

100 ÅR MED SIMONE DE BEAUVOIR

ET MØTE MED TORIL MOI I ANLEDNING HUNDREÅRSJUBILEET FOR SIMONE DE BEAUVOIR

Av Klara Furuberg

I år er det 100 år siden Simone Lucie-Ernestine-Marie-Bertrand de Beauvoir ble født i Paris, neste år feirer feministiske teoretikere sekstiårsdagen for publiseringen av det epokegjørende essayet *Det annet kjønn*. I dag, i disse jubileumstider om ikke annet, er det konsensus om hennes viktige posisjon som foregangskvinne i feministisk filosofi. Det har det ikke alltid vært. Selv om hun uten tvil er en svært berømt og mye lest filosof, er det jo ikke en selvfølgelig konsekvens av slik berømmelse at verkene blir tilgodesett med filosofisk nyanserte lesninger. Beauvoir har måttet tåle mye kritikk, og kanskje mest fra hennes egne, den forholdsvis nye disiplinen akademisk feminisme. Tross Beauvoirs iherdige insistering på at «Biologi er ikke skjebne» ble hun lest som biologisk essensialist av angloamerikanske feminister. Hun er blitt anklaget for å være utdatert, gammelmodig, og for eksistensialistisk. For ikke snakke om for Sartrisk og misogynistisk.

Kanskje er det og et problem at selve hovedprosjektet til Beauvoir, å gjøre en filosofisk fortolkning av «Kvinnen» som kategori i vestlig sivilisasjon, helst blir brukt som et utgangspunkt. Ut i fra Beauvoirs «man er ikke født kvinne, man blir det», har feminister presentert vidt forskjellige teorier om frihet, kvinnelighet og kropp. Dette kanskje uten å være helt vare for de filosofiske nyansene i Beauvoirs argumentasjon².

Toril Mois lesning av Beauvoir – kroppen som situasjon

Dette prøver Toril Moi å gjøre godt igjen i sin bok *Simone de Beauvoir – The Making of an Intellectual Woman*. . Moi selv trenger kanskje ingen nærmere introduksjon, men likevel: I dag er hun ansatt ved Duke University i Nord

Carolina. Hennes internasjonale karriere begynte med *Sexual/textual politics* – en bearbejdet utgave av doktorgraden fra Universitetet i Bergen. Boken tar for seg forholdet mellom amerikansk og fransk litteraturteori, feministisk sådan. Den ble mye lest på begge siden av Atlanteren, kanskje særlig fordi den setter de to tradisjonene i kontakt med hverandre på en måte som ikke var gjort før. Det samme gjelder altså Beauvoir-boken som kom i 1994, og de påfølgende bøkene hennes om feministisk teori som alle er oversatt til flere språk.

I boken fra 1994 gjør Moi en nylesning av Beauvoir som reaktualiserer henne som feministisk filosofi³. Gjennom å lese henne parallelt med Maurice Merleau-Ponty heller enn Sartres eksistensialisme, setter Moi fokus på Beauvoirs gjeld til fenomenologien. Moi argumenterer overbevisende (og ja, det er en retorisk glansøvelse) for hvorfor Beauvoirs snart femti år gamle forsøk på å skape en filosofisk fundert feminisme fremdeles er relevant. Særlig om man tar i betraktning hennes begrep om den situerte kroppen. Mois arbeid med Beauvoir har også ført frem til boken *Hva er en kvinne?* (1998). I innledningen av denne løfter Toril Moi fram nettopp Simone de Beauvoirs fenomenologiske forståelse av kroppen: «Ingen feminist har skapt en bedre teori om det kroppsliggjorte seksuelt differensierte mennesket enn Simone de Beauvoir i *Det annet kjønn*».

I boken *Hva er en kvinne?* hevder Moi at Beauvoirs begrep om kroppen som situasjon gjør oss i stand til å forstå kjønn og kropp uten å måtte opprettholde den problematiske dikotomien mellom biologisk kjønn/sosialt kjønn. Samtidig representerer begrepet et godt alternativ til den poststrukturalistiske forståelsen av kjønn, som diskursivt produserte undertrykkende stereotyper som ikke egentlig

har noe med den materielle kroppen å gjøre.

Uten en forståelse av teorikonteksten er det kanskje ikke krystallklart hva de to sistnevnte posisjonene innebærer, men de representerer de to viktigste retningene i moderne feminisme. I den akademiske feminismsens spedbarndom var amerikanske feminister som Gayle Rubin, i likhet med Beauvoir, opptatt av å protestere mot at «Biologi er skjebne». 60-tallsfeministene og Beauvoir argumenterte egentlig mot den samme forståelsen av kjønn; den biologiske determinismen. Siden to-kjønnsmodellens gjennomslag på attenhundretallet⁴, altså ideen om at kvinner og menn representerer to komplementære utgaver av mennesket, har kvinners underlegne sosiale posisjon blitt belagt med biologisk argumentasjon. Dette er en forståelse av kjønn, og dermed kropp, som gjennomsyrende. (Dette er beskrivelsen både Moi og Beauvoir benytter⁵). Gjennomsyrende i den forstand at det kjønn du har er bestemmende for all livsførsel. Sosial virkelighet blir determinert ut fra biologisk forskjell.

For å imøtegå denne svært diskriminerende teorien, og praksisen som var en konsekvens av den, lanserte altså 60-tallsfeministene sex/gender-s skillet som på norsk er oversatt til biologisk og sosialt kjønn. Biologisk kjønn er de reelle, faktiske kjønnsforskjellene, slik som kvinners mulighet til å føde barn, mens de sosiale kjønnsforskjellene er de som ikke kan knyttes direkte til den materielle kroppen. For å ta et banalt eksempel: Forestillingen om at kvinner i kraft av deres kvinnelige natur er bedre rustet til å oppdra barn eller gjøre husarbeid. Det er fra 60-tallsfeministene vi har et ord som kjønnsroller, som viser til nettopp det sosiale kjønn. I prinsippet forstås sosialt kjønn, eller *gender*, her som ideologi som må avkles og avsløres. Disse feministene er opptatt av at det ikke er noen som helst naturlig sammenheng mellom det biologiske kjønn og de sosiale forventningene som følger med, også fordi utpregningen til det sosiale kjønn er radikalt forskjellig fra kultur til kultur. Det er nettopp for å synliggjøre kausaliteten mellom biologisk forskjell og sosial urettferdighet at skillet mellom biologisk kjønn (kropp, materialitet) og sosialt kjønn (ikke-materialitet, sjel) ble satt frem. Selv om en slik inndeling av konseptet kjønn kan være et godt politisk verktøy, fører dette skillet med seg at det er vanskelig å få et godt grep om den kjønnede kroppen. I sitt kapittel om 60-tallsfeministene i *Hva er en kvinne?* skriver Moi:

De individuelle menn og kvinner vi møter i hverdagslivet, er produkter av det biologisk/sosiale kjønnssystemet. Ikke noe menneske inkarnerer «rätt» eller «naturlig» kjønn. Problemet med denne observasjonen er at den

gjør det altfor lett å oppfatte biologisk kjønn som en fullstendig utilgjengelig kategori, som en kantiansk Ding-an-sich utenfor rekkevidden av alminnelig menneskelig erfaring (Moi, 1998, s.46).

Litt mer banalt formulert: Akkurat hvor er overgangen fra biologisk til sosialt kjønn? Når man våkner om morgenen?; når man pusser tennene?; når man tar på mascara? Ganske snart vil man merke at det så og si nesten ikke finnes en situasjon som ikke på en eller annen måte er forbundet med ens sosiale kjønnsidentitet. Uansett er det lettere å peke på når vi utfører handlinger som på et eller annet vis er sosialt betinget, enn å identifisere det øyeblikket hvor vi kun er «naken» biologi. Moi utvikler argumentet slik:

De filosofiske og politiske problemene som oppstår dersom en gjør skillet mellom kropp og sjel til utgangspunkt for feministisk teori er åpenbare. Kroppen atskilles fullstendig fra psyken og oppfattes som et passivt objekt, en uplettet overflate der det sosiale kjønn kan risses inn i sitt manuskript. Ut ifra en slik idealistisk synsvinkel blir kroppen totalt underordnet sjelen eller psyken (Moi, 1998, s.47)

Det burde heller ikke overraske noen at gender-sex skillet ble kraftig kritisert av poststrukturalistene. Ikke bare opererer den med de forhatte dikotomiene, (biologisk/sosialt), den trekker også opp et felt utenom diskursens makt, det vil si den delen av kjønn som er »«biologisk»». Ideen om biologisk kjønn blir forstått som et prediskursivt objekt, og dermed avvist, ettersom ingenting kan eksistere forut for diskursen. Underlig som det kanskje kan virke, kommer Judith Butler i sin berømte bok *Gender Trouble* ganske nært å hevde at den anatomiske kroppen omtrent er en funksjon eller konsekvens av det sosiale kjønn. Butler spør retorisk: «Kanskje biologisk kjønn alltid allerede var sosialt kjønn?» (Moi, 1998, s.72). Butlers tese er altså at kjønnsforskjell i bunn og grunn er sosialt konstruert, noe som innebærer en opphevelse av den plagsomme dikotomien mellom biologisk og sosialt kjønn. Vi kan fristes til å være kritiske, og påpeke med Moi «For hvis biologisk kjønn er like diskursivt som sosialt kjønn, blir det vanskelig å få dette til å stemme med den utbredte oppfatningen om at biologisk kjønn eller kroppen, er konkret og materiell».

Omtrent ved dette punktet hadde feministisk teori gått litt i stå på begynnelsen av nittitallet. Selv om det er lett å latterliggjøre Butler i dag, er teorien hennes på mange måter verken verre eller bedre enn den forutgående. Det er



likevel klart at en politisk bevegelse som har som formål å frigjøre kvinner, havner i problemer når man oppdager at alle disse kvinnene i følge teorien plutselig ikke er noe mer enn produkter av diskurs.

Beauvoirs teori omgår mange av disse teoretiske fellene. Rett og slett fordi Beauvoir er fransk havnet hun aldri i en debatt om sex/gender-skillen fordi det, slik som på norsk, er et ord som dekker begge aspekter, nemlig kjønn. Beauvoir tok seg også den friheten å snakke om den faktiske konkrete kvinnekroppen. Moi siterer Beauvoir: «En mann kan avle hundre barn uten å ødelegge seg fysisk, en kvinne kan ikke engang få ti barn uten å risikere langvarige svekkelser og kanskje død», og hun fortsetter: «slike biologiske fakta er svært viktige» (Moi, 1998, s.94). Samtidig vet vi at Beauvoir nettopp er forkjemperen for eksistensialistisk frihet – var det ikke hun som sa at «Biologi ikke er skjebne?». Moi spør retorisk: «Hvordan kan Beauvoir holde fast ved at biologi både er svært viktig for kvinners situasjon og at

den ikke er skjebne?». Svaret i Mois fortolkning av den franske feministen er nettopp å finne i Beauvoirs eksistensialistiske oppfatning av hva et menneske er:

Men mennesket er definert som en eksistens som ikke er gitt, som gjør seg selv til det det er. Som Merleau Ponty formulerer det, mennesket er ikke en naturlig art, men en historisk idé. Kvinnen er ikke en stivnet realitet, men en stadig tilblivelse. I det perspektivet jeg har valgt å anlegge –Heideggers, Sartres og Merleau-Pontys- er kroppen ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter (Moi, 1998, s. 95)

Og da er vi altså tilbake ved ansatsen til den teorien Moi mener er best egnet for å beskrive det kroppsliggjorte seksuelt differensierte mennesket. «Eksistensen går forut for essensen» er et berømt eksistensialistisk slagord, og det å være kvinne (eller mann) er en pågående prosess som først

stoppes i møte med døden. Det vil si at i prinsippet er ikke fremtidige valg utelukkende betinget av vår historie, eller diskursen, som poststrukturalistene ville ha sagt. Samtidig mister vi ikke av syne kvinne- (eller mannskroppkropp-penn) i dette argumentet. «For Beauvoir, og Merleau-Ponty, er menneskelig transcendens– menneskelig frihet–alltid kroppsliggjort[...]», Moi skriver videre: «[...]med det menes at den alltid tar form av en menneskekropp» (Moi 1998, s. 95). Å ta inn over seg at kroppen er en situasjon, men ikke en determinert en, gjør at den kvinnelige biologien ikke lengre er det fengselet den blir beskrevet som i den anti-feministiske biologiske determinismen. Slik kan vi erkjenne at «betydningen av en kvinnes kropp er forbundet med den måten hun bruker sin frihet på» (Moi, 1998 s.95). Denne friheten er altså ikke absolutt, men situert i en konkret kropp.

Selv om det nå har kommet frem at Beauvoirs begrep om den situerte kroppen er noe som har engasjert Torill Moi lenge, var det allikevel ikke dette som opptok henne mest da jeg møtte henne på en konferanse ved UiO i anledning 100-årsjubileet for Simone de Beauvoir. Beauvoirforskningen har beveget seg i nye retninger! I det vi haster over Fredrikkeplassen, på vei mot lunsj i pausen, ramser Moi opp hva som er det nyeste på feltet: «I dag forsker man mye på Beauvoirs etikk. Særlig opptatt er man også av hennes syn på eksistensialistiske begreper som handling og frihet.» – Selv om det kanskje virker som Moi helst vil snakke om de nye feltene i Beauvoirforskningen, kommer hun raskt tilbake til sine nå snart ti år gamle teoretiske posisjoner: «Og så forsker de selvfølgelig på hennes forståelse av kropp da. Det sier seg jo selv», poengterer Moi. Jeg våger meg inn på første spørsmål.

Du slår fast at Beauvoirs fenomenologiske forståelse av kroppen som en situasjon kan være et fruktbart begrep for å forstå kjønn teoretisk. Kan du oppsummere med noen setninger hva du legger i det?

Mitt syn er veldig enkelt: Beauvoirs teori er utgangspunkt for en svært spennende tankegang: Gjennom sitt begrep overkommer Simone de Beauvoir skillet mellom det objektive og det subjektive. I hennes teori er kroppen ikke et objekt eller en ting. Den er heller ikke som for poststrukturalistene, en eller annen form for metafiksjon. Og det er jo dette som er det mest sentrale..

Et spørsmål som må stilles, selv om man kanskje ikke har så lyst.: Feminister som tenker og skriver om Beauvoir står alltid

overfor det samme problemet: filosof og nobelprisvinner Jean Paul Sartre. Paradoksalt nok, tatt i betraktning hennes enestående stilling som kanonisert feministisk filosof, ga Beauvoir selv opp å definere seg selv som en. I En veloppdragen ung pikes erindringer beskriver hun hvordan det første møtet med Sartre, fikk henne til å innse «at jeg ikke var den eneste og unike, men en blant mange» (Moi, 1995, s.30). Her bryter Beauvoir med all god feministisk takt og tone, og som du selv skriver i boken din, oppfattet Beauvoir seg resten av livet som underlegen Sartre, både filosofisk og intellektuelt. Hvordan skal vi forstå dette?

Vel, det er sant. Jeg begynner første kapittel i boken min med å beskrive dette møtet. Men der påpeker jeg jo at jeg oppfatter henne som 'second only to Sartre'. Hun studerte jo også Merleau-Ponty, Lévi-Strauss og alle sine samtidige, og hun følte seg slett ikke underlegen disse. Jeg tror at dette med å være filosofisk underlegen, også har noe å gjøre med at hun gjerne ville definere seg selv som forfatter, ikke filosof. Dette er viktig: Er vi nå så sikre på at det egentlig er så ille?

Ja, for her abdiserer hun virkelig fra filosofiens høyder?

Det gjør hun, og jeg mener at Beauvoir abdiserer fra denne tronen helt bevisst. Det har nok mye med det franske filosofiske feltet å gjøre, hvor det egentlig aldri har vært noen plass for kvinner. Kvinners status i den franske filosofien var til og med enda dårligere enn den var i litteraturen. Det å på død og liv ville være filosof var nok enda tøffere for kvinner, sjansen for å nå frem var rett og slett bedre uten å aspirere til denne tittelen. Beauvoir selv uttrykker aldri noe slikt, men det betyr ikke at vi ikke kan ta det med i betraktningen.

I boka Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til poengterer du at det er nytteløst å spekulere i hvilke filosofiske tekster hun kunne ha skrevet, om hun ikke hadde abdisert fra rollen som filosof. Beauvoir valgte litteraturen den gangen i Luxembourgparken. Kan vi forsvare å lete etter den tapte filosofen, og å lese skjønnlitteraturen til Beauvoir som filosofi?

Ja, selvfølgelig kan man gjøre dette! Det er jo svært filosofisk litteratur og mange filosofer leser hennes fiksjonsprosa som filosofi, imidlertid kan deres lesning fort bli svært reduktiv. De tar et filosofisk begrep fra et essay, også finner de det igjen i litteraturen. Dette går faktisk sterkt i mot Beauvoirs eget syn på hva litteratur skulle være. Gjennom litera-

turen kan man gripe et problem i dets kompleksitet, på en måte som filosofien ikke alltid greier. Den kan jo redusere alt til den rene logikk. Du vet, Beauvoir er opptatt av å leve filosofien. Hun sier et sted at det finnes ikke noe skille mellom liv og filosofi. Og det er jo et utsagn som de fleste fagfilosofer ikke engang ville forstå! Denne tilnærmingen til filosofi er kanskje også det som gjør at Beauvoir enda i dag er så levende, for så mange.

Beauvoirs personlige forhold til Sartre har medført at hun svært ofte leses i lys av hans filosofi, heller enn i forhold til de filosofene og teoretikerne som ut i fra teksten selv kanskje ville vært mer nærliggende?

Her har nok situasjonen forandret seg. Nancy Bauer har for eksempel skrevet om Beauvoir og Hegel, og en teoretiker som Sara Heinämaa skriver om Beauvoir og Heidegger.

Men allikevel står vi kanskje overfor et resepsjonsproblem? Når ideen om hvordan en undertrykt gruppe fremstår som kulturens, eller den dominerende gruppens Andre, refererer man like gjerne til Saids teori som Beauvoir. Men Beauvoir er da vitterlig ute med begrepet mange tiår før han?

Vel, det er viktig å peke på at Beauvoir jo slettes ikke oppfant dette begrepet selv. Hun hadde jo lest Hegel, Husserl og gudene vet hva. Men det er jo hun som forstod hva begrepet hadde å tilby når det gjaldt å beskrive kvinners stilling i det samfunnet hun så – og det er det som gjør henne spesiell. Og det er klart, når jeg hører feministiske forskere som heller siterer Edward Said enn Beauvoir, da tenker jeg at man kjenner ikke sin egen historie godt nok. Saids orientalisme kan jo leses som derivert fra Beauvoirs teser.

Kan et annet problem være at Beauvoir blir lest isolert fra andre sammenhenger, istedenfor å leses som fenomenolog og eksistensialist? –Blir hun ofte det feministiske alibiet på

pensum?

Jeg skjønner: Siste time før semesterslutt, satt av til feministen Simone. Vel, jeg mener at hvis vi skal ha fenomenologi eller eksistensialisme på dagsorden, er det jo ikke nødvendig å bruke Sartre, man kan like gjerne velge en tekst av Beauvoir. Men du vet at Beauvoir selv ville ment at hvis læreren ikke opplever det han eller hun gjør som viktig, hvis de ikke opplever det og har en personlig relasjon til det som underviser, ja da blir det et pliktøp uansett. Og hvis det alltid er slik at det feministiske alibiet er og blir et pliktøp så sier det vel noe om hvor den filosofiske energien hos lærerne er – at den er engasjert andre steder.

Toril Moi og jeg samler sammen papirene våre. Min tyve minutters lange audiens går mot slutten. Moi er opptatt av forskning og bekymret over at semesteret ikke er over enda. Hvordan skal norske universitetsansatte rekke å forske i den korte sommerferien? Før vi går forteller jeg henne at jeg ikke forsto Edward Saids begrep om den orientaliserte andre før jeg leste Beauvoirs berømte togkupéeksempel:

Intet felleskap definerer seg noen gang som Den ene uten umiddelbart å sette opp Den andre overfor seg. Det er nok med tre reisende som tilfeldigvis sitter i samme kupé for at alle de reisende blir litt fiendtlige til «andre» (Beauvoir, 2000, s.37)

Moi er svært entusiastisk.: «JJa, er ikke det et supert eksempel?» «Det er fra innledningen til *Det annet kjønn* er det ikke? Dette er et godt eksempel på Beauvoirs filosofiske stil. Gjennom et enkelt eksempel fra dagliglivet illustrerer hun et filosofisk poeng. Det er nettopp det som er så karakteristisk med henne som filosof, at liv og filosofi hører så tett sammen.»

NOTER

1 Den virkelighetsbeskrivelsen her lener seg tungt på presentasjon av resepsjon og fortolkning i Toril Mois *Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til*.

2 Her peker Moi på hvordan de anglo-amerikanske feministene som langt på vei dominerer akademisk feminisme aldri helt har hatt de riktige forutsetningene for å forstå Beauvoirs feministiske filosofi. Slik alle vet er det å oversette fransk filosofi fra venstre bredd til amerikansk akademikerspråk ikke bare et spørsmål om en språkbarriere, men i tilfellet Beauvoir ble det hele komplisert av at den eneste engelskspråklige oversettelsen ble gjort av zoologen H.M Parshley.

3 Laquer, Thomas. *Making sex*

LITTERATUR

- Beauvoir, S. 2000, *Det annet kjønn*, Oslo.
 Moi, T. 1998, *Hva er en kvinne?*, Oslo.
 Moi, T. 1995, *Simone de Beauvoir - en intellektuell kvinne blir til*, Oslo.
 Laquer, T. 1990, *Making sex*, Cambridge, Mass.