

ANDREA NYE

Att bereda vägen för en feministisk praktik

*Det är som existentialist som
Simone de Beauvoir skriver Det andra könet. De sätt
som hon senare reviderar sin bindning till den
existentialistiska teorin för att kunna bli trogen sina feministiska
insikter, förebådar, enligt Andrea Nye, nya
utvecklingslinjer inom feministisk
etik och kunskapsteori.*

Simone de Beauvoir var djupt involverad i sin tids intellektuella strömningar, både genom intensiva studier i västerländsk filosofi och genom sitt umgänge med ledande intellektuella. Hon samarbetade speciellt med Sartre som hon delade manuskript, övertygelser och kritik med. Banbrytande arbete består inte i så hög grad av självständigt tänkande, utan det är snarare en plågsam frigörelseprocess från de antaganden som kännetecknar alla intellektuella miljöer. Här befann sig Simone de Beauvoir i en unik situation. Hon var inte bara filosof och existentialist utan också aktiv feminist, och under årens lopp omöjliggjorde hennes växande engagemang för kvinnosaken varje lättköpt upprepning av Sartres existentiella eller filosofiska ställningstaganden.

Denna artikel hävdar att det är konflikten mellan ett filosofiskt arv och en praktisk feminism som gör Beauvoirs arbete så värdefullt. Som feministisk filosof måste hon ta itu med både aktuella frågor och de djupare intellektuella band som hindrar förändring. Som utövande feminist kan hon inte låta teorierna dölja det motsägelsefulla i hennes erfarenheter som kvinna. Om resultatet ofta blir inkonsekvent är det en inkonsekvens som börjar underminera sexismens forskningsningar i västerländskt tänkande. Beauvoir börjar alltså röja vägen för en äkta feministisk teori och praktik.

Svagheten i *Det andra könet*, en svaghet som Beauvoir senare framt erkände, var att den försummade praktiken. Svårigheten att gå från teori till handling var förknippad med den existentialism som Beauvoir förklarade som sitt »perspektiv». För det första var existentialistens teoretiska utgångspunkt inte praktisk utan ontologisk. Ända tills Sartre togs till fånga av tyskarna ansåg både hon och Sartre att de var opolitiska filosofer och författare med vänstersympatier, inte politiker. Sartre karakteriserade de problem han ägnade sig åt som en fråga om vad som existerade i världen bortsett från politiskt engagemang och etik. Hur man skulle handla var en fråga som kom senare och som han inte fragmentariskt behandlade förrän i de sista kapitlen av *Varat och Intel.*¹ Det var i samma objektiva anda som Beauvoir först grep sig an kvinnofrågan. Hon påbörjade inte forskningen inför *Det andra könet* för att det fanns ett problem i hennes liv som skulle lösas, utan för att åstadkomma en teoretisk övning i existentialism – en övning som inte grundade sig på motsägelsefulla erfarenheter i hennes liv utan kom till stånd därför att Sartre ansåg att det var en intressant tillämpning av existentialismen.²

För det andra avsvor sig existentialismen alla bindande normer för handling. Det fanns inget absolut gott mål som feministiskt eller annat handlande kunde inrikta sig på.

Sartre hade brottats med denna tomhet eller brist i människans liv. Ingen speciell handling kunde betraktas som absolut rätt eller fel. Det enda möjliga och alltid rätta valet är att välja den egna friheten, en frihet som inte får ha några begränsningar. Ett konkret beslut går inte att fälla någon dom över – och här använde Sartre intressant nog kvinnliga exempel: Maggie Tullivers beslut i *The Mill on the Floss* (av George Elliot) att avstå från sin sexuella passion och Sanseverinas i *Kartusi- anerklostret i Parma* (av Stendal) att ge efter för den (Sartre 1986, s 92-93).

Sartres hävdande av »une morale de la liberté» (en frihetens moral) löste inte i sig problemet. Inte ens Sartre kunde föreställa sig en moral som bara förespråkar självhävdelse och utesluter ingripande med och för andra. Samtidigt blir ett ingripande alltid problematiskt med en existentialistisk utgångspunkt. Om alla är fria att välja, måste alla handlingar som utförs å någon annans vägnar begränsa friheten för den till vars förmån handlingen utförs. Hur kommer det sig då att tyranner inte har friheten att förtrycka när människans mest grundläggande och nödvändiga behov är att behärska en annan människas subjektivitet? Det är dessa problem som Beauvoir tar upp i *Pour une morale de l'ambiguïté*. Hur kan existentialistiska politiska beslut fattas? Att hävda att exploatörer måste ha frihet att exploatera var kanske något som roade de konservativa, men måste inte befriarna i varje revolution i sin tur behandla de gamla förtryckarna som objekt för att själva kunna bli herrar.³ Till och med när det är fråga om att hindra en självmordskandidat från att hoppa i Seine eller en vän från att ingå ett katastrofalt äktenskap finns samma teoretiska broms: »Att vilja förbjuda en annan människa att fe- la är att förbjuda henne att uppfylla sin egen existens, det är att beröva henne livet» (Beauvoir 1947, s 199). Enligt existentialismens synsätt verkar det vara en våldshandling att ingripa i någons val. Det är att utse sig själv till någons »trädgårdsmästare» som Judge gör för sin fru i Claudels *Sidenskon*. Å andra sidan finns det tillfällen, som till exempel då det gäller självmord, där det skulle förefalla moraliskt oförsvarbart att inte ingripa. Men inget av Beauvoirs båda försök och något motsägelsefulla förslag i *Pour une morale de*

l'ambiguïté kan lösa problemet existentiellt. Det första är att man måste handla för att hålla kommande möjligheter öppna, något som bara får mening om framtiden, som marxisterna hävdar, nödvändigtvis är progressiv; detta inför emellertid något absolut, som är helt oförenligt med existentialismen. Det andra förslaget, som är intressantare men ännu mindre existentialistiskt, är att »kärleken tillåter stränghet» (Beauvoir 1947, s 199) och medger ingripande i sådana fall där det annars skulle ansetts som intrång.

Inkonsekvenser i Det andra könet

Den feministiska praktikens problematiska status i *Det andra könet* är därför inte, som Beauvoir senare tycktes anse, blott en fråga om försummelse utan en oskiljaktig del av hennes existentialism. Antingen kunde en existentialist agera i ond tro (de mauvaise foi) och »seriöst» eller också kunde hon helt enkelt bara agera och alliera sig själv politiskt endast med vetenskapen att engagemanget när som helst skulle kunna tas tillbaka genom ett nytt beslut. Dessutom var ett val mellan dessa båda otillfredsställande alternativ nödvändigt.

Under de svåra efterkrigsåren i ett Frankrike som på grund av Algerietfrågan befann sig på randen till inbördeskrig, fann Beauvoir det säkert svårt att förbli en opolitisk författare. Beauvoirs första politiska ingripande oberoende av Sartre, och kanske hennes verkliga debut inom feministisk politik, var när hon hjälpte en algerisk flicka som torterats av fransmännen. Hon ombads av flickans advokat, Gisèle Halimi, senare en framstående feminist, att skriva en artikel och fortsatte sedan att tillsammans med Halimi kämpa för flickan, vilket i det allt fientligare klimatet i Paris inte var helt riskfritt. Något senare när hon ombads att stödja protesten mot abortlagarna, kunde hon inte låta bli att engagera sig eftersom hon själv gjort abort. Genom abortfrågan drogs hon in i franska förbundet för kvinnlig frigörelse (Mouvement de libération de la femme).

Den praktiska svagheten hos teorin i *Det andra könet* framträder tydligt i flera inkonsekvenser vad beträffar grunden för feminis-

tiskt handlande. Efter en kraftfull kritik av marxismen och inför nödvändigheten av ett slags slutgiltigt recept, hävdade Beauvoir märkligt nog i *Det andra könet* att det bara är socialismens institutioner som kan åstadkomma kvinnans frigörelse. Enligt den fortlöpande logiken i *Det andra könet* var det individuella kvinnor som måste agera, som måste hävda sig och sätta sin prägel på världen. Samtidigt finns där ett rop efter »kollektivt» handlande, som dock inte tas upp till diskussion. Ett senare »klarläggande» gör bara situationen värre. 1966 förespråkar Beauvoir en dubbel kamp, nämligen å ena sidan ett individuellt självförverkligande, å den andra ett kollektivt handlande. Inte heller den här gången definieras det kollektiva handlandet och dess förhållande till det individuella handlandet beskrivs inte. Individen kanske inte har möjlighet att delta i en kollektiv kamp, säger hon. Det framgår inte ens hur de båda ska kunna vara förenliga när deltagande i kollektiva handlingar kan stjäla tid från självförverkligande projekt som roman- och memoarskrivande, som det skulle ha gjort för Beauvoir själv. Senare (1974, s 1720) kallar hon det ett »alibi» att tänka sig att sexismen skulle ha kunnat transcenderats på individuell basis eller att det var tillräckligt att svara på brev och stötta vänner.

När hon 1972 (Beauvoir 1972) gör sitt inträde i feministisk politik, hävdar hon att hennes inställning hade »utvecklats». Då ville hon fota analysen i *Det andra könet* på en materialistisk bas, inte på idealistiska »motsättningar mellan medvetanden», men samtidigt visar hon inga tecken på att överge den centrala existentialistiska positionen eller att lösa den teoretiska oförenligheten mellan materialism och självhävdelse. Patriarkaliskt förtryck är ett större problem för kvinnor än klassförtryck, säger hon 1972, men medger att de teoretiska länkarna mellan socialistiskt och feministiskt handlande inte är tydliga. Nu, säger hon, inser hon att hon hade fel som valde socialismen i slutet av *Det andra könet*.⁴

Andra praktiska frågor är lika snåriga. Beauvoir hävdade ofta att hon inte var emot män, att hon tyckte intensivt illa om många amerikanska feministers »trotsiga» attityd. Samtidigt stämmer detta undvikande av kon-

frontation dåligt med en existentialism som föreskriver att kvinnor skulle hävda sig. Borde inte kvinnor resa sig mot sina herrar, mot manliga krav? Och skulle man inte, med tanke på människans håg för konfrontationer, kunna vara säker på att männen skulle bjuda motstånd? Hon skriver själv hur mycket männen hade att förlora: »Det är inte längre fråga om ett krig mellan individer som är instängda i var sin sfär. En kast som kräver sin rätt går till anfall och får mothugg av den privilegierade kasten. Här står två transcenderer ansikte mot ansikte. I stället för att visa varandra ömsesidigt erkännande vill varje fri varelse dominera den andra.» (Beauvoir 1974, s 798)

Trots att man kan hoppas på ömsesidigt erkännande kommer säkert en del obehagligheter att bli nödvändiga innan det är möjligt. 1972 ger Beauvoir plats åt utmaning, viss selektiv misstro mot män och även viss separatism. I sitt eget liv fortsätter hon att förneka all motsättning mellan sig och männen.

Subjektet kontra kollektivet

Beauvoirs existentialism lämpar sig inte för att handskas med konflikter och spänningar i hennes liv som kvinna och i hennes ansträngningar å kvinnors vägnar. Att agera för andra eller tillsammans med andra är alltid problematiskt om man utgår från en existentialistisk metafysik med skilda medvetanden som måste uppfatta varandra som hot. I *Varat och Intet* hade Sartre bestämt gränserna för allt hävdande av »vi» och »oss».⁵ Dessa pronomen kunde inte ge uttryck för någon direkt upplevelse av någon annan. Vi uppfattar alltid andra människor först som objekt och sedan som blickar att kuva. Efter detta första möte kan vissa sekundära varseblivningar ge upphov till ett »vi». Vi kan sitta och titta på samma show eller olycka. Men vi kan också bli föremål för någon annans blick, den Tredje, som Sartre så dramatiskt säger. Så snart vi agerar och hävdar oss mot den Tredje, förlorar vi detta »oss» och blir på nytt skilda medvetanden. Det skulle vara svårt, för att inte säga omöjligt, att hämta någon feministisk solidaritet ur en sådan metafysik. Sartre medger att vi ibland, till exempel när vi byter

tunnelbanelinje, har identiska projekt. Det innebär inte att vi uppfattar den andre som subjekt, vi bara märker att vi alla så att säga, går i takt. Subjektiviteterna förblir utom räckhåll och radikalt åtskilda, endast engagerade i sina egna »projekt». De organisationer, partier, aktionsgrupper och enade fronter som de går med i är alltid ombytliga och ostadiga: »Den mänskliga verkligheten söker alltså förgäves att ta sig ur detta dilemma: att antingen transcendera den andre eller låta sig transcenderas av honom. Det väsentliga i sambanden mellan de olika medvetandena är inte *Mitsein* utan *konflikt*.» (Sartre 1983, s 355)

Praktiken måste alltid vara en sorts fri import, ett val mellan alternativ som en existentialist kan göra, ett val som alltid kan återkallas. Sartres många och motstridiga engagemang var inte en personlig svaghet utan ett förutsägbart resultat av existentialistisk teori, något som han faktiskt själv förutspådde i *Varat och Intet*. Jämförbart är Beauvoirs inpass om en frihetlig kollektivitet eller hennes åberopande av klasskampen i sådana ögonblick då det behövs ett recept för feministisk handling. Det är inte det att det inte går att handla, men själva handlingen finns inte med i teorin utan måste lånas, och det är bara valet självt, utan innehåll, som tas upp i teorin.⁶

Resultatet blir att praktiken, i både *Det andra könet* och Beauvoirs övriga författarskap, pendlar mellan orealiserbara ideal. Den konflikt som i praktiken finns mellan individuell frigörelse och tillståndet för mängder av kvinnor blir inte löst och inte tycks den yrkesmässiga framgången hos kvinnor som Beauvoir, befria dem från olägenheterna i deras privatliv, vilket så värtaligt beskrivs av Beauvoir själv i *Det andra könet*.⁷ Det var inte bara det att fattiga och obildade kvinnors lidande inte kunde ignoreras utan ond tro, det fanns också en växande känsla hos Beauvoir och andra att till och med några fåtaliga och överlägsna kvinnors frigörande självhävdelse och självförverkligande skulle vara illusorisk så länge mängder av kvinnor fortfarande var förtryckta. En sådan känsla går stick i stäv mot Sartres teori om separata, krigförande medvetanden. Denna skillnad mellan feministisk insikt och existentialistisk teori märk-

tes på många känsliga punkter redan i *Det andra könet*.

Sexualitet och ömsesidighet

Mest slående är Beauvoirs hävdande av ömsesidigheten. Ömsesidigheten som feministiskt mål ligger helt utanför existentialistisk teori. Sartre hade klargjort att respekt för andras frihet bara var tomma och i sig motsägelsefulla ord. Även om det hotade subjektet kunde klara av det, skulle det bli en lika kraftig hämsko på den andre som likgiltighet eller hat. Här måste Sartres konsekvens jämföras med Beauvoirs optimism: »Mellan två motståndare som möter varandra i ren frihet skulle en överenskommelse lätt kunna träffas: så mycket mer som krig inte gagnar någongendera parten.» (Beauvoir 1974, s 799)

Denna optimism går Beauvoir snabbt själv ifrån. Faktum är, säger hon, att situationen är invecklad, kvinnan drömmer om »demission», mannen om alienation, och ingendera kan bringa lycka. Istället för att ge upp dessa projekt där ingen kan vinna, klandrar båda den andre för sitt misslyckande. Mannen som alltid har kontroll över könsakten försöker med den hegelianska lösningen. Han kräver att kvinnan spelar sin roll i »komedin». Hon måste vara den andra, men på ett sådant sätt att han förblir subjekt. Precis som med Hegels medvetanden måste det faktum att man är den andre negera sig självt. Kvinnan måste ge sig själv som sexobjekt. Den felaktiga sortens blick, den felaktiga sortens njutningstagande skulle kunna återinrätta hennes subjektivitet och förstöra mannens njutning. Ändå får kvinnan inte vara för mycket objekt. Det måste verka som om hon upplever sexuell njutning, hon måste uppriktigt erkänna mannens förtjänster och spela passiv på ett aktivt sätt.

Med detta sartreska scenario finns det bara två alternativ för kvinnor, antingen att ta den manliga rollen och dominera eller att finna någon sorts transcendens i passiviteten. Beauvoir tar upp båda. Det första skjuts på en avlägsen framtid som kanske aldrig kommer att förverkligas, nämligen när patriarkatet är besegrat. Att kvinnor skulle kunna vinna, förföra, försörja som män gör, eller att män skul-

le kunna acceptera deras dominans, är mer en dröm än en förutsägelse. Genom den alternativa aktiva passiviteten gör kvinnorna det bästa av en dålig situation. Men varken maskulin transcendens eller aktiv passivitet är den ömsesidighet som Beauvoir anser vara den verkligt ideala, men detta ryms alltså inte i teorin.

Ännu mindre godtagbart existentiellt sett är Beauvoirs antagande att kvinnor kan uppleva sexuell njutning på ett annat sätt än män. Men eftersom män och kvinnor påstås vara lika, eftersom Beauvoir avvisar tanken på en specifik femininitet och eftersom alla strävar efter transcendens, förefaller en anorlunda kvinnlig njutning omöjlig. Ändå säger hon 1966 (Jeanson 1966, s 261) att män och kvinnor kan uppleva könsakten och den sexuella njutningen på olika sätt.⁸ Ofta antar hon också att kvinnor har ett annat förhållande till sin kropp än det som Sartre skildrade. För Sartre är kroppens fysiska aspekt besläktad med vad han kallar det »slemmiga», med det som är främmande och lätt motbjudande. I Sartres skildring av denna »gemensamma» symbol är de feminina referenserna tydliga. Det slemmiga är fogligt, men när man till sist tror att man äger det, sker en märklig omsvängning och så äger det ägaren med ett märkligt »feminint sugande». Det slemmiga är motsatsen, det manliga projektets nemesis. Det kan inte vara ägt. Det är en »sjuk, ljuv, feminin hämnd».⁹

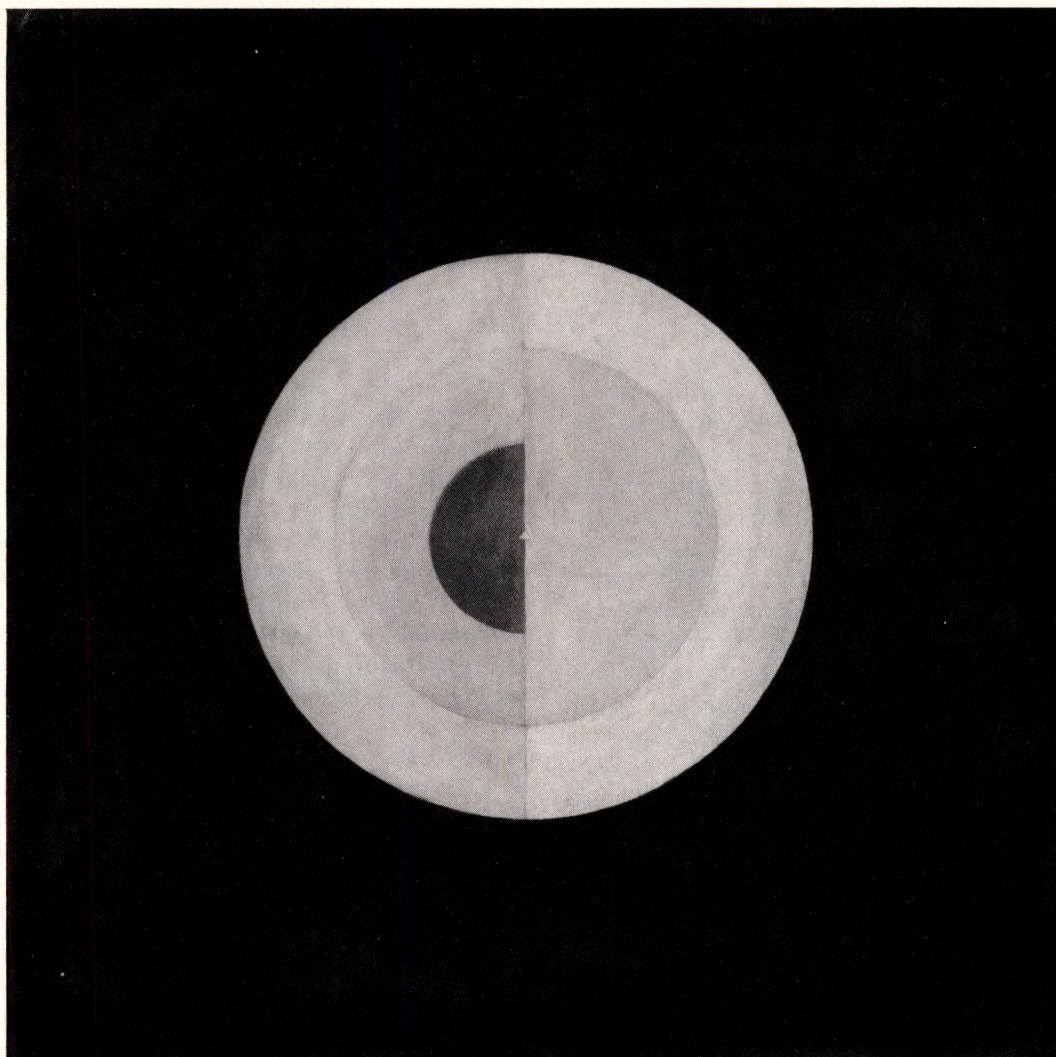
Det är omöjligt att Beauvoir, som både är kvinna och det kött som lockar och samtidigt stöter bort, kunde samtycka. En sådan inställning till kroppen är säkert endast förenlig med sexuella möten som präglas av distans och är av övergående art. Beauvoir finner det å andra sidan svårt att upprätthålla en sådan distans till den egna eller andras kroppar. När hon till exempel grubblar över om kvinnor kan använda män som sexobjekt på samma sätt som män använder kvinnor, det vill säga för kroppslig befrielse, får hon omedelbart betänkligheter. För kvinnor skulle en sådan mekanisk befrielse inte vara tillfredsställande (Beauvoir 1974, s 763-764). Kvinnan kan inte ta mannens position, eftersom hon inte upplever njutning på samma sätt eller delar mannens fascinerade avsmak för kvinnokroppen.

Den stränga kärleken och karnevalen

Ett överskridande av existentiella gränser är tydligt även i *Pour une morale de l'ambiguïté*. När Beauvoir tar upp problemet med att rättfärdiga ingripande, tröskar hon igenom alla Sartres bristfälliga idéer och kommer fram till en del nya uppslag. En existencialist måste självfallet förneka en primitiv nyttomoral. Att hävda att ändamålet helgar medlen är att med ond tro undvika ansvar. Beauvoir hade visat bristerna i en sådan moral i sin pjäs *Les bouches inutiles*, där ett samhälle vägrar att som traditionen bjöd utvisa värdelösa kvinnor, barn och gamla från en belägrad stad. Där hade hon tyckts hävda att kärlek och samhörighetskänsla måste råda över beräkning och nytta. För att finna en orsak att ingripa i andra människors liv återvänder Beauvoir i *Pour une morale de l'ambiguïté* till de känslor som i en existencialistisk etik endast kan vara en ond tro-ursäkt för att man ska förneka sin frihet att välja:

Existentialister rivaliserar om Varat. Den värld de visar upp är ett slagfält där det inte finns någon neutral mark och som inte kan delas upp i mindre bitar. Varje individuellt projekt gör sig gällande i världen som helhet. (Beauvoir 1947, s 171)

På ett sådant slagfält kan känslomässiga band endast existera som strategier för att dominera. Världen kommer ständigt att befinna sig i krig, det måste existencialisten Beauvoir medge, och att tro något annat är att vara i ond tro. Det som är viktigt är att hävda det individuella jaget. Att ingripa för andra måste vara att kränka den andres frihet. Det är att hävda sitt eget projekt mot deras. Men hur kan man då rättfärdiga ett ingripande i ett självmordsförsök? Eller en socialarbeters eller en väns beteende när de försöker rädda ett barn undan misshandel? »Kärleken», avslutar Beauvoir, »tillåter stränghet.» Det är skillnad mellan den objektiva socialarbetaren och hennes reformprojekt och det ingripande som görs för att man är vänner, släkt eller landsmän (Beauvoir 1947, s 206). Detta erkännande av plikt i ett förhållande som grundar sig på känslomässiga band måste ligga utanför en existencialistisk kamp mellan viljor.



Hilma af Klint (1862-1944), »Svanen nr 16», olja på duk, 1914/15. Foto: Hilma af Klints Stiftelse.

I *Pour une morale de l'ambiguïté* finns det ytterligare en sådan och ännu mer trevande avvikelse. Beauvoir har skildrat kampens, rivaliserandets oundviklighet och nödvändigheten av ett politiskt system som det demokratiska, vilket erkänner och utjämnar kampen mellan enskilda och ensamma individer. Den ångest som orsakas av en sådan existens är uppenbar, men det finns en möjlig utväg, påpekar Beauvoir, nämligen festivalen. Med musik, dans och fest är det möjligt att bryta

sig loss ur det ändlösa trycket från ens egen självhävdelse och få koppla av från att ständigt behöva försvara det egna reviret, både det fysiska och det intellektuella, från den andres intrång. I festivalfirandet fångar man det eviga i det nuvarande, uppnår enhet med andra, blir av med det cartesianska jagets skrämmande separation och ensamhet.

För Beauvoir kan brytningen endast vara tillfällig. Subjektet måste snabbt återvända till kampen om herraväldet: »Spänningarna i

tillvaron ... måste omedelbart njutas i ett nytt åtagande, de måste rusa iväg mot framtiden.» (Beauvoir 1947, s 182) Deltagandets ögonblick är borta, men Beauvoir erkänner att många konstarter, speciellt teatern, är ett försök att fixera, att återvinna denna stund av festivalstämning, delaktighet och behag som är så flyktiga i en värld där subjekten kämpar efter makt. Den mystiska enhet, som förnekats av existentialismen och av Beauvoir i *Det andra könet* som kvinnlig ond tro, återinrättas här som en nödvändig frigörelse från en olidlig situation.

Dessa fyra antaganden skorrar illa i Beauvoirs existentialism. För det första intersubjektiviteten och ömsesidigheten, för det andra den fortfarande oprecisa uppfattningen om en kvinnlig njutning som varken är masochistisk eller sadistisk, för det tredje möjligheten att knyta känslomässiga band som omfattar etiska förpliktelser, och för det fjärde möjligheten att radera gränserna för ett instängt jag genom deltagande i festivalsfirande. Att Beauvoir inte utvecklar dessa fyra punkter visar inte bara inflytandet från hennes existentialism utan också de hinder som sätts av den filosofiska tradition inom vilken hon som existentialist placerar sig själv.

Det existentiella subjektet

Sextonhundratalets filosofiska revolution som åtföljde både de empiriska vetenskaperna och kapitalismens sociala och ekonomiska förändringar hade som utgångspunkt det enskilda, separata medvetandet. Att det endast är ur detta objektiva, distanserade perspektiv som det enda rätta resonerandet kan äga rum, accepterades som nödvändig sanning. Detta var inte bara Sartres position, det var också utgångspunkten för den moderna filosofin, den första sanning som varje filosof måste erkänna oavsett om han eller hon senare lyckades få till stånd något så problematiskt som kunskapsteori eller etik. Antagandet att vi är individuella medvetanden som bara besitter omedelbar kunskap om våra egna tankar och intryck och är oåterkalleligen skilda från den fysiska världen, hade övertagits av både Beauvoir och Sartre. Instängda i

vårt eget medvetande, skilda från vår gemensamma fysiska värld, var det en filosofisk sanning, som Sartre uttrycker det, att vi aldrig kan uppleva andra direkt, aldrig vara säkra på att de känner som vi, aldrig uppleva deras behov och önskningar på samma sätt som vi upplever våra egna. Som existentialist tillade Sartre endast den oundvikliga slutsatsen: eftersom vi är avskurna från en främmande fysisk värld och andra medvetandens problematiska existens, måste det leda till fientlighet mellan det egna jaget och andra, mellan jaget och den fysiska världen, som bara kan transcenderas med hjälp av olika knep av vilka inget är definitivt framgångsrikt.

Det är när Beauvoir försöker hålla sig inom gränserna för denna filosofiska nödvändighet som dess oförenlighet med hennes feminism kommer i dagen. Dessa sanningar, som begränsade det som fanns, det som var möjligt att veta och vad som kunde accepteras som sanning, var de framgångsrika manliga modeller som Beauvoir var så angelägen om att kvinnor inte skulle förkasta, men som ständigt hindrade möjligheten till en feministisk praktik. Begreppet subjektivitet var centralt. Beauvoir medger att individualitet inte får innebära solipsism. Vi är bara individer genom andra. Ändå är detta vara-genom-andra alltid modifierat av vårt vara-som-enskilda och av det faktum att vi till slut alltid måste använda andra för våra projekt. Det är genom idén om subjektet, dvs genom idén om kvinnors oförmåga att tillägna sig subjektsstatus och att få andra att acceptera denna, som Beauvoir begreppsliggör kvinnoförtrycket. Kvinnors frihet eller deras vara-i-sig är inte erkänd och kan inte bli det, eftersom detta alltid skulle ses som ett hot mot maskulin frihet, om man utgår från att dessa är skilda åt. Endast en filosofiskt icke godtagbar intersubjektivitet, där det inte finns något oöverbryggbart gap mellan jaget och de andra, skulle kunna möjliggöra ömsesidighet.

Alienerad subjektivitet är också utgångspunkten för kunskap. I *Pour une morale de l'ambiguïté* accepterar Beauvoir den gängse dualistiska kunskapsuppfattningen. Kunskap måste vara vetenskaplig, det vill säga den måste vara resultatet av en självständig, objektiv syn på en företeelse. Beauvoir är en-

se med Sartre om att det är för att den fysiska världen ska kunna avtäckas, som människan anstränger sig att hålla ett avstånd, så att dessa fenomen »existerar inför mig». Det är makten att bringa liv i den objektiva, kvantifierade världen som tillåter mig att existera »som människa». Detta tillbakadragande återskapar den fientliga antagonistiska kampen för överlevnad och herravälde som omöjliggör all ömsesidighet eller gemensam sak. Var och en som tar ett steg bort från fenomenen gör det ensam och måste sedan försvara sitt grepp och sitt övertag mot eventuella rivaler.

Samtidigt som Beauvoir hävdar nödvändigheten av denna alienerade kunskap föreslår hon en annan möjlighet som hon skildrar längtansfullt: »Jag skulle vilja vara det landskap som jag betraktar, jag skulle vilja att denna himmel, detta stilla vatten tänkte sig att det var inom mig, att det skulle kunna vara jag vars vara de uttryckte i kött och ben.» (Beauvoir 1947)

Men en sådan mystisk upplevelse, en sådan blandning av det andliga och det fysiska ligger närmare festivalens förbjudna frigörelse än Beauvoirs filosofiska engagemang.

Ingenstans i den subjektivitetens fenomenologi som Sartre och andra så invecklat beskrivit skulle det kunna finnas en teoretisk grund för den icke-approprierande lusten, den icke-illusoriska ömsesidigheten, den icke-godtyckliga etiken, den icke-alienerade kunskapen, företeelser till vilka Beauvoir som feminist instinktivt återvänder. Det spelar ingen roll hur invecklat hon manövrerar med »subjekten», för det var ändå det faktum att de var subjekt, deras status som den som vet och den som agerar, just den status som förtryckta kvinnor saknar, som förhindrade utvecklingen av dessa mycket »ofilosofiska» antaganden.

Som en beskrivning av typiskt »manligt» och typiskt »kvinnligt» beteende hade teorin om subjektet visat sig vara ovärderlig, men den uppfattades inte bara som ett deskriptivt redskap utan gjorde anspråk på att vara universell. Subjektet var inte manligt utan mänskligt och denna mänsklighet som förnekades kvinnor måste då bestämma gränserna för deras frigörelse. När förtrycket väl hade uppfattats som subjektens projekt, upphöj-

des det till filosofisk nödvändighet. Om varje medvetande antingen måste kämpa eller domineras, skulle erkännandet av aggressiva patriarkaliska strategier aldrig leda till ett bättre handlande utan bara till förtvivlan. Kvinnor som kämpar sig fram till sin egen självhävdelse skulle finna det nödvändigt att kuva någon »annan», kanske ofria kvinnor, män, liberaler, radikaler eller helt enkelt konkurrenter i fråga om affärer eller vetande. I praktiken kan en sådan frigörelse verka som ingen frigörelse alls.

Filosofisk teori och feministisk praktik

Till och med Beauvoirs föregångare hade i själva verket redan gjort avsteg från det existentiella subjektet vars ontologiska isolering hindrade ömsesidighet och strävan för en gemensam sak. Sartre som själv kämpade med praktiska problem genom svåra politiska engagemang medger motvilligt att gränserna mellan medvetanden alltid kan raseras. Det finns, säger han, en verklig begränsning för friheten och det är vad andra tänker om oss. Deras tankar kan aldrig få oss att göra något, men på tankens område är deras uppfattning ett hot. Den Andres uppfattning om mig kan bli en absolut gräns för vad jag är för mig själv: »... en dimension av alienering som jag på inget sätt kan bli kvitt och inte heller agera direkt mot. Denna begränsning för min frihet postuleras, som vi ser, blott och bart av den Andres existens – det vill säga av det *faktum* att min transcendens existerar för en transcendens.» (Sartre 1983)

Min förståelse av mig själv är i huvudsak förknippad med andras uppfattning om mig och varje försök att ignorera deras subjektivitet är i sig ond tro. Det enda vi kan göra, avslutar Sartre, är att vända denna främmande närvaro till vår fördel. Vi kan bli stolta över att betraktas som »jude» eller »kvinna». Men vi kan inte helt och hållet bli någondera för då skulle vi förlora oss själva.

Detta hot om kullkastande av jaget fanns redan i Hegels klassiska uttalande om subjektivitetens dilemma. Efter *Phänomenologie des Geistes* kunde jaget inte betraktas som någon sorts enkel närvaro och mycket av *Phänomenologie* ägnas åt att infoga den komplicerande

narvaron av »annanhet» hos subjektet, både omvärldens och andra medvetandens »annanhet». Hos Hegel som hos Sartre är »annanhet» ett problem, ett avbrott, ett hot mot vilket försvarsåtgärder är nödvändiga. Hegels skildring av det klassiska manövrerandet för att få den Andre att negra sig själv och därigenom neutralisera men inte förstöra, upprepas i Sartres beskrivning av den flörtande, imponerande, tvingande, förintande älskaren. Som den mest typiska av patriarkaliska strategier är den också dokumenterad om och om igen i *Det andra könet*. Kvinnor måste finnas för män och när kvinnor en gång övertygats om att de är passiva, underlägsna, naturliga kan deras nödvändiga närvaro göras uthärdlig.

Subjektivitetsteorin vilar inte, som Sartre hävdar, på ett erkännande av den nödvändiga åtskildheten i mänsklig erfarenhet utan på att ett instabilt idealt jag ställs mot en mycket annorlunda mänsklig realitet, en verklighet som är erkänd men inte accepterad. All kunskap måste, menade också Hegel, vara om någon oberoende annan och inte bara en själv-säker projektion. All subjektivitet är sårbar för andra. Utgångspunkten för herre-slavförhållandet i *Phänomenologie* börjar ett steg längre bort och grundar sig inte på denna vedertagna sanning utan på ett svar på den. Ett objekt är, om det är oberoende, ett hot och därför vill jag upphäva (aufheben, reds anm) det.

»Självmedvetandet blir således endast säkert på sig självt genom att detta andra upphävs, det som visar sig för självmedvetandet som ett oberoende liv; självmedvetande är *Begär*.» (Hegel 1832)

Det nödvändiga är här inte upphävandets strategi, eftersom andra svar kunde ges i stället, utan det väsentliga beroendet, öppenheten, osäkerheten i mänsklig erfarenhet. Den hegelianska subjektiviteten, som svarar genom att böja sig tillbaka mot sig själv, är bara den generaliserade formen av en vägran att erkänna en oroande »annanhet» annat än som degraderad och dominerad. Som sådan är den direkt översättbar till praktiker där självidentifikation bara uppnås genom att stigmatisera någon annan. Här kastar praktiken ljus över teorin, som själv visat sig vara

praktik och som sådan är tillgänglig för etisk eller »praktisk» kritik. Eftersom subjektsteorin för med sig underkastelsens praktik är det inte förvånande att man med subjektiviteten som utgångspunkt inte kan komma fram till någon sammanhängande feministisk praktik.

En ny generation feministiska teoretiker, som är mer på sin vakt mot att bli accepterade i en manlig begreppsvärld och kanske säkrare på att ha kvinnliga allierade, skulle ta sig an kritiken av subjektiviteten och ompröva de »manliga modeller» som i Beauvoirs ögon var så betydelsefulla för att bevisa hennes mänsklighet. Beauvoirs existentialistiska engagemang skulle framstå mindre som ett bevis för att kvinnan kunde vara rationell än som ett bundsförvantskap med en manlig världsåskådning som omöjliggör feministiska perspektiv och handlande. En del feministerna börjar nu hos Hegel och Sartre uppfatta något annat än opartiska normer för en nödvändig sanning, nämligen mänskliga röster som är rädda, poserade, defensiva, beslutna att bevara ett hotat självförtroende, ett säkert avstånd till nöjen och frestelser som äventyrar oberoendet. »Subjektet» var inte den nödvändiga utgångspunkten för filosofin utan det centrala begreppet i ett farligt, möjligtvis neurotiskt projekt att undvika andra, att undvika fysisk existens och moraliskt ansvar.¹⁰

Det går aldrig att med en enkel viljeakt eller med teoretiskt skarpsinne kullkasta vedertagna tanke kategorier. Rent teoretiska spekulationer blir bara en omarbetning av de etablerade ståndpunkternas ytliga logik. I stället är det sådana funderingar som Beauvoirs, som accepterar den rådande filosofiska nödvändigheten, men som samtidigt seriöst tar sig an praktiska frågor som ställer teorin mot praktiken och därigenom avslöjar de brister som kan kritiseras. Då, och endast då, kan man undanröja otillfredsställande filosofiska begrepp och bana väg för en ny feministisk praktik inom etiken, politiken, den sexuella praktiken, skrivandet och religionen. En sådan kritik skulle aldrig enbart föranledas av inkonsekvenser inom teorin, utan endast om man som Simone de Beauvoir tvingar den till en praktisk tillämpning. Beviset är att man redan i *Det andra könet* kan skymta de be-

grepp som senare blir så centrala i feministiska tankegångar: en relationell, affektiv etik, möjligheten till en icke-appropriativ relation, en kvinnlig »njutning», ett icke aggressivt förhållande till den fysiska världen.¹¹

Översättning: Agneta Westerdahl

Artikeln är tidigare publicerad i *Hypatia* vol 1, no1, 1986. © by Hypatia, Inc. Translated by permission of Hypatia.

NOTER

- 1 Problemet med en etik lämnas hängande i luften i slutet av *Varat och Intet*. Förmodligen är det meningen att det ska tas upp i senare arbeten. Det är mycket lättare att utveckla en självförverkligande existentiell psykoterapi än att tänka ut en etik som skulle kunna inbegripa omsorg om andra. Problemet behandlades aldrig i sin helhet. Trots att Sartre påbörjade arbetet 1946-48 blev det inte något mer än anteckningar av projektet, vilka nyligen har publicerats i *Cahiers pour une morale* (1983). Sartre tar sig slutligen an frågan i en debatt med kommunisterna, som publicerats med titeln *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946. Där framgår tydligt på vilket sätt Sartre skiljer sig från kommunisterna, som anklagar honom för oförmåga och för att inte ha någon etik alls. Sartres karakteristiska svar är teoretiskt, inte moraliskt. Den cartesianska utgångspunkten, det individuella medvetandet, är nödvändigt eftersom det är »sant» – det kan inte finnas någon annan sanning. Det är »den absoluta sanningen» och alla andra teorier »undertrycker sanningen» (s 73).
- 2 Beauvoir hävdade faktiskt själv att hon aldrig kände sig olik en man, och det är Sartre som framhåller att hennes perspektiv måste vara annorlunda, eftersom hon är kvinna. Långt senare märker man i en intervju med Sartre i *L'Arc* (1975) samma längtan efter ett annat betraktelsesätt. Han medger godmodigt sin »fallogentrism» och ifrågasätter jämlikhetssträvandena i *Det andra könet* – kanske borde vissa kvinnliga egenskaper inte gå förlorade, kanske var det männen som skulle förändras, inte kvinnorna. Kvinnoperspektivet hade kanske den fördelen att man undvek mycken manlig uppblåsthet och anspråksfullhet. Jfr dessutom Beauvoirs beundrande levnadstecknare, Francis Jeanson, som var mer villig än Beauvoir att medge att det »maskulina livet» kunde vara frustrerande och hämmande (*Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, 1966, s 206).
- 3 Det var denna svåra fråga som Sartre och Camus grälade om. Jfr Beauvoirs *Les Mandarins* (1954), där det förekommer en känslig redogörelse för denna schism mellan personerna Robert (Sartre) och Henri (Camus). I *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947, 211) upprepar Beauvoir Sartres tämligen svaga försvar för den sovjetiska polisstaten, nämligen att man måste ta hänsyn till hela situationen.
- 4 Både Beauvoir och Sartre tycktes vara drabbade av en märklig sorts blindhet när det gällde kommunisterna. Sartre kunde aldrig riktigt förstå varför de inte ville föra en dialog och diskutera. Beauvoir bekänner på ett ganska rörande sätt att hon trodde att de på grund av hennes nick åt deras håll i slutet av *Det andra könet* skulle ha välkomnat henne i sina led. I stället kritiserar de, ja, till och med förlöjligar henne. Sartre och Beauvoir måste ha trott att de delade sin »vänstervridning» med kommunisterna, medan ett teoretiskt närmande mellan existensialismen och kommunismen i själva verket är omöjligt, vilket framgår ytterst tydligt i *Existentialismen är en humanism*.
- 5 Jfr Del III, kapitel 3, III, »'Vara-tillsammans med' och 'vi'» i *Varat och Intet*. I och med *Existentialismen är en humanism* trodde Sartre också att hans ståndpunkt hade »utvecklats». Nu, säger han, kan han räkna med kamrater i en kamp, det vill säga om han har mer eller mindre kontroll över partiet eller gruppen. Detta kan emellertid bara innebära ett annat individuellt projekt. Senare erkänner han att vi kan förstå varandra för att vi alla har samma projekt, att förverkliga oss själva. Men detta innebär kanske bara att vårt eget projekt projiceras på andra, eller en kontingent »marscherande i takt».
- 6 Denna praktiska svaghet övertas av en hel generation feminister. Hos Kate Millett, Betty Friedan, Germaine Greer – amerikanska feminister som Beauvoir såg som bärare av den fana som höjts i *Det andra könet* – finns det samma brist på en konsekvent praktik. Dessa feminister delade Beauvoirs föresats att få bukt med sexuella stereotyper, att återupprätta kvinnans mänsklighet och göra henne delaktig i maskulina projekt. Trots

- att ingen av dem betraktade sig som existentialister eller ens filosofer, var deras analyser beroende av de maktförhållanden som beskrevs mer abstrakt av Beauvoir. Trots att denna exponering av manlig makt och av de sätt på vilka kvinnor hölls på plats ledde till förnyad kamp, erbjöd de existentiella grundvalarna i amerikansk efterkrigsfeminism få möjligheter till nydanande praktiskt handlande. Den enda logiska möjligheten, nämligen att kvinnor ska hävda sig lika hänsynslöst och aggressivt som män, mötte nästan alltid motstånd. I stället återgick de i brist på bättre till att som tidigare kräva ändringar i lagen.
- 7 I ett av de starkaste partierna i *Det andra könet* (s 75 ff) skildrar Beauvoir den oundvikliga konflikten mellan »kvinnlighet» och yrkesmässig framgång. Jfr också de förhållanden som beskrivs i Beauvoirs romaner, förhållanden som ofta troget speglar förändringar i hennes privatliv. Kvinnorna ger sig totalt hän åt en man (*Le sang des autres*, 1945), vill ta livet av sig när de försmås av en älskare (*Les Mandarins*, 1954), plågas av en förlamande för att inte säga kriminell svartsjuka (*L'Invitée*, 1943), medan männen antingen behandlar sex som ett tillfälligt nöje eller kräver totalt engagemang, vilket är omöjligt för en yrkeskvinna att ge (Lewis i *Les Mandarins*).
 - 8 Jfr även *Det andra könet*, s 107.
 - 9 Denna diskussion återfinns i *Varat och Intet*, Del IV, kapitel 2, III. Hålet bjuder Sartre liknande associationer: »det obscena med det kvinnliga könet» är att det är vidöppet.
 - 10 Jfr t ex Jane Flax' (1980) psykoanalytiska tolkning av filosofisk kunskapsteori.
 - 11 Exempel på nya arbeten som utvecklar dessa möjligheter: Carol Gilligans kritik av traditionella moraliska kategorier i *In a Different Voice* (1982), Julia Kristevas och Hélène Cixous' studie i kvinnlig njutning eller »jouissance» och de nya kunskapsteoretiska och metafysiska perspektiven i samlingsvolymerna som Harding, S och M B Hintikka, red, *Discovering Reality* (1983); Sherman, Julia och E T Beck, red, *The Prison of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge* (1979).
- Beauvoir, Simone de: 1943, *L'Invitée*, Gallimard, Paris.
 1945, *Le Sang des autres*, Gallimard, Paris.
 1947, *Pour une morale de l'ambiguïté*. Gallimard, Paris.
 1949, *Le Deuxième sexe*. (*Det andra könet*, övers av Inger Bjurström och Anna Pyk. Utgiven i förkortad form, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1973.)
 1954, *Les Mandarins*. Gallimard, Paris.
 1972, *La Femme révoltée*. *Le Nouvel Observateur*, no 379 (10-14 februari), 47.
 1974, Presentation för »Les femmes s'entêtent», *Les Temps Modernes* 30 (333-334), 1719-1720.
 1975, Intervju i *L'Arc* no 61, 3-12.
- Beck, E T och Julia Sherman (red), *The prism of sex: Essays in the sociology of knowledge*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.
- Flax, Jane, »Mother-daughter relationships: Psychodynamics, politics, and philosophy», i *The future of difference*, Hester Eisenstein och Alice Jardine (red), G K Hall, Boston 1980.
- Gilligan, Carol, *In a different voice: Psychological theory and woman's development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.
- Harding, S och M B Hintikka (red), *Discovering reality*, D Reidel, Boston, 1983.
- Hegel, G W F *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1832.
- Jeanson, Francis, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Seuil, Paris, 1966.
- Sartre, Jean-Paul: 1943, *L'Être et le Néant*. (*Varat och Intet*. I urval och med inledning av Dag Österberg, övers av Richard Matz. Korpen, Göteborg, 1983)
 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, (finns i ett flertal utgåvor på svenska under titeln *Existentialismen är en humanism*).
 1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.