å gjennomsyre mye av den moderne psykologiseringen.

Psykoanalysen på sin side har vist oss at spørsmålet om autenticitet er langt mer komplekst enn som så. Selvbildet – hva vi tenker på som et *meg* – viser seg nettopp å være *inautentisk* i møte med analysandens ubevisste tale. Subjektet slik forstått, kan ikke begripes som en totalitet. Det kan bare fremtre som bruddstykker i form av å være *ikke-alt*.

Vi kan her se to vidt forskjellige autenticitetsbegreper. Det ene er knyttet til essens, det vil si en forståelse av det egentlige som substans. Det alternative begrepet er ikke like enkelt å definere. Vi kan riktignok si at det autentiske er noe som fremtrer. Samtidig lar det seg ikke avgrense. I dette tilfellet er ikke substansmetaforen lenger dekkende. Det autentiske minner mer om en bølge som veller opp og slår over oss, uten at vi er i stand til å gripe den. Likevel er det noe som henger fast i oss – man risikerer å bli våt på føttene, tross alt. Fremtredelsen er med andre ord ikke uten en innvirkning. I ettertiden kan man minnes dette øyeblikket med bølgen, selv når skoene er blitt tørre. Dette minnet er dog Imaginært. Det avgrenser det autentiske, gjør det til et forestilt objekt. I dette tilfellet ser vi at det siste autenticitetsbegrepet blir forvandlet til det første, til ideen om det egentlig tilgrunnliggende. Om vi følger den psykoanalytiske læren, kan dette første aldri være mer enn et tentativt begrep. Det autentiske som sådan, må vi konkludere, ligger nettopp i åpenheten, i det at vi, til enhver tid, kan uttrykke mer enn det som blir sagt.

3.3.1 Å være det du drømmer om

Hva mener Jacques når hun taler om autenticitet? La oss begynne med å undersøke den første gangen signifikanten dukker opp i memoaret. Dette skjer som del av en omtale av den spanske filmen *Alt om min mor* (1999). Jacques dveler ved en hendelse mot filmens slutt som hun omtaler som favorittscenen sin (2015, s.43). Vi må anta at den har en sentral betydning for henne. Den blir utlagt tidlig i memoaret. I tillegg henviser Jacques tilbake igjen denne scenen i memoarets epilog.

Den aktuelle scenen fra *Alt om min mor* utspiller seg i forlengelse av en avlyst teaterforestilling. Karakteren Agrado, en prostituert transkvinne, går opp på den tomme scenen og forteller om seg selv til et uforberedt publikum. Hun innleder med å si: «I'm very *authentic*. Look at this body, all made to measure» [min kurs.] (Almodóvar, 1999). Hun fortsetter med å ramse opp alle kroppsjusteringene hun har gjennomgått og hvor mye de har kostet henne. Det *koster* nettopp å være autentisk, hevder hun, og sier at man ikke kan ikke være gjerrig når det kommer til slike ting.³ Monologens avsluttes med følgende påstand: «You are more authentic the more

³Agrado trekker på en økonomisk diskurs. Hun spesifiserer hvor mye penger hun har måttet betale for hvert enkelt inngrep. Samtidig er det ikke bare snakk om en økonomisk kostnad her. Kjønnsbekreftende operasjoner er

you resemble what you've dreamed you are» (Almodóvar, 1999).

Man kan selvfølgelig stille spørsmål ved hvor autentisk Agrado er. Kroppen hennes er tross alt konstruert av menneskehender. Den er et produkt av moderne teknologi. Dette kan man tenke seg at er en typisk *common sense*-innvending. Vi ser et eksempel på dette i *Trans: A Memoir*, da Jacques mor sier at kjønnsoperasjoner er «unormalt» (2015, s.53). Men om man på bakgrunn av dette skal fastslå at transpersoner er inautentiske, så kan ikke dette gjøres uten å forutsette et uuttalt *egentlig*. Hva kan det sies å være? Enn så lenge står vi på stedet hvil. Man kan trekke på det såkalte «naturlige» og hevde dét som autentisk. I dette tilfellet sikter man kanskje til kroppen slik den er fra *naturens side*. Her ser man gjerne anvendelsen av biologiske argumenter, som for eksempel i SNL-klagen omtalt i første kapittel. Naturbegrepet er dog problematisk. Det impliserer ofte et antatt system som preger de samme fenomenene det betegner. Som vi tidligere har sett er dette nettopp Butlers konklusjon da hun i *Gender Trouble* spør seg om biologisk kjønn ikke allerede er et sosialt kjønn.⁴

Vi kan se et eksempel på problemet med naturlighetstanken i henhold til kjønn i diskursen omkring interkjønn. Om vi går til medisinfeltet kalles interkjønn for *disorder of sex development* (DSM). Begrepet forutsetter, bokstavelig talt, en tanke om en «naturlig orden», at ting opererer i henhold til konvensjon. Naturen slik forstått, forutsetter det Symbolske som fastholdt av det Imaginære, altså at det eksisterer en etablert referanseramme som fenomener kan måles i henhold til og som strukturer dem. Her finnes det to kjønn, mann og kvinne, definert i henhold til sine ulike bestemmelser. Om noe varierer fra dette, er det å regne som avvik. Spørsmålet man her bør stille seg, er om et slikt perspektiv kan sies å være representativt for *naturen*, da gjerne forstått som biologiens domene.

Om vi går til Darwins evolusjonsteori, som er blant de mest innflytelsesrike i biologihistorien, finner vi at grunnlaget for evolusjonen nettopp ligger i variasjon (Darwin, 1859/2009, s.239). For at evolusjon skal være mulig må noe kunne endres fra én generasjon til en annen. Denne muligheten for variasjon er ikke vilkårlig, men genetisk betinget. Naturen slik forstått er riktignok et system, men skal ikke forstås som en statisk helhet. Fra et helt grunnleggende biologisk perspektiv må vi vedkjenne at naturen, i den grad det er et system, er av en mer dynamisk

smertefulle. Juliet Jacques beskriver bl.a. i sitt memoar hvordan hårfjerning med laser, i tillegg til å være en stor økonomisk påkjenning, oppleves som å bli skutt gjentatte ganger i ansiktet (Jacques, 2015, s.191). Man skal heller ikke glemme det stigmaet som transpersoner ofte møter i samfunnet. Mange blir ekskludert av familie og venner; og trakassering i det offentlige rom er heller ikke uvanlig. En transperson som går til det skrittet å operere sin egen kropp gjør det på tross av alle disse kostnadene, økonomiske så vel som sosiale og fysiske påkjenninger. Det er noe nietzscheansk over dette med å gå igjennom lidelsen for å ville seg selv – et affirmerende ja til livet. For å kunne skape, for å være kreativ, trenger man lidelsen, hevder Nietzsche (2011, s.86). Lidelsen leder en til handling, til et ønske om å forme og forandre seg selv og sin omverden. Dette er det skapende som har sitt utspring i lidelsen. Dette impliserer også at det å skape forløser oss fra lidelse: Forløsningen, skriver han i *Slik talte Zarathustra* er å forandre det som var til et «slik jeg vil det» (2011, s.141). Dette kan også sees i relasjon til psykoanalysen hvor det å ville seg uttrykkes gjennom ønsket om å gå i analyse og derigjennom konfrontere sin egen ubevisste sannhet.

⁴Se sitat fra *Gender Trouble*, gjengitt på s.9.

sort. Dette betyr likevel ikke at systemet fullt ut kan forklares. Det er alltid en åpenhet til stede. Natur, i den grad det er et dynamisk system, er det vi kan kalle for kaotisk. Det er vanskelig å overskue hvilke konsekvenser en endring kan ha, både på artsnivå og innenfor de økosystemene der arten opererer.⁵

Naturen, forstått som kaotisk, vil være å se den som et uttrykk for det lacanske Reelle, altså noe som ikke fullt og helt kan begripes. Fra et slikt perspektiv kan vi si at interkjønn, betegnet som en *dis-order*, avslører en mangel innad i det Symbolske og ikke en feil ved organismen. Ordenen som vi antar at eksisterer og derfor legger til grunn, konstituerer ikke en totalitet. Interkjønn som sådan viser seg å være en variasjon i kjønnsuttrykk som er høyst naturlig i en Reell forstand (selv om den ikke stemmer overens med våre forestillinger).⁶ Å argumentere for autentisitet gjennom en appell til «naturen» kan ikke si oss noe om hva noe *er* i absolutt forstand; det kan kun fungere som et eksempel på hva noe *kan* være, uten at det av den grunn utelukker variasjoner i uttrykk.

Her kan man innvende at variasjoner på artsnivå ikke kan sammenlignes med å bevisst gå inn for å endre sin egen kropp, slik som Agrado har gjort. En slik innsigelse synes å anta at naturen fungerer *som* natur først når den får operere uten menneskelig innblanding. Her ender man i så fall opp med en klassisk natur/kultur-dikotomi. Men er det rimelig å gjøre en slik distinksjon? Hvis vi legger til grunn at mennesket er en art blant andre arter, en påstand som ikke er særlig kontroversiell, så kan vi også tenke at kulturen er et aspekt ved menneskets bestemte måte å være i verden på *som art*. Følger vi dette videre, viser kulturen seg også å være natur. Samtidig preger kulturen vår forståelse av det naturlige. Kulturen utelukker gjerne det Reelle for å konstruere et kosmos, en orden som ikke er så total som vi liker å tenke. I et slikt perspektiv viser kjønn seg som en Symbolsk kategori, fastholdt av det Imaginære.

Kanskje man kan kritisere Agrado fra et psykoanalytisk perspektiv. Tanken på et autentisk selv faller vel nettopp innenfor det Imaginære feltet? Selvbildet, som Lacan viser oss i sin artikkel om speilstadiet, er jo tross alt å regne som en fiktiv forestilling – ja endatil en *feilkjenning*, da subjektet identifiserer seg med noe annet enn seg selv.

Selv om en kritikk av det Imaginære kan virke å være oss til hånden, bør vi likevel ta et skritt tilbake å undersøke detaljene nærmere. Hva er det som blir sagt? Vi bør merke oss monologens konklusjon: «You are more authentic the more you resemble what you've *dreamed* you are» [min kurs.] (Almodóvar, 1999). En av Freuds sentrale teser fra *Drømmetydning*, er at drømmer

⁵Žižek har gjort et lignende poeng i boken *Looking Awry*. Naturen ikke faktisk et stabilt kretsløp, hevder han; dette er kun en menneskelig idé som vi projiserer over på våre omgivelser. For å understøtte dette trekker han på begrepet «strange attractor» fra kaosteori. Se Žižek, 1992, s.38.

⁶Den medisinske bruken av begrepet *disorder* i forbindelse med kjønnsutvikling har blitt kritisert menneskerettighetsaktivister nettopp for å stigmatisere kjønnsvariasjon. Et alternativt begrep som søker å harmonisere det medisinske perspektivet med det menneskerettslige er «variasjon i kroppslig kjønnsutvikling» (Bufdir, 2022, 21. juni).

fungerer som uttrykk for fortrenge ønskefantasier (1899/1999, s.97). I et slikt perspektiv er ikke drømmen forankret i en bevisst forestilling overhodet, men i et ubevisst begjær. Også Lacan indikerer dette. Som vi så i forrige kapittel hevder han at analysanden ubevisste sannhet åpenbarer seg i vitser, forsnakkelser, og ja, nettopp i *drømmer*.⁷ Én måte å lese signifikanten autentisitet på, slik det fremstilles i Agrados monolog, er dermed å se den som metafor for sannheten om subjektets ubevisste begjær. Drømmen slik forstått er ikke Imaginær.

Kanskje kan man si at Agrado har forsøkt å realisere sitt eget begjær. Det kan virke som om hun har fulgt det til sin ytterste konsekvens. Ligger det ikke nettopp noe autentisk i dette, i det å virkelig ville seg selv fullt og helt, selv de aspektene man har fornektet, som man sjeldent tør å vedkjenne seg? La oss her for et øyeblikk gå tilbake til Lacans maksime om begjæret som jeg refererte til i forrige kapittel: Menneskets begjær er den Andres begjær.⁸ Begjæret som sådan kan sies å være et begjær etter anerkjennelse, enten gjennom å være eller å ha fallos. Men hvis dette er tilfellet, hvorfor går noen til det skrittet å operere kroppen sin? Hvilken anerkjennelse er det Agrado søker gjennom å gjøre dette? Hva er hennes relasjon til den Andre? Her blir det umulig å spekulere videre. Både hennes oppvekst og personlige liv er utforsket i filmen. Juliet Jacques på sin side, bretter seg ut for oss og vi kan spørre som en vei videre: Hvilket begjær er det som åpenbarer seg i memoarskriftet? Eller sagt på en annen måte, hva er den personlige sannheten som taler gjennom diskursen hennes, som hun selv har måtte fortrenge? Er det å bli en kvinne, et begjær som hun, på lignende vis som Agrado, realiserer gjennom operasjon? Eller kan vi identifisere et annet, uttalt begjær? Dette spørsmålet er ikke enkelt å besvare og vil følge oss videre i analysen.

Som et første skritt videre kan vi begynne med å bemerke at spørsmålet om eget begjær er et som Jacques selv reiser i forlengelse av Agrados monolog. «I didn't know what I dreamed of being», skriver hun, «but *All About My Mother* made me feel more confident about exploring it, and Agrado made me want to share experiences with other people» (2015, s.43). Om vi tillater oss å sette et likhetstegn mellom *drøm* og *begjær* her, kan vi se en parallell til den analytiske situasjonen der analysanden, gjennom å møte sin egen ubevisste tale, kommer i kontakt med begjæret. Å begynne i analyse impliserer alltid et uttalt spørsmål om begjærets sannhet, og en tanke om at svaret er å finne et sted. Jacques forteller oss at hun ikke vet hva hun drømmer om, hva hun begjærer. Det er noe hun, lik analysanden, går inn for å utforske. Selv om begjæret på dette tidspunktet forblir uttalt – en ukjent *x* – bør vi merke oss det hun skriver til slutt i sitatet over, at det er noe hun ønsker å dele. Allerede her kan vi ane begjærets kontur som et grunnleggende ønske om anerkjennelse, et som strekker seg forbi det Imaginære selvet mot det utenkelige, det Reelle. En mulighetsbetingelse for anerkjennelsen ligger dog i det Symbolske, ved at man inngår i et sosialt fellesskap. Memoarskriftet kan derfor sees på som et forsøk på å

⁷Se sitat fra artikkelen «The Freudian Thing», gjengitt tidligere på s.19.

⁸Se omtale på s.49.

bearbeide dette Reelle overskuddet gjennom en artikulasjon av signifikanter, for slik å fremtre for den Andre.

I opposisjon til dette bør vi se på noe som Jacques sier i memoarets epilog, i samtale med forfatteren Sheila Heti. Agrados definisjon av autentisitet blir her nok en gang et tema. «What I loved about Agrado's definition», sier Jacques, «is that it places the emphasis on being true to oneself, rather than worrying about other people's judgements about whether I'm 'authentic' or not» (2015, s.307). Autentisitet fremstilles her nettopp som noe som ikke søker anerkjennelse, som et slags *å være på tross av*.

Vi står overfor et aldri så lite paradoks. Som Žižek påpeker i *The Courage if Hopelessness*:

One should nonetheless note that this marginalization and exclusion from public space gave birth to a surplus-enjoyment of its own: all the thrill of living in the half-forbidden shadowy space, of transgressing the predominant rules... We find among some in the LGBT community a contradictory desire of gaining full legitimacy in the public space and simultaneously enjoying the thrill of transgression. (2017, s.188–189)

Vi kan nettopp ane et slikt motstridende begjær hos Jacques. På den ene siden ønsker hun å finne seg en signifikant som kan representere henne vis-à-vis den Andre. «I don't *fit in anywhere*» skriver hun. [...] I Feel so *isolated*, so *rootless*» (2015, s.112). Samtidig synes hun å finne en slags *vellyst* i dette, i det å ikke passe inn:

Occasionally, I found myself wishing the street abuse would scalate, or that the medics would block my path, or that someone close to me would cut me off, just so I'd have more 'colour' in my articles.
// Soon, however I realised what a terrible attitude this was. (2015, s.226–227)

Med utgangspunkt i dette kan vi si at trans i sin mest radikale form, er noe overskridende (et poeng vi skal komme tilbake til om litt). En mulighetsbetingelse for dette, for overskridelse, er at det eksisterer en opprinnelig grense. Subjektet kan vi kanskje si, kan kun oppdage seg selv gjennom sin egen fremmedgjøring, i det Reelle overskuddet som konstitueres gjennom det Symbolske. Det er i så fall ikke så enkelt som å si at den Andre her er uten betydning, at man er sitt eget autentiske selv i fraværet av den Andre. På et vis fungerer den Andre her nettopp som en mulighetsbetingelse for det såkalte «autentiske». Å ta avstand fra den anonyme Andre er ikke det samme som å avvise at den eksisterer, om enn som en regulativ idé. Så langt må vi konkludere at *trans* i Jacques' memoar viser seg som en reaktiv form for subjektsposisjon som er utenkelig uten det Symbolske. Men nettopp fordi denne posisjonen etableres i forlengelse av det Symbolske, peker den samtidig tilbake på sin egen tilblivelse, til en iboende mangelfullhet i den Andre, noe som Lacan i sitt diagram for kjønnsforskjeller uttrykte gjennom symbolet $S(\mathcal{A})$.

3.3.2 Å lage portrettet av en fugl

Hvor etterlater alt dette oss med tanke på de to definisjonene av autenticitet som ble foreslått innledningsvis i dette kapitlet – den ene knyttet til essens; den andre til en radikal åpenhet i form av en «bølge»? Og hvordan skal vi forstå memoarskriftet her som et Symbolsk uttrykk motivert av det Reelle? For videre å nærme oss dette skal vi i de kommende avsnittene undersøke en situasjon som Jacques beskriver fra tiden da hun lå på sykehuset etter kjønnsoperasjonen, beskrevet i memoarets første kapittel.

Jacques har nettopp gjennomgått sin kjønnsoperasjon. Hun forteller oss at den eneste boken hun orket å lese i var et bind fra diktsamlingen *Paroles* av den franske forfatteren Jacques Prévert. Hun tar oss inn i en situasjon: En annen nyoperert transkvinne, Billie, tar henne i hånden og leser diktet «Pour faire le portrait d'un oiseau» [Å lage portrettet av en fugl]. De 15 første versene av diktet er gjengitt i memoaret. Vi kan lese:

First paint a cage
with an open door
then paint
something pretty
something simple
something beautiful
something useful
for the bird
then place the canvas against a tree
in a garden
in a wood
or in a forest
hide behind the tree
without speaking
without moving
(Jacques, 2015, s.7)

Rett etter dette utdraget fortsetter Jacques med å si: «Before she even finishes this beautiful little poem, we're firm friends». Én måte å lese denne formuleringen på, er at vennskapet blir etablert mens Billie leser. Kanskje kan man endatil tenke at det blir etablert nettopp *gjennom* leseakten, i en slags felles anerkjennelse som er muliggjort via diktet. Å lage fuglens portrett kan i denne sammenheng sies å være et forsøk på å gi form til en personlig transerfaring. I utdraget som Jacques tar med finnes det ingen fugl. Den er kun til stede som et potensial ved situasjonen. Transsubjektet viser seg her i sin mest radikale forstand som et fenomen. Det er noe som kan

fremtre, lik fuglen. En forutsetning for dette er trygge omgivelser. Maleren legger til rette for dette. Så må hen trekke seg tilbake i stillhet. Fuglen fremtrer ikke for maleren, men for-seg. Dette er en mulighetsbetingelse for at maleren skal kunne skape seg et godt bilde. Maleren, kan vi si, blir her et bilde på det Imaginære selvet som må tre til side for at subjektet skal komme til syne bakenfor. Det er først i møte med dette subjektet at et nytt Imaginært selv bilde kan formuleres.

I tillegg til de 15 versene som Jacques gjengir i memoaret, finnes det 33 til som er utelatt. Se Prévert (1949/1965, s.63–64). I dem kan vi lese at maleren må vente tålmodig. Det er vanskelig å si hvor lang tid det vil ta før fuglen viser seg. Noen ganger kommer den raskt; andre ganger må maleren vente i mange år. Om fuglen til slutt fremtrer, formaner maleren om å vente til den trer inn i buret, før hen lukker døren forsiktig. Etter dette må sprinklene hviskes ut, én etter én før maleren til slutt skaper et vakkert landskap for fuglen, et hvor den føler seg hjemme. Hvis maleren lykkes i sitt prosjekt, vil fuglen begynne å synge. Da kan maleren ta en av fuglens fjær å signere portrettet med sitt eget navn.

Prévarts dikt, som Jacques gir oss et utdrag fra, gjenspeiler memoarets prosjekt: å lage et portrett. Om man leser diktet slik, kan det sies å fungere som en *mise en abyme*, et litterært virkemiddel der en tekst reflekterer et eller flere aspekter ved den helheten den inngår i (Lothe mfl., 2007, s.141). Hvor finner vi så Jacques i diktet? Hun er på den ene fuglen som skal fremtre; samtidig er hun også maleren som skal forsøke å lage et bilde i form av et litterært portrett. Jacques' doble tilstedeværelse tilsvarer i så måte spenningen mellom selvet og subjektet som blir etablert gjennom speilfasen. Å lage portrettet blir med andre ord en form for analyse, der fremtredelsen av subjektet (fuglen) er en forutsetning for å etablere et nytt Imaginært meg-objekt. Én interessant detalj her er memoarets omslag. Der kan vi nettopp se et bilde av Jacques. Det er ikke et fotografi, men en illustrasjon. Nederst, under illustrasjonen, står navnet – likesom en signatur. Memoaret, om vi ser det slik, er *fuglens portrett*. I og med signaturen må vi anta at det, fra «malerens» perspektiv, har en grad av autenticitet ved seg, at fuglen synger mellom tekstlinjene.

Så langt kan vi ane spenningen mellom våre to innledende autenticitetsbegreper. På den ene siden er det knyttet til fremtredelse, fuglen som åpenbarer seg som følge av et fravær av det Imaginære. På den andre siden kan portrettet/memoaret signeres som verk hvis det er godt, det vil si en autentisk gjengiving. Betyr dette at vi ender opp i en essensialistisk forståelse? Ikke nødvendigvis. Et påfallende trekk med Jacques' memoar er at konturen hun tegner opp for oss aldri blir helt avgrenset. I den grad man kan snakke om et litterært selvportrett, er det i form av et impresjonistisk verk, der former og farger flyter inn i hverandre uten klare grenser.

I det kommende skal vi følge denne fargemetaforen et stykke på vei. Farger har en viktig plass i Jacques' memoar. Vi kan se dette ved at signifikanten «*colours*» anvendes ved en rekke

anledninger, ofte som en betegnelse på et fravær. Jacques kler seg for eksempel i gutteklær for å tilfredsstille forventningene fra kollegaene på jobben. Samtidig skriver hun: «I got to my desk, feeling colourless» (2015, s.163). En kontrast til dette ser vi når hun etter hvert begynner å leve livet sitt mer som en kvinne. «It feels more comfortable», sier hun, «more colourul» (2015, s.197). Men hva er det disse fargene forsøker å uttrykke? Og hva er det som kan sies å ha forsvunnet i den opprinnelige desatureringen?

3.4 *Colours*: Barndom i sort og hvitt

Kjønn og identitet er for Jacques et spørsmål om *farger*. Hun har vokst opp i sort og hvitt, skriver hun, og knytter dette til en form for inautentisitet: Det var ikke mulig for henne å være *seg selv* (Jacques, 2015, s.119). Hun lengter etter å leve et mer fargerikt liv. Kontrasten her er slående. Barndommen fremstår for henne som monokrom, uten andre variasjoner enn gråtoner. Hun har levd i en slags performativ løgn, fanget i andres forventninger, under en maske hun aldri helt kjente seg igjen i. Men i motsetning til Butlers performativitetsbegrep som er knyttet til ubevisst reiterasjon, er Jacques i stor grad klar over rollen hun tvinges inn i.⁹

Om vi skal se Jacques' fargemetafor i forlengelse av Lacans diagram for kjønnsforskjeller, er det klart at hun befinner seg i posisjon av *l'objet petit a*, et fantasmatiske begjærsobjekt. Samtidig tematiserer hun seg selv som noe mer enn det som det binære sort/hvitt åpner opp for. Tvilen omkring sin ensidige identitet gjenspeiler hysterikerens paradigmatiske spørsmål som Žižek trekker frem.¹⁰ Dette er indikativt for en feminin subjektstruktur. Jacques synes nettopp å si at hun er *ikke-alt* i relasjon til den falliske funksjon. Vi skal følge dette sporet videre.

La oss se nærmere på Jacques' barndom. Ifølge henne selv begynte kjønnsdysforien da hun var ti år gammel (2015, s.171). Hun går i liten grad inn på oppveksten i forkant av dette. Som vårt utgangspunkt kan vi ta for oss en situasjon Jacques beskriver i sin første terapitime: Hun forteller om en gang da hun var barn og ikke ville være med en gutt å leke fordi hun var redd for å bli skadet. Leken fremstår for henne som farlig. Som tilsvaret får hun høre at hun må «bli mer maskulin» (2015, s.113). I forlengelse av dette sier Jacques til psykologen at hun har en «mannlig og kvinnelig side», men at hun ikke vet hvordan de relateres til hverandre (2015, s.114). Problemet her synes å være at det kulturelle forestillingen at maskulinitet ekskluderer all form for femininitet, noe som gjør det umulig å forene dem.

De to kjønnene utelukker hverandre. Dette er utenkelig uten forestillingen om en antatt naturlig enhet hvor mann/kvinne er to komplementære parter. Ved å ikke leve opp til en slik forestilling om kjønnene som avgrensede, men komplementære, blir Jacques det franskmenne-

⁹For tidligere omtale av Butlers begrep om performativitet, se s.7

¹⁰Se tidligere omtale av Žižek og det hysteriske spørsmål på s. 58

ne kaller for en *garçon manqué*. I dagligtale anvendes det for å betegne en guttejente (begrepet tilsvarer i så måte det engelske *tomboy*). Direkte oversatt betyr det «mislykket gutt». Det er interessant å merke seg at det feminine kun er til stede i uttrykket i negativ forstand, som en mangel ved gutten. Det feminine blir nettopp det fraværet av maskulinitet som gjør gutten ufullstendig.¹¹

Vi kan her se konturen av et maskulinitetskompleks. Jacques sier at hun måtte *late som* at hun var gutt på skolen. Maskulinitet blir et skuespill for henne, en rolle hun inngår i uten å identifisere seg med den. Vi må også bemerke at det er en rolle hun sliter med å leve opp til. Hun forteller at hun kledde seg med løstsittende bukser og en t-skjorte med teksten «No Fear» skrevet på. For å være maskulin så ekskluderer hun signifikanten «frykt». Men som hun sier lurte hun ingen – minst av alt seg selv (2015, s.116). Jacques føler på masse frykt, og om hun ikke passer tilstrekkelig inn som gutt, er hun redd for å bli banket opp. Det er en ond spiral. Fryktens kjerne synes likevel å være det og bli avslørt for ikke å være mann nok. Hun forteller om hvordan gutter på skolen ble mobbet fordi de hadde lyse stemmer og at hun ble kalt *queer* fordi hun brukte ord som *fabulous* og likte poesi (2015, s.214). Nok en gang ser vi tilfeller av at noe må ekskluderes for å opprettholde ideen om maskulinitet. Dette samsvarer med Lacans logiske formulering av maskulinitet som kun kan etableres som universell gjennom et unntak ($\exists x \overline{\Phi x} // \forall x \Phi x$). Poesi blir således en umulighet for Jacques. Til og med språket hennes blir feil da det er preget av feminine signifikanter. Å være hannkjønn viser seg her å ikke ha noe med enkel fysiologi å gjøre. Kjønn er ikke bare en simpel metafor, en signifikant som representerer en annen, for eksempel et organ; det er en løpende kjede av signifikanter som heftes til dette organet. På bakgrunn av dette kan vi (i likhet med Butler) konkludere med at både *gender* og *sex* finner sitt materiale i det Symbolske.

Ved å spille rollen som gutt, underordner Jacques seg et begjær som ikke er hennes eget. Hun forsøker å være den hun forestiller seg at den store Andre vil at hun skal være. Å underordne seg begjæret til den Andre, å være *l'objet petit a*, innebærer, som Lacan skriver, å avvise en side av sin egen femininitet.¹²

Hva er femininitet? Fra et lacansk perspektiv, som vi har sett, er det ikke er forankret i noen gren av biologien. Det går heller ikke opp i det Symbolske. Det feminine er knyttet til symbolsk kastrasjon og et påfølgende ikke-symboliserbart overskudd som produseres gjennom identifikasjon med signifikanter. Det feminine slik forstått kan sies å være det Reelle i det Symbolske. Og det er med dette Reelle at vi kan nærme oss det lacanske subjektet. Subjektet slik forstått er ikke en artikulert identitet – jeg er en mann, jeg er en kvinne og så videre – men nettopp et overskudd

¹¹Dette poenget er løst basert på Lacans omtale av begrepet *garçon manqué* fra SXIX. Lacan knytter mangelen til femininitet, men anvender aldri uttrykket i relasjon til menn. For Lacans kommentar, se SXX: ... *Or Worse* (2011/2018, s.8)

¹²Se tidligere omtale av maskerade på s. 58

i form av å være ikke-alt. Lacan uttrykker dette i diagrammet for kjønnsforskjeller gjennom den logiske formuleringen $\overline{\forall x} \Phi x$. Det synes å være i denne grenseløsheten, i fraværet av definerte rammer, at fargene synes å åpenbare seg. Om vi følger tråden i vår lesning er det rimelig å se fargene som uttrykk for $S(\mathcal{A})$, det som er ikke-artikulert i det Symbolske feltet.

3.5 Jacques' relasjon til språket

Jacques' ambivalens til det falliske begjæret er gjenspeilet i forholdet hennes til det Symbolske. Hun sliter med å finne plass i signifikantkjeder fordi de på ulike vis avgrenser henne. Dette gjør det vanskelig for henne å etablere et stabilt selvilde. Samtidig lengter hun nettopp etter en signifikant som kan representere henne i relasjon til den Andre. Utfordringen her er at språket aldri er privat. Jacques kan ikke alene definere betydningen av sin signifikant. Hun er alltid avhengig av den Andre – det Symbolske – for å legitimere seg selv i språket. I dette ligger det et ubehag. For hvilken meningskjede tar man del i? Eller sagt på en annen måte: Hvem er man for den Andre om man er en mann eller kvinne? Dette spørsmålet er hysterisk.

Det Symbolske ubehaget, ubehaget i den Andre, kan blant annet sees i Jacques' aversjon mot såkalte merkelapper [*labels*]. Hun er tidvis ambivalent til begreper som *cross-dresser*, *transvestite* og *transsexual*. Særlig de to siste er for henne ladede begreper (2015, s.13). Samtidig synes hun også at den binære opposisjonen mellom mann/kvinne er utfordrende. Vi kan se et eksempel på dette i forbindelse med et toalettbesøk som Jacques beskriver: «[T]he toilets were gendered, [...] I felt free from assumptions about who I was [...], this felt like home» (2015, s.140).

Som vi kan se av eksempelet over, så er det å gå inn på et toalett å bli konfrontert av signifikanter. Lacan (1966/2006c, s.416) demonstrerer dette poenget i artikkelen «The Insistence of the Letter» gjennom en illustrasjon: Vi har to toalettdører. Over den ene står det *Herrer*, over den andre *Damer*. Vi har her to signifikanter som viser til det samme signifikat – toalett. Det som skiller den ene fra den andre er nettopp forskjellen mellom signifikantene. Et toalettbesøk er således alltid Symbolsk. Det konstituerer subjektet som en signifikant i relasjon til den Andre og er hva vi med Butler kan kalle for en performativ handling. Jacques, fullt klar over denne Symbolske implikasjonen, foretrekker å ikke velge. I fraværet av valg, ved ikke å innta en posisjon vis-a-vis den Andre, opplever hun en frihet. Hun finner frihet nettopp i fraværet av en signifikant som definerer henne. Nok en gang ser vi et uttrykk for en feminin struktur i form av $S(\mathcal{A})$. Det er nettopp i den grenseløse åpenheten – i et kjønnsløst toalett – at Jacques føler seg hjemme. Dette lar oss foreslå følgende hypotese, nemlig at kjønnsinkongruensen hennes ikke har sitt opprinnelige opphav i kroppen, men et ubehag knyttet til det Symbolske, språket, og dets mange Imaginære strukturer. Ubegaget kan i så måte sies å være en form for hysteri, det

vil si et spørsmål om identitet innenfor det Symbolske feltet.

Det Symbolske fremstår her nettopp som hva jeg tidligere har knyttet til Freuds begrep om *das Unheimliche*, språket som ikke-hjem. Psykoanalytikerens Brousse påpeker at all form for kategorisering er en form for universalisering som gjenspeiler logikken i mesterens diskurs. Mesterens diskurs, som vi tidligere har sett, søker språket som orden.¹³ Brousse skriver: «Gender is linked to saying: *so called men and so called women, so called gays and so called lesbians* etc. It universalizes» (2021, s.40). I universaliseringen, som Lacan viser oss, ligger det en form for avgrensning som ekskluderende. Det er slik vi har lest de formallogiske uttrykkene $\exists x \overline{\Phi x} // \forall x \Phi x$ i diagrammet for kjønnsforskjeller, knyttet til den maskuline siden. I stedet for et åpent fargespill (for å spille på Jacques' metafor), produserer mesterens diskurs en binær enten/eller-logikk, hvor man, for å passe inn i en identitet, må innordne seg en signifikantkjede. Sagt på en annen måte kan man si at det er mesterens feilaktige oppfatning av selvkontroll, hvis opphav kan spores til spillstadiet, som får ham til å tenke på språket et verktøy til å begripe, seg selv og andre. Fordi det lacanske subjektet ikke kan avgrenses til et objekt, ender mesteren derfor opp med å realisere sin egen fremmedgjøring som total.

Som vi så i forrige kapittel er det feminine, fra et lacansk perspektiv, ikke universaliserbart. Dette var betydningen vi leste inn i motsetningen $\exists x \overline{\Phi x} // \forall x \Phi x$. Det feminine er *ikke-alt*. Ifølge Brousse sammenfaller det derfor ikke med sosialt kjønn [*gender*]. Altså er det feminine noe som ikke kan identifiseres som mann/kvinne i så måte. Og vi kan føye til, det lar seg heller ikke fastholde i identitetene LGBT... Dette er også grunnen til at Žižek kan sette likhetstegn mellom subjektet, det som ikke er en totalitet, og det lacanske begrepet om det feminine som en hysterisk tvil omkring symbolsk identitet.¹⁴

Kan vi ikke her anta en form for feminin vellyst hos Jacques som supplerer det falliske ønsket om identitet? Det vil i så fall plassere henne på den høyre siden i lacansk kjønnsdiagram. I relasjon til språket synes hun å være *ikke-alt*. Samtidig begjærer hun å være fallos, signifikanten for den andres Begjær. Hun søker posisjonen som *l'objet petit a*. For å fungere i denne rollen må hun legge skjul på sider ved seg selv. Signifikanten beskjærer henne på et vis, den *kastrerer*. Livet blir et spill med masker uten at Jacques vet hva som befinner seg bakenfor. Maskemetaforen er til stede i Jacques' egen diskurs. Hun omtaler nettopp sitt mannlige selv som en *persona* (2015, s.253), det greske ordet for maske. Det mannlige selvet er en rolle hun spiller for andre. Paradoksalt nok skriver hun videre at hun savner denne masken etter at hun begynte å leve som kvinne, på tross av at den bare hadde vært det hun kaller for en overlevelsestrategi. Her vil det være naturlig å spørre: Hvorfor savnet?

Savn impliserer et tap. Som vi så tidligere artikulere Jacques et paradoksalt ønske om at motstanden mot henne ikke skulle stoppe. En lesning kan være å si at den mannlige personaen,

¹³Se omtale av mesterens diskurs på s. 36

¹⁴Se omtale på s.59.

og tvilen knyttet til den, gir tilgang på en form for vellyst. Fargene som hun så sårt ønsker å uttrykke kan således ikke sees som et enkelt ønske om ekspressivitet, altså å vise sitt egentlige selv – ansiktet bakenfor. Fargene synes å være konstituert gjennom en tilsynelatende antagonisme mellom representasjon og fravær som er fasilisert via masken som fremmedgjørende.

3.6 Kroppen i spenningsfeltet mellom det Symbolske og det Reelle

Hjelper dette oss å forstå Jacques kjønnsinkongruens? Som det blir klart i første kapittel av *Trans: A Memoir*, som kronologisk sett er del av bokens slutt, opererer Jacques kroppen sin. Men hvordan ender hun opp her? For å nærme oss dette må vi vende tilbake til ubehaget i den Andre.

I refleksjonene omkring språk og identitet som så langt er gjort, bør vi huske at de signifikantene som merker oss ikke bare er knyttet til enkle ord. Det kan også være objekter vi knytter til oss, eller de miljøene vi befinner oss i (som for eksempel toalettet vi går inn på). Jacques kjenner dette på kroppen, bokstavelig talt: «Beneath my anxieties about where I went and what I wore, and how I was perceived and treated as a result, was a growing discomfort with my body» (2015, s.75). Steder og klær opererer her som signifikanter. Jacques trekker opp kausalsammenheng mellom disse og hvordan andre behandler henne. En mulighetsbetingelse for dette, for at signifikantene skal kommunisere overhodet, er en felles, om enn ubevisst anerkjennelse av den store Andre, altså av språket som en delt livsverden.

Jacques kler seg med signifikanter. Vi kan si at de klærne hun går i konstruerer en signifikantkjede rundt henne. Hun kler seg *som* mann eller *som* kvinne; ikke fordi hun *er* det i en naiv ontologisk forstand, men fordi klærne er del av et språk – de kommuniserer. Som subjekt er Jacques fullt og helt i det Symbolske kan vi fastslå. Men i motsetning til tvangsnevrotikerne er hun bevisst det Symbolske som nettopp symbolsk (en forutsetning for å kunne leke med kjønnsuttrykk). På bakgrunn av dette blir det feil å hevde at transsymptomet hennes er en enkel vrangforestilling. Det er ikke slik at Jacques forveksler det Reelle med det Symbolske, altså at hun forsøker å bytte kjønn på grunn av en antatt feil med kroppen, slik som psykoanalytikerne Cathrine Millot (1983/1990, s.45) hevder i sin lesning av transfenomenet. Som Lacan påpeker, finnes det ingen mangel i det Reelle.¹⁵ Det synes heller ikke være slik for Jacques. Kroppen hennes er allerede symbolisert. Ubeklaget synes å ligge nettopp her, i kastrasjonen, i relasjonen til det beskjerende farsnavnet.

I motsetning til hva Millot hevder er det ikke nødvendigvis transpersonen som stiller spørsmål ved egen kropp. Jacques gir oss flere eksempler på andre i hennes sosiale miljø som utford-

¹⁵Se Lacans omtale av det Reelle på s.45

rer hennes måte å være i kropp på, som når noen lurer på om hun er interessert i å «go all the way» (Jacques, 2015, s.56). I dette tilfellet forstår ikke Jacques hva vedkommende sikter til, og det spørres mer direkte om det er slik at hun ønsker å ta en operasjon. Til dette svarer Jacques, sminket og kledd i sort og rosa bluse: «I don't think so. I'm alright like this». Dette spørsmålet, forteller hun, om hun skal operere kroppen, er et hun ofte støtte på (2015, s.118).

Fra perspektivet av den Andre, slik det fremstilles i Jacques' memoar, går det ikke an å befinne seg i en posisjon mellom mann og kvinne. Symbolsk kastrasjon blir med ett et spørsmål om kastrasjon i bokstavelig forstand – å *kappe den av*. Likevel er det ikke Jacques som bringer dette på banen. Vi kan snu Millot på hodet her å spørre det betimelige spørsmålet: hvem er det som forveksler hva? Er det ikke nettopp de mange andre som her overser kjønnet som Symbolsk, og ikke transpersonen?

Det kan virke som om Jacques blir plassert i rollen av å være *la femme*, hvis funksjon er å fylle $S(A)$, mangelen i den Andre og dermed opprettholde ideen om en naturlig enhet uten motsigelser. På bakgrunn av dette kan vi spekulere i om Jacques blir $\overline{\text{Kvinnen}}$ (hun som Lacan forteller oss ikke eksisterer). Om vi følger dette videre og tenker oss *trans* qua ikke-eksisterende, vil det innebære å figurere i det Symbolske som et uttrykk for det Reelle. Dette kan gi en forklaring på ubehaget som Jacques møter i sitt sosiale miljø. For ser vi ikke her nettopp at transfenomenet fremtrer som noe ubehagelig for andre? Hva kan sies å ligge i dette ubehaget, fremprovosert av trans som en ubestemmelig x ?

Man kan være fristet til å spørre om ubehaget i det sosiale miljøet er et uttrykk for kastrasjonsangst, en frykt for at verden skal vise seg og ikke være like helhetlig som man ønsker å innbille seg. Å bli konfrontert med transfenomenet kan i så fall medføre en risiko for selv å ende opp i en hysterisk posisjon, med alle de eksistensielle spørsmålene dette bringer med seg omkring kjønn, kropp og identitet. Vi ser her en potensiell overgang fra mesterens diskurs til hysterikerens diskurs. Som tidligere forklart er ikke mesteren interessert i kunnskap. Han ønsker kun at ting fungerer i tråd med hans egen forestilling. Trans forstått via det Reelle, det som ikke stemmer overens, vil således avdekkes som noe ubehagelig i blikket fra den andre. Ubahagets opphav ligger dog her, utenfor transpersonen selv må vi fastslå.

Som vi kan se møter Jacques mye motstand i sin posisjon som trans, og det stilles krav om at hun skal *innordne* seg. Hun konfronteres med andre ord med et egentlighetskrav, formulert i det Symbolske. Innenfor dette feltet blir «autentisitet» kun forstått som essens, der man må passe inn i en signifikantkjede på bakgrunn av sin bestemte anatomi. Å unndra seg skaper her et ubehag i den Andre ved at det destabiliserer den etablerte orden.

Det finnes dog unntak, personer som begjærer Jacques nettopp fordi hun ikke passer inn. Men i alle tilfellene som memoaret går inn på, havner hun her i posisjon av å være et fetisjistisk objekt. Vi kan se eksempler på dette i de to seksuelle relasjonene som Jacques beskriver.

Partnerne ender opp med å avvise henne etter en kortvarig affære. De uttrykker begge den samme innstillingen: De synes ikke at hun, en biologisk mann, er attraktiv i dameklær og sminke. Likevel meddeler de at det var gøy å ha sex med henne én gang. Hvordan skal vi forstå dette? Hvorfor denne ene gangen? Hvorfor ikke igjen? Den ene av elskerne (ironisk nok en tidligere prest), sier at det var fordi relasjonen var et tabu, skriver Jacques (2015, s.79–80). Trans viser seg her å være en perversjon for elskeren. Dette betyr ikke at det å ha en romantisk relasjon med transpersoner, eller å inngå i seksuell aktivitet med dem, trenger å være en pervers handling. Men i tilfellene som Jacques gjengir, opererer hun åpenbart i relasjonen som en fetisj for den andre. Hun blir noe rent ut umulig, et forbud. Det synes være overskridelsen av dette forbudet som produserer vellyst for partnerne. I dette henseende blir Jacques et middel for enkel nytelse. Hun er ikke et selvstendig subjekt for den andre, men et begjærsobjekt. Paradokset her er at objektet, idet det løses inn for kortvarig nytelse, mister sin status av å være attråverdig, slik at det opprinnelige begjæret etter anerkjennelse også her spoles for Jacques.

Alle disse eksemplene som Jacques trekker frem, demonstrerer for oss at det er noe ved det å være et kjønn som ikke går opp i det Symbolske. Dette er et sentralt poeng. For på tross av Jacques' kroppslige ubehag, har ikke problemet først og fremst å gjøre med den Reelle kroppen, men i det sosiale miljøet som kroppen forstås på bakgrunn av. Denne Symbolske dimensjonen er helt åpenbart til stede. «My main concern was my body», skriver Jacques, «[...] but all the comments and challenges I got from people were about the name I attached to it, the movements and sounds I made with it and the clothes I put on it (2015, s.182). Ubehaget er knyttet til den Symbolske orden, til signifikantkjeder fastholdt av det Imaginære som utelukker all form for bevegelse. Navnet stemmer ikke overens med anatomien; hun beveger seg feil, kler seg feil og så videre.

Det Symbolske ubehaget til kroppen er kanskje best illustrert gjennom Jacques' vanskelige forhold til følelser. Maskulinitet synes for henne å være knyttet til et fravær av disse. Et eksempel på dette er *frykt*, som vi så med t-skjorten som hadde påskriften *No Fear*. En annen følelse som ikke har vært tillatt for Jacques, er sorg, i alle fall ikke om den uttrykkes i form av gråt. Jacques forteller oss at det ble vanskeligere for henne å legge lokk på følelsene sine etter at hun begynte på hormonell behandling. Hun skriver at «[...] it's harder to *ignore* my feelings now. Julia Serano talks about testosterone draping a curtain over her emotions – I felt that too, but it's shifting now. (2015, s.224). I sitatet her ser vi at hun forankrer følelsesproblemet i interne kjemiske prosesser. Disse spiller naturligvis inn, noe en hvilken som helst biokjemiker gladelig vil fortelle oss. Men det gir oss ikke hele bildet. Også Jacques impliserer at det er noe mer på spill. Vi kan se dette i et senere avsnitt der hun beskriver at hun brister i gråt av å lese *How I Came to Know Fish* av Ota Pavel: «I kept rereading the paragraphs, letting out all the tension that had built up since I'd slipped that first tablet down my throat, since I'd first been told that

‘boys don’t cry’» (2015, s.224–225). Det ligger en dobbelthet her. Vi bør merke oss den kausale sammenhengen i setningen: Jacques skriver at følelsene har bygget seg opp siden hun begynte på hormonbehandling; i neste leddsetning trekker hun det tilbake til barndommen, til da hun fikk høre at hun, som gutt, ikke fikk lov til å gråte. Den hormonelle behandlingen, i tillegg til å prege kjemien, har også en psykologisk funksjon kan vi anta, en vi kan lokalisere i det Symbolske registeret. Å ta østrogen blir i en transformativ handling. Hun går fra mann til kvinne. Dette skjer dog ikke bare på det biologiske planet gjennom en endring av kjemien, men også på det Symbolske gjennom at Jacques, ved å bli en kvinne, får lov til å gråte. Forbudet oppheves her gjennom å ta en pille. Hormonbehandlingen slik forstått har også en performativ dimensjon som ikke bør overses.

At menn ikke skal gråte er ingen en ny forestilling i vår vestlige kultur. Vi kan finne en slik idé om det maskuline helt tilbake til Platon. I *Faidon* begynner Sokrates’ disipler å gråte etter at han, dømt til døden av den Athenske bystaten, tømmer et beger med gift. Sokrates blir overasket over disiplenes emosjonelle reaksjon. Han ser forundret på dem og utbryter: «Hva er det dere finner på, dere merkverdige mennesker? Det var ikke minst derfor jeg sendte kvinnene bort så de ikke skulle komme med slik mislyd» (Platon, 2001, s.91). Reprimanden får vi vite, etterlater disiplene med en følelse av skam. Sokrates’ utsagn er verdt å merke seg. Han knytter gråt til kvinner; samtidig omtales det som noe uønsket – en mislyd, som om gråten var en lyd fra et ustemt instrument. En emosjonell mann vil således fremtre *som* en kvinne; han feminiseres gjennom det å uttrykke sorgen ved gråt. I tillegg klassifiseres følelsesuttrykket som en feil, en tone som ikke passer inn i skalaen. Slik forstått kan gråten tolkes som et symptom. Det er et uttrykk for at mannen ikke fungerer slik som han skal, et uttrykk for patologi.

Det er ikke her plass til å gjøre en hel gråtens genealogi. Vi må nøye oss med å ganske enkelt bemerke likheten mellom hva Jacques skriver og det vi ser hos Platon. Gråten blir i begge disse tilfellene noe demaskuliniserende fordi det er assosiert til femininitet og svakhet. Her ser vi nok et eksempel på det vi har knyttet til det franske uttrykket *garçon manqué*, hvor gråten, som en metafor på femininitet, tolkes som et fravær av maskulinitet. En gråtende mann vil i dette perspektivet alltid være mislykket.

Hvordan skal vi så forstå Jacques gråt innenfor vårt lacanske rammeverk? Det virker rimelig å si at den fungerer som et uttrykk for det vi har omtalt som det Reelle. Gråten er Reell i den forstand at den fremstår som *umulig* å innordne i det Symbolske feltet. Samtidig er gråten også Reell ved at den ikke kan reduseres til noe annet enn seg selv. I eksemplene vi har sett på viser gråten seg å være en spontan emosjonell respons, forankret i kroppen som noe hinsides de Symbolske representasjonene på maskulinitet/femininitet. Derfor viser også gråten utover enhver form for sosialkonstruktivisme. Tårene kan vi da si, når de trenger seg på til tross for sin antatte umulighet, avslører en mangel ved den Symbolske orden. Gråten som sådan blir et

uttrykk for $S(\mathcal{A})$. I den grad gråten her viser seg som en mulighet gjennom sin fremtredelse, er det som tilstedeværelsen av en umulighet. Gråten slik forstått vil alltid fremstå som noe *unheimlich*.

Vi må konkludere med at det er de mange andre som utfordrer måten Jacques er i verden på som kropp. Hun blir kastet inn i meningskjeder som hun har liten kontroll over. I den grad hun er fanget i en kropp, er det i form av et kulturtegn, der kroppen i det Symbolske blir knyttet fast til signifikantkjeder. «I want to escape it», skriver hun på et tidspunkt, «I wish I could just be a spirit» (2015, s.117). Vi bør likevel ikke lese dette som et simpelt uttrykk for at «jeg er født i feil kropp». I motsetning til Morris gir ikke Jacques en metafysisk begrunnelse; hun hevder aldri å være en ånd. Ønsket er først og fremst å unnsnippe ubehaget av kroppen som en signifikant, ikke å få en ny som kan gjenspeile et iboende sjelekjønn.

Jacques finner seg etter hvert hjemme under signifikanten *transgender* (2015, s.110), før hun til slutt betegner seg som *transsexual* som følge av sin kjønnsbekreftende operasjon. Likevel er det interessant at hun i lang tid identifiserer seg som nettopp *transgender*. Fokuset legges her på sosialt kjønn [*gender*] og på det å overskride kjønnsroller. Dette er noe Jacques selv understreker (2015, s.110). Kan vi ikke her lese *transgender* som en betegnelse på kjønnets Symbolske umulighet? I så fall tilsvarer det Žižeks lesning av plusstegnet etter LGBT som et uttrykk for noe ekstra. Kjønn som sådan har ikke bare en ustabil betydning, slik som Butler forfekter – signifikanter som kan bytte plass i en kjede og så videre – det er noe som ikke går opp logisk i det Symbolske. Dette er nettopp Lacans poeng med diagrammet for kjønnsforskjeller, med alle sine antagonismer. Fordi «Kvinnen» i bestemt form ikke eksisterer, blir det umulig å postulere henne som en komplementær del av en helhet. Kjønn slik forstått kan ikke reduseres til det Symbolske og det Imaginære registeret. Om psykoanalysen viser oss noe, så er det at kjønnnet også er Reelt. Vi er ikke i stand til å Symbolisere det, ei heller fastholde det som en *idée fixe*. Og det er nettopp på grunn av dette, at kjønnnet transenderer sine kategorier, at kategoriene selv blir påfallende for oss. Sagt på en annen måte er det gjennom det Reelle at det oppstår bevegelse. Nye fikseringer vil oppstå og prosessen begynner på nytt. Det Reelle vender alltid tilbake, i en eller annen form.

3.7 Juliet

Jacques forteller oss at hun tror det finnes like mange kjønnsidentiteter som det er mennesker i verden. Alle er unike og blir utforsket på bevisste og ubevisste måter (2015, s.286). En måte å forstå dette på er at subjektets forhold til sitt kjønn ikke er universelt. Det finnes ikke bare to måter å være i verden på, M/F. Vi kan i stedet trekke på Žižeks formulering for det transkjøn-

nede subjektet, M/F+. ¹⁶ Jacques leder vår oppmerksomhet til dette overskuddet, til det radikale plusstegnet som ikke kan fanges i en gruppeidentitet. Uttrykket for denne plussen i Jacques memoar er signifikanten «Juliet», navnet som hun til slutt identifiserer seg med og som signerer memoaret.

Jacques valgte dette navnet da hun var 10 år gammel (påfallende nok samme år som kjønnsdysforien hennes begynte). I en samtale med moren til en venninne sier hun: «It just came to me [...]. I'd love to say it was Shakespeare but let's face it, it was probably a trailer for *Juliet Bravo*¹⁷ or something» (2015, s.48). I en senere sidebemerkning får vi vite at «Juliet» er bestemorens pikenavn (s.124). Vi må anta at det her er snakk om farmoren, en person som Jacques har stor beundring for. Besteforeldrene på morssiden omtaler hun som viktorianske og politisk konservative. På bakgrunn av dette kan vi anta at de hadde lite forståelse for en seksualitet og et kjønnsuttrykk som brøt med tradisjonene. Farmoren derimot er snill og omsorgsfull, skriver Jacques, i tillegg til å være tolerant (s.173–175). Jacques sier at farmoren får henne til å føle at hun passer inn i familien (s.260). Farmoren representerer trygghet og hjem, en slags antitese til *das Unheimliche*, symbolisert gjennom morssiden av familien.

La oss her se kort på relasjonen til foreldrene. De er til stede i diskursen, men ikke i noen utfyllende grad. Når de dukker opp er det gjerne i form av at Jacques er redd for hva de kommer til å tenke om henne om de finner ut at hun er trans. Moren er den som her vies mest plass. Jacques har et ambivalent forhold til henne. En mer psykoanalytisk måte å artikulere dette på er å si at hun har et ambivalent forhold til morens begjær. Når hun begynner å kle seg i dameklær i tenårene spør moren når hun skal vokse ut av denne «fasen» (2015, s.13).

I et annet tilfelle som Jacques beskriver, kommer hun hjem med neglelakk og moren spør: «You are not planning any operations, are you?» (2015, s.170). Etter at Jacques bestemmer seg for å ta en kjønnsoperasjon blir hun nok en gang konfrontert av moren som frykter at Jacques ikke vil være den samme personen lenger, at hun vil bli til en annen. Til dette svarer Jacques: «Maybe that's not so bad» (2015, s.175). Moren ser ikke at den Jacques hun kjenner er et skuespill, at forestillingen hun har av sønnen er Imaginær, og hun synes være motvillig til å la barnet fremtre som noe annet. Vi kan anta at morens frykt for at Jacques forandring er en frykt for at barnet ikke lenger skal samsvare med hennes begjær, at barnet ikke lenger skal være fallos.

Det er rimelig å anta at moren har plassert Jacques i rollen som fallos. Barnet som sådan blir tvunget inn i en rolle der det hele tiden må bekrefte morens ulike ønsker og fantasier. Men i motsetning til barnet i Lacans formulering av ødipuskomplekset, er ikke dette en rolle Jacques ønsker å befinne seg i. Hun vet at hun ikke kan være fallos for mor, at hun, som *l'objet petit a*, ikke eksisterer annet enn som en idealisert fantasi. Derfor kan hun heller ikke tilfredsstillende mo-

¹⁶Se omtale på s.17.

¹⁷*Juliet Bravo* (1980–85) er et britisk politidrama produsert av BBC (Angelini, udatert).

rens begjær. Den store Andre demonstrerer dette for henne til stadighet. Som vi har sett fremtrer Jacques som en ufullkommen mann, en *garçon manqué*. Det lar seg dessverre ikke gjøre å følge dette tankesporet videre da det vil innebære å gå inn i en analyse av ødipuskomplekset, noe som vil være vanskelig basert på materialet som er tilgjengelig. Som nevnt skriver ikke Jacques om livet sitt før hun var 10 år gammel, lenge etter at ødipuskomplekset har inntruffet. Vi får nøye oss med å bemerke koblingen mellom navnet *Juliet* og det hjemlige som dette navnet representerer, i motsetning til fødenavnet og de forventningene som er knyttet til det.

La oss dvele et øyeblikk lenger ved navnet, *Juliet*. Hele memoaret med alle ordene som er blitt festet til papiret, kretser omkring denne ene signifikanten. Jacques forteller oss: «I'd always been Juliet» (2015, s.179). Hun skriver at navnebytte gjorde det *offisielt*, en formulering som er verdt å merke seg. Å bytte navn kan her forstås som en appell til den store Andre. Den byråkratiske prosessen blir et spørsmål om anerkjennelse. Når kravet innfris gir det henne ikke bare en juridisk rett til navnet, men også en symbolsk legitimitet. Slik går den Andre fra å være *unheimlich* til å bli sin motsetning, noe man hører hjemme i. Men hva representerer navnet? Ender vi ikke opp tilbake i et slags sjelekjønn?

Selv om navn ofte fungerer som kjønnsmarkører, bør ikke signifikanten *Juliet* leses som en enkel metafor på «kvinne». I analysen som er gjort ser vi i stedet at det er et uttrykk for Jacques som subjekt, ikke forstått som en totalitet, men i en radikal åpenhet. Jacques skriver *ikke*, slik som Morris, at hun alltid var en kvinne. I stedet uttrykker hun at hun alltid var *Juliet*. Identifikasjonen er ikke først og fremst med et sosialt kjønn, men med egennavnet. Hvem er så denne Juliet? Først og fremst er hun en personlig historie, én som ingen andre kan fortelle enn henne selv. Hun er også en kvinne, og likevel er ikke det alt hva hun er, all den tid «Kvinnen» ikke eksisterer.

Vi må konkludere med at signifikanten *Juliet* har en sentral funksjon i memoaret. Det er et uttrykk for symptomet som Jacques forsøker å bearbeide gjennom den Symbolske skriften. Det er på den ene siden signifikant som hun selv identifiserer seg selv med og som hun ønsker å bli sett som. Samtidig er det et uttrykk for det Reelle overskuddet i Jacques' liv, et navn som ikke har kunnet sies ($S(A)$). Memoaret er et vitnesbyrd på prosessen å bringe dette Reelle inn i det Symbolske feltet. På denne måten kan vi si at *Trans: A Memoir* er beretningen om Juliets symbolske unnfangelse og fødsel. Å gjeninnskrives i det Symbolske på en slik måte, gjennom navnebytte og påfølgende operasjon, medfører dog en form for kastrasjon, Symbolsk så vel som i en bokstavelig forstand. Det innebærer også å oppgi en form for vellyst som er muliggjort gjennom den mannlige masken. Resultatet er at Jacques får muligheten til å identifisere seg med sitt eget symptom artikulert gjennom signifikanten *Juliet*. Slik vinner hun en Imaginær stabilitet som hun tidligere har vært foruten. En mulighetsbetingelse for etableringen av dette nye selvet ligger dog i konfrontasjonen og bearbeidelsen av det Reelle som et uttrykk for noe autentisk.

Hvor etterlater dette Jacques? Hun synes fortsatt å befinne seg i posisjon av *l'objet petit a*. Om vår lesning her har vært rettferdig, kan operasjonen hennes sies å demonstrere dette. Valget synes først og fremst å ha sitt utspring i andres forventninger om kjønns antatte egentlighet, og ikke et opprinnelig ønske hos henne selv. Vi kan spekulere om kategorien kvinne ikke blir en ny persona, én som erstatter den gamle. Men til forskjell fra det mannlige masken hun tidligere bar, er dette én hun kan kjenne seg igjen i. Likevel er dette en identifikasjon som aldri fullt og helt ender i en reduksjon. Jacques synes ikke først og fremst å være kvinne. Hun er *Juliet*.

4 Avslutning: Ubehaget i den Andre

La oss nå vende tilbake til spørsmålet som ble stilt innledningsvis i denne masteroppgaven: Hva er det som gjør at noen personer har en opplevelse av at kropp og kjønnsidentitet ikke stemmer overens – at de er, som man sier, «født i feil kropp»? Hvor kan dette ubehaget sies å stamme fra? Eller sagt på en annen måte: Hvordan oppstår kjønnsinkongruens? Dette er et viktig spørsmål å stille. Uten en tilstrekkelig redegjørelse for ubehagets opphav risikerer man kun å behandle symptomet uten å nærme seg rotårsaken til problemet.

Er kjønnsinkongruens et «naturens feilgrep», slik at man kun kan bøte på det med kirurgisk og/eller hormonell behandling? Analysen har vist at dette ikke er tilfellet. Gjennom det lacanske begrepet om det Reelle har det her blitt argumentert for at naturen ikke har noen mangler, selv ikke når det kommer til tilfeller av interkjønn. I den grad naturen ikke «stemmer overens med seg selv», så er det i realiteten våre forestillinger som blir utfordret og ikke en «naturlig orden». Når vi antar en ordnet helhet av fenomener uten hull eller mangler, så er det fordi vi lengter etter stabilitet i en verden som er kaotisk. På tross av vårt forsøk på å fastholde og systematisere, synes det likevel å være aspekter ved den menneskelige væren som ikke passer inn. Noe unndrar seg – det *transenderer* systemets tvangsnevrotiske grense. Det kan virke som at man, heller enn å la det Reelle overskuddet peke utover i sin radikale åpenhet, avviser det som et avvik for dermed å opprettholde ideen om stabilitet, en forestilling som i lys denne undersøkelsens teoretiske utgangspunkt, kan knyttes til det Imaginære registeret i den borromeiske knuten.

Om man legger individets opplevelse av sitt eget kjønn til grunn som en forklaring på kjønnsinkongruens, slik som «naivpsykologiseringen» gjør, ender man tilbake i metaforen «født i feil kropp», en formulering som har blitt kritisert gjennomgående i denne masteroppgaven. Her blir det nok en gang kroppen som skal endres for å passe inn i en bestemt forestilling. Men hvilket skjema er det man vurderer seg selv med utgangspunkt i? Psykoanalysen har vist oss at kjønnnet først og fremst må forstås som en Symbolsk kategori, en signifikant som får sin betydning med utgangspunkt i på forhånd etablerte kjeder som kan sies å være fastholdt av det Imaginære til et kulturtegn. Kjønnnet, slik forstått, reguleres av det som her har blitt betegnet ved den «Andres diskurs». Analysen har videre vist at subjektet ikke sammenfaller med selvbildet som identitet. Psykoanalysens teorier åpenbarer for oss et subjekt som er ubevisst og ikke umiddelbart transparent for individet. Fra et slikt perspektiv er det lite holdbart å argumentere ukritisk for kjønnets *egentlighet* med utgangspunkt i intuitiv opplevelse. En slik post-kartesiansk vending risikerer å overse de sosiokulturelle og historiske faktorene som preger subjektet.

Med utgangspunkt i analysen som foreligger må man konkludere med at ubehaget ikke

nødvendigvis har en organisk årsak. En slik formulering tilsikter ganske enkelt å si at ubehaget transpersonen kjenner på, ikke trenger å ha sitt utgangspunkt i kroppen. Det er heller ikke tilstrekkelig å forankre kjønnets egentlighet i en bevisst forestilling. På lignende vis som Jacques gjør i *Trans: A Memoir*, må vi heller spørre om det ikke er slik at transpersonen er født i feil samfunn. Dette er ikke det samme som å si at kroppen er uvesentlig eller upåvirket. Undersøkelsen viser nettopp at kroppen blir preget, men av en ytre årsak, nemlig det sosiale miljøet hvor subjektet kommer til bevissthet om seg selv som kropp. Den som forsøker å identifisere problemet som et rent indre anliggende vil ikke være i stand til å øyne det store og langt mer sammensatte bildet som den menneskelige organismen alltid allerede er del av. Dette gjelder for biologien så vel som «naivpsykologiseringen».

Judith Butlers analyse betoner, som vi har sett, nettopp det sosiale i form av en felles språkpraksis. I forlengelse av dette tar hun til ordet for ulike former for kjønnsparodiering som en måte å destabilisere kulturelle stereotypier på. Innenfor en lacansk forståelsesramme kan man si at hun forsøker å løse opp Imaginære fikseringer av det Symbolske. Fra et filosofisk perspektiv er likevel ikke redegjørelsen hennes for subjekt dannelsen, slik den her har blitt lest med utgangspunkt i *Gender Trouble*, tilstrekkelig for å si noe om hvor transpersonens ubehag kan sies å stamme fra. Butlers fokus på det som blir marginalisert i diskursens hegemoniske orden, skaper et bilde av språket som totalitet, regulert av ulike maktsentre. Når Butler samtidig avviser et egentlig, opprinnelig subjekt, blir det uklart hva som kan sies å være fremmedgjort i diskursen.

Her synes den lacanske tilnærmingen, med sitt begrep om det Reelle, å være langt mer fruktbart. Det Reelle er nettopp en ikke-språklig side ved den menneskelige virkelighet, ved siden av det Imaginære og det Symbolske. Analysen har her vist at det ikke bare er den konkrete anvendelsen av språket som er fremmedgjørende; det synes også være slik at språk i seg selv innebærer en form for annethet der subjektet aldri helt finner seg selv fordi det til enhver tid er overgitt til et spill av signifikanter.

Det er først gjennom den hysteriske tvilen omkring Symbolsk identitet at diskursen blir påfallende for oss og språket fremstår som mangelfullt. Det som ikke passer inn, men som likevel er tilstedeværende i sin umulighet, åpenbarer en mangel ved det systemet som strukturerer våre forestillinger. *Trans* som sådan er ikke et uttrykk for individuell patologi, men et uttrykk for en tilgrunnliggende mangel i den «Store Andre». I denne analysen har den Den Andre blitt brukt som et begrep for kulturen man ser seg selv på bakgrunn av, det vil si samfunnsmessige oppfatninger, artikulert i språket, om mennesket og verden som vi ubevisst re-siterer og iscenesetter i oss selv. Konklusjonen her er at det er en bestemt kultur som har produsert ubehaget og ikke et indre anliggende i transpersonen.

Om transfenomenet er kulturelt betinget, hjelper det ikke nødvendigvis å operere en og annen kropp – det var kanskje ikke kroppen det var noe galt med i utgangspunktet? Den filosofiske

undersøkelsen som her er gjort gjør det klart at man, i tilnærmingen til transfenomenet, bør vurdere å flytte fokus bort fra transpersonens kropp og over på det sosiale konteksten som denne kroppen forstås på bakgrunn av. Dette medfører likevel ikke at transpersonen handler feil hvis hen går til det skrittet å operere kroppen sin, slik som for eksempel Jacques har gjort. Å påstå noe slik vil være å reproducere ubehaget igjen, for annen gang. Problemet synes nettopp springe ut ifra de mange forestillingene som sirkulerer innad i en kultur om kjønnets antatte egentlighet. Om man dermed hevder at transpersonen, etter gjennomgått operasjon, ikke faktisk samsvarer med sitt nye kjønn, gjentar man den samme insistering på egentlighet som kan ha forårsaket ubehaget i utgangspunktet. Dette egentlighetskravet, uavhengig av hvilken diskurs som formulerer det, risikerer å redusere kjønn til en Imaginær idé og dermed overse dets Symbolske status som signifikant.

Hvilken løsning kan man se for seg innenfor det kulturelle feltet? Om man følger Butlers politiske prosjekt kan man tenke at en destabilisering av språktegnet vil bidra til en større grad av frihet for ulike kjønnsuttrykk og værensmåter. Samtidig er det vanskelig å forestille seg dette som noe annet enn et prosjekt uten ende. Freud formulerer det godt i *Ubehaget i kulturen*, der han skriver:

Vår kritikk mot de nåværende kulturforhold er streng. De har i liten utstrekning oppfylt våre krav om en lykkelig livsførsel. De lar det faktisk skure med så mange slags lidelser som sikkert nok kunne vært unngått. Men vi mener å være i full rett med en slik kritikk, vi er ingen kulturens fiender for det. Vi må med en viss rett kunne vente oss forandringer innen denne kulturen, slik at våre behov bedre kan tilfredsstilles og vår kritikk blir mildere. Men kanskje det også er riktig at vi til en viss grad blir fortrolig med den tanke at det finnes vanskeligheter som bunner i kulturens eget vesen, og som ikke kan elimineres med noe reformforsøk. (1930/1992, s.64)

Man kan forestille seg endringer innad i det Symbolske feltet. Samtidig er det, som Freud skriver her, kanskje noe ved kulturens vesen som gjør at den aldri fullt og helt vil kunne oppheve sine antagonismer. Det å være et subjekt er å inngå i relasjoner med andre. Disse relasjonene er endatil en mulighetsbetingelse for å konstituere seg selv som et subjekt. Her vil det trolig alltid eksistere en spenning mellom de mange sosiale forestillinger og forventninger, knyttet til relasjonen mellom det Symbolske og det Imaginære på den ene siden, og det Reelle overskuddet på den andre.

På tross av de overordnede bemerkningene som her gjøres avslutningsvis, må det understrekes at man skal være forsiktig med å generalisere analysen da undersøkelsen kun tar for seg ett saksstudium, i form av Juliet Jacques' *Trans: A Memoir*. Man må være åpen for at en analyse av et annet tilfelle, selv om det har likheter med vårt, ikke nødvendigvis ville tillatt oss å trekke de samme konklusjonene som her er blitt gjort. To subjekter har ikke et identisk Symbolsk utgangspunkt. I forlengelse av dette bør det bemerkes at Jacques går fra å være mann til å bli kvinne. Det motsatte tilfellet, altså hvor noen går fra kvinne til mann, har ikke blitt undersøkt.

Vi kan derfor ikke si noe om dette med utgangspunkt i analysen som er gjort.

Lesningen av Jacques' memoar lar oss heller ikke formulere et universelt transsubjekt. Her er det nettopp det partikulære som vektlegges. I analysen har det blitt argumentert for at memoaret bør forstås som et forsøk på å konstruere et Imaginært selvbilde i det Symbolske feltet ved hjelp av skrift. Dette gjøres gjennom en konfrontasjon med det Reelle. Memoaret som sådan artikulerer en singular levde erfaring. Noe av innsikten vi kan lese ut ifra Jacques' arbeid ligger nettopp i det ikke-generaliserbare som vi møter i det Reelle, knyttet til signifikanten *Juliet*. Navnet kan sies å representere det tomrommet som Jacques forsøker fylle gjennom å skrive. Det synes å uttrykke alt det som har vært fornektet, alt det som ikke tidligere har fått plass.

Denne psykoanalytiske undersøkelsen av transfenomenet kan altså ikke gi en endelig fasit på hvordan kjønnsinkongruens bør forstås. Likevel er arbeidet som her foreligger et nyttig supplement i en større faglig diskurs. Analysen problematiserer mange av de essensialistiske premissene som flere av diskursene i trans-debatten synes å hvile på. Dette betyr ikke at det ene perspektivet trenger å utelukke andre. Et møte mellom diskurser kan være konstruktivt. Den tverrfaglige samtalen gjør det mulig å skape bevegelser i det Symbolske. Dette lar oss forhåpentligvis, på sikt, nærme oss en mer nyansert forståelse av transkjønn som fenomen i vår tid.

Bibliografi

- Almodóvar, A. (Regissør). (1999). *Todo sobre mi madre* [Alt om min mor] [Film]. El Deseo, Renn Productions og France 2 Cinéma.
- Angelini, S. (udatert). *Juliet Bravo (1980-85)*. Screenonline. <http://www.screenonline.org/tv/id/976585/>
- Bailly, L. (2012). *Lacan: A Beginner's Guide* [Kindle]. Oneworld Publications.
- Barthes, R. (1979). Lecture in Inauguration of the Chair of Literary Semiology, Collège de France, January 7, 1977 (R. Howard, Overs.). *October*, 8, 3–16. <http://www.jstor.org/stable/778222>
- Barthes, R. (2010). *Roland Barthes by Roland Barthes* (R. Howard, Overs.). Hill Wang. (Opprinnelig publisert 1975)
- Beauvoir, S. de. (2000). *Det Annet Kjønn* (B. Christensen, Overs.). Pax Forlag. (Opprinnelig publisert 1949)
- Bjøranger, A. D., Eigeland, K. K. & Heggheim, S. (2021, 4. september). *Esben Esther (72) pensjonerer seg – får historisk tittel*. NRK. <https://www.nrk.no/sorlandet/sexolog-esben-esther-pirelli-benestad-pensjonerer-seg---blir-norges-forste-kjonnsnoytrale-professor-1.15636395>
- Brousse, M.-H. (2021). *The Feminine; A Mode of Jouissance* (J. Jachel, Overs.). Lacanian Press.
- Bufdir. (udatert). *Lhbtq-ordlista* [Hentet 27. juli 2022 fra]. https://bufdir.no/lhbt/LHBT_ordlista/
- Bufdir. (2022, 17. februar). *Hvor mange er lhbtq?* Hentet 3. februar 2022, fra https://bufdir.no/Statistikk_og_analyse/lhbtq/Hvor_mange/
- Bufdir. (2022, 21. juni). *Variasjon i kroppslig kjønnsutvikling*. Hentet 8. juli 2022, fra https://bufdir.no/Statistikk_og_analyse/lhbtq/Intersex/
- Butler, J. (2007). *Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge Classics. (Opprinnelig publisert 1990)
- Butler, J. (2011). *Bodies That Matter; On the discursive limits of sex*. Routledge Classics.
- Channel 4 News. (2017, 16. mai). *Slavoj Žižek: On Corbyn, the election, Brexit and fake news* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/xN2ZGSX0cIE>
- Chapsal, M. (1957, 31. januar). *Les Clefs de la psychanalyse*. *L'express*. https://www.lexpress.fr/actualite/societe/1957-lacan-livre-les-clefs-de-la-psychanalyse_2095718.html
- Cixous, H. (2003). *Medusas latter. Moderne litteraturteori; En antologi* (2. utg.). Universitetsforlaget. (Opprinnelig publisert 1975)

- Cline, S. & Angier, C. (2013). *Life Writing; A Writers' and Artists' Companion*. Methuen Drama.
- Darwin, C. (2009). *The Origin of Species; By Means of Natural Selection of the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Signet Classics. (Opprinnelig publisert 1859)
- Fink, B. (1999). *A clinical introduction to Lacanian Psychoanalysis; Theory and Technique*. Harvard University Press.
- Fink, B. (2016). *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*. Polity Press.
- Freud, S. (1964). Femininty. I J. S. Rachev (Red.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud; Vol. 22; New introductory lectures on psycho-analysis, and other works; (1932-1936)*. Hogarth Press; the Institute of Psycho-analysis. (Opprinnelig publisert 1933)
- Freud, S. (1992). *Ubehaget i kulturen* (P. Larsen, Overs.). Cappelen. (Opprinnelig publisert 1930)
- Freud, S. (1998). *Det uhyggelige* (H. C. Fink, Overs.). Politisk revy. (Opprinnelig publisert 1919)
- Freud, S. (1999). *Drømmetydning* (T. Winje, Overs.). De norske bokklubbene. (Opprinnelig publisert 1899)
- Freud, S. (2006a). On Female Sexuality (S. Whiteside, Overs.). I, *The Psychology of Love*. Penguin Books. (Opprinnelig publisert 1931)
- Freud, S. (2006b). On the Sexual Theories of Children (S. Whiteside, Overs.). I, *The Psychology of Love*. Penguin Books. (Opprinnelig publisert 1908)
- Freud, S. (2006c). Three Essays of Sexual Theory (S. Whiteside, Overs.). I, *The Psychology of Love*. Penguin Books. (Opprinnelig publisert 1905)
- Gherovici, P. (2017). *Transgender Psychoanalysis; A lacanian perspective on sexual difference*. Routledge.
- Haugsgjerd, S. (1986). *Jacques Lacan og psykoanalysen; En presentasjon av Lacans liv og verk*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Heidegger, M. (2018). *Væren og tid* (L. Holm-Hansen, Overs.). Pax. (Opprinnelig publisert 1927)
- Helsedirektoratet. (2015). *Rett til rett kjønn – helse til alle kjønn. Utredning av vilkår for endring av juridisk kjønn og organisering av helsetjenester for personer som opplever kjønnsinkongruens og kjønnsdysfori*. https://www.helsedirektoratet.no/rapporter/rett-til-rett-kjonn/Rett%20til%20rett%20kj%C3%B8nn.pdf/_/attachment/inline/89b65888-87de-4074-84c3-60fb7548894c:9d80eb4b76bdfa56be839976ae47a7ee8faf613f/Rett%20til%20rett%20kj%C3%B8nn.pdf
- Jacques, J. (2015). *Trans: A Memoir*. Verso.
- Kalvig, A., Arisland, S., Aslaksen, K., Brattgjerd, M., Ellingsen, C. E., Farstad, A., Finne, G., Gjevjon, G., Gjevjon, T., Hakalax, K., Kaldestad, S., Lippe, G. von der, Lyngås, B.,

- Mathisen, P. M., Mortyr, E., Ring, A., Saugestad, F., Skotnes, T., Solheim, R. C., ... Ude, C. (2021, 8. desember). *Klage på manglende faglighet i Store norske leksikon*. <https://sites.google.com/view/snlkritikk/home>
- Lacan, J. (1974). *Seminar XXII; R.S.I.* (PDF). Lacan in Ireland. <http://www.lacaninireland.com>
- Lacan, J. (1981). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (J.-A. Miller, Red.; A. Sheridan, Overs.). W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1973)
- Lacan, J. (1993). *The Seminar of Jacques Lacan; Book III; The Psychoses* (R. Grigg, Overs.). W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1981)
- Lacan, J. (1999). *The Seminar of Jacques Lacan: Book XX: Encore 1972-1973: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*. W.W Norton; Company. (Opprinnelig publisert 1975)
- Lacan, J. (2006a). The Freudian Thing; or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006b). The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006c). The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006d). The Mirror Stage as Formative of the *I* Fiction as Revealed in Psychoanalytic Experience (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006e). On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006f). Seminar on «The Purloined Letter» (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006g). The Signification of the Phallus (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)
- Lacan, J. (2006h). The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire (B. Fink & R. Grigg, Overs.). I, *Écrits: The first complete edition in English*. W.W Norton and Company. (Opprinnelig publisert 1966)

- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan; Book XVII; The Other Side of Psychoanalysis*. W.W Norton and Company.
- Lacan, J. (2013a). The Symbolic the Imaginary and the Real (B. Fink, Overs.). I, *On the Names-of-The-Father*. Polity Press. (Opprinnelig publisert 2005)
- Lacan, J. (2013b). *The Triumph of Religion; preceded by Discourse to Catholics* (B. Fink, Overs.). Polity Press. (Opprinnelig publisert 2005)
- Lacan, J. (2014). *The Seminar of Jacques Lacan; Book II; The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955* (J.-A. Miller, Red.; S. Tomaselli, Overs.). W.W. Norton & Company. (Opprinnelig publisert 1978)
- Lacan, J. (2016). *The Seminar of Jacques Lacan; Book XXIII; The Sinthome*. Polity Press.
- Lacan, J. (2018). *The Seminar of Jacques Lacan; Book XIX; ...or Worse* (J.-A. Miller, Red.; A. R. Price, Overs.). Polity Press. (Opprinnelig publisert 2011)
- Lacan, J. (2017a). *The Seminar of Jacques Lacan; Book V; Formations of the Uncounscious* (J.-A. Miller, Red.; R. Grigg, Overs.). Polity Press. (Opprinnelig publisert 1998)
- Lacan, J. (2017b). *The Seminar of Jacques Lacan; Book VIII; Transference* (J.-A. Miller, Red.; B. Fink, Overs.). Polity Press. (Opprinnelig publisert 1991)
- Lacan, J. (2020). *The Seminar of Jacques Lacan; Book IV; The Object Relation* (J.-A. Miller, Red.; A. R. Price, Overs.). Polity Press. (Opprinnelig publisert 1994)
- Lothe, J., Refsum, C. & Solberg, U. (2007). *mise-en-abyme. Litteraturvitenskapelig leksikon* (2. utg.). Kunnskapsforlaget.
- Millot, C. (1990). *Horsexe; Essay on Transsexuality* (K. Hylton, Overs.). Autonomedia. (Opprinnelig publisert 1983)
- Morris, J. (2018). *Conundrum*. Faber & Faber. (Opprinnelig publisert 1974)
- Nietzsche, F. (2012). *Menneskelig, altfor menneskelig: En bok for alle og ingen* (Ø. Skar & S. Mathisen, Overs.). Spartacus. (Opprinnelig publisert 1890)
- Nietzsche, F. (2011). *Slik talte Zarathustra; En bok for alle og ingen* (B. C. Grønner, Overs.). Spartacus.
- NRK. (2021, 10. desember). *Dagsnytt 18* [Radio]. NRK. <https://radio.nrk.no/serie/dagsnytt-atten/sesong/202112/NMAG03024521>
- Oslo universitetssykehus. (2022, 28. januar). *Nasjonalt behandlingstjeneste for kjønnsinkongruens* [Hentet 21. februar 2022]. <https://oslo-universitetssykehus.no/fag-og-forskning/nasjonale-og-regionale-tjenester/nasjonalt-behandlingstjeneste-for-kjonninkongruens>
- Oxford Union. (2019, 1. januar). *Professor Slavoj Žižek; Full Address and Q&A; Oxford Union* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=545x4EldHlg&t>
- Platon. (2001). Faidon (E. Kraggerud, Overs.). I, *Platon; samlede verker; IV*. Vidarforlagets kulturbibliotek.

- Prévert, J. (1965). *To Paint the Portrait of a Bird* (L. Ferlinghetti, Overs.). I, *Selections from 'Paroles'*. Penguin Books. (Opprinnelig publisert 1949)
- Prop. 74 L. (2015–2016). *Lov om endring av juridisk kjønn*. Helse- og omsorgsdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-74-l-20152016/id2479716/>
- Roudinesco, É. (2014). *Lacan; In spite of Everything* (G. Elliot, Overs.). Verso. (Opprinnelig publisert 2011)
- Sartre, J.-P. (2015). *Væren og intet : et essay om fænomenologisk ontologi* (M. C. Jacobsen, Overs.; Bd. 2). De norske bokklubbene. (Opprinnelig publisert 1943)
- Saussure, F. de. (2011). *Course in General Linguistics* (P. Meisel & H. Saussy, Red.; W. Baskin, Overs.) [Kindle]. Columbia University Press. (Opprinnelig publisert 1916)
- Yansori, A. (12. desember 2016). *Introduction to Lacanian Psychoanalysis*. Psychoanalýza Dnes. <https://psychoanalyzadnes.cz/2016/12/12/introduction-to-lacanian-psychoanalysis/>
- Žižek, S. (2020). *Sex and the Failed Absolute*. Bloomsbury Academic.
- Žižek, S. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. The MIT Press.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. W.W. Norton & Company.
- Žižek, S. (2017). *The Courage of Hopelessness; Chronicles of a Year of Acting Dangerously*. Penguin Books.
- Zupančič, A. (2017). *What IS Sex?* MIT Press.
- Åm, I. G. (2020, 28. august). Vil motvirke stigmatisering. *Morgenbladet*. <https://www.morgenbladet.no/aktuelt/2020/08/28/vil-motvirke-stigmatisering/>
- Aasmundsen, J. S. (2022, 31. januar). Norge kan få et tredje kjønn. *Aftenposten*. <https://www.aftenposten.no/kultur/i/L5dq1V/norge-kan-faa-et-tredje-kjoenn>

