

Skillnadens doxa

Vilka filosofiska och politiska konsekvenser får en feminism grundad på köns- skillnad? Rita Felski jämför psykoanalytiska och postkoloniala studier av kultu- rella och materiella skillnader mellan kvinnor.

RITA FELSKI

Det är frestande, skriver Rodolphe Gasché, att se skillnadens filosofiska historia som ett uppenbarande av skillnadens stegvisa frigörelse från identiteten (Gasché 1994: 82). Vi blir mer och mer benägna att se det så. Som Gasché konstaterar härskar skillnaden oin- skränkt i det kritiska tänkandet. Som kon- trast är jämlikhet och gemensamhet knapp- värda att omnämnas, förutom som intellek- tuella eller politiska fiender att besegra och kasta på historiens soptipp. Utbasunerad på bokomslag, rutinmässigt åkallad i intellek- tuella debatter, är ”skillnad” ett oantastligt ideal, ett värde i sig självt. Skillnaden har bli-

vit doxa, ett magiskt ord för teori och politik som utstrålar försonande betydelser.

Feminismen har sin egen version av be- rättelsen om skillnadens triumf. Feminism- ens uppkomst tillskrivs ofta sådana perso- ner som Mary Wollstonecraft, som stödde sig på upplysningens förnufts- och jämlik- hetsideal för att protestera mot kvinnors un- derordning. Dessa ideal var emellertid, som det snart visade sig, inte kongeniala vänner till feminismen, utan förklädnader för en falloctrisk logik som sökte reducera skill- nad till likhet. Upplysningens universella vär- deringar kunde erkänna andras rättigheter

och friheter enbart genom att anpassa dem till manligt definierade normer. Andra vågens feminister sökte istället återta det kvinnliga; kvinnors väg till frihet låg i att bekräfta sin oreducerbara skillnad snarare än att sträva efter jämställdhet med män. Denna kvinnocentrerade vision har nu, tack vare poststrukturalismens inflytande samt stringent kritik av dess blindhet för materiella och kulturella skillnader bland kvinnor, förlorat mycket av sin lyskraft. Som ett resultat, berättas det, befinner vi oss nu i ett postmodernt tillstånd, där den kvinnliga skillnaden fragmenterats till multipla skillnader, och alla hänvisningar till universella ideal eller normer är politiskt suspekta och teoretiskt naiva.

Denna historia har blivit berättad ofta och i skilda tonlägen. För somliga är det en berättelse om framåtskridande, om hur feminismen undan för undan släpper sin bundenhet till gammaldags former av essentialism och universalism och når ett mer sofistikerat medvetandestadium. För andra är det en berättelse om syndafallet, om hur feminismen luras bort från sitt mål – att företräda och kämpa för alla kvinnor – av inbördes käbbel och prestige hos franskt avantgardistiskt tänkande. För många feministiska forskare är denna historia välbekant; vi kan stöta på den i vetenskapliga artiklar, återskapa den i vår undervisning, upprepa den i våra egna akademiska skrifter. Förvisso innehåller den ett korn av sanning, åtminstone som en beskrivning av den nyare inriktningen på gängse feministisk teori inom humanistiska ämnen.

Jag vill emellertid modifiera bilden av feminismens uppstigning till skillnadens svindlande höjder. Denna rätlinjiga intrig lämnar inte rum för reflektioner över samexistensen av skilda strukturer och det ömsesidiga bero-

endet dem emellan. I likhet med alla stora berättelser rör den dessutom ihop den inre logiken i specifika intellektuella debatter med tillståndet i världen i stort. Kvinnors politiska intressen och behov går inte alltid hand i hand med de olika faserna i akademisk feministisk teori.

Givetvis är ingen *doxa* accepterad av alla, och inom samtida feminism har det förekommit olika protester mot skillnadsteori. Redan 1986, i en artikel skickligt sammanfattad av sin titel, "Instabiliteten i den feministiska teoribildningens analytiska kategorier", varnar Sandra Harding för att grunda feminismen på en enda politisk-filosofisk idé, och hon hävdar att upplysningsidéer, gynocentrisk politik och postmodern identitetskritik samtliga är invävda i den samtida feminismens komplexa struktur. "Vi bör lära oss att betrakta själva instabiliteten som värdefulla resurser" skriver hon (Harding 1987: 19). Chela Sandoval har också kritiserat systematiseringar av feminismen som en serie utvecklingsstadier, och argumenterar för en "taktisk subjektivitet" som kan utnyttja skilda former av politik allt efter sammanhanget (Sandoval: 1991). Dessutom tar vissa postkoloniala teoretiker avstånd från skillnadens popularitet i dagens västerländska feminism, vilket jag kommer att utveckla nedan.

Däremot har man inte ägnat sig särskilt mycket åt att tänka igenom de *filosofiska* inkonsekvenserna som, vid sidan av politiska problem, uppstår när man försöker grunda feminism på skillnad. För det mesta förblir i själva verket skillnadens begreppsmässiga primat obestridd. Feministiska forskare kanske ifrågasätter särskilda framställningar av skillnaden för att de objektifierar eller främmandegöra andra. Sådan kritik hämtar emellertid vanligen sin kraft från tron på att

det finns verkliga, äkta skillnader som skymms av denna falska representation. Ett av syftena med denna artikel är att ompröva alteritet som det främsta målet för feministisk teori och politik. Jag söker inte avskaffa skillnaden utan enbart ifrågasätta tron att den är den yttersta förklaringen till hur saker och ting verkligen förhåller sig. Istället framlägger jag en beskrivning av jämlikhet och skillnad som är pragmatisk snarare än ontologisk, som frågar vad dessa begrepp kan utträta snarare än om de är sanna. Men vad jag vill ha sagt är inte enbart att jämlikhet och skillnad är distinkta men lika giltiga val inom feminismen, som Ann Snitow har hävdad (Snitow 1990). Snarare vill jag visa att de filosofiskt och politiskt är ömsesidigt beroende av varandra. Strävan efter skillnad för oss sålunda ofrånkomligen tillbaka till de till synes obsoleta frågorna om jämlikhet och gemensamhet.¹

Könsskillnaden: den främsta skillnaden?

Som Michèle Barrett påpekar har skillnad flera, inte alltid förenliga betydelser i feministisk teori (Barrett 1987). Allra vanligast är att den refererar till skillnaden mellan kvinnor och män, vare sig denna skillnad hänförs till biologiska, psykologiska eller sociala orsaker. För det andra, pekar den på skillnader, som skapats av klass, ras, sexuella preferenser, ålder och så vidare, *mellan* kvinnor. Denna andra definition används ofta för att bestrida de påståenden som gjorts i den förstas namn: mångfalden i verkliga kvinnors erfarenheter tillåter oss inte att chansa på en generell definition av den kvinnliga skillnaden. För det tredje, har feministiska kritiker använt sig av Derridas föreställning om *différance*, om betydelse som både different och uppskjuten, för att tala om språkets instabila och mångtydiga natur i förbindelse

med det kvinnliga. Slutligen har psykoanalytiska feminister, och i synnerhet de som ansluter sig till Lacans teorier, förklarat könsskillnaden som en oundviklig men instabil uppdelning som formar våra psyken och vårt inträde i språket.

I denna artikel granskar jag två inflytelserika riktningar inom feministisk teori: psykoanalytiska teorier om könsskillnaden i feministisk filosofi och analyser i postkoloniala studier av kulturella och materiella skillnader mellan kvinnor. Dessa två fält exemplifierar en del av den mest sofistikerade nya feministiska forskningen. De erkänner problemen med att försöka definiera kvinnors skillnad i universella termer. De vill, fast på olika sätt, radikalisera och komplicera föreställningen om skillnad. En granskning av dessa båda forskningsområden ger således en god utgångspunkt för att utforska konsekvenserna av alteritet, heterogenitet och skillnad i feministiskt tänkande.

Teorier om könsskillnaden aktualiserades först i Förenta Staterna på slutet av 1970-talet under inflytande av de så kallade franska feministernas skrifter (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva). Genom att fästa uppmärksamheten på språkets primära och långtgående betydelse för skapandet av våra föreställningar om manligt och kvinnligt, bidrog dessa arbeten till en fullständig förvandling av feministiskt tänkande. Från vissa håll blev de också kritiserade för essentialistiska, idealistiska och eurocentristiska tendenser (se bl.a. Jones 1981, Spivak 1987). Just nu ser vi hur skrifter av, vad vi skulle kunna kalla, en "andra generation" könsskillnadsteoretiker börjar dyka upp i Europa, Australien och Förenta Staterna, och bland dessa finns sådana välkända forskare som Rosi Braidotti och Drucilla Cornell.

Dessa författare är för det mesta mer med-

vetna än vad deras föregångare var om de fäl-
lor som finns när man teoretiserar kategorin
kvinna. Som ett resultat av detta söker de,
samtidigt som de vill behålla könsskillnad
som ett grundläggande begrepp, också
tömma det på allt faktiskt eller normativt
innehåll. Målet är att bekräfta det kvinnliga
och kvinnors skillnad utan att göra några ge-
nerella påståenden om kvinnliga kroppars el-
ler kvinnliga psykens beskaffenhet. Jag vill
börja med att pröva de teoretiska såväl som
politiska implikationerna av nyare teorier om
könsskillnaden. Jag inriktar mig här speciellt
på feministisk filosofi. Eftersom mycket av
könsskillnadsteoriernas prestige kommer
från deras anknytning till "high theory",
måste vi överväga om deras tillämpning av
poststrukturalistiska idéer verkligen är teore-
tiskt övertygande.

Könsskillnad framför genus

Rosi Braidotti uttrycker till exempel de vägle-
dande frågorna inom feministisk filosofi på
följande sätt: "Kan vi formulera annanhet
[otherness] och skillnad utan att nedvärdera
den? Kan vi tänka på den andra inte som an-
nan-än, utan som en positivt annan
existens?" (Braidotti 1991: 177). Braidotti fö-
redrar, i likhet med sina kollegor, uttrycket
"könsskillnad" framför "genus". Genus är
knutet till en sociologisk syn på manligt och
kvinnligt som utifrån påförda "roller", som
så småningom kan försvinna i en tänkt an-
drogyn framtid. Könsskillnadsfeminister däremot
koncentrerar sig på det semiotiska och
det psykiska, de poängterar könsskillnadens
strukturella centralposition i forandet av
mänskliga psyken och mänskliga kulturer. De
håller med Lacan om att definitionen av och
innehållet i vad det betyder att vara manlig
eller kvinnlig skiljer sig från kultur till kultur,
men att den primära uppdelningen i manlig

och kvinnlig är universell och oundviklig, om
än också instabil.

Givetvis har de två sidorna i denna upp-
delning inte samma tyngd. Snarare är den
symboliska ordningen baserad på fallosens
suveränitet och frånvaron av det kvinnliga
förutom som en fantasi skapad av manligt
begär. Braidotti är till exempel ense med
Irigaray om att kvinnors verkliga skillnad,
deras radikala annanhet, inte går att repre-
sentera inom existerande kulturella system.
"Kvinnan som den andra förblir en excess av
eller utanför det fallogocentriska systemet"
(Braidotti 1994: 160). Feminismens mål är
således inte att förneka skillnaden – vilket en-
bart skulle vara att acceptera logiken i fallo-
centrismen som manligt definierad likhet –
utan att återvinna det kvinnliga inom köns-
skillnaden för att kunna utveckla en auto-
nom kvinnlig tankevärld [imaginary] bortom
existerande stereotyper av kvinna. För
Braidotti är skillnaden helt enkelt grund-
begreppet i feministisk teori. Hon skriver:

problemet är också hur man kan befria 'kvin-
nan' från den underkuvade positionen av
'annekterad andra', så att hon kan fås ut-
trycka en annorlunda skillnad, en *ren skill-
nad*, ett helt nytt plan av tillblivelse, utifrån
vilket skillnader kan förökas och skilja sig
ifrån varandra (min kurs.) (Braidotti 1994:
115).

Drucilla Cornells nyare arbeten utforskar
mycket ingående dessa frågor om köns-
skillnaden. Cornell, liksom Braidotti, tillstår
sin skuld till Lacan och Derrida, vilka hon
betraktar som potentiella allierade till fem-
inismen på grund av deras kritik av fallocent-
rismen. Denna åsiktsgemenskap gör Cornell
misstänksam mot alla hänvisningar till
kvinnliga essenser eller universaliteter. Hon
lägger ner avsevärd tid och kraft på att veder-

lägga de feministiska rättsteoretikerna Robin Wests och Catharine MacKinnons argument, och hon avvisar uttryckligen deras vision om ett enhetligt kvinnligt öde. Dock är Cornell, liksom Braidotti, observant på en glidning mellan kvinnor och det kvinnliga i Derridas och andra författares skrifter. När kvinnan reduceras till en metafor blir det kvinnliga en position i språket tillgänglig för båda könen. Om det kvinnliga är en språklig figur, är det emellertid en som kvinnor har en särskilt angelägen anknytning till.

Det kvinnliga motstår definition

Feminismen finner sig således vara fångad mellan essentialismens gungfly, det riskabla försöket att avtäcka drag som är gemensamma för alla kvinnor, och den lingvistiska idealismens avgrund, där kvinnor försvinner i textualitetens tomma intet. Hur kan vi undvika både att essentialisera kvinnor och dematerialisera dem? Den lösning som föreslås av Braidotti och Cornell kan bäst beskrivas som en formell teori om könsskillnaden; den bekräftar betydelsen och värdet av det kvinnliga samtidigt som den vägrar ge det något faktiskt innehåll. Denna vägran är ett medvetet försök att kringgå en vilja till sanning som ses som fallocentrisk. Feminismen skall vägra definiera vad det betyder att vara kvinna. Snarare är det kvinnliga helt enkelt det som motstår definition, som inte kan begränsas, som förkroppsligar mångfald och annanhet. Det skall inte förväxlas med den falska kvinnligheten i dagens genusstereotyper utan det är som en utopisk gest mot en alternativ tankevärld bortom det patriarkala tänkandets tvång. "Feminism", skriver Cornell "kräver inget mindre än att man släpper det kvinnliga imaginära fritt – ett imaginärt som paradoxalt nog görs möjligt av att det kvinnliga inte grundar sig i några av de identifika-

tioner vi känner till och föreställer oss som Kvinna" (Cornell 1995: 147). Värdet av en sådan position är enligt Cornell att den tillåter feminismen att bekräfta det kvinnliga utan att för den sakens skull behöva essentialistiska eller naturalistiska beskrivningar av kvinnan (Cornell 1993: 57). En psykolingvistisk modell av könsskillnaden kan, med sin tonvikt på strukturella relationer snarare än essens, inrymma de sammansatta skillnaderna betingade av ras, klass, sexualitet och kultur bland kvinnor. Genom att vägra ge det kvinnliga något specifikt innehåll, hoppas således feministiska filosofer kunna undvika anklagelser för etnocentrism. En sådan struktur kan omfatta alla, snarare än bara några kvinnor. Den kvinnliga skillnaden existerar utanför de binära strukturerna i patriarkalt tänkande, däribland paradoxalt nog själva distinktionen mellan manlig och kvinnlig. Den är inte del av det redan tänkta, utan en princip om opposition mot det. Det kvinnliga är helt enkelt tecknet för heterogenitet, det ultimata tecknet för skillnad.

Jag är emellertid fortfarande bekymrad över några motsägelser i detta icke-programmatiska feministiska program. Till exempel förefaller det inte vara förenligt med de post-strukturalistiska idéer som könsskillnadsteoretikerna stöder sig på för att åberopa en autonom vision av det kvinnliga. Inom en sådan struktur är en brytning mellan ett existerande manligt symboliskt och ett framtida kvinnligt imaginärt inte möjligt. Anledningen till detta är att vi bara kan känna igen oreducerbar annanhet i förhållande till de normer och traditioner som tillåter oss att uppfatta denna singularitet som annan (Gasché 1994). Skillnad medför *alltid* jämförelse. Således står Braidottis önskan att förstå skillnad inte som "annan än" utan som "po-

sitivt annan” i strid med den mest fundamentala premissen i poststrukturalistiskt tänkande. Denna premis är övertygelsen att tecknet inte har någon inneboende, reell betydelse utan att det existerar enbart genom sitt differentiella förhållande till andra tecken. Det kvinnliga kan inte existera utanför det manliga eftersom uttrycken är fullkomligt inblandade i och beroende av varandra.

Absoluta distinktioner

Ett annat sätt att formulera denna invändning är att fråga: hur kan vi någonsin veta med säkerhet om en särskild idé, metafor eller diskursform är falloctrisk eller kvinnlig? Vilket kriterium låter oss avgöra det? (Uppenbarligen är det inte tillräckligt med en kvinnlig upphovsman.) Och hur kan detta uttryck för kvinnlig skillnad förbli kvinnligt, mot bakgrund av tecknets iterabilitet, dess förmåga att bli citerat, upprepat och i efterhand påfört mycket olika betydelser i en oändlig rad kontexter? Med andra ord är det svårt att se hur en utopisk vision av kvinnlig annanhet kan sammanjämka med en modell av språket som definierar betydelse som i grunden relationell, instabil och ören.

Således pekar ofta könsskillnadsteori, åtminstone i sin filosofiska tappning, mot absoluta distinktioner. Antingen strävar kvinnor efter en radikalt annorlunda värld bortom det som redan existerar eller så förblir vi för evigt inspärrade i den falloctriska kulturens järnbud. Denna dikotomi följer av premisser inspirerade av Lacan (även om ortodoxa anhängare till Lacan inte tror att vi någonsin kan slippa ut ur järnbuden). Dock är denna Lacan-inspirerade syn på historia och kultur som i grunden falloctriska alltför vittomfattande för det slags arbete som feministisk vetenskap behöver göra. Den

bryter ner viktiga distinktioner och reducerar avgörande skillnader till alltid närvarande likhet.² Var alla kvinnor i historien – konstnärerna, revolutionärerna, mödrarna, lärarna – verkligen inget annat än passiva förmedlare av falloctrism?

Om det inte är så behöver feminismen en mer smidig struktur för att behandla kvinnors specifika och komplicerade relation till speciella former av makt. Och om det nu verkligen förhåller sig så, som Cornell stundtals antyder när hon beskriver kultur som en uteslutande manlig skapelse, varför skulle då samtida feminister kunna befria oss från det falloctriska tänkandets järngrepp när alla andra kvinnor tidigare i historien har misslyckats med det? Om, som Braidotti påstår, kvinnors skillnad har varit ”omöjlig att representera” under fallogocentrismens långa historia, varför skulle plötsligt saker och ting vara annorlunda nu? Vilket epistemologiskt genombrott gör samtida beskrivningar av det kvinnliga till mer autentiska än de som producerats av de gångna årtusendenas alla kvinnor?

Det förefaller finnas ett viktigt samband mellan den feministiska könsskillnadsteorins svepande, negativa syn på det förflutna och dess vision av en radikalt annorlunda framtid. Cornells försvar för den kvinnliga skillnaden är passionerat och öppet utopiskt, dock finns det anledningar till att utopiskt tänkande förlorat mycket av sin tjuskraft på senare år. Den grundläggande premissen i utopiskt tänkande är ett modernt ideal om att uppfinna sig själv, om födelsen av det absolut nya som följer på brytningsögonblicket när ett alienerat och ickeautentiskt förflutet överges. En liknade vision motiverar Braidotti, som i ena stunden hävdar att vi bebor det postmoderna (vanligen liktydigt med ifrågasättandet av det nya), men i nästa stund likställer det feministiska

projektet med en radikal brytning och det nyas absoluta värde.

Var kan denna nya teoretiska och politiska kreativitet hitta sin grund? Var kommer 'det nya' ifrån? Vilka paradigmer kan hjälpa oss utarbeta nya scheman? (Braidotti 1994: 3).

Prototypen för alla skillnader

En utopisk mentalitet kan, menar Nancy Fraser, leda till att man nedvärderar existerande politiska strider och föredrar den storslagna avböjande gesten (Fraser 1995: 165). En motsättning mellan (kvinnlig) revolution och (manligt definierad) reformism framträder ofta i könsskillnadsteoretikers arbeten, dock har konstruktioner av politik i sådana avskalade antitetiska termer förlorat mycket av sin genomslagskraft på senare tid (McGowan 1991: 154). Detta feministiska ideal av självskapelse *ex nihilo* är ett annat exempel på ett argument som är märkligt på kant med de poststrukturalistiska idéer det stödjer sig på, allra tydligast den dekonstruktiva kritiken av ursprung. När sociala grupper förhandlar sina ambivalenta relationer till de representationer som definierar dem kommer den politiska inriktningen säkerligen att bero av en mycket rörligare blandning av identifikationer, partiell självinsikt och kritisk vägran. Kvinnor både är och är inte "kvinnor". En vision av det kvinnliga som ren annanhet kan inte tala till detta virrvarr av tradition och förnyelse, återhämtning och återskapande, lån från det förflutna och fantasier om framtiden som formar den feministiska praktiken.

Att begagna skillnad som den bestämmande egenskapen hos det kvinnliga leder dessutom till det omvända påståendet: att det kvinnliga är det exemplariska tecknet för alteritet. Cornell hävdar till exempel att "det

'kvinnliga' hyllas inte bara därför att det är det kvinnliga, utan för att det står för den heterogenitet som undergräver identitetens logik, förmodligen etablerad av fallogocentrismen" (Cornell 1991: 34). Med andra ord fortsätter könsskillnadsteoretiker, samtidigt som de försöker beröva det kvinnliga allt specifikt innehåll, att ta man/kvinnuppdelningens primat och prioritet för given. Det kvinnliga blir det fundamentala kännetecknet för skillnad, det står för alla andra tänkbara former av mångfald. Således refererar Braidotti till skillnaden mellan män och kvinnor som prototypen för alla skillnader, och beskriver feminismen som modernitetsdiskursen.³ Hon understryker att det är viktigt att uppmärksamma rasmässiga och kulturella skillnader bland kvinnor, men bara i relation till könsskillnadens fundamentala realitet.

"Betraktelser över 'skillnader' bland kvinnor" blir ett medel att "gestalta och implementera könsskillnad"; och omvänt, könsskillnad erbjuder "reella, fundamentala grunder för att omdefiniera kvinnlig subjektivitet i hela dess komplexitet" (Braidotti 1994: 80, 149).

Det är emellertid svårt att se hur feministerna kan göra sådana påståenden utan att återinrätta feminismen som en herrediskurs, en struktur som inordnar alla andra under sig samtidigt som den påstår sig erkänna deras oberoende existens. Som ofta poängterats är det bara vissa kvinnor som har råd att se könsskillnad som primär, vanligtvis därför att deras egen ras, klass eller sexualitet är omärkt och följaktligen osynlig (*se t.ex.* Spelman 1988, hooks 1984). Vissa könsskillnadsteoretiker inser styrkan i sådana invändningar och har ansträngt sig för att föra in diskussioner om ras i sina arbeten. Till exempel Cornell erbjuder en läsning av Toni

Morrisons roman *Älskade* som en omskrivning av *Medea*, och hon hävdar att romanen dramatiserar själva skillnaden i det afrikanska amerikanska moderskapet (Cornell 1991: 195). Det är dock en omtvistad fråga om lacanianska teorier kan hjälpa oss att helt och fullt förstå raspolitiken med dess många orsakssammanhang. Genom att fortsätta att identifiera makt med fallos och det subversiva med det kvinnliga, upprätthåller den lacanianska feminismen fiktionen att makt är ett uteslutande manligt fenomen, och den hjälper oss inte att reflektera över hur kvinnor aktivt stödjer klass- och rasuppdelningar. Genom att sammanföra alla former av skillnad till en idealiserad vision av det kvinnliga tar den inte ställning till de många spänningar och konflikter som finns mellan olika axlar av skillnad.

Därtill kommer att, trots att könsskillnadsteoretiker framhåller splittringar och motsägelser inom kvinnligheten, medför deras fokus på språket att de ofta övervärderar den falliska maktens räckvidd. Manlighet är knappast något enhetligt; män ur skilda klasser, raser och sexualiteter har mycket olika relationer till det manliga idealet. Även om den transcendent signifianten – Gud, kungen, prästen, domaren, gurun, läraren – är manligt kodad, innebär detta inte att alla manspersoner är utrustade med transcendent auktoritet. Exempelvis är det mindre troligt att färgade kvinnor, trots att de har protesterat mot sexismen i sina egna grupper, ser manligheten som fienden eller förutsätter en automatisk koppling mellan män och kulturell makt. På liknade sätt ser vissa lesbiska kvinnor sin samhörighet med bögar som lika viktig eller viktigare än deras frändskap med heterosexuella feminister, i synnerhet sedan AIDS-krisen och uppkomsten av queer-teori. Kvinnor kan ha mycket starka skäl till att

välja att identifiera sig med män. Eftersom könsskillnadens teoretiker tar för givet att distinktionen man/kvinna är den främsta, och att denna sedan kan fyllas på med detaljer som klass, ras, sexualitet och så vidare, kan de inte förklara varför kvinnor väljer att alliera sig med män likaväl som, eller istället för, med andra kvinnor annat än i termer av falsk medvetenhet eller motsvarande.

Skillnad som oenighet

Jag menar att könsskillnadsfeminismen leder in i en återvändsgränd. Antingen ger forskare den kvinnliga skillnaden en specifik definition och riskerar anklagelser för essentialism, eller så framhäver de det kvinnliga som en generell skillnadsprincip, och berövar det därigenom allt meningsfullt innehåll och skapar det som Laura Donaldson benämner "kvinnan utan egenskaper" (Donaldson 1992: 126). Jag kommer nu att övergå till att diskutera feministiska perspektiv i postkolonial teori för se vilka alternativa positioner som framträder. På vilka andra sätt kan man tala om skillnad?

Jag är medveten om att "postkolonial feminism" är ett omstritt begrepp som inte är oreserverat accepterat av alla författare jag diskuterar.⁴ Jag förstår uttrycket postkolonial som en beskrivning av länder som nyligen befriats från kolonialt styre, och postkolonial teori som inriktad på de ekonomiska, sociala och kulturella förhållandena i sådana länder, ofta insatta i en större global kontext. Men till och med inom dessa specificerade ramar har forskare opponerat sig mot termen för att den utplånar viktiga skillnader mellan olika nationer (till exempel Indien och Australien), för att den skyler över rasmässiga skillnader och ojämlika förhållanden inom dessa länder (Australien må vara postkolonialt i de vita bebyggarnas ögon, men inte i ursprungs-

befolkningens) och för att den antyder att det skett en klart markerad övergång till ett postkolonialt tillstånd, vilket ignorerar det fortsatta västerländska inflytandet på de kulturella och ekonomiska, om än inte politiska, områdena (Frankenberg och Mani 1993, McClintock 1994). Dessutom har det faktum att postkoloniala studier numera är så framträdande gjort somliga misstänksamma mot den lätthet med vilken utslag av alteritet kan finna avsättning i västerländska institutioner (Spivak 1988, Chow 1993). Uppenbarligen fungerar inte postkolonial som en etikett utan innebörd, utan begreppet stakar ut ett intellektuellt fält som inkluderar vissa objekt och exkluderar andra.

I likhet med alla omstridda begrepp kan det alltså tjäna enbart som utgångspunkt, snarare än som slutpunkt, för forskning. Mitt huvudsakliga intresse är emellertid inte att studera hur pass väl ”postkolonial” beskriver dagens verkligheter, utan att undersöka hur fältet postkolonial feminism hjälper till att förtydliga skillnadens värde och begränsningar. I en viktig bemärkelse uppförstoras skillnad. Rasmässig, etnisk och kulturell mångfald skär tvärsöver kvinnlig skillnad och splittrar dess koherens som kategori. Postkoloniala feminister kritiserar de klichéer av kvinnor i tredje världen som spritts av västerländsk feminism, och de understryker att man måste beakta de specifika och heterogena liv som majoriteten av världens kvinnor lever.

Exempelvis undersöker Chandra Mohanty i sin inflytelserika artikel ”Med västerländska ögon” hur feministisk teori om kvinnoförtryck samverkat med en euroamerikansk föreställning om tredje världen för att skapa den sammansatta bilden av ”Kvinnan i tredje världen”. Denna kvinna framställs som sexuellt förtryckt, bunden av traditioner och out-

bildad, i motsats till den utbildade, moderna, oberoende feministen i första världen. Denna tredje världens kvinna blir således det yttersta beviset för patriarkatets och den kvinnliga ofrihetens universella natur. Hon framställs som lik, som del i ett förment globalt systemskap, och ändå på ett mystiskt sätt anorlunda, en exotisk och gåtfull gestalt (Mohanty 1999).

Mohanty angriper denna fortfarande allmänt förekommande stereotyp, och förordar grundliga och kontextspecifika analyser av hur kvinnor konstitueras som grupp på bestämda platser. En medvetenhet om hur genus flätas samman med etnicitet, klass, religion och andra faktorer, kommer ofrånkomligen att försvaga genomslagskraften hos västerländska feministiska berättelser om manlig makt och kvinnlig maktlöshet. På det sättet ifrågasätter postkolonial feministisk teori västerländska feministiska föreställningar om skillnad genom att hävda att de döljer många andra viktiga skillnader. Feminismen måste ägna mer uppmärksamhet åt skillnader, inte mindre.

Dock är skillnadens plats i postkolonial feminism mer komplicerad än vad det framstår som här. I ”Med västerländska ögon” tyder Mohantys betoning på det specifika och det lokala på en skepsis mot värdet av storskalig samhällsteori. I ett annat sammanhang understryker emellertid Mohanty betydelsen av ett brett perspektiv och behovet av tvärnationella och tvärkulturella analyser som kan tydliggöra de socioekonomiska och ideologiska system som kvinnor i tredje världen är invecklade i (Mohanty 1991). I det här fallet vill hon behålla kategorin ”Kvinnan i tredje världen”, inte som en naturlig identitet, utan som ett medel för att möjliggöra koalitioner mellan olika grupper av kvinnor genom att skapa ”tänkta gemenskaper”. Således modifierar

övergången till systematisk analys av globala olikheter, betoningen av det partikulära.

På ett liknade sätt påminner Gayatri Spivak om begränsningarna hos de mikroanalyser som förblir omedvetna om "imperialismens mer omfattande narrativ", medan Rey Chow rasar över dagens överdrivna intresse för kulturella, lokala och etniska skillnader och menar att skillnad inte kan förstås utanför de mer omfattande strukturerna av kommunikation och dominans (Spivak 1988, Chow 1993, Minh-ha 1989).

Skillnad, hierarki och ojämlikhet

Denna misstänksamhet mot västerländsk feministisk politik baserad på skillnad formuleras med särskild styrka och tydlighet i en nyare artikel av Ien Ang. "Som kvinna av kinesiskt ursprung", skriver Ang, "upptäcker jag plötsligt att jag befinner mig i en position där jag kan förvandla min 'skillnad' till intellektuellt och politiskt kapital, där 'vita' feminister uppmanar mig att höja min 'röst', i egenkap av en icke-vit kvinna, och göra mig själv hörd" (Ang 1995: 57). Assimilationspolitiken har, som Ang konstaterar, lämnat plats åt en politik som präglas av ett mångkulturellt ideal. Dock är detta skenbart välvilliga intresse för mångfalden av röster betydligt mindre berömvärdt än vad det framstår som. Snarare tillägnar sig den vita feminismen skillnad på ett oreflekterat, ofta imperialistiskt sätt. "Skillnad 'hanteras' genom att man införlivar den i en redan existerande feministisk gemenskap, men utan att man utmanar denna gemenskaps påstått naturliga legitimitet och status som en gemenskap" (Ang 1995: 60).

Ang kritiserar således det förnöjda hyllandet av skillnader bland kvinnor, genom att rikta uppmärksamheten mot den verkliga, ofta mycket djupa klyfta som skiljer dem åt.

Det gäller, med hennes egna ord: "spänningen mellan skillnad som godartad mångfald och skillnad som konflikt, söndring, oenighet" (Ang 1995: 68). Även om visioner av gemensamma kvinnliga erfarenheter har blivit ohållbara inom feminismen, är övergången till en politik inriktad på mångfald inte en lösning om denna inte tar ställning till bristen på jämlikhet bland kvinnor vad gäller tillgång till makt, kunskap och materiella resurser. Enligt Ang härrör sådan ojämlikhet från strukturen hos den vita, västerländska hegemoni som hon definierar som "den allt genomsyrande konsekvensen av en global historisk utveckling under de senaste 500 åren – expansionen av europeisk kapitalistisk modernitet runt om i världen, vilken resulterat i att alla "andra" folk inordnats i dess ekonomiska, politiska och ideologiska tänkesätt och sätt att fungera" (Ang 1995: 65).

Dessa och liknade argument i postkolonial feminism understryker sambanden mellan skillnad, hierarki och ojämlikhet. Mestadels kopplar man fortfarande skillnad till upplevelser av lidande, exploatering och smärta. Mot Braidottis försök att arbeta om skillnad till "positivt annan" vidhåller de att skillnad som "annan än" fortfarande är relevant. Att göra jämförelser är en viktig del i att synliggöra de överallt förekommande ojämlikheterna vad gäller pengar, makt och tillgång till materiella resurser.

Att göra sådana jämförelser är dessutom att tro att systematiska analyser och normativ kritik är möjliga. Det är att förutsätta att vi inte bara har en postmodern pluralitet av synpunkter, utan att vissa perspektiv är bättre än andra när det gäller att förklara strukturella mönster av ojämlikhet. Om det är svårt att överge epistemologiska normer, gäller detta också etiska normer. Således förutsätter diagnosen ojämlikhet en norm för

jämlikhet som i det fallet inte uppfylls. I denna bemärkelse är jämlikhet inte bara ett fallocentriskt eller imperialistiskt begrepp, utan snarare en oumbärlig term för att analysera patriarkatets och imperialismens patologi.

I detta avseende avslöjar postkolonial feminism som forskningsfält den fortgående spänningen mellan det partikulära och det allmänna, mellan den "täta beskrivningen" av kulturella praktiker som förblir trogen enskilda individers syn på sig själva, och den "stora bilden" av transnationella strukturer av ojämlikhet som kräver ett mer distanserat perspektiv. Dessutom vägrar många av dessa arbeten att särskilja genus från andra socialt determinerande faktorer, däribland de distinkta, om än överlappande, axlarna av ras och klass, och betraktar ofta frågor om skillnad utifrån såväl materiella och institutionella som lingvistiska och kulturella utgångspunkter (Mohanty 1991). Båda dessa tankar förefaller mig vara oumbärliga för varje adekvat feministisk redogörelse för skillnad.

Å andra sidan kombineras ofta den postkoloniala analysen av ojämlikhet med en dekonstruktiv identitetskritik. Här modifieras skillnadens makt återigen. Postkoloniala teoretiker är benägna att framhålla att visioner om skillnader i ras eller kultur som bygger på förment ursprungliga skillnader inte är särdeles trovärdiga i en tid av genomgripande migration, medias globalisering och transnationellt informationsflöde. De koloniserades upproriska röster formas av erfarenheten av kolonisation; koloniserarnas kultur har oåterkalleligen förändrats genom kontakten med det inhemska. Till följd härav lämnar uppfattningen om distinkta, homogena grupperingar som är ensamma i sitt slag plats åt en modell av *métissage*, av lånande och utlånande tvärsöver porösa kulturella gränser.

Dessa idéer om hybriditet, kreolisering och *métissage* har gett upphov till en del kontroverser med postkoloniala studier, men tycks mig som det bästa alternativet till skillnadens doxa. Exempelvis hävdar Robert Young att hybriditet är belastat av dess koppling till artonhundratalets rasistiska ärftlighetsforskning och förutsättningar om obligatorisk heterosexualitet. Som Young erkänner ligger dock styrkan i hybriditeten som idé i att den omfattar ett tänkesätt inriktat på både/och. "Hybriditet gör således skillnad till likhet, och likhet till skillnad, men på ett sätt som gör det lika inte längre likt, det olika inte längre bara olik", och frambringar därigenom "skillnad och likhet i en till synes omöjlig samtidighet" (Young 1995: 26).

Denna omformulering tycks mig vara av avgörande betydelse. Metaforer om hybriditet och liknande erkänner inte bara skillnader *inom* det individuella subjektet, där de splittar och komplicerar holistiska föreställningar om identitet, utan betraktar också förbindelser *mellan* subjekt genom att erkänna anknytningar och upprepningar. Exempelvis har Susan Stanford Friedman nyligen ingående och övertygande pläderat för hybriditet och synkretism som möjliga medel för att arbeta sig igenom vissa dilemman och lösningar i feministisk teori (Friedman 1998). Skillnad är inte längre huvudtropen. Snarare än att främja ännu flera uppsplittringar av identiteten, kan vi undersöka såväl de många anknytningslinjer som differentieringar som finns bland individer, grupper och kulturer. Jag vill understryka att anknytning inte förhindrar meningsskiljaktigheter utan snarare möjliggör dem. Det är bara i ett sammanhang av gemensamma premisser, uppfattningar och vokabulärer som oliktänkande är möjligt.

Trots att jag har förståelse för de flesta av Angs argument, känner jag mig av den anled-

ningen inte övertygad om att man måste, som hon gör, tillgripa *inkommensurabilitet* för att beskriva relationer mellan kvinnor av skilda raser. Detta påstående görs i samband med att Ang diskuterar motstridiga tolkningar av Madonna, för att illustrerar den klyfta som skiljer vita kvinnor från färgade kvinnor. Ang påstår att de flesta vita feminister har en positiv syn på Madonna, medan svarta författare såsom bell hooks när kritiska till de rasideologier som formar sådana massmediala bilder av idealiserad vithet. Ang kommenterar:

Vad vi ser exempel på här är en fundamental inkommensurabilitet mellan två konkurrerande feministiska kunskaper, som på ett dramatiskt sätt exponerar en avgrund mellan vit och svart feministisk sanning, som inte går att överbygga. Här är ingen harmonisk kompromiss eller framförhandlad konsensus möjlig (Ang 1995: 64).

Angs exempel ger emellertid knappast underlag för en sådan långtgående slutsats. Både svarta och vita feministiska läsningar av Madonna stöder sig på överlappande politiska vokabulärer och begreppsmässiga ramar som ger dem möjlighet att använda termer som *identitet* eller *förtryck*. Dessutom deltar de båda i cultural studies historiskt specifika "språkspel" när de tolkar ett mediafenomen som Madonna i ett större kulturellt sammanhang. Skilda politiska hemvister kan å andra sidan leda till olika åsikter om denna speciella kulturella ikons subversiva inverkan.⁵ Vad som föreligger här är en komplex härva av gemensamma förutsättningar och skilda förutsättningar, inte en konflikt mellan två inkommensurabla diskursiva världar.

Dessutom är det just denna härva som gör kritik möjlig, som gör att hooks kan peka på motsägelserna mellan feminismens anspråk

på att företräda alla kvinnor och dess faktiska rasblindhet. Den innebär också att vita feminister i princip kan ta lärdom av denna kritik och analysera Madonna ur såväl ett ras- som ett sexualpolitiskt perspektiv (Bordo 1993). I motsats till det ger inkommensurabilitet inte utrymme för olika åsikter, kritik eller övertalning eftersom det inte finns några gemensamma termer som skulle kunna låta ett argument haka på och rikta sig till ett annat. Inkommensurabel betyder oöversättlig. Dessutom är det så att om man tillgriper inkommensurabilitet *slår det åt båda hållen*. Om vita kvinnors och färgade kvinnors kunskaper är inkommensurabla, rättfärdigar det inte enbart att de senare vägrar låta sina frågor inordnas under vit västerländsk feminism. Det betyder också att sådana frågor per definition är oförståeliga för vita kvinnor, som därigenom befrias från alla krav att ägna sig åt dem. En faktisk inkommensurabilitet mellan rasmässigt skilda kvinnors position skulle således motsäga själva poängen i Angs resonemang, och göra det obegripligt för just de läsare som det riktar sig till.

Oöversättliga världar

Jag uppfattar Angs argument som ett strategiskt utspel i en specifik debatt, som en provokation avsedd att ruska om vita västerländska feminister och få dem att revidera sina arroganta uppfattningar om vem som är feminismens subjekt. Även om jag håller med om att "idealiserad enighet" inte längre är ett tänkbart alternativ för feminismen, förfaller det mig emellertid som att man motverkar sitt eget syfte om man framhåller inkommensurabilitet, då denna är både begreppsmässigt svagt underbyggd och politiskt defaitistisk. Den är begreppsmässigt svagt underbyggd därför att föreställningen om inkommensurabla eller oöversättliga

världar inte rymmer den faktiska överlappning av vokabulärer, teoretiska ramar och uppfattningar som sker. Den är politiskt defaitistisk därför att den förefaller att i förhand utesluta varje möjlighet att en diskurs kan få effekt på en annan och influera den. Men, kan man fråga sig, hur skulle annars politik vara möjlig?

Givetvis är det rätt av Ang att påpeka att de enorma materiella och kulturella skillnaderna mellan kvinnor inte går att komma till rätta med enbart genom påbud eller goda föresatser. Dock förefaller hennes uttalande att ”det kanske är bättre om vi börjar från punkt noll och att vi inser att det finns tillfällen när man inte kan enas om någonting alls och inga kommunikativa ansatser leder till något annat än att man talar förbi varandra”, erbjuda enbart alternativet tystnad och separatism (Ang 1995: 60). Det är svårt att förstå hur en sådan apriorisk tro att all kommunikation är omöjlig går ihop med Angs egna omsorgsfulla kritik av västerländsk feminism. Varför skulle man för övrigt bry sig om att formulera en sådan kritik om ens läsekrets är oförmögen att förstå en?

Samtidigt är det uppenbarligen rätt av Ang att understryka att kulturella utbyten inte sker på lika villkor, att lånande och citerande är infogade i asymmetriska maktmönster. I detta sammanhang har hybriditetsstudier blivit kritiserade för att de suddar ut materiella konflikter mellan kolonisatörer och koloniserade och förnekar de förtrycktas egen handlingskapacitet (Parry 1987). Denna kritik kan i viss mån vara befogad om den riktas mot sådana författare som diskuterar hybriditet enbart i lingvistiska termer, men för mig verkar det inte som den stämmer generellt sett. För att kunna erkänna läckage och inbördes förhållanden mellan kulturer krävs det inte att vi förnekar ojämlikhet. Inte heller bör hybr-

iditet uppfattas som liktydig med en glorifiering av kulturell fragmentering och geografisk förflyttning. Sådana upplevelser av omflyttningar kan kanske verka lockande för den västerländska intellektuella jetsetaren, men de kan uppfattas mycket annorlunda av dem som slitits från sina hem som flyktingar eller gästarbetare.

Absolut skillnad ohållbar

Exempelvis utvecklar Rosi Braidotti utförligt sin vision av det nomadiska subjektet som förverkligandet av postmoderna och feministiska teman. Dock kan, säger hon, bilderna av nomaden i samtida teoribildningar vara ytterst okänsliga för de mycket varierande ekonomiska och sociala villkor under vilka människor reser. Poängen är enligt min mening inte att idealisera nomadiserande och hybriditet som ett nytt politiskt plusvärde (ju mer hybrid man är, desto bättre). Det innebär helt enkelt bara att man erkänner att kulturell orenhet finns med i bakgrunden för *alla* samtida strider – inklusive striderna för självbestämmande och kulturellt oberoende – i ett globalt sammanhang av frivilliga och ofrivilliga kulturella utbyten.

Med andra ord innebär hybriditet att man accepterar det faktum att de förtryckta inte helt kan frigöra sig från alla aspekter av förtryckarens kultur och att en strävan efter absolut skillnad således är ohållbar. Nyare postkolonial teori är till exempel intresserad av att sätta in influenser och idéer i en lokal kontext. Snarare än att bara avvisa vissa idéer – modernitet, universalitet, framåtskridande och liknande – som förmedlare av ett imperialistiskt program, intresserar den sig för hur dessa idéer faktiskt används. Den komplexa sammanblandningen av inhemska traditioner och utifrån kommande influenser betyder att diskurser som en gång var kopp-

lade till kolonistören kan få mycket annorlunda betydelser när de anammats av de koloniserade för att protestera mot deras egna förhållanden. Ett sådant pragmatiskt intresse för hur särskilda idéer tillämpas förfaller mig vara en mer fruktbar – och mer hoppfull – grund för politisk verksamhet än en strävan efter radikal annanhet.

Att ompröva skillnaden

Jag vill slutligen mer ingående undersöka skillnadens motsägelsefulla och orena ställning som filosofisk kategori och visa att den med nödvändighet är beroende av de normer och ideal den försöker negeras. Till att börja med är, som Joan Scott påpekar, den vanliga motsatsen i feministiskt tänkande mellan jämlikhet (likhet) och skillnad (särart) i själva verket en falsk motsats (Scott 1988). Motsatsen till jämlikhet är inte skillnad utan snarare ojämlikhet, en princip som förmodligen ingen feminist skulle ansluta sig till. På samma sätt är motsatsen till skillnad inte jämlikhet utan identitet. Således avvisar en skillnadsbaserad feminism en identitetslogik som skulle inordna kvinnor i manligt definierade normer. Den avvisar emellertid inte jämlikhet, utan argumenterar för en vidare förståelse av jämlikhet som också kan respektera skillnad. Cornell hänvisar oss hjälpsamt nog till Amartya Sens tanke om ekvivalens som ett sätt att göra sig en föreställning om denna vision av "jämlig skillnad": "Ekvivalens' betyder med lika värde, men inte med lika värde *på grund av likhet*" (Cornell 1993: 141).

Med andra ord måste ett bekräftande av skillnad inbegripa en taktisk appell till jämlikhet, om det inte skall resultera i en ren acceptans av dagens ojämlikhet. "Ekvivalens" betyder att uppmärksamma den oreducerbara individualiteten hos vissa typer av erfarenheter,

men också att framlägga ett allmängiltigt argument för varför dessa erfarenhetstyper förtjänar att behandlas rättvist och med respekt. Följaktligen är det inte logiskt att sätta upplysningsidéer om jämlikhet i motsats till inkommensurabilitet och skillnad. Snarare är det så att själva kritiken mot sådana idéer för att de är bristfälliga, utgår från, om än bara implicit, en mer adekvat vision av en jämlikhet som verkligen är öppen för mångfald.

På motsvarande sätt innebär att försvara skillnadens och det specifika värde att åberopa någon universell maxim, såsom regeln att "alla skillnader skall behandlas med respekt". Man inser emellertid snabbt att man inte kommer särskilt långt med denna miniminorm. Vilka skillnader gäller det? Sådana betingade av kön, ras, klass, sexualitet, utbildning, ålder, intelligens, åsikter, politisk inriktning, livsstil? Är alla dessa skillnader jämställda? Kan man bemöta samtliga med samma mått av respekt? Kan exempelvis Ku Klux Klans önskan att uttrycka sina politiska differenser från allmänna värderingar förernas med specifika rasgruppers önskan att få sin egen kulturella egenart respekterad? Det blir snart uppenbart att appellen till skillnad inte leder oss ut ur labyrinten av normer, värderingar och sanningsanspråk, utan tvärtom för oss rakt in i själva dess centrum.

Det har framkommit två distinkta linjer i nyare försvar för skillnaden. I den ena framhåller man en skillnads *betydelse*, och i den andra framhåller man dess *värde*. I denna bemärkelse innebär, som Charles Taylor påpekar, att bekräfta skillnad inte ett fullständigt avsteg från gemensamma normer. Det betyder istället att man argumenterar för en särskild skillnads värde genom att appellera till en gemensam betydelsehorisont. Det finns oändligt många exempel på skillnader bland människor i världen. Att bestämma att vissa

slags skillnader (kön, klass, ras, sexuella preferenser) är viktigare än andra (skonummer, förmåga att sjunga rent) innebär att man appellerar till intersubjektiva normer. "Att konstituera mig själv innebär att förstå vad som är betydelsefullt i det som skiljer mig från andra" (Taylor 1991: 35f). Givetvis kan vi inte i förväg säga vilka skillnader som kommer att bli väsentliga; de senaste tjugo årens sociala rörelser har just haft som mål att utvidga kriteriet för "betydelsefull skillnad". I framtiden kommer dessa kriterier utan tvekan att ändras igen. Men att framhäva en skillnad inbegriper alltid att visa varför denna specifika skillnad spelar roll i tingens högre ordning. Det innebär att sätta in skillnaden i en struktur.

Skillnad inget värde i sig

Det andra perspektivet gäller *värdet* av särskilda former av skillnad. Vissa differentieringsaxlar kan vara viktiga utan att någon vill bevara dem. Ett exempel kan vara den skillnad som betingas av djup fattigdom eller svält. Eller någon som är positivt inställd till mångfald kan ändå stegra sig inför tanken att hylla rasistens eller kvinnohatarens "skillnad". Samtida affirmationer av skillnad förutsätter ofta, på ett märkligt naivt sätt, att alla skillnader med nödvändighet är godartade och således värda ett erkännande. Dock är det uppenbarligen inte så. Skillnad kan inte vara ett värde i sig inte bara därför att vissa skillnader är oviktiga och ointressanta, som Taylor konstaterar, utan också därför att vissa former av skillnad kan hota andras frihet. Att argumentera för öppenhet gentemot mångfald löser inte, utan snarare förvärrar, problemet med att formulera sådana värderingar och normer som kan medla mellan anspråken från konkurrerande former av skillnad. Sådana "villkorade grundva-

lar" är ofrånkomliga, men samtidigt föremål för fortgående revideringar; deras ställning är retorisk snarare än ontologisk.⁶

Steven Connor är inne på samma banor när han påpekar att hänvisningar till skillnad och inkommensurabilitet inom poststrukturalistisk teori alltid syftar tillbaka till normer, värderingar och generaliserbara antaganden (Connor 1992). Att tillgripa absolut alteritet är inte logiskt. Jämlikhet och skillnad, identitet och annanhet, universalitet och individualitet färgar hela tiden av sig på varandra. Mycket poststrukturalistiskt tänkande stödjer sig på motsättningen yta/djup; jämlikhetsdiskursen ses som en bedräglig slöja som döljer skillnadens gömda "sanning". Skillnaden är dock inte en grundval utan en relation; det är inte en inneboende egenskap hos ting eller människor utan ett särskiljande skapat i en speciell struktur. Det är möjligt att ta två slumpmässigt valda objekt, vilka som helst i världen, och hitta kriterier som visar att de antingen är lika eller olika. Med andra ord finns det ingen verklighet-i-sig-själv som kan *bevisa* skillnad eller likhet en gång för alla. Att bekräfta att man har något gemensamt med andra eller att framhäva något som skiljer en från andra är en retorisk eller politisk handling. Det är bara i dessa villkorade termer som värdet av sådana utsagor kan bedömas.

En möjlig invändning mot mitt resonemang är att det fortsätter att stödja sig på motsatsställningar mellan universalitet och individualitet, likhet och skillnad istället för att söka sig bortom binära kategorier och dualistiskt tänkande. Trots att många samtida forskare använder denna förebråelse för att avvärja sina motståndare, är dess logik tvivelaktig. Mer preciserat stödjer den sig på en felläsning av dekonstruktionen, vilken däremot erkänner att dualism inte går att övervinna, utan bara som bäst kan förskjutas.⁷

Den stödjer sig också på en viss läsning (eller som Gasché skulle säga, felläsning) av Hegel, enligt vilken en dialektisk motsats alltid leder till att skillnad inordnas under och neutraliseras av identitet.

Dock har feministiska försök att övervinna filosofisk dualism, som exempelvis i könsskillnadsteorin, varit uppseendeväckande misslyckade. I några fall har det lett till att dualism har ersatts av monism; skillnad och inget mer blir den nya grundläggande kategorin i feministiskt tänkande. Det är svårt att inse hur detta att förstå världen genom ett begrepp istället för två utgör framsteg. Eller också avvisar man dualismen bara för att återskapa den på ett mer abstrakt plan. Distinktionen manligt/kvinnligt fördöms följaktligen som ett prov på dåligt, binärt, fallocentriskt tänkande, men själva det argumentet skapar i sin tur en ny binär motsats mellan fallocentriskt och kvinnligt tänkande.

Dualism som pendling

Jag anser att feminister bör sluta bekymra sig så mycket över detta att försöka övervinna det dualistiska tänkandet. Istället kan vi föreställa oss dualism som en pendling och en produktiv konflikt mellan distinkta termer som inte kan lösas genom en harmonisk syntes. Jag har försökt närma mig distinktionen jämlikhet/skillnad i linje med detta. Dessutom har jag ifrågasatt att feminismen knyts till den ena eller den andra av dessa termer, och påpekat att särskilda grupper av kvinnor omväxlande, ja, rent av samtidigt, allierar sig med dem båda.

En *dekonstruktiv* läsning av distinktionen jämlikhet/skillnad står således i förbindelse med en *pragmatisk* utvärdering av den politiska slagkraften hos var och en av dem vid olika tidpunkter och platser. Till exempel kan förklaringarna till dagens feministiska inrikt-

ning på skillnad omfatta faktorer som att aldrig tidigare har så många kvinnor förflyttat sig in i traditionellt manliga institutionella strukturer, och att av detta har följt en kollision mellan vokabulärer, erfarenheter och levnadssätt; som poststrukturalismens inverkan på intellektuellt arbete inom de humanistiska ämnena; och som den konsekvent genomförda kritiken mot gängse feminism för den inte beaktar ras, klass och sexualitet.

Samtidigt är skillnadens status som ett vägledande begrepp bestridd även, eller snarare i synnerhet, av de kvinnor som definieras som "annorlunda" än gängse vit feminism. Med tanke på den fortgående och kraftiga globala snedfördelningen av makt och tillgångar anser förmodligen många kvinnor att jämlikhet inte kan avfärdas som passé. Som Chow konstaterar stannar den senare tidens feministiska intresse för kvinnlig annanhet från de specifika materiella och ideologiska förhållandena inom västerländsk feminism och kan inte generaliseras hur som helst (Chow 1993: 66). Den politiska betydelsen av återopandens av skillnaden skiljer sig åt, på samma sätt som de betydelser som påförs kampen för jämlikhet inte alltid är jämlika.

I detta sammanhang vill jag avsluta med att konstatera att kategorier som feministiska teoretiker ofta talar nedsättande om – jämlikhet, förnuft, historia, modernitet – inte är stabila, entydiga begrepp. Sådana idéers betydelse och politiska användning varierar starkt. Det är här som mycket av den feministiska poststrukturalistiska filosofin, med sin svepande vision av den västerländska historiens *longue durée* som en fallocentrismens historia, avslöjar sina begränsningar. Snarare än postmodern förfaller den mig ofta vara djupt antimodern. När feminister sysslar med kvinnors ställning både i det förflutna och i nuet vore det snarast bättre om

man tänkte i banor av ”skillnad inom likhet” och ”likhet inom skillnad”. *Interferensen* med sådana kategoriers renhet kan vara enormt fruktbar när det gäller att utmana konventionella strukturer och definitioner. Att tillgripa evig inkommensurabilitet och annanhet är däremot bara att hänföra kvinnor till skillnadens getto och således lämna likhetens sfär obehandlad.

Översättning: Karin Lindeqvist

NOTER

1. Min ursprungliga essä framhöll några användbara feministiska diskussioner om skillnad, däribland Sypnowich 1993, Collin 1994, Young 1995. Ett viktigt nytt bidrag till denna debatt är Susan Stanford Friedman, *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (1998). Friedman presenterar en svindlande och utomordentligt övertygande argumentation för att gå ”bortom” skillnaden.
2. I ett av hennes bidrag till *Feminist Contentions*, kallat ”Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn”, konstaterar Nancy Fraser att en sådan tes ”vilsledande placerar enhet och sammanhang bland vad som i själva verket är en olikartad pluralitet av diskursiva regimer, subjektpositioner, signifierande praktiker, offentliga sfärer och beteckningar – däribland divergerande och motstridiga beteckningar av kvinnlighet, av vilka väl inte samtliga kan reduceras till ’brist’” (Fraser 1995: 165).
3. Se Braidotti 1991: 210, 10. Se också Luce Irigarays påstående i *An Ethics of Sexual Difference* att ”könskillnaden är en av vår tidsålders stora filosofiska frågor, om inte den största. Enligt Heidegger har varje tidsålder en fråga att tänka igenom, och endast en. Könskillnaden är troligen den fråga i vår tid som skulle kunna bli vår ’frälsning’ om vi tänkte igenom den” (Irigaray 1993: 5).
4. Den kanske mest utförliga argumentationen för att åtskilja postkolonial teori och rasmedveten feminism är Carole Boyce Davies i *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject* (1994), kap. 4. Enligt min mening överdriver hon; det finns en mycket mer substantiell feministisk närvaro i postkoloniala studier än vad hon tillstår. Dessutom stödjer sig hennes egna argument tungt på postkolonial teori.
5. Jag är inte övertygad om att ras är det enda eller det viktigaste inslaget i feministiska tvister om Madonna. Generationsmässiga skillnader och skillnader som beror på ämnestillhörighet är också mycket viktiga. Medan cultural studies har gett upphov till ett flertal mycket positiva studier av Madonna, har många feministiska forskare från andra ämnen, likaväl som kvinnor som fortfarande ansluter sig till de samhällsideal som präglade 1970-talets feminism, kritiserat Madonna för att investera i, snarare än att underminera, patriarkala föreställningar om kvinnlig skönhet.
6. Uttrycket ”villkorade grundvalar” [contingent foundations] kommer från Judith Butler, ”Contingent Foundations”, i Benhabib m.fl., *Feminist Contentions*.
7. Man kan uttrycka detta erkännande genom att konstatera att alla anspråk på att överskrida binära motsatser ofrånkomligen skapar en ny motsatsställning mellan binärt och icke-binärt tänkande.

LITTERATUR

- ANG, IEN (1995) "I'm a Feminist But . . . 'Other Women' and Postnational Feminism", *Transitions: New Australian Feminism*, St. Martin's.
- BARRETT, MICHÈLE (1987) "The Concept of 'Difference'", *Feminist Review* 26.
- BORDO, SUSAN (1993) *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, University of California Press.
- BRAIDOTTI, ROSI (1991) *Patterns of Dissonance: A*

- Study of Women in Contemporary Philosophy*, Polity Press.
- (1994) *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press.
- CHOW, REY (1993) *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press.
- COLLIN, FRANÇOISE (1994) "Plurality, Difference, Identity", *Women: A Cultural Review* 5, 1.
- CONNOR, STEVEN (1992) *Theory and Cultural Value*, Basil Blackwell.
- CORNELL, DRUCILLA (1991) *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Routledge.
- (1995) "What Is Ethical Feminism?", Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell och Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge.
- (1993) *Transformations*, Routledge.
- DAVIES, CAROLE BOYCE (1994) *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, Routledge.
- DONALDSON, LAURA (1992) *Decolonizing Feminisms: Race, Gender and Empire Building*, University of North Carolina Press.
- FRANKENBERG, RUTH och MANI, LATA (1993) "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location", *Cultural Studies* 7, 2
- GASCHÉ, RODOLPHE (1994) *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Harvard University Press.
- FRASER, NANCY (1995) "Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn", Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell och Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge.
- FRIEDMAN, SUSAN STANFORD (1998) *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Princeton University Press.
- HARDING, SANDRA (1987) "Instabiliteten i den feministiska teoribildningens analytiska kategorier", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3. (Ursprungligen publicerad i *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11, 4, 1986).
- HOOKS, BELL (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press.
- IRIGARAY, LUCE (1993) *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press.
- JONES, ANN ROSALIND (1981) "Towards an Understanding of *l'écriture féminine*", *Feminist Studies* 7, 2.
- MCCLINTOCK, ANNE (1994) "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism'", i *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Patrick Williams och Laura Chrisman (red.), Columbia University Press.
- MCGOWAN, JOHN (1991) *Postmodernism and Its Critics*, Cornell University Press.
- MINH-HA, TRINH (1989) *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE (1984) "Med västerländska ögon: feministisk forskning och kolonial diskurs", *Globaliseringens kultur*, Catharina Eriksson m. fl. (red.), Nya Doxa, 1999. (Ursprungligen publicerad i *boundary* 2 13, 1).
- (1991) "Cartographies of Struggle: Third-World Women and the Politics of Feminism", *Third-World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo och Lourdes Torres (red.), Indiana University Press.
- PARRY, BENITA (1987) "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", *Oxford Literary Review* 9, 1.
- SANDOVAL, CHELA (1991) "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders* 10.
- SCOTT, JOAN (1988) "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies* 14, 1.
- SNITOW, ANN BARR (1990) "A Gender Diary", *Conflicts in Feminism*, Marianne Hirsch och Evelyn Fox Keller (red.) Routledge.
- SPELMAN, ELIZABETH V. (1988) *Inessential Woman:*

Problems of Exclusion in Feminist Thought, Beacon Press.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1987) "French Feminisms in an International Frame", *In Other Worlds*, Methuen.

– (1988) "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson och Lawrence Grossberg (red.), University of Illinois Press.

SYNOWICH, CHRISTINE (1993) "Some Disquiet about Difference", *Praxis International* 13, 2.

TAYLOR, CHARLES (1991) *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press.

YOUNG, IRIS MARION (1995) "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", *The Rights of Minority Cultures*, Will Kymlicka (red.), Oxford University Press.

YOUNG, ROBERT (1995) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Routledge.

SUMMARY

In this article, Rita Felski explores the philosophical inconsistencies as well as the political problems of trying to ground feminism in difference. Feminist scholars may question particular images of difference for objectifying or exoticizing others. However, the force of this critique usually relies on the belief that there are real, genuine differences that are obscured by this false representation.

Felski looks at two influential currents in feminist theory: psychoanalytic theories of sexual difference in feminist philosophy and analyses of the cultural and material differences between women in postcolonial studies. These two fields want, though in dissimilar ways, to radicalize and complicate the notion of difference. Looking at these two areas of inquiry thus provides a good starting point from which to explore the ramifications of alterity, heterogeneity, difference, and the like in feminist thought.

One of the aims of the article is to rethink alterity as the supreme goal of feminist theory and politics. Felski does not seek to do away with difference but simply to question the belief that it is the ultimate explanation of how things really are. She offers a description of equality and difference that is pragmatic rather than ontological, that asks what work these concepts can do rather than whether they are true. The common opposition in feminist thought between equality and difference is in fact a false antithesis. The concepts are philosophically interdependent. The pursuit of difference thus returns us inexorably to seemingly obsolete issues of equality and commonality.

RITA FELSKI

Department of English
University of Virginia
Charlottesville, Virginia
USA