

FEMINISME

- 4 **DE GLEMTE KVINNENE**
Eilin Høgmann Dehli
- 12 **FEMINISTISK ETIKK OG PRIVILIGERTE STÅSTEDER**
Amund Rake Hoffart
- 20 **ER VÅRE ETISKE HALDNINGAR KJØNNBUNDNE?**
EIT KRITISK SØKJELJOS PÅ CAROL GILLIGANS MORALFILOSOFI
Harald Støren
- 28 **POSTMODERNISME OG FEMINISME**
Njål P. Gjølstad
- 35 **TENKE OG TALE UT FRA SEG SELV**
ET INTERVJU MED ELSE WIESTAD
Nina Seim & Eivor Elisabeth Daae Mæland
- 41 **FREM FRA GJEMSELEN**
MARIE LE JARS DE GOURNAY
Ingeborg Winderen Owesen
- 46 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
FEMINISMENS SPENNINGER
Maria Seim
- 54 **ARTHUR SCHOPENHAUERS TAKKEBREV TIL**
DET KONGELIGE NORSKE VIDENSKABERS SELSKAB
INNLEDNING OG OVERSETTELSE
Jørgen Dyrstad & Eivind Lønaas
- 63 **ON THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS AND THE NATURE OF PHILOSOPHY**
AN INTERVIEW WITH DAVID CHALMERS
Jørgen Dyrstad & Tomas Midttun Tobiassen
- 73 **REISEBREV**
REISEBREV FRA SØSTERLANDET
Vilde Andrea Pettersen
- 75 **UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
METAMETAFYSIKK
- 76 **MESTERBREV**
ANDERS SOLLI SAL
- 77 **MESTERBREV**
JENS KRISTOFFER HAUG
- 78 **UTENFOR AKADEMIET**
- 82 **QUIZ**
- 83 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

9. ÅRGANG 4/2013

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, IFIKK og
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Conrad Bakka &
Alexander Myklebust

Layout: Alexander Myklebust

Økonomi: Jørgen Dyrstad

Øvige redaksjonsmedl.: Håkon Dedichen
Sivert Ellingsen
Sindre Fjeldstad
Sigurd Nøstberg Hovd
Ainar Petersen Miyata
Maria Seim
Nina Seim
Solveig Nygaard Selseth
Emilie Mathilde Østerby
Strandenæs
Tomas Midttun Tobiassen

Omslag: Lene Jeanette Sveen

FEMINISME

Feminismen er mangfoldig. Den omfatter en lang idéhistorisk tradisjon med fokus på kvinners rettigheter, en politisk kamp for sosial endring samt et teoretisk utgangspunkt for en rekke akademiske disipliner. Felles for all feminisme er at den utfordrer hegemoniske strukturer og tenkemåter i samfunnet. Det er derfor snakk om mer enn kvinnekamp og likestilling: Feminismen problematiserer enhver universalistisk posisjon som hevder å kunne gripe absolutte sannheter. Like viktig er det at feministiske tenkere bidrar med konstruktive alternativer, både til teoretiske og politiske feilgrep som tradisjonelle oppfatninger har resultert i.

Vi håper med dette nummeret å fange noe av bredden i feminismen, og også å vise noen av spenningene som oppstår på grunn av feministiske prosjekters ulike utgangspunkt og målsetninger – spenninger som oppstår mellom teori og praksis, mellom akademisk virksomhet og politisk aktivisme, og mellom å kritisere påstander om absolutte sannheter og å hevde feminismens eget perspektiv som sant. Et annet gjennomgangstema i dette nummeret er kvinners fravær i filosofien, enten det er på pensumlister eller i filosofihistorien. I «De glemte kvinnene» undersøker Eilin Høgmann Dehli årsakene til dette fraværet. Dehli argumenterer for at det ikke kan forklares med at kvinner ikke har filosofert, eller har filosofert dårlig, men derimot at deres arbeid har blitt målt opp mot normer bestemt av mannlige interesser og sjangervalg.

I «Feministisk etikk og privilegerte ståsteder» viser Amund Rake Hoffart hvordan Sarah Ruddick støter på en vanlig utfordring innen feministisk etikk. Ifølge Hoffart inntar hun i boken *Maternal Thinking* to tilsynelatende uforenlige epistemologiske posisjoner – den ene gir grunnlag for å kritisere filosofitradisjonen for dens ekskludering av tradisjonelt kvinnelige erfaringer og problemstillinger, mens den andre privilegerer hennes egen epistemiske posisjon og ekskluderer dermed andre tilnærminger. Hoffart gir deretter en analyse av hvordan denne spenningen kan ufarliggjøres. Forholdet mellom kjønn og moral er også i fokus i «Er våre etiske haldninger kjønnsbundne?», hvor Harald Støren problematiserer tanken om at gutter og jenter har ulik moralsk utvikling. Han tar utgangspunkt i Carol Gilligans teori om at mens gutter handler ut fra et autonomt selv, handler jenter ut fra omsorg. Støren viser

hvordan ulike kritikker som har blitt rettet mot Gilligan, rammer grunnlaget for hennes feministiske syn.

At feminismen har en dyp filosofisk forankring, kommer tydelig frem i Njål Gjølstads artikkel «Postmodernisme og feminisme». Gjølstad argumenterer for at feminismen står i et problematisk forhold til postmodernismen, og spesielt dekonstruksjon. Videre hevder han at siden feminismen er en politisk bevegelse som ønsker å oppnå konkrete mål knyttet til kjønn, kan den ikke gjennomføre en like radikal kritikk av narrativ tenkning som postmodernismen. Dragkampen mellom feminismens praktiske og teoretiske sider gir seg også utslag i forståelsen av begreper som «mann» og «kvinne». Dette blir tematisert i Maria Seims kritikk av Amund Rake Hoffarts masteroppgave *Feminismens problematiske kvinnebegrep*, som er en undersøkelse av hvorfor og på hvilke måter kvinnebegrepet har vist seg å være problematisk for feminister.

I vår faste spalte «Frem fra gjemselen» trekker Ingeborg Winderen Ovesen frem Marie le Jars de Gournay. De Gournay var i sin samtid mest kjent for å ha redigert Michel de Montaignes *Essais*, men trekkes her frem for sine tidlige argumenter for likestilling mellom kjønnene, basert på det vi i dag kan kjenne igjen som en moderne likhetstanke. Vi kan også presentere et intervju med professor emerita Else Wiestad, hvor hun blant annet diskuterer feminisme, likestilling, kvinneandelen på pensum og mottakelsen av doktorgradsarbeidet sitt – en avhandling om kjønnsteoriene til en rekke kanoniske filosofer.

Vi har også tekster som går utenfor tema: I intervjuet med David Chalmers gis et innblikk i store deler av den australske filosofens tenkning, fra den moderne klassikeren *The Conscious Mind* til hans sosiologiske undersøkelser av filosofiske standpunkter. Som vanlig kan vi også friste med en godbit av en oversettelse: Eivind Lønaas gjengir Arthur Schopenhauers entusiastiske takkebrev til Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab. Brevet settes i en biografisk og historisk kontekst i Jørgen Dyrstads fyldige innledning. Til slutt i dette nummeret finner du også et reisebrev fra Göteborg, mens utdraget fra «Den Leksikryptiske Encyklopedi» denne gang gir en innføring i metametafysikk. For den som ikke har fått nok av Schopenhauer, tilbyr «Utenfor Akademiet» flere anekdoter om ham og andre kjente og kjære filosofer.

God lesning!

Conrad Bakka &
Alexander Myklebust
redaktører

DE GLEMTE KVINNENE

Av Eilin Høgmann Dehli

Gjennom hele vestens filosofihistorie har kvinner tatt aktivt del i det filosofiske ordskiftet. Likevel er det et stort fravær av kvinnelige filosofer blant filosofihistoriens klassikere. En enkel hypotese om dette fraværet er følgende: Kvinnelige filosofer har ikke levert bidrag av god nok faglig kvalitet. En nærmere undersøkelse viser imidlertid at det er lite grunnlag for denne hypotesen.

Skal en bedømme ut fra filosofihistoriske klassikere får man inntrykk av at det ikke har eksistert kvinnelige filosofer overhodet, i det minste ikke før i det 20. århundre.

Denne teksten¹ tar utgangspunkt i en observasjon: Det er få kvinnelige filosofer som er omtalt i vår klassiske filosofihistoriske litteratur. Nevnes det en kvinnelig filosof, er hun sjelden viet stor spalteplass og enda sjeldnere ansett for å ha bidratt med noe av betydning til fagfeltet. For å sitere Eileen O'Neill: «Women are not included in the standard nineteenth- and twentieth-century histories of European philosophy as significant, original contributors to the discipline's past» (1998:17). Skal en bedømme ut fra filosofihistoriske klassikere, de fleste universiteters lærebøker og populærlitteratur om filosofi, får man inntrykk av at det ikke har eksistert kvinnelige filosofer overhodet, i det minste ikke før i det 20. århundre.² Kvinner har riktignok møtt strukturelle hindringer som har begrenset deres muligheter til å produsere filosofiske tekster. Dette kan forklare hvorfor det historisk er færre kvinnelige filosofer. Idealene som ble forfektet, både i filosofien og samfunnet for øvrig, tilla kvinner en dårligere eller i enkelte tilfeller annen type fornuft enn den menn var i besittelse av. Kvinner fikk ikke tilgang til institusjonell utdanning før slutten av 1800-tallet, og det å skrive eller på annen måte delta i en offentlig debatt var ikke ansett for å være god kvinnelig oppførsel.³ Det har blitt gjort mye arbeid de siste tiårene med hensyn til å synliggjøre og analysere verk av kvinnelige filosofer. Eksempler på dette er Mary Ellen Waithes firebindsverk

om kvinnelige filosofer fra antikken til det 20. århundre og Eileen O'Neills *Disappearing Ink* (1998).⁴ På tross av disse arbeidene ser det fortsatt ut til å være liten interesse for å inkludere kvinnelige filosofer i pensumlitteratur og generelt i filosofiske leksika.

I denne teksten vil jeg gi et bidrag til diskusjonen om hva som forårsaker og opprettholder kvinners tilsynelatende fravær i filosofihistoriens klassikere, gjennom å drøfte en hypotetisk påstand:

De kvinnelige filosofene har ikke skrevet bidrag av god nok faglig kvalitet.

Jeg vil undersøke om det er grunnlag for denne påstanden. Finnes det en eller flere standarder for hva god filosofi er, og i så fall, hva eller hvem setter denne standarden?

Hva er filosofi?

Lars Svendsen skriver i boka *Hva er filosofi*:

Det finnes ingen ubestridte filosofiske påstander og argumenter. Det finnes ingen allment aksepterte metoder og heller ingen allment aksepterte autoriteter man kan henvisne til. Absolutt alt, deriblant filosofiens legitimitet i det hele tatt, er åpent for diskusjon. (2003:17)

Det er med andre ord vanskelig å enes om en god definisjon og dermed fastsette noen grunnleggende kriterier på hva som skal regnes som filosofi. Med dette som bakgrunn blir det vanskelig å avgjøre om kvinnelige filosofers bidrag kan sies å være av god filosofisk kvalitet. Filosofi karakteriseres ved å være et flytende fagfelt, det har forandret

seg mye opp gjennom historien. Faget har historisk sett inkludert en rekke andre fag enn det som i dag regnes som filosofi, og beror på enkeltpersoners forsøk på å besvare såkalte særegne filosofiske spørsmål (eller problemstillinger), slik som for eksempel «Hva er et godt liv?». Faget bestemmes derved i stor grad av personen som forsøker å besvare disse spørsmålene, og hva slags oppfatning en har av hva filosofi er, vil påvirke hva slags spørsmål en velger å stille. Det er mange ulike skoler og retninger i filosofi, med uklare skillelinjer, selv mellom de mest fremtredende hovedretningene per i dag, kontinental og analytisk filosofi. Det går likevel an å finne en viss konsensus om hva som regnes som de mest relevante områdene for filosofisk refleksjon, og hva en bør lese hvis en tar en utdanning i filosofi. Denne samlingen av filosofiske tekster refereres til som «den filosofiske kanon». Kanon (fra gr.) betyr opprinnelig «regel» eller «rettesnor», det vil si at det er en standard som annet måles opp mot.⁵ For filosofiens del betyr det at vår filosofiske kanon anses som representativ filosofi, som god filosofi – og blir en målestokk for andre bidrag.

Jeg tar utgangspunkt i Karen J. Warrens analyse av hva hun mener er den vestlige filosofiske kanon, i boka *An Unconventional History of Western Philosophy* (2009). Hun skisserer seks egenskaper eller trekk ved vestlig filosofi som har hatt tradisjonell betydning. Disse danner fundamentet i den filosofiske kanon. Warren illustrerer med en metafor om et hus, der fem trekk utgjør grunnmuren, mens et sjettemte trekk hører med til overbygningen. Det første trekket er at den vestlige filosofiske tradisjonen har sitt opphav i antikkens Hellas, det andre er at det refereres til de filosofer og tekster som vanligvis blir brukt i undervisningen på de store utdanningsinstitusjonene. Disse filosofene er nesten utelukkende mannlige.⁶ Det tredje og fjerde trekket ved kanonisert filosofi er fokus på henholdsvis særegne filosofiske spørsmål og opptatthet av filosofiske problemer, som for eksempel identitetsproblemet eller fri vilje versus determinisme. Spørsmålet er sentralt i utøvelsen av filosofi, nærmere bestemt måten å spørre på. Ifølge Warren kjennetegnes filosofiske spørsmål ved å være grunnleggende, generelle, og ofte i form av konseptuell eller logisk analyse (hva er ment med x, eller hvordan følger x av y), og de krever en form for begrunnelse. Spørsmålet en stiller, påvirker både ens forståelse og tolkning av et filosofisk problem og svaret en gir (2009:5–6, 16–17). En kan også si at hva slags oppfatning av filosofi en har, påvirker hva slags spørsmål en velger å stille. Et femte trekk ifølge Warren er at det er slående enighet om hvilke grunnleggende antagelser, begreper, verdier, oppfatninger, definisjoner, distinksjoner og dualismer som tilhører kjernen av vestlig fi-

losofi.⁷ De antagelsene Warren går inn på, er rasjonalisme, essensialisme, objektivisme, universalisme og absolutisme. Dualismer er ofte såkalte gjensidig utelukkende størrelser, altså dikotomier som fornuft versus følelser, privat versus offentlig, partikulært versus allment. Det sjette trekket, som ikke tilhører fundamentet i kanonisert filosofi, men likevel har en plass i Warrens «hus», er en metodologisk preferanse for en argumentbasert analytisk stil, som ofte involverer symbolsk logikk (2009:5–8). Hvis en velger å inkludere kvinners bidrag, vil en slik fremstilling fremstå mer differensiert. Blant annet kan nye problemstillinger komme inn i «huset», i stedet for å være utdefinert som ikke-filosofi eller mindre viktige filosofiske problemer. Dette kommer jeg tilbake til. I det følgende vil jeg ta opp sjanger- og formkrav, også aspekter som tradisjonelt har bestemt om en tekst regnes som filosofisk eller ikke – jf. Warrens sjette trekk. Jeg vil gjøre dette med utgangspunkt i Catherine Gardners bok *Women philosophers: Genre and the Boundaries of philosophy* (2004). Gardner har det meste av sitt fokus på moralfilosofi. I boken tar hun opp fem kvinnelige filosofer hun mener har blitt misforstått som ufilosofiske eller ansett for å ha bidratt med mindre enn de faktisk har.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Filosofiens sjangerkrav

Skriftsjangere deles vanligvis opp i sakprosa og skjønnlitteratur. Skjønnlitteratur deles da inn i epikk, lyrikk og dramatikk, som igjen har delsjangere slik som roman, dikt og skuespill. Formen til et verk kan være med på å bestemme sjangeren og omvendt. For eksempel forventes det at en novelle har en viss form og struktur. Ifølge Catherine Gardner har det hendt at verk av kvinnelige filosofer ikke har oppnådd status som filosofiske på grunn av verkets form. Hun knytter også verkets sjanger og form opp mot forfatterens kjønn og ser da en sammenheng; ikke alle uttrykksmåter har alltid vært like tilgjengelig for kvinner. I deler av 1700- og utover 1800-tallet var det enkelte skrift-

Hvis vi bruker kanonisert filosofi som utgangspunkt, vil mange bidrag fra kvinner falle utenfor fordi de for eksempel tema- eller sjangermessig ikke passer inn.

lige uttrykksformer som ble ansett som feminine og bedre egnet til kvinners angivelige dårligere intellektuelle kapasitet. Blant disse uttrykksformene finner vi brev, noveller, vers, dikt og andre typer «lette sjangere» (Gardner 2004:xi–xii, 2). I tillegg til at sjangrene ble ansett som feminine, var de også forbundet med det private og det partikulære. Til sammen gjør dette at sjangrene passer dårlig inn i det Gardner omtaler som «den dominerende modellen i moralfilosofi». Denne modellen har mange likhetstrekk med Warrens beskrivelse av den filosofiske kanon, og dette er ikke overraskende siden modellen er en del av kanon. Gardner hevder at:

[t]his dominant model of moral philosophy operates on certain basic assumptions about what is included in the field of morality – and thus the subject of moral philosophy. Its foundational assumption is that we can state both neutrally and in advance what morality consists in. (2004:5)

Den dominerende modellen i moralfilosofi rettes mot offentlig sfære, siden den gjenspeiler virksomheter tradisjonelt knyttet til menn, eller mer bestemt en gruppe fremstående menn. For å hankses med moralske dilemmaer som oppstår på disse arenaene, trenger en prinsipper som er i tråd med rollene og idealene i denne sfæren. For eksempel administrative roller og rettferdighetsidealer – prinsippene skal kunne brukes av alle aktører og være overførbare til lignende tilfeller (Gardner 2004:6–7). Det er bruk for en upartisk og upersonlig tilnærmingssåte til problemstillingene i offentlig sfære, derfor setter også mo-

dellen rasjonalitet høyt. Følelser som kjærlighet eller hat kan skape partiskhet og komme i veien for rasjonell dømmekraft. Et klart eksempel på hvordan denne tankegangen utspiller seg i mer moderne moralteori, er handlingsutilitarisme. Sfærer assosiert med kvinner, som den private sfære og medfølgende omsorg for barn, har blitt devaluert og skjøvet ut av moralfilosofiens område. Sett i lys av dette fremstår ikke lenger modellen som objektiv og nøytral, men reflekterer anliggender til en spesifikk gruppe mennesker. Kvinner har tradisjonelt ikke blitt tilkjent full moralsk kapasitet på grunn av at deres intellekt ble ansett som mangelfullt eller annerledes enn mannens. Som Gardner sier, så det derfor ikke ut til å eksistere noen reelle alternativer til denne dominerende modellen (2004:xiv, 6–7).⁸ Slike trekk som fremkommer i den – upartiskhet, objektivitet og systematisering – er ikke problematiske i seg selv, men blir det så fort disse trekkene blir idealer for hvordan «ordentlig» moralfilosofi skal være. Disse trekkene krever spesifikke presentasjonsformer, slik som det akademiske essayet. Andre sjangre faller da automatisk utenfor det «filosofiske»; brev egner seg dårlig til å fremsette stringente argumentasjonsrekker (Gardner 2004:7–8). Kvinners arena var som oftest i hjemmet, med tilhørende omsorg for barn. Dermed ble hennes område for moralsk refleksjon i langt større grad det private og det partikulære, hvilket Gardner mener gjenspeiles i de sjangrene de valgte å skrive i. Hvis en skal skrive om temaer som ligger utenfor den dominerende modellens område, vil det også være naturlig å velge en annen sjanger, hevder Gardner (2004:xii, 7–8). På den måten oppstår det en sirkel, der både form og innhold har noe å si for oppfattelsen av et verk som filosofisk eller ikke.

Gardner illustrerer sitt poeng blant annet ved å bruke Catherine Macaulays *Letters on Education with observation on Religious and Metaphysical Subjects* (1787/1974). Macaulay har skrevet en rekke politiske skrifter, men er mest kjent for det åtte bind store *History of England* (1763–83). *Letters* er på vel 500 sider og er skrevet som brev fra Macaulay til en student ved navn Hortensia. Verket er tredelt, med én del om utdanning, én del om samfunn og én del om moral. Gardner hevder at vi får et holdbart filosofisk argument om vi leser verket som en helhet. Det problematiske med fortolkningen av *Letters* som et filosofisk verk er forventningene og antagelsene skapt av verkets sjanger. Videre er det en tendens til at så fort et verk har blitt klassifisert, undersøker kommentatorer heller dets bidrag til det respektive feltet enn å sette spørsmålsteget ved klassifikasjonen. *Letters* har havnet i kategorien pedagogikk, mer spesifikt utdanning for kvinner.

På 1700-tallet skrev eldre damer ofte råd til yngre kvinner i brevs form. Macaulays verk havnet i denne kategorien fordi det minnet om disse verkene, sjangeren ble assosiert med både kvinner og det private og partikulære (Gardner 2004:18–27). Flere faktorer virker sammen; forfatteren var kvinne, hun skrev i en sjanger som ble assosiert med feminine sfærer, og hun skrev om områder som lå utenfor den dominerende modellen. Statusen til et gitt verk ble ofte hevet eller senket avhengig av kjønnnet til forfatteren, og slik sett kan en si at det kan dreie seg om en sexistisk motivert eksklusjon fra filosofiens område. Hvis en mann skrev i feminine uttrykksformer, ble det sagt å heve det spesifikke verkets autoritet (Gardner 2004:3, 26).⁹

Både i filosofihistorien og den filosofiske kanon er det inkludert filosofer som ikke skrev noe selv, men hvor vi kun har muntlige overleveringer som har blitt nedtegnet av andre. Det er ikke gitt at den fortsatte eksklusjonen av slike verk som *Letters* opprettholdes på et sexistisk grunnlag i dag, det dreier seg kanskje mer om måten vi leser et verk på. Ifølge Gardner kan det være vanskelig fordi det verktøyet vi har til å analysere slike tekster, kommer til kort (2004:4). Vi ser etter en struktur og sammenheng som vi ikke finner ved første øyekast, rett og slett fordi vi ikke er vant til å lese slike tekster med filosofiske «briller». Innholdsmessig kan vi finne det Gardner kaller «inte-

resting philosophical insights», men vi ser det ikke som et gjennomført filosofisk verk etter den dominerende modellens ånd: med et gjennomgående tema, klar struktur og argumentasjonsrekke (2004:27). Macaulay har fokus på både privat og offentlig sfære, og hun skriver om kjønn. Den private sfære er fortsatt ikke sentral i mainstreamfilosofi, og selv om kjønn historisk har vært et viktig filosofisk tema, er det i dag mer perifert (Rustad og Bondevik 1999:243 og Wiestad 1994).¹⁰

Kvinnelige filosofer

Basert på det ovenstående ser det vanskelig ut å avgjøre hvorvidt det en kvinne skrev, kan regnes som filosofi eller ikke, og ikke minst *god* filosofi. Hvis vi bruker kanonisert filosofi som utgangspunkt, vil mange bidrag fra kvinner falle utenfor fordi de for eksempel tema- eller sjangermessig ikke passer inn. Et vanlig kriterium for utvelgelse av kvinnelige «filosofkandidater» er å vurdere om hennes bidrag passer inn i samtidens oppfatning av hva filosofi er. Både Warren og Waithe bruker dette kriteriet; de ser om kvinnen ble regnet som filosof av sine samtidige, og om temaene hun tok opp, var vanlige filosofiske temaer på den tiden hun levde (Waithe 1987:xii og Warren 2009:4). Warren stiller også et «sjangerkrav»: Kvinnen må skrive i de sjangrene som var vanlig blant filosofer i hennes samtid, og bruke de samme metodene. Det problematiske med deler av disse utvelgelsesmetodene er at det kan utelukke en del kvinnelige filosofer. Eileen O'Neill tar opp dette i sin tekst «Justifying the Inclusion of Women in Our Histories of Philosophy» (2007), hvor hun påpeker at for eksempel tenkere som Marie de Gournay ikke passer helt inn i definisjonen. Dette er fordi hennes verk *The Equality of Men and Women* (1622) kun gir et bidrag til «querelle des femmes»¹¹, på norsk omtalt som «kvinnespørsmålet». O'Neill mener at dette «kvinnespørsmålet» ikke ble ansett som et viktig filosofisk spørsmål i Gournays samtid (O'Neill 2007:20). Denne påstanden kan diskuteres. «Querelle des femmes» varte over en lang periode og engasjerte mange, både menn og kvinner. Innleggene i denne debatten tok form som en typisk filosofisk debatt med for- og motargumenter. En kan også spørre seg hvorfor så mange filosofer engasjerte seg i og skrev om kjønnsantropologi hvis de ikke anså det som viktig. Det kan like fullt ha blitt ansett som mindre filosofisk i etterkant, fordi slike spørsmål ble knyttet til politikk og antropologi i første rekke, og ikke filosofi. Et annet poeng er at slike verk som *The Equality of Men and Women* ikke var del av et større filosofisk korpus, men en enkeltstående tekst. Dermed kan det være lettere å glemme eller avfeie forfatteren.

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



Både Warren og Waithe ser problemer med kriteriene de bruker, men i første omgang har poenget vært å rettferdiggjøre den aktuelle kvinnens status som filosof. Dette gjøres best ved å vise til at hun tematisk og sjangermessig lever opp til en gitt standard (Waithe 1987:xii og Warren 2009:4). Allikevel bør en uansett spørre seg om det er ønskelig at de mest populære temaene i en gitt periode er de eneste tenkelige filosofiske temaene. Det samme kan sies om sjanger og form. Det kan sies at ved å bruke kriterier som de nevnt over, settes den «mannlige» måten å gjøre filosofi på som norm, og dermed måles kvinners bidrag opp mot denne normen. Waithe kommenterer dette, hun skriver: «Examining the question whether philosophy as we have come to know the discipline, defines essentially masculinist [sic] enterprises that necessarily excluded women, is a worthwhile undertaking» (Waithe 1987:xii). Når det gjelder tematikk, skrev som regel kvinnelige filosofer om de samme temaene som tradisjonelt opptok deres mannlige samtidige. Flere skrev også i den vanligste sjangeren for sin epoke. Forskjellen består i stor grad av vinklingen på temaene. Kvinnene fokuserte på det private så vel som det offentlige, og de fokuserte på menneskelig atferd fra perspektivet til en kvinne. Dette resulterte i at kvinner som regel argumenterte for kvinners intellektuelle og moralske kapasitet i stedet for imot. Sjangermessig er det, som vi har sett, en del variasjon; noen kvinner skrev i såkalt feminine sjangere som er utypisk for kanonisert

filosofi. Det at kvinner valgte andre uttrykksformer enn det som er representativt for kanonisert filosofi, kommer trolig av at disse sjangrene var lettere tilgjengelig for dem, på den måten at det var sosialt akseptabelt for kvinner å befatte seg med disse. Når dette er sagt, trenger ikke sjangeren ha vært uvanlig i deres samtid, men kombinasjonen sjanger og kvinne har blitt utslagsgivende for tolkningen og vurderingen av tekstene. Vi har eksempler på kanoniserte filosofer som skrev flere av sine verker som dialoger, brev eller noveller (Platon, Rousseau, Berkeley, Sartre). En kan jo prøve å tenke seg for eksempel Platons dialoger i avhandlingsform, det hadde neppe blitt det samme. Like fullt er det få som setter spørsmålsteget ved disse dialogenes filosofiske kvalitet. I vår samtid vil dermed en nærliggende konklusjon bli at det dreier seg om klassifiseringen av verk og manglende evne eller vilje til å reklassifisere verk av kvinnelige filosofer. For i det hele tatt å vurdere om kvinnelige filosofers bidrag er av god kvalitet, må vi se forbi dagens strikte sjangerkrav.

Problemet som nå melder seg, er hvorfor de kvinnene som skrev på den tradisjonelle måten og om tradisjonelle temaer, også har blitt ekskludert. Et eksempel er Hildegard av Bingen, som ble ansett som filosof i sin samtid, men i ettertid har blitt omtalt som teolog (Waithe 1989:132). Et annet eksempel er Harriet Taylor Mill, som skrev flere av sine tekster i tospann med John Stuart Mill og til og med er kreditert i forordet til *On Liberty* (1985/1859).



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Allikevel nevnes hun som regel ikke med et ord, verken i undervisning eller i omtale av boken. Det samme gjelder for «The subjection of women» (1869), der hun også regnes som medforfatter. Et annet spørsmål er hvorfor menn som skrev i en filosofisk utypisk sjanger, har fått innpass og blitt værende i kanon. På bakgrunn av disse problemene kan det være nyttig å trekke inn kanoniserte filosofers kjønnteorier og rollen kvinnelighet og mannlighet har fått spille i disse.

Det kvinnelige versus det fornuftige

«Søgen efter abstrakte og teoretiske sannheter, principper, videnskabens grundsætninger, systematisk tænkning overhovedet er ikke kvindernes gebet» (Rousseau 1962:47). Ordene tilhører Rousseau og er et illustrerende eksempel på det kvinnesynet som er vanlig i kanonisert filosofi og var vanlig i det vestlige samfunn inntil for omtrent 100 år siden. Genevieve Lloyd gir i *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi* (1995) et innblikk i hvordan fornuften kan sies å være mannlig i vestens filosofi.¹² Hun viser med en rekke eksempler hvordan mannlighet har blitt koblet med rasjonalitet og derved også med menneskelighet. Det kvinnelige har blitt formet som en motpol til mannlighet og således definert bort fra fornuften. Rasjonalitetsidealet har med andre ord blitt kjønnsbestemt (Lloyd 1995:65). Når det kommer til å utøve filosofi, er dette et ytterst viktig poeng, for som Warren sier, filosofi blir forstått som «the impartial pursuit of Truth and Wisdom» (2009:9), det er noe en utfører med «det rene intellekt». Så lenge kvinner opp gjennom historien ikke har blitt tilkjent fornuftsevner på høyde med menn, ble de heller ikke ansett for å kunne bidra med noe innenfor vitenskap og filosofi. Hvis en forstår filosofi som abstrakt tenkning og evne til å fremsette og følge argumentasjonsrekker, og setter dette i sammenheng med det Warren skisserer som grunntrekkene i kanonisert filosofi – for eksempel antagelsene om rasjonalisme, eller dualismen mellom kropp og sjel – fremtrer følgende bilde: Kvinner, som representanter for kvinnelighet, hører ikke hører hjemme på filosofiens område. Kvinner som bruker fornuften, blir en slags absurditet, noe unaturlig. Om en kvinne skulle komme med gode filosofiske poenger, gjorde hun dette på tross av sin kvinnelighet, ikke på grunn av den. Jeg tolker Warren dit at hun mener det både er det faktum at alle kanoniserte filosofer er mannlige, og antagelsene som ligger til grunn for mye kanonisert filosofi, som utelukker kvinner (2009:9–12). Hvis det skulle vise seg at en kvinne kunne bedrive god filosofi, blir det en kontradiksjon med et eller flere av grunntrekkene ved den vestlige filosofiske kanon. Ideologiene om kvinner funge-

rer som effektive stengsler for å vurdere deres bidrag til filosofi(historien) som genuint gode.

Sett på denne måten kan det virke som kvinners fravær i tradisjonell og kanonisert filosofi ikke har så mye med den faglige kvaliteten på bidragene å gjøre, men snarere kan tilskrives en for snever tolkning av hva god filosofi er, og hvem som skal få lov til å definere hva filosofi kan være. Det er sannsynlig at kanonisert filosofi har «bekreftet seg selv» gjennom gjentagelsesmekanismer. Den blir riktig og god filosofi når den blir gjentatt som god såpass mange ganger i undervisningssituasjoner, i filosofiske leksika og andre filosofiformidlingskanaler.¹³ I forbindelse med sin definisjon av filosofi i boka *Hva er filosofi* sier Svendsen: «Vi ønsker å vite hva som gjør noe til filosofi, hva alt det vi kaller filosofi, har til felles» (Svendsen 2003:23). Et av forslagene Svendsen trekker frem, er en overført variant av kunstbegrepet som brukes innen kunstteori:

[Et verk vil] være filosofisk hvis det betraktes som filosofisk av personer som er tilknyttet filosofiske institusjoner som gir dem mandat til å bestemme at noe skal betraktes som filosofi. (Svendsen 2003:23)

Svendsen mener en slik definisjon er lite tilfredsstillende da det ikke er lagt til grunn noen spesielle kriterier hva angår form eller innhold (Svendsen 2003:23). Jeg er enig med Svendsen i at definisjonen er lite tilfredsstillende, allikevel vil jeg påstå at den har noe for seg. Det er klart at de som er tilknyttet filosofiske institusjoner, vil ha større definisjonsmakt enn de som ikke er tilknyttet disse. Ergo vil de ha langt større muligheter til å påvirke hva vi betrakter som filosofisk. Når lærebøkene som brukes, og innføringsfagene i filosofi, er utformet uten kvinnelige filosofer, er dette med på å opprettholde bildet av vestlig filosofi som totalt mannsdominert. Henry West skriver i forordet til *An Unconventional History* om en observasjon han gjorde under undervisningen i filosofihistorie. Han og Warren inkluderte bidrag fra kvinnelige filosofer, som ble gitt som ekstrap materiale ved siden av læreboka. Han oppdaget at mange studenter ikke tok disse seriøst: «[I]n the opinion of some students, if a reading is in the textbook, it must be objectively important. If it is not, it is just important in the subjective judgement of the instructors» (Warren

Når lærebøkene som brukes, og innføringsfagene i filosofi er utformet uten kvinnelige filosofer, er dette med på å opprettholde bildet av vestlig filosofi som totalt mannsdominert.

2009:xii). Et poeng en kan merke seg i denne sammenheng, er at også læreboka er laget av noen. Det er lite sannsynlig at den eller de er mindre subjektive enn læreren i et spesifikt fag.

Når det gjelder kvinnelige filosofer, har kriteriene en bedømmer dem ut ifra, mye å si for hvorvidt en oppfatter deres verk som filosofiske eller ikke, og hvorvidt de oppfattes som gode. Det kan sikkert diskuteres hvorvidt de kvinnene som er gjenoppdaget, virkelig skrev god filosofi. De fleste av tekstene til kvinnene fra antikken og frem til middelalderen har gått tapt, og dette vanskeliggjør vurderingen, men det er i seg selv ingen grunn til å avvise disse kvinnene som uviktige for filosofiens utvikling.¹⁴ Det at en filosof ikke har hatt en virkningshistorie vi kjenner til, er ikke ensbetydende med dårlig kvalitet på bidrag.¹⁵ Dessuten har vi flere bevarte verk av kvinner fra middelalderen og frem til i dag som vi står fritt til å lese og bedømme. For å avgjøre om disse bidragene er god filosofi, må vi først og fremst være åpne for å lese bidragene som filosofiske. Vi må se «forbi» for eksempel sjanger eller at de tematisk er snevre.¹⁶

Avslutning

Etter å ha problematisert den hypotetiske påstanden om at kvinnelige filosofer ikke har levert bidrag av god nok fagfilosofisk kvalitet, som en mulig forklaring på deres fravær i filosofihistoriens klassikere, har jeg kommet frem til følgende konklusjon: Det er vanskelig å gi en generell definisjon av filosofi alle kan enes om, og jeg valgte derfor å fokusere på den vestlige filosofiske kanon basert på Warrens tolkning av denne. Den filosofiske kanon kan sies å representere filosofi de fleste anser som god filosofi. Det

Det at en filosof ikke har hatt en virkningshistorie vi kjenner til, er ikke ensbetydende med dårlig kvalitet på bidrag.

å bruke kanon som en målestokk på god filosofi er ikke uproblematisk. Den ble ikke dannet på et objektivt og verdinøytralt grunnlag, og det at den har tålt tidens tann, impliserer ikke nødvendigvis at det er den «beste» filosofien. Definisjonsmakt er av en viss betydning for hva som regnes som god filosofi. For noen kvinnelige filosofer kan for eksempel det at de skrev i såkalt feminine sjangre, ha gjort at vi ikke anser disse verkene som filosofiske. Dette kan forklares med at grensene for filosofi er for snevre, samt manglende evne og vilje til å reklassifisere verk, heller enn at filosofien per se er dårlig. Noen kvinner fikk anerkjennelse som filosofer i sin samtid, men har allikevel blitt borte når filosofihistorien ble skrevet og tekster kanonisert. I hele

den vestlige tradisjonen har mannen og mannlighet blitt satt som norm. Dette gjelder både med tanke på fornuften og hvilke temaer og sfærer som ble ansett som viktige nok til å bli gjenstand for filosofisk refleksjon. Rasjonalitet står sentralt i kanonisert filosofi, både som en grunnleggende antagelse og som selve verktøyet for å bedrive filosofi, i form av analyse og abstrakt tenkning. Med dette som bakgrunn er det slik jeg ser det svært lite grunnlag for den hypotetiske påstanden at kvinner jevnt over har levert bidrag av dårlig faglig kvalitet. Det er mer sannsynlig at en ekskluderingsprosess har blitt opprettholdt på bakgrunn av sexistiske antagelser som ligger i selve fundamentet av den filosofiske kanon.

NOTER

¹ Denne teksten er basert på mitt masteressay fra 2010: *Hvor ble det av kvinnene?* – En analyse av kvinnelige filosofers fravær i den filosofiske kanon, fullført våren 2010 ved UiO.

² Eksempler på dette er blant annet pensumlistene til de fem innføringenene ved UiO. Som jeg har observert, er bare to kvinner representert her. Av bøker som omhandler filosofihistorie og vestlig filosofi, kan nevnes *Western Philosophy* (2008), redigert av John Cottingham. Her er det tekster av 79 tenkere, bare to er av kvinner. På filosofiske nettsider om filosofiens historie er det som regel også sparsomt med kvinnelige tenkere, et eksempel er www.philosophypages.com/hy/index.htm. Det finnes unntak, for eksempel presenterer Peter King i *100 filosofer, verdens største tenkeres liv og virke* (2005) seks kvinnelige filosofer fra ulike tidsperioder.

³ Noen få kvinner har hatt tilgang til institusjonell utdanning. Det sies at noen akademier i antikken var åpne for kvinner, og Eileen O'Neill viser til at Anna Maria Von Schurman deltok i undervisningen til teologen Gisbertus Voetius tidlig på 1600-tallet – «albeit behind a curtain» (1998:18). Men mange kvinner utdannet seg på egen hånd, ofte ved hjelp av brødre, fedre eller venner. Etter hvert oppsto det også intellektuelle salonger.

⁴ Av flere slike verk kan nevnes *Hypatia's Heritage: A History of Women in Science From Antiquity Through the Nineteenth Century* av Margaret Alic, *Women Philosophers of the Early Modern Period* av Margaret Atherton, *Women Philosophers of the Seventeenth Century* av Jacqueline Broad og *The Neglected Canon* av Therese Boos Dykeman.

⁵ Det er her snakk om den vestlige filosofiske kanon. I artikkelen omtales den som den vestlige filosofiske kanon, den filosofiske kanon eller bare kanon. Kanon (av gr.) er ifølge *The Penguin Dictionary of*

Philosophy (2005) «a rule by which something can be tested».

⁶ De mannlige filosofene Warren lister opp, er: «the Pre-Socratics; the Pythagoreans; Epicurus and the Epicureans; the Cynics and Stoics; Socrates, Plato, and Aristotle; [Plotinus], Augustine, Anselm, Abelard, and Aquinas; [Bacon], Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Rousseau and Kant; [Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx]; Mill; [Frege, Heidegger, and Whitehead]; Russell and Wittgenstein; James, [Peirce], Dewey; [Derrida, Sartre], and Quine». De som står i klammer, studeres i økende grad, men det mangler konsensus om deres plass i filosofihistorien (2009:6).

⁷ Warren selv går ikke inn på alle disse, så noen av de trekkene hun ramser opp, blir stående uten nærmere definisjon og forklaring. Det kommer for eksempel ikke tydelig fram hvilke verdier og oppfatninger det er slående enighet om i Warrens tekst (i hvert fall ikke eksplisitt). Men jeg vil ikke si at dette er av avgjørende betydning for min egen undersøkelse.

⁸ Else Wiestad påpeker i *Kjønn og ideologi: En studie av kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant* (1989) at kvinnelighet i perioden opp til omtrent opplysningstiden blir koblet til kroppen og sansene, altså det verdslige motbilde til mannen. Det er ikke ukjent at «privat» er blitt knyttet til kvinner, på grunn av deres historisk begrensede eller ikke-eksisterende rolle i offentligheten og deres ansvar for hus og småbarn. Fra og med ca. 1700-tallet blir dette forsterket ytterligere av kjønnteoriene til tenkere som Kant og Rousseau.

⁹ Gardner viser til Rousseaus *La Nouvelle Héloïse* (1761) som eksempel på dette.

¹⁰ Det må presiseres her at skillet mellom privat og offentlig og partikularitet og universalitet har vært og er tema for både omsorgsetikk og feministisk etikk. Dygdsetikken opererer ikke med et så markant skille mellom offentlig og privat (når det gjelder moralsk samhandling). Hos sentrale kontemporære filosofer er kjønn et «ikke-tema», i den forstand at filosofien fremsettes kjønnsnøytralt, og at det ikke blir fremsatt kjønnsantropologi. Enkelte kontemporære filosofer tematiserer kjønn, men det blir ofte klassifisert som feministisk filosofi, og det er ikke gitt at dette regnes som «mainstream».

¹¹ På norsk omtales debatten som «kvinnespørsmålet», på engelsk som «the quarrell about women». Ingeborg Owesen beskriver det som «en flere hundre år lang europeisk debatt, diskusjon eller kontrovers om kvinnens stilling som varte fra ca. 1400–1789» (Owesen 2010:42).

¹² Det er viktig å presisere her at kvinnelighet og mannlighet er noe som den enkelte kvinne og mann ble/blir representanter for. Det er ikke derved sagt at for eksempel en kvinne ikke kunne bli tilkjent fornuft på linje med en mann. Disse kvinnene ble da ofte sett på som unntak.

¹³ Det er ikke dermed sagt at kanonisert filosofi ikke er god filosofi, men at annen potensiell god filosofi har blitt utelatt, på grunn av at denne ikke har «passet inn» i rådende forståelser av hva god filosofi er.

¹⁴ For eksempel argumenterer R.M. Dancy med at mye av tekstmaterialet Waithe bruker i *A History* (bd. 1), er «standardly considered spurious», og underbygger dette utsagnet med en henvisning til Kranz og Diels' *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1959/60) (Dancy 1989:160). Men noe av Waithes poeng er vel nettopp at disse kvinnene vanligvis ikke omtales i filosofihistoriebøker – og heller ikke blir tatt seriøst hvis de nevnes – men at det ikke er grunn god nok til å neglisjere deres bidrag.

¹⁵ En kan bidra uten at ens bidrag får stor betydning. Det kan være et kontroversielt verk eller få liten virkningskraft i perioden det ble utgitt. I enkelte kvinners tilfelle har verket påvirket en eller to mannlige filosofer, hvorpå den mannlige filosofen har fått stor påvirkningskraft. Dette gjelder for eksempel Lady Anne Conway, som påvirket Leibniz – han benyttet blant annet hennes begrep om «monade».

¹⁶ En alternativ måte å vurdere en teksts filosofiske kvalitet på kan være å fokusere mer på spørsmålene eller problemene verket reiser, enn for eksempel på sjanger. Warrens bok omhandler for eksempel både mannlige og kvinnelige filosofer. Warren har «satt sammen» to (eller flere) filosofer av hvert kjønn fra samme tidsperiode og hvert kapittel er «samtaler» dem imellom. Dette gir rom for å inkludere og kreditere kvinners bidrag uten å gå helt bort fra standarden kanonisert filosofi sett. Som Warren sier, kan vi skape «The History of Western Philosophy Room: All Philosophers Welcome» (2009:15).

LITTERATUR

- Dancy, R.M. 1989, «On A History of Women Philosophers, Vol. I», *Hypatia*, 4, 1, 160–171.
- Dehli, E.H. 2010, *Hvor ble det av kvinnene? – En analyse av kvinnelige filosofers fravær i den filosofiske kanon*, UiO. Tilgjengelig fra: <<https://www.duo.uio.no/handle/10852/24814>>
- Gardner, C.V. 2004, *Women Philosophers: Genre and the Boundaries of Philosophy*, Westview Press, Oxford.
- Lloyd, G. 1995, *Mannlig og kvinnelig i Vestens filosofi*, Cappelen, Oslo.
- Mill, J.S. 1985/1859, *On Liberty*, Penguin Books, London.
- O'Neill, E. 1998, «Disappearing Ink: early modern women philosophers and their fate in history», i Kourany, J.A. (red.), *Philosophy in a feminist voice: critiques and reconstructions*, 17–62, Princeton University Press, Princeton.
- . 2007, «Justifying the Inclusion of Women in Our Histories of Philosophy: The case of Marie de Gournay», i Alcoff L.M. og Kittay E.F. (red.), *The Blackwell Guide to: Feminist Philosophy*, 17–42, Blackwell Publishing, Oxford.
- Owesen, I.W. 2010, «Ludvig Holberg – en tidligmoderne feminist», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 45, 1, 40–54.
- Rousseau, J.J. 1962, *Emile: Eller om opdragelsen*, Borgens forlag, Valby.
- Rustad, L.M. og Bondevik, H. (red.) 1999, *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien*, Pax forlag, Oslo.
- Svendsen, L.F.H. 2003, *Hva er filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Waithe, M.E. 1987, *A History of Women Philosophers*, bd. 1, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.
- . 1989, «On Not Teaching the History of Philosophy», *Hypatia*, 4, 1, 132–138.
- Warren, K.J. (red.) 2009, *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham.
- Wiestad, E. 1989, *Kjønn og ideologi: En studie av kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant*, Solum forlag, Oslo.
- Wiestad, E. (red.) 1994, *De store hundreårsbølgene: Kjønnsdebatten gjennom 300 år*, Emilia Press, Oslo.

FEMINISTISK ETIKK OG PRIVILIGERTE STÅSTEDER

Av Amund Rake Hoffart

I *Maternal Thinking*, et av den feministiske etikkens mest sentrale verk, går Sara Ruddick inn for en epistemologisk posisjon som hevder at kvinners situerthet gir opphav til et epistemisk privilegert ståsted. Jeg vil argumentere for at denne tanken om et privilegert feministisk ståsted representerer en uheldig videreføring av tradisjonelle etiske teoriers ekskluderende praksis, og jeg vil foreslå en mer fruktbar strategi for feminister som ønsker å kritisere eksklusjonen av kvinners erfaringer fra tradisjonell etikk.

I boken *Maternal Thinking* (1995) viser den feministiske filosofen Sara Ruddick at det oppstår en særegen form for tenkning fra morspraksis – en «maternal tenkning». I bokens første halvdel beskriver hun denne tenkningen. Hun viser hvordan morspraksisen former visse kognitive evner, metafysiske holdninger og oppfatninger om dydighet hos mødre. Deretter, i andre halvdel av boken, fører hun den maternale tenkningen over på andre praksiser. Hun anvender denne tenkningen på konfliktløsning og fredsarbeid, og viser hvordan den maternale måten å tenke på kan ha noe å tilføre disse praksisene. I dette skiftet fra beskrivelse til anvendelse bytter Ruddick samtidig ut det epistemologiske grunnlaget hun baserer seg på. Først, i den beskrivende delen, baserer hun seg på en praktikalistisk posisjon («practicalism») som betoner at praksis former tenkning og hevder at det innenfor en bestemt praksis oppstår særskilte måter å tenke og oppnå kunnskap på. Deretter, i den anvendende delen, baserer hun seg på en standpunktteoretisk posisjon som hevder at deltakerne i visse utvalgte praksiser har et epistemisk privilegium. Dette epistemologiske skiftet foregår ikke i det skjulte. Ruddick framlegger og diskuterer posisjonene etter tur. Hun anerkjenner også at det eksisterer en viss spenning mellom de to posisjonene, og det forblir noe uklart om hun beholder den første som en slags bakgrunn for den andre, eller om hun forkaster den første idet hun går inn for den andre.

I dette essayet vil jeg se nærmere på det epistemologiske skiftet i *Maternal Thinking*. I første del (I) vil jeg diskutere forholdet mellom de to posisjonene og søke en forståelse av hva som motiverer skiftet. Jeg vil så, i andre del (II), vise hvordan en undersøkelse av skiftet i Ruddicks

bok også kan belyse et mer generelt problem i den feministiske etikken som moralfilosofisk disiplin.

I – Det epistemologiske skiftet

Ruddick framlegger eksplisitt de to epistemologiske posisjonene hun baserer seg på, og hun diskuterer fordeler og ulemper ved begge. I kjernen av den praktikalistiske posisjonen, slik Ruddick utlegger den, ligger påstanden om at praksis former tenkning, at tenkning oppstår fra og testes mot praksiser. Innenfor en bestemt praksis vil det oppstå særskilte måter å erfare, tenke og oppnå kunnskap på. Men hva er en praksis? En praksis er, ifølge Ruddick, en kollektiv aktivitet som kan utskilles på grunnlag av målene som identifiserer aktiviteten og kravene som stilles til praksisdeltakerne som er forpliktet til disse målene.¹ Målene som identifiserer aktiviteten er, i tillegg til å være konstituerende for praksisen, bestemmende for hva som regnes som fornuftig innen praksisen. Slik er det alltid som situert innen en praksis at tenkere vurderer hvilke spørsmål som gir mening, hvilke svar som er passende, og hvilke kriterier som skiller sanne svar fra usanne svar (MT:16). Konsekvensen av dette er at alle forsøk på å fullstendig løsrive tenkningen fra sitt opphav i en bestemt praksis må oppgis; det eksisterer ingen sannhet som kan erkjennes fra et transcendentalt, praksisuavhengig perspektiv (MT:15).

Ruddick bruker så disse generelle innsiktene til å beskrive relasjonen mellom morspraksis og tenkning, og slik er det den praktikalistiske posisjonen som legger grunnlaget for hennes poeng om at en særskilt form for tenkning oppstår fra morspraksisen. Det å være en mor er, ifølge Ruddick, å ta på seg ansvaret for barneomsorg og å gjøre dette omsorgsarbeidet til en sentral del av sitt arbeidsliv.

Etter denne definisjonen blir det som gjør en mor til en mor nettopp at personen er en deltaker i morspraksisen og dermed er forpliktet til møte kravene som stilles til de som deltar i denne praksisen.² Ruddick mener at mødre blir stilt overfor tre krav: et krav om bevaring (som møtes med beskyttelse av barnet), et krav om vekst (som møtes med stell av barnet) og et krav om sosial aksept (som møtes med oppdragelse av barnet) (MT:17). Forpliktelsen mødre har til å møte disse kravene, og det faktum at kravene ofte kommer i konflikt med hverandre, fører til at mødre daglig må tenke ut strategier for å møte og balansere disse kravene på best mulig måte. De må tenke ut strategier for beskyttelse, stell og oppdragelse (MT:23–24). Ruddick viser for eksempel hvordan morspraksisens iboende krav om bevaring lærer mødre å håndtere negative følelser som oppstår i interaksjonen med barnet (utålmodighet, frustrasjon, hat) på måter som resulterer i at disse følelsene aldri blir omsatt til voldelige handlinger (MT:65–70). Her er det ikke vanskelig å se overføringsverdien til praksiser som konfliktløsning og fredsarbeid, der det er særdeles viktig å forhindre at konfliktfylte følelser utløser vold. Ruddick kommer med en omfattende redegjørelse for kjennetegn ved den maternale tenkningen som jeg ikke skal dykke videre ned i her. Hun beskriver i detalj hvordan mødre, gjennom morsarbeidet, utvikler særskilte kognitive evner, metafysiske holdninger og oppfatninger av dyder.³

Den standpunktteoretiske posisjonen, som Ruddick framlegger i andre halvdel av boken, baserer seg på Nancy Hartsocks versjon av feministisk standpunktteori. Hartsocks teori omformer den marxistiske ideen om et epistemologisk standpunkt, der dette standpunktet forstås som «an engaged vision of the world opposed and superior to dominant ways of thinking» (MT:129), og anvender denne ideen på kvinners situasjon.⁴ Den sentrale egenskapen ved dette standpunktet er at det er epistemisk privilegert: Det gir et mer sannferdig og fullstendig syn på verden. Kvinners epistemiske privilegium begrunnes gjennom en påpekning av at omsorgsarbeidet som kvinner utfører, det Hartsock kaller «women's work», fører kvinner nærmere den materielle verden (og menneskene i den). Kvinners ansvar for husholdnings- og omsorgsoppgaver, oppgaver som menn gjerne har hevet seg over, bidrar til at de utvikler en dypere, mer fullstendig forståelse av den materielle verden enn menn gjør. Enten de gir mat til en baby, stiller eldre, lager en saus eller vasker toalettskåler, avhenger kvinner av en praktisk kunnskap om «the qualities of the material world, including the human bodily world, in which they deal» (MT:130). Ruddick påpeker så at morsarbeidet er en sentral del av det Hartsock kal-

ler «women's work» og at den maternale tenkningen slik kan sees på som en del av det privilegerte standpunktet som Hartsock beskrev i sin standpunktteori. I kraft av å være et privilegert perspektiv kan dette standpunktet så avsløre dominant tenkning som villedet, mangelfull eller sneversynt.

Ruddick lar den standpunktteoretiske posisjonen legge grunnlaget for påstanden om at den maternale tenkningen gir opphav til et privilegert perspektiv på verden, et perspektiv som så kritisk kan anvendes på andre praksiser. Ruddick mener det ligger et stort freds- og konflikthåndteringspotensial i den maternale tenkningen. Noe av det hun er mest opptatt av i *Maternal Thinking* er derfor hvordan maternal tenkning kan være et velegnet perspektiv å kritisere militaristisk tenkning fra. Selv om man kan bli ledet til å tro at Ruddicks prosjekt på den måten består i å bekrefte myten om at kvinner er fredelige (og at menn er krigerske), er dette derimot en myte som hun bruker et helt kapittel på å punktere (kapittel 6: «Mothers and Men's Wars»). Ruddick fremmer i stedet det mer nyanserte poenget om at det iboende i morspraksisen – forbundet med målet om å ta vare på et barn gjennom beskyttelse, stell og oppdragelse – ligger en latent fredelighet. Selv om mødre i morspraksisen selvfølgelig kan ende opp med å bruke vold, så streber de etter å skape ikke-voldelige måter å forholde seg til barna

sine på. Ruddick skriver: «[I]t is through maternal efforts to be peaceful rather than an achieved peacefulness that I find resources for creating a less violent world» (MT:136). Når Ruddick i andre halvdel av boken foretar spesifikke sammenlikninger mellom verdiene som finnes i den maternale tenkningen og verdiene i abstrakt, maskulin tenkning avslører disse sammenlikningene, ifølge henne selv, hvordan den maternale omsorgstenkningen er overlegen dominant maskulin tenkning, i alle fall på praksisområder som fredsarbeid og konfliktløsning (MT:136).

Hva motiverer skiftet?

Det er én forskjell mellom den praktikalistiske og den standpunktteoretiske posisjonen som er særlig iøynefallende. Den praktikalistiske posisjonen hevder at det innenfor en bestemt praksis oppstår særskilte måter å tenke på og, videre, særskilte sannhetskriterier. Når sannhet slik

Ruddick fremmer i stedet det mer nyanserte poenget om at det iboende i morspraksisen – forbundet med målet om å ta vare på et barn gjennom beskyttelse, stell og oppdragelse – ligger en latent fredelighet.

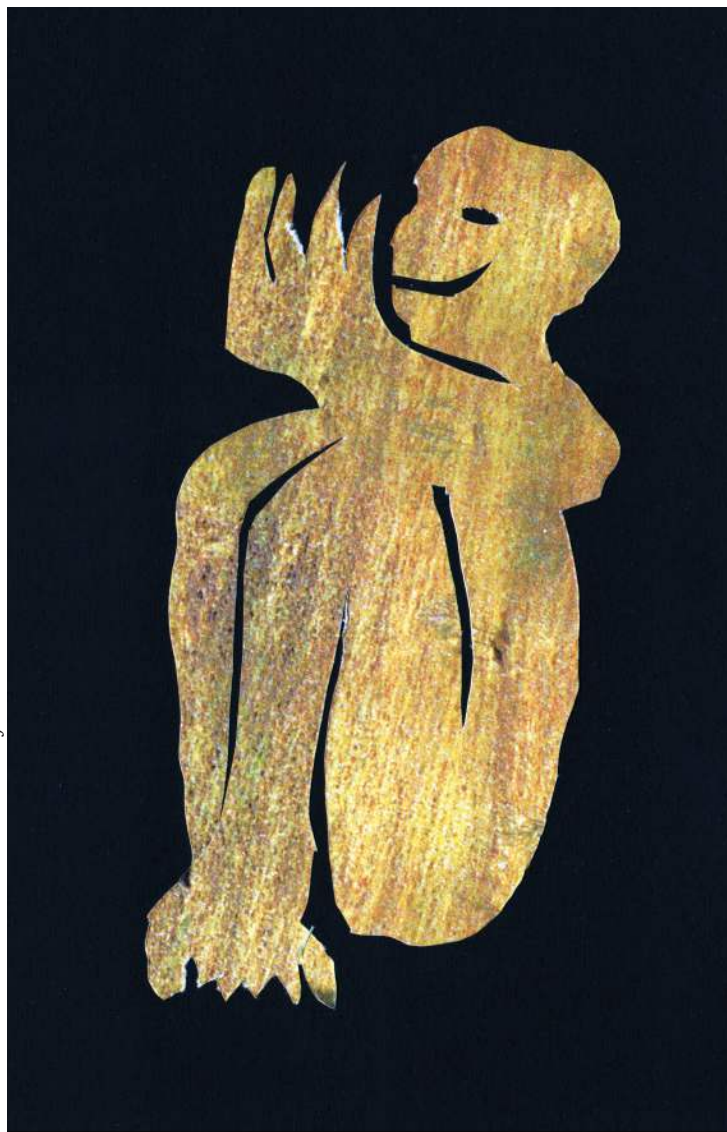
blir framstilt som relativt til en bestemt praksis, utelukker dette at deltakere i visse utvalgte praksiser kan tilskrives et privilegert ståsted fra hvilket de kan bedømme og kritisere alle andre praksiser. Den standpunktteoretiske posisjonen baserer seg derimot på at slike privilegerte ståsteder finnes: sosiale lokaliseringer gir opphav til noen ståsteder som gir et mer sannferdig og klart syn på verden enn andre. Det faktum at den ene posisjonen baserer seg på det den andre utelukker fører til at de to posisjonene, dersom de holdes samtidig, vil underminere hverandre. Det er mulig å forsøke å redde Ruddick fra dette problemet ved å lese *Maternal Thinking* som en utvikling over tid og påpeke at det eneste denne undermineringen forhindrer er at Ruddick kan beholde den praktikalistiske posisjonen som en bakgrunn for den standpunktteoretiske, men at det Ruddick egentlig gjør, og som løser undermineringsproblemet, er å velge

bort den praktikalistiske posisjonen idet hun går inn for den standpunktteoretiske. Det virker likevel ikke sannsynlig at Ruddick velger den praktikalistiske posisjonen helt bort. Blant annet sier hun i redegjørelsen for den standpunktteoretiske posisjonen at: «Epistemologically, I continue to believe that all reasons are tested by the practices from which they arise; hence justifications end in the commitments with which they begin» (MT:135).

Vi har sett hvordan Ruddick lar de epistemologiske posisjonene fylle visse funksjonsroller (praktikalismen lar Ruddick gjøre x, standpunktteorien lar Ruddick gjøre y) som hjelper henne med å komme i mål med sitt helhetlige argument. Ruddick henter slik inn de ressursene som passer, men når forholdet mellom posisjonene hun henter inn og baserer seg på er så spenningsfylt, burde Ruddick ha vært klarere på hvordan hun tenker seg relasjonen mellom posisjonene.⁵ Dessverre forhindrer denne uklarheten oss i å komme lenger i vurderingen av hvor rammende undermineringsproblemet er for Ruddicks argument, men det er i alle fall god grunn til å hevde at sammenbindingen av en praktikalistisk posisjon og en posisjon som hevder privilegerte ståsteder skaper en problematisk spenning i *Maternal Thinking*.

Selv om det er vanskelig å vite nøyaktig hvordan man skal forstå forholdet mellom de to posisjonene, er det likevel mulig å få øye på hva som motiverer Ruddicks epistemologiske skifte. Praktikalismen, slik den ble utlagt over, passer svært godt for de formålene Ruddick har i første halvdel av *Maternal Thinking*. Hun er ute etter å vise hvordan en særegen form for tenkning oppstår fra morspraksisen, og den praktikalistiske posisjonen gir et filosofisk fundament for og muliggjør artikuleringen av denne særegenheten. Men når Ruddick så, i andre halvdel, ønsker å anvende den maternale tenkningen på andre praksiser, når hun ønsker å fremme kritikk over praksisgrenser, blir det tydelig at den praktikalistiske posisjonen har begrensede kritikkressurser. Ruddick skriver at fra et praktikalistisk perspektiv er forsøk på kritikk av den maternale praksisen «best left to those who know what it means to attempt to protect, nurture, and train, just as criticism of scientific or – to use a controversial example – psychoanalytic thinking should be left to those who have engaged in these practices» (MT:26). Selv om det, ut fra sitatet, kan virke som om den praktikalistiske posisjonens kritikkressurser begrenser seg til kun intern kritikk, så påpeker Ruddick at kritikk mellom praksiser («interpractice criticism») kan være mulig i visse tilfeller. For eksempel kan mennesker utenfor en praksis kritisere mennesker innenfor en praksis for åpenlyse kontradiksjoner. Ruddick fastholder likevel,

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



og det er dette som skiller praktikalismen fra standpunktteorien, at det fra et praktikalistisk perspektiv ikke kan finnes noen privilegert praksis som kan dømme alle andre praksiser (MT:27).

Det er ingen tvil om at det er den begrensede kritikkraften til den praktikalistiske posisjonen sammenliknet med den standpunktteoretiske som fører Ruddick over i den sistnevnte. Ruddick påpeker selv hvor stor forskjellen er mellom standpunktteoretikerne og praktikalistene: «Standpoint thinkers are ready, as the Wittgensteinian pluralist would never be, to declare that dominant values are destructive and perverse and that the feminist standpoint represents the 'real' appropriately human order of life» (MT:134). Et relevant spørsmål er så: Hva trenger Ruddick denne kritikk-kraften til? Jo, hun ønsker å kritisere en tradisjon som fullstendig har oversett den måten å tenke på som svært mange kvinner tar del i – den maternale tenkningen – og hun ønsker deretter å framheve hvordan denne tenkningen på mange måter er bedre enn tradisjonell abstrakt, maskulin tenkning. Dersom flere mennesker innen ulike praksiser hadde latt seg påvirke av den maternale måten å tenke på ville dette skape en tryggere, bedre verden. Ruddick trenger kritikk-kraft for å kunne oppnå en forandring i måten folk tenker på, hun trenger den for å kunne komme med kritikk som har sterk nok kraft til å påvirke andre praksiser. Den standpunktteoretiske posisjonen, med sitt store kritikkpotensial, framstår da som en svært fristende posisjon å gå inn for. Det virker slik som om motivasjonen for skiftet er en feministisk motivasjon, nemlig et ønske om å kunne komme med effektiv kritikk av en tradisjon som overser og tilslører kvinners erfaringer.

II – Feministisk etikk og privilegerte ståsteder

Jeg vil i denne andre delen av essayet foreslå at vi kan se på Ruddicks skifte som et mindre vellykket forsøk på å løse et problem som lett oppstår innen den feministiske etikken. For å kunne framstille dette problemet må jeg først avklare nærmere hva feministisk etikk er.

Den norske filosofen Tove Pettersen gir i *Filosofiens annet kjønn* en generell definisjon: «Feministisk etikk er et fagfelt der man avdekker og utforsker hvilken betydning kjønn har for utformingen av etikk og moralfilosofi» (2011:141). Når jeg nå kommer til å skrive om feministisk etikk i entall signaliserer det at jeg fokuserer på fellestrekkene ved de mangfoldige stemmene som finnes innen dette fagfeltet, ikke at dette er et enhetlig felt. Og når jeg nå skal vise at den feministiske etikken starter som en reaksjon på tradisjonell etikk (og dens eksklusjon av kvinners erfaringer) betyr ikke det at jeg ser på den etiske

tradisjonen som en homogen tradisjon uten forskjeller innad. Feminister hevder likevel at et viktig fellestrekk ved ulike former for tradisjonell etikk er at disse etiske teoriene er kjønne. Det kjønne ved disse teoriene består i at de uttrykker og verdsetter det ene kjønnets erfaringer, altså menns erfaringer, samtidig som de ekskluderer eller nedvurderer kvinners erfaringer. Det tradisjonelle etiske perspektivet uttrykker slik ikke det universelle, upartiske (og kjønnsnøytrale) ståstedet som filosofene som fremmer dette perspektivet, implisitt og eksplisitt, hevder at det uttrykker. I stedet har feministiske moralfilosofer avslørt dette perspektivet som et partikulært, mannlig perspektiv i universalistisk forkledning.

Hvordan kan feministiske moralfilosofer avsløre det partikulære og kjønne ved tradisjonelle etiske teorier? Jo, ved å vise hvordan disse universalistiske teoriene ekskluderer og overser faktisk eksisterende mennesker – kvinner – og deres moralske problemer og moralske erfaringer. Ved å vise hvordan kvinner opplever og resonnerer over moralske problemer på måter som ikke fanges av tradisjonell etikk, påviser blant andre Carol Gilligan og Nel Noddings at tradisjonell etikk foretar falske generaliseringer, og at det er en faktisk eksisterende stemme som ikke blir hørt.⁶ Spørsmålet er så hvordan Ruddick kan kobles til denne avsløringsvirksomheten. Hva gjør Ruddicks maternale etikk til en feministisk etikk? Selv om Ruddicks fokus er på mødre, og slik ikke automatisk kan settes i sammenheng med den feministiske etikkes fokus på kvinner, påpeker hun at de fleste som har deltatt (og deltar) i morspraksisen er kvinner, og at det moderlige og det kvinnelige slik har blitt både begrepsmessig og politisk sammenbundet (MT:41). Ruddicks maternale etikk kan videre sees på som en feministisk etikk i og med at den bringer nye erfaringer inn i etikken – erfaringer som tidligere har blitt utelatt fra tradisjonell etikk. Ingen har tidligere anerkjent som etisk relevant den tenkningen og de idealene som oppstår innen morspraksisen. Slik bidrar Ruddick, i samme ånd som Gilligan og Noddings, til å framheve en faktisk eksisterende stemme som har blitt ekskludert fra etikkes område.

Feministiske moralfilosofar har som nevnt bidratt til å avsløre at tradisjonelle etiske teorier ikke dekker kvinners erfaringer. Etter denne avsløringen fremmes det så et

Det virker slik som om motivasjonen for skiftet er en feministisk motivasjon, nemlig et ønske om å kunne komme med effektiv kritikk av en tradisjon som overser og tilslører kvinners erfaringer.

Den feministiske frigjøringen som startet med et oppgjør med tradisjonens privilegium ender opp med å hevde et privilegium på egne vegne og viderefører slik tradisjonens praksis med å hevde privilegerte ståsteder.

krav om endring. Feministiske moralfilosofor hevder da at undertrykkelsen av kvinner, gjennom eksklusjon og tilsøring av kvinners moralske erfaringer, er gal og urettferdig (Pettersen 2011:143), og dette ligger til grunn for det normative kravet om at denne undertrykkelsen må bringes

til opphør. Det er verdt å merke seg at dette normative kravet er i tråd med det mer generelle feministiske målet om likestilling mellom kjønnene: etikk skal ikke kun reflektere de moral-

ske erfaringene til ett av kjønnene, men må reflektere både menn og kvinners erfaringer. Men endring skjer ikke av seg selv, og for å kunne oppnå endring må de feministiske moralfilosofene ha noe å endre med. De trenger forandringsredskaper, og disse redskapene kan kun anskaffes ved at feministiske moralfilosofor artikulere egne, alternative perspektiver; de må teoretisere over de erfaringsfeltene som har blitt ekskludert (*Maternal Thinking* er et slående eksempel på dette) og utvikle alternative etiske begreper og teorier. Et viktig trekk ved disse feministiske perspektivene er at de er situerte. Siden det nettopp er en falsk antakelse

om perspektivløshet som har gjort utelatelsen av kvinners erfaringer mulig, så ønsker de feministiske moralfilosofene å unngå å fremme sitt perspektiv som et «view from nowhere».

Endelig er grunnlaget lagt for en framstilling av det problemet som jeg mener at Ruddicks epistemologiske skifte forsøker å løse. I den feministiske frigjøringsprosessen trenger feministiske moralfilosofor først å utarbeide et eget, alternativt perspektiv, og de trenger deretter kritisk kraft til å kunne påvirke tradisjonen med dette alternative perspektivet.⁷

Først utarbeide et eget perspektiv:

Etter å ha avslørt at tradisjonelle etiske perspektiver er privilegerte perspektiver som uttrykker menns moralske erfaringer, har feministisk etikk som vi har sett behov for å utvikle et eget alternativt perspektiv. Sentrale deler av den feministiske etikken tar utgangspunkt i praksis og situert-het når de skal utvikle dette alternativet. En eller annen posisjon som muliggjør artikulering av særegenhet behøves da for å begrunne hvorfor kvinner har andre moralske erfaringer og hvorfor kvinner tenker annerledes rundt moralske spørsmål. Den praktikalistiske posisjonen kan begrunne dette ved å vise hvordan disse særegne erfaringene og denne særegne tenkningen oppstår fra praksisene som kvinner deltar i og situasjonene som de befinner seg i.

Deretter kritisk kraft til å påvirke:

Feministisk etikk bærer samtidig i seg et normativt krav om endring. Det alternative perspektivet (de alternative teoriene og begrepene) som feministiske moralfilosofor utvikler må kunne forandre og påvirke tradisjonen. De må kunne komme med effektiv kritikk på tvers av praksiser. Men som vi har sett har en praktikalistisk posisjon begrensede kritikkressurser.

Problemet blir da at selv om feministiske moralfilosofor som tar utgangspunkt i praksis og situasjon trenger en form for praktikalistisk posisjon i det første leddet av frigjøringsprosessen (når de skal utarbeide et eget perspektiv), framstår den praktikalistiske posisjonen som for tam, med for begrensede kritikkressurser, i det neste leddet av frigjøringsprosessen (når de skal bruke perspektivet til å kritisere og påvirke tradisjonen). Det er dette problemet jeg mener at Ruddick støter inn i og som hun forsøker å løse gjennom sitt epistemologiske skifte.

Ruddicks løsning som en sirkuler frigjøringsstrategi

Ruddick løser problemet ved å skifte ut (eller nedtone) praktikalismen og heller gå inn for en posisjon som hev-



der privilegerte ståsteder. Jeg vil nå argumentere for at Ruddicks epistemologiske skifte uttrykker det jeg vil kalle en sirkulær feministisk frigjøringsstrategi, en sirkulær måte å møte det epistemologiske problemet på. Denne sirkelen kan tegnes opp ved hjelp av følgende fire steg:

(1) *Avslører at «the view from nowhere» er et privilegert «view from somewhere» i universalistisk forkledning, og at dette perspektivet ikke dekker kvinners erfaringer.*

Ruddick innser at det ikke er rom for mødres omsorgsrasjonalitet i tradisjonens forestillinger om «det rasjonelle»: «It is hard to realize now how strange even the idea of maternal thinking once seemed. Western philosophers – the men I studied, the texts I taught – often contrasted ‘rational’ thinking with precisely the kinds of particularity, passionate attachment, and bodily engagement expressed in mothering» (MT:x).

(2) *Trenger å kunne hevde en særegen situerthet for slik å kunne utvikle et alternativt «somewhere». Ser at en praktikalistisk posisjon tillater dette.*

Dette steget tilsvarer Ruddicks beskrivende del. Hun skriver: «Some feminists had begun to speak of ‘difference’. If women had suffered, loved, worked, and reasoned distinctively, ‘we’ – for so it seemed at the moment – would make that distinctiveness shine; if women’s shining distinctiveness had also served to oppress us, then we would transform the conditions of our distinction so that women’s interests would be served» (MT:ix). Ruddick skriver så om hvordan den praktikalistiske posisjonen gjorde dette mulig: «This ‘practicalist conception of reason’... provided a space in which to represent mothers as reasoners» (MT:xi).

(3) *Innser at den praktikalistiske posisjonen mangler kritikkressurser.*

Dette steget tilsvarer Ruddicks motivasjon for skiftet av epistemologisk posisjon. Hun innser at hun trenger mer kritikk-kraft: «Some time after I had imagined ‘maternal thinking’ I felt compelled to turn that thinking to political use. Drawing away from a fundamentally permissive and pluralist practicalist reason, I began to speak of a ‘maternal standpoint’ which offered superior understanding and a basis of judgement. I wanted to judge war harshly and to recruit mothers and maternal thinking to a politics of peace» (MT:xvii–xviii).

(4) *Går inn for en posisjon som hevder privilegerte ståsteder for slik å kunne komme med effektiv praksisekstern kritikk.*

Dette steget tilsvarer Ruddicks anvendende del:



Illustrasjon: Åshild Aurlien

«Even more heartening, by looking and acting from a feminist standpoint, dominant ways of thinking – and I had in mind primarily militarist thinking – were revealed to be as abstract and destructive as I suspected. This gave maternal thinking, as part of the feminist standpoint, a critical power I had not imagined» (MT:131).

Vi er slik tilbake der vi begynte, nemlig med privilegerte ståsteder. Den feministiske frigjøringen som startet med et oppgjør med tradisjonens privilegium ender opp med å hevde et privilegium på egne vegne og viderefører slik tradisjonens praksis med å hevde privilegerte ståsteder. Frigjøringsstrategien, utviklingen fra steg (1) til steg (4), går i en sirkel. Slik kommer vi fram til poenget som Bat-Ami Bar On (1993:97) fremmer som et argument mot feministisk standpunktteori, nemlig at «the master’s tools will never dismantle the master’s house».⁸ Hun hevder at den standpunktteoretiske påstanden om et privilegert feministisk standpunkt synes å benytte seg av det samme filosofiske «verktøyet» – den samme ekskluderende praksisen – som opp gjennom historien har bidratt til å holde kvinners erfaringer utenfor etikkens område. For ikke å videreføre tradisjonens praksis bør tanken om privilegerte ståsteder og utdelingen av epistemiske privilegier legges bort. Feministiske moralfilosofier kan ikke tillate seg å videreføre

den samme praksisen som har muliggjort eksklusjonen og devalueringen av kvinners moralske erfaringer.

Men overser ikke denne sirkeltegningen en viktig forskjell mellom det privilegerte ståstedet som feministene ender opp med og det privilegerte ståstedet som tradisjonen har operert med, nemlig at feministenes privilegerte ståsted ikke er i universell forkledning og at feministene slik er åpne om sitt privilegium?⁹ Jo, det er selvfølgelig en forskjell på et åpent og et skjult privilegium, men jeg mener at denne åpenheten alene

Ved å fokusere på det dialogiske ved kunnskapsproduksjon blir det tydelig at måten feministisk etikk kan påvirke tradisjonell etikk på, ikke er gjennom monologisk enveiskritikk, men heller gjennom å gå i dialog med tradisjonen.

ikke kan gi et tilfredsstillende svar på Bar Ons innvending. Dette fordi Bar On også peker på et problem ved epistemiske privilegier som består uavhengig av om disse privilegiene er åpne eller skjulte. Hun mener at utdelingen av epistemiske privilegier opprettholder et hierarkisk kommunikasjonssystem der visse stemmer blir hørt på bekost-

ning av andre (Bar On 1993:97). I et slikt system vil det alltid være stemmer som ikke slipper til og som blir brakt til taushet. Vi kan her se sporene av en annen relevant innvending mot privilegerte ståsteder. En epistemologisk posisjon som hevder privilegerte ståsteder har et innebygget problem ved at den setter ståsteder opp mot hverandre og innfører en antagonisme mellom dem. Diemut Bubeck (2000) hevder at et slikt antagonistisk bilde av kunnskapsproduksjon gir et feilaktig, villedende inntrykk av hvordan kunnskap egentlig oppstår. Kunnskap produseres ikke gjennom klasse- og kjønnskamp. Kunnskapsproduksjon skjer gjennom samarbeid og burde heller sees på som en dialogisk samarbeidsaktivitet.

Vi har sett at det å hevde privilegerte ståsteder viderefører tradisjonens praksis og innfører en antagonisme mellom ståsteder. Slik blir det tydelig at andre feministiske moralfilosofar som møter det problemet som Ruddick møtte, må klare å motstå fristelsen til å hevde sitt eget ståsted som privilegert, og slik unngå å fullføre sirkelen slik Ruddick fullførte den. Feministiske moralfilosofar bør ikke ta steget fra (3) til (4).

En vei ut av sirkelen

Selv om Ruddicks løsning ikke virker tilfredsstillende på grunn av sin sirkulære karakter, så er det en løsning som det er lett å bli fristet til å gå inn for. Kan det epistemologiske problemet som oppstår i den feministiske frigjø-

ringsprosessen løses på en bedre måte? Jeg vil avslutte dette essayet ved kort å skissere en mulig vei ut av sirkelen.

Jeg skal se etter en vei ut i overgangen mellom steg (2) og steg (3). Det er mulig å ta problemet med det begrensede kritiske potensialet til praktikalistiske posisjoner opp til ny diskusjon og lete etter en form for praksisfundert posisjon som, til tross for at den ikke har standpunktteoriens epistemiske privilegium å slå i bordet med, kan brukes til å oppnå den feministiske etikkens mål om endring. Noe som kan lede oss et stykke på vei her, er å se at praksiser ikke er klart avgrensede, og at vi som mennesker ikke deltar i kun én praksis, men i flere. Perspektivene våre blir slik preget av disse ulike praksisene, og vi oppnår en evne til å sammenlikne praksiser. Ved å betone at mennesket selv er praksisoverskridende, at mennesker ikke er låst inne i en eller to praksiser, kan vi problematisere hvor tette skott det egentlig er mellom praksisgrenser og i hvor stor grad av opposisjon deltakere i ulike praksiser står. Dette leder oss tilbake til Bubecks innvending mot standpunktteorien om at den skaper et bilde av kunnskapsproduksjon som en konkurranse der de ulike kunnskapssubjektene står i antagonistiske relasjoner.

Spørsmålet i overgangen fra steg (2) til steg (3) blir da: Hvordan få fram særegenhet og situert forskjellighet uten å skape denne antagonismen mellom ståsteder? Og hvordan skal vi så, hvis relasjonene mellom ståsteder forstås ikke-antagonistisk, kunne kritisere og påvirke hver-



Illustrasjon: Åshild Aurlien

andre fra disse ståstedene? Som nevnt påpeker Bubeck at det gir et riktigere bilde av kunnskapsproduksjon dersom vi forstår denne produksjonen som en dialogisk aktivitet. Kunnskap produseres gjennom gjensidig å lytte til hverandre og snakke med hverandre. Hun spør så: «Why should it not be possible for potential knowers of various social positions to try to disentangle truth from distortion in discussion with each other?» (Bubeck 2000:194). Det må være mulig å først anerkjenne forskjeller, for så å søke enighet og fellestrekk og prøve å finne fram til løsninger i lys av disse forskjellene. Det er «common sense» at man for å finne fram til gode løsninger må gi og ta, lytte og snakke, påvirke andre og la seg bli påvirket av andre. Det som er spesielt interessant med henblikk på problemet jeg behandler her, er hvordan denne dialogiske framstillingen av kunnskapsproduksjon kan overføres til forholdet mellom tradisjonelle etiske teorier og feministisk etikk. Ved å

fokusere på det dialogiske ved kunnskapsproduksjon blir det tydelig at måten feministisk etikk kan påvirke tradisjonell etikk på, ikke er gjennom monologisk enveiskritikk, men heller gjennom å gå i dialog med tradisjonen.

Kan dialog mellom ulike ståsteder representere en løsning på problemet som lett oppstår i den feministiske etikken? En slik løsning lar oss beholde praksisfundamenteringen: Vi går inn i diskusjonen fra forskjellige ståsteder, ståsteder som er formet av praksisene vi deltar i. Samtidig gir denne løsningen den feministiske etikken mulighet til å kritisere og påvirke tradisjonen, selv om feministen da vil måtte være åpne for at påvirkningen også kan gå den andre veien. Hvilke løsninger man kommer fram til, får diskusjonens rasjonelle argumenter avgjøre, men det er verdt å huske på at i enhver rasjonell diskusjon har feministiske moralfilosofier svært gode likeverdsargumenter å komme med. Det er vanskelig å overse kravet om at kvinners moralske erfaringer skal telle like mye som menns.

NOTER

¹ Ruddick (1995:13–14). Referanser til *Maternal Thinking* vil heretter settes i parenteser og forkortes «MT».

² Ved å se på det å være mor som en praksis, som et arbeid, bidrar Ruddick til å forstyrre forestillingen om at alle mødre «naturlig» (uten anstrengelse) er kjærlige mot barna sine. Merk også at denne definisjonen åpner for at menn kan være mødre.

³ Det betyr ikke at alle mødre innehar dydige, moderlige karakteregenskaper: «Mothers, like gardeners or historians, identify virtues appropriate to their work. But to identify a virtue is not to possess it. When mothers speak of virtues they speak as often of failure as of success» (MT:25).

⁴ Hartsock utvikler denne posisjonen i artikkelen «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism» (1983). Min redegjørelse her baserer seg imidlertid ikke på Hartsocks originalartikkel, men kun på Ruddicks framstilling og bruk av Hartsocks teori.

⁵ Alison Bailey (1995:162–182) påpeker at Ruddicks argument gjør henne avhengig av å kunne holde begge posisjoner samtidig, og at det underminerende forholdet mellom de to posisjonene slik også har en underminerende virkning på hennes helhetlige argument. Baileys hovedkritikk av Ruddick er imidlertid en påstand om at hun overser forskjellene mellom mødre, og at det finnes etnosentriske tendenser i hennes beskrivelser av mødre og morspraksisen.

⁶ Se Carol Gilligans (2002) *Med en annen stemme* og Nel Noddings' (2003) *Caring*. Både Gilligan og Noddings skriver om en stemme som ikke har blitt hørt. Mens Noddings skriver om «morens stemme», skriver Gilligan mer inkluderende om en «annen stemme».

⁷ Med «frigjøringsprosess» mener jeg her en prosess som befri kvinner fra undertrykkelse. Innenfor etikkens område vil frigjøring innebære en prosess med mål om at etiske teorier skal reflektere kvinners erfaringer i

like stor grad som menns erfaringer.

⁸ «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House» er tittelen på en av Audre Lorde's taler.

⁹ Et annet forsvar kan fremmes ved å påpeke at standpunktteorien må forstås som en tidsavgrenset politisk strategi. Når de undertrykkende forholdene som gir opphav til det epistemiske privilegiet opphører, vil også privilegiet falle bort, siden privilegiet er knyttet til kvinners undertrykte lokalisering og ikke til kvinner i seg selv.

LITTERATURLISTE

- Bailey, A. 1995, «Mothering, Diversity and Peace: Comments on Sara Ruddick's Feminist Maternal Peace Politics», i *Journal of Social Philosophy*, 25, 1, 162–182.
- Bar On, B. 1993, «Marginality and Epistemic Privilege», i Alcoff, L. og Potter, E. (red.), *Feminist Epistemologies*, 83–100, Routledge, New York.
- Bubeck, D. 2000, «Feminism in political philosophy: Women's difference», i Fricker, M. og Hornsby, J. (red.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, 185–204, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gilligan, C. 2002, *Med en annen stemme: Psykologisk teori og kvinners utvikling*, Vestli, M. (overs.), Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Hartsock, N. C. 1983, «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», i S. Harding og M. B. Hintikka (red.) *Discovering Reality*, 283–310, D. Riedel Publishing Company, Holland; Boston; London.
- Noddings, N. 2003, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
- Pettersen, T. 2011, *Filosofiens annet kjønn*, Pax Forlag, Oslo.
- Ruddick, S. 1995, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston.

ER VÅRE ETISKE HALDNINGAR KJØNNSBUNDNE?

EIT KRITISK SØKJELJOS PÅ CAROL GILLIGANS MORALFILOSOFI

Av Harald Støren

Med boka *In a Different Voice* (1982) førde Carol Gilligan inn ein ny dimensjon i den feministiske debatten: Finst det grunnleggjande skilnader mellom kvinner og menn, som òg gjev seg utslag i måten dei løyser etiske konflikhtar på? Det som gav Gilligan kveiken til å skrive boka var psykologen Lawrence Kohlberg, som etter ei rad sam-anliknande studiar av gutar og jenter i skulealder, forklåra dei skilnadene han fann med at jentene, i motsetnad til gutane, stagnerte på eit visst stadium i moralutviklinga, av di den kognitive kapasiteten dei hadde til å løyse moralske dilemma tyktest vera mindre. Dette føreset ein hierarkisk utviklingsmodell som Gilligan stiller seg tvilande til. I staden spør ho seg om ein ikkje lyt sjå jentene sin hang til å sjå moralske dilemma i ljøs av mellommenneskelege relasjonar som uttrykk for ein alternativ måte å nærme seg dilemmaet på, heller enn som uttrykk for moralsk stagnasjon.

Temaet for denne artikkelen er moralpsykologen Carol Gilligan sitt oppgjør med ein rådande moralfilosofisk tradisjon ho hevdar er utforma på mannssamfunnet sine premissar, av di han tek utgangspunkt i moralske problemstillingar som fyrst og fremst opptek menn. Etter denne tradisjonen vert moral meir eit spørsmål om å dedusera handlingsmaksimar ut frå abstrakte prinsipp enn å la spontane kjensler få ein meir rettkomen plass i mellommenneskelege relasjonar, der omtanke og omsorg skulle liggja til grunn for moralske handlingar. Meiner Gilligan med dette at det finst ein særskild kvinneleg moral tufta på omsorg som skil seg frå ein mannleg moral tufta på plikketikk? Er moralen med andre ord kjønnsbunden? Kan ein ut frå dette taka Gilligan til inntekt for ei essensialistisk forståing av tilhøvet mellom kjønna, der det meste av skilnadene i tenkjemåte kan forklårast ut frå biologi, slik til dømes dei franske «skilnadsfeministane»¹ hevdar? Mykje av det Gilligan seier, kan gjeva rom for ei slik slutning.

Etter ei meir samla drøfting av Gilligans moralfilosofi kjem eg likevel fram til ein annan konklusjon.

Gilligans namn er særleg tilknytt omgrepet «omsorgsetikk». Det er eit omgrep ho har utvikla både gjennom ein kritisk gjennomgang av resultata frå moralpsykologen Lawrence Kohlberg sin modell for moralutvikling og ved å gjennomføre eigne etterrøkingar ved hjelp av ustrukturerte djupintervju. Kohlberg presenterer modellen sin som ein stadieteori med seks stadium fordelte på tri nivå. Kvart av stadia vert kjenneteikna av ein særskild måte å løyse moralske dilemma på. Hå Kohlberg får desse stadia karakter av universelle normer som kjenneteiknar kvart sitt alderssteg (Kohlberg 1981:409–12).

Ved å føre inn omgrepet «omsorg» i tolkinga av Kohlbergs resultat har Gilligan synt at det finst ein alternativ måte å forstå moralutvikling på. Ho kritiserer det hierarkiske normsystemet som ligg til grunn for Kohlbergs modell. I denne modellen representerer kvart stadium ein

høgare grad av moralsk mognad enn det førre, slik at ein kan plassera menneske i høve til kvarandre når det gjeld moralutvikling. Når det syner seg at jenter jamt over skårar dårlegare enn gutar når det gjeld prinsipiell tenking, tolkar Kohlberg dette som eit teikn på at jentene stagnerer på eit tidleg stadium i moralutviklinga. Til dette svarar Gilligan at gutar og jenter tenkjer ulikt, og at ein ikkje kan rangera dei langs ein skala for moralsk mognad (Gilligan 2002:52–92). Medan gutar tenkjer ut frå eit rettferdsperspektiv med utgangspunkt i eit autonomt sjølv, tenkjer jentene ut frå eit omsorgsperspektiv med utgangspunkt i eit relasjonelt sjølv. På dette grunnlaget lanserer Gilligan ein alternativ teori.

Eg skal fyrst gjeva ein stutt presentasjon av Kohlbergs kognitive modell for moralutvikling. Dinest skal eg summera opp den kritikken Gilligan rettar mot han og presentera Gilligan sin alternative modell, saman med nokre kritiske innendingar som er vortne reiste mot denne modellen.

Kohlbergs modell

Kohlberg utviklar stadieteorien sin i *Essays on Moral Development*, som ligg føre i to band, der det fyrste tek føre seg filosofien og det andre psykologien til moralutviklinga. Det er i band 1 Kohlberg utviklar stadieteorien for moralske domar. I band 2 gjev han ei meir psykologisk utgreiing av kvart stadium ut frå den rettferdsoppfatninga dei målber. Kohlberg tuftar modellen sin på dei svara han får når han stiller eit utval gutar og jenter i skulealderen andsynes ni hypotetiske moralske dilemma. På dette grunnlaget identifiserer han seks steg langs ein utviklingsskala mot ein stendig høgare grad av moralsk mognad. Dei seks stega grupperer han igjen inn i tri nivå, det prekonvensjonelle, det konvensjonelle og det postkonvensjonelle. Eg skal her gjeva ei oppsummering av Kohlbergs modell.²

I) *Prekonvensjonelt* nivå er framherskande fram til niårsalderen:

- 1) *Moralsk realisme*: Det moralsk rette vert her identifisert med lydnad andsynes reglar og autoritetar. Ein er fyrst og fremst oppteken av å unngå straff, og fokuserer meir på ikkje å gjera fysisk enn psykisk skade. Perspektivet er egoistisk.
- 2) *Individualisme*: Det moralsk rette vert her identifisert med rettvis bytte. Ein skil klårt mellom egne og andre sine interesser, og ser det som si fremste oppgåve å fremja sine egne interesser, samstundes som ein godkjenner at andre kan gjera det same. Andre menneske vert vurderte ut frå deira instrumentelle

verde i høve til egne interesser.

II) *Konvensjonelt* nivå dominerer den moralske tenkinga i ungdomsalderen og mellom vaksne:

- 3) *Mellommenneskeleg normativ moral*: Moralsk rette handlingar er dei handlingane som står si prøve i høve til det andre ventar seg av ein. Ein legg vekt på å vinne tillit frå andre, mellom anna ved å fylgje reglar og halde avtaler.
- 4) *Sosial systemmoral*: Moralsk rette handlingar er dei handlingane som held oppe samfunnssystemet. Mellommenneskelege relasjonar vert vurderte ut frå den rolla dei spelar for samfunnet som heilskap.

III) *Postkonvensjonelt* nivå vert berre nådd av eit mindretal vaksne etter 20-årsalderen. Moralske prinsipp spelar her ei overordna rolle.

- 5) *Menneskeretts- og sosial velferdstenking*: Moralsk rette handlingar er dei handlingane som fremjar grunnleggjande menneskerettar og sosial velferd, som vert sett på som viktigare enn kontraktar og andre sosiale bindingar. Det krev rasjonelt handlande individ som er medvitne om desse rettane og verda.
- 6) *Universelle etiske prinsipp*: Moralsk rette handlingar er dei handlingane som stemmer over eins med universelle etiske rettferdsprinsipp, som til dømes likskap og vyrdnad, som skal gjelde for alle menneske. Det tyder at ein aldri kan handsama andre menneske som middel for egne interesser, men berre som mål i seg sjølve.³

Eit av dei moralske dilemma Kohlberg legg til grunn for utarbeidinga av denne modellen er det han kallar «Heinz' dilemma», som tek utgangspunkt i denne situasjonsbeskrivinga:

I Europa heldt ei kvinne på å døy av ein sær alvorleg sjukdom, eit slag kreft. Lækjarane meinte ein medisiner kunne berge henne. Det var eit slag radium som ein apotekar i den same byen nett hadde opendaga. Medisinen var dyr å laga, men apotekaren tok ti gonger det det kosta han å laga medisinen. Han betalte 200 dollar for radiumet og kravde 2000 dollar for ein liten dose av medisinen. Ektemannen til den sjuke kvinna, Heinz, gjekk til alle han kjende for å låne pengane, men han greidde ikkje å skrapa saman meir enn 1000 dollar, som berre var halvdelen av det medisinen kosta. Han fortalde apotekaren at kona hans heldt på å døy, og spurde om han kunne få medisinen billegare eller betala for han seinare, men apotekaren sa: «Nei, eg oppdaga medisinen, og eg skal tena pengar på han». Heinz vart desperat, og braut seg

inn i lageret for å stela medisinen (Kohlberg 1981:12, mi omsetjing)

Kohlberg fylgde opp med desse spørsmåla til informanten: «Skulle mannen ha stoli medisinen?» «Var det rett eller gali?» «Er avgjerda di om at det var rett (eller gali) objektivt rett?» «Er ho moralsk universell, eller er ho di personlege meining?» «Dersom du meiner det er moralsk rett å stela medisinen, må du sjå den kjensgjerninga i augo at det er i strid med lova. Kva er so grunnlaget for ditt syn om at det er moralsk rett, anna enn at det er di personlege meining?» «Er det noko ein kan verte samde om?» (Kohlberg 1981:12–13).

Gilligans kritikk av Kohlberg

I kritikken av Kohlberg tek Gilligan utgangspunkt i dei svara to 11-åringar, guten Jake og jenta Amy, gav då dei vart stilte andsynes Heinz' dilemma i Kohlbergs etterrøking.⁴ Jake var ikkje i tvil om at Heinz burde stela medisinen, i det han sette opp problemet som ein verdekonflikt mellom liv og eigedom, og utleidde løysinga rasjonelt, ut frå ei oppfatning av moralen som rasjonelt gyldig.⁵ Amy var på hi sida meir uvis og tenkte nøye i gjennom moglege negative konsekvensar av å bryte lova. I staden freistar ho finne alternative handlingsmåtar til det å stela. I staden for, slik Jake gjer, å stille opp dilemmaet matematisk, som ein konflikt mellom to absolutte moralske verde, der

Når dei vert bedne om å beskrive seg sjølve, måler Jake seg opp mot eit sjølvsentrert ideal om perfeksjon, medan Amy måler seg opp mot eit andresentrert ideal om omsorg.

det berre finst eit rett eller eit gali svar, freistar Amy løyse det gjennom mellommenneskeleg kommunikasjon og ved å trekkje inn fleire perspektiv.⁶ Medan Jakes svar speglar ein etikk tufta på rettferd, speglar Amys svar ein etikk tufta på omsorg (Gilligan 2002:57–58).

Kohlberg fylgjer opp med ei rad tilleggsspørsmål. Gilligan skuldar han for å tolke svara slik at dei byggjer opp under dei kjønnsbundne skilnadene i hans eigen moralteori og kritiserer Kohlbergs tolking på kvart punkt. Når dei vert bedne om å beskrive seg sjølve, måler Jake seg opp mot eit sjølvsentrert ideal om perfeksjon, medan Amy måler seg opp mot eit andresentrert ideal om omsorg. Når dei får spørsmål om korleis dei vil prioritera ansvar andsynes seg sjølve og andre, tek Jake utgangspunkt i lausriving i tilhøvet til andre menneske, og røkjer etter ulike former for tilknytning ut frå det, medan Amy tek utgangspunkt i tilknytning, for dinest å orientera seg mot lausriving. Det



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

får konsekvensar for synet på sjølvet og på relasjonane mellom sjølvet og andre, noko som igjen får konsekvensar for synet på utvikling: Medan utvikling for Jake ville tyde at han i stigande grad ser andre som likeverdige med han sjølv, tyder det for Amy auka tilknytning gjennom utbygging av nettverksrelasjonar (Gilligan 2002:61–67). Medan guten nyttar likeverd som eit middel til å skaffe seg tryggleik i tilhøvet til andre menneske, og på det viset utviklar seg frå eit isolert ego, er likskapsrelasjonen for jenta ikkje i same grad medviten, av di ho alt i utgangspunktet lever i eit relasjonelt nettverk. Dette er noko Kohlberg ikkje i tilstrekkeleg grad tek inn over seg når han hevdar at jentene stagnerer i moralutviklinga, og vert hangande att på det prekonvensjonelle nivået.

Det Gilligan særleg rettar søkjeljoset mot, er dei kjønsskilnadene som kjem til synes i Kohlbergs materiale. Jenter viser jamt over svakare resultat når det gjeld prinsipiell tenking enn gutar. Kohlberg tolkar dette som teikn på stagnasjon i moralutviklinga. Gilligan ser det på si side berre som uttrykk for at jenter og gutar tenkjer på ulike måte, og at en ikkje kan setja opp nokon absolutt standard for rangering av moralske domar. Kohlbergs måte å spørja på og teoretiseringa hans ut frå dei svara han får, skjer på grunnlag av hans eigen moralfilosofi. Difor greier ikkje Kohlberg å sjå logikken i Amys svar og tolkar dei heller som ein måte å vike unna problemet på enn som ein alternativ freistnad på å løyse det.

Gilligan ser den ulike måten guten og jenta nærmar seg det moralske dilemmaet på som uttrykk for to ulike moraloppfatningar, som òg gjev grunnlag for to ulike utviklingsgangar. Mens *rettferdsmoralen* er tufta på ei førestilling om eit *autonomt sjølv*, der eit omgrep om *rettferd* ligg til grunn for moralske domar, er *omsorgsmoralen* tufta

på eit *relasjonelt sjølv*, der eit omgrep om *omsorg* ligg til grunn. I det fyrste tilfellet opererer ein med eit *hierarki* av handlingsalternativ, der det eine vert sett på som meir moralsk akseptabelt enn det andre. I det andre tilfellet opptre handlingsalternativa i eit *nettverk*, der det ikkje eksisterer nokon preferansar som er gjevne på førehand. Gilligan finn at *gutane* hellar mot å leggja einsidig vekt på *rettferdsperspektivet*, medan jentene er meir ambivalente, og ofte skiftar mellom dei to perspektiva. Det er likevel viktig å vera klår over at Gilligan ikkje ser dei to moralske tilnærmingane som ymsesidig utelukkande og sekvensielle (dvs. at dei dannar ulike stadium i ein utviklingsgang), men heller som to *komplementære* tilnærmingar, som kan opptre skiftevis hos ein og same person. Ho ser heller ikkje dei to perspektiva som kjønnsbundne gjennom ein biologisk mekanisme, men syner i staden til Nancy Chodorows studiar, som har synt at kjønnsidentiteten knytt opp mot høvesvis omsorgs- og rettferdsperspektivet for jenter og gutar utviklar seg som ei fylgje av mor-barn-interaksjonen i spedbarnsalderen, og difor må sjåast på som eit resultat av primærsosialiseringa (Gilligan 2002:35–36).⁷

Gilligans teori for utvikling av omsorg

Gilligan identifiserer *tri perspektiv*, eller nivå, i utviklinga av *omsorgsmoral* i skjeringspunktet mellom eigenkjærleik og ansvar, på bakgrunn av egne empiriske studiar⁸:

Det *fyrste* perspektivet dreiar seg om å taka vare på sjølvet for å tryggje eiga overleving. Moral vert her eit spørsmål om *sanksjonar* pålagde utanfrå (Gilligan 2002:102, 108, 133).⁹

Det *andre* perspektivet, som er ein overgangsfase, er prega av ei kjensle av *ansvar* for dei som er svakare stilte og avhengige av ein, noko som gjer moderleg omsorg moralsk høverdige. *Godleik* for andre vert her det fremste idealet. Moralen er her tufta på sams normer og forventingar. Dette perspektivet er likevel prega av vant på likevekt, av di omsorga for andre lett fører til neglisjering av ein sjølv. At dette perspektivet tradisjonelt er vorti framhaldi som ei særskild kvinneleg dygd, har skapt komplikasjonar i utviklinga til kvinnene, av di det vert sett opp mot autonomi og individuelle rettar (Gilligan 2002:103,108, 133,160).

Det *tridje* perspektivet opphevar spenninga mellom omsynet til ein sjølv og ansvaret for andre ved å sannkjenne den *ymsesidige* avhengnaden mellom ein sjølv og andre. Omsorg vert her eit *universelt* prinsipp som tek fråstand frå alle former for utbyting, både av ein sjølv og andre. Omsynet til sjølvet gjer samstundes at ein får eit større ansvar for eigne val. Samstundes er det ein måte å relatera seg psykologisk til andre på. I staden for konvensjonar vert

moralen her tufta på individuelle rettar. *Sanning* vert kriteriet for moralsk handling. Gilligan (2002:103, 111, 126, 133) talar her om omsorg på eit *reflektert* nivå. Med det endrast òg førestillinga om *relasjonar* frå å vera vedvarande *avhengnadsband* til å verte eit spørsmål om dynamisk *sambøyrse*. På den måten vert ideen om omsorg utvida frå berre å vera eit paralyserande *forbod* mot å *såre* andre til å verte eit *påbod* om ansvar både andsynes ein sjølv og andre.

Gilligan presenterer med dette ein utviklingsteori som skil seg frå Kohlbergs reint kognitive og individfokuserte modell, som er einsidig tufta på rettferdsomgrepet, ved at ho tek utgangspunkt i omsorgsomgrepet. Samstundes set Gilligan omsorgsetikken inn i eit utviklingsperspektiv, der omsorga vert beskrivi som ein prosess som ber i seg både ei aukande differensiering mellom sjølvet og den andre og aukande forståing av dynamikken i samspelet mellom dei. Omsorgsetikken speglar på det viset av ein oppsamla kunnskap tufta på den ymsesidige avhengnaden mellom sjølvet og den andre (Gilligan 2002:102–03). Ein annan viktig skilnad frå Kohlbergs utviklingsmodell er

at omsorg ikkje utviklar seg stegvis gjennom klårt avgrensa stadium, men heller lyt sjåast på som ein ubroten prosess mot stendig større sosial mognad (Gilligan 2002:155).

Tove Pettersen (2008:14) kallar Gilligans tridje perspektiv «mogen omsorg», av di det fører inn ein balanse mellom interessene til omsorgsgjevar og omsorgstakar. Pettersen ser dette som ein prisverdig freistnad på å oppheva dikotomien egoisme/altruisme innanfor omsorgsetikken.

Kritikken av Gilligan

Eg skal her gå nærare inn på tri typar kritikk som er vorten retta mot Gilligans teori. To av dei vert formulerte av Tove Pettersen, som særleg tek opp Gilligans granskingsmetode og det filosofiske grunnlaget for teorien. Andre feministiske teoretikarar tek særskilt opp omsorgsomgrepet, som ligg til grunn for Gilligans etikk, men utan eksplisitt å referera til Gilligan.

Metoden

Når det gjeld metoden, er det særleg tri typar mistak Gilligans gransking er vorten klaga for: Rosenthal-effekten, Hawthorne-effekten og mangel på kvantitative data og standardiserte intervju.

Omsorg vert her eit universelt prinsipp som tek fråstand frå alle former for utbyting, både av ein sjølv og andre. Omsynet til sjølvet gjer samstundes at ein får eit større ansvar for eigne val.

Rosenthal-effekten tyder at forventningane til forskaren verkar inn på forskingsresultata (Pettersen 2008:20). Dette er ei felle det er lett å gå i ved den typen ustrukturerte intervju Gilligan nyttar i abortetterrøkinga, og ho kan gjeva seg utslag gjennom kva type spørsmål som vert stilte, måten dei vert stilte på, og korleis svara vert tolka. Arne Johan Vetlesen (2002:212) klagar Gilligan for ikkje å gjera det klårt om tesen om ein særskilt kvinneleg, i motsetnad til mannleg, tenkjemåte er avleidd av det empiriske materialet, eller om det er ein implisitt premiss som verkar inn på utveljing og tolking av intervjudata. Men dette er ein kritikk som lettare vil kunne rettast mot abortetterrøkinga enn mot den meir

Det legg grunnlaget for ein psykologisk determinisme, der ein spesifikt kvinneleg eller mannleg psyke avgjer kjønnsidentiteten.

røkinga enn mot den meir strukturerde etterrøkinga med moralske dilemma, der Gilligan berre nyttar Kohlbergs materiale. I det siste tilfellet er det berre tolkinga av materialet som er ulikt mellom dei to, og Vetlesens klage kan difor like gjerne rettast mot Kohlberg. Gilligans tese er då òg nettopp forma som ein kritikk av Kohlbergs implisitte kjønns-tenking i tolkinga av materialet.

Hawthorne-effekten tyder at forventningane til informanten verkar inn på forskingsresultata. Det tyder at informanten ikkje gjev oppriktige svar, men svarar slik han meiner intervjuaren ventar seg av han ut frå den måten han tolkar dei spørsmåla han får på. Faren for dette er til stades dersom spørsmåla som vert stilte er leiande, det vil seia dersom dei legg premissa for dei svara ein ventar seg. Det er likevel i nokon mon mogleg å kontrollera for dette ved å lesa gjennom det transkriberte intervjuet. Av di Jake og Amy vert stilte andsynes dei same dilemma og får dei same spørsmåla, men likevel kjem ut med ulike svar i Kohlbergs intervju, gjer at ein lyt rekne denne faren for minimal.

Gilligan er òg vorti kritisert for ikkje å leggja fram kvantitative data og publisera standardiserte intervju frå sine egne etterrøkingar. Mot denne kritikken kan ein innvende at Gilligan i abortetterrøkinga nyttar kvalitative djupintervju, der det er viktigare å få fram alle relevante opplysningar om kjenslevet til informanten enn eit kvantitativt oversyn over moglege bakgrunnsvariablar for abortavgjerda. Djupintervju av denne typen lèt seg ikkje føre opp på ein standardisert formel, slik Kohlberg gjorde med intervju sine, av di mange av dei viktigaste opplysningane i abortetterrøkinga kom fram i uformelle samtaler med informanten. Vi får på denne måten ei rad opplysningar vi kan vera meir visse på er relevante i høve

til problemstillinga enn vi kunne ha fått ved meir strukturerde intervju, noko som aukar validiteten til etterrøkinga. Dette kan vega so tungt at ein lyt sjå gjennom fingrane med at reliabiliteten i ein viss mon vert skadelidande.

Det filosofiske grunnlaget

Tove Pettersen (2008:21–22) peikar på den filosofiske inkonsistensen som kan liggja i å skilja, slik Gilligan gjer, mellom biologisk og psykologisk/kulturelt kjønn («sex» og «gender»), når ein på det viset implisitt fører inn eit skilje mellom eit passivt objekt (lekam) og eit aktivt subjekt (sjel). Med det fører ho òg inn ein kartesiansk dualisme i omsorgsetikken. Det legg grunnlaget for ein psykologisk determinisme, der ein spesifikt kvinneleg eller mannleg psyke avgjer kjønnsidentiteten. Opp mot ein slik determinisme set Pettersen Simone de Beauvoir, som hevdar at relevansen av «kjønn» er situasjonsbunden. I staden for å skilja mellom biologisk og psykologisk/sosialt kjønn, talar ho om subjektiv «oppleving» («experience vécue»). Med det går Beauvoir i rette med både dei som hevdar at kjønnskilnader ikkje tyder noko i det heile (jfr. Judith Butler) og dei som hevdar at kjønnskilnadene gjennom-syrar alt, som til dømes «skilnadssfeministane». Ho talar i staden om «den akkumulerte subjektive opplevinga til kvart individ» (hå Pettersen 2008:23).

Arne Johan Vetlesen (2002:211–19) kritiserer òg Gilligan for å verte hangande fast i kjønnsdikotomien, av di ho gjennomgåande koplar «den andre røysta», forstått som relasjonstenking, til kvinner, definert i motsetnad til autonomiomgrepet, som dominerer hjå menn. Han ser det som inkonsistent at Gilligan, trass i det sterke sambandet ho meiner å kunne ettervise mellom kjønn og tenkjemåte, tviheld på at kjønnskilnadene i hovudsak er samfunnsskapte og difor lèt seg endre. Han finn forklaringa til denne inkonsistensen i Gilligans vektlegging av primærsosialiseringa når det gjeld å forklare skilnadene i tenkjemåte mellom kjønna. Gilligan hamnar difor sjølv ikkje so langt frå ein essensialistisk ståstad, og tener med det «til å befeste mosegrodde patriarkalske stereotyper om hvordan kvinner og menn 'er', hva som samsvarer med deres 'natur'». Vetlesen meiner med det å kunne ettervise ein motsetnad mellom Gilligans kvinneideal, som verdset bevaring av relasjonar framfor autonomi, og prioritering av tarva til andre framfor eiga tarv, på den eine sida og hennar politiske feminisme på hi, der målet nettopp er å leggja attom seg dei kjønnsundertrykkjande dikotomiane som har prega det patriarkalske samfunnet. Han kritiserer Gilligan for ikkje å koma med noko alternativ til dikotomiane i den tradisjonelle teorien, og ymtar om at Gilligan

kan hende ikkje ynskjer å vraka, men heller å snu om på dei gamle dikotomiane, slik at tilknytning vert rangert høgare enn autonomi. Men med det har ho ikkje gått ut over den tradisjonelle teorien: Oppøvinga av samkjensle og solidaritet på kostnad av individualisme og konkurranse bør vera ei oppgåve like mykje for menn som for kvinner, ikkje minst av di det er mellom menn desse eigenskapane særleg er vortne sette til sides.

Det er den same dikotomiske tenkjemåten Vetlesen meiner å kunne lesa or Gilligans arbeid når ho gjev kjenslene forrang i høve til fornufta (Vetlesen 1994:157, hjå Pettersen 2008:54). Tove Pettersen kritiserer Vetlesen for å sjå bort frå at Gilligan her opererer på fleire nivå: På det normative nivået gjev ho kjenslene ingen forrang, og tek eksplisitt fråstand frå all dikotomisk tenking, både når det gjeld kjønn, kjensler/fornuft, sjølv/andre, sjel/lekam og fortid/notid, av di ho «undergrev kunnskapen om menneskelege relasjonar ved å vaske vekk logikken til kjenslene»¹⁰ (Gilligan et al. 1988: iv, hjå Pettersen [mi omsetjing]). Ho tek i staden til ords for eit nytt teoretisk rammeverk. Det er nett det Gilligan gjer med sin alternative teori for moralutvikling, der omsorgsidealet vert universalisert til å gjelde bae partane i ein relasjon i det tredje



Illustrasjon: Danielle Tschudi

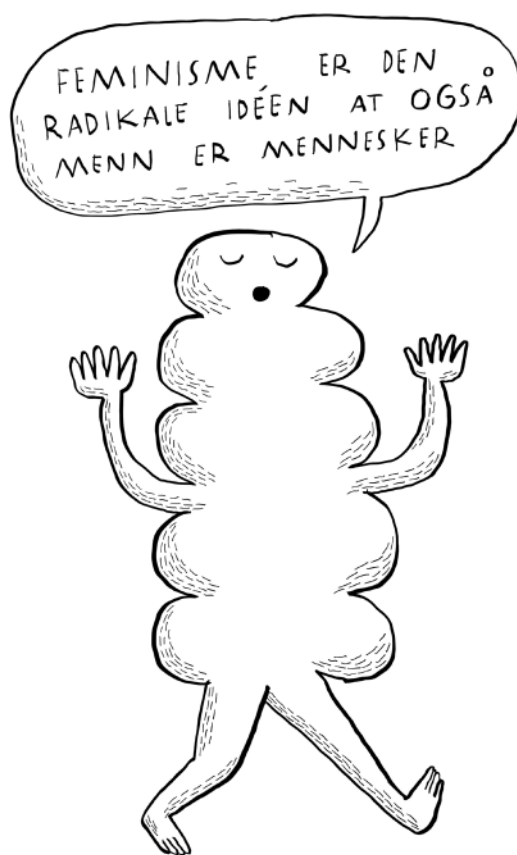
perspektivet, som på det viset får normativ status. Med det vert dei dikotomiane som heftar ved dei deskriptive omsorgsomgrepa i det fyrste og andre perspektivet irrelevante. Men den same innvendinga kan, so vidt eg kan skjønne, òg rettast mot Pettersens kritikk av Gilligans kartesianske dualisme, og den dikotomien han postulerer mellom eit aktivt subjekt og eit passivt objekt.

Kritikk av omsorgsetikken

Catharine MacKinnon er skeptisk til sjølve omsorgsetikken, som ho ser som eit resultat av kvinna si undertrykte stilling i samfunnet, og kritiserer Gilligan for å identifisera ein slik etikk med kvinner. Ho er representativ for ei rad feministar som kritiserer dei som søker finne fram til særskilt kvinnelege verde i etikken, og ser på omsorgsetikken som eit uttrykk for falskt medvit (hjå Pettersen 2008:24–25).

Tove Pettersen (2008:33–36) hevdar at Gilligan står for ein relasjonell ontologi, av di ho legitimerer omsorga ut frå dei konsekvensane ho får for det velværet, forstått som trivnad og vokster – det Pettersen kallar «flourishing» («bløming») – som vi opplever i menneskelege relasjonar. Ho kritiserer denne ontologiske måten å forstå omsorg på, for det fyrste av di han kan gjera det vanskelegare å fange opp den utbytinga og mishandlinga som ofte finn stad innanfor omsorgsrelasjonen, og for det andre av di han ser bort frå at ikkje-relasjonelle verksemder, som til dømes kunst og vitskap, òg kan føre til velvære. I eit slikt ljøs vil omsorgsetikken kunne halde oppe tradisjonelle kjønnsroller i familie og yrkesliv. Pettersen hevdar likevel at Gilligan, ved å føre inn det tredje perspektivet i utviklingsmodellen sin, der den sjølvoppofrande omsorga vert modifisert ved at omsorgsomgrepet vert utvida til å omfatte omsorgsgjevaren, greier å nøytralisera denne kritikken. Det gjer det mogleg å hevde ein omsorgsetikk der alle relasjonar tufta på utbyting vert vraka.

Pettersen (2008:38–40) kritiserer også Gilligan frå ein normativ synsstad: Ho nyttar omsorg som eit normativt kriterium til å klassifisera ulike typar omsorgsrelasjonar empirisk og rangera dei langs ein normativ skala ut frå det. Gilligan gjer seg med det skuldig i ein type naturalistisk feilslutning: Ho sluttar frå «bør» til «er». I motsetnad til Kohlberg, som klårt åtvare mot å gjera normative utsegnar om til deskriptive, er ikkje Gilligan klår på dette punktet. Gilligans teori lèt seg berre forsvare dersom dei utsegnene, i tillegg til å referera til fakta, òg gjev moralske påbod, det vil seia verkar preskriptivt. Slike påbod kan vera tufta på omsorg som moralsk bindande norm. Pettersen kritiserer Gilligan for ikkje å grunngjeva omsorgsmodellen eksplisitt



ut frå eit etisk verde, men meiner å kunne finne ansatsen til eit slikt verde i sluttkommentarane til boka hennar, der ho kontrasterer omsorgsetikken med rettferdsetikken: «Der rettferdighetsetikken tar utgangspunkt i et premiss om likhet – at alle skal behandles likt – hviler omsorgsetikken på et premiss om ikkevold – at ingen må bli såret» (Gilligan 2002:201). Pettersen finn premissen om ikkje-vald utilstrekkelig som etisk verde på grunn av den negative formuleringa, men utvidar han til «prinsippet om ikkje å skada» («the principle of non-maleficence»), som kan utleiast av nivå tri i utviklingsmodellen til Gilligan, av di mogen omsorg òg tillèt aktive inngrep for å hindre skade (Pettersen 2008:42). Med det tek Pettersen stilling for ein moral tufta på etiske prinsipp.¹¹ Ho finn stønad for eit slikt syn i Gilligans eiga omtale av det tredje perspektivet: «Omsorg blir det utvalgte prinsippet for denne moralforståelsen, som forblir psykologisk i sin orientering mot mellommenneskelige relasjoner og ansvar, men som blir universell i sin fordømmelse av utnyttelse og vold» (Gilligan 2002:103). Her vert «omsorg» i tydinga «ikkje å skada» lansert både som eit psykologisk og normativt prinsipp, og slepp med det unna den naturalistiske feislutninga frå «bør» til «er».

Konklusjon

Vi kan konkludere med at Carol Gilligan gjev eit viktig tilskot til den debatten som har knytt seg til Kohlbergs stadieteori for moralutvikling gjennom omgrepet «omsorgsetikk». Dette er eit omgrep ho har utvikla både gjennom ei kritisk gjennomgåing av Kohlbergs resultat og ved å gjennomføre egne etterrøkingar ved hjelp av ustrukturererte djupintervju. Med dette omgrepet har ho synt at det finst ein måte å forstå moralutvikling på som skil seg frå Kohlbergs kognitive modell, som tek utgangspunkt i evna til å løyse moralske dilemma ved å dedusera handlingsmaksimar ut frå abstrakte prinsipp. Opp mot dette set Gilligan ein utviklingsmodell tufta på omsorg, der spontane kjensler får ein meir framstående plass, men der ei universalisering av omsorgsomgrepet er det mogne sluttpunktet i ei moralutvikling, som byrjar med eit egosentrisk perspektiv, der omsynet til eiga overleving er overordna, og som går over i eit altruistisk perspektiv, der ansvaret for andre vert viktigare enn omsynet til eiga tarv. Sluttpunktet, som kjem med det universalistiske perspektivet, avværnar mykje av den kritikken som er vorten retta mot omsorgsetikken for å ville legitimera dei utbytingsrelasjonane som heftar ved den tradisjonelle kjønnsrolletenkinga. Dette er ein kritikk som ville ha råka hardt, so mykje meir som Gilligans prosjekt nettopp er å taka eit oppgjør med den kjønnsrolletenkinga på mannen sine premisser som Gilligan hevdar ligg innebygd i Kohlbergs modell. Gilligans uttala målsetjing med omsorgsetikken er å avskaffe kjønnsrolletenkinga og oppheva dei dikotomiane ho ber i seg, med dei kunstige skilja dei set opp mellom menneske. Hennar politiske prosjekt er å skapa eit samfunn der omsorgsoppgåvene fell like naturleg for menn som for kvinner.

Likevel er det retta alvorlege innvendingar, både frå feministiske teoretikarar og andre mot Gilligans omsorgsomgrep. Ein type kritikk dreiar seg om den metoden for datainnsamling Gilligan nyttar, ved å bruke ustrukturererte intervju, i dei tilfella ho ikkje gjer bruk av Kohlbergs eige intervjumateriale. Men dette er ein kritikk som kan rettast mot alle intervjuetterrøkingar av denne typen, og som er godt dekt i litteraturen om samfunnsvitskapleg metode. Det er grunn til å tru at Gilligan har vori vel merksam på moglege fallgroper i denne samanhengen og teki høgd for dei, sjølv om ho, truleg av personvernomsyn, har vori atterhaldande med å publisera heile datamaterialet frå abortetterrøkinga.

Noko større grunn er det til å hefte seg ved den kritikken som har vori retta mot det filosofiske grunnlaget for omsorgsomgrepet til Gilligan, mellom anna frå Tove Pettersen og Arne Johan Vetlesen, som kritiserer Gilligan

for å hange fast ved den dikotomistiske tenkjemåten ho i prinsippet søker å oppheva. Dei finn forklåringa i den determinismen som Gilligan implisitt går god for gjennom si vektlegging på primærsosialiseringa som avgjerande for kjønnsidentiteten. Det er likevel grunn til å merkje seg at Pettersen her kjem fram til ein noko meir nyansert konklusjon enn Vetlesen, av di ho peikar på det naudsynte i å skilje mellom eit normativt og eit deskriptivt nivå i Gilligans analyse: Det er berre på det normative nivået Gilligans kritikk av kjønnsdikotomien er gyldig, slik vi finn det i det tredje perspektivet i Gilligans modell. Frå dette nivået kan vi utleide «prinsippet om ikkje å skada» som etisk verde for omsorgsetikken. Vi må på dette grunnlaget kunne konkludera at Gilligan ikkje endar opp som nokon «skilnadsfeminist».

NOTAR

¹ «Skilnadssfeminisme» er gjerne den nemninga som vert nytta om den franske feministiske skulen inspirert av psykoanalytikaren Jaques Lacan, som hadde eit sær sers essensialistisk syn på skilnadene mellom kjønna. Til denne skulen høyrer til dømes Luce Irigaray, Michele Montrelay, Julia Kristeva o.a.

² Eg kjem her vesentleg til å basera meg på den versjonen som vert gjeven i «Appendix» til band 1 av «Essays on Moral Development» (Kohlberg 1981:409–12), men kjem òg til å nytte framstillinga av stadia i band 2 (Kohlberg 1984:624–639) der det høver.

³ Kohlberg er her klårt inspirert av Kants plikтетikk: Medan dei to fyrste nivåa er prega av ein konsekvensetisk tenkjemåte, svarar det postkonvensjonelle nivået tolleg noggrant til det kategoriske imperativet hjå Kant.

⁴ At Kohlberg valde to 11-åringar til å taka del i denne etterrøkinga

skuldast truleg at dei i denne alderen etter utviklingsmodellen hans er i byrjinga av det konvensjonelle stadiet, då han reknar med at kjønnskillnadene vert meir markerte.

⁵ «For det første kan ikke menneskeliv måles i penger, og viss apotekeren får tusen dollar, vil han allikevel fortsette å leve, men viss Heinz ikke stjeler medisinen, vil kona hans dø. [Hvorfor kan ikke liv måles i penger?] Fordi apotekeren kan få tusen dollar senere fra rike mennesker med kreft, men Heinz kan ikke få kona si tilbake. [Hvorfor ikke?] Fordi alle mennesker er forskjellige, så Heinz ville ikke fått kona si tilbake» (Gilligan 2002:54).

⁶ På spørsmål om Heinz bør stela medisinen, svarar Amy: «Jeg synes nok ikke det. Jeg tror det finnes andre måter enn å stjele. Som at han låner pengene, eller tar opp et lån eller noe, men han burde virkelig ikke stjele medisinen – men kona hans burde ikke dø heller» (Gilligan 2002:56). På spørsmål om kvifor Heinz ikkje bør stela medisinen, tek ho korkje omsyn til eigedom eller juss, men til korleis tjuveriet vil kunne verke inn på tilhøvet mellom Heinz og kona: «Dersom han stjal medisinen, kunne han redde livet til kona. Men han ville også kanskje havne i fengsel, og da kunne kona bli enda sykere, og han ville ikke kunne skaffe mer medisin, og det er jo ikke særlig bra. De burde ta en skikkelig prat om det og finne ut noen andre måter å skaffe penger på» (Gilligan 2002:54).

⁷ Chodorow har synt at grunnlaget for kjønnsidentiteten vert lagt i løpet av dei tre fyrste leveåra. Det gjer at han utviklar seg ulikt hjå jenter og gutar, av di den viktigaste omsorgspersonen i desse åra er ei kvinne. Av di jenta kan halde fram relasjonen med mora, etter som mora opplever ho som lik seg sjølv, vert den kvinnelege identiteten danna som eit framhald av denne relasjonen. På hi sida vert den mannlege identiteten danna ved at identifiseringa med mora vert broten, noko som legg grunnlaget for kjensla av autonomi (Chodorow 1978:166–67).

⁸ Gilligan syner her til ei intervjuetterrøking av kvinner i ulike aldrar og i ulike fasar av svangerskapet som vert stilte andsynes ei avgjerd om abort (Gilligan 2002:103–33).

⁹ Gilligan seier sjølv i «Med en annen stemme»: «Ut fra det første perspektivet er moral et spørsmål om sanksjoner man blir pålagt av et samfunn der man er mer en undersått enn en borger» (Gilligan 2002:108).

¹⁰ «undermine knowledge of human relationships by washing out the logic of feelings»

¹¹ Pettersen presiserer likevel at ho forstår «prinsipp» meir som «retningsline» («guide») enn som ein fast regel (Pettersen 2008:43, sn. 14)

LITTERATURLISTE

Chodorow, N. 1978, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley.

Gilligan, C., Ward, J.V., McLean, J., Taylor og Bardige, W.B. 1988, *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Gilligan, C. 2002, *Med en annen stemme: Psykologisk teori og kvinners utvikling*, Vestli, M. (overs.), Gyldendal, Oslo.

Kohlberg, L. 1981, *Essays on Moral Development, vol. I: The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, San Francisco.

—. 1984, *Essays on Moral Development, vol. II: The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, Harper & Row, San Francisco.

Pettersen, T. 2008, *Comprehending Care: Problems and Possibilities in the Ethics of Care*, Lexington Books, Lanham.

Vetlesen, A.J. 1994, *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania.

—. 2002, «Etterord», i *Med en annen stemme: Psykologisk teori og kvinners utvikling*, Gilligan, C., Vestli, M. (overs.), 207–220, Gyldendal, Oslo.

POSTMODERNISME OG FEMINISME

ALLIERTE ELLER UFORENELIGE TRADISJONER?

Av Njål P. Gjølstad

Postmodernismen og feminismen har bygd på mye av det samme akademiske tankegodset: både analyser av maktforhold mellom kategorier og kritisk dekonstruksjon av essensialistiske metanarrativer som legitimerer visse samfunnsforhold. Samtidig er det en tydelig konflikt mellom feminismens normative prosjekt og postmodernismens moralrelativisme. Hvordan kan feministiske forskere bygge på postmodernistisk tankegods og samtidig prøve å endre samfunnet vi lever i?

Postmodernismen og feminismen er to tradisjoner som tilsynelatende virker allierte, men som det likevel kan være problematisk å forene. Denne spenningen vil jeg gjøre rede for gjennom å belyse noen elementer ved postmodernismen som feminister finner tiltrekkende, og samtidig hvilke elementer som gjør dette samarbeidet problematisk.

For å diskutere forholdet mellom postmodernisme og feminisme vil jeg ta utgangspunkt i Seyla Benhabibs artikkel «Feminism and the Question of Postmodernism» fra boken *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. I denne artikkelen utforsker Benhabib forholdet mellom disse akademisk-metodiske og teoretiske paradigmenes som har preget human- og samfunnsvitenskapene i store deler av den vestlige verden gjennom de siste tretti årene. Benhabib viser at det tilsynelatende er en tydelig allianse mellom disse akademiske bastionene som begge har etablert seg som viktige kritiske tilnærminger til modernitetens¹ kunnskaps- og historieforståelse, men problematiserer også sterkt dette forholdet (Benhabib 1992:203).

Problemet ligger heller i bruken av feminismen som en normativ filosofi om kvinners frigjøring og likestilling.

Gjennom sin artikkel utfordrer Benhabib forholdet mellom postmodernismen og feminismen og viser at dette forholdet ikke er så tydelig sammenfallende som det kan virke. Hun poengterer at man muligens må ta et valg: postmodernisme eller feminisme. Benhabibs forutsetning er formulert i hennes problemstilling:

Are the meta-philosophical premises of the positions referred to as 'post-modernism' compatible with the normative content of feminism, not just as a theoretical position but as

a theory of women's struggle for emancipation?
(Benhabib 1992:204)

Konflikten ligger dermed nødvendigvis ikke, slik jeg forstår Benhabib, i den akademiske teoretiske applikasjonen av disse teoriene: Problemet ligger heller i bruken av feminismen som en normativ filosofi om kvinners frigjøring og likestilling. Det er når feminister ønsker å legitimere endring i samfunnet på bakgrunn av sine perspektiver at tradisjonen får et problem med å benytte seg av postmodernismens metateoretiske perspektiver.

Menneskets, historiens og metafysikkens død

Benhabib henter sin definisjon av postmodernisme fra Jane Flax, og beskriver postmodernismen som en «subscriptio to the theses of the death of Man, of History and of Metaphysics» (Benhabib 1992:211). Det er i denne definisjonen Benhabib mener det kommer frem noen tydelige problemer med forholdet mellom feminismen og postmodernismen. Problemet, sier Benhabib, ligger i at «death of Man, death of History and the death of Metaphysics» kan bli normativt forstått på ulike nivåer. Hun påstår at disse tre tesene kan bli forstått på en sterk eller svak måte.² For å redegjøre for Benhabibs *raisonnement* vil jeg først gi en fremstilling av hva hun mener med «death of Man, History and Metaphysics». Samtidig vil jeg også gjøre rede for hva den feministiske versjonen av disse tre tesene er.

Med «death of Man» mener Flax hvordan postmodernister har dekonstruert selvet og ikke lenger forstår menneske og subjekt som transcendent vesener. Selvet er ikke gitt, men formet og skapt av de kulturelle diskursene som påvirker samfunnet individet tar del i. Postmodernismen dekonstruerer essensialistiske kategorier. «Man is forever

caught in the web of fictive meaning, in chains of signification, in which the subject is merely another position in language» (Flax 1990:32). Den feministiske versjonen av «death of Man» kan, ifølge Benhabib, bli forstått som «Demystification of the Male Subject of Reason» (Benhabib 1992:212). Mens postmodernister fokuserer på dekonstruksjonen av subjektet og essensielle kategorier er feminismen opptatt av at kjønn er et av de viktigste elementene som har vært med på å forme idealer om et nøytralt og universelt «subject of reason» (Benhabib 1992:212).

Med «death of History» illustrerer Flax at historien eksisterer for å rettferdiggjøre «the fiction of man». Historisk essensialisme, hvor historie blir brukt for å legitimere kategorien «menneske» gjennom menneskets historie (Flax 1990:33). Slik jeg forstår Flax omhandler ikke dette nødvendigvis den akademiske historieskrivningen, men den politiske bruken av den. Dette kan illustreres ved hvordan for eksempel begrep som fremskritt blir brukt for å beskrive menneskets historie og dets utvikling. Postmodernismen bryter med den akademiske bruken av store fortellinger for å legitimere samfunnsforhold, slik som eksempelvis Marxismen bruker historisk utvikling for å forklare maktforhold mellom samfunnsklasser.³ Benhabib mener at en feministisk forståelse av «death of History» vil være «engendering of Historical Narrative». Ikke bare er historieforståelsen eurosentrisk, fra et hvitt, kristent og europeisk ståsted, men den er også mannlig.

Benhabib trekker inn hvordan historien har «forced historical narrative into unity, homogeneity and linearity» (Benhabib 1992:212–213). Dette på bekostning av ulike og fragmenterte tidsforståelser av andre grupper med egne kategorier for periodisering og med egne forståelser av det narrative, slik som det feminine.

Den tredje tesen Benhabib mener man tilskriver seg i postmodernismen er «death of Metaphysics». Ifølge Flax mener postmodernister at den vestlige metafysikken har vært «under the spell» av hva hun kaller «metaphysics of presence» (Flax 1990:34), altså et forsøk på å mestre verden gjennom en jakt på det virkelige eller det sanne. Slike holdninger om den objektive fornuften har gjennomsyret modernismen og har hatt en sentral posisjon i den naturvitenskapelige doktrinen frem til disse holdningene til dels ble brutt ned i gjennom siste halvdel av forrige århundre.⁴ Den feministiske versjonen av «death of Metaphysics» ville, ifølge Benhabib, vært «Feminist Skepticism Toward the Claims of Transcendent Reason». Hvis det tenkende subjektet er styrt av den kulturelle konteksten med de diskursene den eksisterer i og ikke et overhistorisk rasjonelt vesen med universelle transcendentale ideer, vil det si at det er disse kontekstuelle elementene som skaper og påvirker de eksisterende kategoriene om fornuft og sannhet? Av slike kulturelle egenskaper peker Benhabib på at for feminismen er kjønnsrelasjoner den mest sentrale formen for «knowledge-guiding interest». Det er altså kjønnsrelasjoner som står i sentrum for feminismens akademiske virke. Dette inkluderer ulik sosial, økonomisk, politisk og symbolsk etablering av kjønnsforskjeller mellom mennesker i ulike samfunn (Benhabib 1992:213).⁵

Sterke og svake tolkninger av postmodernismens tre teser

Til nå har jeg vist hvordan feminismen allierer seg med postmodernistiske elementer og kritikk av modernismen. Samtidig mener Benhabib at det er grunnleggende forskjeller i disse tradisjonenes innhold som gjør det vanskelig å beskrive dem som allierte. Problemet hun presenterer ligger ikke i kategoriene selv, men i hvordan man skal tolke dem. Her trekker Benhabib inn hva hun mener er forskjellen mellom sterke og svake tolkninger av de postmodernistiske tesene. De svake tolkningene av tesene vil feminismen tilskrive seg, men som Benhabib skriver, vil feminister bare kunne alliere seg med sterke tolkninger av tesene med risiko av å være selvmotsigende (Benhabib 1992:213). De sterke tolkningene dekonstruerer det teoretiske argumentasjonsgrunnlaget feminismer trenger for sine normative påstander om verden. Følg feminister de



sterke tolkningene av tesene vil deres normative påstander falle på sin egen dekonstruksjon av subjekt, historie og metafysikk.

Death of Man

Den svake tolkningen av «death of Man» er at subjektet er situert i sin sosiale, lingvistiske og diskursive kontekst. Jeg forstår denne tolkningen slik at selv om man dekonstruerer den essensialistiske kategorien om selvet, finnes selvet fortsatt som en del av sin kontekst. Dette inkluderer en idé om at selvet fortsatt er selvreflekterende og kan planlegge deler av sin sannsynlige framtid. Dette krever at selvet er situert i en kontekst og ikke totalt dekonstruert slik den sterke tolkningen forutsetter (Behnabib 1992:214).

Den sterke versjonen av denne tesen griper Flax presist i setningen «Man is forever caught in the web of fictive meaning, in chains of signification, in which the subject is merely another position in language» (Behnabib 1992:214). Subjektet oppløses helt til de faktorene som påvirker det og subjektet blir et resultat av de diskursive

uttrykkene om subjektet selv. Det er dermed ikke noe skille mellom subjektet og «the chains of significations», i hvert fall ikke i den grad at subjektet kan skape nok avstand til å reflektere over sin egen «position in language». Dette igjen fører til at subjektet aldri kan løsrive seg nok fra «the chain of significations» til å endre selvet.⁶

Behnabib mener at denne tolkningen ikke er i samsvar med feminismens prosjekt om å skrive kvinnens historie. For dette trenger man et «jeg», et subjekt. Man forteller historien om hvem man er gjennom et «jeg» hvor man er både forfatter og en karakter i historien samtidig. Behnabib spør dermed hvordan kvinnekampen ville være mulig uten en idé om autonomien og et selv til kvinner. Et svar som, ifølge Behnabib, gjennom den sterke tolkningen av «death of Man», bare kan være motstridig.

Et eksempel Behnabib trekker frem er diskusjonen om dikotomiene «sex» og «gender», og spesielt den feministiske forskeren Judith Butlers bidrag til diskusjonen.⁷ På den ene siden er «gender» eller det kjønnnet samfunnet gir oss. Dette kjønnnet har vært forstått som styrt av de kulturelle diskursene. Det har også vært vanlig å sette «sex» på motsatt side, som et førkulturelt naturlig kjønn som vi blir født med. Dette begrepet er ifølge tesen om «death of Man» svært vanskelig. Om man tolker denne tesen sterkt, kan man si at det ikke finnes noe før-kulturelt biologisk kjønn. Det er i møte med andre mennesker og i møte med samfunnet at mennesker blir kjønnnet og kategoriserte, selv på et biologisk nivå. Videre sier Butler at det ikke finnes noen «gender identity» bak «the expression of gender». Det er, ifølge Butler, ikke et kjønnnet selv bak det performative i hvordan vi uttrykker kjønn (Behnabib 1992:215).

Problemet blir da svært tydelig. Tanken om at kjønn er performativitet uten et subjekt bak handlingen bryter med det normative idealet til feminismens politiske teori. Feminismen er historien om kvinner og kvinners kamp for frigjøring. Disse tankene er vanskelig å forene med idealer om å bryte ned det essensialistiske subjektet. Dette inkluderer også at identitetsmarkører som kjønn bare reduseres til et kulturelt uttrykk styrt av diskurser i samfunnet.

Death of History

Den svake tolkningen av «death of History» kan forstås som et oppgjør med store metanarrativer som har essensialistiske preg. Et eksempel kan være et prosjekt som søker å finne essensen i det å være mor og se på det som et universelt og på tvers av kulturer. Dette inkluderer også å bryte med universelle teorier om kvinners undertrykkelse og menns dominans over kvinner som noe universelt, uavhengig av klasse, kultur eller historie (Behnabib



1992:218–219). Samtidig bygger feminismen på at slike metanarrativer kan forklares innenfor sin gitte kulturelle kontekst. I den svake tolkningen er det i hovedsak det universelle uttrykket som er et problem. På denne måten kan feminister konstruere narrativer innen en spesifikk historisk og sosial kontekst.

Problemet med den sterke tolkningen av tesen finnes i forholdet mellom politikk, historiografi og historisk minne. Den politiske feminismen har historisk kjempet for kvinners frigjøring. Bakgrunnen for dette har vært metanarrativet om kvinners undertrykkelse. En fremstilling som metodologisk er problematisk med en sterk tolkning av «death of History». Dekonstruerer man historien om kvinners undertrykkelse og ser på undertrykkelse som en maktstruktur i diskursen så vil det også være problematisk å bruke historien som motiv til å endre samtiden. Alle slike historiske argumenter for å motivere politisk endring vil være problematiske om man samtidig avviser slike metanarrativer (Benhabib 1992:219–223). Ifølge en sterk tolkning av tesen lar det seg dermed ikke gjøre å konstruere et historisk narrativ som legitimerer endringer i samfunnet, slik den politiske feminismen forsøker.

Et eksempel Benhabib trekker frem er hvordan man i dag omskriver historien til et kvinnelig perspektiv. Ikke bare er dette problematisk gjennom tesen om «death of Man» hvor man dekonstruerer selvet og essensen av subjektet, men også om man ser på historien som «competing paradigms of discourse, power-knowledge complexes» (Benhabib 1992:222).⁸ Omskriver man historien fra et kvinnelig ståsted blir dette, ifølge den sterke tolkningen, bare et nytt diskursivt paradigme, på lik linje med det paradigmet feminismen forsøker å bryte med.

Death of Metaphysics

I sin fremstilling av den sterke og svake tolkningen av «death of Metaphysics», trekker Benhabib ikke bare inn kritikk mot postmodernismen fra et feministisk ståsted, men også hva hun mener er problemer med postmodernismen fra dens egen logikk. Postmodernismen har, gjennom Heidegger og Derrida, kritisert vestlig metafysikk siden Platon for å være «under the spell of the 'metaphysics of presence'». Men denne fremstillingen av vestlig metafysikk er i seg selv et metanarrativ. Kritikken av vestlig sannhetsøken og dermed filosofien som «the privileged representative of the Real» (Benhabib 1992:224), er altså likeså en essensialistisk konstruksjon bygd på et metanarrativ om hva sannhet og virkelighet er. Den sterke tolkningen av «death of Metaphysics» bygger dermed på et metanarrativ og samtidig dekonstruerer og oppløser denne tesen den

vestlige filosofiens diskurser. Hvordan er det mulig å konstruere akademiske påstander om verden, slik feminismen ønsker, dersom de teoretiske posisjonene man har som utgangspunkt, i seg selv dekonstruerer den narrativen man ønsker å konstruere?

For å kunne konstruere akademiske påstander må man se på den svake tolkningen av tesen om «death of Metaphysics». Denne mer innflytelsesrike tolkningen brukes for å vise hvordan filosofi «... in contradiction from the developing natural sciences in this period, could articulate the basis of validity of right knowledge and correct actions» (Benhabib 1992:224). I en slik fremstilling er filosofi en metadiskurs om legitimering av vitenskap. Om vi oppløser alle essensialistiske kategorier og metoder for legitimering, hva er igjen av filosofien? Blir filosofi bare en «sociology of knowledge», hvor i stedet for og utforske validiteten til kunnskap, bare de empiriske betingelsene for hvordan sannhet genereres blir utforsket? Benhabib sammenligner en slik framstilling av filosofer med et bilde av filosofer som ikke noe mer enn etterkommere av poeter som diktet narrativer om kulturen de eksisterte i (Benhabib 1992:224).



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Et av feminismens prosjekter er kritikk av den sosiale diskursen, men hvordan er dette mulig uten filosofi? Godtar man postmodernismens dekonstruksjon av filosofien som bare en observasjon av den vestlige forståelsen av kunnskap og ikke som en metadiskurs som kritiserer denne forståelsen, hvordan kan man da bruke disse filosofiske perspektivene til å kritisere samfunnet? Legitimerer man kritikk av samfunnet med filosofi kan man ikke på samme tid dekonstruere filosofiens legitimerende rolle.

En kritikk jeg vil rette mot Benhabib er at hun aldri tydelig klargjør hvor hun setter grensen mellom en svak og en sterk tolkning av disse tre tesene. Hun tegner opp en linje og presenterer de to sidene slik hun ser dem, men uten å nyansere sitt eget skille. Benhabib tar utgangspunkt i at det eksisterer et skille hvor man tydelig kan se to tolkninger av de tre tesene. Det kan tenkes at det finnes flere nyanser enn en enkel separasjon, og kanskje ville både feminister og postmodernister si seg enige i visse elementer eller bare noen deler av skillet Benhabib presenterer. Ironien blir kanskje at mye av Benhabibs argumentasjon omhandler dekonstruksjon av kategorier, men selv konstruerer hun et tydelig dikotomisk skille mellom en sterk og en svak tolkning av tesene menneskets, historiens og metafysikkens død for å illustrere problemer mellom disse to tradisjonene.

Tiltrekkende sider – problematiske sider

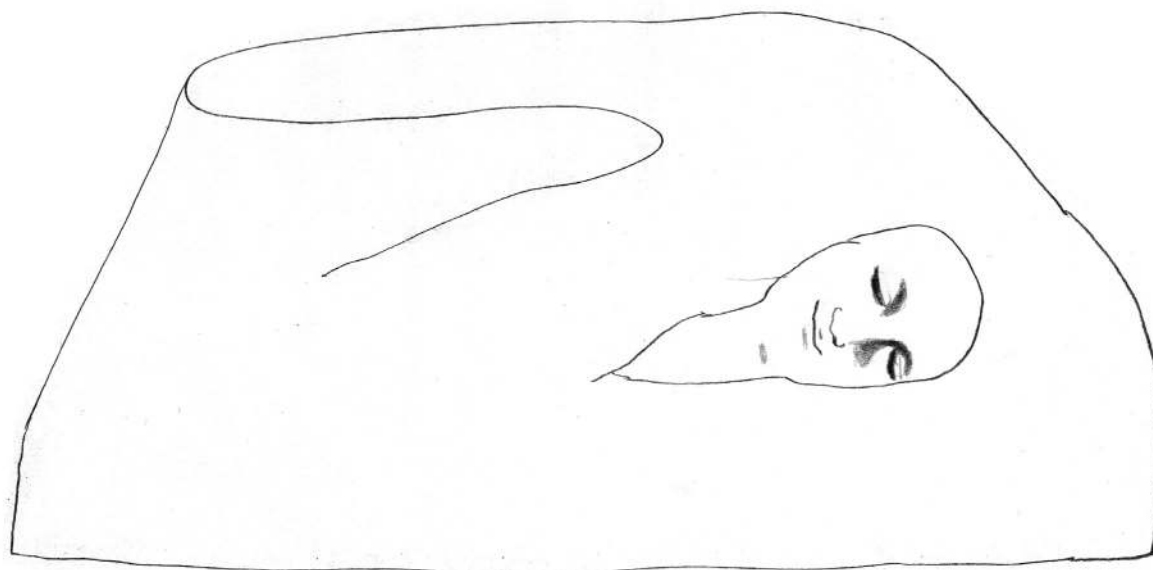
Postmodernismen og feminismen står sammen i en rekke vitenskapsteoretiske spørsmål. Begge er metateoretiske i sin kritikk av vitenskapen og vitenskapshistorien og er opptatt av epistemologiske spørsmål. Der postmodernister

er opptatt av alle ulike elementer som påvirker diskurser i samfunnet, er feminismen opptatt av kjønn og konsekvensene av kjønn som en identitetsmarkør mellom mennesker og hva som skaper maktforhold mellom kjønn i samfunnet. Feminismen prøver også å svare på spørsmål om hvordan diskurser påvirkes av kjønn og hvordan kulturen er med på å definere og forme forståelsen av kjønn. Samtidig ligger det til grunn en kritikk og en dekonstruksjon av kategorier i postmodernismen. Å bryte med etablerte ideer om at kategorier er skapt utenfor menneskets forståelse og fortolkning er et av de sentrale elementene ved postmodernismen. Dette inkluderer også å dekonstruere ideen om kjønn, slik at kjønn ikke eksisterer som en universell kategori utenfor menneskelig tolkning og dermed ikke som en biologisk størrelse utenfor menneskers tolkningsevne.

I møte med dette epistemologiske kriteriet er denne diskusjonen et problem for feminismen, slik blant annet Butler berører det i «sex–gender»-problematikken. Kan man vitenskapsteoretisk argumentere for at det finnes kjønn og at det finnes universelle empiriske bevis for at maktforhold mellom disse kategoriene ikke er like? Det er ikke lett å svare på et slikt spørsmål, men ulike feministiske filosofer har plassert seg ulikt i denne debatten.⁹

Problemet viser seg tydelig når feminismen gjør inntog i den politiske debatten. Feminismen er ikke bare et vitenskapsteoretisk paradigme, men også en politisk bevegelse som prøver å si noe om, og ikke minst endre samfunnet den eksisterer i. Feminismen ønsker dermed ikke bare å analysere diskursene som definerer kjønn, men også si noe konkret om samfunnet, samt endre makten som ligger til grunn i diskursene. Det er et slikt normativt motiv som til

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



dels kan være vanskelig å forene med postmodernismen.

Postmodernismen kan beskrives som moralrelativistisk. Det vil si at den ikke gjør noen dom over handlinger, eller veier dem som gode eller dårlig. Dette er til dels et resultat av dekonstrueringen av subjektet, historien og metafysikken. Disse tre elementene brukes ofte for å legitimere normative utsagn. Tar en utgangspunkt i at historie er «competing paradigms of discourse, power-knowledge complex» så er det svært vanskelig å gjøre noen normative slutninger fra kunnskap.¹⁰ Bryter man ned kategoriene til å være kun kulturelt skapte, vil også alle normative vurderinger være skapt innenfor de samme diskursive rammene. De normative vurderingene vil dermed være styrt av diskursen og igjen være et resultat av de samme strukturene man prøver å analysere og dekonstruere.

Med denne problematikken i bakhodet er det her viktig å gjøre et skille. Dette er i første omgang et vitenskapsteoretisk problem. Mens postmodernismen holder seg innenfor metateoretiske diskusjoner, har feminismen en realpolitisk agenda. Det er i dette møte mellom det vitenskapelige og det politiske, at konflikten kanskje er mest tydelig. Som Benhabib skriver i sin problemstilling er det i sin normative form at feminismen får et problem med sitt forhold til postmodernismen. Skal man uttale seg normativt om samfunnet og hvordan det burde endres, er det problematisk å samtidig tilskrive seg vitenskapsteoretiske rammer som er moralrelativistiske.

Postmodernismen som en kritisk metateoretisk tilnærming kan være med å problematisere tidligere forskningsparadigmer, og den fungerer som en metodisk tilnærming til samfunnet, men den moralrelativistiske strukturen gjør den nesten uforenelig med feminismens politiske motiver. Det kan derfor argumenteres for at feminismen må skape kategorier slik som «kvinner» og «menn», og metanarrativer om maktforholdet mellom dem, for å legitimere sine politiske motiver om endring. Skal man kjempe for likestilling mellom kvinner og menn må man erkjenne at disse kjønnskategoriene eksisterer i samfunnet. Man opererer dermed ikke slik som postmodernismen prøver å gjøre, på utsiden av diskursene, men innenfor det maktforholdet man observerer og forsøker å endre.

Det er en enorm utfordring for feminismen å balansere en slik moralrelativistisk selvreflekterende metateoretisk holdning til diskursene slik postmodernismen gjør krav på, samtidig som man vil kjempe for likestilling innenfor en bestemt kultur, eller for en universell kategori som feministene ofte anser kjønnskategorien «kvinne» for å være.¹¹ Selv konkluderer Benhabib med at feministiske politiske prosjekter vil være selvmotsigende dersom man følger de

sterke tolkningene av postmodernismens teser, slik de er presentert over.

Uforenelighet – kanskje ikke et problem?

I denne artikkelen har jeg forsøkt å redegjøre for hvorfor det kan være problematisk for feminismen å bygge på postmodernismens metateoretiske tilnærming i sin forståelse av subjektet, historien og filosofiens vitenskapskritiske og vitenskapslegitimerende rolle. Feminismen bygger på mange sentrale elementer fra postmodernismen, kanskje spesielt dens kritiske holdning til andre, ofte eldre, vitenskapsparadigmer som den kritiserer for å konstruere og videreutvikle et kjønnets sannhetsbegrep uten å være kritisk til denne konstruksjonen.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Selv om begge tradisjonene dekonstruerer essensialistiske kategorier, historieforståelse og idealene om transcendentale sannheter, har jeg belyst at dette er en tilnærming med ulike nivåer. Jeg har vist hvordan sterke tolkninger av disse påstandene kan virke problematiske og til dels motsi et annet av feminismens idealer, nemlig dens politiske og normative prosjekt.

Feminismen ønsker å si noe om de maktforholdene som eksisterer i samfunnet mellom kjønn. Den ønsker samtidig også å fortelle historien og formidle kunnskapen fra et kvinnelig perspektiv. I den grad feminismen kritiserer vitenskapen for å være kjønnnet kan den passe med postmodernistiske perspektiver, men feminismen ønsker å erstatte disse konstruksjonene. Den ønsker for eksempel å fortelle historien om kvinners undertrykkelse, noe som ifølge en sterk tolkning av postmodernismens dekonstruksjon av historien er problematisk.

Selv om jeg i denne artikkelen har sett på mange ulikheter mellom disse tradisjonene er det viktig å understreke at disse tradisjonene har sin egen autonomi som akademis-

ke tradisjoner. De har påvirket og fortsetter å påvirke hverandre, men forsøker å oppnå ulike mål. Postmodernismen er en metateoretisk diskurs om vitenskap og filosofi, noe feminismen, som jeg har vist, også kan sies å være, da i hovedsak sett fra et kjønnsperspektiv. Samtidig har feminismen også et normativt budskap og prøver å endre strukturer i samfunnet den eksisterer i. Feminismen prøver å endre maktforhold og fortelle historien fra et mer nyansert kjønnnet perspektiv.

Man kan argumentere for at feminismens mulighet til å endre samfunnet ikke er noe negativt. Feminismen fortsetter å forsøke å endre samfunnet med utgangspunkt i svake tolkninger av de postmodernistiske tesene. Kanskje er det en styrke dersom feminismen, i den grad det er vellykket, har brukt og kan bruke postmodernistiske metaanalyser på et samfunn for å nå politiske mål? Jeg har selv ikke noe svar på dette spørsmålet, men jeg mener det er viktig for feminismen som en akademisk posisjon å forstå bruken av postmodernistiske elementer, og bevisstgjøre seg hvilke problemer dette kan medføre, slik jeg har belyst i denne artikkelen.

NOTER

¹ Begge tradisjonene tar et oppgjør med modernitetens idealer om at det finnes universelle objektive sannheter. Både feminismen og postmodernismen ønsker å bryte ned slike positivistiske tilnærminger til kunnskap og historie som et utviklende fenomen. Jeg vil berøre spesielt postmodernismens oppgjør med en slik historieforståelse senere i essayet.

² Med denne metaforen ønsker Benhabib å tydeliggjøre at det er et skille mellom i hvilken grad man tar i bruk de postmodernistiske idealene. Hun tydeliggjør ikke i seg selv hva hun direkte mener med sterk og svak tolkning, men jeg mener dette blir tydelig i min redegjørelse av tesene senere.

³ En diskusjon om historisk essensialisme er i seg selv et svært tema. Mitt poeng her er å trekke linjer til ideer om deterministiske elementer ved historieforståelsen. At historien utvikler seg fremover, med et mål. Dette er trekk som passer med modernitetens paradigmer om objektiv sannhet (objektiv historie). Dette er en historieforståelse postmodernismen i høy grad bryter med. (Benhabib trekker frem noen av disse poengene øverst på side 212.)

⁴ En annen diskusjon vil være i hvilken grad positivistiske ideer er borte fra vitenskapen. Mye forskning som begås i dag bygger på tidligere forskning gjort med andre paradigmer. Det kan dermed tenkes at positivistiske holdninger om sannheter fortsatt finnes i mer essensialistiske eller universelle teoridannelser.

⁵ Når Benhabib gjør rede for problemer med forholdet mellom feminismen og postmodernismen er det bare med utgangspunkt i de tre tesene. Dette oppleves kanskje som en smal ramme for postmodernismen sammenlignet med hennes bruk av feminisme som hun selv ikke bruker mye plass til å redegjøre for i sin artikkel. Hun setter heller ikke rammer for feminismen utover at det i hovedsak er den normative agendaen til feminismen hun mener ikke er overkommelig med postmodernismens idealer

⁶ Her lener Benhabib seg på makt og disiplinteorien til den franske filosofen Michel Foucault. Noen av særtrekkene ved Foucault sin tilnærming til disiplineringen av subjektet er gjennom strukturer vi ikke kan unnslipe.

⁷ Disse begrepene blir ofte oversatt til sosialt og biologisk kjønn. Jeg vil unngå å oversette begrepene her siden poenget med denne delen er nettopp å kritisere en slik binær forståelse av dem.

⁸ I denne delen lener Benhabib seg på en Foucaultisk forståelse av diskurs og makt.

⁹ Et eksempel er Simone de Beauvoirs eksistensialistiske og fenomenologiske tilnærming til spørsmål om hva en kvinne er (Sampson 2008:36–52).

¹⁰ Et eksempel fra Benhabib er hentet fra Foucault som sier at «there is no history of the victims but only a history of the construction of victimization, a history of the agencies of victim control» (Benhabib 1992:222).

¹¹ En distinksjon som er verdt å merke seg er om man skal bruke «kvinner» som en skapt essensialistisk kategori innenfor et bestemt samfunn, eller om man skal behandle den som en universell størrelse. På grunn av plass og oppgavens avgrensning vil jeg ikke berøre denne diskusjonen i denne artikkelen.

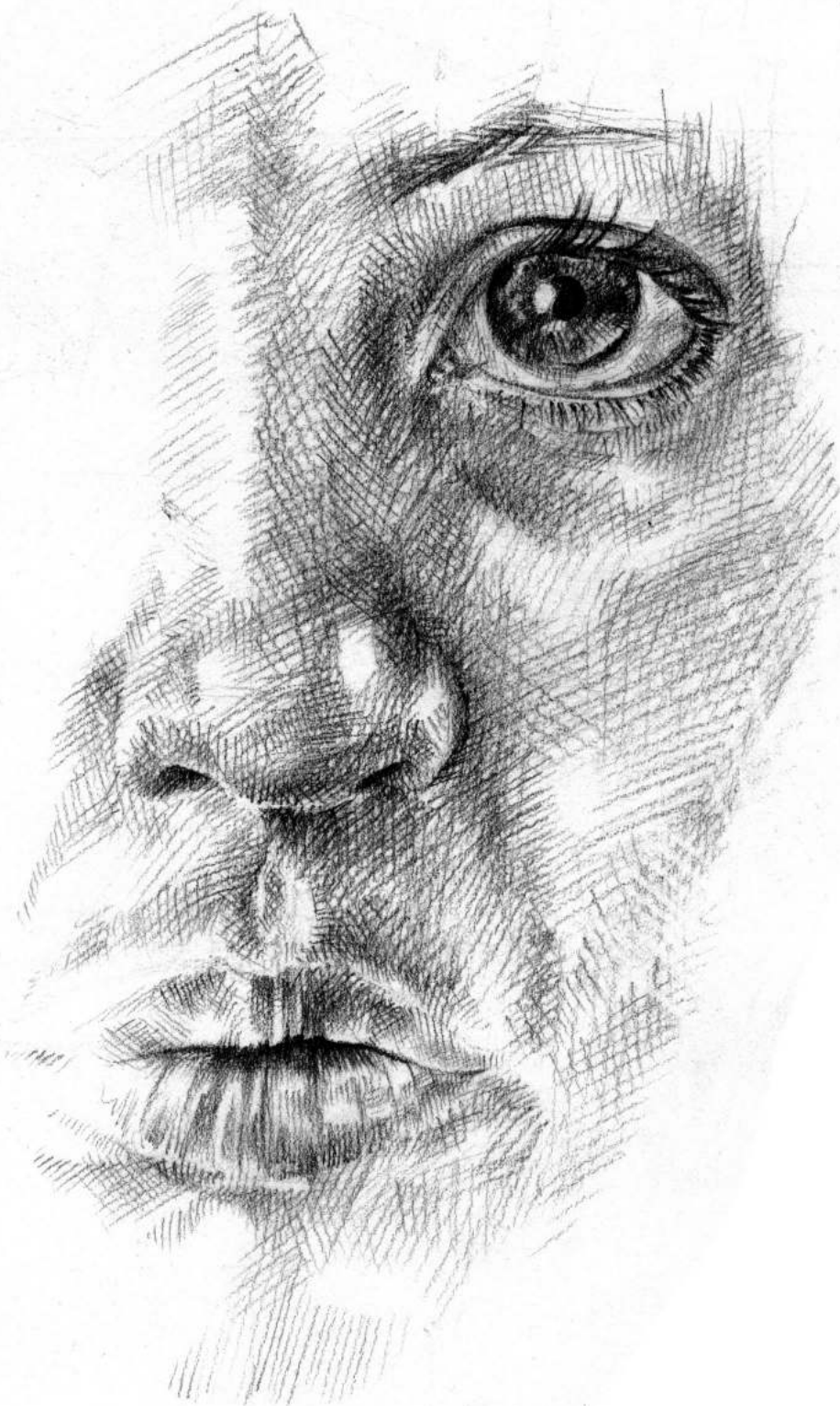
LITTERATUR

- Benhabib, S. 1992, *Situating the self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Flax, J. 1990, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, University of California Press, Berkeley.
- Sampson, K. 2008, «Eksistensialistisk/Fenomenologisk tilnærming», i *Kjønnsteori*, Sampson, K. (red.), 36–52 Gyldendal Akademiske Forlag, Oslo.

INTERVJU MED ELSE WIESTAD

TENKE OG TALE UT FRA SEG SELV

Av Nina Seim &
Eivor Elisabeth Daae Møland



Illustrasjon: Ingri Haraldsen

**Det er en misforståelse
å tro at det ikke fantes
kvinnelige filosofer
opp gjennom historien.**

Feministisk filosofi er i dag en etablert gren av filosofien. Det har imidlertid ikke alltid vært sånn. Professor emerita Else Ingeborg Wiestad (se også Viestad) var den ene av de to første kvinnene som tok doktorgraden i filosofi i Norge. Hun disputerte på avhandlingen *Kjønn og ideologi* (Wiestad 1986). Det var en undersøkelse av kvinne- og kjønns teoriene til Locke, Hume, Rousseau og Kant. Slik var Wiestad i tillegg den første som disputerte på et kvinnefaglig tema innen filosofi i Norge.

Også gjennom sin videre akademiske karriere har hun tatt opp kvinne- og kjønns perspektiver innenfor fagfilosofien. Sammen med studenter og andre fagpersoner har hun vært pådriver for å integrere kvinneperspektiver i filosofiutdannelsen ved UiO, blant annet gjennom semesteremnet «Kjønnsrolletenkning». Foruten en rekke fagartikler omkring temaet har hun blant annet utgitt boken *De store hundreårsbølgene: Kjønnsdebatten gjennom tre hundre år* (Wiestad 1994). Hun var dessuten med på å etablere og undervise i det tverrfaglige HF-studiet *Kjønn og kultur*, og startet sammen med professor Tove Pettersen opp studieemnet «Kjønn og filosofi» ved UiO i 2004.

I innledningen til kapittelet «Kjønn og rom» i den nye boken din, Stedene som former deg: Om rom og subjektivitet¹, skriver du at kvinner i dag, i stedet for å fremheve forskjeller og marginalitet, bør velge å bringe det kvinnelige tilbake i sentrum for sine erfaringer. Hva mener du med det?

Man har hevdet at kvinners marginale kultur- og samfunnsposisjon gir dem et fordelaktig kritisk ståsted, et blikk utenfra, som gjør det mulig å forme alternative tanker og teorier. Fra dette ståstedet, som blir kalt den *marginale* posisjonen, er det også skapt interessant ny teori og debatt.

I dag bør kvinner imidlertid endre posisjon for å komme videre. De bør velge å bringe det kvinnelige ut av det marginale og tilbake til et positivt definert sentrum. Som talende og handlende aktører kan de både posisjonere seg sentralt og bidra til å forme nye felleskjønnede rom. Kvinner utforsker i dag hva det er å være kjønn i samverdener i ending, der nye kjønnsmodeller tar form.

Det snakkes om flere feministiske bølger. Man har pleid å se kvinnesakskvinnene som argumenterte for kvinners rettsmyndighet, utdannings- og stemmerett rundt 1900-tallet som «feminismens første bølge». Kvinnebevegelsen på 70-tallet er

blitt omtalt som «feminismens andre bølge». Det er omdiskutert om man har eller har hatt en tredje feministisk bølge etter dette. I boken De store hundreårsbølgene argumenterer du for at de feministiske bølgene starter to hundre år før stemmerettsbevegelsen. Hva mener du med det?

De store hundreårsbølgene søker å få fram at det har vært flere bølger eller framstøt for kvinners frihet og rettigheter, helt fra 16- og 1700-tallet av. De etterfølgende generasjonsbølgene kommer i kjølvannet av disse.

Fra 1970 til nå har kvinner oppnådd mye, både når det gjelder utdanning og økonomisk selvstendighet. Men i en avisartikkel i Aftenposten nylig var skribenten bekymret for at det nå er 60 % kvinneandel i mange høyere studier. Man uttrykte ikke bekymring for at de fleste fag hadde over 60 % mannlige studenter for 50–60 år siden.

I 2003 ble Rådet for exphil kritisert av den daværende likestillingsdirektøren² for å ikke ha flere kvinner på pensumlista. Hun mente at det kunne være en 50/50 fordeling mellom kvinnelige og mannlige forfattere. Hva mener du om det?

Det er både mulig og faglig interessant å få flere kvinnelige filosofer og kommentarforfattere inn på pensum. Den britiske Sophia var for eksempel en satirisk og skarpskodd kritisk tenker på 1700-tallet som skrev under pseudonym. Det var bare én komitéstemme imot som gjorde at hun ikke kom med i det nye pensumet til exphil.

Bør man kvotere inn kvinnelige filosofer eller kommentarforfattere i pensum til exphil og på andre studienivåer?

Det bør ikke gjøres helt mekanisk. Men tenker man på en moderat kjønnskotering, der det er tale om å velge mellom flere gode kandidater, kan det bidra til en bedre kjønnsfordeling. Det er gjort mye ny forskning på dette feltet, og en rekke interessante kvinnelige tenkere er blitt gjenoppdaget. Både når det gjelder originaltekster og sekundærlitteratur kan man i dag få med langt flere kvinnelige tenkere på pensumlisten.

Det er en misforståelse å tro at det ikke fantes kvinnelige filosofer opp gjennom historien, eller at kjente filosofer ikke har diskutert kjønnsproblematikk i ulike fagsammenhenger. Enkelte sier at de bare er interessert i generelle temaer, som frihet eller menneskerettigheter rent generelt, men glemmer at kvinner er mennesker og at det også dreier seg om argumentasjonen for og imot kvin-

ners frihet og rettigheter. De vil kanskje heller ikke innreflektere de frihetsbegrensningene som fortsatt rammer mange kvinner i verden i dag.

Når det gjelder historiske tekster, kan man vel si at Aristoteles levde i annen tid, og derfor kan unnskyldes for sin teori om at kvinnen er en mangelfullt utviklet mann³?

Å ta vekk noe man ikke lenger synes passer, er å undersøke og forfalske deler av historien. Aristoteles mangelteori øvde stor innflytelse i middelalderen og langt inn i vår tid. Mannen ble oppfattet som en norm, og kvinnen som defekt eller ufullstendig sett i forhold til en mannlig norm.

Hvordan ble du interessert i kjønn og filosofi?

Kanskje ligger det en påvirkning fra min mor i bunnen? Hun var yrkesaktiv lærer og adjunkt. Samtidig utdannet hun seg også til musikk lærer og organist da hun var hjemmeværende i fem år. Hun var en utadventt og engasjert dame, blant annet var hun leder for lærerinnelaget, sanitetsforeningen og medlem av menighetsrådet i Borre i Vestfold. Enkelte søndager steppet hun inn som vikar for organisten i kirken. Litteratur var også en av hennes interesser. Dessuten holdt hun *Urd*, et tidsskrift der mange gode kvinnelige forfattere skrev. Hun snakket alltid respektfullt og positivt om kvinner og menn som hadde ytt noe for å bedre kvinners stilling. Selv hadde hun egen inntekt og en mann som støttet henne, men ut fra sin brede kontakflate visste hun hvor vanskelig situasjonen kunne være for

avhengige kvinner. I møtet med hennes interesser forestilte jeg meg aldri at jeg skulle bli husmor. Jeg var drevet av nysgjerrighet og ville gjøre noe som for meg var interessant og gav mening.

Hvilke fagområder var du opptatt av i studietiden?

Tidlig i studiet valgte jeg antikken som fordypningsdel. Etter hvert konsentrerte jeg meg om nytiden fra Descartes av, og ble interessert i nyere kontinental filosofi, som fenomenologi og eksistensialisme. Det studerte jeg blant annet som fransk statsstipendiat i Paris. Magistergraden i filosofi tok jeg på avhandlingen *Frihet og erkjennelse*. Jeg så at frihetsbegrepet ble sentralt i erkjennelsesteorien i begynnelsen av nytiden, og ville prøve ut den hypotesen i en avhandling. Man var opptatt av forutsetningsfrihet, frihet *fra* vante forestillinger og frihet *til* å erkjenne virkeligheten på en adekvat måte. Samtidig ligger det begrensninger i et krav om forutsetningsfri erkjennelse.

Det er ikke så langt derfra til å tenke i retning av kvinnefrigjøring: frihet og frigjøring fra konvensjonelle forestillinger om kvinner. Også utestengningen og fortrengheten av kvinners bidrag til tenkingen er en del av kvinners historie og situasjon. Kvinner kunne være anerkjente og innflytelsesrike i samtiden, men ble påfallende fort glemt av ettertiden. Catherine Macaulay⁴ er et eksempel på en filosof, historiker og politisk kommentator som var kjent på 1700-tallet, men som er glemt av mange i dag. Kan det også være at det er tabubelagt for enkelte menn å referere til eller vise at de henter noe fra en kvinne?

Hvorfor står det ideologi og ikke filosofi i tittelen på doktoravhandlingen din?

Ideologi ble på den tiden brukt i en vid betydning av ordet, både om teori og fordommer. Det kan dreie seg om et sett av idéer og forestillinger knyttet for eksempel til et filosofisk system. Men det kan også stå for en ideologisk overbygning eller et sett av ideer som virker som et maskert uttrykk, for eksempel for mannssamfunnets interesser.

Det kunne imidlertid også stått «kjønn og filosofi» i tittelen. Det er de sentrale filosofene Locke, Hume, Rousseau og Kant og deres kvinne- og kjønnsteori jeg her fortolker og kritiserer. Rousseau



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

påvirket Kant i flere henseender, også som kjønns-teoretiker. Rousseau representerte et tilbakeslag i forhold til den begynnende kvinnefrigjøringen i tiden før den franske revolusjonen.

Hvordan ble doktoravhandlingen din mottatt?

Den vakte positiv oppmerksomhet. Daværende dekanus, som ledet disputasen, sa at det var den disputasen som hadde samlet mest folk på lang tid.

I antologien I pose og sekk: Framtidsbilder skriver du og Beatrice Halsaa at dere ønsker å ta et oppgjør med det tradisjonelle idealet om at vitenskap utelukkende skal være objektiv, nøytral og ikke knyttet til følelser (Wiestad & Halsaa 1990). Representerer dette idealet en motsetning mellom fornuft og følelser?

I humaniora og samfunnsfag kan det snarere være en fordel om man arbeider med problemstillinger som en selv og andre opplever som engasjerende og viktige. Problemstillingene må angå mennesker for at det skal være verdt å drive med dem. Samtidig må forskeren balansere godt mellom engasjement og redelighet. Saklighet og fairness er et nødvendig grunnlag for utviklingen av vitenskap.

Tradisjonelt har det vært et ideal at filosofien skal kunne være tilbaketrukket, litt hevet over det hverdagslige liv. Du snakker om å ha en virkelighetsnær filosofi. Men kan filosofien analysere dagsaktuelle spørsmål?

Absolutt. De som studerer filosofi og senere går ut i samfunnet kan ta med seg evnen til å fortolke i kontekst, analysere, se ting fra flere synsvinkler og sette seg inn i relativt kompliserte emner. Man kan for eksempel se ting utenfra og i større sammenheng, og gjøre en analyse hvor man også er konkret og nær.

Nå for tiden er analytisk filosofi i vinden. Er det en tradisjon du har forholdt deg til, eller er det en du ikke er så opptatt av?

Tidlig i studiet leste jeg Wittgenstein og jeg var nysgjerrig blant annet på Wienerkretsen, en empiristisk retning innen analytisk filosofi, som Arne Næss foreleste over. Men jeg ble ikke fanget inn av den retningen. Språket er nok forståelsesledende på visse måter, men vi er så mye mer enn språk og logikk. Jeg er interessert i å forstå mennesket, ikke bare i visse evner som for eksempel språkevnen. Innsnevrer man studiet av mennesket til språk og

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



logikk, kan det føre til en spissfindig og skolastisk dreining i filosofi. Anvender man derimot språk-analyse og logikk i sammenhenger som gir økt erkjennelse og virkelighetsforståelse, kan de være interessante verktøyer. Men det å slipe verktøyene er ikke noe mål i seg selv.

Du har skrevet om de mange ulike retningene innen feminisme i artikkelen «Feminismens mange ansikter». Hva var bakgrunnen for det?

Det trengs mer oppdatering og skoloring i hva de forskjellige feministiske retningene står for, slik at folk kan diskutere og forholde seg til spørsmålene de stiller på en relativt nyansert og informert måte. Ikke minst gjelder det politikere som skal oppstille mål og iverksette tiltak. Ser vi hva som skjer rent likestillingspolitisk i samfunnet i dag, har det gått i retning av en formalistisk likhetstenkning⁵. Arbeiderpartiet og venstresiden har, merkelig nok, tatt opp en formalistisk og liberalistiske tenkemåte, for eksempel når det gjelder barnelov, arbeidsmiljølov og spørsmål om fødselspermisjon.

På hvilken måte mener du dette er feil?

Så lenge en mor er egnet til å ta seg av barnet sitt og selv vil det, skal man ikke ta et barn fra moren. Faren er viktig og bør også være der. Men man må for eksempel ikke få en mor til å slutte å amme på grunn av en rent formell kvotedeling av permisjonstiden mellom foreldre. I dette tilfellet bør man legge vekt på tilknytningen mellom mor og

barn, som er en forlengelse av svangerskapet og fortsetter i en viktig ammetid. Vi vet dessuten for lite om hva slags skader en tapserfaring kan ha for barnet når en tilknytningsperson plutselig tas vekk og erstattes av en annen. Det er viktig at faren også er der for barnet og han trenger også det forholdet. Men i dette tilfellet og i denne fasen bør morens og barnets behov gis prioritet. Modellen dette er tenkt inn i er dessuten den ordinære kjernefamilien. I våre dagers samfunn, med omkring 50 % skilsmisser for eksempel i Oslo, er det ikke en fulldekkende modell.

Obligatorisk verneplikt for kvinner er også høyst diskutabelt. Det er greit at kvinner kan velge og at de som vil og kan det avtjener verneplikt. Problemet med å gjøre verneplikten obligatorisk for alle kvinner, er at man blant annet ser bort fra den store samfunnsinnsatsen mange kvinner gjør ved å bære fram, føde, amme og gi omsorg til barn. Det dreier seg om år av deres liv. Selv om barnefar, besteforeldre og barnehage avlaster, dreier det seg om en stor arbeidsinnsats. Når du leser til eksamen kan du på søndager legge bøkene i en skuff til neste dag. Å bære fram, føde og ta seg av et spedbarn, kanskje på lite søvn, krever mye innsats også i helgene.

Kan vi forstå deg sånn at du sympatiserer med en omsorgsfeministisk retning? Det er en god del omsorgsfeminisme i ønsket om å oppvurdere mor-barn forholdet.

Det kan vi godt si. Mennesker er også kropp og biopsykologi. Vi har eller er en kropp og påvirkes av den, når vi spiser, puster, går, er gravide eller ammer.

Men er ikke dette en tenkemåte man har brukt til å begrunne motstand mot kvinners inntreden i arbeidslivet og i filosofien? Kan man bli tatt mindre på alvor i faget, dersom man snakker om omsorg, barnefødsel og amming?

Det er ingen hindring, faget trenger denne dimensjonen. Både menn og kvinner blir gode filosofer hvis vi er til stede i virkeligheten, og er nær noe som angår mennesker på en grunnleggende måte. Å føde og oppdra barn handler blant annet om ansvar, om etikk, om livsholdning og om forståelse. Hvorfor ikke ta disse erfaringene med i vår måte å tenke og forstå på?

Kan vi spore en antagelse om en kvinnelig måte å tenke på versus en mannlig måte å tenke på?

Nei. Menn og kvinner lever ikke i to vidt forskjellige verdener, og vi må ikke se bort fra likhetene mellom kjønnene. Det er riktignok forskjeller knyttet til biologi, erfaring, historie og situasjon, men vi har også mye felles. Kvinner blir ikke gode filosofer fordi de føder barn, men det at de føder barn er ingen hindring for å bli gode tenkere, og det at kvinner og menn gir omsorg til barn kan i noen sammenhenger være en fordel som gjør dem til gode filosofer.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Nå snakker mange om menns rettigheter. Noen påstår at likestillingen har gått for langt og at det er gutter og menn vi nå må tenke på. Det er for eksempel flest gutter som dropper ut av skolen.

Vi har ikke kommet for langt, tvert i mot gjenstår det mye når det gjelder likestilling. Men det behøver ikke å komme i konflikt med at man også ser på hva det skyldes at disse guttene faller ut av skolen. Kanskje er det de trenger en mer erfarings- og handlingsbasert undervisning.

Du har også vært ansatt i det offentlige, vært prosjektleder i kommunal- og arbeidsdepartementet og vært med i Alternativ framtid-prosjekt⁶. Har dette hatt noe å si for ditt filosofiske virke?

Som prosjektleder i kommunal- og arbeidsdepartementet var jeg med på å utarbeide et handlingsprogram for likestilling på syv ulike fagfelt, blant annet innen distriktsutbygging, arbeidsmarked, bolig og arbeidsmiljø. Det var fint å kunne utarbeide helt konkrete tiltak, som å få inn i arbeidsmiljøloven at både menn og kvinner har rett til å søke om omsorgspermisjon. Disse erfaringene henger sammen med og betyr også noe i forhold til fremtidstenkning.

Vårt inntrykk er at de som hovedsakelig jobber med kjønns- og kvinnespørsmål også er oppdatert på det som skjer på resten av filosofifeltet. Men det er ikke nødvendigvis slik at de som jobber med andre fagemner er like oppdatert på det som skjer innenfor kjønnstenkning og -teori.

Det kan dessverre gjelde i noen tilfeller. Derfor må det mer til: mer pågåenhet fra kvinner og sympatiserende grupper for å få inn kjønnsperspektiver i fagemner der hvor det er relevant. Det går ikke lenger an å undervise i emner som for eksempel menneskesyn eller filosofihistorie uten å få med tenkernes kjønnsteorier eller kvinnelige tenkere, eller å undersøke problemstillinger som angår mennesker uten også å se dem fra et kvinneperspektiv.

Helt til slutt: Hva tenker du er den største feministiske utfordringen i filosofifaget i dag?

Det gjøres utrolig mye ny og spennende forskning i dette feltet i dag. For det første bør man bidra til å utvikle filosofifaget slik at kvinne- og kjønnsperspektiver integreres i de sammenhengene hvor det er relevant. For det andre bør resultatene av kvinne- og kjønnsforskningen innarbeides i de ulike emnene som gis ved universitetet. Hvis det ikke skjer, risikerer vi at mye av undervisningen fortsetter å være kvinneblind.

NOTER

¹ Boken *Stedene som former deg. Om rom og subjektivitet* skal etter planen komme ut om få måneder. Vi har lest utdrag fra kapittelet «Kjønn og rom».

² Se: <<http://universitas.no/kultur/2774/-150-for-spinkelt-mener-likestillingsdirektor->>.

³ Aristoteles skrev at «kvinnen er en ufullkommen mann», og mente blant annet at mannens bidrag i reproduksjonen var mer verdifullt enn kvinnens bidrag. Hun ble sett som passiv, han som aktiv.

⁴ Wiestad (2004) har skrevet om Macaulay i artikkelen «Catherine Macaulay: læring som lek og livskunst».

⁵ Liberalistisk kjønnsfilosofi hevder at formelt like lover og regler vil stille kvinner og menn likt. Wiestad stiller spørsmål ved denne påstanden i innledningen til *De store hundreårsbølgene* (Wiestad 1994:77). Denne teorien knyttes gjerne til tenkere som Wollstonecraft, Mill, Friedan og Abzug: «Posisjonen er blitt kritisert blant annet for en tendens til å akseptere mannlige verdier og for å legge for stor vekt på individuell frihet basert på en kjønnsnøytral humanisme. Kritikerne fremhever i stedet ... at det må kompenseres for kjønnes ulike sosiale og kulturelle utgangsposisjoner» (Wiestad 1994). Med andre ord: Å behandle to forskjellige personer som har forskjellige utgangspunkt helt likt, kan i enkelte tilfeller gi et ulikt og urettferdig resultat.

⁶ Alternativ fremtid-prosjektet var et forsknings- og utredningsprogram som fungerte i årene 1986–96. Målet var å stille opp alternative modeller for en fremtidig samfunnsutvikling. Prosjektet ble videreført under navnet ProSus etter 1996.

LITTERATUR

Wiestad, E. 1973, *Frihet og erkjennelse: prinsippet om uforutinntatt og forutsetningsfri erkjennelse som problem i nyere tids filosofi*, Universitetet i Oslo, Oslo.

—, 1986, *Kjønn og ideologi: en studie av kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant*, Universitetet i Oslo, Oslo.

Wiestad, E. & Halsaa, B. 1990, *I pose og sekk: Framtidbilder*, Emilia, Oslo.

—, 1994, *De store hundreårsbølgene: Kjønndebatten gjennom 300 år*, Emilia, Oslo.

—, 2004, «Catherine Macaulay: læring som lek og livs kunst» i Steinsholt, Kjetil og Løvlie, Lars (red.), *Pedagogikkens mange ansikter: Pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne*, Universitetsforlaget, Oslo.

—, Ikke utgitt ennå, *Stedene som former deg: Om rom og subjektivitet*.

Frem fra gjemselen

MARIE LE JARS DE GOURNAY (1565–1645)

Av Ingeborg W. Owesen

Denne utgaven av «Frem fra gjemselen» er viet franske Marie le Jars de Gournay, en av feminismens pionérer som gikk i glemmeboken en gang på 1700-tallet og ikke ble gjenoppdaget før i det 20. århundret. Gournay ble av sin samtid regnet som en de mest berømte kvinnene gjennom tidene. Samtidig med å løfte Gournay frem fra gjemselen ønsker jeg også å reflektere rundt nettopp fenomenet gjemte og glemte kvinner.

Å gå i glemmeboken synes å være en skjebne som oftere rammer kvinner enn menn. Kvinner som var berømte og feirede i sin samtid, glemmes ofte når historien skal skrives, slik tilfellet også var for Marie le Jars de Gournay. Når kvinner stadig glemmes, skapes det et inntrykk av at kvinner aldri har bidratt nevneverdig til filosofi, litteratur, billedkunst osv. «Why have there been no women artists?» spurte kunsthistorikeren Linda Nochlin i sitt kjente essay med samme tittel fra 1973. Det samme spørsmålet kunne ha vært stilt om kvinnelige filosofer; hvorfor har det aldri funnes store kvinnelige tenkere? Da kvinner for fullt entret akademi på 1600- og 1700-tallet, ble man raskt oppmerksom på et påfallende fravær av kvinner på pensumlistene. På universitetet studerte man menn, all forskning var en slags skjult mannsforskning. Dette ga støtet til en fornyet feministisk giv og resulterte i såkalt kvinneforskning og akademisk feminisme. I tillegg til kvinners rolle og situasjon i samfunn og familie ville man forske på kvinner som forfattere, filosofer og kunstnere, det vil si også på kvinners kulturbidrag. Betydde fraværet av kvinner på pensumlistene i for eksempel filosofifaget at kvinner aldri hadde tenkt eller reflektert noe som var verdt for ettertiden å lese? Eller hadde kvinneundertrykkingen til enhver tid vært så omfattende at ingen kvinne hadde hatt anledning til å «filosofere», eller var det slik at de rett og slett hadde blitt glemt?

Linda Nochlins kjente spørsmål fra 1973 om hvor-

for det aldri har eksistert store kvinnelige kunstnere, er et spørsmål som forutsetter nettopp det det spørres etter, nemlig at det ikke noen gang har funnes noen store kvinnelige kunstnere. Å forsøke å besvare spørsmålet bare forsterker dets negative implikasjoner, skriver Nochlin. Spørsmålet konstruerer den forestillingen den vil til livs.

Fraværshypotesen

I *Seksualitetens historie* presenterer Michel Foucault det han kaller «undertrykkelseshypotesen», som kort fortalt går ut på at vi går rundt med en antagelse/hypotese om at menneskene i tidligere tider har vært seksuelt undertrykt, og at det først er vi opplyste og moderne borgere av i dag som har klart å riste av oss denne snerpetheten. Bokens første kapittel, «Vi viktorianere som er annerledes», begynner slik: «Vi skal visstnok lenge ha utholdt et viktoriansk regime» (Foucault 1999). En analog hypotese kan sies å hvile over forestillingen om at kvinner har vært fraværende i kulturen og filosofien, og at det først er i dag at kvinner slipper til. Dette er feil – kvinner har bidratt på den kulturelle og filosofiske arena, om enn mot mange odds og diverse vanskeligheter. Mange kvinner var store og feirede i sin samtid, men blir, når historien skal skrives, dessverre «glemt».

Den feministiske historikeren Judith Bennett etterlyser en større historisk bevissthet når hun i sin bok *History*

Matters (2006) kritiserer den feministiske holdningen som kun forholder seg til samtid og framtid, ignorerer historien og antar at det nyeste og siste også er det beste. En slik holdning bidrar til å karikere fortiden som en elendig og bedrøvelig avgrunn dagens likestillingsorienterte samfunn heldigvis har unnskluppet, skriver Bennett. Å tro at kvinner ikke har bidratt i historien før nå, representerer altså en karikert forståelse av historien og fortiden, med andre ord en forfeilet fraværshypotese. Denne fraværshypotesen representerer en historisk analfabetisme eller historisk afasi og hukommelsestap. Kanskje er det heller slik at dersom vi endrer vårt syn på historien, vil dette endre vårt syn på oss selv og framtiden.

Vi bør altså kvitte oss med både forestillingen om at det ikke har funnes store og interessante kvinner i historien, og forestillingen om at fortidens feminisme har gått ut på dato. Skrivende og tenkende kvinner er intet nymotens fenomen.

Michel de Montaignes «adoptivdatter»

Marie le Jars de Gournay, som jeg her ønsker å hente frem fra gjemselen, skrev både skjønnlitterære, filosofiske og politiske tekster. Hun var født og oppvokst innen fransk adel, og var i stor grad selvlært. Som tenåring hadde hun lest Michel de Montaignes *Essais* (1580), som hun ble svært begeistret for. Gournay sendte Montaigne et brev og oppfordret ham til å avlegge Gournay-familien et besøk, og etter et møte i Paris utviklet det seg et varmt vennskap dem imellom. Den store aldersforskjellen gjorde at Montaigne omtalte henne som sin *filie d'alliance*, oversatt til norsk en slags «adoptivdatter». Årsaken til at Gournay var så begeistret for Montaigne, var kanskje at han i sine essays blant annet skriver at kvinnene aldeles ikke tar feil når de forkaster de leveregler som er innført i verden, ettersom det er menn som har laget dem uten kvinnes medvirkning. Montaigne kritiserte også samtidens dobbeltmoral på erotikkens område, der kvinnene ble forventet å være kalde og varme på en og samme tid, altså både kyske og villige.

I 1595 fikk Gournay i oppdrag av Montaignes enke å redigere den tredje utgaven av *Essais*, og det er sitt virke som redaktør for denne utgaven, samt et fyldig forord der hun hyller og forsvaret Montaigne, hun er mest kjent for. Dette arbeidet ga henne anerkjennelse i Frankrikes litterære og intellektuelle kretser, og la sannsynligvis grunnen for at det ble mulig for henne å velge et utradisjonelt liv som selvstendig skribent og *femme de lettre*. Hun fant sine beskyttere og knyttet kontakter med innflytelsesrike personer, blant annet ved Europas hoff.

Marie de Gournay – en likestillingens formoder

Debatten som gjerne kalles *Querelle des femmes*, altså krangelen om kvinnene, utgjør bakteppet for Gournays feminisme. Dette var en flere hundre år lang debatt, diskusjon eller kontrovers i Europa der man diskuterte kvinners vesen, stilling og moral. Debatten tok form av en pro/kontra-diskusjon, altså at man enten forsvarte kvinner eller angrep dem.

De fleste av dem som tar opp kampen for kvinnene, og motsetter seg den arrogante forrang menn gir seg selv, svarer med samme mynt, og vender preferansen i kvinners favør. For min egen del unngår jeg alle slike overdrivelser og nøyer meg med å likestille kvinnene med menn, gitt at naturen motsetter seg, også i dette tilfellet, så vel overlegenhet som underlegenhet. (Gournay 1641)¹

Slik åpner det antagelig første likestillingsforlaget i moderne tid. Nå er det nok med alle overdrivelsene, det være seg kvinners fortreffelighet eller kvinners underlegenhet i forhold til menn, mente Gournay, og hevdet at hun nøyet seg med å slå fast at kvinner og menn er *like*. Kvinner og menn er mer like enn de er forskjellige, og kvinner seg imellom er mer forskjellige enn hva mange kvinner er fra



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

enkelte menn. Pamfletten *Égalité des hommes et des femmes* fra 1641 er som sagt sannsynligvis det aller første likestillingsforslaget i moderne tid. Likestillingsforslaget hennes må sees på bakgrunn av tiden hun levde i. Fra antikken og fram til renessansen var det Aristoteles' kvinnesyn som var rådende. Ifølge Aristoteles er kvinner og menn fra naturens side vesensforskjellige, en holdning som også gjennomsyret kristendommen. For Aristoteles er kvinnen et ufullstendig vesen, hun har visse mangler sammenlignet med en mann. Mannen er for Aristoteles idealet og normen, og når kvinnen avviker fra denne normen, betyr det at hun mangler noe. Gournay viser derimot til Platon og hans forslag om at i idealstaten kan både kvinner og menn kan ha viktige verv og oppgaver, det er ens evner og ikke ens kjønn som er avgjørende i *Staten*. Ved å gjøre bruk av Platon argumenterer Gournay for at det ikke er kvinners *natur*, men *kulturen* som gjør kvinner underordnede. Altså en slags tidligmoderne versjon av Beauvoirs tese om at man ikke er født kvinne, men blir det. Gournay lister også opp store kvinner fra historien som eksempler på at det ikke er kvinners natur å være annenrangs. Å gi kvinner utdanning og skoling er for Gournay nøkkelen til likhet/likestilling.

Marie de Gournay var både kjent og anerkjent i sin



samtid. I likhet med mange andre kvinner som var nettopp det, ble hun allikevel glemt inntil hennes *Égalité des hommes et des femmes* kom i nytte i 1910, som den første siden 1600-tallet. Gournays rolle som tidlig pioner i feminismens historie bygger derfor i stor grad på nyere forsknings gjenoppdagelse av henne. Simone de Beauvoir nevner mademoiselle Gournay i sin gjennomgang av feminismens forhistorie, men Beauvoirs historiekapittel er igjen av de minst kommenterte sidene ved Beauvoir (Beauvoir 2000).

Likhet: en moderne idé

Det som gjør Gournay særlig interessant, er at hun tar i bruk begrepet «likhet» (*égalité*). Dermed legger hun grunnen for det som kan kalles moderne feminisme. Selv om begrepet feminisme er av nyere dato, mener jeg at det gir god mening å bruke merkelappen feminisme om alle tilfeller til å velte kjønns hierarkiet, også de som fant sted før begrepet fant veien inn i ordbøkene. Marie de Gournays feminisme er moderne på samme måte som Descartes' filosofi er moderne. Det vil si at de bygger på rasjonelle argumenter framfor teologiske spekulasjoner. I likhet med Descartes utgjør Gournay et vendepunkt i moderne tenkning; før henne tok alle tilløp til feminisme utgangspunkt i teologi og bibelfortolkning. Hvis Descartes er den moderne filosofiens far, er Gournay den moderne feminismens mor, kunne man kanskje hevde. Litt forenklet kan vi si at all feminisme etter Gournay på sett og vis bygger på ideer om likhet og forskjell eller er variasjoner over likhetstanken. Året 1641 binder også på forunderlig vis Gournay og Descartes sammen. Selv om Gournay hadde utgitt sin pamflett *Égalité* i flere tidligere versjoner, er det 1641 som har blitt stående som utgivelsesår. 1641 er også året Descartes' *Meditasjoner* utkom for første gang.

Likhetstanken var en ny og radikal idé i det tidligmoderne Europa. Denne likhetstanken førte senere både til den amerikanske uavhengighetserklæringen «all men are created equal», den franske revolusjons idealer om «égalité, liberté et fraternité», FN's menneskerettserklæring samt kampen for kvinners likestilling med menn. Ideen om likhet er blitt så selvfølgelig for oss at vi glemmer at den har en historie. Likhetsbegrepet, *égalité* (fransk) eller *equality* (engelsk), er et relativt nytt begrep som ikke ble tatt i bruk i europeiske språk før på 1300-tallet, skjønt lignende ideer og prinsipper om rettferdighet kan dateres tilbake til antikken. *Égalité* er opprinnelig en term fra matematikken,

Ideen om likhet er blitt så selvfølgelig for oss at vi glemmer at den har en historie.

men fant gradvis veien inn i filosofiske og politiske diskusjoner, der det fortsatt er et ideal og et omstridt begrep den dag i dag. Mens matematisk likhet gjelder kvantitativ likhet, dreier sosial likhet seg om kvalitativ likhet. Gournay foreslo altså at det var en kvalitativ likhet mellom menn og kvinner. Dette mener jeg at burde gi henne en plass i filosofiens historie.

På historiens hittegodskontor

De siste tiårenes mange forsøk på å historisere feminismen, på å skrive feminismens historie, har ryddet av veien oppfatninger om feminisme eller likestillingstenkning som et fenomen med relativt kort historie, som noe som oppstod på 1960- og 70-tallet, eller som en bevegelse i tre bølger som begynte med de engelske suffragettene. De siste tiårene har vi sett flere forsøk på å historisere feminismen og se denne som en idéstrømning i seg selv, en selvstendig tankeretning eller gren av filosofien. De mange arbeidene som har løftet frem glemte kvinner og menn(!), har avdekket vestlig feminisme som et fenomen eller kanon med en 600 år lang historie.²

Kulturviteren og egyptologen Aleida Assmann har foreslått at vi bør se fenomenet *kanon* som en del av det hun kaller kulturelt minne. På samme måte som hos enkeltindivider er den kulturelle hukommelsen selektiv. Det vi glemmer, både på individ- og kulturnivå, blir ikke visket ut for alltid, men legger seg i underbevisstheten som i et arkiv. «The archive is a kind of 'lost-and-found office' for what is no longer needed or immediately understood» (Assmann 2008:106). Fra dette historiens hittegodskontor kan vi lete fram igjen fortellinger vi trodde var gått tapt, eller som ingen har sett før. Og det er fra dette historiens hittegodskontor vi kan grave frem igjen glemte kvinnelige tenkere som Marie le Jars de Gournay. Sannsynligvis ligger det også mange andre glemte kvinner her og venter på å bli gjenoppdaget. Chicago University Press utgir en bokserie de har kalt «The Other Voice in Early Modern Europe», der de ønsker å oversette og gjøre tilgjengelig tekster av kvinner som bidro til Europas intellektuelle historie. Serien var først tenkt som et beskjedent bidrag på noen få utgivelser, men teller nå over 60 bind. Også Marie le Jars de Gournay er å finne i denne bokserien.³

Nothing succeeds like success

Hva er det da som gjør at vi glemmer tenkende og skriveferdige kvinner? Den fransk-belgiske filosofen og feministen Luce Irigaray hevder at vår kultur er hom(m)osial. Med det mener hun at menn først og fremst er opptatt av andre menn, menn leser andre menn, refererer til andre

menn, ønsker seg anerkjennelse fra andre menn og så videre. Begrepet homososial betegner et forhold menn imellom som ikke er av erotisk karakter, men handler om sosiale bånd mellom menn. Antikkens tekster beskriver mange slike homososiale relasjoner som for eksempel Platons berømte *Symposion*. I likhet med Simone de Beauvoir mener Luce Irigaray at kulturen definerer menn som primære og kvinner som sekundære. Menn engasjerer seg *om* kvinner, men ikke *med* kvinner, skriver Irigaray (1985:172). Denne homososialiteten bidrar til å fortrenge kvinner som fortjener en plass i filosofiens kanon eller på pensumlistene.

1700-talls-filosofen Immanuel Kant gir oss i sin tredje kritikk, *Kritikk av dømmekraften*, nærmest en oppskrift på hva som skal til for å erklæres som stor kunstner eller geni (Kant 1995). I paragraf 49, «Om de evner i sinnet som utgjør genialitet», skriver Kant at i tillegg til talent for kunst og originalitet må geniet også være eksemplarisk i den forstand at det må danne skole. Det er altså ifølge Kant ikke nok å være kreativ, talentfull og original. For å havne på geniens stjernehimmel, eller en pensumliste eller i filosofiens kanon, må geniet ha dannet skole eller fått etterfølgere. Nå er jeg ikke først og fremst ute etter å genierklære verken Gournay eller andre glemte kvinner, men krysser vi Kants geni-analytikk med Irigarays teori om homososialitet, ser vi at det er svært få kvinner forunt å danne skole. De få kvinnene som har klart å erobre en plass i kanon, står der ofte som isolerte tilfeller og unntak, slik litteraturviteren Harold Bloom slipper Emily Dickinson, Jane Austen, George Eliot og Virginia Woolf til i *Vestens litterære kanon* (Bloom 1996). Som unntak danner ikke disse kvinnene skole.

Følger vi Kants argumentasjon, er kvinner som ikke danner skole, uansett hvor interessante og originale de er, ikke genier. En stor kunstner eller tenker trenger både publikum og elever. Jeg tror Kant her er inne på noe vesentlig, nemlig at *resepsjonen* av stor kunst eller tenkning er helt avgjørende for dets videre liv. Når geniene eller store kunstnere og tenkere har fått status som nettopp det, da blir de kanoniske og havner på pensumlister, i oversiktsverker og i kanon, og da er det ikke bare menn, men også kvinner som leser, refererer og siterer disse. For hver gang en kanonisk tenker blir lest som en kanonisk tenker, blir dennes posisjon som kanonisk tenker forsterket. *Nothing succeeds like success*.

På grunn av denne selvforsterkende effekten er det desto viktigere å bevisst hente frem igjen glemte og forsømte kvinner. Men å hente dem frem igjen er ikke på langt nær nok – vi må lese, tolke, diskutere og sette dem inn i en sammenheng, og utvide kanon og plassere disse kvinnene i den kulturhistorien der de hører hjemme.

NOTER

¹ Min oversettelse.

² Feminismens historie byr ikke bare på gjemte og glemte kvinner, men også menn som Poulain de la Barre (1647–1725) og Marquis de Condorcet (1743–1794).

³ Denne utgaven av Gournay presenterer hennes feministiske tekster som «The Equality of Men and Women» og «The Ladies Complaint». Boken gir en fylldig presentasjon av Gournay, og den er også utstyrt med kommentarer om hver tekst.

LITTERATUR

Assmann, A. 2008, «Canon and Archive» i Erll, A. og Nünning, A. (red.), *Cultural Memory Studies*, s. 97-108, Walter de Gruyter, Berlin og New York.

Bennett, J. 2006, *History Matters. Patriarchy and the Challenges of Feminism*, Pennsylvania University Press, Philadelphia.

Beauvoir, S. 2000, *Det annet kjønn*, Christensen, B. (overs.), Pax, Oslo.

Bloom, H. 1996, *Vestens litterære kanon*, Gundersen, J. B. (overs.), Gyldendal, Oslo.

Foucault, M. 1999, *Seksualitetens historie*, Schaanning, E. (overs.), Pax, Oslo.

Gournay, M. 1993, *Égalité des hommes et des femmes*, Librairie Droz S.A., Genève.

Gournay, M. 2002, *Apology for the Woman Writing and other works*, Hillman, R. og Quesnel, C. (red. og overs.), The Chicago University Press, Chicago.

Irigaray, L. 1985, *This Sex Which Is Not One*, Porter, C. og Burke, C. (overs.), Ithaca, New York, Cornell University Press.

Kant, I. 1995, *Kritikk av dømmekraften*, Hammer, E. (overs.), Pax, Oslo.

Montaigne, M. 2009 [1580], *Essays*, Vibe, B. (overs.), Bokklubben, Oslo.

Nochlin, L. 1973, «Why have there been no great women artist?» i Hess, T.B., og Baker, E.C (red.) *Art and Sexual Politics*, s. 145-178, Macmillan, New York.

FORTID

Fortid er historiestudentenes fagtidsskrift og utkommer med 4 førsteklasses nummer hvert år.

Har du en idé om en artikkel du vil skrive?

Send e-post til: redaksjonen@fortid.no.

Gjelder det bokmeldinger: bokansvarlig@fortid.no.

Spørsmål vedr. abonnement: abonnement@fortid.no.

www.fortid.no • facebook.com/fortid.tidsskrift



”Det mest spennende organet for historieforskning på norsk for tiden er etter mitt skjønn studenttidsskriftet *Fortid* ved Universitetet i Oslo.”

Tor Egil Førland i NNT 3/2012

FEMINISMENS SPENNINGER

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

FEMINISMENS PROBLEMATISKE KVINNEBEGREP

AMUND RAKE HOFFART, MA.

Av Maria Seim

Det er vanskelig å snakke om feminisme uten å snakke om kvinner. Men hvordan skal vi forstå begrepet «kvinne»? I sin masteroppgave diskuterer Amund Rake Hoffart spenningene som preger relasjonen mellom feminismen og kvinnebegrepet. Hvordan kan feminismen tilfredsstillе behovet for både et avgrenset og et inkluderende kvinnebegrep? Og burde feminismen ha en teoretisk eller en hverdagslig forståelse av dette begrepet? Dette er vanskelige spørsmål som skaper spenninger innad i feminismen.

Dersom du slår opp ordet «feminisme» i ordboken, vil du finne en definisjon som sier at feminisme er en samling bevegelse og ideologier med et felles mål om å oppnå de samme sosiale, politiske og økonomiske rettigheter for kvinner som for menn. Som en historisk situert, politisk bevegelse har feminismen vært avhengig av å posisjonere seg som en bevegelse med et felles mål om å fremme *kvinnens* interesser. Den generaliserende kategorien «kvinner» er essensiell for en slik definisjon av feminisme.

Feministisk teori og filosofi har vokst ut av denne politisk motiverte bevegelsen, men har i mange tilfeller utfordret antagelsen om at kvinnekategorien er et nødvendig, eller i det hele tatt ønskelig, utgangspunkt for å definere feminisme som en politisk bevegelse. Feministiske tenkere har blant annet spurt seg om ikke kvinnebegrepet i seg selv fungerer marginaliserende. Flere feministiske tenkere har derfor gitt uttrykk for at man enten burde redefine begrepet, eller forsøke å klare seg uten det. Denne debatten fører igjen til nye spørsmål om hva feminismens prosjekt egentlig er, og hvordan forholdet mellom feminisme som politisk prosjekt og teoretisk disiplin arter seg:

Fra et feministisk perspektiv synes problemene nærmest å velte mot oss. For hva er en kvinne? Helt siden Simone de Beauvoir stilte dette spørsmålet i *Det annet kjønn* (1949), har et kjennetegn ved feminismen vært en grunnleggende uenighet om hva en kvinne er, og om hvem som teller som kvinner. (Hoffart 2012:9)

Amund Rake Hoffarts hovedprosjekt i masteroppgaven *Feminismens problematiske kvinnebegrep* er å undersøke hvorfor kvinnebegrepet har fremstått som problematisk for feminister. Han gjør dette ved å skissere to spenninger som eksisterer i relasjonen mellom feminismen og kvinnebegrepet. Den første spenningen oppstår, ifølge Hoffart, fordi feminismen har behov for både et *avgrenset* og et *inkluderende* kvinnebegrep. Den andre oppstår fordi feminismen har behov for et kvinnebegrep som er forankret i både en *teoretisk* og en *hverdagslig* forståelse.

Oppgavens hovedtema – feminismens problematiske kvinnebegrep – er veldig konkret, men diskusjonen Hoffart begir seg ut på er så omfattende at han likevel skaper rom for en grundig gjennomgang og diskusjon av mange viktige elementer, både historiske og samtidige, innen feministisk teori. Oppgaven har en firedelt struktur: Den første delen gir leseren et historisk overblikk over utviklingen som leder opp til spenningene Hoffart fokuserer på. Denne delen legger grunnlaget for analysen av spenningen mellom et avgrenset og et inkluderende kvinnebegrep. Videre, i de midtre delene (del 2 og 3) har Hoffart valgt å fokusere på Judith Butlers poststrukturalistiske kritikk av kvinnebegrepet, og virkningshistorien til hennes verk *Gender Trouble* (1990). Hva spenningen mellom et teoretisk og et hverdagslig kvinnebegrep består i, kommer først frem i diskusjonen av Butler og hennes kritikere. Den siste, og fjerde, delen av oppgaven er viet en analyse av de nevnte spenningene. Hoffart ønsker ikke bare å redegjøre for hvordan og hvorfor spenningene oppstår, det endelige

målet er å vurdere hvordan en burde forholde seg til dem. Spørsmålet blir da om spenningene kun er ødeleggende og problematiske for feminismen, og om en derfor burde forsøke å oppløse dem, dersom det i det hele tatt lar seg gjøre, eller om spenningene har en positiv funksjon og burde bestå. Min oppfatning er at det er denne vurderingen som er Hoffart endelige mål i oppgaven, og jeg vil derfor fokusere på dette i min gjennomgang av teksten.

Min kritikk er delt opp i tre hoveddeler, og følger Hoffarts oppgave nokså kronologisk. Jeg vil først se på den historiske utviklingen av spenningene, med særlig fokus på den første spenningen (mellom et avgrenset og et inkluderende kvinnebegrep). Videre vil jeg gi en kort redegjørelse for Hoffarts lesning av Butler, og deretter ta for meg den andre spenningen (mellom en teoretisert og en hverdagslig forståelse av kvinnebegrepet) i lys av kritikken som har blitt rettet mot Butlers filosofi. Til slutt vil jeg se nærmere på Hoffarts fjerde og konkluderende del, som utforsker mulige alternativer for hvordan en best kan forholde seg til spenningene, og vurdere om konklusjonen han kommer frem til er tilfredsstillende.

Spenningsskapere

Kvinnebegrepet har vært opphav til mange diskusjoner innen feministisk teori. Disputtene har tatt mange ulike retninger, og Hoffart begynner sin undersøkelse med en gjennomgang av noen av disse. Diskusjonene blir her presentert som enkeltproblemer. Som Hoffart selv poengterer, kan en slik gjennomgang fort gi et inntrykk av at man har å gjøre med en type problemer der det gir mening å forvente klare løsninger. Diskuterer man derimot problemene som deler av en overordnet helhet, slik Hoffart gjør i den siste delen av oppgaven, ser man at problemene, i en viss forstand, er dømt til å forbli uløste. Grunnen til dette, mener Hoffart, er at problemene oppstår som resultat av feminismens ulike behov, behov som trekker i motsatte retninger. Hoffart systematiserer behovene og viser at problemene som oppstår i hovedsak er spenninger mellom disse behovene. Det er denne analysen som leder Hoffart til en definisjon av de to spenningene han har tatt på seg å undersøke.

Hoffart påpeker at den tidligere nevnte, generelle definisjonen av feminisme innebærer en antagelse om at det finnes undertrykte kvinner, det vil si: en deskriptiv komponent som sier noe om hvordan kvinner faktisk blir sett på og behandlet. Definisjonen inneholder også en normativ påstand om at undertrykkelse av kvinner er galt og umoralsk, altså en komponent som sier noe om hvordan kvinner *burde* bli sett på og behandlet. En tredje implikasjon

av definisjonen er at feminismen er et endringsprosjekt. Hoffart konkluderer med at så lenge det er en ubalanse mellom den normative og den deskriptive komponenten vil feminismen være nødvendig som et endringsprosjekt. Denne definisjonen av feminismen som endringsprosjekt vil være svært viktig for Hoffarts videre diskusjon av det unike forholdet mellom teori og praksis innen feminismen. Dersom en er enig i at feminismen er og burde være et endringsprosjekt, blir det også klart at feminismen nesten alltid både er teoretisk *og* politisk.

Den første spenningen: kvinnebegrepet som avgrenset og inkluderende

Den første spenningen Hoffart introduserer er det problematiske forholdet mellom et inkluderende og et avgrenset kvinnebegrep. Poststrukturalistisk tenkning spiller en viktig rolle for denne problematiseringen hos Hoffart. Han påpeker at et viktig poeng for poststrukturalistiske feministiske tenkere er at den vestlige kulturen, og derfor også språket, er, og har vært, dominert av maskuline representasjoner. Et resultat av dette, ifølge poststrukturalistiske tenkere, er at det termen «kvinne» har fått i oppgave å referere til har vært bestemt av et mannsdominert språk. I vestlig filosofi og litteraturhistorie vil en for eksempel bli møtt med forestillinger om kvinner som det svake kjønn og som irrasjonelle og følelsesstyrte. Man kan dermed spørre hvordan feminismen selv skal kunne fylle begrepet med nytt innhold: Når en kvinnelig stemme delvis er en stemme som er et produkt av undertrykkelse, hva skal feminismen da fylle begrepet med? Hvorvidt det finnes noe essensielt og genuint kvinnelig som er upåvirket av undertrykkelsen, og som alle kan si seg enige i at begrepet bør referere til, er et kontroversielt spørsmål.

For å bygge videre på denne debatten gir Hoffart leseren en innføring i skillet mellom feminister som ønsker å overskride en femininitet som er blitt formet av en mannsdominert diskurs, og feminister som mener at problemet derimot ligger i at det feminine har blitt gitt negative assosiasjoner, og at feminismen bør jobbe for å gi det vi assosierer med det feminine en høyere verdi. Sagt på en annen måte handler det om kvinnebegrepets tendens til å sperre kvinner inne i en essensialistisk idé om femininitet. Feministisk tenkning har som et resultat av denne diskusjonen blitt preget av en anti-essensialistisk tendens. En av reaksjonene på dette problemet, som Hoffart trekker frem, oppstod på 1960- og 1970-tallet med skillet mellom biologisk kjønn (*sex*) og sosialt kjønn (*gender*). Målet med dette skillet var å belyse den sosiale konstruksjonen av kvinner, og motsette seg biologisk determinisme:

Likevel er kvinnebegrepet et feministisk kjernebegrep, og feminister er avhengige av å operere med en eller annen forståelse av det. Feminister må slik fylle det med *noe* innhold. På den måten virker det å eksistere en spenning mellom den feministiske tenkningens anti-essensialistiske impuls og det feministiske behovet for å operere med et begrep om kvinnen. (Hoffart 2012:14)

Hoffart gir oss videre en annen grunn til at kvinnebegrepet er problematisk. Det fungerer nemlig ikke bare som en essensialistisk tvangstrøye, men også marginaliserende for kvinner som ikke har hatt definisjonsmakt innen feministisk tenkning. Kvinnebegrepet sperrer altså også kvinner ute, som et resultat av normaliseringen av hvite, akademiske, heteroseksuelle kvinner. Det ble først rettet søkelys mot denne spenningen etter *den andre bølgen*¹ på 1960-tallet. Men kritikken om å basere seg på falske generaliseringer rammer også historisk viktige feminister som blant annet Simone de Beauvoir, Nancy Chodorow og Carol Gilligan. Poenget som fremmes av kritikerne er at kvinner ikke er en homogen gruppe som befinner seg i samme posisjon, men derimot består av ulike individer i ulike sosiale og kulturelle kontekster.

Hoffart avslutter denne utlegningen med å forsvare tidlige feministiske tenkere mot det han oppfatter som en urettferdig kritikk. Han mener at det er viktig å ha klart for seg det nødvendige ved utviklingen fra et fokus på likheter mellom kvinner til et utvidet fokus på forskjellen mellom kvinner. Det er et faktum at feminismen oppstod blant hvite, vestlige middelklassekvinner, og de måtte, ifølge Hoffart, nødvendigvis først etablere seg som gruppe, før de kunne fokusere på ulikhetene.

Jeg mener det er feil av Hoffart å kalle denne kritikken urettferdig. Etter min mening er det ikke bare berettiget å fremme en slik kritikk av tidligere feministiske tenkere, det er også nødvendig for den videre utviklingen og forbedringen av feministisk tenkning. Hoffart viser til en faktisk historisk, feministisk utvikling. Det skal vanskelig gjøres å motsette seg et historisk faktum, men det er ikke nødvendigvis slik at historien *måtte* forløpe på denne måten. Et av oppgavens hovedpoeng er, etter forfatterens eget utsagn, å vise hvordan spenningene innad i feminismen ikke bare trenger å forstås som negative. Dette gjør Hoffarts forsvaret av tidligere feministiske tenkere problematisk, siden man kan se på kritikken som har vært rettet mot disse tenkerne som en nødvendig spenningsskaper, og en forutsetning for en videre positiv utvikling av feminismen som politisk bevegelse. Det kan derimot virke som om Hoffart ikke ser på disse konfliktene som positive og produktive for feminismen som endringsprosjekt.

Hvordan løse problemet med et ekskluderende kvinnebegrep?

Ifølge Hoffart har det blitt presentert to ulike måter å løse problemet med det ekskluderende kvinnebegrepet på: enten å redefinere og utvide kvinnekategorien, eller å gjøre noe så radikalt som å stille spørsmål ved antagelsen om at kvinnekategorien er nødvendig for den feministiske diskursen overhodet. Han trekker frem Butler og Denise Riley som representanter for denne siste løsningen.²

Butler foreslår at feminismen ikke lenger kan basere sin politiske praksis på identitetskategorien «kvinner», siden den, etter hennes mening, uunngåelig fungerer normativt. Feminismen bør snarere bidra til en subversjon av identitetskategorien,³ det vil si at den burde fjerne seg fra antagelsen om at kvinnekategorien peker på/vellykket fanger opp feminismens subjekt.⁴ Dette henger sammen med Butlers syn på kvinnekategorien som en normativ og hemmende identitetskategori.⁵ Flertallet blant feministiske tenkere har imidlertid gått inn for den første løsningen – ekstensjonsstrategien. En sentral motivasjon bak denne strategien er å unngå falsk universalisme. Den typen universalisme kritikken er rettet mot baserer seg på antagelsen om at kvinner er en homogen gruppe, og har like utgangspunkt, rettigheter og begjær. Ekstensjonsstrategien har forsøkt å gjøre plass til de kvinnene som har blitt marginalisert innen feministisk teori ved for eksempel å si «unge



Illustrasjon: Åshild Aurlien

kvinner», «muslimske kvinner» eller «lesbiske kvinner» for å spesifisere mer konkret hva slags *type* kvinner det snakkes om når en bruker begrepet «kvinne». ⁶ Tilhengere av ekstensjonsstrategien får et problem med å forklare hvorfor denne fremgangsmåten ikke ender med at det skapes nye former for eksklusjon på et mer spesifikt nivå.

Hoffart velger å legge hovedvekten på Butler i resten av oppgaven. Han begrunner dette med at det først er med *Gender Trouble* vi får en «grunnleggende kritikk av forestillingen om det kvinnelige subjektet som utgangspunkt for politisk frigjøring» (Hoffart 2012:24). For Butler er det altså den politiske representasjonsmodellen som er hindringen for en inkluderende feminisme. Denne kritikken av antagelsen om at kvinner kan bli representert gjennom en forestilling om et feministisk subjekt har hatt en irreversibel effekt på feministisk teori. Jeg vurderer det derfor som et svært godt valg av Hoffart å legge hovedfokus på Butler i den videre gjennomgangen av feminismens problematiske kvinnebegrep. I lys av Butler og kritikken som har vært rettet mot henne, kommer spenningene tydelig frem, dette utgangspunktet gjør det lett for Hoffart å definere de ulike spenningene han ønsker å undersøke.

Butler

En av Butlers hovedkritikker er rettet mot antagelsen om at politisk feminisme avhenger av en identitetspolitisk form, det vil si, en identitetskategori. Hun mener at det er når kategorien «kvinner» refererer til en *subjektiv identitet*, og ikke bare en sosial og empirisk kategori, at den fremstår som normativ og ekskluderende, og at feministisk politikk derfor ikke bør baseres på en normativt fungerende kvinnekategori. Butler kritiserer også den tradisjonelle feminismens begrepsapparat for å hvile på et heteronormativt fundament: ⁷

Butler viser hvordan ukritisk feministisk bruk av begrepet «kvinne» kan støtte opp under et diskursivt maktssystem som framsetter heteroseksualitet som en tvingende norm, også i tilfeller der feministers egentlige intensjon er å bryte ned maktmekanismer som fører til at mennesker blir marginalisert på bakgrunn av deres kjønn eller seksualitet. (Hoffart 2012:26)

Ifølge Butler er kjønn noe vi *gjør*, snarere enn noe vi *er*. ⁸ Det vil si at kjønn skapes performativt gjennom gjentatte utøvelser av språklige og fysiske handlinger. Handlingene utføres i overensstemmelse med et allerede eksisterende system av normer for kjønnnet oppførsel. Dette er problematisk, ifølge Butler, fordi normene kulturen gir oss er begrensende i forhold til det mangfold av kjønnede identite-

ter som egentlig eksisterer. Dette fører til at de tilgjengelige kategoriene utøver en form for normativ vold mot oss.

Hoffart fortsetter gjennomgangen av Butlers filosofi ved å redegjøre for hennes forståelse av identitet. Butler forstår ikke identitet som en vedvarende stabil egenskap ved mennesket, og er i opposisjon til tanken om at identitet er noe som oppstår innenfra, som en medfødt egenskap ved en person. Butler mener at tanken om kjønnnet identitet som noe medfødt, og som en årsak til en subjektiv identitet, er en misforståelse. Med en slik forståelse av identitet er det klart at feminis-

Hoffart ønsker å vise at teori og praksis i feministisk tenkning er forbundet på en måte som gjør det viktig å opprettholde kontakt med både et hverdagslig og et teoretisk nivå.

mens forhold til kategorien «kvinner» blir problematisk for Butler. For henne er termen «kvinne» en ustabil term fordi kjønn blir konstruert på forskjellige og tilfeldige måter i ulike historiske kontekster. I tillegg skjer konstruksjonen av kjønn, ifølge Butler, i skjæringspunktet mellom en rekke andre identitetsfaktorer, som for eksempel seksualitet, etnisitet, alder, religion og så videre. Hun mener derfor at konstruksjonen av kjønn ikke kan isoleres fra disse faktorene.

Kritikker av Butler, og den andre spenningen

Hoffart skisserer to ulike kritikker av Butler. Disse kritikkenene gir oss en tydeligere definisjon av begge spenningene. I denne delen vil jeg i hovedsak fokusere på hvordan kritikken belyser den andre spenningen (mellom en teoretisert og en hverdagslig forståelse av kvinnebegrepet). Den første kritikken er skeptisk til Butlers ønske om å fjerne identitetskategorien «kvinner». Disse kritikerne hevder at dette kan føre til problemer for feminismen som frigjøringsbevegelse, fordi en trenger kvinnekategorien i politisk feminisme. Den andre kritikken hevder at Butlers feminisme står i fare for å fjerne seg fra kvinners hverdags erfaringer, og slik skape et unødvendig skille mellom teori og levd liv.

Hoffart trekker blant annet frem Susan Bordo som en representant for den første kritikken av Butler. Et av hovedpunktene hennes går ut på at et kritisk syn på kjønn som normativ identitetskategori fører til at alle forsøk på å teoretisere om kulturen eller historien vår «langs kjønnede linjer» vil føre til at ulikheter homogeniseres. En av konsekvensene Butlers kritiske syn på kjønn som normativ identitetskategori har for den feministiske tenkningen, er, ifølge Bordo, at den feministiske kritikken av filosofitradi-

sjonen som «mannlig», eller mannsdominert, ikke lenger er gyldig. Det kritiske synet hun er skeptisk til kan også stå i fare for å gjeninnføre idealet om et «view from nowhere», altså et ideal om en ukjønn verdensanskuelse adskilt fra enhver kroppslig forankring. Dette vil være uheldig, ifølge Bordo, fordi feminismen endelig har begynt å få gjennomslag for sine argumenter om situert tenkning.

Feministen Linda Alcoff mener at denne «usituerte» tenkemåten er et stort problem fordi den representerer noe feminismen prøver å kjempe imot, nemlig tanken om at en tilnærming til viktige filosofiske spørsmål innen metafysikk, epistemologi og etikk må være universell og perspektivløs, det vil si, upåvirket av kjønn. Hoffart trekker frem Butlers forsvar av sin posisjon, slik det legges frem i essayet «Response to Bordo's 'Feminist Skepticism and the "Maleness" of Philosophy'» (1992). Butler hevder her at feminismens politiske effekt ikke avhenger av å snakke fra «kvinner perspektiv». Feminismen er heller ikke avhengig av å karakterisere filosofihistorien som «mannlig». Butler mener snarere at denne typen generalisering er en årsak til fragmenteringen som allerede har funnet sted av den feministiske bevegelsen og som de som forsvare disse generaliseringene frykter at vil eskalere dersom de ikke holdes i hevd.

Den andre innvendingen mot Butlers filosofi som Hoffart tar for seg, er at hun skaper et skille mellom teori på den ene siden og hverdagserfaringer og dagligspråk på den andre. Hoffart trekker frem Nancy Bauer som en representant for denne kritikken. Bauer kritiserer en teoretisk posisjon hun kaller «gender eliminativism», som hun mener har oppstått som resultat av Butlers feminisme. Dette er en metafysisk posisjon som, ifølge Bauer, hevder at kvinner, som sådan, ikke eksisterer. Det faktum at denne posisjonen har blitt så populær mener Bauer resulterer i at feministisk filosofi blir irrelevant for kvinner og menns levde liv. Gender eliminativism usynliggjør en opplevelse av verden *som* kvinne, eller *som* mann. Bauer mener altså at vår hverdagserfaring er formet av at vi opplever oss selv som kvinner og menn.

Hoffart trekker også frem Toril Moi som kritiker av Butler på dette punktet. Ifølge Hoffart ser både Bauer og Moi på dagligspråket som en representant for vår nødvendige forbindelse til verden. Dette er nødvendig fordi man, som kvinne, er avhengig av å forstå seg selv som kvinne på et konkret, utøvende og dagligdags nivå.⁹ Dette innebærer ikke at vi aldri kan være kritiske til dagligspråket, eller forsøke å endre språkpraksis. Det innebærer derimot at selv om vi er i stand til å reflektere kritisk over dagligspråket, vil vi aldri kunne overskride det fullstendig uten å miste

kontakt med hvem vi er.

Hoffart viser oss hvordan Bauer og Moi fokuserer på språkbruk i en praktisk kontekst snarere enn på det han kaller «språkets iboende trekk». Han mener at deres syn på språk fører til at vi som språkbrukere får mer ansvar for ordenes betydning. Hoffart setter dette synet opp mot Butlers syn, der det er språkets iboende effekt som skaper undertrykking og eksklusjon. Det vil si at undertrykkelsen, fra Bauer og Mois perspektiv, knyttes til en praktisk kontekst, der den konkrete bruken av et ord i en bestemt kontekst er avgjørende for om ordet fungerer undertrykkende eller ikke. Hos Butler er derimot undertrykkelsen et iboende trekk ved språket, som et resultat av definerende maktstrukturer.

Et nytt blikk på feminismens problematiske kvinnebegrep

I den fjerde og siste delen kommer Hoffart med en konkret formulering av de to spenningene han har bygget opp til gjennom hele oppgaven.

Den første spenningen

Hoffart har tidligere gjort det klart at ettersom feminismen er karakterisert gjennom et mål om å bringe undertrykkelsen av kvinner til opphør, trenger feminister et avgrenset kvinnebegrep som kan kategorisere den spesifikke sosiale gruppen som blir undertrykt. Den første spenningen oppstår fordi feminismen også trenger et *inkluderende* kvinnebegrep. Dette for ikke å ekskludere kvinner ved å fremstille normative krav til kvinnelighet, eller essensialisere kvinnebegrepet ved å knytte det til egenskaper som det forventes at alle kvinner har felles.

Fordi det nettopp alltid har vært en del av den feministiske tenkningen å motsette seg marginalisering, påstår Hoffart at det eksisterer en generell enighet innen feministisk tenkning om at kvinnebegrepet må være inkluderende. Det blir da klart at det i hovedsak er kvinnebegrepet som avgrensende som skaper spenningen. Slik Hoffart har fremstilt Butler så langt, kan det virke som om Butler mener at feminismen ikke trenger dette avgrensende begrepet i det hele tatt, men så enkelt er det ikke. Til og med Butler kommer ikke helt bort fra at feminismen trenger et avgrenset kvinnebegrep. Hoffart refererer til dette som Butlers «doble holdning», fordi Butler også mener at feminister kan behøve å bruke kvinnebegrepet strategisk i politiske sammenhenger, om ikke deskriptivt. Hoffart har dermed kommet frem til at den første spenningen oppstår som resultat av en uenighet om med hvilken tyngde eller overbevisning, eller med hvilke metafysiske pretensjoner,

den praktiske bruken av kvinnebegrepet skal foregå.

I tillegg til Butlers doble holdning trekker Hoffart frem *strategisk essensialisme* som en respons på spenningen mellom et avgrenset og et inkluderende kvinnebegrep. Denne typen essensialisme har ingenting med biologisk determinisme eller metafysiske størrelser å gjøre. Det er en metodologisk essensialisme som Hoffart mener har oppstått som et forsøk på å løse konflikten mellom en teoretisk innsikt om en heterogen sosial realitet, og det politiske behovet for å fremme kollektive krav grunnet i en avgrensbar kvinnekategori. Det er en essensialisme som ikke skal forstås som beskrivende for en sosial realitet, men som politisk strategi. Hoffart kritiserer den strategiske essensialismen for å skape en falsk konflikt mellom en hverdagslig holdning til verden, og den kritiske holdningen vi inntar når vi reflekterer over disse hverdagsholdningene. Denne kritikken underbygges av hans innledende kommentar om at han ikke ønsker å opprettholde et skarpt skille mellom feministisk politisk praksis og feministisk tenkning (Hoffart 2012:3).

Den andre spenningen

Den andre innvendingen mot Butler, fremmet av Bauer og Moi, retter seg særlig mot hennes håndtering av den andre spenningen, altså spenningen mellom et teoretisert og et hverdagslig kvinnebegrep. Spenningen oppstår, ifølge Hoffart, fordi feminismen trenger å undersøke kvinnebegrepet filosofisk for å overskride undertrykkende forestillinger om kvinnelighet. Samtidig trenger feminismen å holde kontakten med en hverdagslig bruk av kvinnebegrepet for at den skal kunne fortsette å være relevant for vår levde erfaring. Levde erfaring er, ifølge tilhengere av dette synet, nødvendig for at endring av praksis skal være mulig.

Hoffart ønsker å vise at teori og praksis i feministisk tenkning er forbundet på en måte som gjør det viktig å opprettholde kontakt med både et hverdagslig og et teoretisk nivå. Som Hoffart har vist tidligere i oppgaven, kan vi definere feminismen som et endringsprosjekt, og dette gjør at det blir en disiplin som er bundet til hverdagsnivået på en måte få andre filosofiske disipliner er. Hoffart skriver at det oppstår en spenning når endringsprosjektet forenes med feminismens forankring i praksis. Dette skjer fordi endringen som skal gjennomføres må skje gjennom kritikk av hverdagspraksiser som er sentrale deler av kvinners levde liv. Jeg tror Hoffarts konkluderende del kunne fått mer kraft dersom han hadde fokusert mer på den produktive funksjonen til spenningene han undersøker, fremfor å skrive at han ikke ser noe poeng i å opprettholde et skille mellom teori og praksis. Han benytter seg jo av dette skil-

let for å vise hvordan feminismen fungerer som endringsprosjekt gjennom store deler av oppgaven. Skillet skaper riktignok problematiske spenninger, men, som Hoffart selv skriver, trenger ikke disse spenningene forstås som negative.

Hoffarts mål i oppgaven er å si noe om spenningene som forårsakes av feminismens kvinnebegrep, men mesteparten av oppgaven går med til å bygge opp en historisk skisse av hvordan og hvorfor spenningene har oppstått. Dette er ikke nødvendigvis et negativt trekk ved oppgaven, men jeg skulle selv likt å se en større diskusjon av hans egen konklusjon. Konklusjonen han kommer frem til kulminerer i spørsmålet om disse spenningene nødvendigvis må være problematiske. Hoffart mener at de motstridende partene burde kunne jobbe med hverandre og ikke mot hverandre. Han fremhever at vi ikke trenger å anta at det er noe galt eller undertrykkende ved all praksis, selv om feminismen er basert på et ønske om å endre den.

Hoffart fremlegger selv et alternativ til det polariserte synet på teori og praksis. Han mener at teorien har i oppgave å undersøke hverdagspraksiser for å vurdere om de fungerer undertrykkende eller om de kan beholdes. For at en slik vurdering skal kunne finne sted må hverdagspraksiser settes inn i en større teoretisk ramme. Slik ser Hoffart for seg en fruktbar relasjon mellom teori og praksis, der de går i en sirkelbevegelse fra praksis til kritisk teori og tilbake til praksis. Dette ser ut til å kunne være en veldig



Illustrasjon: Ashild Aurlien

god løsning.

Hoffart hevder samtidig at vi ikke kan kreve at alle typer teoretisk feminisme skal kunne overføres direkte til frigjørende virkninger i praksis. Butler, for eksempel, driver med en type nyskapende forskning som må foregå på et abstrakt teoretisk nivå, skriver han. Men dette stemmer ikke overens med hvordan han bedømmer Butlers lokale subversive strategi.¹⁰ Det er noe uklart hva Hoffart ønsker å komme frem til her, men så vidt jeg kan forstå, mener han at vi ikke kan forvente at all feministisk forskning burde ha en umiddelbar politisk virkning. Selv om all feministisk teori henter sin legitimitet fra at den retter seg mot og pretenderer å endre sosiale praksiser, må ikke alle teoretiske bidrag rette seg mot å formulere konkrete handlingsstrategier. Hos enkelte teoretikere, som for eksempel Butler, kan det være en ganske lang vei frem til det punktet hvor teori får utslag i politisk praksis. Bidrag fra slike teoretikere er likevel essensielle for feminismens videre fremgang, da rett politisk handling er avhengig av rett situasjonsforståelse. Hoffart kommer frem til at en kulturell transformasjon kun kan finne sted dersom feminismen har ett bein plantet på et hverdagsnivå og ett på et teoretisk nivå. Butlers lokale subversive strategi synes å kreve av oss nettopp den praksisforståelsen Hoffart beskriver. Selv om det kan se ut til å eksistere en spenning mellom behovet for en teoretisk forståelse og behovet for en hverdagsforståelse, trenger altså ikke denne spenningen kun å bli forstått

som problematisk eller ødeleggende for feminismen.

Men når alt dette er sagt, slår Hoffart seg likevel ikke til ro med Butlers lokale subversive strategi, eller med strategisk essensialisme. Han mener derimot at en slik strategisk dobbel holdning risikerer å forsterke den andre spenningen. Dette mener han skjer fordi det skapes en kløft mellom vår hverdagslige og vår teoretiske holdning til verden, i og med at en bevisst vektlegger en strategisk dobbelthet. Han mener også at en slik strategi vil privilegere en teoretisk holdning over en praktisk. Vi får da ikke en harmonisk dialog, slik Hoffart ser for seg at sirkelbevegelsen fra praksis til kritisk teori og tilbake til praksis burde være. Denne kløften skaper, ifølge Hoffart, et skille mellom et teoretisk nivå der vi egentlig befinner oss og et praktisk nivå der vi kun later som vi befinner oss:

Med andre ord fører den strategiske splitten til at vi må innta en inautentisk holdning til hverdagsnivået. For at spenningen mellom det teoretiske og det hverdagslige skal kunne bli satt i en fruktbar relasjon, framfor å bli sett på som et truende problem, må feminister håndtere spenningen på en måte som gjør at vi kan forholde oss autentisk til både det teoretiske og det hverdagslige nivået. (Hoffart 2012:73)

Dette sitatet avslutter den konkluderende delen av oppgaven. Det er en spennende konklusjon, men hva mener Hoffart egentlig med autentisk og inautentisk? Jeg vil anta at begrepene refererer til Beauvoir og hennes eksistensialis-



Illustrasjon: Kaia Nyhus

tiske filosofi, men Hoffart har ikke på noe tidspunkt i oppgaven definert disse begrepene. Jeg savner også en bedre argumentasjon for påstanden om at Butlers doble holdning, og strategisk essensialisme, vil privilegere en teoretisk holdning over en hverdagslig. I tillegg er jeg redd for at konklusjonen kan stå i fare for å passivisere den produktive og positive kraften jeg mener spenningene medfører, og som er viktige for feminismen som endringsprosjekt. Jeg tror konklusjonen vil kunne ha en passiviserende effekt fordi en harmonisk dialog mellom de ulike behovene innen feminismen vil kunne føre til at spenningene oppløses. Det er likevel slett ikke sikkert at dette vil være et resultat av Hoffart strategi, men siden Hoffart ikke fokuserer på spenningenes produktive funksjon vil en passiv feminisme være et mulig resultat.

Som helhet er oppgaven veldig god lesning. Både den historiske gjennomgangen av feminismens utvikling og diskusjon av Butlers filosofi vil være tilgjengelig også for lesere som ikke har inngående kjennskap til feminismen. Likevel vil jeg også hevde at oppgaven er relevant for de som har mye kunnskap på området, fordi det som står på spill ikke tilhører en avsluttet debatt, men i stor grad er problemer man trenger å tenke på igjen og igjen. I tillegg har Hoffarts tilnærmingssmåte noe særegent over seg. Måten han setter de ulike feministiske behovene opp mot hverandre og viser hvordan spenninger blir skapt på, har en definerende effekt på feminismens fremtidige utfordringer. Det eneste som er litt skuffende, er at konklusjonen ikke svarer til forventningene som har bygget seg opp gjennom Hoffarts grundige fremstilling av disse spenningene. Måten Hoffart trekker inn nye begreper på helt på slutten, tyder også på at dette prosjektet ikke er helt fullført. Det blir spennende å se om Hoffart på et senere tidspunkt vil ta opp de spørsmålene oppgaven etterlater.

NOTER

¹Den andre bølgen er en mye brukt betegnelse på en feministisk retning som startet på 1960-tallet i USA, og som til forskjell fra den såkalte første bølgen ikke bare tar for seg kvinners formale politiske rettigheter, men også en bredere form for likestilling i hjemmet, på arbeidsplasser, i utdanningssystemet, og innenfor filosofi, vitenskap og kunst.

²Hoffart refererer til denne strategien som en dekonstruktiv strategi (Hoffart 2012:22). Den dekonstruktive strategien blir definert ved hjelp av en dekonstruksjonistisk kritikk av enhetlige og totaliserende forestillinger om subjektivitet.

³Hoffart skriver: «På et generelt plan ser Butler, slik jeg tolker henne, på subversive kjønns handlinger som enhver handling [som] bidrar til å destabilisere kjønnsnormer – handlinger som på en eller annen måte bidrar til å trøble til naturaliserte forestillinger om kjønn» (2012:38).

⁴Butler mener at politisk feminisme baserer seg på en generaliserende kvinnekategori. Kvinnekategorien er kun en av flere mulige identitetskategorier som Butler stiller seg kritisk til. Identitetskategorier fungerer

ifølge Butler normativt på subjektforståelsen.

⁵Butler opponerer mot identitet som normativt ideal. Dette betyr at hun mener at vi ikke har tilgang til en prediskursiv identitet som naturlig og apolitisk grunnlag for de normative kravene feministere fremsetter på vegne av kvinner. Hun mener at maktmekanismene innad i feminismen allerede har konstruert og avgrenset kvinnekategorien – en kategori som feministere deretter hevder kun å representere. Dette fører til at visse kvinner vil falle utenfor den feministiske konstruksjonen av kvinnekategorien.

⁶Hoffart trekker frem Rileys kritikk av ekstensionsstrategien. Riley sier at selv om en spesifiserer hvem, eller hva slags type kvinner en snakker om, hviler fremdeles identifikasjonene på identitetsbasen «kvinne». Adjektivene en supplerer identitetsbasen med, er også potensielt like ekskluderende som kvinnebegrepet selv. Riley mener at kvinnekategorien er tvetydig og ikke fullt ut bestembar, fordi den er historisk og diskursivt konstituert. Dette fører til at dens innhold forandres i takt med andre kategorier.

⁷Det heteronormative fundamentet Butler kritiserer her, hviler på antagelsen om at heteroseksualitet ligger til grunn for mange viktige feministiske begrep: «I likhet med begreper som *sex*, *gender*, 'begjær' og 'seksualitet', blir også begrepet 'kvinne' påstått å hvile på et heteronormativt fundament» (Hoffart 2012:26).

⁸Butler har en ny tilnærming til det tidligere nevnte skillet mellom sosialt kjønn og biologisk kjønn. Hun mener at distinksjonen mellom *sex* og *gender* egentlig er en meningsløs distinksjon. Butler fokuserer på hvilken tilgang vi egentlig har til biologisk kjønn. Hun påpeker at sosialt kjønn alltid er implisert når vi snakker om biologisk kjønn, fordi vi bare kan ha tilgang til biologisk kjønn gjennom et språk og gjennom diskurser som allerede inneholder våre forestillinger om sosialt kjønn. Dette poenget får det til å se ut som om biologisk kjønn er like kulturelt konstruert som sosialt kjønn. Dersom dette stemmer, kan vi ikke lenger forstå sosialt kjønn som den betydningen kulturen gir biologisk kjønn. Resultatet av dette er også at vi ikke kan se sosialt kjønn som en virkning av biologisk kjønn. Butler foreslår å snu kausaliteten og vise at biologisk kjønn faktisk er en virkning av sosialt kjønn.

⁹Toril Moi er inspirert av den sene Wittgensteins språkfilosofi. Hun legger vekt på hvordan ord skifter mening avhengig av konteksten det brukes i. Det vil si at når en feminist bruker ordet «kvinne» vil det ha en annen mening enn når, for eksempel, en sexist bruker det samme ordet for å fremme sexistiske syn. Moi mener også at vi ikke kan tilskrive begreper essensielle betydninger, men at deres betydning først blir klar utfra den bestemte konteksten de blir brukt i. Det vil si at det er en viktig forbindelse mellom ords meningsinnhold og vår dagligdagse bruk av språk.

¹⁰Butler mener at feministere bør utvikle en lokal subversiv strategi. Fordi en ikke kan vite på forhånd hva som vil fungere subversivt, må en hele tiden vurdere hva som, i en bestemt sammenheng, kan virke subversivt og hva som kan virke bevarende når en forsøker å destabilisere kjønnsnormer. Butler utvikler begrepet om en lokal subversiv strategi for å unngå visse feiltolkninger som har blitt rettet mot hennes subversive strategi. En typisk feiltolkning er å tro at vi fritt kan gå inn og ut av ulike kjønnsuttrykk. Butler stiller seg derimot kritisk til en slik idé om et autonomt subjekt.

LITTERATUR

- Butler, J. 1992, «Response to Bordo's 'Feminist Scepticism and the 'Maleness' of Philosophy'», *Hypatia*, 7, 3, 163–165.
 ——. 2006, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
 Hoffart, A. R. 2012, *Feminismens problematiske kvinnebepreg*, masteroppgave, UiO, Oslo. Tilgjengelig fra: <<https://www.duo.uio.no/handle/10852/34334>>.

SCHOPENHAUERS TAKKEBREV TIL DET KONGELIGE NORSKE VIDENSKABERS SELSKAB

*Innledning ved Jørgen Dyrstad
Oversettelse ved Eivind Lønaas*

I 1839 mottok Arthur Schopenhauer sin eneste akademiske æresbevisning. Denne fikk han fra Det Norske Videnskabers Selskab i Trondheim, da han vant en pris for en avhandling om viljens frihet. Vi gjengir her hans takkebrev etter pristildelingen, som i tråd med datidens skikk og bruk var ført på latin, men her for første gang foreligger på norsk. Oversettelsen er ved Øyvind Lønaas og basert på den håndskrevne originalen.¹ Jørgen Dyrstad har skrevet en innledning som tar for seg bakgrunnen for brevet.

I det uendelige rommet talløse lysende kuler, rundt hver av hvilke det danser et dusin mindre, belyste, som innvendig er varme, overtrukket med et størknet, kaldt skall, på hvilket levende og erkjennende vesener har skapt et lag av mugg –
(*Verden som vilje og forestilling*, II, Kap. 1 (1859:II:3))

Arthur Schopenhauer er kjent for sitt pessimistiske syn på livet og for sine fyndige måter å uttrykke det på. En kort oppsummering er følgende: «Livet er en investering hvor inntektene ikke på langt nær dekker utgiftene.»³ Trolig smilte han ikke bredere mot livet av at livet ikke smilte til ham: Faren døde, sannsynligvis for egen hånd, da Schopenhauer var 17 år gammel, og han kom dårlig overens med sin mor og søster. Han forble ugift. Etter alt å dømme var han en vanskelig person å omgås, og var hele livet noe av en einstøing. Sine mest vellykkede sosiale relasjoner hadde han antakelig til sine pudler.⁴ Tross sine anstrengelser fikk han aldri noe professorat i filosofi, og opplevde først anerkjennelse som filosof som en gammel mann. Men Schopenhauers pessimisme var tidlig utviklet. Et av hans første bidrag i formatet «livet er...» kom da poeten Christoph Wieland, som han møtte gjennom morens litterære salong, spurte ham om framtidsplanene: «Livet er en elendig affære; jeg akter å tilbringe det ved å tenke over det.» Schopenhauer var da 23 år gammel og ble spådd en lysende akademisk karriere.⁵

Kort tid etter ga Schopenhauer ut sin doktoravhandling, som skapte store forventninger i det filosofiske miljøet. Som 30-åring ga han ut sitt mektige hovedverk, *Verden*

som vilje og forestilling (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819). Til tross for forventningene fikk verket liten oppmerksomhet. Trolig vakte dets dystre grunnsyn dårlig gjenklang i romantikkens og idealismens tid.⁶ Etter en tidstypisk dannelsesreise til Italia forsøkte Schopenhauer å gjøre filosofisk karriere i Berlin, blant annet ved å legge sine forelesninger på samme tidspunkt som Hegel, hvis filosofi han i begge verkene hadde kritisert skarpt. Hegel sto i denne perioden på høyden av sin berømmelse, Schopenhauers forelesninger ble svært dårlig besøkt, og karrieren rant langsomt ut i sanden. I 1833 trakk han seg tilbake til Frankfurt, hvor han resten av livet levde på rentene av sin fars formue. I forordet til *Etikkens to grunnproblemer* skriver han at han uansett «tar filosofien for alvorlig til at han hadde kunnet bli filosofiprofessor» (1860:xvii/1986:492). Beslutningen om å forlate Berlin var trolig også farget av at byen i flere år hadde vært herjet av en koleraepidemi – som blant annet talte Hegel blant sine ofre. Det er uklart om Schopenhauer beklaget dette siste. Ved siden av sin pessimisme og sine one-linere er Schopenhauer kjent for sine utfall mot denne «plumpe, åndsforlatte sjarlatanen» (1860:147/1986:675) og «hegeliet» hans, som ifølge Schopenhauer hadde tilføyd tysk åndsliv ubotelig skade.

Mindre kjent er det at Schopenhauer i 1839, i en ellers resignert periode av livet, fikk et sjeldent skulderklapp fra Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab i Trondheim. Selskabet – som for øvrig er Norges eldste (1760) og fortsatt beholder sin ærverdige ortografi – hadde to år før utlyst en filosofisk konkurranse for tidens lærde, over

følgende problemstilling: «Kan Menneskets Frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed?» Schopenhauer kom over utlysningen i tidens ledende litteraturtidsskrift, *Hallische Literaturzeitung*, sendte inn sin avhandling – og vant Selskabets førstepris. Sammen med æren fulgte en gullmedalje, medlemskap i Selskabet, og med det den eneste akademiske hedersbevisningen han skulle motta i livet. Verket ble deretter utgitt i Selskabets skriftserie, under den informative tittelen «Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed? En med det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs større Guldmedaille belønnet Priis-Afhandling» (Schopenhauer 1839).⁷

Ifølge en bekjent gledet Schopenhauer seg «som et barn» over seieren, og i månedene etter løp han ned dørene i det svensk-norske konsulatet i Frankfurt for utålmodig å forhøre seg om medaljen var kommet (Safranski 2010:466). Som han selv forteller i takkebrevet, er han henrykt da han endelig får den i hende. I hovedsak dreier brevet seg imidlertid om Schopenhauers ønske om at verket også skulle bli utgitt i Tyskland, slik at hele det tyske folk skulle få del i innsiktene det rommet, ikke bare en smal gruppe tyskkyndige langt mot nord. Men til tross for at han i takkebrevet «ber og bønnfaller» om at svaret må komme så raskt som mulig, slik at han kan få bekymringene ut av hodet, settes Schopenhauers tålmodighet nok en gang på prøve.

Når svarbrevet endelig kommer, har det gått nesten tre måneder. Selskabet medgir at svaret har «latt lengre vente på seg enn rett er» (Gwinner 1878:465), men forklarer at det har vært oppriktig tvil blant medlemmene om de skulle etterkomme ønsket, om enn dette «framstår som bare i overensstemmelse med rettmessigheten og sakens natur» (465). Tvilen skyldes at Selskabet «mener å ha funnet passasjer i verket som, dersom de ikke ble forstått, eller ikke ble riktig forstått, kunne opprøre og forurolige svake ånder mer enn godt er, ja, nærmest forvirre dem» (465). I det hele tatt ser det ut til at enkelte ånder i Selskabet i etterkant av pristildelingen selv har merket slike virkninger av verket, hvis innhold «i sin hovedsak ... framstår i motsetning til både den menneskelige selvbevissthet og den hellige tro» (465). For utgaven i Selskabets skriftserie hadde man da også besluttet at verket skulle beholde sin tyske språkdrakt, for å unngå at den «rå og uvitende mengden» (465) skulle ta skade av det.⁸ Selskabet medgir imidlertid at avhandlingen «i sin flytende stil har en slik tiltrekning, i sin bevisførsel en slik styrke og følgerikthet, og endelig en rikdom på viten som ikke kan unngå å innta leserens ånd i høy grad, lede ham først hit og så dit, selv mot hans vilje, og legge ham i overtalelsens fasteste

lenker, slik at tankene som utvikles i det i noen grad av seg selv innsmigrer seg hos ånden» (466). Selv om dette nok var ment som en kompliment, er det tydelig at Selskapet anser det for svært risikabelt å utgi det forføreriske verket på tysk i Tyskland.

Flere medlemmer krever at verket i det minste må oversettes til latin før det kan bli snakk om gjenutgivelse, men etter «utførlig overveielse» stemmer flertallet i Selskabet til slutt for å innvilge Schopenhauer retten til å berike det tyske folk med sitt verk. Historien slutter altså for en gangs skyld godt for Schopenhauer. Et og et halvt år senere, i januar 1841, blir avhandlingen utgitt på tysk under tittelen *Om viljens frihet (Über die Freiheit des Willens)*, som den ene halvdel av verket *Etikkens to grunnproblemer (Die beiden Grundprobleme der Ethik)*. Den andre delen hadde navnet *Om moralens grunnlag (Über die Grundlage der Moral)*, og hadde ført til ytterligere forsinkelser med utgivelsen. Før vi går inn på hva det var som vakte slik foruroligelse blant Trondheims lærde ånder, er det verdt å si litt om dette andre verket – om ikke annet så for å vise at Schopenhauers etterlengtede suksess var kortvarig.

I 1837 hadde Det Kongelige *Danske* Videnskabernes Selskab utlyst en konkurranse, med følgende spørsmålsstilling: «Er Moralphilosophiens Kilde og Grundvold at søge i Udviklingen af den i Bevidstheden umiddelbart givne Sædelighedsidee og de fra denne udgaaende moralske Grundforestillinger, eller i en anden Erkjendelsesgrund?» (Lomholt 1950:326) Schopenhauer leste utlysningen i mai 1838 i *Hallische Literaturanzeige*, og tok raskt fatt på arbeidet. Innen han sendte sin nye avhandling til København, hadde han allerede mottatt det glade budskap fra Norge. Dette foranlediget ham til å legge ved et lite brev i den forseglede konvolutten med navnet hans – avhandlingen ble naturligvis vurdert anonymt – hvor han ber om «snarest mulig å bli underrettet om seieren» via posten. Åpenbart kunne den store pessimisten også ha sine optimistiske øyeblikk. Han gir instruks for hvordan han vil ha tilsendt selve medaljen, og fortsetter entusiastisk: «Disse to avhandlingene planlegger jeg ... å publisere neste år under tittelen *Etikkens to grunnproblemer, løst i to kronede prisskrifter [Die beiden Grundprobleme der Ethik, gelöst in zwei gekrönten Preisschriften]*»; sammen, skriver han, vil de to avhandlingene gi «en fullstendig framstilling [Grundriss] av etikkens grunnlag», en framstilling man «vil komme til å takke de skandinaviske akademiers sinnethet [Munificenz] for» (Gwinner 1878:468).

«Livet er en elendig affære; jeg akter å tilbringe det ved å tenke over det.»

Man skal som kjent ikke ta seieren på forskudd. Det danske akademiet viser seg å være langt mindre storsinnede enn det norske, og Schopenhauer fikk ikke en gang noe brev tilbake. I januar 1840 publiserer Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab sin bedømmelse: «Besvarelsen af det i Aaret 1837 udsatte Priisspørgsmål ... er kun bleven forsøgt af een Forfatter, hvis i det tyske Sprog affattede Afhandling ... vi ikke have kunnet finde værdig til Prisen.» (Lomholt 1950:330) Schopenhauer får først beskjed et halvt år senere gjennom en venn, og først i november kommer bedømmelsen på trykk i Tyskland.

Om også det Danske Selskabet er bekymret for allmuens vel, sier de det ikke. I den korte teksten angir Selskabet tre grunner: Verket besvarer ikke oppgaven direkte nok,

«Å sitte er bedre enn å stå, og å ligge er bedre enn å sitte; bedre enn å ligge er det å sove, og bedre enn å sove er det å være død.»

har ikke den behørig vitenskapelige form, og i tillegg har Selskabet «fundet den Maade, hvorpaa forfatteren har tilladt sig at omtale flere av den nyere tids største Philosopher, saare util-

børlig og anstødelig» (Lomholt 1950:330). Det bør kanskje nevnes at Hegel hadde sterk innflytelse på Københavns filosofimiljø.

Når *Etikkens to grunnproblemer* – med den modifiserte undertittelen *Behandlet i to akademiske prisskrifter* – til slutt kommer ut i september, skriver Schopenhauer et 40 siders forord, hvorav 38 svarer på bedømmelsen, hvorav 23 igjen forsvaret omtalen av Hegel (som vi siterte en smakebit på tidligere): Hans «ubetingede fordømmelse» er ifølge Schopenhauer ikke annet enn passende, når man tar i betraktning Hegels «høyst forderkelige, i virkelig forstand fordummende, man kunne si: pestilensialske, innflytelse».

Hvordan historien slutter, avhenger av hvor man velger å avslutte den. Tværer man den ut langt nok, slutter den på samme ubehagelige måte for oss alle, noe Schopenhauer var glad i å understreke: «Menneskets livsløp består i at han, narret av håpet, danser inn i armene på døden.» Riktignok mente han samtidig at i denne «verste av alle mulige verdener» – noe Schopenhauer mener å kunne bevise at den er i *Verden som vilje og forestilling* (1859:II:667–668) – er døden tross alt mindre ubehagelig enn alternativene: «Å sitte er bedre enn å stå, og å ligge er bedre enn å sitte; bedre enn å ligge er det å sove, og bedre enn å sove er det å være død.» Schopenhauer oppnådde denne tilstand i september 1860, for øvrig i sittende stilling, på sofaen i ungkarsleiligheten i Frankfurt.

Da hadde han endelig opplevd en viss anerkjennelse

som filosof. Førsteutgavene av verkene hans, som i mange år hadde støvet ned i Frankfurts bokhandler, ble utsolgt (med unntak av de som i mellomtiden hadde blitt makulert). Det siste året begynte hans samlede verker å komme ut, og en måned før sin død fikk han gleden av å skrive forordet til andre utgave av *Etikkens to grunnproblemer*: «Nemesisen er her...! Til tross for den mangeårige forente motstanden fra samtlige filosofiprofessorer har jeg endelig slått igjen.» (Resten av forordet består av det Schopenhauer «etter 20-årig tids kjøligste overveielse» fortsatt har å tilføye om Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.) La oss, før vi overlater ordet til Schopenhauer for godt, avslutte historien med den «kronede» delen av dette verket: Hva har Schopenhauer å si om viljens frihet?

I *Verden som vilje og forestilling* hadde Schopenhauer tatt utgangspunkt i det han anser for Kants hovedtanke: Verden slik den er i seg selv er utilgjengelig for vår sanselege erkjennelse, og verden slik den trer fram for oss i tid og rom er et produkt av våre forestillingsevner, eller med andre ord forestilling. Schopenhauer mener imidlertid at Kant overser noe når han frakjenner oss enhver kjennskap til verdens tilgrunnliggende vesen: Ifølge Schopenhauer har vi en form for tilgang til tingen i seg selv gjennom vår erfaring av oss selv. Det vi finner om vi betrakter vårt eget vesen er at vi alltid streber etter noe, alltid vil noe. Vi kan ikke unngå å ville det ene eller det andre. Det viktige her for Schopenhauer er ikke hva vi vil, men at vi vil. Denne evige «villingen» er noe vi deler med andre dyr; som alle andre levende vesener kan ikke mennesket unngå stadig å ville det ene eller det andre. Ut fra tilleggspremisset at vår tilgang til oss selv som viljestyrte er en tilgang til oss selv som vi er i oss selv, mener Schopenhauer å kunne slutte at det å strebe ikke bare er en vesensegenskap ved oss og andre levende vesener, men ved verden som sådan: Verden er i sitt vesen ren vilje. Viljen er altså ikke en egenskap bare ved levende ting, men ved alle ting, vel og merke som de er i seg selv og ikke som forestilling. Den kommer imidlertid spesielt sterkt til uttrykk i levende vesener, og framfor alt i mennesket.

Nå kunne man tro at en slik tilgrunnliggende vilje skulle være rasjonell, målstyrt og god – at en viljestyrt verden ville strebe mot «naturlige» mål, som hos Aristoteles, eller at viljen ville være forbundet med et høyere vesen, som i mange religiøse forestillinger om tingenes gang. I Schopenhauers pessimistiske ontologi er dette naturligvis ikke tilfelle. Viljen tilhører ingen, og den er ikke styrt av rasjonelle motiver eller naturlige mål. Den er snarere et «blindt» begjær som står i motsetning til alle slike motiver og mål. Viljens klareste uttrykk finner vi i overlevel-



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

sesdriften og forplantningsdriften, ikke i gode hensikter eller veloverveide vurderinger. Det er neppe tilfeldig at Schopenhauer var en av få filosofer Freud mente det var verdt anstrengelsen å lese.

Viljen er en hjørnestein i Schopenhauers filosofiske system. Noen år før konkurransen hadde han – på egen bekostning – også gitt ut en bok med tittelen *Om viljen i naturen* (*Über den Willen in der Natur*, 1836), hvor han supplerte de metafysiske argumentene i hovedverket med empirisk belegg fra naturvitenskapen. For eksempel mente han at fenomenet magnetisme bekreftet tesen om viljen som tingenes innerste vesen. Schopenhauer har altså mye å si om viljen, og det er ikke å forundres over at han mente seg godt kvalifisert for å besvare spørsmålet til Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab. Men hva har han å si om viljens frihet? Kan Menneskets Frie Willie bevises af dets Selvbevidsthed?

Mottoet i besvarelsen, et sitat fra den franske materialisten og deterministen Helvétius, er at friheten er et mysterium: «La liberté est un mystère.» Men Schopenhauers

«Under forutsetningen om viljesfrihet ville enhver menneskelig handling være et uforklarlig under – en virkning uten årsak.»

reelle posisjon er at den er en illusjon.⁹ Mens han finner vilje overalt, finner han frihet ingensteds. *Om viljens frihet* er et frontalangrep på tanken om at våre handlinger kan tilskrives en fri vilje. Vi er riktignok frie til å gjøre det vi vil, så lenge ingen hindrer oss, men vi er ikke frie til å *ville* det vi vil: «Du kan gjøre det du vil; men i ethvert gitt tilfelle av livet ditt er det bare *en* bestemt ting du kan *ville* og helt enkelt ingenting annet enn denne tingen.» (1860:24/1986:542) Vi har med andre ord kun handlingsfrihet, ikke viljesfrihet.

Dette passer naturligvis med tanken om verdens tilgrunnliggende vilje som blindt begjær. Schopenhauers grunnleggende innvending mot forestillingen om frihet er imidlertid at den bryter med vår grunnleggende forståelse av kausalitet: «For mennesket er som alle erfaringsgjenstander i tid og rom, og da kausalitetsloven for disse gjelder a priori og følgelig unntaksløst, må også det være underkastet den.» (1860:45/1986:564) Forskjellen på mennesket og andre ting er bare en forskjell i kompleksitet, som gjør at de bevirkende årsakene i oss blir mindre umiddelbart synlige.¹⁰ Den frie vilje er dermed nærmest en meningsløshet.¹¹ «Under forutsetningen om viljesfrihet ville enhver menneskelig handling være et uforklarlig under – en virkning uten årsak. Og hvis man gjør et forsøk på å forestille seg et slikt *liberum arbitrium indifferetiae*

[et likegyldighetens frie valg], blir man raskt klar over at forstanden dermed i virkeligheten står stille; den har ingen form til å tenke noe slikt.» (1860:45–46/1986:564–5)

Med dette er det klart at Schopenhauer ikke besvarer spørsmålet til Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab direkte, men heller underminerer forutsetningen det hviler på: Det finnes ingen fri vilje, og dermed heller ikke noe å «bevis» ut fra selvbevisstheten. Schopenhauer mener da også at vår bevissthet ikke inneholder noen slik erfaring av viljesfrihet. Det er altså ikke slik at selvbevisstheten «tar feil». Det vi finner i bevisstheten, er kun en følelse av handlingsfrihet: «Følelsen 'jeg kan gjøre det jeg vil' ledsager oss alltid» (1868:18/1986:536), men om vi forstår den som en følelse av viljesfrihet, misforstår vi:

Selvbevisstheten til enhver uttaler svært tydelig at den kan gjøre det den vil. Siden også helt motsatte handlinger kan tenkes, enn de som blir *villet* av den, derav følger det rett nok, at den også kan gjøre det motsatte, *hvis den vil*. Nå forveksler den rå forstanden dette med det at den i et gitt tilfelle også skulle kunne *ville* det motsatte, og kaller dette *viljens frihet*. Men det at den i et gitt tilfelle kunne *ville* det motsatte, er rett og slett ikke del av det ovennevnte utsagnet, kun det, at av to motsatte handlinger kan den gjøre den ene hvis den vil *det*, den andre hvis den vil *det*: Om den derimot i et gitt tilfelle både den ene og den andre i et gitt tilfelle *kunne ville*, er dermed ikke avgjort, og er gjenstand for en dypere undersøkelse enn det som kan bestemmes ved den rene selvbevissthet. (1860:23/1986:541)

Andre steder kan det til og med se ut som om Schopenhauer mener at selvbevisstheten snarere inneholder en følelse av at viljen er ufri: «Jeg kan gjøre det jeg vil; jeg kan, hvis jeg vil, gi alt jeg har til de fattige og dermed selv bli en – hvis jeg vil! – men jeg makter ikke å ville det, fordi de motsatte motivene har altfor mye makt over meg til at jeg kunne det.» (1860:43–44/1986:563) Å ikke makte å endre sin vilje virker som en erfaring av ufrihet.¹² Men uansett hva selvbevisstheten måtte si eller ikke si, avviser Schopenhauer som sagt den frie viljen i den «dypere undersøkelsen» av årsak og virkning.¹³

Med dette vil vi nå endelig la filosofen selv få tale, slik han takknemlig ordlegger seg i sitt, ifølge oversetteren av *Om viljens frihet*, «umåtelig fine takkebrev» (Bjelke 1993:13) av 27. september 1839.

Oversettelse av Schopenhauers takkebrev¹

Ærefulle forbundsfeller!

Dannede kolleger!

Dere må tilgi meg for at jeg så lenge har unnlatt å svare på de to brev dere bæret meg med: For jeg hadde i sinne at jeg i mitt svar skulle underrette dere om både det som var sendt meg i forveien og mottagelsen av de planer, som jeg trodde ville ankomme når som helst, og jeg ventet daglig på disse, helt til de endelig ankom meg forleden dag. Jeg har altså, mine ærefulle forbundsfeller, allerede takket dere i mine tanker: Selv om jeg med sikkerhet vet at dere ikke fulgte noe annet enn sjelens dømmekraft og sinnets rettskaffenhet da dere utsatte² å gi meg seiersprisen, anerkjenner jeg likevel, med et takknemlig sinn, at jeg ble bæret av de samme rettferdige og skarpe dommere som tidligere, som ikke legger meg til last at min overbevisning står i motsetning til bermens ideer og visse presters oppfatninger, og, slik det sømmer seg ekte Akademikere, heller hedrer sannheten enn menneskers tilforlatelige oppdiktninger. Derfor gleder jeg meg og føler meg desto mer bæret over å ha blitt opptatt i deres fellesskap, og jeg vil etter beste evne arbeide for alltid å vise meg verdig en så stor ære. Og når noe har vist seg eller blitt kalt frem ved et godt høve for mitt intellekts rette område, da vil jeg for alvor tenkte på et annet bidrag jeg kan sende dere i fremtiden. I mellomtiden vil jeg med glede sende dere eksemplarer jeg nå råder over fra to av mine tekster (disse er nemlig fra slutten av de bøker jeg til da skal ha gitt ut), for at jeg, etter beste evne, i det minste skal oppfylle § 24 av deres fellesskaps statutter.³ Jeg er usikker på hvordan dette kan gjøres uten store utgifter, og jeg vil med glede la dere belære meg om dette.

Jeg erkjenner med takknemlighet at de tretti eksemplarer av min avhandling dere besluttet å sende meg, trykket i deres trykkeri, utgjør et svært stort antall, og jeg venter daglig på disse, ettersom det i henhold til de brev dere sendte 15nde juni ikke skulle være noen tvil om at dette lille verk allerede har forlatt deres trykkeri. Den opphøyde kongens skikkelse, så vakkert preget i æresmedaljen, har henrykket både meg og mine venner: og jeg vil alltid ta godt vare på denne medaljen, i minne om den ære som ble meg tilkjent, en ære som gjennom den veldige avstanden mellom oss ikke blir så rent lite verdsatt: Derfor «vil det være meg et klenodium».⁴

Men, etter å ha mottatt prisen og æren, kan jeg likevel ikke la være å gå til dere med bønner om den sak som står

mitt hjerte så nært. Jeg håper at dere skal føye dere etter meg, for at det i løpet av det neste året skal være meg tillatt å gjenta utgivelsen av min avhandling, slik at rikdommen i dens lesning ikke lenger skal være fraværende for mine landsmenn.⁵ Dere må heller ikke være misunnelige over at frukten fra denne lesning inntas av vår slekt, men uforsonlige la vitenskapens lys flomme så vidt som mulig utover den ytterste satte grensen for alt Akademisk virke. For kun noen få eksemplarer av deres avhandlinger har nådd helt frem til Germania; men i deres land er min avhandling dessuten nedtegnet på et fremmed språk, kun tilgjengelig for de kultiverte, og disse utgjør kun et lite antall mennesker: I Germania kan man derimot finne et verdig antall lesere: Derfor må det beklages at den lille og nyttige bok ikke kan leses av dette folk, på hvis språk den er skrevet. Det kan heller ikke unngå deres oppmerksomhet at denne avhandlingen har blitt utarbeidet med den største omsorg, og den største iver, og, virkelig *con amore* slik man jo sier, og innholdet «vil bestå i lange tider». Jeg har i sannhet ofret mange tanker på dette, som jeg lenge har villet holde skjult for meg selv mot mine motstandere: Derfor ønsker jeg så inderlig at dette lille verk skal bli kjent for desto flere. Dere må dessuten vite at jeg allerede er i gang med mitt 52dre år, og likevel ikke har oppnådd den berømmelse jeg mener – og dette sier jeg helt oppriktig – er meg fortjent; det gjenstår altså ikke mange år for meg å oppnå dette, og det passer meg å bruke Petrarcas ord nå: «Om noen, etter å ha løpt hele dagen, kommer frem til kvelden, får det holde.»⁶ Krev derfor ikke at jeg skal utsette denne utgivelsen lenger enn til det neste året! Det kan vel heller ikke skade dere det minste at denne fremstillingen, etter at den har blitt publisert i deres skrifter, atter en gang ser dagens lys i et fjerntliggende land; dessuten kan ikke dette føre med seg noe annet enn heder og ære for dere: For jeg vil oppgi at min utgivelse er en ren gjenutgivelse av den tekst som ble trykket i deres avhandlinger: Jeg vil heller ikke forsømme den plikt som tilkommer meg, ettersom jeg i forordet, med den ros som er fortjent, vil opphøye deres dannelses og mildhet, med hvilke dere har gitt meg dette. Dessuten, hvis dere nekter meg den tillatelsen jeg søker, vil like fullt denne fremstilling, skjønt den er hentet fra mine verker, snart kunne offentliggjøres i Germania, noe verken jeg eller dere kan hindre på noen som helst måte. For ingen lov forhindrer at noe som er skrevet utenfor Germanias grenser, kan utgis på nytt i Germania av et annet forlag: Og daglig ser vi at dette skjer. Det vil heller ikke skorte på bokhandlere som skynder seg å gjøre dette med min lille bok: For de vet godt at de alltid kan finne et stort antall kjøpere til mine skrifter, og at dette antallet er

større jo mindre verket er; de vet dessuten at dette, som beskriver menneskers skikker, som regel blir lest av flest – og da særlig av teologene. Så, da jeg for knappe syv måneder hadde delt mottagelsen av den aldri så lille hos dere oppnådde ære med noen få nære venner, da fant nyheten om min ære plutselig veien inn i det politiske liv i denne by, hvor den – min santen – ble utbasunert i full offentlighet, og man la til klager om at mine arbeider sjeldent ser dagens lys, men samtidig et håp om at det dette verket skulle komme vårt folk til gode. Jeg sverger høyt og hellig ved alle guder og gudinner at dette skjedde uten meg verken som opphavsmann, oppstarter, eller utfører: Jeg mistenker derimot at det er bokhandlernes tjenestevillige pliktfølelse som står bak. Ettersom min avhandling, etter at den er trykket av deres trykkeri, ikke kan holdes sikret mot uautoriserte opptrykk, er det åpenbart at jeg slett ikke kan søke vinning fra den tillatelse jeg søker av dere, fordi jeg ikke har noen juridisk rett, med hvilken jeg kunne selge denne avhandlingen til en bokhandler og like fullt holde den sikret fra uautoriserte opptrykk. Forskjellen er altså denne: Enten vil min lille bok, med deres ettergivelse – deres dannelse vil prises for dette og jeg vil alene være ansvarlig og ha ansvar for utgivelsen – publiseres i påskehøytiden neste år – ellers vil den stige sakte mot lyset avhengig av bokhandlerens auspisier⁶ alene. Derfor kan jeg ikke få meg til å tro at dere vil nekte meg det jeg ber dere om: Men, hvorledes det enn er, ber og bønnfaller jeg dere av all min styrke om at dere, for deres elskverdighets og hjelpsomhets skyld, vil gi meg denne tillatelsen og forsikre meg om denne saken så fort som mulig per brev, slik at jeg kan kaste fra meg alle mine bekymringer om denne sak; for det vil smerte meg meget, om jeg, mot forhåpning, må bære et avslag.

Med et sinn takknemlig over de mottatte velgjerninger og med et godt håp om det som skal komme, forblir jeg, ærefulle Forbundsfeiler, for alltid den

av deres strålende navn
mest hengivne dyrker
Arthur Schopenhauer

Skrevet i Frankfurt ved Main, den 27nde dag i September måned, 1839.

NOTER TIL INNLEDNINGEN

¹ Originalen befinner seg i Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs eie. Den er tilgjengelig gjennom Selskabets hjemmesider: <http://www.ntnu.no/ub/spesialsamlingene/digital/06a063588.html>. Brevet er også gjengitt – og oversatt til tysk – i (Gwinner 1878:456–462).

² Stor takk til Alexander Myklebust for god hjelp underveis. Takk også til Tomas Midttun Tobiassen for nyttige kommentarer, og til Laurentius Gjøvikli for oversettelsen av et sitat fra latin.

³ Alle oversettelser fra tysk er mine egne. Jeg har ikke klart å oppdrive kildene til alle utsagnene som tilskrives Schopenhauer – og som til dels finnes i forskjellige varianter. Mine kilder har også til dels motstridende opplysninger om en del forhold omtalt i teksten. Jeg har valgt å avstå fra inngående diskusjon av disse problemene, men valgt de variantene som virker mest troverdige – om enn nettopp derfor også ofte kjedeligere. Schopenhauer har uansett gitt rikelig opphav til gode historier, noe som følges opp i spalten «Utenfor Akademiet» (s. 78–80).

⁴ Schopenhauers pudler het *Atman* – som på sanskrit betyr «pust» eller «livsånd» – og utgjorde en liten kongerekke: Når en puddel døde, ble den avløst av en ny som liknet. Schopenhauer var kjent for sine lange vandringer i Atmans selskap, ofte i gestikulerende og formodentlig nokså ensidig samtale med hunden.

⁵ Moren, Johanna Schopenhauer, var en kjent forfatter. Etter mannens død flyttet Johanna til Weimar med sine barn. Her ble hennes litterære salong et møtepunkt for mange av tidens intellektuelle og litterater, blant andre Goethe, Schiller, og brødrene Schlegel. Særlig Goethe ble en nær venn av familien: Arturs lillesøster Adele, også hun en kjent forfatter, kalte ham visstnok livet ut «far». Goethe skro av Schopenhauers verker, men var ikke like interessert i å omgås ham: Schopenhauer fikk bare besøke ham på innbydelse, for Goethe måtte på forhånd være i den «nødvendige alvorlige stemning. «Med andre», skal Goethe ha sagt, «underholder jeg meg; med ham, den unge dr. Schopenhauer, filosoferer jeg» (Safranski 2010:267).

⁶ Forfatteren Jean Paul fant at melankolien i verket brakte tankene hen på Norge:

Schopenhauers *Verden som forestilling og vilje* [sic], et genial filosofisk, mangesidig verk, fullt av skarpsindighet og dysindighet, men med en ofte trøstes- og bunnløs dybde – sammenlignbar med den melankolske innsjø i Norge, fra hvilken man i ringmuren av steile klipper aldri ser solen, men bare, fra dypet, den stjernestrodde daghimmelen, og over hvilken ingen fugl og ingen sky trekker. Heldigvis kan jeg kun lovprise boka, ikke underskrive på den.

Ifølge A. Øverås (1960:23) refererer Jean Paul til Strynsvatnet. Jean Paul for øvrig er ikke den siste dikteren som har satt Schopenhauer høyt; senere har blant andre Tolstoj, Mann, Rilke, Proust, Beckett, Borges og Bernhard føyd seg til listen. Førstnevnte uttalte etter en lengre periode med Schopenhauer-fordypning:

Jeg er overbevist om at Schopenhauer er det største geniet blant mennesker... Ja, jeg kan ikke forstå hvordan navnet hans kan være ukjent. Den eneste forklaringen er den han selv så ofte gjentar, nemlig at det knapt finnes noe annet enn idioter i verden.

⁷ Noe av grunnen til at Schopenhauer mottok denne store æren fra nettopp det *norske* videnskapsakademiet var trolig at dets preses på dette tidspunktet var Fredrik Moltke Bugge. Han var som Schopenhauer ikke bare opptatt av Kant og Platons idélære, men, kanskje viktigst av alt, anti-hegelianer. Tildelingen av prisen – og ikke minst den *store* gullmedaljen – var ikke uten kontroverser (Øverås 1960:26–29). Georg Sverdrup, som fikk tilsendt prisskriftet av sin gode venn Bugge, uttalte at det «langtfra var et Mesterstykke», og at han ikke støttet utdelelsen av prisen. (Marcus J. Monrad kritiserte for øvrig både Schopenhauer og Selskabet så sent som i 1872.) Selv om Bugge ser ut til å ha vært begeis-

tret for skarpsindigheten i tenkingen bak *Om viljens frihet*, var han nok langt fra enig med dens konklusjoner. Dette gav seg blant annet uttrykk i akademiets manglende vilje til å utgi skriftet. Andre mener å se en forklaring på tildelingen i at Bugge skal ha kjent flere i Schopenhauers akademiske omgangskrets fra studiedagene, og ikke minst var en fortrolig venn av Schopenhauers forlegger Brockhaus – forleggeren skal til og med skal ha vært og besøkt Bugge i Norge – og spekulert i om ikke Bugge allerede kjente identiteten til innsenderen (Steinsholt 2012:233–234). Et problem med denne hypotesen er at Schopenhauer på denne tiden hadde et svært dårlig forhold til forleggeren, som ikke lenger ville utgi hans verker.

⁸ I det norske forordet til utgivelsen uttrykker Selskabet seg mer tilbakeholdent. Forordet består av én setning, som vi velger å sitere i sin helhet:

Efterfølgende af den af flere skarpsindige filosofiske Skrifter kjendte, ogsaa af vor afdøde Niels Treschow med Berømmelse omtalte *Dr. Arthur Schopenhauer* forfattede Afhandling, der ved den sidst afholdne Høitidelighet på Hans Majestæt Kongens Fødselsdag, den 26de Januar 1839, blev tilkjedt Selskabets første Priimedaille, har man troet at burde optage i Originalsproget, deels fordi en Oversættelse upaatvivlelig vilde være overflødig, ja ukjærkommen for Enhver, der forovrigt besidder videnskabelig Dannelse nok til med Interesse og Forstand at læse Afhandlingen, deels fordi de Exemplarer, der vare tilstaaede Forfatteren, formeentlig for ham vilde mangle af Interesse, naar de vare trykte i det Norske Sprog, deels en delig, fordi Indholdets esoteriske Natur syntes at gjøre det ønskeligt, at Afhandlingen, saavidt mueligst, ikke gjordes tilgjengelig for Andre, end Saadanne, hvem nogenlunde grundig Dannelse satte istand til saavel at undgaae Misforstaaelser som rigtigheden at vurdere Afhandlingens Værd, med Hensyn til dens Realitet, i det Hele og i det Enkelte. (Schopenhauer 1839:3–4)

Verket utkom ellers først på norsk i 1993, oversatt av Johan Fr. Bjelke (Schopenhauer 1993). Foreløpig er det ikke dokumentert om allmuen har tatt skade av det.

⁹ Dette er for øvrig også Helvétius' posisjon, noe Schopenhauer naturligvis var klar over. For mer om Claude Adrien Helvétius og hans syn på viljens frihet, se spalten «frem fra gjemselen» i forrige nummer av *Filosofisk supplement*, ved Espen Schaanning (Schaanning 2013).

¹⁰ Schopenhauer fortsetter passasjen om kausalitetsprinsippet som følger:

Dette sier den rene forstand a priori ... og dette bevitner erfaringen hvert øyeblikk, når man da ikke lar seg lure av skinnet som forårsakes ved at når naturvesener i stadig høyere stigning blir mer kompliserte, og deres mottakelighet hever og raffinerer seg fra det rent mekaniske til det kjemiske, elektriske, fornemmende, sanselige, intellektuelle og til slutt rasjonelle, så vil også naturen til de *innvirkende årsakene* følge med samme skritt, og på hvert trinn vil vesenet som påvirkes, falle tilsvarende ut; derfor vil også årsakene stadig framstå stadig mindre håndgripelige og materielle, slik at de tilslutt ikke er synlige for øyet, men tross alt tilgjengelig for forstanden, som i enkelttilfellet med utrettelig pålitelighet forutsetter og ved behørig utforskning også oppdager dem. For her er de virkende årsakene steget til rene tanker, som kjemper med andre tanker til den sterkeste av dem gir utslaget og setter mennesket i bevegelse; noe som går for seg med samme strenghet i kausalsammenhengene som når rent mekaniske årsaker i kompliserte forbindelser motvirker hverandre og det beregnede utfallet unntaksløst inntreffer. For inntrykket av årsaksløshet ut fra at årsakene er usynlige har de elektriske kordene som spretter rundt i alle retninger i glasset like mye som menneskets bevegelser: Dommen er ikke tilgjengelig

for øyet, men for forstanden. (Schopenhauer 1860:45/1986:564–565)

I mer moderne termer gir Schopenhauer et *inkompatibilistisk* argument, hvor fri vilje benektes ut fra premisene at verden er deterministisk og determinisme er inkompatibelt med frihet. Det er uklart hvordan han ville se på nyere teorier som benekter premisset at verden er deterministisk, men med tanke på de elektriske kordene – trolig en henvisning til en eller annen teknologisk nyvinning i samtiden – er det lite trolig at han ville ha endret konklusjonen: Det hjelper neppe om kordene spretter rundt med genuin, ikke bare tilsynelatende, tilfældighet.

¹¹ Det er kanskje verdt å nevne at Nietzsche, som var en stor beundrer av Schopenhauer, avviser fri vilje – i hvert fall i «metafysisk superlativforstand» – ut fra en liknende innvending om at en slik vilje vil måtte være sin egen årsak:

Denne *causa sui* er den beste selvmotsigelsen som hittil er uttenkt, en logisk voldtekt og unaturlighet; men menneskets hemningsløse stolthet har brakt det dit at det roter seg bort dypt og skrekkelig i nettopp denne meningsløsheten. (Nietzsche 1886:§21)

¹² Temaet er velkjent i den filosofiske diskusjonen. Et ofte sitert (men apokryft) utsagn er Luthers «her står jeg, og kan ikke annet», som noen mener viser at moralsk ansvar ikke impliserer evne til å handle annerledes. Andre innvender at ingenting ville være lettere for Luther enn å la være å trosse pavekirken, og at hans «kan ikke annet» er et uttrykk for hans følelse av moralsk plikt, ikke av deterministisk naturtvang, noe som i Schopenhauers tilfelle ville være kompatibelt med at Luthers selvbevissthet faktisk inneholdt en følelse av viljefrihet. Men dette er ikke stedet for en videre diskusjon av dette.

¹³ Han sier mindre om hvordan vi skal betrakte moralsk ansvar, som vel er den andre hovedmotivasjonen filosofer har hatt for å postulere en fri vilje. Overraskende nok berøres slike spørsmål heller nesten ikke i den andre, ukronede halvdel av *Etikkens to grunnproblemer*, altså *Om moralens grunnlag*, som ellers tar for seg naturen til våre handlinger og deres «drivfjærer».

NOTER TIL OVERSETTELSEN

¹ I denne oversettelsen har jeg forsøkt å holde meg så nærme den flotte, formelle og retoriske stilen til Schopenhauer, så langt det har latt seg gjøre. Jeg har selvfølgelig måttet forandre litt på rekkefølgen til enkelte leddsetninger, og dele opp de lengste periodene slik at det skulle bli forståelig norsk., men jeg har valgt å etterstrebe Schopenhauers stil fordi jeg mener at man best gjenspeiler latinen i brevet ved å gjøre norsken stiv, arkaisk og formell for best å gjenspeile latinen i brevet. Denne sjangeren – altså takkebrevet – er en stil som fordrer svulstige høflighetsfraser og formelle, men godt utbroderte perioder der man frembringer sin takk og legger vekt på betydningen av den gest man takker for. Nå skal det jo sies at Schopenhauer i visse deler av brevet bryter med denne forventede høfligheten, og opptrer arrogant og smålig, men han beholdt like fullt sin høye og utbroderte stil. Om leseren skulle finne språket i oversettelsen arkaisk, er det fordi jeg også på dette punktet forsøker å etterligne forfatteren. Selv om han skriver en latin som er veldig tidsriktig, og da også forskjellig fra tidligere tiders latin, bruker han likevel en god del arkaiske ord og uttrykk (i den grad man kan snakke om arkaismer i et språk, som på forfatterens tid, allerede hadde vært dødt i flere århundrer). Det er nettopp dette som har voldt størst problemer i oversettelsen: Schopenhauer skriver latin, som på hans tid var et dødt språk i den forstand at ingen hadde det som morsmål, men levende i den forstand at alle akademikere kunne lese, skrive og snakke latin, og brukte det i akademisk sammenheng, på mange måter slik vi i dag bruker engelsk. Derfor vil de fleste ord være arkaismer ettersom de ble brukt i dagligtalen 1800 år tidligere, men de vil på en annen side ikke være arkaismer ettersom de fortsatt ble tatt i bruk i akademiske avhandlinger og dokumenter. Dette vil si at det jeg tenker på som arka-

ismer i Schopenhauers latin altså er ord og uttrykk som ble var vanlige i klassisk latin – som var deres datids ideal – men som ikke lenger blir tatt i bruk av den gjengse akademiker. Det er disse jeg har forsøkt å gjengi med norske arkaismer.

² Det ser ut til at Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab utsatte å erklære en vinner av konkurransen. Dette skyldes muligens det faktum at enkelte av Selskabets medlemmer fikk visse skrupler. Leseren finner mer om dette i Jørgen Dyrstads innledning på s. 55. *Red. anm.*

³ Det ser ut som om Schopenhauer refererer til feil paragraf her. Det sies tilsynelatende lite av relevans for Schopenhauers anliggende i § 24 av selskapets statutter fra denne tiden (tilgjengelige her: http://www.ntnu.no/ojs/index.php/DKNVS_skrifter/article/view/846/775). Muligens tenker han på § 23, som bl.a. sier følgende: «Ethvert indenlandskt ordentligt Medlem af Selskabet forpligter seg ved Indtrædelsen i Selskabet til at kjøbe et Exemplar af dets Skrifter; og Selskabet venter ligeledes, at enhver Saadan vil skjenke til dets Bibliothek et Exemplar af hans egne udgivne Arbejder.» Som man ser, gjelder denne paragrafen imidlertid kun innenlandske medlemmer. Dette problemet står også i sammenheng med visse vanskeligheter i oversettelsen her. Siden konteksten er uklar, er det også uklart hvordan det Schopenhauer sier egentlig skal forstås. For eksempel kan ordet «eksemplarer» også oversettes med «eksemplarer». *Red. anm.*

⁴ *Iliaden*, sang 23, vers 618. *Overs. anm.*

⁵ Jf. selskapets statutter § 20.a: «Enhver Afhandling, der er belønnet af Selskabet, har dette ene Ret til at lade trykke.» *Red. anm.*

⁶ Hentet fra dialogen *De vera sapientia*, som ikke lenger tilskrives Petrarca. *Overs. anm.*

⁷ Varsler. *Overs. anm.*

LITTERATUR

- Bjelke, J. Fr. 1993, «Historisk introduksjon til Schopenhauers prisskrift», i Schopenhauer 1993, 9–18.
- Gwinner, W. 1878, *Schopenhauer's Leben*, 2. utgave, F. A. Brockhaus, Leipzig. Tilgjengelig online: <https://archive.org/details/schopenhauersle00gwingoo>.
- Lomholt, A. 1950, *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 1742–1942: Samlinger til selskabets historie*, bind 2, i kommisjon hos Ejnar Munksgaard, København.
- Nietzsche, F. 1886, *Jenseits von Gute und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C. G. Naumann, Leipzig.
- Safranski, R. 2010, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München.
- Schaanning, E. 2013, «Skylden som forsvant», *Filosofisk supplement*, 3, 39–45.
- Schopenhauer, A. 1819, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F. A. Brockhaus, Leipzig. Tilgjengelig online: <http://books.google.no/books?id=0HsPAAAAQAAJ>.
- . 1836, *Ueber den Willen in der Natur: eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat*, Verlag von Siegmund Schmerber, Frankfurt am Main. Tilgjengelig online: http://books.google.no/books?id=_8AIAAAAAQAAJ.
- . 1839, «Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed? En med det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs større Guldmedaille belønnet Priis-Afhandling», i *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter i det 19de Aarhundrede*, 3die Bind, 2det Hefte. Tilgjengelig online: http://www.ntnu.no/ojs/index.php/DKNVS_skrifter/article/view/903/830.
- . 1841, *Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung, Frankfurt am Main. Tilgjengelig online: <http://books.google.no/books?id=2pkCAAAAcAAJ>.
- . 1859, *Die Welt als Wille und Vorstellung, I–II*, 3. utgave, F. A. Brockhaus, Leipzig. Tilgjengelig online: <http://books.google.no/books?id=BD0CAAAAQAAJ> (I), <http://books.google.no/books?id=NT0CAAAAQAAJ> (II).

no/books?id=BD0CAAAAQAAJ (I), <http://books.google.no/books?id=NT0CAAAAQAAJ> (II).

—. 1860, *Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, 2. utgave, F. A. Brockhaus, Leipzig. Tilgjengelig online: <http://books.google.no/books?id=ZCQCAAAAQAAJ>.

—. 1986, *Gesammelte Werke III: Kleinere Schriften*, Suhrkamp Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main.

—. 1993, *Om viljens frihet*, oversettelse (av Schopenhauer 1860) og kritisk introduksjon ved J. Fr. Bjelke, Solum Forlag, Oslo

Steinholt, K. 2011 «Arthur Schopenhauer – Kan Menneskets Frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed?», *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter*, 4, 229–241. Tilgjengelig online: http://www.ntnu.no/ojs/index.php/DKNVS_skrifter/article/view/1468

Øverås, A. 1960, «Arthur Schopenhauer – 22de februar 1788 – 21de september 1860» i *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs forhandlinger*, bind 33, 19–37.



Illustrasjon: Faksimile av Wilhelm Busch' (1838–1908) avistegning av Schopenhauer og Atman fra 1870.

AN INTERVIEW WITH DAVID CHALMERS

ON THE NATURE OF CONSCIOUSNESS AND PHILOSOPHY

By Jørgen Dyrstad &
Tomas Midttun Tobiassen

David Chalmers is one of the most prolific and influential philosophers of our time. He is also one of relatively few contemporary (analytic) philosophers well-known outside the philosophical community, in particular within the sciences of mind. His broad influence and authority was demonstrated by the fact that when he visited Oslo this August, he engaged in an hour-long conversation with scientists about foundational issues in the sciences of mind.¹ Chalmers has contributed to raising classical debates about the mind – such as the debate of dualism and monism – from their status as quaint scholastic exercises to questions that even contemporary empirical scientists cannot avoid. All the same, he has been very keen to stress that consciousness is not merely mysterious or inexplicable; his aim is to give a *theory* of consciousness, in interdisciplinary fashion.

Philosophically, Chalmers has been particularly influential in challenging the still-dominant materialist views of the world, rejuvenating dualism and related positions that “take consciousness seriously”. Chalmers insists that a theory of consciousness will be non-reductive, but he opposes materialism without opting out of a scientific world-view.

Chalmers was invited to Oslo to give the CSMN Annual Lecture on August 27,² but by that time he had already stayed for several days. The day before, in the midst of a busy schedule of lectures and workshops,³ he gave a talk at the Norwegian Student Society at Chateau Neuf, entitled “Why Isn’t Philosophy Making More Progress?”⁴ a question that has interested him recently. Before the talk, over a hastily devoured meal in *Glassbaren*, he gave an interview with *Filosofisk supplement*. The themes were the problem of consciousness and related topics (Part I), progress in philosophy (Part II), and the sociology of philosophy (Part III). We are pleased to present one of today’s foremost philosophers to our readers.

Part I: The problem of consciousness

It is an honor having you here, Professor Chalmers. We would like to start with the beginning: You stirred up the philosophical scene with your first book, The Conscious Mind, in 1996. Why do you think that book got so much attention?

For one thing, it was being in the right place at the right time. It was a time when interest in consciousness was just taking a very big upswing, both in philosophy and in science – in neuroscience and psychology, for instance – and there were several big theories starting to come out. In his new book, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Roger Penrose had written about consciousness from the point of view of physics. Francis Crick and Christoph Koch had been encouraging neuroscientists to come back and study consciousness. This led to a lot of activity and a lot of optimism, and maybe even some people thought they were about to solve the problems of consciousness. But we all know there are some very difficult problems when it comes to thinking about consciousness and a real explanation of consciousness, so I think the book served, in some people’s eyes, as a counterbalance to the excitement about various overly reductive approaches to consciousness.

I argued that a theory of consciousness has to take a certain form, and overly reductionist approaches to consciousness don’t really do justice in explaining the phenomenon. Instead, I argued that we can still have a theory but it’s going to have to be of a quite different sort. I suspect that some of the interest in the book came from the way I engaged some of the works that was coming out

Studying consciousness then becomes trying to find fundamental laws involving consciousness.

of the neurosciences, and some of it was because of the upswing of philosophical interests in consciousness. In any case, arguing against materialism is controversial, so that seems to have gotten people interested.

You distinguish the easy problems of consciousness, which are those people presumably were being optimistic about, from what you call the hard problem of consciousness. Could you expand on the relevant distinction?

I can make sense of the hypothesis that there is someone physically just like you without consciousness.

The easy problems of consciousness are those about explaining the relevant objective functions associated with consciousness, such as perceptual discrimination, control of behavior, verbal report, and so on, whereas the hard problem is that of subjective experience. In the book, I went on to describe my preferred theoretical approach to the hard problem. I always thought of the distinction between the easy problems and the hard problem as just five minutes in the background of saying the obvious. Everybody knew all along what the hard problem was, but at least the terminology seemed to catch on quite fast, especially for scientists. It has proved to be quite a useful heuristic device for isolating the problem of what philosophers call “phenomenal consciousness”, and drawing it to the attention of scientists and so on as a distinctive problem.

*Now that we have some background, could you expand on the basic argument in *The Conscious Mind* that made it go against much of the orthodoxy at that time?*

The first half of the book sets out, broadly speaking, negative arguments against certain kinds of reductionist explanations of consciousness and against materialist metaphysics of consciousness. The second half of the book puts forward its own positive program in terms of seeing consciousness as fundamental properties. Studying consciousness then becomes trying to find fundamental laws involving consciousness. My impression is that the first half of the book has ended up getting more of the attention. People are particularly interested in the negative program. The basic idea there is that purely physical explanations of consciousness are not going to work.

There are several different arguments there and

maybe the one that got the most attention was the *conceivability argument*: You could conceive of any physical process you like in the absence of consciousness. Therefore there’s a gap in reductive explanations of consciousness.

I also made arguments connecting conceivability and possibility. There are two different points related to this connection: epistemological arguments against reductive explanations of consciousness and metaphysical arguments against a materialistic metaphysics, or reduction of consciousness. These two points are quite closely linked. The first one is in the third chapter of the book and the second is in the fourth. Perhaps the connection between them was the central point of the first half of the book, although early on in the book I also spent quite a lot of work trying to clarify the relevant notions of consciousness and the different problems that they pose. I also extensively discussed the relevant issues about explanation, possibility, meaning, and so on, which was important background for the argument against materialism.

*As we have touched upon, you argue against materialism on the grounds that you do not think it can explain phenomenal consciousness. However, when we leave materialism behind, there are a couple of different views one might accept. How do you view the position you end up defending in *The Conscious Mind*, and could you also say something about how it relates to classical dualism?*

I always thought of the arguments in *The Conscious Mind* as establishing only property dualism, which is the thesis that consciousness is a fundamental property not reducible to physical properties. That is not to say that it is opposed to substance dualism, it’s just to say that it’s neutral on the further question of substance dualism, which I take roughly to be the question of whether there are not just fundamental properties, but also fundamental entities which have the fundamental properties.

There are roughly two ways you can go here. I have some sympathy with the general approach of panpsychism, where consciousness attaches at the fundamental level – then you don’t need to be a substance dualist. You can be a sort of monist: Consciousness will be a fundamental property at the basic level, but you are a monist in terms of substances. The other approach is to say that consciousness attaches at a higher level. You could still be only a property dualist and say that consciousness attaches to complex physical systems, to non-

fundamental physical entities, but it's attractive to say that if it's a fundamental property, it should attach to a fundamental object. If you don't attach consciousness at the level of fundamental physics, then there is some pressure to introduce further fundamental non-physical entities – which I suppose are what people call substances. I prefer to call it “entity dualism” or “particular dualism” rather than “substance dualism”, but basically those are what I see as roughly the two options: panpsychism and some kind of substance dualism. In the book I was interested in both, and I am still to some extent neutral between them. At the panpsychism workshop we had a couple of days ago, I gave a talk looking at the prospects of panpsychism.⁵ Tomorrow I'll give a talk that, in effect, looks at the prospects for a form of dualism.⁶

Let us switch focus to your now famous zombie argument, which is probably the single argument in the book that has gotten the most attention. The general idea of the argument is that it is conceivable that there are entities just like us, but they have no consciousness?

Yes, entities which are physically identical to us, but do not have any consciousness. I think I can make sense of that. I look at you and I think you are a behaving, functioning system. I think you are probably conscious, but it certainly doesn't seem forced on me by the physical information about you. It seems I can make sense of the hypothesis that there is someone physically just like you without consciousness. There seems to be no contradiction in the idea, so on the face of it, it seems to be philosophically conceivable.

Many people who would say, “Yes, there are many things that you can conceive of, but of course that doesn't mean they are possible.” But you reject this line.

People react in different ways to the argument. The argument really has two steps. The first step is that zombies are ideally conceivable in the sense that the hypothesis won't get undermined even on ideal rational reflection. The second step is that conceivability of this kind implies a certain kind of metaphysical possibility. Some people argue against the first step. They say, “Maybe there's some hidden contradiction in the very idea of a zombie, so we can't conceive of them.” Others deny the second step; they say, “It's conceivable, but not me-

taphysically possible.” Those two ways of responding are quite different from each other. I suppose that more people, at least within philosophy, have been trying to argue against the conceivability-entails-possibility step than against the conceivability step, although there are certainly people who want to do both.

You have written extensively about two-dimensional semantics. Would you say that your interest in two-dimensional semantics arose from trying to cash out this relationship between conceivability and possibility involved in the zombie argument?

That might be true about why I was originally driven to two-dimensional semantics, though when I read Kripke's *Naming and Necessity*, I just thought he suggested a very natural picture of the *necessary a posteriori*, which I have developed further. The basic idea is that different worlds could turn out to be actual, and that there's some aspect of the meaning of a term like “water” that fixes reference to something in the world that plays a certain role. That's what I call the *primary intention* associated with “water”, the aspect of a term's meaning that picks out water roughly in terms of its superficial properties and its causal role. In the actual world, H₂O turns out to play the relevant role, and that yields what I call the *secondary intention* of “water”. The secondary intention is fixed empirically and as a matter of fact picks out H₂O. This is a two-dimensional analysis of a meaning of a term like “water”, and this picture leads to a certain conception of the connection between conceivability and possibility.

In the book, I try to argue that this general model about the relationship between conceivability and possibility is not sufficient to save materialism from the zombie argument. In this picture, the usual Kripke cases – where something is conceivable but not possible, for instance water being XYZ – are analyzed as there being worlds where the primary intention is false, but there not being worlds where the secondary intention is false. However, the case with zombies is not like this; “consciousness” could not pick out anything else, so pointing to these kinds of cases won't help the materialist.

That being said, the semantic framework is interesting in its own right. Since I wrote the book, I have become very interested in it for the purposes of thinking about the Fregean notion of meaning and different notions of the content of thought,

and for many other purposes. So in many ways my interest in two-dimensional semantics has transcended the original purposes, but I think you're right that that is what led me there.

To return to the zombie argument: Do you think that if you accept two-dimensional semantics, you have to accept the crucial premise that conceivability entails possibility?

I don't think you have to. There are two versions of two-dimensional semantics in philosophical space, and the version I always started with, and still often invoke, is a "monist" version where there's one space of worlds: The primary intentions and the secondary intentions are defined in the same space of possible worlds, but you have different intentions, different functions over those worlds. There's a small difference in that the primary intentions need centered metaphysically possible worlds with the marks "I" and "now", and the secondary intentions don't; but anyway, this "monist" version, with one space of possible worlds does tend very naturally to support the argument against materialism. But there are also other versions of two-dimensional semantics, where there isn't such a tight connection between conceivability and possibility: You can have different spaces of worlds with a much more fine-grained space of epistemically possible worlds on the first dimension and a smaller space of metaphysically possible worlds on the second dimension, and maybe all kinds of stuff will be possible on the first dimension. If you go that way, then you can have at least a variety of two-dimensional semantics without it supporting the connection between conceivability and possibility. In a way, that is good, since I think the framework has got applications for thinking about meaning, content, and so on that are to some extent independent of those particular projects in metaphysics. This provides a way for people who are skeptical of the applications to metaphysics to still have some of the uses of two-dimensional semantics.

To return to the central theme of consciousness: The Conscious Mind came out almost 20 years ago. How would you say that your views have developed since then?

I haven't actually changed my mind that much about what was in the book, but certainly my views have developed in further directions on all kinds of questions. In terms of changes of mind, the book



was fairly sympathetic to epiphenomenalism, the idea that consciousness doesn't play a causal role, though I wasn't committed to it. Since then I have been very interested in exploring some alternatives to epiphenomenalism, including panpsychism, the view that consciousness is found right down at the fundamental level of physics and playing a role there and in associated views such as Russellian monism, where there's some kind of proto-consciousness right down at the fundamental level. I have also been exploring interactionism – which I was quite opposed to in the book – which is the idea that consciousness might be non-physical but still play a causal role in physics, and I have become interested in the idea that consciousness might play a role in quantum mechanics and in collapsing wave functions, which in fact is what I'm going to talk



about in the talk tomorrow.⁷ In the book I actually argued against that. I said, “I don’t think this can work and here’s why”, whereas I’m now inclined to think that that was much too hasty. So I’m at least interested in exploring that idea. I don’t know that it’s correct, but it might be. Another direction in which my views have developed is that I have become much more inclined to see deep connections between consciousness and intentionality than I was at the time of writing the book.

In the book you isolated the problem of intentionality, and said that we can probably solve it with the resources of functionalism. But now you think that intentionality is deeply linked to consciousness, and that they cannot be analyzed independently of each other?

Roughly. I did leave this open as a possibility in the book. I said that intentionality has functional aspects and phenomenal aspects, and maybe I put more emphasis on the functional aspects, whereas now I would be inclined to put more of the emphasis on the phenomenal aspects. Maybe the core of intentionality is the kind of intentionality you find in consciousness.

You recently attended a panpsychism conference here in Oslo. Many people are negatively disposed towards panpsychism, maybe even more so than towards dualism. How plausible do you think panpsychism is, especially compared to dualism?

I think panpsychism has many attractions. It offers a very integrated picture of the place of consciousness in the natural order, in a monistic, simple picture. It provides a potential causal role of consciousness in the natural order. I think of it as having many of the advantages of materialism and the advantages of dualism without having the disadvantages associated with the respective positions: too much reductionism for materialism and problems of physics for dualism. The big problem for panpsychism for me is not the counter-intuitiveness; I don’t find it particularly crazy or outlandish. It’s maybe a little counter-intuitive, but I don’t know that our intuitions about consciousness and where it is present count for all that much. After all, it’s not something you can observe. These intuitions are very culturally relative and some cultures have found it very plausible.

I consider the main problem with panpsychism to be the combination problem. How do the little bits of consciousness add up to the kind of consciousness we have? It seems that if you want to avoid epiphenomenalism then you need to get the big bits of consciousness from the little bits, because it’s the little bits that are ultimately playing the causal roles, but it is not at all easy to see how that could happen. William James said: “All these little subjects of experience, how could a hundred of them add up to a hundred and first?”⁸ There has turned out to be many different aspects of the combination problem, so recently I have actually written two papers on panpsychism, one making the best case I can for panpsychism as having all these attractive features,⁹ and one trying to make the best case I can against it by trying to develop a combination problem and look at solutions.¹⁰ I still think it might be made to work, but I’m gra-

dually becoming slightly more pessimistic because of the combination problem, hence I'm putting a bit more of my focus back on dualism. I think these are still open questions.

Materialism is still not an option, though?

I think one shouldn't identify science with materialism. Those are two very different things.

There are forms of panpsychism that you can view as forms of materialism. Whiteheadians call panpsychism "radical materialism". That's what the physical properties are: The world is physical, it's just that the physical properties have a phenomenal nature. Mass and charge and maybe space and time have a phenomenal nature already. In a way, this "re-enchants" the physical world, but you might still see it as a form of physicalism. Likewise for pan-protopsychnism, where the material properties end up being proto-conscious properties. Those are the only two main forms of materialism that I'm particularly open to. However, I could be wrong about all of this and maybe the much more reductionist form of materialism is actually correct. But I would be surprised.

In several places, you have criticized the prospects of current science to explain and study consciousness properly, first and foremost because much of contemporary science is a science of correlation and not causation. Could you say something about why you find it so dissatisfactory, and maybe a little bit about how you see it moving forward?

First of all, I'm not negative towards the science of consciousness. I have been very involved in conferences with the *Association for the Scientific Study of Consciousness*,¹¹ *Toward a Science of Consciousness*,¹² and so on. What I'm skeptical of are certain reductionist approaches to the problem of consciousness, about developing a theory of consciousness in wholly physical terms. I think that's probably not going to work out. But I'm very much open to scientific non-reductive approaches to consciousness, which take consciousness to be something fundamental and primitive and develop theoretical principles about it. I think there's a lot of that happening right now. The talk I'm doing tomorrow can be viewed as a contribution to that project – consciousness collapsing wave functions.¹³ The work of someone like Tononi is also interesting.¹⁴

He very much sees his work as a non-reductive approach. So what we have got out of the science of consciousness in recent years, as I see it, is basically a non-reductive science. It doesn't try to reduce consciousness to the brain. It's finding interesting correlations between consciousness and the brain, and ultimately we want to figure out the fundamental principles that align those correlations. It is early days for doing that, but someone like Tononi is putting forward some hypotheses, and maybe there are others. So I suppose the distinctive pessimism I have would be just directed at reductionist approaches. I think one shouldn't identify science with materialism. Those are two very different things.

Part II: Progress in philosophy

Another topic that has interested you recently is the prospects for convergence on major philosophical questions. This evening, in fact, just after the interview, you will present a talk about philosophical progress at the Norwegian Student Society. What will you be arguing tonight?

In part, I'll just be pointing out the fairly obvious fact that there's a lot of disagreement in philosophy and that there's not a lot of convergence to the truth in philosophy. The simple argument goes like this: There's not a lot of convergence in philosophy, therefore there's not a lot of convergence to the truth in philosophy. There's very widespread, persisting disagreement even among very sophisticated people. As you might know, I conducted a PhilPapers survey with David Bourget about four years ago, and it brought out what everybody already knew, which is that there is massive disagreement on many of the big questions of philosophy. It doesn't seem to be going away.

In the first part of the talk, I'm making the case that there is all this disagreement and articulating the thesis that there's less convergence in philosophy than in other disciplines. In the second half of the paper, I'm asking the question why this is so. I don't really know the answer. It does seem a manifest truth that there is all this disagreement. I try to articulate the phenomenon. It has something to do with us not having a powerful method which has the power to compel agreement that we find in mathematics for the method of truth, or science for the method of experiments, and so on, but I want to answer the question of what the fundamental explanation is. I don't have a fully satisfying answer to that question.

Do you think there could be such methods?

I'm always hoping. I'm a bit of a method junkie. New things come along: experimental philosophy, formal philosophy, linguistic philosophy and so on. There will always be some people saying, "Ah! Maybe this will be it!" I'm not that optimistic, but I'm very interested in methods, to see where they can get us. I think they are usually fine, but that most new methods that come along in philosophy only get you so far. Formal methods often come with a whopping independent informal premise that just moves the philosophical wick for you, and likewise for empirical methods in philosophy. There are occasional exceptions, I think, but at least so far we haven't got that method. Is it possible that tomorrow we are going to find the key method? It would be nice, but I'm a little bit skeptical. Well, I oscillate between optimistic and pessimistic. When I'm in my own mode of doing philosophy I become quite optimistic; I think, "Yeah, I've made progress. I have the solution. This actually gets us places." But when you step back and look at philosophy from the outside, so to speak, it's much easier to be pessimistic.

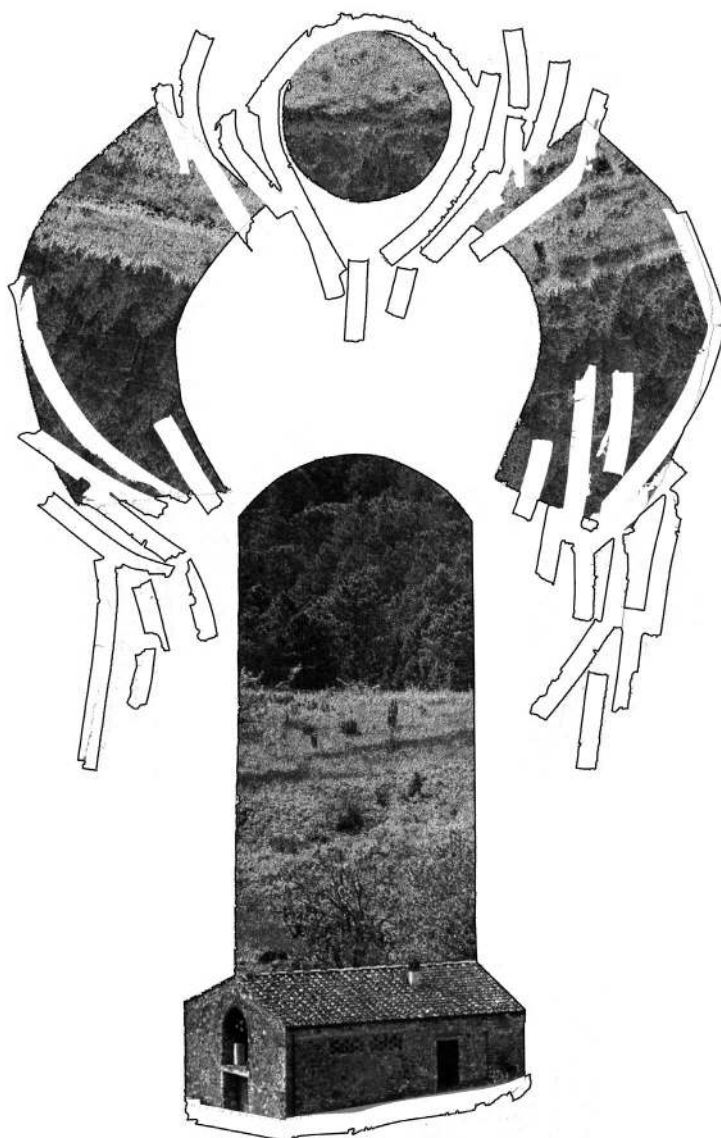
You have a new paper where you defend the view that philosophers actually use intuitions in philosophy, as opposed to the Norwegian philosopher Herman Cappelen's recent claim that they simply do not.

I think it is a method that philosophers use. We do make intuitive claims, which I take to be claims that are accepted without arguments; they are taken to be plausible even in the absence of something like an inferential justification. I think it's fairly manifest that we do use such claims. I suppose there's not much alternative, since you're just not going to get that far in philosophy without it. Besides, any discipline needs to start somewhere. If you think of intuitions as the point where arguments start, or the unargued premises, then science will have them as well: Mathematics will have them in the form of axioms, science will have them in the forms of observational claims. So there will be some relatively uncontroversial intuitions. But those "intuitions" don't seem to get you very far in philosophy: they still seem to leave many of the important questions of philosophy open. To settle those questions, we're going to need some further input beyond just the

axioms of logic and perceptual observation. I think it's basically going to require some sort of starting point and intuition somewhere. It's hard to see what else there could be.

But many people would say, "Yeah, people have these conflicting intuitions" – for instance, about zombies – and then you don't get any further, in contrast to the sciences. And yet you said earlier that you are rather optimistic on behalf of philosophy as a discipline?

Well, there are certainly cases where the intuitions are fairly widely held – for instance, the Gettier intuition is pretty widely held – so I definitely think



Illustrasjon: Marianne Røthe Amesen

we have made some progress. I actually think the zombie conceivability intuition is pretty widely held as well. Some people will reject it, partly for theoretical purposes; if they have independent reasons to hold onto materialism they go ahead and reject it. I suppose that's respectable. But even then the intuition would often have some primary force that they had to ignore, and if you can do that, then at least that's a start. Then there are people who deny the conceivability-to-possibility premise, but that is a very different intuition – it is rejecting a theoretical framework. But you're right; the more disagreement there is about an intuition, the less force it's going to have in argumentation. One point which connects with the point about progress in philosophy is that it's easy to deny an intuition: You just reject it and say you don't have the intuition, or that you anyway don't think that it is true. Once that happens you get a stand-off between intuitions, and it's often hard to know where to go on from there.

In relation to the question about progress, you said you oscillate between optimism and skepticism. How do you think about this in more political terms? Many people think that, for instance, philosophy is not useful in society. And so there

are familiar worries about funding: Why should we let tax money finance philosophy, if there's no progress?

First of all, we make progress on smaller questions. So my thesis in the talk tonight is that even if we haven't made that much progress on the big questions of philosophy, we have certainly made progress on smaller questions of philosophy. This actually proves to be very productive. Look at all the disciplines that have spun off from philosophy, starting with physics, psychology, logic, formal semantics and so on. Those disciplines haven't exactly solved the big questions of philosophy, but they have been incredibly productive in their own right. Besides, I do think philosophy produces certain kinds of understanding, even if not conclusive answers to questions. That's another form of progress. It's just that there are other forms of progress that we don't make. It's also the case that most funding for philosophy actually comes primarily from paying philosophers to teach other people, and then they get to do some research too. And if you want to get good people to do it... well, that's how those two things go together.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Part III: Sociology of philosophy

You just mentioned the PhilPaper survey you did four years ago and suggested that it was part of the motivation for this project to research disagreement within philosophy. Could you say something about why you did the survey, and what the goal was?

It was mostly curiosity, to be honest. I'm just very curious about what the majority of philosophers actually think about the big questions. People always make sociological claims about philosophers, such as, "Everyone is a materialist these days!" or, "No one believes in the analytic/synthetic-distinction!" or whatever. Sometimes I think, "Ah, that has to be wrong", sometimes I think, "Ah, that's interesting", and sometimes I just want to find out the facts. David Bourget and I had just set up the PhilPapers site, where we had access to good computational ways of doing this stuff. We tried to come up with fundamental questions from different areas of philosophy – originally, we intended to have 20 questions, but in the end it grew to 30. We surveyed about 2,000 professional philosophers and got very good response, about 50%. So now we can say of these people and a hundred leading philosophy departments around the world, "Here are the dominant views." For instance, 56% favor physicalism, 28% favor non-physicalism, and then others are agnostic or reject the question, and so on. There were some surprises, at least for me.¹⁵

Which answers were most surprising?

Well, for me personally, the most surprising one was a question about aesthetics and aesthetic value: "Aesthetic value: subjective or objective?" I was sure the big majority would go for subjective. In fact a small majority went for objective. The question about Humeanism versus non-Humeanism about the laws of nature was also a surprise. You get the sense from the literature that it's fairly evenly divided, but in fact it came out 2.5:1 for Non-Humeanism. Just for fun, we also did a metasurvey to quantify what was most surprising for the philosophers themselves. Some other results that ended up being surprising for the profession as a whole were whether there is an analytic/synthetic-distinction and whether there is a priori knowledge: People predicted a roughly 50:50 divide, but in fact it came out about 70:30 in favor of analytic/synthetic-distinction and the a priori. I myself

wasn't so surprised about the last one; I predicted something like that myself, but a lot of people certainly were surprised.

Another thing that is notable is that the specialists in the field disagree with the rest of the philosophical community.

Sometimes their views are more extreme, sometimes the other way. Actually the starkest case of this is philosophy of religion. The great majority of philosophers endorse atheism, 73%, but the big majority of philosophers of religion, 72%, endorse theism. I suppose that's a selection effect. If you're a theist you're going to find philosophy of religion much more interesting than if you are an atheist.

Do such results also undermine our trust in experts within the various philosophical subfields?

I think we are a bit hesitant to trust experts on truth in philosophy anyway. Maybe you trust experts about questions of methodology, or about what the literature say or most philosophers say about a topic. But I would be a bit doubtful about trusting a philosopher of language about the correct theory of meaning, a metaphysician about existence, or a philosopher of religion about God.

But isn't that also a sign of our lack of progress? In other disciplines you would definitely trust the experts.

That's true. But expertise has to be qualified. We have authority in certain domains about methods and about philosophical landscapes, but then there is this phenomenon of massive philosophical disagreement. Even among the experts in the field, you usually find about as much disagreement as you find among the non-experts. So there's just not a consensus expert opinion even to trust.

Right. You might think that philosophy is different from other fields because we are disagreeing about much more big scale stuff.

That's true. We still agree on some smaller things, and we have made progress on those. That counts for something. For instance, we have proved some things about conditionals, and we have certainly showed the inconsistency of several apparently in-

dependent views. That's something.

So how optimistic are you on behalf of philosophy in the long run? Are we going to get convergence on the big questions?

I go back and forth. I would like to think so, but I have to say that the empirical evidence so far doesn't really suggest it. Here's one possibility: Maybe we're just not quite smart enough, but maybe we'll be able to develop artificially intelligent systems in the future. Maybe we will get machines that turn out to be much better at philosophy than we are, when we approach the singularity and so on. Maybe they'll figure out the answers to these questions. So, if we can't solve the problem of consciousness ourselves maybe our successors at the time of the singularity will instead, and maybe there will be some philosophical progress that way.

Is that your best bet?

No. I'm throwing it out as a possibility. But I suspect there will continue to be serious philosophical disagreement, at least in the short to medium term. In the long term, who knows?

It is an interesting thought, at least. But would the artificial philosophers be able to explain it to us, or might they just move on and we'd be sitting there?

Yeah, that's interesting. If they are brilliant, if they are smart enough, they will know enough about our brains to know how to explain it to us in a way that it seems really convincing. The trouble is they would probably be able to figure out how to explain the reverse, the negation of their claim, in equally convincing fashion, so that's not really worth much.

It will probably not be that interesting to talk to us anyway.

Maybe. But it would be nice to think that if there is a truth it could be made comprehensible, convincing, compelling. I would be disappointed if it turns out that the philosophical truth is not comprehensible, convincing and compelling.

NOTES

¹ The event was arranged by *Forum for bevissthetsforskning* ("Forum for consciousness research") and was named "En samtale med David Chalmers om hjerne og bevissthet" ("A conversation with David Chalmers on brain and consciousness"). See <http://bevissthetsforum.com/2013/08/20/en-samtale-med-david-chalmers-om-hjerne-og-bevissthet> for details.

² The title for the CSMN Annual Lecture 2013 was "Consciousness and the collapse of the wave function". More information here: <http://www.hf.uio.no/csmn/english/research/news-and-events/events/talks/annual-lecture-2013.html>.

³ Besides the talks mentioned in the introduction, Chalmers also attended a workshop on Narrow Content, see <http://www.hf.uio.no/csmn/english/research/news-and-events/events/conferences-and-seminars/narrow-content.html> and a conference on panpsychism, see note 5.

⁴ See <https://studenter.samfundet.no/arrangement/why-isnt-philosophy-making-more-progress> for details.

⁵ The conference referred to was Panpsychism, Russellian monism, and the nature of the physical, see <http://folk.uio.no/heddahm/panpsychism.htm>. Professor Chalmers gave a talk named "The structural mismatch problem".

⁶ Chalmers here refers to the CSMN Annual Lecture, see note 2.

⁷ Chalmers here again refers to the CSMN Annual Lecture, see note 2.

⁸ This is not a literal quote. James' arguments can be found in his *Principles of Psychology*, Chapter 4, in the section called "Self-compounding of mental facts is inadmissible".

⁹ The paper is not yet published, but will probably appear in a volume on panpsychism edited by Ludwig Jaskolla and Godehard Bruntrup. The paper can be accessed from Professor Chalmers' homepage: <http://consc.net/papers/comboination.pdf> [last entered 05.10.2013].

¹⁰ The paper is not yet published, but forthcoming as the Amherst Lecture in Philosophy. The paper can be accessed from Chalmers' homepage: <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf> [last entered 05.10.2013].

¹¹ See web page: <http://www.theassc.org>.

¹² See web page: <http://www.consciousness.arizona.edu>.

¹³ This is the CSMN Annual Lecture on the collapse of the wave function, see note 2.

¹⁴ Giulio Tononi is a very prolific and creative scientist in the field of consciousness. The specific theory referred to is his theory of consciousness as going on with high Φ -information integration in the brain. See Tononi's homepage for more information: <http://tononi.psychiatry.wisc.edu/People/GiulioTononi.php>.

¹⁵ The data referred to in this and the following paragraphs can be found here: <http://philpapers.org/surveys>.

REISEBREV FRA SØSTERLANDET

Av Vilde Andrea Pettersen

På en kafé, tre timer og førtifem minutter med tog fra Oslo, sitter jeg og skuer utover Göteborgs myldrende byliv. Jeg har akkurat observert at blomsterbutikken til venstre for meg har satt ned prisen på solsikker, og at gjestene på kafeen har gått fra å bestille kaffe til å bestille vin. Det er et eget ord for de små og hyggelige hverdagsavbrekkene som består av en kopp kaffe og noe smått å spise, fika. En inviterer ikke noen på en kopp kaffe, men på en fika. Kafékulturen er med andre ord blitt et stort fenomen, og i hver minste krok av Göteborg finner du sjarmerende kaféer med stort utvalg av kaker, sjokoladeboller, bagetter, salater og mye annet. De fleste stedene lar deg ikke bruke kort på beløp mindre enn tjue kroner, og de dagene du har bestemt deg for å ikke spise noe søtt, men ikke har kontanter, ender en som regel opp med å kjøpe en bolle du ikke har spesielt lyst på. For de som foretrekker å lese pensum i en liten krok på en kafé, har Göteborg altså mange lesekroker å tilby, og de fleste holder åpent til klokken ti. For de som ikke leser på kafé, har Göteborgs universitet hele ti biblioteker å velge mellom. Flere av lesesalene har flotte lyskroner i taket, og favorittlesesalen min har hele fem lyskroner, buede vinduer med rosemaling, gamle malerier på veggene og blomstrete fliser på toalettgulvet. Der står det til og med en globus i den ene vinduskarmen. Det eneste denne lesesalen kan kritiseres for, er at leselampene er hvite, og ikke grønne.

Til tross for at Göteborgs universitet i motsetning til Universitet i Oslo ikke har en hovedcampus, føles Humanisten (tilsvarende HF) som et eget lite univers. Som idéhistoriestudent tilhører jeg LIR; Instituionen för litteratur, idéhistoria och religion. Masteren min er en fritt sammensatt master, noe som betyr at jeg fritt kan velge hvilke kurs jeg ønsker å ta i masteren min. Dette innebærer at jeg også kan velge kurs utenfor idéhistorie. Hvert kurs gir enten 15 eller 7,5 studiepoeng, hvilket innebærer at semesteret er bygd opp på en annen måte i Göteborg enn i Oslo. De kursene som gir 15 poeng, har to eksamener, en tidlig i semesteret og en mot slutten. De kursene som gir 7,5 poeng avsluttes enten halvveis i semesteret eller begynner halvveis inn i semesteret. Hvis en tar et kurs som gir 15 poeng, og to som gir 7,5 poeng, har en altså

bare to kurs samtidig. At det er to eksamensperioder hvert semester gjør at eksamensperioden blir mye mindre hektisk enn i Oslo, og at en i større grad kan fokusere på hvert enkelt kurs. I tillegg er det vanlig at en selv formulerer egen problemstilling ved hjemmeeksamen eller semesteroppgave, slik at en selv kan bestemme hva en ønsker å fokusere på. Oppgavens problemstilling må selvsagt godkjennes. Denne høsten er jeg på mitt andre semester på master og mitt andre semester i Göteborg. Første semester valgte jeg «politisk idéhistoria» (15p). Her leste jeg tekster av blant annet Platon, Hobbes, Montesquieu, Wollstonecraft, Marx, Butler og Arendt. Jeg tok også «estetik, media och modernitet». Det gav 7,5 p, og var hovedsakelig et nærlesningskurs i Kants *Kritikk av dømmekraften*. Siste del av semesteret tok jeg emnet «kvinnliga vetenskapsmän och den moderna vitenskapens framväxt» (7,5p). Her skrev jeg hjemmeeksamen om hvordan vitenskap kan være et uttrykk for en sosialpolitisk konstruksjon og om Margaret Cavendishs kritikk av vitenskapen. Jeg ble spesielt positivt overrasket over at feministisk teori var en selvfølge i alle de tre nevnte kursene. Nå tar jeg «humanioras historia, identitet och praxis» (15p), «att läsa Foucault» (7,5p) og «vår tids nyckelord – begrepp och makt» (7,5p). Nivået på seminarene, foreleserne og medstudentene er veldig bra. Studentene på de ulike emnene befinner seg på forskjellige steder i studieløpet. Jeg har tatt fag med flere som skriver sine doktorgrader, og med en som har publisert en bok om Nietzsche. Seminarene er med andre ord utfordrende og lærerike, og jeg tør derfor ikke å komme uforberedt. Kursene er lagt opp på litt ulik måte. Noen av kursene har både forelesning og seminar, andre har bare seminarundervisning. Flere av foreleserne mine (kvinner så vel som menn) har queer-teori, kjønn og kropp som fokusområde, hvilket passer bra med mine interesseområder. I tillegg er en av foreleserne praktiserende psykoanalytiker. At Göteborg er en relativt liten by med et komprimert sentrum, gjør at en kan risikere å treffe på foreleserne også utenfor Humanisten. Allerede etter to uker i Göteborg, oppdaget jeg at den ene foreleseren min, i tillegg til å være professor i idéhistorie, også er DJ på et av Göteborgs mest populære utesteder!

Göteborg oppleves som en avslappende, kul og vennlig by med et bra kulturtilbud. Her finnes det to botaniske hager som egner seg godt til små turer eller utendørslesning, flere store og små teatre (de har også egne feministiske teatergrupper), museer, en opera, og flere kinoer. På en kino vises bare live opera, og på en annen finnes det en populær bar som en går på også når en ikke skal på kino. Dessuten er det like mange hyggelige brune puber som det er koselige kafeer. På mandager pleier jeg og noen venner å dra på et arrangement som kalles Pingisklubben. Et av de større utestedene i byen arrangerer rundpingpong, der det på det meste er førti som spiller pingpong på samme pingpongbord, og der minst like mange danser. Det er en del faste som alltid er der. En stamgjest har alltid på seg hawaiiskjorte, og en annen har alltid på seg flosshatt. Alle søppelbøttene er oransje, og i slottsskogen bor det pingviner. Det er to populære høyder med utsikt over nesten hele byen, der det er vanlig å ta med et pledd og en flaske vin for å se sola gå ned over Göteborg. Arkitektonisk er Göteborg meget vakker. Her finner du eldre bygårder i lyse farger, mursteinsbygg med grønne vinduskarmer og gamle trehus. Noe av det jeg liker aller best med Göteborg, er

kanalene. De får meg til å føle at jeg er i Amsterdam eller i Venezia. At Göteborg kan minne om Amsterdam er ikke overaskende, for byen ble laget etter en nederlandsk modell i 1620–21.

De ulike studentforeningene har egne foreningsklær. Noen av foreningsklærne, spesielt de ved Chalmers tekningska högskola, ligner på russebukser. «Russebuksene» er enten helrøde, røde og grønne eller sorte. Mange har også lange hvite legefrakker. Det er ikke uvanlig å se store gjenger i kostymer, eller at noen fisker i en fontene, går med svømmeføtter eller pirat-handlevogn-taxier. Her om dagen så jeg en gutt sykle ned en bratt bakke, utkledd som Zorro med en blafrende kappe. Dette gjør at en får en følelse av at det er russetid hele året, eller i hvert fall at det alltid er noe å feire i Göteborg. Det er mange særegne personer i bybildet, og det er ikke uvanlig å se gutter med neglelakk.

Jeg opplever folk i denne byen som vennlige og inkluderende. Den første dagen jeg bodde Göteborg gikk jeg til universitetet for å skaffe meg studentbevis, og for å finne ut hvor jeg skulle ha seminarer. Jeg kjøpte meg en kaffe og satte meg ved inngangen til idéhistoriekorridoren for å titte litt. Det første mennesket jeg så i korridoren, skulle fort bli min kanskje nærmeste venn i Göteborg, en litteraturviter som inkluderte meg i vennegjengen sin, der alle har litterære kallenavn. Mitt, selv om det ikke blir brukt, er – Madame Oscar etter Oscar Wilde. Hans er Don Quijote.

Når jeg sitter på taket der jeg bor (jeg må klatre gjennom kjøkkenvinduet) og ser pariserhjulet på Liseberg blinke og skifte farge fra hvitt til rosa og blått, tar jeg meg selv i å tenke at jeg er i Paris. Men sannheten er at jeg verken trenger å tenke at jeg er i Amsterdam, Venezia eller i Paris, for Göteborg er like vakker som hver av disse byene. Å flytte til en ny by er skummelt og byr på små og store utfordringer en kanskje ikke hadde tenkt på før en flyttet, som for eksempel å montere en seng som er nesten er like bred som en selv er lang uten å brette sengebenene.¹ Men den dagen jeg innså at jeg kjente meg stolt da en Håkan Hellstrøm-sang ble spilt på radioen, og den natten jeg syklet langs kanalene med en god venn på bagasjebrettet, innså jeg at det å flytte fra alt som hadde vært så fint i Oslo var verdt det bare for disse to øyeblikkene.

NOTER

¹ Det løste jeg med å først montere to ben, legge sengen på en krakk som var like høy som sengebenene, krabbe under sengen og skru på de to neste benene, dra ut krakken og til slutt stable en bunke med «stjålne» leksikon som en erstatter for det femte sengebenet.



UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Metafysikk (av gr. «etter»/«over» og «fysikk»). En av filosofiens hoveddisipliner. Det er i dag ingen konsensus på tvers av filosofien om hva metafysikk er, men det sies gjerne at metafysikk er studiet av væren som væren. Mindre kryptisk uttrykt: Metafysikk stiller og forsøker å besvare abstrakte spørsmål om verden som gjerne faller utenfor den vitenskapen på et gitt tidspunkt kan besvare.

Metametafysikk (av gr. «etter»/«over» og «metafysikk», ev. av gr. «etter»/«over», «etter»/«over» og «fysikk»). Underdisiplin i filosofi som analyserer metafysikk. Det er store variasjoner i hva som regnes som metafysikk (s.d.), så metametafysisk analyse vil kunne anta mange former.

På tross av problemene med å gi «metafysikk» en entydig mening kan det slås fast at det første «meta» i «metametafysikk» har sin vanlige betydning. Metametafysikk omhandler abstrakte problemstillinger om metafysikken. I metametafysikk studeres metafysikkens metafysikk, og relevante spørsmål er «Hva er metafysikkens studieobjekt?», «Hvordan kan vi oppnå metafysisk kunnskap?» og «Hva betyr termene som brukes i metafysisk diskurs?». Slik sett er metametafysikk analogt til metaetikk.

Metametafysikk har nylig blitt særlig aktuelt i analytisk filosofi, men allerede Hume og Kant kan sies å ha vært beskjeftiget med dette temaet. Humes oppfordring om å kaste metafysikken på bålet kan ikke motiveres fra innad i metafysikken, men er en metametafysisk konklusjon. Under visse antagelser kan også Kants Kritikk av den rene fornuft sees på som et metametafysisk prosjekt. I nyere analytisk metametafysikk er de store skikkelsene Carnap og Quine, og deres motstridende posisjoner danner gjerne utgangspunktet for samtidens diskusjon.

En særlig sentral del av metametafysikken er metaontologi. Her studerer man såkalte ontologiske spørsmål, dvs. spørsmål på formen «Finnes X?». Mye diskuterte kandidater for «X» er tall, mulige verdener og sammensatte objekter. Carnaps innfallsvinkel til å analysere dette spørsmålet er å skille mellom «interne» og «eksterne» ontologiske spørsmål. Innad i matematikken har spørsmål om talls eksistens et åpenbart svar (ja), men metafysikeren som forsøker å spørre om tall egentlig finnes, stiller et meningsløst spørsmål. Det finnes ikke objektive svar på metafysikerens (eksterne) spørsmål.

Quines posisjon er meget forskjellig. Han avviser Carnaps skille mellom «analytiske» og «syntetiske» påstander, og underkjenner derfor samtidig skillet mellom interne og eksterne spørsmål, som ble definert ved bruk av disse begrepene. Quine foreslår i stedet en metode for å besvare ontologiske spørsmål. Han argumenterer for at vi må akseptere eksistensen til de objekter som våre beste vitenskapelige teorier må kvantifisere over for å være sanne, og bare disse. Kvarker eksisterer, ettersom våre beste fysiske teorier kvantifiserer over dem; engler eksisterer ikke, siden ingen god empirisk teori kvantifiserer over dem.

Diskusjoner i metafysikk forutsetter ofte en gitt metametafysikk. Det er likevel viktig å merke seg at en hel del metafysisk diskusjon kan foregå uavhengig av metametafysisk uenighet. Den store uenigheten i metametafysikken trenger altså ikke undergrave konklusjoner i metafysikken som sådan. T.M.T.

Metempiri (av gr. «etter»/«over» og «erfaring»). Negativt ladet betegnelse på filosofisk teoretisering om objekter som eksisterer hinsides det som kan erfares gjennom sansene. Lansert av den britiske filosofen og litteraturkritikeren Georg Henry Lewes (1817–1878), som under innflytelse fra Comte og Mill argumenterte for at filosofien måtte holde seg til det som er positivt gitt i sanseerfaringen, og som derfor kan studeres vitenskapelig. Ut ifra dette må metafysiske teorier om emner som form, stoff, ånd eller Gud forkastes som meningsløse. Lewes mente imidlertid ikke at all metafysikk (s.d.) må klassifiseres som metempiri. Forholdet mellom subjekt og objekt er for eksempel et legitimt emne for vitenskapelig undersøkelse, siden det ifølge Lewes selv er gitt i sanseerfaringen.

SCIENTIFIC PROGRESS ON THE SEMANTIC VIEW

AN ACCOUNT OF SCIENTIFIC PROGRESS AS
OBJECTIVE LOGICAL AND EMPIRICAL STRENGTH
INCREMENTS

MESTERBREV VED
ANDERS SOLLI SAL



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min er et forsøk på å gi en filosofisk teori om vitenskapelig fremskritt. For å komme dit ser jeg først på hva vitenskapelige teorier grunnleggende sett er og på hvordan de er relatert til den empiriske virkeligheten. Jeg ser på to relevante filosofiske redegjørelser for vitenskapelige teorier, en forbundet med logisk empirisme og en annen som er en empirisk ekstensjon av Tarskis modellteori, kalt det semantiske synet. Den første forkastes på grunn av visse uholdbare grunnsatser, mens prosjektet mitt fortsetter innenfor det semantiske synet. I kraft av sin matematiske natur og nære affinitet til vitenskapelig metodologi, legger dette synet til rette for presise avklaringer av en del viktige begreper, noe de foreslåtte objektive kriterier for vitenskapelig fremskritt krever.

En utfordring fra vitenskapshistorien må håndteres, nemlig: Fremskritt krever en viss kontinuitet mellom vitenskapelige teorier, og er ikke dette inkompatibelt med radikal teoriforandring? Nei, ikke hvis vi ser på (natur)vitenskapens metafysikk gjennom tesen om strukturell realisme, som kort sagt fremhever betydningen av struktur og relasjoner over «tingenes natur». For gjennom strukturell realisme manifesteres kontinuitet på tross av radikal teoriforandring.

Strukturell realisme kombinert med det semantiske synet på vitenskap gir så et rammeverk for en teori om vitenskapelig fremskritt. En slik teori gis, som bygger på to begreper spesifikt konstruert for denne oppgaven, kalt logisk styrke og empirisk styrke. Til slutt testes teorien gjennom å anvende den på to eksempler fra fysikkens historie. Resultatet er tilsynelatende vellykket.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Et overhengende mål for oppgaven er å vise at slike objektive kriterier er mulige å gi. Argumentene ført for å underbygge teorien om vitenskapelig fremskritt kan ses som indirekte angrep på visse relativistiske posisjoner som hevder at dette ikke er mulig. Jeg argumenterer også for hvorfor strukturell realisme er den riktige formen for en levedyktig realisme.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Det går igjennom en del samtidig vitenskapsfilosofi som er svært interessant og som man kanskje ikke møter ellers på pensum. Videre er den et eksempel på en slags tverrfaglig tilnærming, mellom filosofi, matematikk og logikk, og naturvitenskap, jeg håper flere vil følge.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg vil søke en PhD-stilling der jeg vil utforske tema nært forbundet med informasjonsteori og strukturell realisme. Sentralt her vil være evolusjonen av språk som sådan på bakgrunn av møtepunktet mellom meningsteori og informasjonsteori. Jeg tror mye viktig filosofisk forskning vil komme ut av det sistnevnte felt.

Dette blir tidligst neste år. Før det skal jeg jobbe med to bøker om litt andre tema. Den ene boken, som jeg skriver sammen med postdoktor Ole Martin Moen, omhandler etikk og prostitusjon. Den andre vil handle om krigens moral og politikk, en bok jeg vil jobbe med på egen hånd. Småtteri, altså.



FORSTÅELSE OG UTTRYKKELIGHET

EN FORTOLKNING AV HEIDEGGERS
BEGREP OM UTLEGNING

MESTERBREV VED
JENS KRISTOFFER HAUG

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar for seg Heideggers begrep om utlegning i *Sein und Zeit*. Med dette begrepet innfanger Heidegger hvordan den forstående derværen konkret forstår noe som noe. En koherent fortolkning av begrepet har imidlertid vist seg å være vanskelig å gi. På bakgrunn av at derværen først og for det meste forstår det værende uttrykkelig, synes nemlig det Heidegger sier om utlegningen å være inkonsistent: På den ene siden sier han at utlegning utgjør et konstituerende moment ved derværens væren; på den annen side sier at han at utlegningen har uttrykkelighetens struktur. Den eksegetiske utfordringen består i å gjøre rede for hvordan utlegningen både kan ha uttrykkelighetens struktur, og samtidig utgjøre et konstitutivt moment ved derværens væren.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer mot Hubert Dreyfus' innflytelsesrike fortolkning av utlegningen som en avledet forståelsesakt. Dreyfus tolker Heidegger som å si at menneskets mest opprinnelige forståelse er en før-begrepslig, pragmatisk forståelse. Han mener at den begrepslige forståelsen utgjør en utlegning av denne opprinnelige, pragmatiske forståelsen. Jeg argumenterer for at denne fortolkningen har som konsekvens at dikotomien mellom subjekt og objekt erstattes av en dikotomi mellom før-begrepslig og begrepslig forståelse. Jeg argumenterer for at Heideggers begrep om utlegning i stedet må leses som et opprinnelig eksistensial, som går forut for *Daseins* pragmatiske forståelse. Dette åpner for en lesning av *Sein und Zeit* hvor det begrepslige spiller en konstitutiv, ikke en avledet, rolle.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven kan være lærerik for dem som allerede interesserer seg for Heidegger. Jeg håper den kan fungere som en veileder gjennom noen av verkets dunkleste passasjer.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg vil forsøke å jobbe videre med *Sein und Zeit*. Hvis ikke det er mulig, blir jeg matematikklærer, noe jeg også ville se frem til.

UTENFOR AKADEMIET

**Heldigvis er ikke alle
filosofer historie ennå,
og i nyere tid har filosofiens
kvinner gjort større
anstrengelser for å leve opp
til Utenfor Akademiets krav.**

I denne ukens utgave av «Utenfor Akademiet» hadde vi håpet å kunne grave fram saftige historier om kvinnene i filosofihistorien. Men som ulike artikler i inneværende nummer trekker fram, har kvinnene vært lite synlige, noe som har ført til mangel på gode historier. Ellers skyldes det bare at vesener fra Venus generelt har bedre vett til å oppføre seg enn sine motparter fra Mars? Det vites ikke, men faktum er at kvinnelige filosofer ser ut til å ha avstått fra både å la seg utstoppe, som Bentham, fra å blotte

seg i trange bakgater, som Rousseau, og fra en rekke andre ting.¹ I frustrasjon har vi derfor heller valgt å trekke fram ablegøyene til en av filosofihistoriens store anti-feminister. Vi snakker her om den kjente misogynist Arthur Schopenhauer, hvis liv så visst ikke mangler de etterspurte laster og feiltrinn. Som våre oppvakte lesere – og andre har vi vel ikke? – har fått med seg, har vi dessuten allerede presentert den puddelkjære pessimisten tidligere i bladet, og mye av det vi her trekker fram, er rett og slett stoff som ble til overs der.

Heldigvis er ikke alle filosofer historie ennå, og i nyere tid har fagets kvinner gjort større anstrengelser for å leve opp til «Utenfor Akademiets» krav. Vi skal her trekke fram to som nettopp har tatt steget over i historien. Vi begynner med logikeren Ruth Barcan Marcus' bevis på at distraksjonsevnen ikke er en mannlig dyd. Deretter overlates scenen til G.E.M. Anscombe, som skal få boltre seg gjennom flere underfundige påfunn. Vi er glade for å kunne inkludere denne juvel av en filosof i vårt smykkeskrin – ja, vi skulle gjerne utstoppet henne. Underveis vil også et par av samtidens mannfolk gjøre kort entre, blant annet en

logiker og en Wittgenstein-forlest biolog. Men dette er ren pauseunderholdning, og vi må presisere at disse mennene verken er kvinner eller kvinnehatere. La oss begynne med kvinnehateren.

Vag identitet

For dem som ikke kjenner Arthur Schopenhauer, kan det være beroligende å vite at de ikke er alene. Under et besøk i Dresdens botaniske hage lot gartneren seg merke ved Schopenhauer på grunn av hans påfallende livlige fakter og geberder, og spurte ham hvem han var. Schopenhauer svarte: «Ja, hvis De kunne si meg det, ville jeg være Dem stor takk skyldig.»

En overoptimistisk pessimist

Schopenhauer hadde et dystert syn på livet. Ja, han betraktet optimisme som «ikke bare absurd, men som en skamløs måte å tenke på, og som en bitter hån mot menneskehetens lidelse». Kanskje hang denne pessimismen sammen med at han selv hadde et nokså trist liv – blant annet var det et liv som knapt involverte kvinner! Som vi skal berette nedenfor, var han riktignok involvert i en affære med en nabokone, men den vakte heller ikke særlig glede. Uansett, *Filosofisk supplement* har dokumentert at Schopenhauers liv inneholdt i det minste én gledelig hendelse, nemlig da han ble tildelt en gullmedalje fra Det Kgl. Norske Videnskabers Selskab i Trondheim for sin avhandling om viljens frihet. Gleden over tildelingen uttrykker han i overdådige ordelag i brevet som er oversatt på s. 59–60. Imidlertid gikk den sjeldne følelsen, tross hans prinsipper, over i ren og skjær optimisme, og dermed klarte Schopenhauer å snu seier til nederlag. Etter å ha mottatt prisen fra Norge sender han nemlig av gårde nok en avhandling, denne gang til Det Kgl. *Danske* Videnskabernes

Selskab. I seiersrusen er han sikker på å gjenta suksessen. I brevet han legger ved, gir Schopenhauer instruksjoner for hvordan medaljen skal sendes, og legger videre ut om hvordan han vil gi ut de to avhandlingene samlet, under tittelen *Begge etikkens grunnproblemer, løst i to kronede prisskrifter*. Historien ville det imidlertid slik at Schopenhauer ikke bare tapte konkurransen i København, men ydmykelsen ble komplett ved at han var eneste deltaker.

Som planlagt gav han til slutt ut de to skriftene sammen, men med en noe moderert tittel: Det framkommer at begge avhandlingene er prisskrifter, men hvor den ene er «kronet», er den andre eksplisitt «ikke kronet». Schopenhauer vier så 40 sider av innledningen på å forklare danskene at de ikke har forstått premissene for sin egen konkurranse.

Smakebiter fra «Om kvinnene»

Men Schopenhauer skrev ikke bare om fenomener som fri vilje, som leseren altså kan lese om tidligere i bladet. I denne spalten presenterer vi nå hans bidrag om et annet og mer komplisert fenomen, nemlig den mye omtalte *kvinnen*. Ettersom han fikk få muligheter til å komme i nærkontakt med denne eksotiske skapningen, er nok mye av Schopenhauers oppfatning basert på observasjonelle studier.

Vi understreker at når teorien hans behandles her, så er det nettopp med det in mente at vi befinner oss langt utenfor akademiet. Det må nok sies at teorien i liten grad bekrefter sin egen tese om mannens overlegne intellekt. Schopenhauer satser heller på det han påpekte i en annen sammenheng, at «en grovhet beseirer ethvert argument», noe som gjør det på sin plass å komme med følgende *advarsel*: Nedenstående passasje fra «Om kvinnene» inneholder materiale av politisk ukorrekt art, og kan virke støtende på våre mer fintfølede lesere!²

Bare omtaket av kjønnsdrift kunne det mannlige intellekt kalle det lavvokste, smalskuldrede, bredhoftige og kortbeinte kjønn for det skjønnne. Med mer rett enn det skjønnne kunne man kalle det kvinnelige kjønn for det *uestetiske*. Verken musikk eller poesi eller billedkunst har de virkelig sans og mottakeligheter for – når de foregir eller påtatt later som noe slikt, er det rene apefakter for å tilfredsstille deres trang til beundring. ... Man trenger bare å observere formen og retningen deres oppmerksomhet har når de er på konsert, opera eller skuespill, f.eks. hvor barnlig uforstyrret de fortsetter sin plapring under de vakreste steder i de største mesterverker. Hvis det virkelig var slik at grekerne ikke

slapp kvinnene inn i skuespillet, så gjorde de følgelig rett; i det minste vil man ha kunnet høre noe i deres teatre. (§ 382)

Før vi slipper ham til igjen, er det greit å nevne at Schopenhauer, når han en sjelden gang kom sitt studieobjekt nærmere inn på livet, opplevde å bli både avvist og bedratt.

De er et *sexus sequior* [det lavere kjønn], det i enhver henseende tilbakestående, annet kjønn... Når naturen delte menneskeslekten i to, skar den ikke akkurat på midten. ... Slik anså da også de gamle og de orientalske folk kvinnene og forsto derfor deres passende stilling langt riktigere enn vi, med vårt gammelfranske galanteri og usmakelige kvinneyrkelse, denne høyeste frukten av kristelig-germansk dumhet, noe som bare har tjent til å gjøre dem så arrogante og hensynsløse at man til tider blir minnet på de hellige apene i Benares, som i visshet om sin hellighet og ukrenkelighet tillater seg hva som helst. (§ 382)

Når Schopenhauer fikk et godt filosofisk innfall, skal han ha diskutert det med hunden, etter sigende ivrig gestikulerende.



Illustrasjon: Kaia Nyhus

De hellige apene i Benares, eller Varanasi, en av hindu- enes viktigste byer, var den gang som nå beryktet for sin frekkhet og tyvaktighet – til tross for at man behandlet dem med den aller største respekt og ikke nektet dem noen ting, ja, til og med hadde bygd et eget tempel til deres ære. I *New York Times* 29. juni 1885 kan man lese om hvordan brahmanene i byen forgjeves forsøkte å få 10.000 hellige aper til å foreta en togreise til et «ferntliggende sted», formodentlig på første klasse.³ Man spør seg om Schopenhauer ville ønske seg en tilsvarende deportasjon av kvinnene. Apene for sin del var visstnok villige, men ikke eieren av toget.

Teori og praksis I: Schopenhauer og Atman

Schopenhauer hadde et vrient forhold til kvinner, og til sine artsfrender generelt. Men han hadde et desto bedre forhold til andre arter, og da spesielt arten hund, rasen puddel. Han hadde hele livet en puddel ved navn Atman – eller snarere flere: Hver gang Atman døde, noe som skjedde med ujevne mellomrom, kjøpte han sporenstreks

Til slutt kollapset Trivers og endte på sykehuset, hvor han ble behandlet med første generasjon av antipsykotiske medisiner.

en ny, med samme kroppsbygning og farge. Navnet så han imidlertid ingen grunn til å bytte ut. På sanskrit betyr *atman* «pust» eller «livs- ånde», og i tradisjonen fra *Upanishadene* står det for enkeltindivids sjel, som igjen er en del av verdensånden, *brahman*. Schopenhauer hadde stor sans for denne tidlige hinduistiske tradisjonen, som han mente foregrip hans teori om verden som en forestilling (*maya*) utsprunget av en uforanderlig vilje (*brahman*) – og det var nok her han fikk sin idé om Atmans «reinkarnasjon».

Schopenhauer var en kjent figur i bybildet i Frankfurt, ikke på grunn av sin filosofi, men på grunn av sine lange vandringer sammen med Atman. Når Schopenhauer fikk et godt filosofisk innfall, skal han ha diskutert det med hunden, etter sigende ivrig gestikulerende. Hvor mye av æren for verkene som dermed egentlig bør tilfalle hundene hans, vites ikke.

Teori og praksis II: Schopenhauer og anus

Som sagt var Schopenhauers forhold til kvinner i hovedsak teoretisk. En dag fant han imidlertid et eksemplar inne i forverrelset til sin egen leilighet. Det viste seg å være nabokonen, i høylydt og ivrig «plapring» med noen venninner – karakteristisk nok, ifølge teorien hans. Dette kunne Schopenhauer ikke tåle. Som det står i rettsprotokollen,

tok han henne rundt livet og slepte henne ut, til tross for at hun vegret seg og hylte av alle krefter. Da han hindret henne i hennes forsøk på å komme inn igjen, falt hun eller dyttet han henne – partene i saken hadde litt forskjellige oppfatninger om saken – men i alle fall pådro hun seg en skjelving i armen, som siden ikke ville forsvinne. Kona anmeldte legemsfornærmelsen, og etter fem år fram og tilbake i systemet ble Schopenhauer dømt til å betale henne en fast sum hvert kvartal, så lenge skaden vedvarte. Som han bemerket, var hun «smart nok» til «ikke å innstille skjelvingen i armen».

Schopenhauer fikk imidlertid siste ord. Da konen endelig døde 20 år etterpå, fikk han anledning til å gi en formfullendt oppsummering i notisboken sin: *obit anus, abit onus*. Innholdet er mindre vakkert: «gamla døde, byrden forsvant». (Til dem som hadde forventet en annen type historie og anklager oss for villedende annonsering, beklager vi på det sterkeste: Vi skal ikke undervurdere våre lesere igjen!⁴)

Feil i varedeklarasjonen

Saul Kripke kjøpte en dag Hartry Fields *Science without numbers* i en bokhandel på Princeton-universitetet. En uke senere kom han igjen og forlangte pengene tilbake. Grunnen? På baksiden av boka står det blant annet: «Field shows how to do science without numbers.» Kripke hevdet at Field slett ikke hadde gjort noe slikt.

Avgangseksamen i frossenkjøtt

Ruth Barcan Marcus er kjent for sine banebrytende bidrag til blant annet modallogikk og referanseteori. Mange har påpekt at mens Kripke gjerne krediteres for omveltningen i synet på modalitet og referanse rundt 1970, var Barcan Marcus ute med det samme synet omtrent to tiår tidligere. Mindre kjent er at hun også levde opp til de høyeste akademiske standarder når det gjelder åndsfraværenhet. Også her kan hennes bidrag måle seg med Kripkes, som da hun en sen desemberkveld, midt i en frenetisk leteaksjon som involverte alle personene i huset, mottok en telefon fra det lokale supermarkedet: De hadde funnet bunken med eksamensbesvarelsene i frysedisken med kjøtt. Det fortelles ellers at Marcus var svært støttende overfor sine studenter, hvor lemfeldig hun enn var med avgangseksamenene deres.

Filosofisk nedbrytbar biolog

Biologen Robert L. Trivers er kjent for å ha gitt noen av de viktigste bidragene til teoretisk biologi i moderne tid, men før dette innledet han et lidenskapelig forhold til fi-

losofen, og ikke minst til Ludwig Wittgenstein. I sin ungdom hadde Trivers stadig lengre økter med Wittgensteins tekster, og i en særlig manisk periode ble han sittende oppe natt etter natt og lese den østerrikske filosofen. Til slutt kollapset Trivers og endte på sykehuset, hvor han ble behandlet med første generasjon av antipsykotiske medisiner. Det er kanskje like greit at Wittgenstein stort sett holdes unna pensumlistene på Blindern!

I et forsøk på komme til hektene igjen begynte Trivers å studere kunst og tok noen malerkurs før han til slutt endte opp i biologien. Wittgenstein-perioden var imidlertid ikke glemt, og Trivers betrodde en kollega at hans Wittgenstein-induserte sammenbrudd hadde vært så smertefullt at han på et punkt hadde bestemt seg for at om noe lignende skulle skje igjen, ville han ta livet av seg. Imidlertid hadde han kommet på andre – om ikke lysere – tanker, og hadde nå utarbeidet en liste over ti andre personer han ville ta livet av først dersom han skulle få et tilbakefall. Trivers ville så vite om kollegaen anså dette som et steg på bedringens vei. Kollegaens eneste svar var: «Kan jeg få legge til tre navn på listen?»

Dragedamen

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe er kjent for boka *Intention* – av Donald Davidson kalt det viktigste verket i handlingsfilosofi siden Aristoteles. Hun gikk til vanlig under navnet Miss Anscombe, noe som alltid førte til en viss forargelse når hun møtte opp på klinikken for å føde. Dette skjedde i alt sju ganger – som vi har beskrevet tidligere i denne spalten, mistet ektemannen og filosofen Peter Geach etter hvert oversikten.⁵ Hennes lærer Wittgenstein kalte henne på sin side «Old Man» på grunn av hennes filosofiske prestasjoner – et nokså tvilsomt kjæle navn i lys av dette nummerets tema, men godt ment. Andre kalte henne «Dragon Lady» på grunn av hennes frittalende og grove stil. En gang hun ble truet av en raner i Chicago, fortalte hun ham at han overhodet ikke kunne behandle en besøkende på den måten. De fant snart tonen. Mens de spaserte sammen, formanet han henne om ikke å besøke et så farlig nabolag igjen.

Miss Anscombe gikk alltid i bukser, noe man ofte rynket på nesen av på 50- og 60-tallet. En gang hun besøkte en finere restaurant i Boston ble hun fortalt at kvinner i bukser ikke hadde adgang. Hun valgte den enkleste løsningen, og tok dem av seg.

I likhet med sin mann var hun en dypt troende katolikk. På 60-tallet ble hun beryktet for sine angrep mot abortklinikker. Samtidig kunne hun ha et nokså avslappet forhold til Vår Herre: Da hennes andre sønn ble alvorlig

syk, inngikk hun en pakt med Ham om at hun skulle slutte med sigaretter hvis sønnen ble frisk igjen. Hun hadde da kjederøyket sine sigaretter i mange år. Sønnen ble frisk, og Miss Anscombe måtte innfri sin del av avtalen. Hun fant imidlertid ut at kontrakten ikke inneholdt noe om sigarer og piper, og begynte å røyke det i stedet. Vi kan tenke oss at hennes forhold til Vår Herre var ganske jevnbyrdig.⁶

Denne utgavens bidrag er skrevet av Conrad Bakka, Jørgen Dyrstad og Alexander Myklebust.



Illustrasjon: Kaia Nyhus

NOTER

¹ Se «Utenfor Akademiet» i henholdsvis *Filosofisk supplement* 4/2012 og 3/2013.

² «Om Kvinnene» utgjør kapittel 27 i andre bind av Parerga og Paralipomena. Teksten finnes i litt forskjellige versjoner. Utdragene er hentet fra *Sämtliche Werke*, 1877, redigert av J. Frauenstadt (F. A. Brockhaus, Leipzig) som ligger online her: <https://archive.org/stream/arthurschopen06schouoft#page/654/mode/2up>.

³ Artikkelen finnes online her: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=F10915FB3F5D10738DDDA00A94DE405B8584F0D3>.

⁴ Lat. *anus* betyr bokstavelig «ring», og ble i Roma brukt både om endetarmens åpning og som en nedsettende betegnelse på eldre kvinner.

⁵ Leseren finner mer om dette i «Utenfor Akademiet» i *Filosofisk supplement* 2/2012.

⁶ Anekdotene om Anscombe er stort sett basert på Jane O'Grady's nekrolog i *Guardian* 11. januar 2001, som finnes online her: <http://www.theguardian.com/news/2001/jan/11/guardianobituaries.highereducation>.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL:

1. Hvem skrev *A Vindication of the Rights of Men* (1790)?
2. Hvilken amerikansk kvinnelig filosof, død 2012, har fått et modallogisk teorem oppkalt etter seg, og var foregangskvinne for «substitutional quantification»?
3. Hvem er forfatteren bak *A Cyborg Manifesto*?
4. Hvem sammenligner, i et feministisk forsvar for prostitusjon, dagens stigmatisering av prostituerte med 1800-tallets stigmatisering av operasangere?
5. Hvilken filosof så viktige likhetstrekk mellom filosofi og rørlegging?
6. Hvilken etisk teori, med fokus på omsorgsrelasjoner, har vokst ut av feministisk tankegodt?
7. Fullfør følgende passasje, som Simone de Beauvoir siterte fra sin livsledsager: «halvt offer...»?
8. Hvilken fransk filosof mente aper er underutviklede mennesker, som med rett undervisning kan læres til å snakke?
9. Hvem ble Norges første kvinnelige professor, og i hvilket år?
10. Hvilken tysk tenker forsvarte likestilling mellom kjønnene i verket *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (*Familiens, privateiendommens og statens opphav*, 1884)?

1. Mary Wollstonecraft, to år før hun ga ut sitt mer kjente verk *Vindication of the Rights of Woman* (1792)
2. Ruth Barcan Marcus
3. Donna Haraway
4. Martha C. Nussbaum, bl.a. i «Whether from Reason or Prejudice: Taking Money from Bodily Services» (1998)
5. Mary Midgley, i *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing* (1996)
6. Omsorgsetikk
7. «... halvt medskyldig – som alle andre», opprinnelig fra Jean-Paul Sartres skuespill *Les mains sales* (Skitne hender, 1948), sitert i innledningen til de Beauvoirs *Le deuxième sexe* (*Det annet kjønn*, 1949)
8. Julien Offray de la Mettrie, i det berømte verket *L'homme machine* (Mennesket som maskin, 1747)
9. Kristine Bonnevie i 1912
10. Friedrich Engels

Illustrasjon: Mats A. Larsen

NESTE NUMMER

MENING

Det spøkes ofte med at det vanligste spørsmålet filosofer får i middagsselskaper er «Hva er meningen med livet?». Neste nummer av *Filosofisk supplement* tar for seg mening i alle dets former og varianter – enten det er meningen med livet eller meningen til egennavn. Mening er et tema med bredt nedslagsfelt, og diskuteres innen en rekke forskjellige grener av filosofien: språkfilosofi, eksistensfilosofi, etikk og metaetikk, estetikk og mange flere.

Språk og mening er nært forbundet. Det at visse lyder og tegn har *mening*, er noe som har fascinert filosofer og andre tenkere opp gjennom historien. St. Augustin tenkte seg at et ords mening er det vi omtaler når vi bruker det. Selv om dette bildet virker intuitivt, har det vist seg å medføre en rekke problemer. I et knippe berømte artikler fra sent 18- og tidlig 1900-tall, viste Gottlob Frege og Bertrand Russell at det selv for et egennavn er mer i dets mening enn hva det navngir. Deres bidrag til forståelsen av språklig mening var grunnleggende for et bredt spekter av moderne filosofi, men har på ingen måte fått stå ubestridt. Hva er egentlig språklig mening, og hvordan skapes det?

Siden 70-tallet har mange filosofer hevdet at ords mening ikke utelukkende er bestemt av menneskers tanker og ideer, men også av faktorer i den ytre verden. Denne tesen, *meningsekternalisme*, ble utviklet av blant annet Saul Kripke og Hilary Putnam, og hevder at språklig mening og innholdet i sinnstilstander delvis er bestemt av et individs omgivelser. En slik posisjon viser hvordan spørsmål om mening også kan være avgjørende for forståelsen av vårt mentale liv. Er det virkelig slik at innholdet i våre psykologiske tilstander er bestemt av miljøet rundt oss?

Det er imidlertid ikke bare språklige uttrykk som har mening. Som mennesker befinner vi oss i en verden som er meningsfull for oss. Hvordan denne erfaringens mening er konstituert, har vært kjernes spørsmålet i den fenomenologiske tradisjonen, fra Husserl til Heidegger og Merleau-Ponty. Hvordan har det seg at vi allerede forstår verden vi befinner oss i, og hva består forståelsen i?

Det har blitt argumentert for at naturen kan være et slikt opphav til mening. Er det slik at det ligger mening i naturens helhet forut for våre oppfatninger om den? Arne Næss' økosofi er et eksempel på en posisjon som lar naturens iboende meningsfullhet være et argument for å beskytte arter og landskap mot klimakrisen. Jean-Paul Sartres filosofi tar på den andre siden utgangspunkt i at mening er noe som må skapes av mennesket selv. Men er virkelig mennesket fritt til å gi verden rundt seg mening?

Dette er bare noen eksempler på hvordan begrepet *mening* blir brukt i filosofien. *Filosofisk supplement* er interessert i et bredt spekter av tekster knyttet opp til temaet. Har du en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **6. januar**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi tar også imot tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, gjerne i svart-hvitt.

Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se www.filosofisksupplement.no for mer informasjon.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Eilin Høgmann Dehli (f.1985) har en mastergrad i filosofi fra UiO og er utdannet filosofisk praktiker.

Jørgen Dyrstad (f. 1980) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Njål P. Gjølstad (f. 1986) har en mastergrad i religionsvitenskap fra UiT.

Amund Rake Hoffart (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Eivind Lønaas (f. 1987) har en mastergrad i klassiske språk fra UiO.

Eivor Elisabeth Daae Mæland (f. 1988) er bachelorgradstudent i tverrfaglige kjønnsstudier med fordypning i filosofi ved UiO.

Ingeborg Winderen Owesen (f. 1962). har vært stipendiat og postdoktor ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, UiO. Hun er seniorrådgiver i Forskningsrådet.

Vilde Andrea Pettersen (f. 1989) er mastergradsstudent ved Göteborgs universitet

Nina Seim (f. 1989) studerer Praktisk pedagogisk utdanning ved UiO og har en bachelorgrad i filosofi.

Maria Seim (f. 1987) har en bachelorgrad i litteraturvitenskap, og studerer for tiden filosofi ved UiO.

Harald Støren er cand.polit. i statsvitenskap, har en mastergrad i psykologi og er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er mastergradsstudent i filosofi og stud. jur. ved UiO.

Illustrasjon

Marianne Røthe Arnesen (f. 1986) har en mastergrad i illustrasjon og grafisk design fra Högskolan för Design och Konsthantverk i Göteborg.

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Ingri Haraldsen (f.1984) har en bachelorgrad i kunst og design fra HiO & Universidad País Vasco (Det Baskiske Universitet), Bilbao.

Mats A. Larsen (f. 1984) har en mastergrad i landskapsarkitektur fra AHO.

Kaia Nyhus f. (1990) har studert visuell kommunikasjon ved Kunsthøyskolen i Oslo, illustrasjon ved

Kunsthøyskolen i Luzern i Sveits og Bilderböcker för barn ved Høyskolen for design i Göteborg. Nå tar hun master i Storytelling ved Konstfack, Kunsthøyskolen i Stockholm.

Lene Jeanette Sveen (f. 1984) har studert ved Einar Granum Kunstfagskole og Norges Kreative Fagskole. Hun har en BA of Arts: Photography and Illustration Design fra Curtin University i Perth, Australia, og freelancer nå som illustratør og designer i Perth.

Danielle Tschudi (f. 1990) har studert ved Cambridge School of Art, og er nå student ved Einar Granum Kunstfagskole.