

Sara Edenheim

Ur led är feminismens tid!

Inom den feministiska akademiska världen pågår en kamp som förmodligen varje feministisk forskare, lärare eller student känner igen. Den framställs ofta som en fråga om generationer (första vågen, andra vågen, tredje vågen...), eller möjligtvis som en fråga om olika paradigmer, där skiljaktigheterna i grunden handlar om förhållandet mellan aktör och struktur. I svenska sammanhang brukar man förvisso oftast vilja tona ner denna konflikt och i stället framställa den ena ståndpunkten som en gren, helt och hållet utsprungen ur den andra, där likheterna »trots allt« är fler än olikheterna. En förklaring till detta kan kanske vara kravet på ett enat systemskap, både inifrån och utifrån feminismen. Men

en liknande konsensussträvan kan även skönjas inom vänsterinriktad forskning i allmänhet. Där förkastas inte sällan de mest radikala elementen i poststrukturalistiska teorier och ställningstaganden genom att definieras som identiska med eller variationer av teman inom den traditionella arbetarforskningen. Visst har det funnits offentliga debatter, men i den praktiska forskningen eller i den faktiska seminariesituationen beskrivs detta inte sällan som en konflikt mellan »aktör och struktur«. Denna användning av begrepp avslöjar var tolkningsföreträdet ligger och vilken ståndpunkt som utsluts och/eller inte tas på allvar. Dessa begrepp och deras förmodade relation till varandra hör

nämligen hemma i en annan debatt, närmare bestämt den mellan marxism (»struktur«) och liberalism (»aktör«). Detta innebär att exempelvis den post-marxistiska feminismen plötsligt definieras utifrån en konflikt som den inte har särskilt mycket med att göra.

Två av texterna i detta avsnitt vill visa på problemen med detta tolkningsföreture och framför allt på effekterna av förminskandet av skillnaderna mellan den feminism som baseras på erfarenhet och den feminism som ser denna erfarenhet som diskursivt producerad. Både statsvetaren Wendy Brown och litteraturvetaren Robyn Wiegman preciserar hur den institutionaliserade feminismen har fastnat i denna oförmåga att erkänna andra feminismer. Kulturvetaren Sara Ahmeds artikel kan å andra sidan delvis ses som ett nyanserat exempel på det som Brown och Wiegman kritiserar, men den kan även läsas som en fördjupning av en feminism som kan erkänna Andra utan att fylla dessa med ett för givet taget innehåll.

Artiklarnas tema kan vid en första anblick framstå som ett upprepande av en sedan länge pågående diskussion om subjektets vara eller icke vara: om kvinnan som homogen identitet eller heterogen omöjlighet, om identitetsbaserad forskning och politik eller identitetsupplösande dito. Men författarna har här en intressant och avgörande sak gemensam: de problematiserar *tidsbegreppet* för att få grepp om denna konflikt, dess symtom och sammanhang. Här ligger egentligen

ett helt forskningsfält, till stor del inspirerat av Jacques Derridas *l'á-venir*, det vill säga det löfte som en ständigt *kommande* framtid alltid innebär utan att det fylls med en specifik eller utopisk substans. Att försöka fylla detta löfte med ett innehåll såsom »proletariatets diktatur« eller »matriarkatet« låser våra tankar i samtiden och (lik)riktar dem mot det som vi i dag definierar som just »proletariatets diktatur« eller »matriarkatet«. Detta fungerar ungefär på samma sätt som påståendet att endast liberalismen kan uppnå (eller till och med *har* uppnått) demokrati, ett påstående som i sig blir odemokratiskt eftersom det monopoliserar vad demokrati inte bara är – utan även vad den skulle kunna bli. Det är således i syfte att förstå den samtida feminismens ambivalenta och problematiserade relation till både det förflutna och framtiden – till historien och utopin – som Ahmed, Brown och Wiegman framför sin respektive kritik mot den feminism som endast kan identifiera sig själv som politisk genom just sig själv.

I den offentliga debatten, liksom inom den feministiska forskningen, kan man inte sällan stöta på uttalanden om att någonting är fel med tiden, att utvecklingen avviker från den tänkta linjen eller att element från det förgångna fortfarande stör samtiden och därmed förstör den önskade framtiden: »Att våldtäkt fortfarande förekommer på 2000-talet är en skam!« eller »muslimer har en förlegad kvinnosyn« eller »kristdemokraternas familjepolitik är

en rest från det förgångna«, är alla vanligt förekommande uttalanden som gör just sådana anspråk på samtiden. De implicerar att det är möjligt att veta hur denna samtid *egentligen borde* ha sett ut, om bara inte... Exakt *vad* man anser störa denna utveckling är inte alltid intressant i sig och Wiegman ber oss ironiskt att »(välj själv:) teori, genus, politisk korrekthet, kritiken från färgade kvinnor, eller stjärnsystemet« Hon menar i stället att det snarare är synen på *tid* som är orsaken till en överväldigande känsla av feminismens förlust, uppsplittring och annalkande undergång. I grunden för Wiegmans (och även Browns) kritik ligger en nietzscheansk historiesyn som vägrar att se det förflutna som oskyldigt närvarande rester i samtiden: om någonting återfinns i samtiden är det för att samtiden *vill* att det ska finnas där. Således är ett förnekande av denna vilja detsamma som ett förnekande av det politiska i samtiden. Det som vanligtvis kallas för historia eller historieskrivning fyller här en högst väsentlig roll i avradikaliseringens namn och det är därför viktigt att detta även blir tydligt inom feminismen. Feminismen har nämligen gjort sig själv intimt beroende av historia och verkar ofta stå eller falla med en historieskrivning där subjektet eventuellt kan få beskrivas som splittrat på delkurs två i genusvetenskap på universitetet, men alltid efter att man först har gått igenom »feminismens framväxt och historia« i delkurs ett. Wiegman visar här på en intressant mekanism, som hon specifikt tillskriver feminister;

deras rädsla för att feminismen ska »gå dem ur händerna« och bli någonting som de inte kan känna igen (sig själva i). Genom att göra feminismen beroende av att feminismen identifierar sig med vissa erfarenheter av förtryck, kan man rädsla den egna önskade platsen inom både feminismen och akademien. Då ger moralismer, i stil med att kommande generationer ska slippa uppfinna hjulet på nytt, inte enbart upphov till en ytterst konservativ och matrilinear syn på kunskap, utan utesluter även andra typer av feminismer som inte nödvändigtvis vill kartlägga det förflutna i syfte att känna igen sig själv för att förutse framtidens utformning.

Wiegman tillskriver denna historieberoende feminism, med sin fixering vid »tidsenlighet« och (för)störd framtid, en *apokalyptisk* inställning till framtida feminism. Denna apokalyptiska inställning känns bland annat igen på dess outtröttliga kritik mot »den alltför teoretiska feminismen«, »den alltför opolitiska teoretiseringen«, »den alltför konfliktsökande forskningen«, »den alltför ofeministiska feminismen«, »den alltför historielösa analysen« och så vidare. Här ser vi – i en talande blandning av motsägelser – en rädsla för att feminismen är på väg åt »fel« håll, och om denna andra feminism (»poststrukturalistisk«, »icke-identifikatorisk«, etc.) tillåts ta över, går feminismen i sin helhet mot sin egen undergång. I stället förespråkar den apokalyptiska feminismen en avradikalisering kompromiss, där det som

definieras som »alltför« förkastas och den feminist som beskriver den gyllene medelvägen blir räddaren i nöden, eftersom hon därigenom sätter gränsen för hur långt feminismen kan gå utan att tvinga tiden ur led. »Alltför« betyder helt enkelt att gränsen för feminism som en subjektiv formation (som talar om och för sig själv) har passerats och gett utrymme för feminism som är strategisk och distanserande i förhållande till den egna kunskapen. Den subjektiva formationen kan i vissa fall omvandlas till det som Wiegman (men även delvis Brown) kallar en »allomfattande« feminism. Detta är en feminism som drivs av en rädsla att framstå som defekt inför framtida generationer, och som därför försöker föregå en sådan kritik genom att inkludera allt och alla. Udden är förmodligen riktad mot den typ av intersektionalitetsforskning som inte vet var den ska sätta punkt utan fortsätter i beskrivningar av en oändlig rad av alltmer ospecifika och urvattnade intersektioner. Brown antyder i detta sammanhang en nietzscheansk slavmentalitet, när hon beskriver denna rädsla som en oförmåga att hantera den egna maktpositionen: »Om det alltid finns en härskande politisk sanning, låt oss åtminstone se till att inte *vi* blir fundamentalisterna; om varje system är en ockupation, låt oss åtminstone se till så att inte vi blir ockupationsmakten«.¹ Resultatet skulle kunna sägas

vara en politik och en forskning som styrs av närmast narcissistiska skuld-känslor utan särskild riktning och utan något egentligt krav på ansvars- och ställningstagande. Här blir tanken att om man bara utökar feminismen eller vänstern i all oändlighet så kan ingen kalla oss för utestängande eller odemokratiska. Ironiskt nog är det exakt samma strategi som liberalismen och dess identitetspolitik ägnar sig åt.

Det är möjligt att läsa Ahmeds artikel som just en sådan utökning av feminismen, om än med vissa modifikationer. Ahmed utgår från Emmanuel Lévinas och Ahmeds fokus ligger inte så mycket på en generell analys av feminismen i samtiden, som på feministisk metodologi och mötet med den andre. Ahmed vill visa att det inte enbart är den obestämbara framtiden som är en okänd andra för oss, utan även det förflutna. Detta förflutna finner vi i samtida möten med specifika andra, vars position är intimt beroende av andra andra i både tid och rum. Det specifika mötet blir därigenom alltid också ett generellt möte, där varje subjekt bär det förflutnas spår. Ahmed försöker här påvisa möjligheten att möta det oväntade, det ogripbara, det osymboliserbara *genom* den andra. Gränserna för vad »jag« kan förstå och uppfatta blir synliga genom ett sådant möte och därigenom tvingas jag även att reflektera över vilka villkoren för detta möte egentligen är: vilka maktrelationer,

1. Se Wendy Browns text i detta nummer av *Fronesis*.

kontaktnät, klasspositioner och så vidare har möjliggjort detta möte (och inte andra)? Vilka erfarenheter kan förmedlas och vilka försvinner på vägen? Vilka möjligheter innebär mötet för framtiden att producera »nya« andra utifrån i dag otänkbara positioner? Det är genom att fokusera på mötets (o)möjlighet som Ahmed menar att man kan kringgå risken med att tillskriva den andra specifika egenskaper i sig: »Om vi börjar fundera på förhållandet mellan etik och skillnad skulle vi kunna undersöka differentiering som något som äger rum på mötets nivå, snarare än »i« den andres kropp. Det innebär att vi hellre än att föreställa oss exempelvis kön och ras som någonting som denne andre *har* [...] bör granska hur sådana skillnader bestäms på mötets nivå.«²

Frågan som detta öppnar upp är huruvida det är själva vetskapen om alla mötens (o)möjligheter som är väsentlig, eller om det är de specifika detaljerna för varje enskilt mötes (o)möjlighet som är av feministiskt värde? Det är en fråga som även skulle kunna formuleras som ett val mellan Wiegmans feminism som kunskapsformation och den självidentifikatoriska feminism som strävar efter att inkludera sin egen erfarenhet och position såsom avgörande för feministisk fortlevnad. Ahmed tvekar och

någonstans på vägen förvandlas hennes etik till ett upprop för »att närmare engagera sig för kvinnor som positioneras annorlunda«. ³ Detta kan – trots hennes avståndstagande från den traditionella fältstudien – sägas utesluta möjligheten att se den andra (och dess implicerade andra andra) genom exempelvis forskarkollegan i rummet bredvid. *Var* man finner »en passande andra« är således redan fastslaget (långt borta och på andra språk) och dörren mot den där oförutsägbara, överraskande, men ändå alltid närliggande, framtiden verkar snarare stängas än öppnas.

Ahmed utvecklar dock sitt resonemang vidare genom att introducera *buden* som platsen för mötet med andra andra: »Jag kan inte vidröra din kropp som den andras kropp. Din kropp är redan vidrörd av andra möten«. ⁴ I något annorlunda ordalag skulle man kunna säga att det handlar om att konstatera och erkänna att subjektifieringen alltid pågår och att det därför inte finns ett temporalt eller rumsligt ursprung eller mål. Ahmed fortsätter emellertid med att beskriva huden som något närmast »supra-psykiskt« och som mer medveten om denna subjektifiering än psyket självt: »Din hud gråter, inte då du minns våldet, men då huden minns, den minns det åt dig«. ⁵ Det är bland annat genom

2. Se Sarah Ahmeds text i detta nummer av *Fronesis*.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

denna skiftning som Ahmeds tidsdefinition skiljer sig från Browns eller Wiegmans. Genom att tillskriva huden en specifik möjlighet att minnas »utanför« subjektifieringens gränser, utan urval eller försvarsmekanismer, kan Ahmed sägas ontologisera huden på ett sätt som låter huden stå ovanför eller bortom själva materialiseringsprocessen. Man skulle därför kunna beskriva Ahmeds definition av mötet med den andra som en etisk handling där det förflutna, samtiden och framtiden imploderar i varandra, men även som en handling som står i avsaknad av subjektets egna omedvetna ambitioner och motiv.

Detta kan jämföras med Brown som i stället *utgår* från just sådana omedvetna försvar av det egna subjektet i sin läsning av feminismens avradikalisering. Liksom Wiegman identifierar Brown en nervös feminism som försvarar sitt revir, men där Wiegman vill tala om en specifikt feministisk apokalyps föredrar Brown att inkludera denna feminism i *vänsterns melankoli*. För henne beror feminismens avradikalisering således också på ett felslut i tidsdefinitionen, men detta felslut gäller hela det senmoderna samhället och dess oförmåga att sörja och släppa det förflutna (o)möjligheter. För feminismens del handlar det till stor del om oförmågan att lösgöra sig från sitt eget studieobjekt (»kön och genus«). Tanken på omstörtande revolution är därmed borta, sam-

tidigt som feministisk forskning betar sig *som om* det skulle finnas en möjlighet att nå bortom kön. Brown frågar sig vad denna dubbelhet egentligen betyder för feminister i dag. Vilken sorts sorg medför detta (inte helt erkända) förlorade löfte om *revolution*?

Revolution innebär vanligtvis en total brytning med det förgångna och involverar ett löfte om den totala emancipationen. Det är ett synnerligen modernistiskt begrepp som följaktligen är helt omodernt i dag. Samtiden dominerar i stället av en »allomfattande« kapitalism vars främsta egenskap är dess förmåga att assimilera även de element som ser sig själva som radikala och subversiva. En del av den samtida feminismens problem är därför dess oförmåga att acceptera att: »Det finns ingenting hos de sexualiserade kropparna eller ens hos den kvinnliga underordningen som kapitalismen inte kan klara sig utan«. ⁶ Denna feminism befinner sig således i en prekär situation: blind inför sin egen roll i samtiden, beroende av sitt eget studieobjekt och i hemlighet förälskad i en »underdog-position« där hunden redan är död. Resultatet är förlamande melankoli där vi inte kan tänka oss någon annan framtid än den som samtiden presenterar för oss.

Brown menar i stället att det krävs ett erkännande av den revolutionära förlusten för att kunna komma bort från förbittringens onda cirkel. Vi

6. Se Wendy Browns text i detta nummer av *Fronesis*.

bör försöka förstå varför vänstern har upphört att kritisera sakernas tillstånd, och varför den inte längre producerar några uttalade alternativ. Vi bör sluta skylla ifrån oss och i stället fokusera på vad som har gjort att alla (poststrukturalister liksom kvinnohistoriker) har hamnat i denna postrevolutionära limbo. Vidare bör vi på allvar studera vad man har varit beroende av, och vad man nu inte längre kan låtsas vara fri från. Men också att först se *vad* vi kan ersätta detta beroende med. Med andra ord: När vi väl är medvetna om förlusten av det revolutionära paradigmet kan vi använda sorgen som teoriutvecklande, och utifrån det med glädje se att ett

oändligt antal möjligheter vilar i den kommande framtiden.

Vad alla tre texter således vill få fram är att feminismen inte längre kan ta tiden (med dess konventionella uppdelning i ett förflutet, en samtid och en framtid) för given. Feminismen är hemsökt av samma spöken som Derrida menar att marxismen »lider« av.⁷ Lösningen är inte att försöka döda dessa spöken genom ytterligare historieskrivning, utan i stället att, genom en revolutionerande(!) annorlunda tidsuppfattning, lära sig att erkänna och leva med dessa spöken på ett aktivt sätt, oavsett om man möter dem i den andre, på den egna akademiska institutionen eller i den samtida politiken.

7. Jacques Derrida, *Marx spöken: Skuldstaten, sorgearbetet och den nya internationalen* (2003).