

»Om de tre idéernas tidsåldrar är encyklopedin, pedagogiken och den kommersiella, professionella skolningen, kan endast den andra av dessa rädda oss från att falla från den förstnämndas höjder ner till den sistnämndas förödelse; en absolut förödelse för tänkandet oavsett vilka vinsterna än må vara utifrån en universell kapitalistisk synvinkel.«

Deleuze & Guattari: *What is Philosophy*, 1994, s. 12

## **Enade vi falla, söndrade vi stå! Reflektioner om kontinuitet, kronologi, myter och stringens**

Sara Edenheim och Cecilia Persson

Vi står med en kursplan och en litteraturlista för vårterminens a-kurs i genusvetenskap och funderar på dess dunkla tillkomst. Tillståndet påminner vagt om Judith Butlers definition av interpellation: ”På sätt och vis åberopar polisen konventionen att tilltala, han deltar i ett uttalande som är likgiltigt inför den som uttalar det. Handlingen ’fungerar’ delvis på grund av tal-aktens åberopande dimensioner och konventionens historicitet vilken övergår och möjliggör dess formuleringsögonblick”.<sup>1</sup> Och problemet är att det är vi som är polisen. Det är vi som gör oss till representanter för en kurs som vi inte själva har utformat men som vi är satta att vara ansvariga för (självklart utan tid eller medel att omstrukturera den). Situationen är inte unik på något sätt och vår klagan och frustration över ”förlegad litteratur” och ”brist på nya perspektiv” kan förmodligen höras på många andra akademiska institutioner. Så vi ställer några välmenande frågor till vår kursplan: ”varför är du kronologisk?”

eller ”varför består din första delkurs av historiska översikter och genomgångar av olika definitioner av kön, genus och feminism från 1980-talet?” eller ”varför kommer blocket med genus före blocket med klass och genus som kommer före blocket med etnicitet och genus som kommer före blocket med sexualitet och genus?”. Och kursplanen svarar ytterst pedagogiskt och sansat: ”det är för att studenterna måste få en grund att stå på innan vi börjar problematisera” eller ”det är för att historia är viktigt för att förstå sin samtid” eller ”det är för att det är så den feministiska rörelsen har vuxit fram”.

Vi kontrar med våra teoretiska käpphästar: ”vem har sagt att kronologi är det enda sättet att få en överblick över ett ämne?” eller ”hur kommer det sig att det är just det modernistiska, vita, medelklass-, hetero-, kvinno-subjektet som ska ge studenterna en tydlig grund att stå på?” eller ”varför ska vi börja med att låtsas att det finns ett tydligt och helt

kvinnligt subjekt för att sedan efter halva kursen tvingas säga till studenterna att allt det där som ni nyss har lärt er kan ni glömma igen”. Och framför allt: ”hur ska vi framstå som trovärdiga pedagoger när våra ord går stick i stäv med våra handlingar?”. Nu har kursplanen börjat förlora tålamodet och svarar därför lite vresigt: ”försök på ett bättre sätt då om ni kan. Ni lär ju inte vara dom första som misslyckas och ni lär inte uppnå något annat än flum och allmän förvirring”. Men om vi nu inte låter oss nedslås av detta och menar att en ordning inte behöver ersättas av kaos utan snarare kan ersättas av en annan ordning, hur skulle vi då formulera problemen, kursplanen och de pedagogiska metoderna?

#### **Vad vi inte vill: ressentiment, kronologi och konsensus**

Hur kan vi ta konsekvenserna av det vi lär ut? Hur kan vi omsätta ett kritiskt och problematiserande förhållningssätt till en kursplan, en litteraturlista och ett examinationstillfälle? Hur kan vi undvika att genom vår undervisning reproducera de värden och traditioner som vi egentligen vill ifrågasätta? Hur ska vi förmedla och omsätta den poststrukturella och postkoloniala kritiken utan att förringa och förenkla dess potential och innehåll? Frågorna är förmodligen inte nya, men svaren är långt ifrån givna och vi står trots allt där med våra vita, akademiska, västerländska kroppar och vill undervisa om hegemonier. Så vi börjar med att försöka negera våra mål: vad vill vi inte göra, vad vill vi inte reproducera?

Spivaks dubbelnegation ekar självfallet i våra huvuden i samma stund som vi formulerar vår negering – vad kan vi inte inte vilja (that which we cannot not want) – och vi kastar en tacksam (begärande?) blick på den avfärdade kursplanen som ger oss möjlighet

att ge vår vilja ett bollplank.<sup>2</sup> Utifrån det enas vi således om att vi framför allt inte vill naturalisera historiografin som om en sådan vore den enda möjliga grunden för fortsatt problematisering och diskussion. Orsaken till denna skepticism gentemot kronologiska översiktskurser finner vi förmodligen i det faktum att vi båda är just historiker och tar historia på allvar – faktiskt på så stort allvar att vi ser mer faror än nytta med kronologi som pedagogiskt hjälpmedel. Våra skapade behov av symmetrier och dikotoma tankestrukturer utgör trots allt själva grogrunden för den mytologiska och rituella historieskrivningen, liksom för politik och strukturell diskriminering. Som ett alternativ i det sammanhanget betonade vår historikerkollega Michel Foucault diskontinuitet som ett effektivt sätt att markera motståndet mot de teleologiska berättelserna som utgör kärnkittet i konstruktionen av historia som en linjär och progressiv process:

Syftet med historia som vägleds av genealogi är inte att upptäcka rötterna till vår identitet, utan att istället hänge sig åt dess upplösning. Den söker inte definiera tröskeln till vår unika framväxt – detta hemland till vilken metafysiker utlovar en återkomst. Den söker synliggöra alla dessa diskontinuiteter som korsar oss.<sup>3</sup>

Ytterligare effekter av denna i grunden nietscheanska historiesyn är att vi på kursnivå inte vill reproducera osynliggörandet av de betydande skillnader som finns mellan och inom kvinnovetenskap och genusvetenskap, feminism och jämställdhet, strukturalism och poststrukturalism. Detta osynliggörande har vi ofta upplevt som både förvirrande för studenter och ideologiskt meningslöst, om inte till och med kontraproduktivt. Förvirringen upp-

står bland annat då studenter har ägnat första veckorna av kursen åt att enbart läsa den traditionella genushistoriens framväxt, enbart ställts inför frågor som berör jämställdhet och enbart getts möjlighet att hantera kvinnor och män som prediskursiva, enhetliga aktörer i en patriarkal struktur. Med andra ord, de har med få modifikationer fått i princip samma bild som de dagligen får från andra (icke-akademiska) institutioner i samhället, för att sedan, utan någon egentlig förklaring, få denna *feminist body count* ifrågasatt av den lärare som har ansvar för föreläsningarna rörande Foucault, Scott eller Butler. Ideologiskt ligger problemet i att en sådan kursplan strävar mot att introducera genusvetenskap som en sammanhållen enhet antingen genom att presentera de olika inriktningarna som en evolutiv utveckling mot ett allt bättre feministiskt tänkande eller genom att helt enkelt försöka integrera den motsträviga poststrukturalismen i en feministisk kanon genom att säga att den egentligen vill samma sak som alla "vi" andra. Allt detta sker i en process där varken "vi" eller "de" blir definierade och alla de produktiva konflikter som studenterna skulle kunna ha fått ta del av blir bortträngda i det allmänna kravet på sammanhållning och konsensus.

Varför inte redan från första stund istället peka på de stora kunskapsteoretiska skillnader och diskontinuiteter som finns mellan exempelvis Yvonne Hirdman och Joan Scott? Eller för all del mellan exempelvis Scott och Judith Butler? Detta är frågor och positioneringar som vi måste kunna förstå och visa när vi står i föreläsningssalen och talar om exempelvis Butlers definition av genderbegreppet inför a-studenterna och hela tiden får frågan "men kön då?". För ugglorna i mossen låter oss ana att orsaken till studenternas fråga (som vi tycker att Butler besvarar alldeles

utmärkt på egen hand) är att de uppfattar Butler som krånglig i relation till de (inomsvenska) diskussionerna om skillnaden mellan begreppen kön och genus respektive struktur och aktör som de har ägnat de senaste veckorna åt. Trots att Butler överhuvudtaget inte ingår i detta paradigm förväntar sig schemat, kursplanen och studenterna att vi ändå ska låtsas att hennes användning av gender och subjekt på nåt sätt är besläktat med den svenska genusforskningens historiografi. Vår uppgift verkar därigenom ha blivit dubbel så svår eftersom den pedagogiska frustrationen här blir ett resultat av teoretisk inkonsekvens.

Det finns trots allt avsevärda kunskapsteoretiska och filosofiska skillnader i att å ena sidan skriva synteser och att å andra sidan tro på dekonstruktion som vetenskaplig metod. Vi menar därför att vi behöver en reverserad läsning av feminismens historia där hegemoniska kategorier såsom vit, heterosexuell kvinna problematiseras redan från kursens början och inte först efter att vi har levererat en myt som vore den både sanning och grund för vidare kunskap. Annars misslyckas vi med att synliggöra hur dessa kategorier konserverar föreställningar om vilka som får ingå i det feministiska, emancipatoriska projektet. Idén om en fast och oföränderlig identitet är modernitetens grundläggande problem och utformningen av både politik och kunskapsproduktion utgår från föreställningar om diverse gemenskaper som legitimeras i en besynnerlig illusion om att de går att bekräfta i den så kallade verkligheten. Vi hamnar på så sätt mitt i den statligt legitimerade och utövande subjektproduktionen: den som Foucault har valt att kalla för regementalitet (*governmentalité*) och där vi i egenskap av statligt anställda universitetslärare riskerar att ofrivilligt eller omedvetet bidra till en anpass-

ning av lärande och tänkande som i nuläget gör oss till konsumenter och entreprenörer utifrån de rådande nyliberala marknadsvärdena.<sup>4</sup> Universitetet blir därmed en av de minst progressiva och kreativa platsen i vårt samhälle där vi istället hamnar i en spelad *underdog*-position, en ständig reproduktion av oss själva som offer för strukturer och övermakt när vi i själva verket är en viktig del av demsamma; en del som vi inte vill se eftersom vi gärna livnär oss på denna sado-masochistiska relation. I det sammanhanget är det inte underligt att ett uppdagande av denna mytbildande relation blir liktydig med ett underminerande av våra privilegierade identiteter som akademiker och forskare.

Ett av våra grundläggande problem kan således sammanfattas i att moderniteten/jämställdhetsfeminismen/genushistorien/strukturalismen aldrig ifrågasätter tanken på enhetliga subjekt. Ändå står vi där, först fyra veckor in på kursen, och föreläser om Joan Scott som menar att just denna brist på subjektifieringsperspektiv har placerat feminister i en värld av paradoxer.<sup>5</sup>

Situationen gör oss plågsamt påminda om att en dubbelparadox inte löser någon av paradoxerna: *two wrongs don't make a right*. Vad ska studenterna tro? Är det frågan om att vi "bara" ger dem en möjlighet att självständigt välja mellan att tro på det enhetliga, moderna subjektet eller det splittrade, komplexa poststrukturalistiska? Eller är det snarare en fråga om att förminska det sistnämnda till en möjlig teori som man kan leka lite med, men som man inte behöver ta på allvar förutom som en form av hjärngympa och övningar i flerdelade meningsbyggnader? Vi underskattar nog grovt vår egen maktposition om vi tror att studenterna känner en valmöjlighet i en sådan situation. Men vi underskattar nog lika

mycket studenternas förmåga att ta till sig komplexa problematiseringar av världen och människan från första kursdagen. Så vi frågar oss om det verkligen är akademins uppgift att återigen älta modernitetens myter – de myter som vi alla dagligen ser i alla andra sammanhang och som vi inte alls lider brist på kunskap om – eller om vi kanske istället på allvar bör bistå med ett motstridigt alternativ? Ett alternativ som inte behöver vara "poststrukturalistisk propaganda" men som alltid bör resultera i en konsekvent vilja till problematisering oavsett teoretisk utgångspunkt. Teori skulle därmed bli mer än ett perspektiv – det blir en metodologi och en medvetet genomförd pedagogik som gör att man kanske kan undvika det "kunningslimbo" som Beverly Skeggs menar är resultatet av en åtskillnad mellan teori och metod:

Att förbigå metodologi innebär att de mekanismer som vi använder för att producera kunskap blir dolda, privilegierade relationer blir maskerade och kunskapsbärare verkar inte vara lokaliserade.<sup>6</sup>

Skeggs krav på en synliggörande och positionerande metodologi bidrar även till att en stark inomvetenskaplig kritik kan växa fram, vilket man nog måste se som det intellektuella samtalets önskvärda grundvillkor. Om vi i vår undervisning utgår från att våra liv genomsyras av hegemonier i form av exempelvis strukturell rasism och (hetero)sexism kan vi ju inte rimligen fortsätta som vanligt och låtsas att våra kursplaner befinner sig utanför detta tillstånd. Om inte annat har just Skeggs i sina studier visat att kunskap legitimeras och produceras när den vita medelklassen talar (till sig själv) och genusvetenskap utgör inte på något sätt ett undantag: vita, heterosexuella medel-

klasskvinnor har sedan 1970-talet skrivit agendan för hur en genusanalys ska gå till och effekterna är extremt tydliga i det att exempelvis forskare som Judith Butler eller Gayatri Spivak hela tiden riskerar att inte bli annat än obegripligt snömos på samma sätt som bell hooks transformeras till en arg röst som pratar om rasism och sexism "där borta".<sup>7</sup> Givetvis antas aldrig denna rasism eller denna heterosexism existera inom "vår" akademi och i det tysta kolonialiserar vi på så sätt vår undervisningssal där de "andra" blir exotiska klicheér i främmande verkligheter som vi gör korta utflykter till utifrån vår privilegierade position. Varför fortsätta att låtsas att en teori som vi förstår oss själva och vår omvärld utifrån inte påverkar oss (och aldrig har påverkat oss) kroppsligt? Kanske att denna form av kolonialisering skulle kunna försvagas om vi tog fasta på att all vetenskaplig tolkning är politik och att politik är maktkamp och att i strävan efter vetenskaplig konsensus går alltid denna maktkamp, och mer därtill, förlorad.

Vad innebär då denna strävan efter konsensus och den hegemoniska tilltron på kontinuitet som vi anar i vår kursplan? När Ingrid Holmquist i *KvT* 4.05 ställer den retoriska frågan om det finns "en kontinuitet som vi inte längre ser, eller rentav medvetet osynliggör i kampen om tolkningsföreträde?" blir således vårt generaliserande svar att det aldrig har funnit en kontinuitet utan att kampen om tolkningsföreträdet alltid har pågått.<sup>8</sup> Vårt mer resonerande svar blir självklart längre och baseras på att vi inte har läst alla de grundläggande feministiska "urmödrarna"; vi har läst Butler, Nietzsche, Scott, Foucault, Lacan, Mouffe, Laclau, Brown, Bauman... och ändå kallar vi oss (ibland) för genusvetare och alltid för feminister.<sup>9</sup> Vilken kontinuitet ingår vår (disharmoniska) kunskap i? Räknas den över-

huvudtaget enligt den linjära feministiska historieskrivningen? Då vi ser anspråk på kontinuitet som en del av den bedrägliga konstruktionen historia blir dess problem också desamma. Innebär då detta att vi inte läser några feministiska texter skrivna före 1990? Tvärtom. Men vi gör det inte för att befästa vår egen identitetshistoria genom att läsa feminister i en tvångsmässig kronologisk ordning. Vi läser snarare genealogiskt där samtida forskning om samtida problem som finner inspiration i äldre forskning förvisso alltid innebär ett urval. Men det kanske är ett välgrundat och stringent sådant? Inte baserat på "glömska" eller "förnekande" av dåtidens heroiska kvinnokamp eller teoretiska problem utan ett sätt att fokusera på dagens, högst verkliga och närvarande, strider. Det är med andra ord inte tidsperioden eller geografien som bör avgöra intresset och legitimiteten, utan användbarheten i samtiden.

För är det inte samhället vi vill förändra? Är det inte oss själva och de andra vi vill förändra? Denna svåra relation mellan Vi och Dem (oavsett vilka) som förvisso är nödvändig, slitsam och agonistisk men inte ofrånkomligen våldsam, moralistisk och antagonistisk? Om så är fallet, varför står det då i kursplanen att "kursen syftar till att ge kunskap om genusrelationer i ett historiskt och samtida perspektiv", att "introducera centrala teorier och begrepp inom genusvetenskapen" och slutligen att "utveckla ett självständigt och kritiskt tänkande, förmåga att skriva, analysera och göra presentationer, att söka information och att praktisera källkritik". Här finner vi bara antaganden om en enhetlig genusvetenskap – en sådan som kräver en mytologiserad historia, trofast (genus)identitet och förmåga att uttrycka sig med rätt metod och rätt begrepp i rätt sammanhang. Var det inte för-

ändring som var målet? Och då inte enbart förändring av de andra – de som gör fel, de som slår eller våldtar – utan av oss själva och vår egen idé om vilka vi är och varför?

Varför poppar hela tiden denna idé upp om att en gemensam historia och kanon är nödvändig för att föra en politisk kamp, ett intellektuellt samtal eller ett seminarium vid en genusvetenskaplig institution? Chantal Mouffe svarar:

Ett demokratiskt samhälles mål är enligt [den deliberativa demokratis] synsätt att skapa en rationell konsensus, och detta ska ske genom lämpliga överläggningsprocesser som syftar till att få fram beslut som representerar en opartisk ståndpunkt, i allas intresse. Den som ifrågasätter att en sådan konsensus alls är möjlig, och som hävdar att man på det politiska området alltid bör förvänta sig oenighet, anklagas för att underminera demokratis möjlighet.<sup>10</sup>

Så vi har med andra ord att göra med en deliberativ demokrati som säger en sak men gör en annan under täckmantel ”att egentligen är vi ju alla eniga”. Och om inte, så måste vi bli det. Att se konflikt som en nödvändig drivkraft, en grundingsrediens i det politiska menar vi, i enlighet med Mouffe, är absolut centralt. Politik blir därför detsamma som möjligheten att välja mellan olika utdefinierade menings-skiljaktigheter. Vi förstår gärna detta i termer av att akademien bör vara en arena för Mouffes hopp om att lyfta upp antagonismer för att (om)hantera dem till agonismer. Och då menar vi inte enbart inomvetenskapliga dito utan kanske framför allt att akademien ska vara den agonistiska motståndaren (*the adversary*) till ett samhälle som just nu vägrar att erkänna både konflikt och motstånd.<sup>11</sup> Var

inte trots allt ett närliggande exempel på effekterna av konsensusideologin och den deliberativa demokratin det politiska partiets Fi:s uppgång och eventuella fall, där de enda som vann på att framställa feminism som en enhetlig ideologi var media med sin törst efter offentliggjorda *cat fights*? När kravet på politisk enhetlighet kom från medialt håll var det inte svårt att lista ut att kravet ställdes för att Fi genom konflikterna skulle kunna betraktas som en förvirrad hönsgård och en partipolitisk omöjlighet. Ingen hade blivit överraskad om något annat nystartat parti visade på inre konflikter och sprickor – det är snarare så politiska partier vanligtvis växer fram. Att framställa feminism eller genusvetenskap som homogena ideologiblock är med andra ord ett av anti-feminismens effektivaste verktyg. Varför ställer då många genusvetare och lärare i genusvetenskap exakt samma absurda krav på sig själva? Givetvis för att vi för tillfället relativt okritiskt själva ingår i konsensusideologin, men även för att dess effekter ger tillfredsställelse i form av ett återkommande bekräftande av den solidariska feministen, den subversiva aktivisten, den missförstådda radikalen, det hjälplösa offret som lever för sin grupptillhörighet. Det vill säga att konflikträdslan är en av orsakerna till det som Nietzsche kallade för *ressentiment*: ett tillstånd av självbeträffelse baserat på utpekanden av andras skuld till det egna förtrycket som leder till ett mållöst moraliserande, revirförsvar, resignation och hämndbegär. Ett tillstånd som man hittar på många håll både inom och utanför akademien och både på den vänstra och den högra politiska axeln. Den Nietzscheinspirerade statsvetaren Wendy Brown menar att den moralism som kommer från *ressentiment* inte enbart definierar sig själv såsom högre stående, utan även gör anspråk på att vara sublim genom att det moralistiska

[...] resonemanget draperar sig själv i maktlöshet eller obesuttenhet: man går till attack genom att särskilja sig själv från det politiskt-ontologiska tillståndet som man kritiserar [...] [Genom] att förneka att man är inblandad i makten, att man har en vilja till makt eller strävar efter att härska.<sup>12</sup>

Intressant nog definieras även ressentiment som intimt beroende av historiska redogörelser (till skillnad från samtida tillstånd och framtida visioner) för att ur det legitimerande förflutna finna prov på den ”egna” identitetens universella existens och förtryck. Kursplanens enträgna krav på genushistoria framstår i det perspektivet plötsligt som mer än en oskyldig modernistisk tilltro till den västerländska samhällsevolutionen.

#### **Vad vi vill göra: genealogi, sorg och skrott**

Så där står vi med en rad (dubbel)negationer och ska försöka göra något annat. Genealogi, konflikt, stringens och förändring är våra ledord, men hur ska vi lyckas leva upp till dem innanför våra snäva budgetramar och kursplaner?<sup>13</sup> Varthän leder oss viljan att omvandla teori till metodologi och liv? Kanske att vi kan börja med små, enkla saker. Som att inte erbjuda studenterna den grund (en del av dem) eftertraktar. I alla fall inte utan att samtidigt – inte flera veckor senare – erbjuda en problematisering av denna grund. Kanske att vi också kan börja med att inte se på oss själva som givare av kunskap (”ge kunskap” som det står i kursplanen), om inte annat för att en sådan formulering leder tanken till en kunskapsdefinition som inte ger möjlighet till distans och självkritik, eller som Wendy Brown uttrycker det i samband med en diskussion om Nietzsche och genealogi:

Nietzsches genealogiprojekt går ut på att skapa ett sorts avstånd mellan oss och vår kunskap, rucka på det som vi tror att vi vet, avfamiljärisera det familjära, avfamiljärisera oss från oss själva.<sup>14</sup>

Kanske att vi kan försöka ta den genealogiska ansatsen på allvar: vilka är dagens könsrelaterade problem? Vad berör studenterna personligt/politiskt idag? Vilka diskussioner rör sig i samtiden? Vilken roll kan akademien spela som reproducent eller upplösare av dessa problem? Detta sätter fokus inte enbart på samtiden och framtiden utan också på oss som representanter för en institutionaliserad kunskapsproduktion. En enkel inledande fråga till studenterna: ”vilka problem vill ni lösa och hur tror ni att vi kan hjälpa er?” kan följas upp med en svårare fråga: ”varför är det som ni föreslår ett problem och vilka faror innebär vår kunskap?” eller för att göra det än mer intressant: ”vad innebär de allmänt formulerade lösningar som betonar autenticitet, mångfald, rättvisa, tolerans, respekt?”, det vill säga alla dessa honnörsord som genomsyrar politiken i en värld smockfull av orättvisor. Det privilegium det innebär att formulera både problemen och lösningarna kan kanske på så sätt synliggöras istället för att befastas och naturaliseras.

För frågan är kanske om det verkligen är nödvändigt att fastslå en kanon för att först efteråt ifrågasätta den? Är inte det effektivaste ifrågasättandet snarare att förvägra kanon tolkningsföreträde och istället hantera denna typ av traditionsförvaltare reflexivt respektlöst? Varför inte hegeliansk parallell-läsning utan syntes eller djupläsning med efterföljande diskussioner utifrån kortare texter för att fokusera på filosofiska och kunskapsteoretiska problem? Såsom exempelvis en antaget generell översikt över ”genusvetenskapens”

framväxt i Sverige samtidigt med en kritik av genusämnets institutionalisering.<sup>15</sup> Oavsett vilket, menar vi att det viktigaste är att ingen text lämnas därhän utan grundläggande problematisering och kvalitativ läsning, vilket kan sättas i kontrast till de digra litteraturlistornas kvantitativa tyranni som idag snarare bidrar till kaos än till kunskapsbredd. Man bör kanske helt enkelt försöka undvika att naivisera läroprocessen genom att tro att studenternas unga ålder per automatik utesluter förmåga att problematisera, analysera och lösa komplexa problem. För det är väl inte så att vi tror att det är erfarenheter som ligger till grund för kunskapsprocessen när vi samtidigt lär ut att det är maktstrukturerade kunskapsinstitutioner som formar våra bräckliga jag? Bara det faktum att det inte finns någon som helst korrespondens mellan betyg och studenternas ålder tyder, om inte annat, på att längre livslängd inte automatiskt leder till större analytisk förmåga. Att planera undervisningen och kurslitteraturen utifrån studenternas förmodade erfarenhetsnivå är med andra ord både inkonsekvent, essentialiserande och inte ens verifierbart i vår egen undervisningsvardag.

Vilken roll kan då genealogi som pedagogisk metod spela? Förutom att den konsekvent undviker och ifrågasätter båda konsensus och kontinuitet, kan en genealogisk historiedefinition placera samtiden som utgångspunkt för vår undervisning. Den ger även möjligheter till en bredare och öppnare metodanvändning; den kanske rent av inbjuder till att gå ”bakvägen” in i komplexa frågeställningar och problem där reminiscenser av det vi undervisar om kan dekonstrueras i det minst uppenbara; allt för att undvika att genusvetenskap blir ytterligare en identitetsskapande/bekräftande/cementerande kunskapsproducent: ”vi kvinnor mot världen”, ”vi homosexuella mot

heterosexuella”, ”vi blattar mot svennar”. Det var förmodligen så Foucault menade att genealogin kunde användas när han skrev att hans ”effektiva historia” handlar om ”att dra upp sina fundament med rötterna och obevekligen avbryta sin låtsade kontinuitet” och han fortsätter med att säga ”att kunskap inte är till för förståelse – den är till för att skära med.”<sup>16</sup>

Det som således ska skäras bort är i slutändan en ressentimentstyrd politik. Den politik vars ledmotiv är hämnd och reproduktion av skador snarare än möjlig öppning för alla inblandade parter. Offret måste ge upp tanken på vedergällning och både offret och förövaren måste ge upp tanken på sig själv som just offer och förövare (kvinna:man; homo:hetero; svart:vit). Emancipation betyder ju faktiskt inte att slavar ska bli fria slavar – de ska sluta existera som slavar i förhållande till en annans kategoriska herravälde. En existens som Brown menar alltid kräver uppoffringar för alla inblandade: ”Psykologiskt, fysiologiskt, liksom epistemologiskt, kommer genealogen att förlora fotfästet [...]”<sup>17</sup>

Det fotfäste som förloras är identitetens grundsten, den identitet som baseras på att en rad alternativa identifieringar och materialiseringar har förkastats och inte kan kännas vid och därför försätter individen i ett melankoliskt tillstånd: ”jag kunde (absolut inte) ha varit något annat”. Ett tillstånd som kräver fortsatta investeringar i identiteten, kategorierna, hegemonierna och status quo, men som aldrig tillåter någon annan identifiering och vars värsta fiende är ett erkännande av den förlust som detta har inneburit: melankolisk identitet är i princip ett förbud mot sorg och därmed mot förmågan att (er)känna både sina egna och andras förluster – oavsett om de är blodiga och våldsamma eller subtila och psykiska. Våldshandlingar kan därmed inte bemötas med den sorg de för-



tjänar utan kan enbart användas som ett avstamp för den ständigt pågående identifikationsprocessen. Utifrån detta ställningstagande kan vi inte låta exempelvis kvinnokroppen stå som en evig källa till melankolisk identifiering genom tid och rum: varje försök till detta påverkar och använder oss i ett politiskt maktspel som vi borde refusera. Istället borde vi kanske aktivt ägna oss åt att skapa alternativ bortom antagonism, melankoli och ressentiment: privilegier måste knytas till makt och hur makt utspelar sig, förhandlas och upprätthålls, är något som berör oss, få oss att sörja och få oss att vilja förändra istället för att bygga upp vår identitet in absurdum. Det avvikande, det misslyckade och det hotfulla är djupt problematiskt att diskutera om det inte sker i direkt relation till det normerande, det lyckade och det familjära. Ett kopiöst nederlag för genusvetenskapen vore om den trots de bästa intentioner blir en ny kategoriseringsgrund som ökar risken för cementering av skillnadskonstruktioner i ett slags förment och förljuget medlidande. Ett medlidande som Slavoj Žižek – den enerverande macho-lacanianen – beskriver på följande talande sätt:

Med andra ord förutsätter vårt medlidande just i den mån det är "äkta" att vi uppfattar oss själva i det i den form som vi finner tilltalande. Offret framställs så att vi tycker om att se oss själva i den position från vilken vi bligar på henne.<sup>18</sup>

Hans beskrivning stämmer väl överens med hur exempelvis queerbegreppet i Sverige avlivades ungefär två sekunder efter dess tillkomst genom att approprieras av homoforskare och statliga utredningar. Därefter var det moraliskt problematiskt att inte nämna ordet queer i en kursplan, en ansökan eller i en offentlig

debatt rörande så kallade HBT-personer som blev de avvikande och de förtryckta som det är fint att tycka synd om. Radikaliteten har därmed inte enbart transformerats till offeridentitet utan även till moralism – det vill säga en moral utan vilja att förändra som Žižek förmodligen skulle beskriva som vår tids mest effektiva munkavel och mentala gränssättare. Det handlar om en moralism som gör att medan vi ägnar oss åt olika former av utpekande av felaktigt beteende, felaktig representation (både kvalitativt och kvantitativt), så iscensätter vi samtidigt aktioner utan egentlig agenda, riktning eller mål. Kanske att vi istället måste skära i alla överlagringar och helt enkelt fråga oss om målet verkligen är tolerans, respekt, sanning, fredlig mångfald, deliberativa samtal, etc? Kanske att målet egentligen bör vara mindre anspråksfullt men samtidigt mer pragmatiskt: att vi ska kunna leva tillsammans utan att slå ihjäl varandra. För oss är det förstnämnda "målet" inte ens intressant som alternativ eftersom det innebär grundantaganden om människors essens som är absurda: vi kan inte bortse från att vi behöver de andra/Andra, konflikter likaså, makt är vi, inget kan ske på "lika villkor". Till saken hör att vi inte ser toleransen och sanningen som ett mål ens i teorin, eftersom de anspråk som begreppen gör snarare används som ett medel för att uppnå en (ny)liberal samhällsordning, förnöjsam identitetsnarcissism och ytterligare våldsamheter. Hur bemöter man en ressentiment maktutövning genom "mångfald" och "deliberativa samtal"? Hur kan melankoliskt förkroppsligade identiteter börja demontera sig själva genom "respekt" eller "tolerans"? Vem får höja sin röst och uttrycka sin oenighet, sin öppna sorg eller sin intolerans för identiteternas och sakernas tillstånd i en utopi där inget av detta är tillåtet? Frågan är om det

är dystopiskt eller realistiskt att acceptera att världen inte går att ena?

Vi skulle nog våga påstå att vår inställning till konflikternas och de Andras nödvändighet inte bara är realistisk utan till och med hopp- ingivande då den inbjuder och uppmanar oss att ständigt och jämt omförhandla antagonis- mer till hanterbara agonismer där ingen för- väntas bli enig och där varje uttalande och varje tystnad tolkas som ett maktutövande. Ingen kommer på så sätt undan ansvaret efter- som det inte går att moralisera bort det genom retoriska projiceringar även om det är besvär- ligt och gör ont. Och när det har gjort ont ett tag, kanske man kan börja skratta åt det. Ett ironiskt skratt som ifrågasätter varje försök till seriös kategorisering och allvarsamma identitetsbyggen. Att våga skratta åt både för- domarna och det politiskt (in)korrekta, att göra åhörarna osäkra på om det ens är tillåtet att skratta och därigenom visa på en möjlig öppning för ett annat perspektiv och att som statsvetaren och feministen Shane Phelan kunna använda skrattet både mot förtryck och mot ontologiska anspråk:

Motsatsen till förtryck i denna mening är inte sanning eller respekt, utan humor och glädje – den sorts humor som kommer ur att se alla kategorier, alla förklaringar, alla identiteter som provisoriska.<sup>19</sup>

Det finns med andra ord en tanke och en agen- da bakom skrattet när Shane Phelan menar att just för att kategorierna/identiteterna/subjek- ten tas på dödligt allvar, leder de till våld och död. Att då inte ta dem på allvar kan faktiskt därför ses som ett seriöst sätt att förhindra våld. Och vem ska börja om inte vi, här och nu? För vad innebär det att skratta? Är det inte att både avslöja och utlämna sig själv, öppna

sig själv för kritik, men också att inbjuda till att skratta med. Självklart finns det även nega- tiva användningar av skratt: hånskrattet uppifrån som vill markera sin egen säkra makt- position eller det osäkra skrattet som förlöj- ligar något som annars kan upplevas som allt- för hotfullt. Men skratt handlar också om att avvärpa och att bryta ner det seriösa, det all- varliga och det politiskt korrekta/inkorrekta. Skratt kan vara det subversivas verktyg när insikten om en paradoxal och orättvis värld inte längre går att förneka eller förmildras med bedrägliga kontinuiteter och identiteter. För vem kan uppbåda hat och hämnd gentemot någon vars förment universella anspråk man inte längre tar seriöst? Hur fånigt framstår inte ett sådant anspråk och vilken glädje kan det inte ge att faktiskt se det fåniga i det? Denna känsla av glädje bör inte tryckas ner utan måste få finnas som en dynamisk och vital kraft vilket torde vara själva förutsättningen för att överhuvudtaget möta sin egen och andras sårbarheter. Feminism handlar ju ytterst om vad det innebär att leva och att vara människa i en utsatt existens. Och vill vi välja sorg istället för melankoli bör vi också kunna välja glädje istället för ressentiment. Två känslor som båda blottlägger vår egen och andras sårbarhet genom att de alltid är ute- lämnande, okontrollerbara och aktiva.

Det som vi inledningsvis alltså beskrev som små och enkla förändringar i kursplan och pedagogisk metod kan således visa sig vara både stora och svåra. Men just det faktum att det metodologiskt inte verkar omöjligt att genomföra dessa små förändringar inger ändå hopp eftersom dess effekter lyckligtvis kan vara omvälvande.

## Noter

- 1 Judith Butler: *Psychic Life of Power*, Routledge 1997, s. 33.
- 2 Gayatri Chakravorty Spivak: *Outside in the Teaching Machine*, Routledge 1993.
- 3 Foucault, Michel: "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (red.), Pantheon 1984, s. 95.
- 4 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, red. Burchell, Gordon, Miller, University of Chicago Press 1991. Rörande entreprenörssubjekt, nyliberalism och universitetet se även Wendy Brown: "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event*, 7:1 2003.
- 5 Joan Scott: *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Right of Man*, Harvard University Press 1996.
- 6 Beverly Skeggs: *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, Sage 1997, s. 17.
- 7 Se exempelvis bell hooks: *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, South End Press 2000.
- 8 Bang: *tema konflikt*, 1:2006 synliggör just detta perspektiv genom inlägg från feminister från olika generationer: "40-talisterna" Gunilla Thorgren och Ebba Witt Brattström uttrycker där snarlika idéer som Holmquist i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2004:5. Frågan är kanske bara om det "endast" är en generationsfråga? Vi hör även studenter som uttrycker en önskan om en enhetlig "genusvetar-identitet" och som menar att en traditionell historisk översikt kurs skapar en god grund för just en sådan identitet.
- 9 Läslistan avslöjar också att vi inte är insatta i aktuell pedagogisk forskning rörande närliggande områden och problemställningar. Den initierade pedagogen märker säkert dessa brister, men det är vår förhoppning att vi oavsett disciplin och namngivna forskare kan bidra med en vital diskussion även utifrån vårt sammanhang.
- 10 Chantal Mouffe: "Politik och passioner", *Ord & Bild* 3: 2003, s. 86.
- 11 Se även Chantal Mouffe: *On the Political*, Routledge 2005.
- 12 Wendy Brown: *States of Injury*, Princeton 1995, s. 45f.
- 13 En intressant fråga är självklart om bevarandet av kursplaner och den ideologiska struktur som en sådan utgår från ens är önskvärd med en sådan pedagogisk ansats som vi förespråkar? Å ena sidan ser vi förmodligen kursplanen som ett för tillfället nödvändigt ont som man antagligen kan leva förutan, men å andra sidan ser vi produktionen av kursplanen – dess praktiska tillkomst – som ett möjligt tillfälle att diskutera och synliggöra de pedagogiska och teoretiska meningsskiljaktigheter som finns inom ett lärarkollegium. Däremot menar vi inte att ett sådant möte nödvändigtvis behöver utmyнна i en nedskrivnen och styrande kursplan: en sådan process ligger om inte annat alltför nära den strävan efter konsensus som vi kritiserar.
- 14 Wendy Brown: *Politics Out of History*, Princeton 2001, s. 95.
- 15 Se exempelvis Marianne Ljung: "Feministisk teori", *Moderna samhällsteorier*, Per Månsson (red.), Prisma 1998 för exempel på det förstnämnda och Wendy Brown: "Postmodern Exposures, Feminist Hesitations", *States of Injury*, Princeton 1995 för exempel på det sistnämnda.
- 16 Michel Foucault: *Language, Counter-*

*memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard (red.), Oxford 1977, s. 154.

17 Brown, 2001, s. 97.

18 Slavoj Žižek: *Njutandet förvandlingar – sex essäer om kvinnan, kulturen och makten*, Natur och Kultur 1995, s. 295 (kursiv i original).

19 Shane Phelan: *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*, Temple University Press 1989, s. 156

#### **Nyckelord**

feministisk pedagogik, genealogi, ressentiment, konsensus, konflikt

#### **Keywords**

feminist pedagogy, genealogy, ressentiment, consensus, conflict

#### **Summary**

”United We Fall, Divided We Stand! Reflections on continuity, chronology, myths and consistency”, by Sara Edenheim, Ph D, lecturer in Gender Studies and Cecilia Persson, Ph D Candidate in History.

Through this article the authors try to find a way of pedagogical consistency concerning theory, teaching and Gender Studies as an institutionalized subject. The authors use their positions as teachers of Gender Studies, professional historians, and poststructuralist feminists to integrate a theoretical consistency in the very methodology of academic courses. This is done through a presentation of what the authors see as problematic in the current curriculum, where they point out how chronology and an identification with “Gender Studies” as a homogenous field are made mandatory through the structure of the course. Such a legitimization of the past

combined with the lack of self-critical institutionalization of knowledge and an unproblematic identification with women/victims, runs the risk of turning feminist projects into moralistic productions of knowledge with a political agenda of ressentiment. By proposing minor changes to the curriculum, the authors begin an investigation of the possible effects of such changes and they come to the conclusion that an abandonment of chronology and consensus, replaced by genealogy and a sublimation of conflict, may have more political and corporeal effects than first anticipated. The power of mourning, as well as the power of laughing, are hence taken as possible and desired points of departure for a different pedagogical and political order.

#### **Sara Edenheim**

Historiska institutionen och  
Centrum för Genusvetenskap  
Lunds universitet  
Box 117  
221 00 Lund  
sara.edenheim@hist.lu.se

#### **Cecilia Persson**

Historiska institutionen och  
Centrum för Genusvetenskap  
Lunds universitet  
Box 117  
221 00 Lund  
cecilia.person@hist.lu.se