

VIGDIS SOLEIM

Kunskap och fallisk makt: Platon och fransk feminism

*De sexuella metaforerna
i Platons filosofi är enligt den franska
filosofen och psykoanalytikern
Luce Irigaray grundläggande inte bara för all traditionell
filosofi utan också för hela vår kultur.
Vigdis Soleim diskuterar här hållbarheten i Irigarays
tänkvärda Platonläsning och
ställer frågan: Finns det en gemensam
grund för allt tänkande?*

Inom filosofin har kvinnor i stort sett lyst med sin frånvaro. Där vi finner dem uppträder de i regel som epigoner till manliga filosofer. Går vi tillbaka i filosofins historia och letar fram de kvinnor som har sysslat med filosofi, är det inte svårt att finna en handfull namn. Bland grekerna nämns tex ofta Hypatia (370–415), en erkänd platoniker som föreläste om klassisk grekisk filosofi i Alexandria. Går vi längre fram i tiden finner vi de två tyska prinsesssystrarna Elisabeth och Sophie, båda lärda kvinnor och beundrare av Descartes' respektive Leibniz' filosofi. Vidare är det naturligt att nämna liberalen Mary Wollstonecraft och existentialisten Simone de Beauvoir, som båda stod under klart maskulin andlig ledning. Ingen av dessa kvinnor ifrågasatte de grundläggande idéerna och begreppen hos sina läromästare. Det vi kan berömma de två sistnämnda för är att de har utvecklat dessa idéers feministiska potential. Men man kan knappast påstå att någon av dem har filosoferat i ordets egentliga, radikala betydelse: de har inte själva ställt de grundläggande frågorna och försökt att ge *sina* svar. De fundamentala frågorna var redan ställda och de grundläggande begreppen och idéerna redan utarbetade. Kvinnornas sätt att delta i filosofin bekräftar alltså i

stort sett den gängse synen att filosofi bara är för män.

Att filosofi bara är för män är ett påstående som är inbyggt i filosofins självförståelse. Redan de tidigaste filosoferna – pythagoreerna för 2 500 år sedan – förklarade världens tillblivelse och nuvarande tillstånd som ett resultat av en förbindelse – eller sammansmältning – mellan två motsatta principer: den manliga och den kvinnliga, även kallade det goda och det onda, ljus och mörker, senare även förnuft och oförnuft. Att det goda måste blandas med det onda, det manliga med det kvinnliga, var – liksom sexualiteten – ett smärtsamt faktum för de grekiska filosoferna, ett faktum som det var deras uppgift att reflektera över. Själva reflektionen, alltså filosofin, har naturligtvis sin förankring i det goda, manliga, ljusa, förnuftiga elementet, medan det kvinnliga momentet är källan till allt det som bidrar till att grumla den klara tanken, om detta nu betecknas som det irrationella, det oförnuftiga, som känslor eller som kroppsliga drifter. En sådan syn på förhållandet mellan det maskulina och det feminina är inte förbehållen den grekiska filosofin utan följer oss, om än under skiftande former, genom hela den filosofiska traditionen ända fram till i dag.

Att det i filosofin finns en klart inbyggd misogyni borde vara höjt över alla tvivel. Att kvinnorna bara haft begränsat tillträde till filosofin är därför inte förvånande. Det sätt på vilket kvinnor har sysslat med filosofi – som epigoner till manliga filosofer – bekräftar samtidigt som det döljer att kvinnor i realiteten har varit utestängda från filosofin. Kvinnornas deltagande i den filosofiska traditionen har således en mycket tvetydig karaktär utifrån ett feministiskt perspektiv.

En filosofi som man skulle kunna kalla feministisk måste på ett eller annat sätt undergräva den manliga makt som all traditionell filosofi utövar, i den grad denna – medvetet eller omedvetet – bygger på den nämnda hierarkiska dikotomin mellan det manliga och det kvinnliga. Ett sätt att göra detta på, åtminstone som ett första steg, är att ta sig an traditionella filosofiska texter och avslöja hur denna dikotomi genomsyrar och bestämmer den filosofiska tankegången. Ser vi på grekisk filosofi – själva källan till vår misogynia filosofiska tradition – med en sådan feministisk blick, är det framför allt en sak som är slående: den centrala roll som sexualiteten och sexuella metaforer spelar i de filosofiska texterna. Grekerna idealiserar enhet, identitet och evighet framför mångfald, differens, förändring och död. De sistnämnda är faktiskt det som karakteriserar människans tillvaro och som är en konsekvens av att vi inte är änglar utan sexuella väsen. Sexualiteten framstod för de grekiska filosoferna som något hotande, även som något logiskt hotande: av två blir ett. Detta är en realitet, en konsekvens av den sexuella skillnaden, men det är en logisk omöjlighet. Så fort de grundläggande filosofiska frågorna berörs i grekiska texter berörs också sexualiteten, direkt eller indirekt. Här i Norge hör det för tillfället inte till god ton att dra in sexualiteten i analyser av filosofiska texter, speciellt inte när det gäller Platon, själva symbolen för den rena kärleken, den som höjer sig över varje form av sexualitet. I Frankrike är situationen lyckligtvis en annan. Inte bara franska feminister, utan också klart icke-feministiska filosofer, har under de senaste

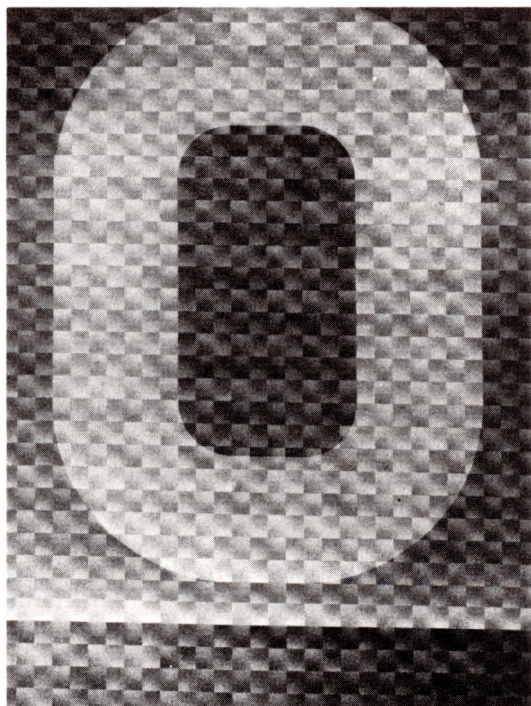
åren i ständigt ökande grad blivit medvetna om sexualitetens centrala roll i grekisk filosofi och då i första hand hos Platon. Jag ska här framför allt koncentrera mig på en fransk feminist som genom att analysera de sexuella metaforerna i Platons filosofi försöker att avslöja, för att därigenom själv kunna överskrida, filosofins inbyggda misogyni: psykoanalytikern och filosofen Luce Irigaray.

Platon – ingången till vår kultur

Låt mig börja till synes oförmedlat med följande bild:

Liksom ögat dras till ljusets källa, det som gör det möjligt för ögat att se, nämligen solen, så dras vår själ till källan för all kunskap, nämligen Sanningen. Men solen har en paradoxal karaktär: den är inte bara seendets källa, den hotar också att ödelägga det. Den som tittar rakt mot solen kan bli blind. Och den som oförberedd öppnar sin själ för sanningens ljus riskerar också att bländas och drabbas av vanvett. Hur ska vi få tillgång till visdomens bländande ljus och förtärande låga utan att riskera att vår själ brinner upp?

Enligt Luce Irigaray markerar denna fråga ingången till filosofin. I sin filosofi försöker Platon besvara frågan, och för Irigaray är Platon inte bara själva ingångsporten utan också vägvisaren till all senare filosofi. Och inte nog med det: Platons filosofi framstår för Irigaray som grunden för hela vår kultur, som grunden för vårt språk. Om vi ska förstå de mekanismer som styr allt vårt tal och tänkande, alla våra kulturella yttringar, så måste vi tränga in i själva kärnan av den platonska filosofin. Detta är stora ord, och Irigaray har även i sina skrifter gripit sig an ett stort projekt: hon söker själva den låga som enligt hennes åsikt har gett liv och näring åt vår kultur sedan Platon, den låga som har låtit vår kultur träda fram i ljuset och som har låtit andra ting stanna kvar i skuggan. Men även denna låga är ett hot och representerar en paradox: den ger mening åt Irigarays ord, men hotar samtidigt att blända hennes syn och göra hennes språk meningslöst.



Barbro Östlihn, *Bir Hakeim*, olja, 1975. Ur utställningskatalog, Moderna Museet, Stockholm 1984.

Irigaray förutsätter att det finns *en* källa till vårt språk, eller snarare: till det förnuft och den mening som behärskar språket. Denna källa – om den finns – måste själv stå bakom skillnaden mellan det meningsfulla och det meningslösa, och det är därför inte förvånande att skillnaden mellan det meningsfulla och det meningslösa inte alltid är så tydligt närvarande i Irigarays analyser av själva grunden för vårt tänkande. Det händer att hon bländas av sitt eget projekt, vilket å sin sida emellertid bidrar till att sätta delar av vår kultur i ett avslöjande ljus. Det Irigaray med sina bländande, men ibland också förblindade analyser, vill avslöja är det nära sambandet mellan å ena sidan filosofins mest grundläggande frågor och å andra sidan våra föreställningar kring sexualitet och fortplantning, kring förhållandet mellan det maskulina och det feminina. Som nämnts är vi inom filosofin här hemma inte vana vid att se sådana fenomen i relation till varandra – i varje fall inte inom den erkända, så kallade seriösa filosofin. När Luce Irigaray utmanar sina läsare till

att lägga ett metafysiskt perspektiv på våra föreställningar om sexualitet och fortplantning och omvänt ett ”sexuellt” perspektiv på den traditionella, platoniska metafysiken, så ska jag här ta emot denna utmaning och titta närmare på texter av Platon i ljuset av hennes otraditionella utläggningar.

Kunskap genom spegling

Titeln på det verk som för närvarande framstår som Irigarays viktigaste – *Spéculum de l'autre femme* (Speglingen av den andra kvinnan), 1974 – antyder svaret på filosofins grundläggande fråga om hur vi kan närma oss den högsta sanningen utan att bli fullständigt bländade: liksom solen bara kan observeras indirekt, tex genom en spegel och dess reflexer, så kan också vår själ bara indirekt skåda sanningens högsta källa – hos Platon det Godas idé – via bilder, liknelser, metaforer eller analogier. Men titeln är samtidigt tvetydig. *Spéculum* betyder inte bara spegel, utan en konkav – eller välvd – spegel, en sådan som läkaren använder för att skåda in i kvinnans inre. Denna spegel används för att se och lysa upp det som annars, även metaforiskt sett, ligger i mörker: det kvinnliga. Men som varje välvd spegel ger den inte bara spegelvända utan också *förvrängda* bilder. Dessutom lyser inte spegelns ljuskälla på ett oskyldigt sätt: spegeln lysas upp, färgas av ljuset, den fångas bokstavligen talat in av ljuset och är i ljusets våld. Allt lysas inte heller upp, en del blir liggande i skugga, fortfarande osynligt.

Irigarays titel, *Spéculum de l'autre femme*, fångar på ett subtilt sätt in det hon anser mest väsentligt i den platoniska ljusmetafysiken: inom vår platoniska tradition är spegeln inte bara det adekvata instrumentet för att få kunskap om den enda ljuskällan; all vår kunskap, säger Irigaray, inhämtas enligt vår tradition genom speglingar, också kunskap om det som av tradition faller utanför kulturen, tex det dolda kvinnliga, den mörka kontinenten, som Freud kallar det. Den enda ljuskällan, eller förnuftet om man så vill, Logos, tvingar också in detta andra under sitt ljusfält. Det spegelvänder det, förvränger det. Ljuset och förnuftet – det Ena, det Goda – representerar inom

traditionen det manliga. Kvinnan framstår som det Andra, som en förvrängd och spegelvänd bild i ljuset av det Ena. I *Spéculum de l'autre femme* försöker Irigaray att analysera vår platoniska kulturs kunskapsform: *speglingen*.

Jag är medveten om att Irigaray här låter en aspekt av Platons filosofi framstå som helheten. Enligt Platon är inte all slags kunskap spegling, även om han i sin kunskaps-teori använder en del spegelmetaforer och ibland låter dessa spela en inte oväsentlig roll. Irigaray förvränger således Platons text. När jag nu tar min utgångspunkt i Irigarays analyser måste jag alltså vara på min vakt: jag kan inte utan vidare följa henne i hennes avslöjanden av Platon och reflektera vidare över hennes konklusioner, jag måste också söka den ljuskälla eller de ljuskällor som lyser upp den spegel som hennes text synes vara och själv försöka undgå att bli bländad. Därmed har jag också antytt ett kritiskt perspektiv på Irigarays texter: lyckas hon röja sig väg ut ur vår kulturs fundamentala sexism när hon – jag förmodar medvetet – använder sig av den kunskapsmetod som enligt hennes mening ligger till grund för sexismen, nämligen speglingen?

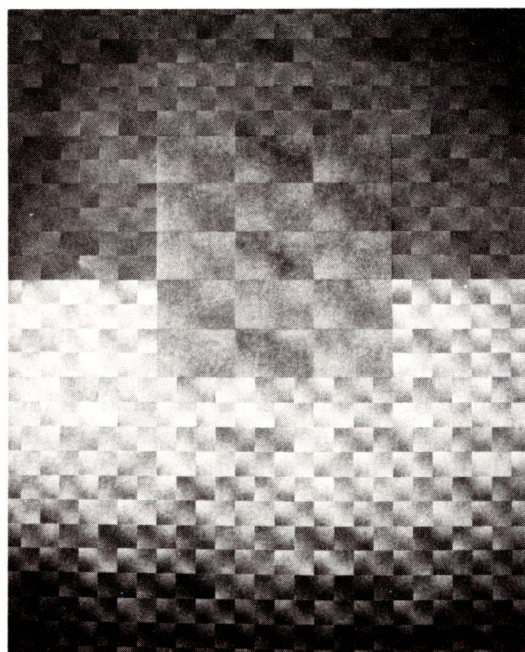
Låt denna fråga till en början bara vara ställd och låt oss först se lite närmare på denna bild av kunskapen som spegling och reflektion, uppfattningen att våra bilder av verkligheten är mer eller mindre adekvata, mer eller mindre förvrängda spegelbilder och reflexer av den enda Sanningen. Låt oss se vad denna uppfattning har att säga i fråga om vår syn på förhållandet mellan könen, på sexualiteten och fortplantningen. Detta ska vi göra med utgångspunkt i en central text av Platon, som Irigaray absolut inte är ensam om att betrakta som en av nyckeltexterna till den västerländska kulturens ljusmetafysik, och som antagligen inbegriper mer än vi vanligtvis är medvetna om. När tex Freud reducerar kvinnan till en brist, när han låter det specifika med kvinnan vara det hon *inte* har, så kan det löna sig att gå till Platons så kallade *grottlignelse*, för att där finna den metafysiska grunden till detta sätt att tänka.

Platons grottlignelse och det kvinnliga

Vi förs direkt in i problematiken redan genom det namn vi har gett Platons text: grottlignelsen. Det är en *liknelse*, en *bild* Platon beskriver, en bild som pekar mot något annat, något som det finns en bild av, bildens modell. Grottlignelsen är från Platons sida menad som en bild av människornas liv i lögn och ovetskap och av deras – eller vårt – möjliga uppbrott från detta tillstånd – livet i grottan – till ett tillstånd där Sanningen blir synlig. Men Irigaray visar oss att texten också kan läsas på ett annat sätt, som en metafor för en annan grotta, för livmodern. Läser vi grottlignelsen i ljuset av Irigarays tolkning framträder i texten en bild av livmodern och det som händer där: befruktning och födsel. Grottlignelsen, hävdar Irigaray, ger oss en bild av det kvinnliga, en bild som lagts i skugga och fått färg av ljuset från det Godas idé, av den platoniska förnuftsiden, av Logos. En förvrängd bild med andra ord. Och en spegelvänd bild.

Innan jag går närmare in på Irigarays läsning av texten vill jag först helt kort på-

Barbro Östlihn, Suffolk Street Wall, olja, 1972. Ur utställningskatalog, Moderna Museet, Stockholm 1984.



minna om huvuddragen i Platons grottliknelse som vi hittar i början av sjunde boken i hans huvudverk *Staten*. Föreställ dig en underjordisk grotta, säger Sokrates, med en lång gång som leder ut mot dagsljuset. I denna grotta sitter människor fastkedjade som fångar med huvudena vända mot den innersta grottväggen. Så har de alltid suttit utan att kunna vända sig om och se bakåt. Bakom dem brinner ett bål, och mellan bålet och fångarna har en mur rests. Bakom denna mur går det människor som bär utskurna figurer av djur och människor, så att dessa figurer räcker över muren. Människorna talar med varandra medan de går bakom muren. Allt är som en dockteater. Fångarna i grottan ser ingenting av detta, det enda de ser, och det enda de alltid har sett, är de *skuggor* av människo- och djurfigurerna som elden kastar mot den innersta grottväggen, och det enda de hör är ekot av rösterna. Fångarna som varken kan se sig själva eller varandra tror att skuggorna är själva tingen, själva realiteten, och de tror att ekot är skuggornas egna röster. De lever i en fullständig illusion.

Utanför grottan finns dagsljuset, och här hittar vi det som fångarna bara ser som skuggor av bilder, nämligen djur och människor. Här är det inte en blek, konstgjord eld som lyser upp utan självaste solen. Den låter tingen bli synliga för oss, den låter oss se och uppfatta tingen så som de faktiskt är. Solen ger dessutom livsbetingelser i form av ljus och värme åt allt levande i naturen. Med andra ord: solen framställs som den högsta källan till sann kunskap och till all existens.

Om fångarna i grottan ska kunna inse sin situation måste de lösas från kedjorna, vända sig, inse att de bara har sett skuggor av bilder av verkliga ting och att det slutligen är Solen som är källan och grunden till allt. Och det är också det som händer i Platons berättelse: en av fångarna lösgörs från kedjorna, förs ut i dagsljuset och får efter lång tillvänjning skåda Solen, som i denna liknelse är en bild av Sanningens enda källa, det Godas idé.

Låt oss nu långsamt närma oss Irigarays läsning av texten. Grottliknelsen ger oss,

enligt Irigaray och enligt traditionell läsning, en bild av vad vi kan kalla den platoniska enhetstanken: Det finns *en* källa till allt, intet undslipper detta Enas herradöme. Allt som är, är på sätt och vis uttryck för det samma. Allt som är, är mer eller mindre adekvata avbilder av själva Modellen, av Logos, av det Godas idé. Om det skulle finnas något *annat*, något som undandrog sig den högsta ljuskällans makt, måste det vara något rent negativt, något icke-varande, något odefinierbart, något meningslöst, något som ligger i absolut mörker. Något sådant finner vi inte i Platons bild, men däremot en ungefärlig motsvarighet i den innersta grottväggen: den är så långt bort som möjligt från solen, solens strålar når inte fram till den, bara matta flämtningar från solens konstgjorda avbild: elden. Grottväggen är i denna bild det innersta, det längst bak belägna, på grekiska *hystera*, vilket, som Irigaray påpekar, också betyder livmoder.

Livmodern – en dödens grotta

Här börjar Irigarays mycket originella bidrag till vår förståelse av Platon. Irigaray understryker att *hystera* inte bara har denna rumsliga betydelse – det innersta, det längst bak belägna, vilket antagligen är orsaken till att livmodern fått detta namn – utan också har en temporal betydelse: *hystera* betecknar det som kommer efteråt, det avledda, varigenom det också har kommit att beteckna det som är av mindre värde, då i motsats till det ursprungliga. Den livmoder som Irigaray låter träda fram i sin läsning av Platons grottliknelse, nämligen i form av den innersta grottväggen, är således redan i utgångsläget stämplad som en mindervärdig plats för befruktning och pekar fram emot en annan plats där den ursprungliga, egentliga befruktningen äger rum – ute i dagsljuset. Grottväggen är mörk, kall och död. Den har en totalt passiv funktion i Platons bild: som bakgrund, som duk för skuggbilder. Det grottväggen reproducerar är knappast dess egna barn, utan ynkliga avbilder av den ljusfyllda världen utanför grottan. Det finns bara ett ursprung: Solen, det Godas idé.



Barbro Reyman, blandteknik, 1985.

Om scenen utanför grottan är ljusets rike så är, enligt Irigaray, grottan mörkrets rike. Här koncipieras och föds skuggor, en mörk, flyktig kvasiverklighet. Om den efterliknar världen utanför grottan, är det med motsatta förtecken. Det ljus som ger mening åt livet utanför grottan, finns här endast i form av sin egen negation, dvs i form av skuggor. Och det är absolut inte någon livets grotta som vi här bevittnar; livmodern visar sig snarast som en dödens grotta: här föds skuggor av livlösa kopior av levande väsen. Medan världen utanför grottan genomlyses av Logos – det högsta förnuftet – som Solen representerar och således är en fullständig meningsfull värld, så visar skuggorna på grottväggen ett återsken av en meningslös dockteater som utspelas bakom fångarnas ryggar. Det teatraliska – alltså inte det autentiska – det konstgjorda och meningslösa är det som karakteriserar det kvinnliga universumet så som Platon framställer det i sin grottlignelse, enligt Irigarays säregna tolkning. På så sätt förvrängs det kvinnliga när

det speglas i ljuset av det manliga Ena.

Men Irigaray har mer att säga om Platons förvrängda spegelbild av det kvinnliga: i denna bild har grottväggen – eller livmodern – *reproduktionen* som enda uppgift, en uppgift som den dessutom sköter på sämsta tänkbara sätt. Den reproducerar det levande i form av livlösa ting och det som har klara, synliga, greppbara drag i form av mörka, konturlösa reliefer. Detta beror på grottväggens materiella egenskaper: en grov stenvägg som inte förmår att reflektera ljuset, som inte lyckas återge adekvata bilder av modellerna. Grottväggen – som representerar det kvinnliga i renast möjliga form, dvs den kvinnliga materien, det som står så långt bort som möjligt från den lysande manliga förnuftsidén – är, paradoxalt nog, inte tillräckligt jungfrulig eftersom den absorberar ljusstrålarna som träffar den; den avvisar inte ljusstrålarna genom att sända tillbaka dem, genom att reflektera dem, utan den tar emot dem, låter dem tränga in i sig. Ljuset behöver något mer

jungfruligt, något blankt och ogenomträngligt som återkastar ljuset i form av en bild, t ex en spegelbild. Och just här ligger enligt min mening något av det mest originella, spännande och värdefulla i Irigarays Platon-läsning; enligt hennes tolkning lägger den platonska ljusmetafysiken grunden till den typ av tänkande som låter *jungfrulighet* bli förutsättningen för ideal reproduktion och fortplantning. Då betecknar ”jungfrulig” det opåverkbara, det som kan ge avkomma utan att sätta sin prägel på den, utan att lämna några spår efter sig, det som kan kasta tillbaka en avgjutning som är så lik sitt upphov, fadern, det Ena, som möjligt är. Irigarays poäng är att idén om en sådan monistisk metafysik för med sig idén om asexuell reproduktion.

Sanningen – det kvinnliga negeras

Grottan är inte bara en plats för reproduktion, utan också för kunskap, båda visserligen på en kvalitativt låg nivå. Reproduktion och kunskap är här två sidor av samma sak. Kunskapen är knuten till reproduktionen, dvs fångarna får kunskap uteslutande genom grottväggens reproduktioner av en modell som i sista instans är solen. Så om fångarna, det vill säga vi, ska få en mer adekvat kunskap om verkligheten måste vi ut ur grottan, vi måste lösgöras från det kvinnliga skötet, vi måste födas på nytt, in i en renare, mer ursprunglig och mer *homogen* tillvaro där själen, vilket här betyder det manliga förnuftet, råder helt ensam utan att var besmittad av den kvinnliga ljusabsorberande materien.

Själen manliga, ja falliska, karaktär hos Platon är tämligen iögonfallande, något som även en annan fransk kvinnlig filosof och psykoanalytiker – Julia Kristeva – har betonat. I sin bok *Histoires d'amour* (Historier om kärlek), 1983, diskuterar hon olika kärlekshistorier och även den platonska, dvs historien om manlig homosexualitet. Eros, den grekiska manlige kärlekguden, har Platon i dialogen *Faidros* begreppsmässigt fastslagit som själva *Kärleken*, den kraft som driver själen framåt mot Sanningen, eller Skönheten, och som i denna dialog

intar den plats som det Godas idé har i *Staten*. Den platonske filosofen är framför allt erotik. Skönhetens idé kan knappast förstås direkt, åtminstone inte första gången, då blir man bländad. Filosofen måste gå vägen över Skönhetens avbilder, dess kopior, i form av sköna själar som har tagit boning i sköna unga män och som väcker den erotiska böjelsen i en sanningsökande själ som nu inte har ögon för något annat än sin utvalde. Denna förälskade själ, berättar Sokrates, blir varm och sväller upp, och yviga vingar bryter fram; den reser sig och vill flyga bort mot sin sköna yngling och tillsammans med honom vidare mot Skönheten själv. Den falliska sexuella konnotationen är tydlig, och Kristeva anmärker lakoniskt att det mot bakgrund av Platons beskrivning av själens erektion inte är svårt att förstå kyrkofädernas tvekan att tillerkänna kvinnan en själ (sid 84).

Tillbaka till grottligheten. Utanför grottan, ute i dagsljuset, kan de bevingade, upphettade och uppsvällda själarna nå sann kunskap. Jag har redan nämnt hur: genom kärleken, genom erotisk dragning till en annan människa, dvs en annan man, till en annan själ som bär Skönhetens avbild i sig. Och vad sker i mötet mellan den förälskade, den sanningsökande – alltså filosofen – och hans utvalde, som med sin skönhet pekar vidare mot en annan skönhet, den som ger näring åt hans egen, nämligen Skönhetens idé. Denna fråga berörs inte i grottligheten, men vänder vi oss mot ännu en dialog av Platon, *Symposion*, hittar vi svaret: i samvaron med den sköne förlöses filosofen från sina själsliga plågor, han föder de tankar och insikter han har gått havande med och närmar sig på så sätt den högsta insikten. Det är inte längre ynkliga skuggor som föds utan klara tankar frigjorda från den kvinnliga materien. Detta är barn som står mycket närmare sitt gudomliga, enhetliga behov. Vem som har befruktat filosofen tematiseras inte, men det kan knappast vara något annat än Idén själv, det Ena, som filosofens tankar efterliknar. Här närmar vi oss ett incestuöst förhållande – ett homosexuellt incestuöst förhållande mellan far och son – på det symboliska planet. Denna

symbolik måste tas med för att man ska kunna göra en konsekvent utläggning om det platoniska tänkandets kunskapsteori, som till syvende och sist bara har plats för det *homogena*, det *enhetliga*. Visserligen finns också det kvinnliga, men det förträngs till grottan, till en kvasiverklighet, en meningslös illusion på gränsen till det absoluta intet. Det ideala havandeskapet, det som bär på den mest fullkomliga reproduktionen av upphovet, är det rent manliga havandeskapet. Det kvinnliga teatrala havandeskapet i grottan är bara en matt avglans av detta. Det är anmärkningsvärt att det *jungfruliga* och det rent *manliga* havandeskapet hos Platon likställs med varandra.

Så står vägen till slut öppen för att direkt skåda solen, det gudomliga upphovet till allt, det Ena. Men på detta stadium är kunskapen stum, språklös, utan bilder. Så fort den ska förmedlas språkligt måste den träda ut ur det Ena och förmedlas med hjälp av bilder, av reproduktioner av det Ena – med hjälp av äkta barn som är så lika sitt enhetliga homogena upphov som möjligt, dvs den platoniska filosofins tankar.

Kvinnans jämställdhet – kvinnan som man

När jag nu har dragit in dialoger som *Faidros* och *Symposion* har jag avlägsnat mig från Irigarays analyser. Även hon tematiserar den homosexuella aspekten och i det sammanhanget Platons vison av ett rent maskulint havandeskap. Men Irigaray gör ett misstag: hon glömmer att Platon i sina dialoger hela tiden tänker utifrån människans, filosofens, mannens position. Att dialogen är filosofens metod att på sitt sätt reproducera det Godas eller det Skönas idé – och reproducera den i tankevärlden – och således nå insikt om den och förmedla den till andra. Filosofi handlar om *människans begär*, begäret efter insikt. I stället griper Irigaray oförmedlat tag i det Ena, eller gudomen som hon kallar det, och behandlar det som en storhet som själv begär, som strävar efter att reproducera sig för att på så sätt göra sig tillgänglig för kunskap. Även om den bild som Platon använder för det Ena – Solen –

gör att det ligger nära till hands att tolka det Ena som ett aktivt strävande väsen, så visar Platon klart att detta bara är en bild och en inadekvat bild. Det Ena är inget aktivt strävande väsen hos Platon, det är snarare den tillbakadragna, okända grunden till allt som är till, det vi alla strävar efter att få insikt om. Det Ena är det som all erotisk drift till slut är riktad mot, det som drar allt till sig som en magnet. Platons filosofi är helt och hållet ett försök att nå fram till och förmedla denna insikt, att utarbeta en metod som gör oss i stånd att få en glimt av denna okända grund.

Genom att tolka det Ena hos Platon som ett aktivt strävande väsen, som universums manliga upphov vars ständiga begär är att föda barn till sin egen avbild, återger Irigaray Platon delvis i ljuset av kristet tänkande, delvis i ljuset av hegeliansk dialektik. Så när hon söker den låga som har gett näring inte bara åt Platon utan åt hela vår kultur, tvivlar jag på att hon har fått tag i den: hon verkar snarare ha blivit bländad av Hegels absoluta ande. Men detta har inte hindrat henne från att till en viss punkt tillhandahålla en djupgående och avslöjande analys av den symbolik som ligger till grund för platonismen. Att hon har valt en text som ingår i det verk som vanligtvis framställs som Platons mest feministiska är speciellt intressant. Platon går ju i *Staten* in för en radikal jämställdhet mellan könen i idealstatens ledarskikt, de så kallade väktarna och filosofkungarna. Liksom mannen har kvinnan själ och kan därför utveckla samma intellektuella färdigheter som mannen. Kvinnan kan uppfylla samma funktioner som mannen, visserligen inte riktigt lika bra eftersom hon trots allt är behäftad med sin kvinnliga kropp. Kvinnan jämställs med mannen i den utsträckning hon också är man, dvs har själ. Eller uttryckt på ett annat sätt: när Platon tar med enskilda kvinnor i ledningen för sin idealstat är det för att han anser att dessa kan läras upp till att likna, imitera, den ideala manliga modellen.

Nu ska jag inte nedvärdera Platons radikala jämställdhetsprogram som var helt enastående, ja, unikt på hans tid, och som

har varit ett positivt element inom den filosofiska traditionens misogynna konstänkande. Men det är viktigt att ha den metafysiska grunden till Platons tankar kring jämställdhet klar för sig. De ingår i ett filosofiskt tankesystem som systematiskt renodlar det manliga. Manlig homosexualitet och manlig födelsesymbolik ingår som strukturella drag i platonismens enhetstänkande.

Detta är inte Irigaray ensam om att påpeka. Även Julia Kristeva ser homosexualiteten hos Platon som en strävan efter det homogena, det likartade, en strävan efter att likställa könen under ett ideal som bär den erigerade fallosens märke. Michel Foucault – som långt ifrån är feminist – har å sin sida gjort en strukturell analys av den grekiska homosexualiteten, som enligt hans åsikt når sin höjdpunkt i det platonska enhetstänkandet. Här i Norge hör det som tidigare nämnts inte till god ton att dra in sexualiteten i analyser av filosofiska texter. Men det är nödvändigt att göra det om vi

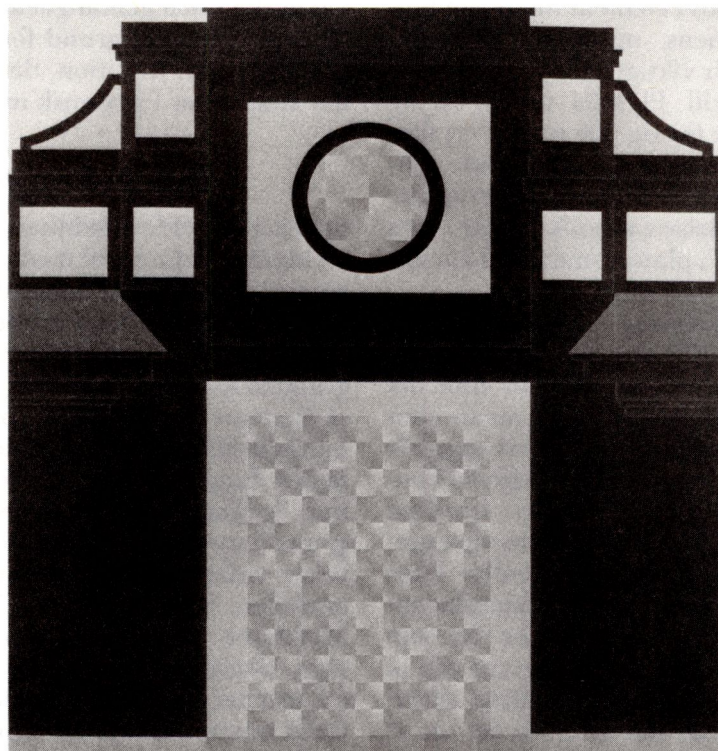
vill avslöja den genomgående fallossymbolik som ligger till grund för stora delar av vår filosofiska tradition, den tradition som har sina rötter i platonsk metafysik.

Platonismen och språket

Som jag antydde inledningsvis har Irigaray ett mycket vidare mål med sina analyser än att avslöja sexismen inom filosofin. Platons filosofi utgör inte bara grunden för vår *filosofiska* tradition; enligt Irigaray utgör den grunden för hela vår kultur. Ja, Irigaray går så långt att hon hävdar att platonismen har bidragit till att bestämma det sätt på vilket *språket* fungerar. Jag ska försöka skissera hur. Språket är beroende av bilder, analogier och metaforer. Metaforer är något som pekar vidare mot något annat, mot själva modellen, som metaforen är en bild för. Metaforen reproducerar modellen kan vi säga. Grottnikelsen, som själv är en metafor, tecknar en bild av olika former av metaforisk reproduktion av det platonska Ena. I

Barbro Reyman, kolteckning, 1985.





Barbro Östlihn, *Maria Magdalena*, olja, 1968. Ur utställningskatalog, Moderna Museet, Stockholm 1984.

grottan reproduceras ynkliga feminina metaforer, i filosofens maskulina själ reproduceras mycket mer adekvata metaforer.

Irigaray vill med sin analys av grottligheten visa att själva vårt språk, i den mån det fungerar metaforiskt, förutsätter en grundläggande sexism. Vårt metaforiska språk förutsätter att det bakom varje ord finns *en* modell, ett enhetligt upphov, som det gäller att reproducera så bra som möjligt. Modellen för det ideala sättet att reproducera det homogena upphovet på är, som vi sett enligt Irigarays läsning av grottligheten, en rent manlig asexuell fortplantning oberoende av kvinnans sköte, ett slags fortplantning som bara tillåter det homogena, dvs ett slags fortplantning som inte tillåter den sexuella skillnaden. När vi använder bilder och metaforer bekräftar vi enligt Irigaray inte bara denna syn på idealreproduktion utan också den platonska människosynen: människan som idealt sett en homogen storhet, beskriven i falliska kategorier.

Nu kan vi naturligtvis inte utan vidare träda ut ur vårt språk och skapa ett annat; jag förmodar att det inte heller är möjligt att tänka sig ett språk *utan* bilder, analogier, metaforer. Det ser ibland ut som om Irigaray fantiserar om någonting i den riktningen, men frågan är om hon inte också då är beroende av det språk hon analyserar genom att helt enkelt negera det. Men huvudstrategin hos Irigaray är en helt annan: hon skapar i sina analyser en ironisk distans till det språk hon tematiserar genom att efterlikna det, genom att reflektera det i sin egen spegel i form av förvrängda spegelbilder. Om Platon speglar livmodern i ljuset av det Ena, så speglar Irigaray Platons enhetstänkande i ljuset av en annan enhet: den kristne Guden eller Hegels absoluta Ande, som hon felaktigt likställer med varandra och som hon verkar sätta som den gemensamma enhet som ligger till grund för hela den västerländska falliska kulturen. Just här tror jag att hennes grundläggande misstag ligger: genom att söka en gemen-

sam källa till allt tänkande gör hon den platoniska förutsättningen till sin egen och verkar därmed ta för givet att det vi i dag kallar meningsfullt tal förutsätter ett homogent universum som utesluter det heterogena, som utesluter könsdifferentieringen.

Om vi talar om sanning i motsats till lögn och illusion, måste vi, enligt Irigaray, förutsätta att det bara finns en sanning. Och konsekvensen för Irigaray blir att "sanningen" själv blir en sexistisk, fallisk kategori som vi måste försöka övervinna. Hon verkar vilja upphäva skillnaden mellan sanning och falskhet, mellan det meningsfulla och det meningslösa. Hennes tal tenderar emellertid periodvis att bli en ren negation av traditionell platonism, en negation som i sista hand bekräftar platonismen: när hon ska bevisa det kvinnliga dyker hon ner i grottan, in i livmodern och simmar runt i ett odifferentierbart mörker. Det kvinnliga blir det icke-Ena, det absolut mångfaldiga. Kvinnan blir åter ett annat kön.

Jag låter min kritik av Irigaray förbli så här antydande. Jag betvivlar inte att vi befinner oss i en tradition som är fångad i ett nät av sexistiska – eller falliska – grundkategorier. Men det finns hål i nätet, det fångar inte allt. Mångfalden, det heterogena, måste kunna gripas utan att vi faller ut i ett mörker där alla katter är grå.

Översättning: Catta Jönsson

LITTERATUR

Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris 1974 (eng övers: *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press 1985).

Andra relevanta texter av Irigaray:
Éthique de la différence sexuelle, Paris 1984 (eller 1983) (här diskuterar Irigaray bla Platons *Symposion*).

Ce sexe qui n'en est pas un, Paris 1977 (eng övers: *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press 1985).

Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris 1983 (eng övers: *Tales of Love*, Columbia University Press 1987).

Andra filosofiska och psykoanalytiska texter som tematiserar förhållandet mellan sexualitet och filosofi hos Platon:

Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984.

John Brenkman, "The Other and the One: Psychoanalysis, Reading, The Symposion", i S Felman (ed), *Literature and Psychoanalysis*, Baltimore and London, 1982.

Evelyn Fox Keller, *Reflexion on Gender and Science*, Yale 1985, Kap 1: "Love and Sex in Plato's Epistemology".

Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985, Kap 17: "Symposion. Wer soll um wen werben?".

Vigdis Soleim, "A Greek Dream – to render women superfluous", *Social Science Information* 25 (1986).

Vigdis Soleim, "Fra filosofi til pederasti", *Norsk filosofisk tidsskrift* 20 (1985), s 139–162.

SUMMARY

Knowledge and phallic power: Plato and french feminism

The article discusses an original and for feminists important interpretation of Plato's famous simile of the cave (*Republic* VII, 514–517), by Luce Irigaray (*Speculum of the Other Woman* 1985). Irigaray interprets the cave as a simile of the uterus and is thus able to read the platonic text as a sexual metaphor. She argues that Plato's monistic metaphysics and idealistic epistemology are closely related to certain ideals of sexuality and reproduction: the ideals of male homosexuality and non-sexual reproduction. The article discusses the credibility and the implications of this bold interpretation. On the one hand Irigaray is given credit for having revealed the sexism of Platonism in a way which has been totally overlooked in the whole history of research on Plato. This is important in so far as Plato's philosophy has determined a great part of western thinking up to today. On the other hand Irigaray is criticized for exaggerating the importance of the mirror metaphor in Plato's epistemology, which is the clue of her interpretation. She is also criticized for being dependent on Plato in so far as she merely negates him, glorifying what Plato despises: the dark feminine continent inside the cave.

Vigdis Soleim
Filosofisk institutt
Universitetet i Bergen
Sydnesplan 9
5000 Bergen
Norway