

Simone de Beauvoir og den feministiske arven etter Hegel: Revisjon, subversjon, dekonstruksjon

Den moderne teoretiske feminismen tar ofte utgangspunkt i vestlige filosofiske tekster og tenkere som selv står langt fra feminismen, ja som gjerne også er eksplisitt anti-feministiske. At flere filosofiske tekster har en anti-feministisk slagside, har bakgrunn i den filosofiske tradisjonen selv, som i stor grad har vært underlagt en fallosentrisk logikk, der logos, fornuften, og den skapende tanke er koblet til det maskuline, mens det kroppslige, følelsesmessige kaos som fornuften etablerer seg i motsetning til, er koblet til det feminine.¹ Hegel er som kjent intet unntak fra denne regelen. I *Åndens fenomenologi* hevder han at kvinne er «fellesskapets evige ironi»: ² Det er ingenting som driver kvinne til å følge de universelle, menneskelige lovene; hun forblir partikulær og bundet til det umiddelbare og vil «uvilkårlig forandre gjennom intrigen regjeringens allmenne formål til et privatformål». ³

Ifølge Hegel er denne manglende tilknytningen til det universelle et vesentlig kjennetegn ved kvinneligheten som sådan: Kvinna tilhører familiesfæren, ikke den offentlige sfæren. Derfor står hun, på ironisk vis, utenfor det samfunnet hun samtidig er en del av. Som Toril Moi har påpekt, får denne ironiske «ikke-tilhørigheten» også følger for hennes etiske krav: I motsetning til menn, som hevder sin individualitet i forhold til andre menn gjennom en stadig streben etter det universelle i den offentlige sfæren, kan ikke kvinne hevde en individuell bevissthet, siden hele hennes eksistens begrenses til familien, der hun er en funksjon («mor», «datter», «søster») og ikke et individ. Ergo følger hennes etiske valg familiens krav og mangler det reflekterende og selvbevisste aspektet som gjør det mulig for henne å etterleve et universelt ideal. Ifølge Moi gir Hegel med denne tesen også «filosofisk verdighet til den krasseste patriarkalske dobbeltmoral»: I forhold til andre menn har mannen universelle etiske

¹ For en diskusjon av denne logikkens historie, se for eksempel Vigdis Songe-Møllers lesning av fødselsmetaforikken i Platons *Symposion* i *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* (1999).

² (1999: 247)

³ (247).

forpliktelser; i forhold til kvinne, som ikke er del av den offentlige sfæren, har han det ikke.⁴

På samme måte som det ikke er noen grunn til å underslå de rasistiske tendensene hos Hegel – han ekskluderer som kjent hele det subsahariske Afrika fra sin filosofi over åndens utvikling⁵ – er det heller ingen grunn til å underslå de sexistiske tendensene i det filosofiske rammeverket hans. Å simpelthen påpeke disse aspektene ved Hegels tenkning utgjør imidlertid ingen radikal feministisk arv. Skal det være verdt å befatte seg med Hegel, i dag, må vi ta sjansen på å bevege oss bort fra en ensidig kritikk og heller innta en affirmativ kritisk holdning. Som den feministiske filosofen Elisabeth Grosz har påpekt: En avvisende kritikk av tekster forandrer aldri på dem i egentlig forstand; den forandrer heller ikke på den innflytelsen de har hatt og fremdeles har. Tvert imot: Istedenfor å fungere genuint forandrende har den typen kritikk en tendens til å generere forsvarsposisjoner og motkritikk og dermed befeste heller enn å utfordre allerede sementerte posisjoner. Alternativet, skriver Grosz, er å utvikle det som faktisk er *nyttig* i tekstene, også for et feministisk politisk prosjekt, samtidig som man påpeker og kritisk intervensjoner i det som er problematisk. Bare gjennom en radikal nylesning kan noe genuint nytt oppstå.⁶

Hva det eventuelt er som skulle være nyttig for feminismen hos Hegel, er også tema for Nancy Bauers, Kimberly Hutchings', Tuija Pulkinnens og Alison Stones' utveksling i «Debating Hegel's Legacy for Contemporary Feminist Politics», som er avslutningskapittelet til den foreløpig siste store antologien om Hegel og feminisme: *Hegel's Philosophy and Feminist Thought Beyond Antigone?*⁷ Bauer, Hutchings, Pulkinnen og Stone er grunnleggende uenige om hva som er feminismens viktigste kampsaker i dag: likestilling? radikal økonomisk omfordeling basert på det reproduktive arbeidet? bevissthetsforandring? kritikk av objektivering av kvinne? underminering av tokjønnsmodellen? De er også uenige om på hvilke måter Hegel kan ha betydning for disse sakene – og i det hele tatt om hvordan Hegel bør fortolkes. Likevel er de samstemte om at det er dialektikken, både som en kritikk av binær tenkning og som en teori om

⁴ (Moi 2000: xxii) Se også Seyla Benhabib XX

⁵ Se f.eks. XX og XX i dette nummeret av *Agora*

⁶ Grosz XX: XX

⁷ (Hutchings et al., 2010).

forandring, samt Hegels tenkning om den menneskelige kampen for anerkjennelse, som til nå har vært mest fruktbar for feministisk teori og praksis. Dette er en tradisjon som kan føres tilbake til Simone de Beauvoir og hennes Kojève-inspirerte nyfortolkning av den hegelianske herre-knekt-dialektikken i *Det annet kjønn* (1949).⁸

Simone de Beauvoirs nylesning av Hegel er et klassisk eksempel på hvordan en feministisk intervensjon i en temmelig patriarkalsk filosofisk tenkemåte kan utnytte det radikale potensialet som ligger både i forlengelsen av og i motsetning til tekstenes egne intensjoner og på denne måten åpne for nye spørsmål og analyser. Beauvoir gir, som Moi også påpeker, nemlig Hegel delvis rett når han hevder at kvinne er fellesskapets «ironi».⁹ Men i motsetning til Hegel ligger det ikke noe «evighetens» perspektiv i dette. Tvert imot, i den grad kvinne er fellesskapets ironi er dette noe hun er blitt «gjort til», skriver Beauvoir, og understreker at dette «blitt gjort til» i seg selv bygger på Hegels filosofi og er en «hegeliansk, dynamisk betydning» av ordet *være*:

å *være* er å være blitt, man er gjort til det man fremstår som; ja, kvinnene er stort sett mennene underlegne i dag, det vil si at deres situasjon gir dem færre muligheter; spørsmålet er om denne tingenes tilstand skal fortsette i det uendelige.¹⁰

I sin analyse av hvordan kvinne er blitt gjort til denne ironien, eller som Beauvoir hevder, mannens Andre, spiller Hegels begreper om bevisstheten, begjæret, den dialektiske negasjonen og kampen for anerkjennelse en avgjørende rolle. Slik legger også Beauvoirs nylesning av Hegel grunnen for en lengre feministisk interesse for Hegel, fra Luce Irigaray og Judith Butler, til senere tiders dekoloniale og posthumanistiske tenkere.

I det følgende skal jeg gi en grundigere redegjørelse for Simone de Beauvoirs Hegel-fortolkning og med utgangspunkt i denne etterspore noen av de historiske trådene i den feministiske arven etter Hegel. Et viktig spørsmål i så måte er hvorvidt anti-feminismen (og rasismen) er «tilfeldige» bestanddeler i Hegels filosofiske tenkning, altså noe som kan påpekes og rettes opp uten at det

⁸ For en meget god og grundig utlegning av Hegel og Kojévés innflytelse på Beauvoir, se Eva Lundgren-Gothlins *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs Le Deuxième Sexe* (1991).

⁹ Moi side XX

¹⁰ Side 43

filosofiske rammeverket i seg selv må tenkes på nytt, eller om dette er *konstitutive* bestanddeler. Disse to forskjellige alternativene krever ulike feministiske og anti-rasistiske strategier, alt fra tilretteleggelse og utvidelse til mer dekonstruktive praksiser. I den grad Hegels filosofi bringes videre uten mer dyptgripende endringer kan man risikere ubevisst å videreføre noen underliggende premisser som opprettholder heller en utfordrer den rådende makten. Det kan for eksempel innvendes mot Beauvoirs revisjonistiske Hegel-fortolkning at den har en tendens til å befeste en binær forståelse av kjønn der kjønn, i tillegg, opptrer nærmest uavhengig av andre maktfaktorer; den befester også et syn på frigjøring som tar utgangspunkt i helt spesifikk historisk, humanistisk forståelse av menneskelig subjektivitet og individualitet. Hvilken betydning kan den feministiske arven etter Hegel som Beauvoir skisserer utgangspunktet for, ha i dag – i en global feministisk kontekst der antirasisme, kampen for avkolonialisering, interseksjonalitet, kjønnsmangfold og posthumanisme har blitt sentrale perspektiver? Kan Hegels filosofiske tenkning også være relevant for perspektiver som utfordrer den vestlige humanismens vektlegging av det menneskelige subjektet som politisk aktør og eneste målestokk og som søker å utarbeide alternativer både til den koloniale, imperialistiske kunnskapsproduksjonen og til humanismens antroposentrisme?

Beauvoir's humanistiske feminisme og inspirasjonen fra Kojève

Det var som kjent Alexandre Kojève som løftet fram herre-slave dialektikken og med dette gjorde Hegels filosofi til en filosofi om det menneskelige subjektet og dets selv-bevissthet som drivkraft i menneskehetens historie. Beauvoir fulgte ikke selv Kojéves epokegjørende seminarer, men var i likhet med de fleste i det franske, radikale filosofiske miljøet sterkt influert av ham. I Beauvoirs fenomenologisk-eksistensialistiske forståelse av mennesket, er det nettopp selv-bevisstheten og med dette muligheten for alltid å negere det gitte som står sentralt og er bestemmende for det spesifikke ved menneskets, og således ved kvinnes, eksistens. Som hun skriver i forlengelsen av Merleu-Ponty, «mennesket

er ingen naturlig art, det er en historisk idé. Kvinnen er ingen stivnet virkelighet, hun er en vorden». ¹¹

Allerede innledningsvis i *En introduksjon til lesningen av Hegel* understreker Kojève at mennesket *er* selv-bevissthet: Mennesket er bevisst seg selv og sin menneskelige væren, sin «virkelighet og verdighet.» ¹² Mennesket blir bevisst seg selv i det øyeblikket til sier «jeg», utdyper han, og dette «jeg'et» er en effekt av det menneskelige begjæret som konstituerer mennesket som en væren for-seg-selv. Det er dette som skiller mennesket fra dyret. Det dyriske begjæret, som vi også finner hos mennesket, er innstilt på artens selvoppholdelse som liv; det spesifikt menneskelige begjæret, det begjæret som konstituerer mennesket som menneske, er innstilt på å bli anerkjent *som* begjær. Begjæret etter den andre retter seg således først og fremst mot den andres begjær. Mennesket streber etter anerkjennelse, etter å bli begjært som et menneskelig individ; mennesket streber etter å bli anerkjent som menneske. Eller som Kojève sier det, mennesket er bare «menneskelig i den grad det vil påtvinge seg selv et annet menneske og få det til å anerkjenne seg. [...] [D]et er i den andre at meningen med dets liv fortettes». ¹³

Bevisstheten, begjæret, negasjonen og kampen for anerkjennelse konstituerer ifølge Kojève menneskets eksistens som sådan og strekker seg ut over simpelthen å være til. I motsetning til den dyriske eksistensen, der livet selv representerer den høyeste verdi, framtrer mennesket «som menneskelig når det setter livet på spill for å tilfredsstille sitt menneskelige begjær». ¹⁴ Det er gjennom å risikere livet at mennesket «beviser» sin menneskelighet og hevder sin væren som frihet; det hevder sin væren-for-seg ved å overskride det gitte. Dette er en kamp på liv og død, og det er denne kampen som konstituerer herre/slave-dialektikken. Herren har vunnet denne kampen og slaven underordner seg ved å arbeide for ham. Men nettopp gjennom arbeidet, der slaven kommer til selvbevissthet gjennom bearbeidingen av natur til kultur, er slaven i stand til i sin tur å hevde seg selv som subjekt overfor herren. Dette er en revolusjonær dialektikk der slaven, gjennom sitt arbeid, ikke bare frigjør seg fra underordning

¹¹ 77

¹² 9

¹³ (Kojève XX: 19).

¹⁴ 13

og hevder seg selv som subjekt, men slik også driver historien framover: «Fremtiden og historien tilhører altså ikke krigerherren, som enten dør eller opprettholder seg ubestemt i identiteten med seg selv, men den arbeidende trelle». ¹⁵

Det er den samme grunnstrukturen som danner utgangspunktet for Beauvoirs filosofiske argument i *Det annet kjønn* om hvordan det kvinnelige skal forstås, om hvordan kvinne har blitt gjort til mannens Andre og om hva det er som konstituerer hennes mulighet for frigjøring. Argumentet tar blant annet form som en polemikk mot alternative teorier om kvinnes underordning, i først rekke biologien, psykoanalysen og den historiske materialismen. Og i hver av disse polemikkene understreker Beauvoir betydningen av menneskets selvbevissthet og kampen for anerkjennelse. Det er for eksempel selvbevisstheten hun løfter fram når hun kritiserer datidens biologiske forklaringer på kjønnsforskjellen og på kvinnes såkalte natur: «kvinnens kropp [...] er ikke tilstrekkelig til å definere henne; den blir bare en levd virkelighet i den grad hennes bevissthet tar ansvar for den gjennom handlinger, innenfor et samfunn.» ¹⁶ Det er bevisstheten, og da spesifikt bevisstheten som en innretning mot verden og samfunnet, en vilje, hun løfter fram i sin kritiske, men ellers sympatiske lesning av Freud og psykoanalysens vektlegging av det ubevisste og av det indre, psykiske liv. «[E]t liv er et forhold til verden, det er ved å velge seg selv gjennom verden at individet definerer seg selv», ¹⁷ skriver Beauvoir og understreker at kvinne ikke er «en kasteball for motstridende impulser, hun finner på løsninger som befinner seg i et etisk hierarki». ¹⁸ Og det er bevissthetens vesen Beauvoir løfter fram når hun kritiserer Engels for bare å forklare *hvordan*, og ikke *hvorfor*, kvinneundertrykkningen oppstår i og med familien og privateiendomsretten i sin analyse av familiens opprinnelse. Den historisk-materialistiske forståelsen mangler nemlig ifølge Beauvoir en teori om menneskets ontologi, dets «eksistensielle infrastruktur»:

Disse fenomenene [undertrykkelse] kunne ikke forstås hvis den menneskelige virkelighet utelukkende var et *mitsein* basert på solidaritet og vennskap. De blir derimot tydelige hvis vi, som Hegel, ser på selve bevisstheten som fundamentalt

¹⁵ (28).

¹⁶ 79-80

¹⁷ 91

¹⁸ 92

fiendtlig innstilt til enhver annen bevissthet; subjekter hevder seg bare ved å stå i opposisjon; det vil bekrefte seg selv som det vesentlige og gjøre den andre til det uvesentlige, til objekt.¹⁹

Det er med andre *selve erkjennelsesprosessen* som er grunnlaget for undertrykkingen i samfunnet, også av kvinne. Og det er, som vi skal se, selve erkjennelsesprosessen som må være grunnlaget for kvinnas eventuelle selvrealisering i/som frihet.

Beauvoirs hovedargument er som kjent at kvinne – historisk sett – er mannens Andre. Dette kan forklares gjennom herre-slave dialektikken og kampen for anerkjennelse. Men det betyr likevel ikke at kvinne er lik slaven: Kvinnas situasjon er i hovedsak et resultat av at hun er blitt holdt utenfor herre-slave dialektikken og forsøkt fastholdt som immanens. Denne utestengelsen setter henne i en særstilling i forhold til andre undertrykte grupper. Kvinna er ikke en andre med liten a, en andre som kan hevde seg selv som subjekt gjennom herre-slave dialektikken, men en Andre med stor A, den Absolutte andre som står utenfor hele denne dialektikken og aldri har fått anledning til å hevde seg selv som subjekt. At kvinne er utelukket fra denne dynamikken, at hun forblir den Andre, til tross for at hun også «er» et menneske, er ifølge Beauvoir et *etisk* problem. Det betyr nemlig at kvinne ikke er fri til å skape seg selv og på denne måten leve et autentisk liv:

Ethvert subjekt hevder seg konkret som transcendens gjennom å ha prosjekter; det fullbyrder sin frihet bare gjennom stadig å overskride seg selv henimot andre friheter; det finnes ingen annen rettferdiggjøring av den nåværende eksistensen enn dens utvidelse mot en uendelig åpen fremtid. Hver gang transcendensen faller tilbake i immanensen, skjer det en forringelse av eksistensen til et «i-seg-selv», og av friheten til faktisitet; dette er en moralsk brist hvis subjektet godtar det; hvis fallet blir påført subjektet, får det form av frustrasjon og undertrykkelse; i begge tilfeller er det et absolutt onde. Ethvert individ som er opptatt av å rettferdiggjøre sin eksistens, opplever den som et udefinert behov for å transcendere seg selv. Men det som på en spesiell måte definerer kvinnens situasjon, er at hun, samtidig som hun er en selvstendig frihet, lik ethvert menneske, oppdager seg selv og velger seg selv i en verden der mennene pålegger henne å oppfatte seg selv som Den andre: de vil gjøre henne til en stivnet gjenstand og dømme henne til immanens, fordi hennes transcendens stadig blir transcendert av en annen vesentlig og herskende bevissthet. Kvinnens tragedie er denne konflikten mellom det grunnleggende krav hos ethvert subjekt

¹⁹ 39

som alltid vil hevde seg som vesentlig, og fordringene i en situasjon som former henne til å bli uvesentlig.²⁰

I seg selv er ikke det faktum at kvinna er «blitt gjort til» mannens Andre en historisk hendelse: Det finnes ingen tid i historien der kvinna var den ledende; det finnes heller ingen historisk tid der hun tok del i herre/slave-dialektikken og «tapte»; det finnes ikke en gang en historisk tid der kvinner opplevde seg selv som en egen gruppe forut for hennes konstruksjon som den Andre. Likevel har hennes status som den Andre en historisk dimensjon. Beauvoir fører kvinnas utestengelse fra herre-slave-dialektikken, der hun *kunne* ha hevdet seg selv som subjekt, tilbake til forhistorisk tid, det vil si til jeger- og samlersamfunnet. Det kan innvendes at Beauvoir her bygger på en nokså konvensjonell forståelse av kjønnsarbeidsdelingen i det forhistoriske samfunnet, som det er god grunn til å stille spørsmålstegn ved. Hovedpoenget står likevel fast: Hun ser for seg at siden det var mannen som gikk på jakt, så var det også han som kunne heve seg *over* livet. Nettopp ved på denne måten å *risikere* livet, framstår mannen som menneske og hever seg over det primitive, dyriske begjæret etter egen selvoppholdelse, mens kvinna i mye større grad var fanget av artens reproduktive krav og holdt fast i en evig sirkel av graviditeter og barnefødsler. *Hennes* funksjon var først og fremst viet til opprettholdelsen av livet, og hun risikerte ikke på samme måte som mannen livet i en «transcendent» bevegelse ut over det gitte.

Ifølge Beauvoir er det å få og ha omsorg for barn ikke et valg kvinna tar; det er ikke uttrykk for en vilje. Og selv om barnefødsler er høyst risikabelt, risikerer ikke kvinna livet av egen vilje, men er fanget i sin skjebne som art. Følgelig ble kvinna på dette stadiet i menneskets utvikling holdt tilbake i en naturtilstand som mannen var i stand til å heve seg over og transcendere. Med tiden ble kvinna ansett som en del av den naturen mannen stadig hever seg over: Han begynte å se på henne som den Andre. Denne dynamikken var ikke gjensidig. Tvert imot ble hun oppmuntret til også å se på selv som den Andre, dvs. som natur. Med andre ord: Han transcenderer naturen, hun forblir natur. Dette asymmetriske forholdet blir siden institusjonalisert i og med familiens

²⁰ 47/48

opprinnelse i bronsealderen, der mannen former stadig mer komplekse redskaper, dyrker jorda og får stadig bedre kontroll over naturen. Etter hvert befestes denne strukturen gjennom lover, skikker, fortellinger og myter som sikrer at kvinne tvinges til å finne seg selv igjen som immanens, den Andre. Som Beauvoir nokså krast sier det: Mannen tilranet seg et overtak og han ga det aldri fra seg.²¹

Løsningen Beauvoir skisserer på denne situasjonen, er at kvinne må gå inn i herre-slave-dialektikken og den gjensidige kampen om anerkjennelse ved å kreve sin plass i den offentlige sfæren og i arbeidslivet, hvor hun vil få muligheten til å hevde seg selv som subjekt. Dette er i tråd med Kojèves vektlegging av arbeidets frigjørende funksjon. Det moderne arbeidslivet er en gylden mulighet for kvinne, hevder Beauvoir, fordi det ikke lenger krever den fysiske styrken som tidligere ga mannen et overtak. Men for at det skal være mulig, må kvinne også slutte å se på selv som den Andre: Hun må frigjøre seg fra sin avhengighet av mannen og risikere den eksistensielle angsten det innebærer å omfavne sin menneskelige eksistens som absolutt frihet.

Anerkjennelse og radikal endring

Beauvoirs feministiske bearbeiding av herre-slave dialektikken og kampen for anerkjennelse var intet mindre enn en «founding insight for second wave feminism» hevder Alison Stone i den før nevnte samtalen med Bauer, Hutchings og Pulkinnen om Hegels mulige relevans for dagens politiske feminisme.²² Kampen for anerkjennelse kom til å bli retningsgivende ikke bare for kvinnebevegelsen, men også for skeive og fargedes kamp, noe som ifølge Stone ville ha vært umulig uten Hegel: «Without Hegel, we couldn't think of recognition as constitutively necessary for someone to be a subject at all and, therefore, as vitally necessary for everyone, and as something of which one can be deprived.»²³ Hvis kampen for anerkjennelse skal kunne gå inn i en genuint transformativ dialektisk bevegelse, må den imidlertid også ta opp i seg en kritisk undersøkelse av de psykiske strukturene vi oppdager og kjenner oss selv

²¹ xx

²² (2010: 234).

²³ (2010: 234).

gjennom. Selve betydningen av det å «være kvinne» må åpnes for en kontinuerlig forandring i og gjennom kampen selv. Som Nancy Bauer påpeker, er det ikke de institusjonelle begrensningene og ulikhetene som er hovedproblemet for Beauvoir, men nettopp det at mennesket er investert i måter å forstå seg selv som menn og kvinner på, som sikrer at begge kjønn, og spesielt kvinner, «live less than fully human lives».²⁴ De kjønnede psykiske strukturene som produserer vår selv-forståelse og vår forståelse av hverandre som «andre», er dyptgripende, underliggende formasjoner som står i motsetning til den sosialt sanksjonerte fantasien om at vi kan få bukt med sexismen bare vi forandrer litt på samfunnsforordningene, skriver Bauer. Innsikten i denne motsetninger er i seg selv «a quintessentially Hegelian thing»:²⁵ Dialektikkens revolusjonære potensial består i å produsere omveltninger i de helt grunnleggende måtene vi tenker om og forstår vår egen samtid og våre egne og andres liv på. På denne måten kan den dialektiske kampen bane vei for hittil utenkte muligheter for en antisexistisk framtid.

Det er med andre ord ikke gitt at kampen for anerkjennelse i seg selv fører til radikale endringer i hvordan og hva kjønn kan bety. Det er viktig å påpeke at innenfor den dialektiske utviklingen Beauvoir skisserer, finnes det ingen essens som endelig bestemmer hva det kvinnelige skal kunne komme til å bli. Likevel er det lett å innvende mot Beauvoir at hun gir en universaliserende fremstilling av kvinneundertrykkingas opprinnelse basert på det heteroseksuelle paret og på den historiske situasjonen til den hvite middelklassen hun selv tilhørte. De løsningene hun foreslår, som inntreden i arbeidslivet, er preget av dette. For arbeiderklassen og for flertallet av kvinner globalt sett, ser problemet ganske annerledes ut og krever en mer substansiell klasseanalyse, også med tanke på den internasjonale, kjønnede arbeidsdelingen under den globale kapitalismen. På den andre siden gir den grunnstrukturen Beauvoir skisserer også rom for interseksjonell nyansering og mulighet for å analysere hvordan kvinns situasjon varierer med og konstitueres sammen med andre forskjellsskapende maktdimensjoner. Beauvoir bidrar da også selv med en slik, i hennes tilfelle fenomenologisk, analyse i del II av *Det annet kjønn* med tittelen

²⁴ (2010: 238).

²⁵ (2010: 238):

«Levd liv». Her undersøker hun blant annet krysningspunktene mellom kjønn, seksualitet og alder, for eksempel i kapitlene «Barndom,» «Ungpiken,» «Den lesbiske kvinnen,» «Prostituerte og hetærer,» og «Fra moden alder til alderdom».

Selve grunnstrukturen i Beauvoirs skjema forblir imidlertid uforandret av disse nyanseringene; dette gjelder også den kjønnsforståelsen grunnstrukturen bygger på. «Kvinna» og «mannen» opprettholdes som primære kategorier og selv om innholdet i disse forandres, forandres ikke den grunnforutsetningen at de til sammen danner det «primære paret» i den menneskelige *mitsein* som alle samfunnsformasjoner bygger på. Det er derfor nødvendig å stille spørsmål ved hvorvidt radikal endring faktisk kan finne sted ved ganske enkelt å inkludere i den dialektiske bevegelsen det dialektikken konstituerer seg i motsetning til – enten det er kvinna, seksualiteten eller kjønnsforskjellen(e) som sådan. Det er blant annet dette problemkomplekset Luce Irigaray, som gjerne trekkes fram som den andre hovedpersonen i den vestlige feminisms kritiske bearbeiding av Hegel, forholder seg til. Det grunnleggende anliggende i hennes filosofiske tenkning er ikke å bryte med mann/kvinne som primære kategorier, snarere tvert imot, men å stille spørsmål ved hvorvidt det kvinnelige kan finne sin representasjon som noe radikalt annet i en symbolsk orden som alltid allerede er konstituert gjennom et «fallogossentrisk» prinsipp. Det er med andre ord selve *kjønnsforskjellen* som gjenstår å tenkes. Det er også dette problemet som ligger til grunn for Irigarays dekonstruktive miming av den vestlige filosofihistorien i *Speculum* (1974), der hun blant annet viser hvordan Hegels Antigone-lesning føyer seg inn i den metafysiske forestillingen om den kvinnelige egenartens manglende eksistens i en symbolstruktur der mannen framstår som det eneste kjønn og kvinnen (den andre) utelukkende som mannens negasjon. Dette er ifølge Irigaray en struktur som får avgjørende betydning for dannelsen av et kjønn ubeviste og således selve mulighetsbetingelsene for hvordan vi i det hele tatt kan forstå oss selv som menn og kvinner.

Der Beauvoir nyttiggjør seg Hegel i konstruksjonen av en egen feministisk teori om kvinns undertrykking, argumenterer Irigarays lesning for nødvendigheten av å bryte med den hegelianske dynamikken og tenke hinsides den hvis det i det hele tatt skal være mulig å begrepsliggjøre det spesifikke

kvinnelige som noe radikalt annet. Den hegelianske logikkens dynamikk innebærer nemlig at det maskuline «will be able to retrace the path of his discursive law, but it is also the role of the masculine to prescribe the law for the female, since she can have no knowledge (of it) for herself».²⁶ I likhet med den vestlige filosofihistorien for øvrig forutsetter Hegel at det feminine mangler «the operation of affirming its singular and universalizable link to one as self».²⁷

Ifølge Irigaray bekrefter med andre ord Hegels kjønnsdualisme en filosofisk dynamikk der kvinnes forskjellighet subsumeres under en logikk om det samme innenfor et system der det såkalt kvinnelige utelukkende fungerer som det maskulines konstituerende mulighetsbetingelse: «Hun» peker tilbake på ham, som hans negative speilbilde. Dette vises særlig tydelig i Hegels utlegning av kjønnsforskjellen som en *naturlig* bestemthet i *Rettsfilosofien*:

Det *ene* kjønn [mannen] er derfor det åndelige som deler seg i to, i en personlig selvstendighet som er til *for seg selv*, og i en *fri og allmenn* viten og vilje, det vil si i en begripende tankes selvbevissthet og i en vilje som retter seg mot objektive endemål. Det *andre* kjønn [kvinnen] derimot er det som opprettholder seg selv i den åndelige enigheten som en viten og vilje til det substansielle i form av konkret *individualitet* og *følelse*. Det ene er mektig og handlende i ytre forhold, det andre passivt og subjektiv.²⁸

For kvinne å innta den aktive posisjonen innenfor denne dualismen rokker ikke ved dualismen i seg selv: Den forblir maskulin. Det gjør også herre-slavedialektikken, som nettopp konstituerer seg på bekostning av noe som må forbli passivt. Det eneste kvinne kan gjøre, hvis det kvinnelige skal kunne komme til syne som radikal annethet, er å underminere systemet gjennom en subversivt mimende dekonstruktiv praksis som direkte påvirker språkets ubevisste lag og slik åpne for en mer radikal forskjellens logikk.

Gjennom å privilegere det spesifikke, men interseksjonelt umerka kvinnelige som radikal annethet kan imidlertid Irigaray sies å plassere seg innenfor den samme universaliserende kjønnsbinariteten som Beauvoir. Det er også hovedinnvendingen mot Irigaray fra den tredje hovedpersonen i den vestlige feminismens bearbeiding av Hegel, Judith Butler. Innledningsvis i *Gender*

²⁶ (Irigaray 2010: 224).

²⁷ (1974: 224).

²⁸ (221/22)

Trouble, som er Butlers gjennombrudd som feministisk teoretiker, plasserer hun da også sitt eget argument for at vi trenger en radikal genealogisk undersøkelse av selve kategorien «kvinne» og av identitetstenkning overhodet, nettopp i forhold til Beauvoirs og Irigarays forståelse av kjønn og av dialektikken. I likhet med Beauvoir tenker også Butler kjønn som en stadig foranderlig vorden, men hevder at Beauvoir reproducerer en fallogossentrisk binaritet når hun skiller mellom kvinns kropp og kvinns frihet. Isteden løfter Butler fram Irigarays advarsel mot at dialektikken i seg selv er en monologisk elaborering av en maskulinistisk betydningsøkonomi.²⁹ Problemet med Irigarays analytiske rammeverk, skriver Butler, er at det er totaliserende: Det navngir allerede i utgangspunktet den ekskluderte radikale annetheten som feminin og tar ikke hensyn til andre maktdimensjoner og til andre mulige, men ikke språklig forståelige, «identiteter», og er således både heteronormativ og kolonialisierende.

Butlers queer-inspirerte feminisme kan sies å represente et alternativ til både Beauvoir og Irigaray og befinner seg i en mellomposisjon mellom en videreutvikling av og et brudd med Hegel. Kampen for anerkjennelse står helt sentralt i Butlers politiske teori, ikke minst med tanke på de seksuelt marginaliserte gruppene som, siden de bryter med den heteronormative grunnstrukturen for hva som er kulturelt forståelig, er frarøvet et språk å forstå seg selv gjennom. I likhet med Irigaray argumenterer Butler for at et slikt språk ikke kan skapes gjennom å inkludere det marginale i det bestående, tvert imot: Man må ta utgangspunkt i det ekskluderte som produserte, foranderlige praksiser og analysere hvilke nye diskursive muligheter disse utsidene åpner for. Slik kan systemet av forskjeller settes i spill og skape nye betydninger på måter som forskyver systemet selv og denaturaliserer de normene det bygger på.

Spørsmålet er på hvilke måter Hegels dialektikk og kampen for anerkjennelse kan bidra til å belyse en slik systemundergravende betydningsskapende praksis. I forordet til utgivelsen av *Subjects of Desire* i 1999 slår Butler fast at Hegels subjektteori ligger til grunn for det som har vært et stadig tilbakevendende spørsmål i hennes tenkning: «What is the relation between desire and recognition, and how is it that the subject entails a radical

²⁹ 18

and constitutive relation to alterity?».³⁰ I dag hevder Butler at hun omfavner en post-hegeliansk etikk. Til tross for dette framhever hun i en rekke innlegg i forbindelse med Hegel-jubileet i 2020 nødvendigheten av å lese Hegel ennå i dag. Blant annet skriver hun i *Information* med utgangspunkt i Hegels utlegning av herre-slave-dialektikken i *Åndens fenomenologi* at «Hegels filosofi gjør det mulig for os at forstå, hvordan sociale bånd kan vokse ud af potentielt voldelige konflikter. Den har i den forstand et direkte bud til vores samtid og historiske desorientering».³¹

Butlers egen beskjeftigelse med Hegel er imidlertid sjelden spesifikt feministisk og handler ikke om mulighetene til å re-signifiere kjønns- og/eller seksualitetskategoriene i særlig grad. I lesningen av Sofokles' tragedier om Ødipus og hans familie i *Antigone's Claim* (2000), som kan sies å være Butlers mest uttalte queer-feministiske intervensjon i tradisjonen etter Hegel, plasserer hun seg i direkte motsetning til ham. Når Hegel analyserer den etiske konflikten i *Antigone* som en kjønnet konflikt, utelater han eksplisitt det seksuelle begjæret i Ødipus' og Antigones familiedrama og forstår kjønn ganske enkelt som en bestemt arbeidsdeling og et biologisk faktum. Det gjør det mulig for ham å beskrive familien og staten som to adskilte sfærer. Når Butler reintroduserer det seksuelle begjæret i alle dets normoverskridende og, hos Sofokles, incestuøse fasetter, blir det umulig å skille mellom det offentlige og det private, mellom staten og familien, mellom datter og søster, mellom far og bror og mellom mann og kvinne. Hennes lesning av Hegel er slik en dekonstruktiv lesning der hun viser hvordan hans kjønnete, symmetriske skjema bryter sammen i møte med dramaenes egen overskridelse av den normative ordningen av kjønnskategoriene. Antigone blir slik en «not quite queer heroine» og et tragisk emblem for alle som er dømt til å leve ut samfunnets normative lovmessighet på ikke-normative måter.³²

Fra dekolonial humanisme til posthuman ontologi

³⁰ 1999: xiv

³¹ *Information* XX

³² Se også Jegerstedt: «*Antigone* og den allmenne litteraturvitenskapen: Om forholdet mellom kjønnssteori og litteraturteori» (2008).

I det foregående har vi sett at den feministiske diskusjonen om Hegels relevans ikke bare handler om hvorvidt man bør omfavne eller forkaste hans filosofiske rammeverk, men reiser grunnleggende spørsmål om hva endring er. Den bidrar også til å belyse hvilke maktstrukturer det er som eventuelt risikeres å videreføres også i mer radikale frigjøringsprosjekter. Dette gjelder ikke bare spørsmålet om kjønn; det gjelder i like stor grad den historiske konstruksjonen av det menneskelige subjektet som et velgende, autonomt individ i sentrum av sin egen selvforståelse. Dette er et individfokus som vokser fram med moderniteten og kapitalismen, og det er i denne forbindelsen at den nye, «hegelianske» historieforståelsen vokser fram: Nå etableres den forståelsen som ser historien som en eneste lang, universell kronologisk fortelling om utvikling, med selvrealiseringen av det menneskelige subjektet som mål, der det fullt ut menneskelige subjektet defineres som noen som er i stand til å skape sin egen historie.³³ Men, som en rekke dekoloniale teoretikere har vist, kan ikke fremveksten av moderniteten ses uavhengig fra imperialisme og kolonial utbytting. Til sammen danner disse tre aspektene ved moderniteten en intrikat, sammenvevd maktformasjon i et modern/kolonialt/kapitalistisk verdenssystem som den dekoloniale kritikeren Aníbal Quijano har kalt «maktens kolonialitet».³⁴ Den nye menneske- og historieforståelsen må ses i sammenheng med denne kolonialiteten.

Hegels herre-slave dialektikk trekkes ofte frem som et eksempel på hvordan modernitetens historie- og menneskeforståelse føyer seg inn i og muliggjør det koloniale prosjektet.³⁵ Dette gjelder også hvordan kunnskap produseres. Ifølge den post-koloniale kritikeren Robert Young, for eksempel, anskueliggjør Hegels filosofiske struktur hvordan den andres annethet nettopp approprieres som kunnskap. Den hegelianske dialektikken speiler på denne måten hvordan den koloniale kunnskapsproduksjonen opererer gjennom geografisk og økonomisk ekspropriering og inkorporering av den ikke-europeiske verdenen.³⁶ Denne «epistemiske volden» nedfeller seg i økonomiske, kunnskapsmessige og psykiske strukturer som er operative ennå i dag. På

³³ Se Linda Smith xx 33

³⁴ 2000

³⁵ Smith

³⁶ 1990: 3

samme måte som Hegel viste at realiseringen av fornuftens og frihetens potensial er grunnlagt på despotisme, slaveri og erobring, argumenterer dekoloniale tenkere for at vår tids slaveri, tvangsarbeid og rettsløshet står i et dialektisk forhold til og muliggjør liberale begreper om frihet, likhet og rettferdighet.³⁷ Slik viser herre-slave dialektikken seg som en fruktbar måte å analysere det koloniale prosjektet på. Samtidig er det nettopp også maktens kolonialitet som utgjør mulighetsbetingelsene for den filosofiske utlegningen av herre-slave dialektikken.

I denne sammenhengen er det viktig å påpeke at maktens kolonialitet ikke objektiverer det koloniale subjektet i en gjensidig herre-slave-dialektikk, men dehumaniserer det gjennom rasialisering. Det er blant annet dette som står sentralt i Frantz Fanons omarbeiding av Hegel, som er delvis parallell med Beauvoirs.³⁸ Hos ham er det imidlertid ikke kvinne, men den «sorte» som blir forsøkt holdt fast i immanens ved å reduseres til ren, «sort» kropp. «Wherever he goes,» skriver Fanon, «the Negro remains a Negro.»³⁹ Det dekoloniale prosjektet er derfor et radikalt humanistisk prosjekt som søker å utvide grensene for humanismen. Men drivkraften i denne humanismen består ikke i å inkludere nye subjekter i den allerede bestående humanistiske ideologien, tvert imot: Det søker på mer radikalt vis å «rehumanisere» menneskeheten ved å skape det Fanon påpeker må være et *nytt* menneske, «[f]or Europe, for ourselves, and for humanity.»⁴⁰

Et slikt radikalt humanistisk prosjekt innebærer også at vi må tenke kunnskap og kunnskapsproduksjon på nye måter. Med utgangspunkt i hvordan den hegelianske menneske- og historiefortståelsen gjennomsyres at maktens kolonialitet, påpeker Aníbal Quijano at en slik fornyet kunnskapsproduksjon krever at vi bryter med den europeiske, hegelianske forestillingen om ånden som en utviklingsprosess mot stadig høyere former for rasjonalitet. Dette betyr ikke at vi må avvise alle begreper om totalitet, understreker han, men at vi må utvikle en forståelse av totaliteten som en grunnleggende ureduserbar, motsetningsfull heterogenitet og av sosialiteten som en intersubjektiv væren der forskjellighet

³⁷ Mendoza XX: xx

³⁸ Se XX og XX i dette nummeret

³⁹ 1967: 173

⁴⁰ Xx: 316

ikke er grunnlag for dominans, men der alle komponenter er like ønskelige og har like stor legitimitet.⁴¹ En slik praksis står ikke nødvendigvis i motsetning til Hegels begrep om en grunnleggende, altomfattende frihet, men den forsøker å fylle dette begrepet med historisk innhold og på denne måten løsrive det fra de maktstrukturene som opererer under kolonialiteten.

Hvilke muligheter åpner en slik tenkemåte for en mulig dekolonial *feministisk* arv etter Hegel? Når det gjelder forholdet mellom kjønn og kolonialitet er det i første rekke den dekoloniale feministen María Lugones som har åpnet for nye teoretiske nyanseringer.⁴² Hun kritiserer Quijano for ikke å ta hensyn til hvordan kjønn opererer som en grunnleggende del av maktens kolonialitet. Hans teoretiske fundament reproducerer derfor ifølge henne den alltid allerede rasialiserte heteronormativiteten som den koloniale kjønnsstrukturen bygger på og sprer i et globalt kapitalistisk/imperialistisk regime. Ifølge Lugones er den eurosentriske, koloniale heteronormativiteten helt avgjørende i kolonialitetens dehumaniseringprosesser. Heteronormativiteten oppretter skillelinjer mellom det som anses som siviliserte og ikke-siviliserte kjønnsformasjoner, og produserer slik ulike grader av «menneskelighet» og muligheter for utbytting. Dette er et system som legges over og visker ut alternative og mindre undertrykkende kjønnsformasjoner i de områdene som ble kolonialisert.

Lugones plukker ikke selv opp den hegelianske tråden i Quijanos (eller i Fanons) tenkning. Det gjør imidlertid Alyssa Adamson. I sin dekoloniale Hegel-avhandling *Queer Spirit*, der hun tar sikte på å historisere Hegels abstrakte, eurosentriske frihetsbegrep med det formål å løsrive frihetsbegrepet fra imperialismen og gjøre det tilgjengelig for hele menneskeheten, tar hun utgangspunkt blant annet i Lugones' kritikk av Quijano, så vel som i Fanon.⁴³ Adamsons grunntanke er at Hegels fundamentalt intersubjektive epistemologi og dialektiske metode er helt uvurderlig for å belyse de irrasjonelle aspektene ved den moderne politiske tenkningen. De kan nemlig hjelpe oss å finne «the places of instability» i kolonialiteten, steder der maktsystemet virker mot seg selv og

⁴¹ 29

⁴²

⁴³ 2018

som igjen kan utnyttes politisk for å bekjempe den rådende organiseringen av global makt og produsere de nødvendige betingelsene for at også de mest utbyttede kan skape sin egen fremtid.⁴⁴ En fornyet tenkning om kjønn som frihet, spiller en avgjørende rolle her. Men for at Hegels filosofi skal kunne være relevant i et slik de-kolonialt subversivt prosjekt, må Hegels tenkning om moderniteten i *Rettsfilosofien* historiseres og «queeres» på tre områder, argumenterer Adams. For det første må den settes inn i en kritisk undersøkelse av heteronormativitetens grunnleggende betydning for hvordan maktens kolonialitet fungerer; for det andre, må den ta høyde for massefattigdom som en strukturell bestanddel av sivilsamfunnet under kapitalismen; for det tredje, må den tenke inn (ny)kolonialismens dehumaniserende rasialisering av den ikke-europeiske befolkningen.⁴⁵ I denne sammenhengen er det nødvendig å utarbeide en grunnleggende ny tenkning om ånden som verken kjønner den som maskulin eller feminin og heller ikke tenker den som iboende fallogossentrisk, poengterer Adams. Bare ved å tenke ånden som «queer», og på denne måten som en vedvarende kritikk av de sosiale normene og institusjonene som produserer undertrykkende kjønnsformasjoner, kan kjønn og seksualitet tenkes fullt ut som bestemt av frihet.⁴⁶

Alyssa Adams dekoloniale bearbeiding av Hegel representerer en radikal kritikk av den vestlige humanismen og dens grunnlag i opplysningstidens privilegering av det maskuline, hvite, heteroseksuelle subjektet og går slik inn i en lengre anti-humanistisk, feministisk kritisk tradisjon. Den går imidlertid ikke hinsides fokuset på det menneskelige subjektet, og kan slik sies å reproducere noe av den samme antroposentrismen som kjennetegner humanismen som sådan. Flere posthumanistiske feministiske tenkere har påpekt at antroposentrismen kanskje representerer en av de største utfordringene for den kritiske politiske filosofien i dag.⁴⁷ Den moderne teknologien utfordrer og forandrer stadig hva som teller som menneske og hva som teller som natur; moderne vitenskaper viser på stadig mer komplekse måter hvordan alt liv på

⁴⁴ Ibid 2

⁴⁵ 3

⁴⁶ 16

⁴⁷ I artikkelen «Four Theses for Posthuman Feminism,» argumenterer Rosi Braidotti for at alle forsøk på å fornye og radikaliserer humanismen ikke i stor nok grad tar hensyn til de politiske utfordringene vi står overfor i dag

jorda avhenger av hverandre og hvordan verden består av gjensidig konstituerende fenomener som overskrider både inndelingen i ulike arter og skillet mellom organisk og ikke-organisk væren. Samtidig blir det mer og mer tydelig at nåtidens store globale utfordringer, som for eksempel klimakrisen, krever en helt ny ontologisk tenkning som ikke setter det menneskelige subjektet i sentrum, men tar høyde for at subjektiviteten er en del av naturen, heller enn å stå over den.

Dekoloniale tenker har tradisjonelt vært kritiske til posthumanistisk filosofi, først og fremst fordi ordet «post» i posthumanisme impliserer at posthumanismen kommer *etter* humanismen. En slik periodisering impliserer både at humanismen er et avsluttet prosjekt og skriver inn alternative ontologiske tenkemåter i en vestlig filosofisk temporalitet av ulike utviklingsstadier. Så lenge de humanistiske idealene omfatter bare *noen* mennesker, som i tillegg får sine privilegier på bekostning av noen som dehumaniseres, er rehumanisering et langt viktigere prosjekt for den dekoloniale teorien enn «posthumanisering», som bare gir mening for noen utvalgte få. For det andre impliserer «post» at den ontologiske tenkningen som ikke skiller mellom natur og kultur, men ser natur-kultur som en sammenvevd organisme, er noe som vokser fram som en kritikk av den vestlige humanismen og ikke en ontologisk grunnforståelse som allerede eksisterer innenfor andre kunnskapsregimer, blant annet hos flere ur-befolkninger. Jeg vil likevel våge argumentet at posthumanistisk og dekolonial teori har en rekke skjæringspunkter som kan settes i kritisk dialog med hverandre, der dekolonial teori kan utfordre posthumanismens eurosentrisk temporalitet og posthumanismen på sin side kan innreflektere i det dekoloniale prosjektet den globaliserte moderne teknologiens utfordringer for samspillet natur-kultur og for hva som teller som «menneskelig». Spørsmålet er selvsagt hva dette eventuelt kan ha med den feministiske arven etter Hegel å gjøre, som jo verken representerer en ikke-eurosentrisk eller en posthumanistisk ontologi, snarere tvert imot.

Jeg mener at den finske filosofen Tuija Pulkinnens refleksjoner over den feministiske arven etter Hegel åpner for noen interessante perspektiver i så

måte.⁴⁸ Pulkinen hevder nemlig at Hegel allerede inkluderer den mer-enn-menneskelige naturen i sin ontologiske forståelse av den absolutte ånden og at det først og fremst er Kojèves fortolkning som har gjort Hegel til den menneskelige bevissthetens tenker.⁴⁹ Hun presenterer en alternativ genealogi over arven etter Hegel ved å insistere på at han først og fremst er en ontologisk filosof. Ifølge Pulkinen betegner «ånden» for Hegel en altomfattende ontologisk substans: Den subjektive og endelige ånden, altså det aspektet ved ånden som refererer til mennesket, er bare repetisjoner innenfor en mer grunnleggende selvrefleksiv tankeprosess som til sammen utgjør den absolutte ånden – den historiske tilblivelsen av alt som er.⁵⁰ Det finnes ikke noe slutt punkt for denne endringsprosessen. Det er heller ikke den menneskelige bevisstheten som ligger til grunn for den. Tvert imot: «the absolute subject/substance divides itself and externalizes itself in order to grasp itself in the medium of the finite spirit and in the history of human consciousness».⁵¹

Ifølge Pulkinen tjener feminismen på et slikt skifte mot en ontologisk Hegel blant annet fordi kjønn da ikke lenger trenger å analyseres som et grunnleggende og konstant element ved den menneskelige væren. Hvis alt som er, er kontinuerlig endring og vorden, vil dette også gjelde for kjønn. I den avsluttende diskusjonen med Bauer, Hutchings og Stone, understreker Pulkinen nettopp denne åpenheten ved Hegels tenkning og spekulerer blant annet om at Hegel ville hatt mye interessant å si om ikke-binære transidentiteter hvis han hadde vært virksom i dag.⁵² I sitt eget kapittel etterspør Pulkinen en genealogi over en slik åpen feministisk tenkning med utgangspunkt i Hegels ontologi om uendelig forandring. De viktigste feministiske Hegel-intervensjonene er i så måte Catherine Malabous begrep om plastisitet⁵³ og Kimberly Hutchings videreutvikling av Hegels filosofiske dialektikk som en grunnleggende antibinær metode for tenkning.⁵⁴ I tillegg argumenterer Pulkinen for at elementer ved Butlers teori om kjønn også er inspirert av en

48

49

50 19

51 22

52

53 26

54 27

hegeliansk ontologi, til tross for at Butlers prosjekt selv ikke er ontologisk. Nettopp ved å analysere kjønn, ikke som en materiell bestanddel av menneskets væren, men som en kontinuerlig transformasjon i en materialiseringsprosess, viser Butler hvordan den ikke-teleologiske hegelianske ontologien kan være til inspirasjon for feminismen.⁵⁵

Den aller viktigste inspirasjonen feminismen kan finne i Hegel er imidlertid ifølge Pulkinen forståelsen av endring som en prosessuell åpenhet som ikke har noe slutt punkt og med dette vektleggingen av tenkningens rastløshet: dens «non-conclusiveness and immanence».⁵⁶ I så måte slutter hun ringen tilbake til det som også er Beauvoirs opprinnelige inspirasjon fra Hegel, en feminisme som er grunnleggende åpen mot det kommende, men ikke, som hos Beauvoir, bare knyttet til kvinne og til det menneskelige subjektet. At Hegels filosofi med dette skulle kunne stå som hovedinspirator for en dekolonial og posthumanistisk feminisme er heller tvilsomt og kanskje ikke engang ønskelig. Men den hegelianske filosofiens forankring i grunnleggende frihet og stadig forandring vil kunne gå inn en større ansamling av teoretiske muligheter for alle de formene for feminisme – dekolonial, antibinær, antiantroposentrisk og frigjøringsrettet – som ikke på forhånd har definert hvordan endring alltid og til enhver tid vil måtte kunne finne sted, men er mottagelig for en uendelig åpen fremtid.

⁵⁵ 20

⁵⁶ 29

