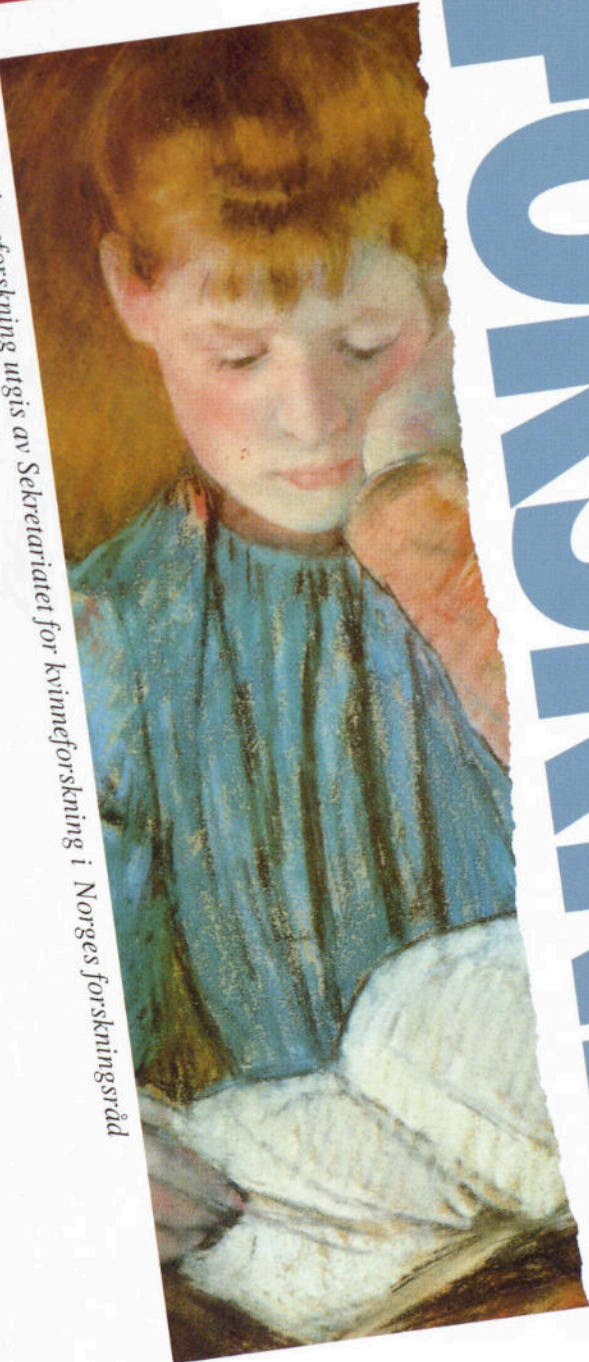


Nytt om

Kvinne- FORSKNING

2/94
Kvinnefilosofier
i Norden



Nytt om kvinneforskning utgis av Sekretariatet for kvinneforskning i Norges forskningsråd

NYTT OM KVINNEFORSKNING
fra Norges forskningsråd
Sekretariatet for kvinneforskning
Årgang 18, 1994

Redaksjonen:
Sekretariatet for kvinneforskning
Ansvarlig redaktør: Tove Beate Pedersen
Omslag: Harald Gulli
Sats: Jet-Z
Trykk: GCS AS
ISSN: 033-0265

Utkommer med 4 nummer pr. år.
Ettertrykk er tillatt når forfatter samtykker og kilde oppgis.
Tillatelsen gjelder ikke illustrasjoner.

Løssalg: kr. 60,-
Abonnement: kr. 200,-

Bank: 8200.01.44440
Post: 0826.05.15005

Redaksjonens adresse:
NYTT OM KVINNEFORSKNING
Norges forskningsråd
Postboks 2700 St. Hanshaugen
0131 Oslo

I SEKRETARIATET:
Seksjonsleder Tove Beate Pedersen
Forskningsleder Torill Steinfeld
Red.sekr./fagkonsulent Elin Svenneby
Konsulent Evy Haneborg
Konsulent Toril Finsen Enger

Forsiden: Mary Cassatt: «The Pensive Reader» c. 1894.
(Kilde: Jay Roudebush: Mary Cassatt, Bonfini Press, Sveits 1979.)

Kjære leser!

For få år siden ble det dannet et nordisk nettverk av kvinner i filosofi. *Nytt om kvinneforskning* presenterer her fire kvinnelige filosofer fra henholdsvis Danmark, Sverige, Finland og Norge: Kirsten Klercke, Ulla Holm, Sara Heinämaa og Sidsel Aamodt. De fire er ikke tilfeldig valgt. De har alle noe med nettverket å gjøre, og de viser at det er bredde i den filosofiske interessen blant kvinnelige filosofer i dag.

Den første nettverkssamlingen fant sted i Göteborg i 1991, og initiativtakerne var blant andre Ulla Holm, som i vår sammenheng diskuterer feministisk problematikk med utgangspunkt i moralfilosofien. Hun var den første som disputerte i Sverige for den filosofiske doktograden med en feministfilosofisk avhandling: «Modrande och praxis». Det skjedde i januar i fjor. Avhandlingen er utgitt på Daidalos forlag.

På symposiet i Göteborg holdt Kirsten Klercke fra Danmark innlegget som innleder dette temanummeret av *Nytt om kvinneforskning*. Hun filosoferer med feministisk forståelse over filosofiens vesen til alle tider. Den filosofiske stemmen mangler en definert plass i samtalerommet, på samme måte som kvinnens stemme.

Neste samling i nettverket fant sted i Bergen 1993, med Sidsel Aamodt i arrangementskomiteen. I vår sammenheng står hun for det filosofihistoriske bidraget, og det spenner her fra Platon til Hegel. Kjønnspørsmålet har ikke vært fraværende i filosofihistorien, men har ikke vært regnet blant de «evige» filosofiske spørsmål.

Boken om symposiet *Gender – an Issue*

for *Philosophy*? foreligger. Den inkluderer 14 bidrag samt medlemsliste og faglig presentasjon av medlemmene.

Sara Heinämaa sitter i arrangementskomiteen for neste symposium, som skal foregå i Finland i 1995. Hennes artikkel om kunstig intelligens-forskning er den mest vitenskapsteoretiske denne gang. Spørsmålet om hvem som kalles intelligent er ikke bare et teknisk spørsmål om prestasjoner eller et avgjørbart spørsmål om bestemte evner. Det er i høyeste grad også et spørsmål om makt, sier Heinämaa.

Og vi har andre bidrag enn de fagfilosofiske. Tone Kristine Kolbjørnsen retter søkelyset mot medias makt. Hun analyserer kvinners erindringer om filmmusikaler på 1950-tallet og setter dem inn i en filmvitenskapelig, feministisk ramme. Per Are Løkkes artikkel handler om horens plass i mannens psyke – og tar med det opp et gammelt tema med en ny vri. Den siste artikkelen, som er en oversettelse av Marge Berers artikkel om befolkningspolitikk og familieplanlegging, vil kunne bidra til å bevisstgjøre oss om hva som er de viktige spørsmålene på befolkningskonferansen i Kairo i høst.

På Nordisk forum i Åbo første uke i august ble Nordisk forening for kvinne- og kjønnsforskning dannet. Foreningen skal stå for utgivelsen av NORA, Nordic Journal of Women's Studies. I neste nummer kan vi komme med en nærmere presentasjon av den nye foreningen, og vi inviterer til å tegne medlemskap.

Red.

Innhold

<i>Kirsten Klercke: Filosofi – en identitetsløs stemme</i>	s. 3
<i>Ulla Holm: Trenger moralfilosofien feminister?</i>	s. 9
<i>Sidsel Aamodt: Kvinnens frigjøring gjennom kjærligheten.</i> Hegels kritikk av Platons likestillingsforslag	s. 23
<i>Sara Heinämaa: Intelligensens politikk – kvinner og kunstig intelligens</i>	s. 32
<i>Tone Kristine Kolbjørnsen: Mediemakt, motstand – og film-musikalen</i>	s. 42
<i>Per Are Løkke: Horens plass i mannens psyke</i>	s. 50
<i>Marge Berer: Kvinnesentrerte perspektiver på befolkningspolitikk</i> og familieplanlegging	s. 63
BOKOMTALER	
<i>Pamela Harris: Faces of Feminism. Omtale ved Anne Søyland</i>	s. 75
SOLVEIGS SIDE	s. 79
LITTERATURKOMMENTARER	s. 81
MØTER SOM KOMMER	s. 85
LITT AV HVERT	s. 88
NYTT FRA LIKESTILLINGSUTVALGENE	s. 90
PUBLIKASJONER	s. 92
EGNE PUBLIKASJONER	s. 94

Filosofi – en identitetsløs stemme

Av Kirsten Klercke

«Filosofiens objekt er alt, er helheten,» sier Kirsten Klercke. «Det betyr at filosofien selv er del av sitt objekt, slik at den filosofiske stemmen inkluderer seg selv, når den taler.» Dette innebærer flere ting. Først og fremst selvsagt at det blir vanskelig å si hvor subjektet begynner og objektet slutter, og omvendt, men også at den filosofiske stemmen blir vanskelig å identifisere og at den har vanskelig for å finne en plass i den normale tilværelse. Med utgangspunkt i blant annet Platons metaforer og en egenerfart opplevelse i kafeteriaen på en ferge, forsøker Kirsten Klercke å sette en feministisk ramme omkring filosofiens vesen.

Mitt utgangspunkt er en metafor som Platon bruker i boken *Staten*. Filosofien er som et foreldreløst barn, sier han. Eller for å være mer presis – den er som en kvinne uten slektninger eller ektemann. Metaforen forsterker Platons tema, der han beskriver hvordan filosofien står i motsetning til dagligliv og vanlig tenkning. Denne kvinnen, filosofien, har ingen bestemt sosial status. Og fordi hun er uten sosiale rettigheter, gjør menn tilnærmelser til henne og behandler henne som en prostituert i slike samfunn som den athenske, patriarkalske bystaten. Hun blir ofte sviktet av de samme mennene som er i stand til å respektere og studere henne. Filosofiens mangel på sosial anerkjennelse påvirker også de menn som faktisk lever som filosofer. Det uttrykkes i den vanlige ideen at menn som studerer filosofi er unyttige, gale eller på annet vis forder-

vet. Filosofien er med andre ord i dårlig selskap, uansett hvilket hun velger! Og dette bildet av filosofene er på mange måter basert på fakta, påstår Adeimantos, en av deltagerne i Platons dialog, det vil si, det er «korrekt» på samme måte som selvoppfylende profetier viser seg å være.

En annen berømt metafor peker mot det samme, der Heidegger siterer Novalis, som beskriver filosofi som hjemlengsel, nostalgia. Å karakterisere filosofi som «hjemløshet» og følgelig filosofer som feilplasserte personer knytter ikke den filosofiske aktiviteten til dens bestemte fysiske eller sosiale grunnlag, men gir den en mer transcendent eller eksistensiell betydning.

Men heller ikke Platon begrenser sine ord om den ulykksalige posisjonen til filosofene til det eksterne og faktiske. Posisjonen har sosiale – og i den forstand tilfældige –

– årsaker, men filosofiens foreldreløse tilstand er ikke bare et resultat av dens motsetning til dagliglivets tenkning og tale. Denne tilstanden er også dens forutsetning. Filosofien er ikke sosialt akseptert, for hvis den var sosialt akseptert ville den ikke være ordentlig filosofi. Derfor er ikke filosofiens situasjon tragisk, noe jeg kan være enig med Platon i, på tross av de tragiske assosiasjonene ord som «foreldreløs» og «hjemlengsel» gir.

Hva betyr det at filosofien er uten en sosial kontekst: slektninger, et hjem? Jeg tror det er nokså opplagt at filosofiens stemme lyder merkelig og føles fremmed både i forhold til dagligspråket og i forhold til alle som oppfatter seg som nokså vanlige mennesker. Filosofien er uten enhver rettighet: hva hun er, har ingen rett i og for seg, hun kan ikke snakke i sin egen rett, hun har ikke rett til å tale, hun kan ikke ha rett. Hennes stemme er bannlyst. Filosofien finner ingen plass i talens rom og er utenfor det sosiale som definerer talen og som talen definerer. Det er en stemme som ikke kan identifiseres som tilhørende verken det ene eller det andre taleelementet, i den sammenhengen vi taler.

Jeg tror det er en bestemt årsak til det. Du kan ikke fastsette senderen, mottageren eller objektet i det filosofiske utsagnet på samme måte som ved andre utsagn, hvis du forstår det filosofisk. Jeg skal forsøke å klargjøre dette etter hvert, men la oss et øyeblikk fortsette med metaforene og historiefortellingen.

For noen år siden satt jeg i kafeteriaen på en ferge. Jeg befant meg følgelig på en offentlig plass hvor ingen kjenner hverandre eller vet hvem de andre er – et svært så konkret stykke hjemløshet eller tilfeldig eksistens, kan en si.

Men menn er ofte flinke til å ta kontrollen over slike rom, over konversasjonen i dem og definisjonen av rollene. Ved samme bord satt det en mann som led av den feilak-

tige oppfatningen, som menn ser ut til å være tilbøyelige til, at hans ønske om å kommunisere med meg ga meg en plikt til å kommunisere med ham. Han gjorde tilnærmelser til meg, kunne man si – som også Platon ville ha bemerket. Etter en stund begynte jeg demonstrativt å lese en bok i den hensikt å markere mitt territorium og min identitet, ved å tilkjenne en slags beskjeftigelse.

Det hadde ingen virkning på mannen. I stedet for å tenke seg at jeg sannsynligvis ønsket å lese uforstyrret, spurte han meg selvfølgelig om hvilken bok det var jeg leste.

Jeg forklarte at det var meget vanskelig å forklare hva innholdet av boken var.

Ikke til ham, sa han.

Jeg var sikker på at det ikke ville interessere ham, sa jeg.

Han var sikker på det motsatte.

Jeg kunne ikke forstå hvorfor jeg skulle fortelle ham hva jeg leste, sa jeg.

Neivel, men hva leser du da? spurte han.

Nå var jeg rede til å gi ham dødsstøtet. Så jeg fortalte ham, som sant var, at jeg leste Georg Wilhelm Friedrich Hegels «Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes».

Jeg tror ikke man kan forestille seg hva fyren svarte.

Hvorfor sa du ikke det med en gang! utbrøt han. Det forstår jeg da umiddelbart, så mye science fiction som jeg leser.

Ikke mer filosofi den dagen.

Hvis jeg skal forsøke å sette filosofiens vesen i en feministisk ramme, åpenbarte denne opplevelsen for meg hvordan en kan snu Platons metafor på hodet: Som filosofien, mangler kvinnene «et eget rom», som Virginia Woolf uttrykker det i sitt berømte essay. Sånn sett skulle kvinner ha gode muligheter for å bli filosofer!

For å komme nærmere innholdet i disse



Marcia Braundy – snekker og aktivist. Fra Pamela Harris: *Faces of Feminism, Canada* 1992.

metaforiske beskrivelsene av filosofien, vil jeg gå en omvei. For det første vil jeg overveie på hvilken måte filosofien kan være det motsatte av vanlig tenkning ved å reflektere over på hvilken måte filosofien kan være, om ikke *science fiction* så i alle fall i det minste en slags *fictive science*. Faktum er at vi kan se en økende, folkelig interesse for filosofi. Det er to årsaker til dette – som inkluderer to oppfatninger av den filosofiske aktiviteten.

Den ene har å gjøre med filosofiens klargjøring defunksjon, noe som kommer særlig til uttrykk når det gjelder de etiske spørsmål som teknologien har stilt oss overfor, såkalt «anvendt filosofi». Denne aktiviteten har juridiske implikasjoner og kan kalles en «tenkningens rettslære», basert på sunn fornuft og rasjonalitet og den foregår i arbeid med lovgivning i forbindelse med for eksempel kriterier for grensen mellom liv og død, prøverørsbarn, dyreeksperimenter og så videre. Filosofien presiserer innholdet i dagligspråket og bestemmer reglene for korrekt bruk – vi kan kalle det en slags begrepsmessig hygiene eller terapi. Den er kreativ, siden den ikke bare gir en presis definisjon av dagligspråket og dyrker det for bestemte formål, men også fastsetter begreper og regulerer normene for bruken av dem. Den er i en konstant dialog med utviklingen av den faktiske, språklige atferd og den praksis som henger sammen med denne atferden. Derfor er til syvende og sist de filosofiske overveielserne underordnet de empiriske vilkårene og det eksisterende vokabularet i dagligspråket og er avhengig av sosiale og historiske faktorer, for eksempel den teknologiske utviklingen og de organisatoriske rammene for den.

Denne slags filosofi – den juridiske typen – representerer et arbeid som må gjøres. Det er filosofiens respektable side, den som blir oppfattet som samfunnsnyttig og nødvendig, også når dens klargjørende rolle

befinner seg på et høyere abstraksjonsnivå enn i anvendt etikk. Juristen har tilbudt den foreldreløse ekteskap; filosofien behøver ikke lenger å havne i dårlig selskap.

Den andre oppfatningen av filosofien ligger mer på Platons idé, men er likevel ikke særlig aristokratisk. Den omfattes av en voksende, folkelig interesse. Den uttrykker seg ikke i krav om filosofisk metode eller form, men dreier seg snarere om det spesielle innholdet i filosofisk tenkning. Mange leter etter en livsfilosofi eller et nytt livssyn, som vi kan se det reflektert i New Age-bevegelsen, i nye trender i naturvitenskapene, orienteringen mot økologien og så videre. Slike fenomener har sin opprinnelse i den gode, gamle metafysiske undringen, den dimensjonen ved filosofien som ordinære tenkemåter gjør narr av (i selskap med mange av de moderne filosofiske tradisjonene, som vi vet) på tross av dens voksende betydning – betydningen av den «unyttige, sinnssyke eller på andre måter fordervede» tenkningen. Som andre rasjonelt utdannede mennesker er heller ikke jeg altfor entusiastisk i forhold til denne nye trenden – og jeg har ofte forsvart meg mot den: Filosofer har ingen plikt til å gi andre mennesker en hensikt med deres liv. På den andre siden tror jeg ikke at vi som er filosofer bør fortsette å tie, konfrontert med slike metafysiske krav. Problemet er, også når det gjelder dette kravet, at det handler om å gjøre bruk av filosofien som en slags terapi og at filosofen blir en som aksepterer å være i dårlig selskap.

Denne trend berører filosofiens uforankrede søken, men skal også bruke filosofien til andre formål – frelse, terapi, alternativ medisin etc. – og prøver derfor av all makt å finne en plass til den i den normale kontekst, f.eks. i et psykologisk eller naturvitenskapelig språk.

Så selv om vår tid opplever en ny interesse for vårt fag, står filosofien fortsatt i opposisjon til dagligspråk og vanetenkning

– til den gitte, sosiale kontekst. Prisen for å bli sosialt akseptert er å underkaste den filosofiske stemmen noe som er den fremmed.

Jeg tror at det filosofiske utsagnet i sitt vesen henger sammen med et metafysisk problem. På den ene siden kan språket bare si noe om en verden utenfor språket, hvis «språk» skal ha noen betydning i det hele tatt. På den andre siden kan verden utenfor språket bare beskrives i språket. Og de filosofiske grunnsetningene forsøker å fange begge sider.

For å si det på en annen måte: filosofiens objekt er alt, er helheten. Det betyr at filosofien selv er del av sitt objekt. Den filosofiske stemmen inkluderer seg selv, når den taler. Det filosofiske utsagnet refererer til seg selv, når det er uttalt. Å utsi noe er sammenvevd med utsagnet selv. Det betyr at det alltid er et refleksivt problem i den filosofiske tale. Forholdet mellom hva jeg sier og det at jeg sier det er en del av det å si det jeg sier. Begrepet om helheten eller den metafysiske totalitet er således objektet for det filosofiske utsagnet – men «helheten» er ikke et objekt og å snakke om. Den oppløser den vanlige forskjellen mellom språk og virkelighet, mellom subjekt og objekt. Vi kan verken komme oss ut av denne totaliteten eller ta den innover oss. Vi kan unngå å snakke om den, men vi kan ikke hindre talen om den uten å tale om den. Vi kan tale om den, men våre utsagn vil alltid være begrenset. Men slik er de vilkår den filosofiske stemmen konfronteres med.

Og det er dette som, etter min mening, er årsaken til at den filosofiske stemmen ikke kan identifiseres, at den er hjemløs – den er en stemme uten en bestemt plass fordi den er en stemme midt i det hele.

«For det første inkluderer ethvert metafysisk spørsmål alle metafysikkens problemer. Det er hver gang denne totaliteten. Men likevel kan ethvert metafysisk spørsmål stilles på en slik måte at spørsmålsstil-

leren er inkludert i spørsmålet som spørsmålsstiller» og «Like så sikkert som det er at vi aldri kan begripe totaliteten av det værende som sådant, like så sikkert er det at vi befinner oss på en eller annen måte midt i det værende som fremstår som det totale,» sier Heidegger i boken *Hva er metafysikk?*

Jeg kan ikke se hvordan de dominerende antimetafysiske tendensene i filosofi kan hamle opp med de refleksive problemene i den filosofiske søken. Men på den andre siden gir ikke de ortodokse metafysiske systemene oss noe alternativ, fordi de forsøker å gå rundt problemene. De gamle metafysiske systemene ender opp med en distinksjon mellom helheten og dens deler, mellom indre og ytre sannhet og så videre. De skaper lukkede helheter fordi de ikke finner en måte som kan uttrykke totalitetene og begrensningen i våre uttrykk på samme tid. Og deres populære motstykker – begrepsterapien eller holismen – når selv sagt aldri den hjemløsheten som er så vesentlig for den filosofiske stemme.

Vi kan sammenligne de dogmatiske metafysiske utsagnene med andre måter å snakke på, hvor utsagnet og dets objekt står i forbindelse med hverandre som om det å si noe gir en spesiell makt. Den magiske bruk av ord, hvor taleakten skaper objektet, for eksempel. Eller det psykotiske språk. I psykoanalytisk litteratur påstås den filosofiske bevissthet å ligne begge. Freud forteller oss i *Neue Folge der Vorlesungen* at filosofi er en tenkemåte som søker allmakt, «en animisme uten magiske trekk». Og i en høyt verdsatt dansk psykiatrisk håndbok er et viktig kriterium for psykose tilstedeværelsen av filosofiske tanker. Ja, en kan faktisk sammenligne den måten Gud redder *cogito* («jeg tenker», red. anm.) på i Descartes' meditasjoner med den psykotiskes appell til høyere makter om å redde virkeligheten. Ikke rart at Kant var så opptatt av å unngå enhver form for metafysikk med dens «politiløse dialektikk»! Filosofien er

kanskje virkelig i selskap med den unyttige, sinnssyke eller kanskje kriminelle bruk av rasjonaliteten. På den andre siden kunne man vel forestille seg at filosofene plikter å forstå disse områdene, snarere enn å være så ivrige etter å avgrense seg fra dem.

Hvorom allting er – ord skaper ikke virkelighet. Og virkeligheten skaper ikke ord. Det er i ordene at virkeligheten eksisterer uavhengig av ordene. Men igjen – ordene ville ikke eksistert uten virkeligheten. Hvordan kan filosofien uttrykke dét?

Hva jeg her har forsøkt å si er på en måte veldig banalt og uten argumenter – ingen argumenter for at de filosofiske grunnsetningene er selvrefleksive, for eksempel – i forsvar for den metaforen Platon bruker. Har jeg altså ingen konklusjon? Jo, for jeg tror at den eneste måten å komme på det riktige filosofiske sporet på er gjennom paradokset – og lingvistiske undersøkelser av hva et paradoks er.

Chuang Tzu sier: «Du bruker ord for å feste tankene. Når du har tanken, glemmer du ordene. Hvor finner jeg et menneske som glemmer ordene, så vi kan snakke sammen?»

Etter dette har jeg jo fortsatt å reise med ferger og å sitte i kafeteriaer. Og det er naturligvis så enkelt å markere sitt «eget værelse». Man kan f.eks. bare si: «Jeg gidder ikke å snakke med deg!» – Men la oss nå si at jeg møtte en mann som jeg hadde lyst til «å gjøre tilnærmelser overfor». Og la oss si at vi hadde vært innom de tradisjonelle replikkene om hvor vi var på vei hen, været, den vonde kaffen osv. I løpet av denne normale «samtalen» spurte han så kanskje: «Men hva gjør du, da?» Hvis jeg så svarte: «Jeg sitter her og snakker med deg uten å si noe», og han smilte, kunne jeg forestille meg at det var mulig å snakke med ham om filosofi...

*Kirsten Klerche
mag.art.*

*Lærer ved Folkeuniversitetet
og Universitetet i København*

Artikkelen er oversatt fra dansk og tilrettelagt for *Nytt om kvinneforskning* av Elin Svenneby. Tidligere publisert i *Nordic Women in Philosophy* no.1, redigert av Eva Mark og Annika Persson, Göteborg 1992.

Trenger moralfilosofien feminister?

Av Ulla Holm

Hva er feministisk moralfilosofi? Hvordan forholder tradisjonelle moralfilosofiske problemstillinger seg til de feministiske? Det feministiske prosjektet om å beskrive kvinners moralske praksis lar seg vanskelig gjennomføre innenfor rammene av tradisjonell moralteori, skriver Ulla Holm. Vi bør derfor snarere spørre hva feminismen kan bidra med for å gi studiet av praktisk kunnskap en renessanse. Feministisk moralfilosofi kan handle om å videreutvikle begreper og metoder fra kvinnebevegelsen som kan anvendes konstruktivt i lesningen av moralfilosofiske skrifter, til beste for dagens diskusjoner om moral og etikk.

Det er langt mellom kvinner og feminister i akademisk filosofi. De tradisjonstunge europeiske filosofimiljøene viser størst motstand mot kvinnevitenenskapelig tankegang. De yngre amerikansk-kanadiske miljøene begynte på 1980-tallet å ta innover seg kvinneforskeres påpekning av skjulte *androsentriske* (mannssentrerte) perspektiver i teoretisk filosofi. Men ikke lenge etter gikk oppmerksomheten hos feministiske kunnskapsteoretikere i retning av alle slags forskjeller mellom kvinner, og kritikken ble relativisert.¹ Det er først ganske nylig at kvinneforskernes interesse har begynt å rette seg mot moralfilosofi eller etikk, det som kalles «praktisk filosofi».²

I denne artikkelen vil jeg spørre hvordan *gynosentriske* (kvinnesentrerte) moral- og praksisanalyser forholder seg til filosofi-tradisjonen. Deretter vil jeg forsøke å

argumentere for at praktisk filosofi igjen bør begynne å interessere seg for deskriptive studier av praktisk, kontekstuell kunnskap, eventuelt via en kritisk, feministisk metaetikk og/eller praksis. Men først litt begrepsøkologi.³

Ordene «kvinne» og «mann» vil jeg bruke som relasjonsbegreper som gjensidig definerer og eksklusivt klassifiserer hverandre. Vi lærer dem samtidig, omtrent som vi lærer oss betydningen av motsetningsparene mørk/lys, stor/liten osv. For å kunne skille analytisk mellom kvinners og menns biologiske og sosialpsykologiske, kulturelle og historiske egenskaper har kvinneforskere introdusert distinksjonen «sex/gender», eller på svensk «kön/genus».⁴ Genus-egenskapene henger i svensk språkbruk sterkere sammen med de biologiske enn tilfellet er i engelsk.⁵ Ordene «kvinne»

og «mann» gjelder heretter genus-aspektene, om ikke annet antydes.

Moralfilosofi

Hva studerer moralfilosofien? I Sverige domineres filosofien av angloamerikanske, analytiske tradisjoner, og der gjelder om trent det følgende: «Etikk» (av gresk *ethos*: sedvane, seder) er synonymt med «moralfilosofi» (moral av latin *mos*: skikk) og er den grenen av filosofifaget som arbeider med moralske fenomener. Problemområdene er normativ etikk, deskriptiv etikk og meta-etikk.

Normativ etikk er lære i moral. Den forsøker å komme fram til «rett» moral og svarer på spørsmål som: «Bør jeg gjøre det?»; «Er polygami galt?»; «Er x et godt menneske?». Den normative etikeren er moralist. Han foreskriver.⁶ Det gjør også vekelsespredikanter, politikere og pedagoger. Moralfilosofen mener at han dessuten søker å begrunne og systematisere sine etiske holdninger rasjonelt ved å føre dem tilbake på ett eller flere grunnleggende prinsipper, som i sin tur begrunnes av at de f.eks. er åpenbare og/eller i stand til å dekke alle relevante trekk i menneskers moralske vurderinger.

Deskriptiv etikk er lære om moral eller folks moralske holdninger og svarer på spørsmål av typen: «Hva tenker Muhammed (eller den svenske middelklassen eller jeg selv) om det riktige eller feilaktige i polygami?» Den undersøker moralfenomenenes psykologiske, biologiske og historiske årsaker og anses å høre hjemme i den enkelte empiriske vitenskap.

Metaetikk reflekterer over moralens grunnlag. Metaetikeren stiller spørsmål om, og i så fall hvordan, etiske holdninger kan berettiges; om moral er objektivt sann; hvordan vi får moralsk kunnskap og hvordan en slik kunnskapsprosess ser ut. Mye metaetikk avgrenser moralske fenomener

fra ikke-moralske og definerer betydningen av typiske moralske ord, f.eks. «bør», «rett», «god», «plikt». Den svarer på spørsmål som: «Når Muhammed sier at polygami er galt, hva sier han da?»

Kvinner om moral

Etisk interesserte kvinneforskere forholder seg ikke til tradisjonen så entydig at de direkte presenterer alternative moralske system, kritiserer dem fra felles utgangspunkt eller lager annerledes metaetikk. For å få teoretisk overblikk pleier de å kategorisere hverandres forsøk og gi dem ulike navn. Jeg følger denne distanserende analysemetoden med en advarsel: Konkrete mennesker er komplekse, kan aldri forstås ved å bli stemplet og unnviker forhåpentligvis enhver kategorisering.⁷

1. Gynosentriske, omsorgsetiske eller kvinnepraktikalistiske forsøk søker å beskrive og/eller rekonstruere en del kvinners tradisjonelle oppfatninger om og erfaringer av moral samt å vise hvordan disse utfordrer spesielt moderne universalistisk etikk.

2. Emansipatoriske, autonomistiske, humanistiske eller rettighets-etiske forsøk kritiserer framfor alt de gynosentriske prosjekter og verdier som politisk bakstreverske; som deler av kvinners undertrykkelseshistorie snarere enn som byggesteiner for en frigjort framtid. De forkaster ikke i prinsippet moderne moralteorier, men argumenterer for det politisk legitime i sosiale, politiske og personlige forandringer som kreves for å få slutt på all dominans, og da særlig mannsdominans. Jeg går ikke inn på deres tradisjonskritikk annet enn indirekte.⁸

3. Filosofer som forsøker å megle mellom gynosentrikere og emansipatorikere ved å utvikle en feministisk, kritisk teori og/eller praksis. Margaret Walker anbefaler en «alternativ moralsk kunnskapsteori» i håp om at gynosentrikernes rekonstruksjonsprosjekt styrker, snarere enn svekker,

de frigjørende prosjektene, ettersom de gynosentriske perspektivene innebærer en dyptgående, original opprørskhet i forhold til de rådende paradigmen innen moralteori.

Jeg anvender denne metaetiske anbefalingen og forsøker å skissere noen gynosentriske temaer. Jeg venter dog med å utnevne dem til radikalt nye inntil jeg har sett hva etikktradisjonen har å tilby i form av forståelseskategorier for praktisk kunnskap generelt og kvinnepraktisk spesielt. Selv om jeg argumenterer for feministisk praxis,⁹ vil jeg ikke gå inn for nye normative systemer. De blir like lett ekskluderende som de gamle. Følgende tre gynosentrikere skal få representere de etiske beskrivelses- og rekonstruksjonsprosjektene: Carol Gilligan, Sara Ruddick og Nel Noddings.

Carol Gilligan, Sara Ruddick og Nel Noddings

Carol Gilligan er kognitiv psykolog og utvikler fra sin empiri to typer moralske oppfatninger: omsorgs- og rettighetsperspektiver; det første hovedsakelig omfattet av kvinner, det siste av menn, selv om det virker som om de fleste av oss kan resonnerer innenfor begge.¹⁰

Sara Ruddick er filosof, kaller seg «praktikalist»¹¹ og beskriver detaljert det hun kaller «maternal thinking» (morstenkning). Hun er ikke interessert i hva det å være mor er, men av hva de som er det *gjør*, hva de *tenker* om det de *gjør* og hvilke forestillinger de har om hvordan man bør oppføre seg for å lykkes godt i de sosialt nødvendige «maternal practices» (morspraksis).

Nel Noddings er filosof, fembarnsmor og matematikklærer. Hun bygger en «caring ethics» («bry-seg-om-etikk») ved hjelp av fenomenologiske analyser.¹² Hun postulerer en naturlig evne til å bry seg om

barn. Minnene om å ha blitt tatt godt hånd om som små motiverer oss som voksne til å bli i stand til å leve i gode forhold til andre.

Ingen av disse tre er moralfilosof i ordets egentlige forstand, men de har vekket interesse og debatt blant kvinneforskere og moralfilosofier. De tar vare på den praktiske kunnskapen som moderne etikk og annen universalistisk filosofi¹³ ofte har forsøkt å unngå eller frigjøre oss sårbare mennesker fra. De mener at moraloverveielser er narrative, kontekstuelle, relasjonelle, omsorgsbetonte og kognitivt følelsesbetonte, og jeg skal nå forklare noen av disse begrepene.

Narrativitet, kontekstualitet og relasjonalitet

Narrativitet innebærer at moralske overveielser krever fyldige fortellinger om konkrete situasjoner og de personer som er innblandet. Å ta moralsk stilling fordrer mange opplysninger; detaljer kan ha relevans og foreteelser kan tolkes på flere måter enn én.

Kontekstualitet innebærer følsomhet for sammenhenger. Den sosiale kontekst og den klasse, kultur, tid osv. det moralske problem hører hjemme i preger ifølge Ruddick dens utøvere. Tenkningen styres av samfunnsinteresser og utøverinteresser. Hun studerer hva dette innebærer for 'maternae practices'.

Relasjonalitet innebærer at en prioriterer det mellommenneskelige, gjerne barn/voksen-relasjoner.¹⁴ Den moral gynosentrikerne retter seg inn mot er omsorgens, der man bryr seg om og tar hånd om de som er avhengige og har behov de ikke kan tilfredsstille selv. Omsorgsgivere kan ikke slå vakt om sin egen selvutvikling mot fiendtlige inntrengere.¹⁵ De vet at omsorgsrelasjonen er asymmetrisk; at de kan misbruke sin makt. De anstrenger seg for å hjelpe de svake på en slik måte at asymmetrien kan

oppheves og utvikler seg samtidig som mennesker i reflektert handling sammen med de de har omsorg for.

Egne minner om å ha blitt tatt godt hånd om og følelsen av vår ufullkommenhet driver oss mennesker sammen, ifølge Gilligan, og skaper forutsetninger for en slik bry-seg-om-etikk. Det etiske grunnbegrep å bry seg om, er det eneste som ifølge Noddings er universelt som en medfødt impuls hos sosiale vesener. Den moralske omsorgen innfinner seg som en «jeg må»-impuls mot mennesker som jeg vil være sammen med. Den kan ikke alltid oppfylles. Oppfyller jeg den ikke tilstrekkelig ofte når den dukker opp, risikerer jeg at den forvitrer. Den man bryr seg om bidrar til relasjonen ved å svare med noe som gjør den omsorgsgivende bevisst om at hennes omsorg har fungert. Hun svarer i sin tur og vi får en serie slike reaksjoner.¹⁶

Følelser og dygder

Det går ikke an å bry seg om noen uten å føle noe for vedkommende. Det er gynosentrikerne enige om. De er også enige om at de ikke forstår hverandre gjennom projeksjon.¹⁷ Men mens Noddings er romantikeren som forsøker å motstå fristelsen å analysere følelser, er forståelsen for Ruddick en bestanddel av følelsen. Refleksjoner over og kritikk av følelsene er en del av moralen og omsorgsarbeidet. Ruddick mener at de som utøver morspraksis ikke er spesielt gode mennesker, men at de gjennom sin praksis utvikler forestillinger om hvordan man bør være. De kan likevel ha voldsomme og til og med hatske følelser mot barna, men må lære seg å hankses med de følelser og konflikter som oppstår. De lykkes eller mislykkes like ofte eller like sjelden som utøvere av andre like vanskelige praksiser.

Ruddick gir en rekke (ofte kontrover-

sielle og innbyrdes motsatte) eksempler på dygder og holdninger som utøvere av morspraksis etterstreber: mot til å holde ut, ydmykhet, fantasi, selvforglemmelse, oppmerksomhet, fleksibilitet og mottagelighet. Samtlige dygder kan slå over i laster som overbeskyttelse, selvbedrageri, selvutslettelse, å gå opp i og leve gjennom barnet eller å ikke gi rom for dets integritet. Noddings er ikke så interessert i dygdetikk, men er i likhet med Ruddick nøye med å påpeke at dygder må sees i relasjon til det å bry seg om. Det er ikke slik at man kan dyrke dygdene fram gjennom kontemplativ avsondrethet på en fjelltopp.

Oppmerksomhet og mottagelighet

Som jeg har nevnt, tar både Ruddick og Noddings avstand fra forestillingen om at man forstår andre gjennom projeksjon. Men der Ruddick taler om oppmerksomhet, taler Noddings om mottagelighet. Jeg mottar den andre i meg og ser og føler med den andre. Jeg blir en dualitet, men uten å kopiere meg selv.¹⁸ Selv om mottagelighet er noe som gjerne henføres til mystikere, så er det ikke noe mystisk med evnen. Det kreves en mottagelig holdning, en evne til f.eks. å kjenne hvordan spebarnet lider i sin våte bleie, en evne vi bruker til hverdags i forhold til de mennesker vi bryr oss om. Mottagelighet er en innlevelse som handler om å kjenne som barnet, men ikke: «...the power of projecting one's personality into, and so fully understanding, the object of contemplation», som *The Oxford English Dictionary* definerer «empati» (innlevelse). Noddings karakteriserer dette som en meget sær, vestlig og maskulin måte å forstå medfølelse på.

For Ruddicks formødre Simone Weil og Iris Murdoch, begge platonister, er oppmerksomheten riktignok ikke-projiserende,

men likevel en intellektuell forestillings-
evne, som begrepslig henger sammen med
kjærligheten; et kjærlighetsøye som fore-
ner intellekt og følelse i oppmerksomheten
mot en medskapning. For Weil et overna-
turlig mirakel, for Murdoch en hverdagsfø-
reteelse som ligner selvforگlemmelsen i
oppslukende arbeid eller estetiske opple-
velser. Både for Noddings og Ruddick
handler det om å oppfatte barnets virkelig-
het «objektivt» uten å farge den med mani-
pulerende ønsketenkning.

Samtlige gynosentrikere betoner at det i
mange tilfeller ikke går an å finne den ene
rette løsningen og at en kan komme til å
skade uansett hvordan en handler.

Ikke essensialisme

Naturligvis vekker disse argumentene
spørsmål. Det om kjønnsessensialisme er
vanlig. Man kan lett komme til å tenke på
pidestallerende og/eller brunfarget mors-
dagssentimentalitet. Men vi behøver ikke å
forutsette biologisk determinerende essen-
ser for å snakke om ulike kulturer, livsfor-
mer; ¹⁹ klasser og etniske grupper; ulike
språkspill eller praksiser i dem; unike,
menneskelige kunnskaper som springer ut
av dem; forskjellige måter å begrepslig-
gjøre den virkeligheten som der møter utø-
verne på eller ulike måter å oppfatte mora-
lens område på. Fenomenologer og etno-
metodologer forsøker å vise hvordan livs-
verdener blir til i sosialt samspill. «Jeg
fødes ikke til kvinne, men gjøres til det,»
lyder fenomenologen Simone de Beauvoirs
klassiske ord. Vi får og skaper oss ulike
egenskaper avhengig av sosialt og kulturelt
miljø. Egenskapene kan bli svært vanske-
lige å endre, men er likevel historiske tilfel-
digheter.

Verken Gilligan eller Ruddick hevder at
såkalt «kvinnelige» egenskaper er uforan-
derlige, umulige for menn å tilegne seg
eller tid- og kulturløse. Deres gynosentri-

ske utgangspunkt er *heuristisk*: de vil vite
hvordan kvinner begrepslegger sin hver-
dagsverden. I amerikansk, pragmatisk ånd
bryr de seg mer om å «gjøre» enn å «være».
Det egentlige vesen, det tidløse eller de
evige sannheter interesserer dem ikke,
derimot hvordan vi har blitt slik vi er og
hvordan vi kan forandres.

En annen sak er at de kan treffes av kri-
tikk som er analog med den de selv retter
mot tradisjonen: de generaliserer raskt og
vel uproblematisk til «kvinnelige» praksis-
er i andre sosiale sammenhenger og til-
dekker – forhåpentligvis ubevisst – dermed
andre kvinners erfaringer (Grimshaw
1986).

Kant og praktisk kunnskap

På hvilke punkter kritiserer Gilligan, Rud-
dick og Noddings moralfilosofiske tradi-
sjoner? Kan de finne støtte i dem? Trenger
filosofien dem? Deres feministiske betyd-
ning kommer jeg tilbake til. Filosofisk
tyngst veier deres bidrag til en adekvat
deskriptiv etikk eller moralfilosofisk
antropologi i beskrivelsen av i det minste en
del kvinnegruppers praktiske kunnskap i
moralspørsmål. Men er bidraget så origi-
nalt? Hva sier tradisjonen om praktisk
kunnskap? La oss spørre to giganter som
har interessert seg for menneskers handling-
er og som har latt kunnskap og fornuft
være praktiske også: Aristoteles og Kant.
Den første er ikke moralfilosof i moderne
betydning, mer livsvisdomstenker.

Moderne moralfilosofi tar til under opp-
lysningstiden, fornuftens æra. Kant vil i
boken *Grunnlegging av moralens metafysikk*:

(...) fremskaffe en ren moralfilosofi som er
renset for alt som er empirisk og tilhører
antropologien; (...) årsaken til dens bin-
dende kraft må ikke søkes i menneskets na-
tur eller i forhold til den verden det befinner

seg i, men kun *a priori* (= før erfaringen) i den rene fornufts begrep. (...) All moral-filosofi beror helt og holdent på sin rene del, og når den tillemper på mennesket, låner den ikke det minste fra kunnskapen om det (altså fra antropologien), men gir det i kraft av dets egenskap som fornuftig vesen aprioriske lover.

Kant var opphisset over Rousseaus revolusjonære filosofi og David Humes funn: distinksjonene mellom er og bør, mellom fakta og verdier, mellom faktautsagn og normative eller preskriptive utsagn – distinksjoner som etikkstudenten fortsatt prenter grundig inn. En norm om hvordan jeg som kvinne bør handle kan f.eks. ikke utledes fra faktapremisser om min biologi eller «naturlige» utrustning alene: minst ett verdipremiss må til, som i sin tur må kunne legitimeres. Samtidig tok Kant avstand fra Humes ønske om å grunnlegge motivasjonen for moralske handlinger i en spesiell slags *følelse*. Hume mente at fornuften alene ikke kan bevege oss til handling, den er i så måte følelsenes slave.

Kant ville finne objektivt gyldige moralbud uavhengig av så vel indre, sanselig pregede nykker som ytre oversanselige eller verdslige autoriteter. Han løser problemene ved å postulere en praktisk fornuft i tillegg til den teoretiske fornuft som er i stand til å oppdage naturlover og analytiske, matematiske sannheter. Den praktiske fornuft kan analogt oppdage en objektivt gyldig morallov, dvs. en eller annen variant av det kategoriske imperativet: «Handle slik at maksimen (viljens subjektive prinsipp) for din handling skulle kunne bli en allmenn naturlov.» Det er deretter den gode viljens sak å lyde fornuftens bud og å gjøre det av plikt, av aktelse for moralloven, ikke av lyst. Det kantske, autonome (selvstyrte) opplyste mennesket stifter/oppdager egne fornuftige, men universelt gyldige morallover.

Pliktstyrt handler det moralsk rett og godt uansett konsekvenser.

Ved siden av denne plikt- og sinnelags-etikken finnes det etiske systemer som tar for seg handlingers konsekvenser (utilitarisme) eller som betrakter moral som en symbolsk samfunnskontrakt eller som et system av rettigheter. De siste har influert den debatt amerikanske kvinneforskere er nødt til å forholde seg til.²⁰ Svensker er nok mer preget av kombinasjoner av utilitarisme og pliktmoral. Samtlige prosjekter ligner de kantske i betoningen av fornuftens evne til å finne universelt gyldige prinsipper utenfor de enkelte kontekster, interesser og relasjoner. Den praktiske fornuften har blitt, eller studeres, svært teoretisk.

Tilbake til Aristoteles

Gynosentrikernes kritikk er ikke original når de hevder at filosofisk etikk har skjermet seg mot menneskers faktiske moralforstillinger og praktiske kunnskap; at de bruker ubegrunnede deskriptive forutsetninger for hva moral handler om; at de antar at etikk kan løsrives fra menneskelige vilkår; at de på tross av tilpasningsforsøk ikke kan gi dagligdags veiledning; at de er i krise. Kritiske røster hever seg mot universaliserende moralfilosofi (f.eks. Hauerwas 1983; Heller 1988), og noen roper: «Tilbake til Aristoteles!» (Anscombe 1958; MacIntyre 1981).

For selv om moralfilosofi er et moderne påfunn interesserer Aristoteles seg for fenomener som f.eks. gynosentrikere og feminister oppfatter som moralske. Etikk er for ham en *politisk* disiplin, en studie i hvordan man gjennom bevisst trening kan fullende de menneskelige dygder for å leve godt sammen med andre. Han skaper en antropologi om mennesket som et potensielt politiskog fornuftig dyr som må trene for å bli menneske. Mennesket former sin annen natur, som ikke behøver å stride mot

hennes første. Hun kan trene såvel dygder som laster.

Begrepet *praxis* er viktig for hans etikk, som for hele hans filosofi.²¹ Det forandrer innhold avhengig av kontekst, men har hele tiden en rød tråd. Menneskelig *praxis* begynner med at vi er levende vesener som beveger oss. Fra en allmenn bevegelse skiller han ut det levendes (vekster, dyr og mennesker) *praxis*. Biologiske livsfunksjoner skilles siden fra de menneskelige. Det neste skrittet tas i *Metafysikken* der teori som livsform (kontemplasjon) er den høyeste form for *praxis*. I *Den nikomakiske etikk* er han mer interessert i den lavere *praxis* som der deles i på den ene siden *poiesis*, dvs. å gjøre, framstille, produsere og på den andre siden *praxis*, kommunikativ, mellommenneskelig handling. Denne handlingsformen, som altså er en *praxis* innenfor *praxis* innenfor *praxis*, er heretter hva han mener med «*praxis*».

På linje med disse distinksjoner skiller Aristoteles mellom ulike typer kunnskap. Teoretisk kunnskap (*episteme*) er intellektets vite-kunnskap, mens praktisk kunnskap tilegnes i *poiesis* (*techné*)²² og er «håndens» kjenne-kunnskap. *Praxis* (*fronesis*) er handlingslivets verdi-kunnskap.

Aristoteles' distinksjoner mellom praktisk (kontekstuell) og teoretisk (allmenngyldig) kunnskap kan kanskje bidra til forståelsen av moralforestillinger tilegnet i kjønnsbestemte sosiale praksiser. Jeg vil skjelne mellom teori (rent intellektuell virksomhet, kontemplasjon, observasjon) og praksis. Praksis kan være både *poiesis* (fysisk, produktrettet arbeid) og *praxis* (kommunikative handlinger).

Jeg får teoretisk kunnskap gjennom å iakttå, studere og reflektere over virkeligheten inklusive praktiske ferdigheter, dygder, laster og livserfaringer. Men jeg tilegner meg ikke omvendt praktiske kunnskaper teoretisk, selv om teorier delvis kan veilede. Praktiske kunnskaper må trenes i

sosiale praksiser der jeg håndterer virkeligheten og der jeg lever i den. Jeg trener meg til godt eller dårlig håndlag, god eller dårlig karakter, gode eller dårlige dygder.

Når jeg iakttar virkeligheten teoretisk kan jeg tenke bort alt kulturelt og historisk foranderlig og oppdage eller tilskrive den et skjelett av naturlovregulerte fakta. I levd og håndtert virkelighet finnes tregt foranderlige institusjonelle eller konvensjonelle «fakta» som språk, kultur, sosiale relasjoner og praksiser samt menneskeskapte gjenstander, faktas materialitet. Når jeg handler får konvensjonelle fakta og gjenstander nesten samme kunnskapsteoretiske status som naturlover og -ting. Jeg påvirkes av dem og må forholde meg til dem, selv når jeg oppjonerer imot dem. Å gi blaffen i dem er ikke alltid mulig, og vil ofte slå tilbake. Når kulturer tørner sammen og jeg ikke kjenner til hvilke «fakta» jeg tørner imot, kan det slå ekstra hardt.

Det er flere likheter mellom gynosentriske analyser av moral og aristotelisk refleksjon. Ruddicks teori²³ om hvordan dygder trenes gjennom refleksjon minner f.eks. om aristotelisk etikk. Moralske dygder er ikke følelser, de er inntrente ferdigheter. Imidlertid gir følelsene viktig kunnskap når vi formes til mennesker i samliv og samhandling og slik skaffer oss samlivs-kompetanse.

Martha Nussbaum hevder at Aristoteles ifølge sin teori burde ha blitt feminist, fordi han ser det gode menneskelivet som skjørt, styrt av tilfeldigheter og utsatt for omstendigheter somer utenfor den handlendes kontroll. Moral hadde vært overflødig om vi var usårlige eller om sårbarheten var mulig å unngå. «Tilfeldigheter» og unike detaljer blir som hos omsorgsetikerne meget viktige. Oppmerksomheten kan åpne mulighetene i tilsynelatende håpløse situasjoner. Men erfaringen tilsier at man ofte må velge mellom onde alternativer, innse at man kommer til å skade og at ingen

handling er den rette. Det kan bli moralsk galt, ifølge Nussbaums Aristoteles, hvordan man enn ter seg; derfor er det menneskelig verdig og moralsk rett å angre. Det man gjorde feil kan iblant repareres. Å stenge av for følelsene er å slutte å utvikle seg som menneske. Følelser gir selvinnsikt og kunnskap om den/de andre i fall vi holder oss åpne for dem. Vår neste er kanskje i alvorlige tilfeller ikke selv bevisst sine behov eller sin tilstand – en situasjon som for den oppmerksomme blir etisk forpliktende.

Kvinner praxis

Et kvinnebevisst deskriptivt etisk prosjekt trenger et praxisbegrep som ikke uten videre kan overtas fra androsentrisk filosofi. Feministfilosofer har bare så vidt begynt på dette arbeidet. Aristoteles betrakter kvinners fødsler, samt deres og slavenes fysiske arbeid, som håndverk eller som en forlengelse av dyrenes slit for å overleve. Slitet og produksjonen ble utført i private hushold (*oikoi*) der det rådde asymmetrisk, familiært vennskap mellom ulike. De var nødvendige forutsetninger for praxis; dvs. de aktiviteter Aristoteles utnevnte som spesifikt menneskelige, som ble utøvd offentlig blant frie menn i bystaten (*polis*), når de dyriske basalbehovene var stilt. De frie mennene var fullverdige venner og likestilte og trente «menneskeskap» gjennom å handle og samhandle med hverandre; tale og samtale fornuftig og stifte vise lover til beste for hele staten. Bare den som utøvet praxis kunne forme en karakter og de dygder som utmerket det helt ut virkeliggjorte mennesket. Kvinner og slaver var selvsagt ikke dyr, men en slags undermennesker som kunne adlyde, men ikke selv virkeliggjøre, de fornemste dygdene.

Marx overtok Aristoteles' praxisbegrep, men likte ikke dets aristokratiske assosiasjoner. Han skilte mellom fremmedgjør-

rende arbeid for ren overlevelses skyld og meningsfull produktiv virksomhet som, om den utøves kollektivt, kan romme genuine handlinger, refleksjoner og beslutninger (jf. Arendt 1958). Men hans konsentrasjon om lønnsarbeid og produksjon gjorde ham ute av stand til å se en praxis i kvinners omsorgsarbeid.

Når sosialfeminister vil bøte på denne marxske «blindheten» og finne en materiell basis for kvinnearbeid å stille teoretisk ved siden av verdifullt produktivt arbeid, knytter de sammen biologisk reproduksjon med annet nedverdiggende kvinne«slit» og kaller det for re-produksjon. Kvinner reproduserer arbeidskraften, tenker man seg. Stemmer det? Forløsnings«arbeid» er fysisk tungt, men knapt nok *min* skaperakt, snarere åpner jeg min kropp for naturens. Husvask er et slit som først synes når det ikke blir gjort. Matlagning er en skapende aktivitet med produkter som forsvinner raskt. Omsorg kan skape, forme og deformere. Men hva er det som gjenskapes? Barneomsorg, sykepleie eller eldreomsorg kan ikke uten videre settes i samme kategorier som fødsel, husvask eller matlagning.

Kvinner tradisjonelle praksiser har nesten alltid blitt utøvd mellommenneskelig selv når de har vært holdt skjult i private hushold. De har ikke betraktet seg selv, barna, de gamle ellersyke som dyr, selv om de har tatt seg av deres animalske behov. Kvinner har utøvd en praxis. Hva hender når kvinnelige praxisformer profesjonaliseres i offentligheten? Bevares de kunnskaper, ferdigheter og «verdige» måter å forholde seg på som er sprunget ut av usynlige tradisjoner? Frigjøres de «uverdige»? Preses de for legitimitetens skyld inn i vitenskapelige, instrumentelle og etiske modeller som er lånt fra mer anerkjente offentlige praksiser? Rommes tradisjonsformidlende omsorgskunnskaper i modellene eller sprenger de dem? Spørsmålene er mange. Hvordan beskrive gynosentrisk praxis i



Monique Dauphin – selvforsvarslærer. Fra Pamela Harris: Faces of Feminism, Canada 1992.

alle dens ulike former? Går det an å ta Aristoteles' praxisbegrep ut av dets sexistiske og historisk forgangne kontekst og anvende det?

Feministisk praxis – et metaetisk prosjekt

Prosjektet å beskrive kvinnelig eller gynosentrisk praxis kan kanskje selv fremme frigjørende prosjekter – og bli en feministisk praxis. Å se etikk som et politisk anliggende er å knytte an til Aristoteles. Åpenhet for underprivilegerte gruppers oversette sosiale praksiser og vaner kan gi grunnlag for moralfilosofiske antropologier som svarer bedre til dagens menneskelige vilkår enn arven fra opplysningstenkerne gjør.

At til og med vi feministiske moralfilosofier så raskt forringer f.eks. omsorgskunnskaper beror nok på vår egen teoretisering. Overblikket fra fjelltoppen er ødslig, og ethvert overblikk kan ødelegge. Men selv innsikt fordrer utsyn, så det er tillokkende en gang i blant å klatre opp og sette parentes omkring et kvinneliv som myldrer av oppslukende og brennende detaljer. Min bekymring består i at tanken, frigjort fra handlingenes og virksomhetens hverdag, kan fly så raskt og så høyt at det vi driver med ter seg altfor banalt og trivielt. Utålmodig vil vi komme med alternativer til de gjeldende normative teoriene, uten å besinne oss på at man har hatt lang tid på seg til å bli teknisk mester i formelt moralbyggeri og uten å besinne seg på at ethvert normativt system trolig stenger de fleste mennesker ute.

Dersom vi ikke besinner oss på den selvforståelsesdrift som motiverer oss til å filosofere, risikerer vi at heller ikke vi på alvor tar innover oss de kvinnelige praksisformene. Kvinnepolitisk har vi reflektert for lite over dem.

Å prøve å forstå omsorgserfaringer og

annen kvinnelig praxis via moderne moralfilosofiske teorier kan innebære at man ikke forstår noe i det hele tatt. Brukbare forskningsmetoder som spørrelistor og intervjuer kan by på de samme vanskeligheter når empirikeren vil forstå og beskrive konkrete praksiser med tradisjonelle moral. Helst skulle utøverne selv, i dialog med hverandre, komme til klarhet over sin moral.²⁴ Et handlende menneske som reflekterer over hva som bør gjøres, kan ha vanskelig med å reflektere over seg selv i aksjon annet enn i tilbakeblikk. Kanskje kreves det feministiske «frigjøringsmetoder» som ligner kvinnebevegelsens: bevisstgjøring via refleksjon i smågrupper,²⁵ «hukommelsesarbeids-grupper» der man beretter om sine erfaringer og utfordrer hverandre til å trenge dypere (Haug 1987), «bromøter» der man åpner seg for innsikter som en før har vært ubevisst om, men som vennskap med kvinner fra andre kulturer eller klasser kan få fram (Lugones & Spelman 1983).

En slik deskriptiv fase er verken enkelt eller raskt gjennomført. Tradisjonelle praksiskunnskaper er ikke bare vanskelige å oppfatte for utenforstående, men også verbalt vanskelig tilgjengelige innenfra. Kulturelt aksepterte termskjuler kvinnekulturelle betydninger. Det gjelder å finne ord for termlose begreper og klarlegge kvinnekulturen metaetisk.

Men hvorfor beskrive tradisjonelle moralforestillinger? Er ikke det det samme som å akseptere undertrykkelsen? Ett svar er at det koster å gjøre seg arveløs, og at det er hensynsløst å rykke barn helt ut av tradisjonene og vente at de skal leve etter ens egne utopiske verdier. De må kunne stole på en vesentlig del av sin samtids holdninger for å kunne skolere seg moralsk. Selvstendighet krever kunnskap om andre og om en selv (Hare 1952). Simone Weil sa under andre verdenskrig at det største ondet i vår tid er rotløsheten (Weil 1955). Radikalisme

betyr direkte oversatt å gå til roten. Den som ikke hører hjemme noe sted kjemper gjerne for abstraksjoner: staten, nasjonen, rasen, menneskeligheten, eller – feminismen. Uten tradisjoners rotfeste ville vi ikke ha hatt moral (som jo ordet moral antyder). Men blindt å tilpasse seg alle tradisjoner er like ensidig galt som blindt å forkaste dem. En feministisk metaetikk må være dobbelt refleksiv.

For å slippe plagsom innsikt kan det synes lettere å bytte ideologi. Men om en bytter bevissthetsinnhold, en ideologi mot en annen, som gir seg ut for å være mer autentisk – svart mot hvitt – risikerer man at framtiden låses i ny normering.

«Sanne» beskrivelser gir ikke automatisk kvinnepolitisk anvendbar kunnskap. En eller annen form for abstraksjon og analyse må til for å sette eventuelle mønstre i beskrivelsene på begrep. Analyse kan føles uvant; å abstrahere det som man vanligvis rydder unna som kvinnelige «trivialiteter». Bevisstgjøringsprosjektet blir til feministisk metaetikk.

Frigjøringsfeminister kan finne kvinners vilkår så alarmerende at de vil gå til direkte aksjon mot den «mannsdirigerte selvutsløttelsesmoralen». Gynosentriske feminister ivrer etter å konstruere – eller rekonstruere – en normativ etikk som ordner de «verdige» elementene til en kvinnemoral. Jeg tror ikke på noen slike hurtigløsninger. Det er de ærlige beskrivelsene og forklaringene og de klargjørende analysene av ambivalente forestillinger og erfaringer som kan lede til en feministisk væremåte. I vårt samfunn er feminister plagsomt splittet; vi har mistet ubevissthetsens uskyld, men oppfører oss som paranoide. Dette etablerer en ny bevissthetsstruktur. Kritisk og selvrefleksivt granskes tradisjonelle kvinne- og mannforestillinger og ethvert nytt alternativ til dem. Dette motarbeider den ideologiske fristelsen det er å «hvile» ut gjennom å låse bevisstheten, og det vil være bra for

feministisk praxis (Benhabib 1987; Code 1987; Harding 1986; Bartky 1975).

Filosofi og praxis

Å avstå fra å rekonstruere normative systemer er ikke åavstå fra forsøk på å integrere²⁶ gynosentrisk og feministisk praxis-kunnskap i praktisk filosofi. Kanskje bidrar gynosentrikere til å dekonstruere eller teste holdbarheten i universalistiske moralfilosofier. Ønsker moralfilosofien oss i så fall velkommen? Selv om det finnes sympatisører er det ikke sikkert at de vil «smutsa händerna» med praxisfeminister, for det kan være en ting hva de sier og en annen hva de gjør.²⁷

Istedenfor komplette etiske systemer som ligner de universalistiske kan vi utvikle en etikk som er åpen for hvordan mennesker i ulike praksiser, klasser og kulturer vurderer og resonnerer moralsk. På en klode der ulike kulturer møtes stadig oftere blir sosialt svake skadelidende på nye måter. Når f.eks. en vertsstat uttaler at den verner om en etnisk gruppes tradisjoner og selvbestemmelse, hører den sjelden kvinnes protester mot den egne gruppens patriarkalisme eller kvinneundertrykkende fundamentalisme. Kvinnene sviktes da av en kultur de kanskje hadde håpet på støtte fra, selv om de vil beholde andre verdier som deres etniske identitet gir.²⁸

Det er vanskelig å karakterisere omsorgsetikere. Man griper lett etter advarselstemplet når man værder noe som er uferdig eller som man ikke liker. Vi er fostret i «den filosofiske metoden» (Moulton 1983) som går ut på å utsette en tankegang for hardest mulige motargumenter, i håp om at det som overlever er et sant eller sunt argument. Slik krigerskhet kan hemme tenkningen og våre famlende forsøk på å utlegge problemkomplekset «kvinne og moral». Med mer tålmodighet kunne vi kanskje også i måten å filosofere på

nærme oss det menneskelig sårbare og ambivalente som en del av oss i etikken navn vil verne.

Ulla Holm
dr. philos.

Universitetene i Göteborg og Umeå

Tidligere publisert i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* nr. 3/1990. Oversatt til norsk og bearbeidet for *Nytt om kvinneforskning* av Elin Svenneby. Artikkelen er noe forkortet.

Litteratur

- Allen, Jeffner. «Motherhood: The annihilation of women» i Joyce Trebilcock (red.) *Mothering, essays in feminist theory*. Totowa, NJ. 1983.
- Anscombe, G.E.M. «Modern moral philosophy» i *Philosophy* 33(1958).
- Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago 1958.
- Aristoteles. *Politikken*.
- Aristoteles. *Den nikomakiske etikk*.
- Bartky, Sandra Lee. «Toward a phenomenology of feminist consciousness» (1975). Finnes i Mary Vetterling-Braggin et al. (red.) *Feminism and philosophy*. Totowa, NJ, 1977.
- Benhabib, Seyla. «The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory» i Kittay 1987, se nedenfor.
- Code, Lorraine. «Second persons» i Hanen 1987, se nedenfor.
- Code, Lorraine, Sheila Mullett & Christine Overall, (red.) *Feminist perspectives: philosophical essays on method and morals*. Toronto 1988.
- Eliasson, Rosmari. *Forskningsetikk og perspektival*. Lund 1987.
- Erson, Eva. «Tankeverdier – om språkspil og kønshierarkier» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 11(1990):1.
- Gemzöe, Lena m.fl. «Sex, genus och makt i antropologisk perspektiv» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10 (1989):1.
- Gilligan, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge 1982.
- Gilligan, Carol. «Gender difference and morality: the empirical base» i Kittay 1987, se nedenfor.
- Griffiths, Morwenna & Margaret Whitford (red.) *Feminist perspectives in philosophy*. Bloomington 1988.
- Grimshaw, Jean. *Feminist philosophers: women's perspectives on philosophical traditions*. Brighton, Sussex 1986.
- Hanen, Marsha & Kai Nielsen, (red.) *Science, morality & feminist theory*. Calgary, Alberta, 1987. (Suppl. vol. 13/1987, *Canadian journal of philosophy*)
- Harding, Sandra. *The science question in feminism*. Ithaca 1986.
- Hare, Richard M. *Language of morals*. Oxford 1952.
- Hauerwas, Stanley & Alasdair McIntyre, (red.) *Revisions: Changing perspectives in moral philosophy*. Notre Dame, 1983.
- Haug, Frigga et al. (red.) *Female sexualization: a collective work of memory*. London 1987.
- Heller, Agnes. *General ethics*. Oxford 1988.
- Hirdman, Yvonne. «Genussystemet: refleksjoner kring kvinnors sociala underordning» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 9 (1988):3.
- Holm, Ulla. *Modrande och praxis. En feministfilosofisk undersökning*. Daidalos, Göteborg 1993.
- Houston, Barbara. «Rescuing womanly virtues: some dangers of moral reclamation» i Hanen 1987, se nedenfor.
- Hume, David. *A treatise of human nature*. 1793.
- Hypatia: a journal of feminist philosophy* vol. 4/1989: 2 og 3; 5/1990:1.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga 1785.
- Kessler, Susan J. og Wendy McKenna. *Gender: an ethnomethodological approach*. Chicago 1978.
- Kittay, Eva Feder & Diana T. Meyers, (red.) *Women and moral theory*. Totowa, NJ 1987.
- Lloyd, Genevieve. *The man of reason: Male and female in western philosophy*. Minneapolis 1984.
- Lugones, Maria & Elisabeth Spelman. «Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for 'the Woman's voice'» i *Women's studies international forum* 6 (1983).
- MacIntyre, Alasdair. *After virtue*. Notre Dame 1981.
- Marx, Karl. *Människans frigörelse*, i utvalg ved Sven-Eric Liedman. Stockholm 1965.
- McMillan, Carol. *Women, reason and nature*. Princeton 1982.
- Moraga, Cherrie & Gloria Anzaldúa. *This bridge called my back: writings by women of color*. New York 1981.
- Moulton, Janice. «A paradigm of philosophy: The adversary method» i Sandra Harding & Merrill B. Hintikka (red.) *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science*. Dordrecht 1983.
- Noddings, Nel. *Caring: a feminine approach to ethics & moral education*. Berkeley, 1984.
- Nozick, Robert. *Anarchy, state and utopia*. New York 1974.
- Nussbaum, Martha. *The fragility of goodness: luck*

and ethics in greek tragedy and philosophy. Cambridge 1986.

Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge, Mass. 1971.

Ruddick, Sara. «Maternal thinking» i *Feminist Studies* vol. 6 (1980):2.

Saarienen, Aino. «Kvinnoforskningens interventions-projekt –problem och utmaningar» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10 (1989):3-4.

Schrag, Calvin O. *Communicative praxis and the space of subjectivity*. Bloomington, In. 1989.

Strawson, Peter F. *Freedom and resentment and other essays*. London 1974.

Walker, Margaret Urban. «Moral understandings alternative epistemology for a feminist ethics» i *Hypatia* vol. 4 1989, nr. 2.

Weil, Simone. *L'Enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Svensk utg. Att slå rot, Stockholm 1955.

Wittgenstein, Ludwig. *Filosofiska undersökningar* (1953). Stockholm 1978.

Young, Iris Marion. «Humanism, gynocentrism and feminist politics» i *Women's Studies International Forum* vol. 8 1985:1.

Noter

Tack till Elin Svenneby som så flott reviderat och klätt denna version i norsk språkdräkt. Istället för att göra egna omfattande ändringar i denna översättning av artiklen från 1990 hänvisar jag läsaren till vidareutvecklingar i min avhandling från 1993. Ett varmt tack också till alla som kommenterat första versionerna av denna artikel och givit konstruktiva förslag: Ina Storm, Mats Furberg, Björn Haglund, deltagarna i doktorandseminariet i Göteborg, och särskilt Lena Gemzöe vid *Kvinnovetenskaplig tidskrift* som uppmuntrat, läst noga och givit klagörande redigeringsförslag.

1. Jf. diskusjonen om «differences» som starter i feministiske kretser allerede med Moraga 1981.
2. Men moralfilosofiske temaer behandles f.eks. hos Noddings 1984; Ruddick 1980; Gilligan 1982 og 1987; samt artikler i Kittay 1987; Code 1988; Griffiths 1988; Hanen 1987; Hypatia vol 4/1989: 2 og 3 samt vol. 5/1990:1.
3. Min ordbruk her avviker kanskje fra din. Et annet sted har jeg resonnerert som følger: «Et begrep er en brygge mellom ord og sak og det er vanskelig å vite når man befinner seg på den ene eller den andre siden» (Mats Furberg). Å avgrense, stenge og presisere mangetydige, porøse og vage begreper er naturligvis ånormere

og ta stilling, men man kan samtidig gjøre det lettere og mer innbydende for andre å kritisere.

4. Se Hirdman 1988, Gemzöe m.fl. 1989.
5. Etnometodologene Susan Kessler og Wendy McKenna (1978) løser en del problemer med distinksjonen, som Hirdman peker på. De snakker om «å tilskrive kjønn» og prøver å unngå betegnelsen kjønn som sex for alle andre tilfeller enn for kjønnsbestemmelsen ved fødselen.
6. Jeg skriver han ettersom normativ etikk har blitt bedrevet av menn og jeg synes å ane en motvilje hos kritiske feminister når det gjelder å bygge normative systemer, noe som ikke er til hinder for at de normativt tar stilling.
7. Jeg følger Walkers (1989) tredeling, men låner betegnelser fra Young 1985; Ruddick 1980; Grimshaw 1986 og Kittay 1987.
8. Jf. Allen 1983; Grimshaw 1986; Code 1987 og Houston 1987.
9. Med en «sosial praksis» forstår jeg en menneskelig, formålsbestemt aktivitet. Den utøves i samsvare med bestemte vaner, skikker, tradisjoner, håndgrep, forestillinger, handlingsregler, normer, konvensjoner m.m., som har vokst fram gjennom lang tid blant praksisens utøvere. Praksisen inngår alltid som del av en bestemt historisk kultur eller en sosial institusjon som setter normative rammer for den. Jo mer nødvendig praksisen er for det sosiale fellesskapet, desto større ser interessen ut til å være for å institusjonalisere den og regulere den normativt. Jeg skjeller mellom *praksis* og *praxis*. Med ordet «praxis» vil jeg på linje med Aristoteles forstå mellommenneskelige samhandlinger og samtaler hvor likeverdige samfunnsvesener utvikler seg som medmennesker. Gjennom argumentative overenskomster setter de selv rammene for sin praxis.
10. Gilligan 1982 og 1987.
11. Ruddick 1980. Hun refererer til Jürgen Habermas, Richard Rorty, Peter Winch og Ludwig Wittgenstein som praktikalister.
12. En kontinental-filosofisk, her eksistensialistisk metode som forenklet uttrykt går ut på å beskrive subjektive erfaringer og opplevelser så nøyte som mulig.
13. F.eks. Platon, Augustin, Descartes, Rousseau, Kant, mange eksistensialister, store deler av moderne moralfilosofi samt visse former for radikalfeminisme. Jf. McMillan 1982; Lloyd 1984 og Grimshaw 1986.
14. I min avhandling (Holm 1993) berører jeg også på hvilken måte morspraksis forholder seg til andre omsorgspraksiser samt til andre asymmetriske relasjoner som kvinner ofte befinner seg i.

15. Jf. f.eks. Hegel og Sartre som beklagende forutsetter at det råder en grunnleggende (ontologisk) fiendskap i mellommenneskelige relasjoner.
16. Jf. Strawson 1974.
17. «Projeksjon» anvendes her i filosofisk, ikke psykologisk, betydning. Det innebærer at man forstår den andre gjennom å tenke seg selv i den andres sted. Men her lurar faren for at man går glipp av den andres annerledeshet. Simone Weil er et godt eksempel på en filosof som stiller et krav om absolutt oppmerksomhet i forhold til den andre, noe som innebærer at man glemmer seg selv for et øyeblikk og at man kan få nåden til å oppleve den andre så «objektivt» som mulig.
18. Noddings refererer her til Buber.
19. Se et kortfattet referat av hva Wittgenstein mener med livsform og språkspill i Erson 1990 og Wittgenstein 1978.
20. Gilligan op. cit. konsentrerer seg i hovedsak om rettighetsresonnementer, slik redaktørene i introduksjonen i Kittay 1987 viser. Representanter for aktuelle rettighetsteorier er Rawls 1971; Nozick 1974. Se kritikk av Rawls i Benhabib 1987.
21. Skissen bygger på utredning av begrepet praxis hos Aristoteles i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.
22. Som ikke bare må få bære den betydningen vi i dag legger i termer som «teknisisme» eller «teknologisme», ifølge Calvin Schrag 1989. Disse betydningene kan infiltrere hver og en av Aristoteles' tre kunnskapsformer. Tenk på poesi som håndverk, jf. hva Nussbaum (1986) har å si om techne hos Aristoteles.
23. Som henter hjelp hos den «sene» Wittgenstein og hans betoning av kontekstavhengig, praktisk kunnskap.
24. Jf. hva Rosmari Eliasson (1987) sier om de kunnskaper kvinner som er hjemmehjelpere ubevisst besitter.
25. Gjennom slike smågrupper (basisgrupper) har feminister oppdaget at private forhold er politiske og at det er i kvinners egen interesse å synliggjøre, reflektere over og eventuelt endre på uverdige forhold.
26. Jf. Aino Saarins (1989) termer for kvinneforskningens faser.
27. Sandra Harding sitert av Elisabeth Gulbrandsen i foredrag ved symposium for feministisk kunnskapsutvikling, Kungälv 4.-6. mai 1990.
28. Den engelske innvandrerkvinnegruppen «Women against fundamentalism» (BM Box 2706, London WC 13) hevder at ulike fundamentalister snarere har politiske enn religiøse interesser.

Kvinnens frigjøring gjennom kjærligheten – Hegels kritikk av Platons likestillingsforslag¹

Av Sidsel Aamodt

Kjønnsforskjeller og forhold mellom kjønnene har vært et stadig tilbakevendende tema i filosofihistorien, og spesielt har Platons politiske hovedverk *Staten* provosert generasjon på generasjon av tenkere. Sidsel Aamodt viser her den tyske filosofen Hegels kritikk av Platons såkalte likestillingsforslag. Platon ville gi kvinner og menn de samme muligheter i samfunnet, noe som etter hans syn ville kreve både en løsere ekteskapsstruktur og en ny organisering av barneomsorgen. Hegels kritikk går ut på at Platon undervurderer parkjærlighetens eller kjønnskjærlighetens betydning. Som barn av sin tid kunne Platon ikke se at frihetsbevisstheten krever sin rett i form av kjærlighet og romantikk. Hegel er imidlertid ikke villig til å slutte seg til samtidsfilosofen Friedrich Schlegels lovsang til den frie kjærligheten. Kvinnen har kun sin frihet som hustru og mor i den borgerlige familie. Sidsel Aamodt diskuterer her ulikhetene mellom de mannlige filosofenes syn på familie og kjønnsforskjeller. Filosofihistorien rommer altså kjønsspørsmål, selv om de ikke er blitt framstilt som tilhørende de Evige eller Store filosofiske problemene.

Platons² dialog *Statens* 5. bok er en klassisk tekst om likestilling, tolket av stadig nye generasjoner som ikke kunne slå seg til ro med at det såkalte «kvinnespørsmålet» var løst en gang for alle. Hegels³ kommentarer finner vi i *Filosofihistoriske foreles-*

ninger i avsnittet om Platons åndsfilosofi. Forslagene i *Statens* 5. bok regnes her uttrykkelig til de «hovedmomenter av filosofisk interesse» som han (i en ellers relativt kort fremstilling) ser det som viktig å kommentere. Også i andre verk tar Hegel

opp spørsmål i tilknytning til kvinnens stilling i samfunnet. Kommentaren i *Filosofi-historien* faller sammen med refleksjoner over samme emne i *Rettsfilosofien*. De to verk belyser hverandre gjensidig.⁴

I korthet gikk Platons forslag ut på lik utdanning og like oppgaver for de to kjønn i voksterstanden og i sammenheng med dette avskaffelse av privat eiendom, privat barneoppdragelse (og private barn) og private kvinner eller monogame ekteskap. Platon foreslo at barna skulle tas fra mødrene like etter fødselen og plasseres i barnekrybber slik at ingen skulle kunne gjenkjenne sine egne, men kalle alle statens barn for sine. Ekteskapet skulle gjøres til en kortvarig forbindelse med forplantning til hovedformål der de «best utrustede» skulle inngå så mange ekteskap som mulig og de «dårligst utrustede» så få som mulig. Parliv og familieliv avløses av et kollektivt levesett.

Hegels platonkritikk

Hegel ser dette i hovedsak som to forslag, ett forslag om familiens oppløsning og ett forslag om likhet i utdanning og yrker. Det er betegnende for hele tolkningen at det andre forslaget får en sekundær status. Hegel går ikke i det hele tatt inn på Platons argumentasjon for like oppgaver for de to kjønn. Han betrakter dette bare som en følge av forslaget om familiens oppløsning. Resonnementet er det følgende: Platon tar fra kvinnen oppgavene som hustru og mor og vet nå ingen annen råd ennå føre henne ut i yrkesliv og politikk side om side med mannen.

Hele forslaget om likhet i utdanning og yrker avfeies rett og slett med en ironisk bemerkning: «Platon vil ha kvinnene ut i krigen, men han har ikke stor tillit til deres tapperhet og stiller dem bare bak, ikke en gang som reserve, men som *arrière-garde* slik at de i det minste gjennom sitt antall

kan inngi fienden frykt, for å imponere, og for å kunne komme til hjelp i et nødsfall.»⁵

Hegels ironi er knyttet til hva han ser som en inkonsekvens hos Platon. Her har vi, vil han si, en klassisk talsmann for likestilling som gjennom påstanden om at kvinner «gjør alt med mindre kraft» likefrem innrømmer at kvinner stort sett er dårligere enn menn, og det ikke bare på noen, men på alle felt.⁶ Platon viser dermed at han ikke har blick for de spesifikt kvinnelige evner som først og fremst kommer til sin rett i hjemmet. Han ser ikke at «familielivet er kvinnens vesentlige bestemmelse.»⁷

Denne tolkningen av Platon kan være mer eller mindre treffende. Det er ikke dette som interessen i det følgende skal samle seg om. Tema blir snarere Hegels egen oppfatning av kvinnens stilling. Denne oppfatningen er forankret i et annet samfunn og i en annen tid. Men den kan ennå være provoserende nok.

Tanken er rett og slett (for å si det med våre ord) at frigjøring er mulig uten likestilling. Kvinnen har sin frihet ene og alene gjennom ekteskap og familie. Dette er stikk i strid med det som har vært bortimot en felles plattform for feminister i de senere år, der man har ment at kvinnen skal «ut og realisere seg selv», ikke at hun skal realisere seg selv som hustru og mor. På denne bakgrunn synes Hegel her å ha lite å bidra med.

Mot dette vil jeg hevde at Hegels platonkritikk har interesse av flere grunner og på flere nivåer. Hegel gir ikke bare et svar til Platon, han gir også et innlegg i en debatt om kjærlighet og ekteskap som var sentral i hans egen samtid. I tillegg til dette reiser han en problemstilling som har en viss aktualitet i dag. For å forstå kritikken av 5. bok er det derfor nødvendig å forstå den i lys av andre Hegel-tekster, i lys av samtidens meningshorisont og i lys av nyere problemstillinger.

Kritikken av Platons likestillingsforslag

bør først og fremst betraktes på bakgrunn av den mer systematiske familieanalysen i *Rettsfilosofien*. Sett isolert blir den relativt korte framstillingen i *Filosofihistorien* hengende i luften. En god grunn til å se disse verk i sammenheng gir Manfred Riedel gjennom sin tese om at *Rettsfilosofien* som helhet må betraktes som et forsøk på å forene klassisk politisk filosofi med 1600- og 1700-tallets naturrettsenkning.⁸

Dette betyr at også *Rettsfilosofien* implisitt (og av og til eksplisitt) inneholder vurderinger av Platons politiske filosofi. Det betyr videre at naturretts-tenkningen, som vi skal se, spiller en viss rolle i *Filosofihistoriens* platonkritikk. Den viktigste bakgrunnen for kritikken av Platons likestillingsforslag er allikevel den tyske romantiske bevegelse og det frihetsbegrep som er knyttet til romantikken.

Vurderingen av Platons statsutopi begynner med en anbefaling om hvordan verket bør leses. Det er fristende å se dette ikke bare som en ledetråd til Platons tekst, men også som en ledetråd til Hegels egen politiske filosofi.

Han avviser først og fremst en forståelse av *Staten* som ikketar samtiden i betraktning. De platonske forslag er preget av sin tid og det fører ingen steder hen å diskutere dem som om de kunne være mulige eller ønskelige i dag. Ingen tenker kan springe over sin tid, og målet er heller ikke å springe over tiden, men å erkjenne den i sitt innhold.

Platon plasseres her i rekken av de store filosofer som virkelig hadde blikk for sin egen tid og for tidens motsetninger, men som samtidig var begrenset av tiden slik at disse motsetningene ikke fullt ut ble forstått. Verket *Staten* bærer preg av dette. Det forsøker å løse problemer som den nye tiden hadde skapt, men løsningsforsøket lider av alvorlige begrensninger, som i siste instans må forstås som begrensninger ved den greske bystaten selv.

Prinsippet om subjektiv frihet

Igjen og igjen understreker Hegel hvordan Platons statsutopi i dag nødvendigvis vil komme til kort fordi det i denne staten ikke gis rom for subjektiv frihet. Han nevner tre eksempler på undertrykkelse av subjektiv frihet i Platons verk: Individene får for det første ikke velge stand ut fra lyst eller tilbøyelighet, men blir plassert i stender ut fra en vurdering av evner og anlegg.⁹ For det andre avskaffes eiendomsretten slik at individets frihet ikke blir reell. For det tredje mangler muligheten til selvbekreftelse gjennom det annet kjønn fordi ekteskapet er opphevet.

Gjennom denne utelukkelsen av frihet ved valg av stand, ved å avskaffe privat-eiendom og familieliv, i det hele tatt gjennom alle disse tiltak som er knyttet til prinsippet om subjektiv frihet, «mener Platon å ha lukket døren for alle lidenskaper, hat, strid osv. Han hadde vel erkjent at fordervelsen i det greske samfunn kom av at individene som sådanne hadde begynt å gjøre sine formål, tilbøyeligheter og interesser gjeldende, interesser som hadde gjort seg til herre over fellesånden.»¹⁰

Prinsippet om subjektiv frihet er først satt på dagsordenen for Hegel med kris-tendommen. Platons begrep om stat og rettferdighet trer derfor i dag fram som ensidig. Han har ikke lagt tilstrekkelig vekt på individets beslutninger, viten og vilje som er like viktige som harmoni med det allmenne. Men like ensidig er filosofien til Hobbess, som ifølge Hegel kun tok sitt utgangspunkt i det individuelle, i personen og i personens frie vilje, slik at staten bare ble et middel for den enkelte. Platon derimot la ensidig det substansielle eller det allmenne til grunn slik at den enkelte «vil, handler, lever og nyter for staten».¹¹

Det moderne krav om kjærlighet og romantikk

En nærmere klargjøring får vi i *Rettsfilosofien* § 124 der det heter at det er retten til subjektiv partikularitet, eller retten til subjektiv frihet, som skiller antikken fra den moderne tid. Det moderne individ krever rett til tilfredsstillelse på en rekke felt, og denne retten tar former som blant annet kjærlighet, romantikk, higen etter personlig frelse, krav om å følge sin moralske samvittighet m.m.

Individualismen ytrer seg altså på en rekke ulike områder, ikke bare som et krav om rett til privat eiendom, til valg av yrke og til å følge sin samvittighet, men også, hva som her blir sentralt, som et krav om kjærlighet og romantikk.

Nettopp dette kravet om kjærlighet og romantikk tar etter Hegels vurdering Platon ikke hensyn til i idealstaten. Der arrangeres «ekteskapene» ovenfra, det blir ikke rom for subjektive tilbøyeligheter og valg. (Partnervalg skjer jo også til dels ved lodd-trekning.)¹² Idealstaten mangler institusjoner som kan ta vare på kjærligheten mellom kjønnene. Ekteskapene blir redusert til rene midler for forplantningen.

Dette er ingen tilfeldig feil ved Platons verk. Snarere reflekterer denne mangel (om jeg forstår Hegel rett) en mangel ved den greske bystaten selv. Den ga heller ikke tilstrekkelig rom for kjærlighet og romantikk, men underordnet snarere dette andre hensyn. De subjektive tilbøyeligheter hadde derfor på dette området ikke større spillerom i det atenske samfunn enn i Platons idealstat.

Poenget belyses ytterligere i *Rettsfilosofien* § 162 Zu: «I de samfunn der kvinner ikke respekteres, arrangeres ekteskapene av foreldrene uten å konsultere de unge. Disse protesterer ikke siden de subjektive følelser ikke stiller egne krav. For kvinnen er det bare om å gjøre å få en mann, for

mannen bare å få en kvinne. Under andre sosiale forhold kan det være rikdom, politikk osv. som utgjør de avgjørende sosiale faktorer, og her må man ofte utholde store ofre fordi ekteskapet blir gjort til et middel for andre formål. I dag blir imidlertid den tilstand å være forelsket betraktet som det viktigste utgangspunktet.»

Dette sitatet er betydningsfullt av flere grunner. For det første kan en merke seg at Hegel betrakter samfunn der ekteskapene arrangeres «ovenfra» ikke bare som samfunn som ikke ivaretar individets frihet, men nærmere bestemt som samfunn der kvinnen ikke blir respektert. Han mener med andre ord at Platon, som i ettertid av mange har blitt betraktet som en advokat for kvinnefrigjøring, nettopp i 5. bok av *Staten* gjenspeiler den mangel på respekt for kvinnen som også karakteriserte den atenske bystat.

Denne mangel på respekt viser seg ved at kvinnens forplantningsevne brukes som et middel for andre formål. Om hun føder barn for slekten eller for staten kan komme ut på ett. Det substansielle er i alle tilfelle det overordnede prinsipp. Hegel vil ikke benekte at også mannen under slike forhold brukes som et middel, men allikevel vil han si (av grunner vi senere skal komme tilbake til) at dette forholdet særlig rammer kvinnen. Ut fra Hegels platonkritikk leser vi altså at problemet om kvinnens frigjøring eller undertrykkelse i grove trekk er et spørsmål om organiseringen av forplantningen, det vil si et spørsmål om familien.

Kjærligheten kommer til sin rett i ekteskapet

For det andre viser det ovennevnte sitat at Hegel i platonkritikken eksplisitt har sitt eget samfunn som referanseramme. Kritikken av *Staten*, som her faller sammen med en kritikk av tradisjonelle samfunn, er også



Skye Blue Mary Morin – urbefolkningsaktivist. Fra Pamela Harris: Faces of Feminism, Canada 1992.

en stillingtagen til problemer i Hegels egen samtid. Gjennom vurderingen av *Statens* 5. bok kan man se hvordan Hegel samtidig forholder seg til en motsetning som var aktuell på hans egen tid. Det gjelder motsetningen mellom et ekteskap med utgangspunkt i foreldrenes avgjørelser og et moderne ekteskap med utgangspunkt i forelskelse. Ut fra det som hittil er sagt skulle man tro at Hegel ville foretrekke det siste. Dette er imidlertid ikke entydig gitt.

I *Rettsfilosofien* sier Hegel eksplisitt at opptakten til ekteskapet er av mindre betydning. Det kan komme i stand på grunnlag av en forelskelse, eller på grunnlag av velmenende foreldreforanstaltninger. I det andre tilfellet vokser kjærligheten fram etter hvert. Poenget er ikke opptakten til ekteskapet, men snarere at ekteskapet selv er basert på sedelig kjærlighet.¹³

Dette må betraktes som et svar i den diskusjon om kjærlighet og ekteskap som var aktuell i Hegels samtid. Han er oppmerksom på at kjærligheten kan komme til å underordnes andre hensyn (jf. § 162 Zu.). Samtidig er kritikken av foreldrearrangerte ekteskap svak. Kritikken av ekteskapet fører heller ikke til at ekteskapet blir forkastet som institusjon, en løsning som Hegel forbinder med den romantiske krets, et syn som først og fremst ble fremlagt i Friedrich Schlegels roman *Lucinde* (1799).¹⁴

Schlegel som forfører

Denne romanen åpnet en meningsutveksling om frihet og kjærlighet og egentlig også om kvinnefrigjøring, der så å si hele kultureliten deltok. At Hegel var opptatt av debatten flere år etter at den var avsluttet, da tiden som han sier var blitt en annen, viser hvor viktig temaet var for ham. Fra sin professorstol ved Universitetet i Berlin advarte han studentene mot romanen og især mot det synspunkt at ekteskapskon-

trakten er uvesentlig fordi det er kjærligheten som betyr noe. Dette er, sier Hegel, forførerens retorikk.

Den frie kjærlighet er ikke det samme som kvinnens frigjøring, tvert imot mister en kvinne ved et slikt forhold sin ære, noe som ikke er tilfellet for mannen som har sin ære i det borgerlige samfunn.¹⁵ Tanken er at kvinnen får sin ære eller nyter sosial respekt gjennom sin innsats for mann og barn, det vil si gjennom de oppgaver hun har i familien. Ved å binde seg i et utenom-ekteskapeleg forhold blir hun samfunns-messig unyttig og mannens lidenskap er en dårlig erstatning for respekt og anerkjennelse som hustru. Schlegel vil fremme kjærligheten mellom kjønnene, men han ser ikke institusjonenes betydning, han ser ikke ekteskaps og familiens betydning for kjærligheten.

En sammenlikning mellom Schlegel og Platon er nærliggende. For Hegel representerer de begge ytterligheter. Platon går til den ytterlighet at han ser bort fra kjønns-kjærligheten, han vil så å si avverge det private forhold mellom kjønnene for å styrke det større fellesskap. Schlegel går derimot til den ytterlighet at han absolutterer det private. Felles for dem begge er for det første at de ikke ser betydningen av ekteskapskontrakten. Schlegel finner den uten betydning, mens Platons «ekteskap» ikke er basert på frivillighet.

For det andre har de til felles at de trekker parkjærligheten ut av familiesammenhengen. Schlegel gjør det for bedre å bevare den (der tar han etter Hegels syn feil) og Platon for å nøytralisere den (noe som verken er mulig eller nødvendig). Og nettopp fordi ekteskapet trekkes ut fra familiesammenhengen kan ingen av disse prosjektene fremme kvinnefrigjøring. For Platon blir kvinnen kun allmenn, for Schlegel kun privat.¹⁶

Hegels hovedpoeng mot dette er at kjærligheten bare kommer til sin rett som

ekteskap og familie, og at kvinnens frihet ikke bare er betinget av familien, men av en bestemt familietype. Denne familietyper inneholder tre momenter: ekteskap, familiefornuelse og barneoppdragelse.

Den borgerlige familie

I *Rettsfilosofiens* familieanalyse karakteriseres paradoksalnok denne familieenheten som selvoppløsende; det heter at familien oppløser seg i det borgerlige samfunn.¹⁷ Dette betyr først og fremst at familien har en begynnelse og en slutt. Den stiftes med ekteskapet og oppløses seg gradvis med sønnes myndighet, døtrenes giftemål og arvets deling.

Med dette vil Hegel presentere en familiemodell som står i motsetning til andre modeller der familien i form av slekten er det sentrale. Hegel er klar på dette punktet. Det er ikke kjærligheten til slektens makt og glans som må være hovedsaken, dette er bare en abstrakt form for kjærlighet. Kjærligheten til familien må være knyttet til konkrete personer, til ektefelle og barn.¹⁸

Familien har etter Hegels vurdering en annen betydning enn tidligere. Den har tapt oppgaven med å være et produksjonsfellesskap. Produksjonen er flyttet ut av familien og har fått det borgerlige samfunn som ramme.¹⁹ Det borgerlige samfunn er nå blitt den veldige makt som river mennesket til seg, og familien har fått betydning først og fremst gjennom sønneoppdragelsen. Hjemmet gir sønnen (sammen med evne til selvstendighet) den patriotiske innstilling som nettopp er påkrevet i et samfunn der enhver er seg selv nærmest og kun har sine egne behov til formål.

Denne familiemodell (der kvinnen har sin frihet) tenkes videre av Hegel som en familie forankret i bestemte stender, fortrinnsvis forretningsstand og embetsstand. I godseierstanden og i bondestanden, som

kalles den substansielle stand, blir ekteskapet underordnet slekten. I godseierstanden er det allikevel ikke den enkelte slekts makt og glans som skal være det sentrale. Snarere tenker Hegel at denne familien skal ha en politisk funksjon gjennom rekruttering av godseierstanden til politiske formål. Her vil ikke den subjektive frihet direkte komme til sin rett, verken med hensyn til valg av stand, privateiendom eller kjærlighet.²⁰

Vi kan nå foreløpig oppsummere Hegels platonkritikk: Platon gir ikke rom for subjektiv frihet i *Staten* blant annet fordi han ikke gir rom for kjærlighet og romantikk, som igjen vil si det samme som å legge til rette for en familiesituasjon basert på sedelig kjærlighet. En familie basert på sedelig kjærlighet er en familie der kjærligheten mellom konkrete personer står sentralt, og en familie som er ekteskapsbasert i den forstand at ekteskapet både innstifter og (ved skilsmisse og død) avslutter den.

Denne familien har videre barneoppdragelse som sitt fremste formål. I den forbindelse bemerker Hegel at Platon, som ville redde staten gjennom oppdragelse, allikevel ikke så den rolle som den private barneoppdragelsen har. Men samtidig antyder Hegel at han ikke kunne se dette. Platon så nettopp ikke hvordan det private, i form av eiendom, barneoppdragelse og kjærlighet, kunne styrke statsenheten; han så det private bare som privat. Etter Hegels mening er det nettopp privateiendommen, kjærligheten og barneoppdragelsen som fører den enkelte borger inn i statsfellesskapet og gjør ham til en ansvarlig borger.

Platon så en motsetning mellom det private og det offentlige, for eksempel mellom familie og statsfellesskap, som han ikke kunne løse på annen måte enn gjennom familiens avskaffelse. Denne løsningen kom særlig til å ramme kvinnen som ifølge Hegel har sin frihet innenfor den moderne borgerlige familie.

Mann og kvinne har forskjellige karakterer

Det premiss som legges til grunn her er et premiss om kjønnes fundamentale forskjeller. Hegel er rett og slett uenig med Platon i at forskjellen i reproduksjonsegenskaper ikke er relevante for vurderingen av hvilke oppgaver og yrker de to kjønn egner seg for. Han går som sagt ikke direkte inn på Platons argumentasjon. Influert av tidens naturvitenskap og psykologi hevder Hegel at kvinnens naturlige utrustning disponerer for visse karakteregenskaper som nettopp kan få utvikle seg i en familie av borgerlig type.²¹

Til forskjell fra Platon ser Hegel kvinnespørsmålet som et spørsmål om kvinnens frigjøring. Men på grunn av kjønnsforskjellene betyr frihet for kvinnen noe annet enn frihet for mannen. Det viktigste for kvinnen blir kjærligheten til mann og barn.

En alvorlig form for kvinneundertrykkelse blir nettopp Platons forslag om å gjøre ekteskap til middel for forplantningen og å fjerne barna fra mødrene slik at ingen skal kunne gjenkjenne sine egne.²² Kjærligheten må knyttes til ekteskap og familie og familien må være basert på en harmoni mellom offentlige og private formål.

Den harmoni som finnes i familien, eller rettere sagt den spenning som finnes der, henger sammen med familiens dobbeltrolle som ivaretaker av bestemte offentlige oppgaver knyttet til barneoppdragelse og eiendom, og på den annen side det rent private forhold mellom ektefellene. Vi kan kalle dette for en motsetning mellom ekteskap og familie. Og her blir Hegels problemstilling aktuell.

Nyere problemstillinger

I nyere feministisk skjønnlitteratur og filosofi gjenkjenner vi den samme problemstillingen. I romanen *Woman on the Edge of*

Time konstruerer Marge Piercy et utopisk samfunn der ekteskapet og barneoppdragelsen er adskilt. Og i artikkelen «The Separation of Marriage and Family» av Joseph og Clorinda Margolis, blir familiens motsetninger sett på som motsetninger mellom samfunnsmessige plikter, særlig i forhold til barna, og de rent private forbindelser mellom ektefellene.

De foreslår at man bør vurdere å løsrive ekteskapet fra familien, med andre ord å adskille ekteskap/parliv fra foreldreskapet («parents need not live together»). Dette behøver, mener de, ikke engang ses som et angrep på eksisterende institusjoner. I de vestlige samfunn med stadig flere skilsmisser og en økende tendens til å framheve kjønnsforholdets private karakter, drives ekteskap og familie faktisk fra hverandre. Joseph og Clorinda Margolis spør derfor om det er noen grunn til å knytte eiendomsrettigheter, arv, sosial posisjon og barneomsorg til ekteskapet?²³ Hegels platonkritikk kan betraktes som et svar på dette spørsmålet. Familiens tre momenter må bevares som en enhet. Felles eiendom og barn er de ytre bånd som holder paret sammen. Uten disse bånd kan kjærligheten ikke bevares som et varig forhold eller som et forhold basert på gjensidig anerkjennelse.

Vurdering

Som en konklusjon kan vi hevde at Hegel så spørsmålet om kvinnefrigjøring som et spørsmål om forplantningens sosiale organisering. Han har etter mitt syn rett så langt at spørsmålet om kjærligheten og om forholdet til de felles barn er et sentralt problem, selv om det ikke er det eneste. Han har også rett i at familien rommer en spenning mellom de private behov og de samfunnsmessige funksjoner og han har sett en tendens til at ekteskapet løsrives fra familien.

Den form for familieharmeni som Hegel så, kunne imidlertid ikke bli en varig løsning. Det forutsetter at kvinnens frihet er av en vesentlig annen art enn mannens. Hegel begrunner dette ut fra tidens naturvitenskapelige teorier om komplementære anatomiske og fysiologiske kjønnsforskjeller. Kvinnens naturlige utrustning og passive driftsliv disponerer for bestemte psykiske egenskaper. Den gifte kvinnen kan derfor være umyndig, ikke disponere eiendom og ikke velge stand (kvinnens stand er det å være husmor). Selv når det gjelder kjærligheten er kvinnen ifølge Hegel mindre velgende enn mannen, enda hun får sin hele lykke gjennom ekteskapet.²⁴

Hegels platonkritikk kan i siste instans vendes mot Hegel selv. Heller ikke Hegel ga rom for subjektiv frihet i staten. Gjennom den borgerlige familie mente han å bevare en harmoni mellom mennesker som han så truet gjennom framveksten av det borgerlige samfunn. Uttrykt med Hegels egne ord: «Han (dvs. Platon) hadde vel erkjent (...) at individene som sådanne hadde begynt å gjøre sine formål, tilbøyeligheter og interesser gjeldende, interesser som hadde gjort seg til herre over fellesanden.»²⁵

Sidsel Aamodt
mag.art. i filosofi
Filosofisk institutt
Universitetet i Bergen

Noter

1. Første gang publisert i *Norsk filosofisk tidsskrift* nr. 2/1990, utgitt av Universitetsforlaget AS, Oslo. Artikkelen bygger på min magisteravhandling *Frihet og familie. En analyse av Hegels familiefilosofi*, Bergen 1983. For korthets skyld kalles både forslaget til kvinne- og barnefellesskap og forslaget til like beskjeftigelser for de to kjønn for «Platons likestillingsforslag». Videre har jeg ikke

villet sette likestilling i anførselstegn, selv om likestillingsbegrepet i vår tid inneholder momenter som var ukjente for Platon. Se Julia Annas: «Plato's Republic and Feminism» i *Philosophy* 1976, bd. 51, s. 307-21.

2. Platon, gresk filosof som levde fra ca. 428 til 348 f.Kr.
3. Hegel, tysk filosof som levde fra 1770 til 1831.
4. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (posthumt), Suhrkamp Verlag bd. 19 s. 105-130. (I det følgende kalt: *Filosofihistorien*). G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin 1821) Suhrkamp Verlag bd. 7, særlig § 158 - §182. (I det følgende kalt: *Rettsfilosofien*). Jeg har oversatt sitater fra disse verkene til norsk.
5. *Filosofihistorien* s. 127. Arrière-garde er en troppestyrke, nærmere bestemt en baktropp som dekker hovedstyrken.
6. Platon: *Staten*. Oversettelse ved Hans Ræder, København 1961. Bind 2 (5. bok) s. 15.
7. *Filosofihistorien* s. 127.
8. Manfred Riedel: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Berlin 1970 s.9.
9. Jf. *Rettsfilosofien* § 206 og § 262 Zu.
10. *Filosofihistorien* s. 129.
11. Samme sted s. 108.
12. *Staten* bd. 2 (5. bok) s. 21.
13. *Rettsfilosofien* § 162.
14. Schlegel, tysk filosof som levde fra 1772 til 1834.
15. *Rettsfilosofien* § 164 Zu.
16. *Filosofihistorien* s. 127.
17. *Rettsfilosofien* § 160 og § 181.
18. Samme sted § 172 Zu.
19. Samme sted § 238 Zu.
20. Samme sted § 306 Zu.
21. Jf. *Rettsfilosofien* § 165 og § 166. Se også *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 2* (Heidelberg 1817), Suhrkamputgaven bind 9 s. 516-518, § 369.
22. I parentes bemerket, og på egne vegne, må vel denne løsningen, der heller ikke kvinnen kan være sikker på hvilke barn som er hennes egne, kalles en likestilling på avveier.
23. Marge Piercy: *Woman on the Edge of Time*, London 1979. Joseph and Clorinda Margolis: «The Separation of Marriage and Family» i Mary Vetterling-Braggin, Frederick Elliston and Jane English (eds.): *Feminism and Philosophy*. New Jersey 1978.
24. *Rettsfilosofien* § 162, note og § 167, note.
25. *Filosofihistorien*, s. 129 (tidligere sitert).

Intelligensens politikk – kvinner og kunstig intelligens

Av Sara Heinämaa

Hva karakteriserer en intelligent eller rasjonell handling? Sara Heinämaa kommer til et overraskende svar vi ikke skal røpe. Spørsmålet om intelligens og rasjonalitet er et hett tema i feministisk filosofi. Forholdet mellom fornuft og følelser står sentralt, som forholdet mellom tanke og handling. Bak dagens forskning om den «intelligente datamaskinen» ligger bestemte forestillinger om at intelligensen har en kjerne som det vil gå an å oppdage. Men den intelligente datamaskinen er en umulighet, hevder Sara Heinämaa. Hun bruker Wittgensteins filosofi som utgangspunkt for sin kritikk. Ved å støtte seg på hans begrep om «familie-identitet» viser hun hvordan intelligens henger sammen med en rekke faktorer og ikke har noe eget vesen. Både i filosofihistorien og i vår tids kunstig intelligens-diskusjoner, er spørsmålet om hvem som kalles intelligent også et spørsmål om makt.

Når jeg snakker om emnet «Kvinner og kunstig intelligens» pleier jeg å sløse med ordene for å overbevise mine tilhørere om at det finnes en sammenheng mellom disse fenomenene. Mitt publikum består vanligvis av databransjens yrkesmenn, og de har naturvitenskapelig eller ingeniørfaglig utdanning. Mange synes at spørsmålet om forholdet mellom kvinner og datamaskiner er meget søkt. Et slikt emne kan til nød bare interessere en feminist som er tvunget til å betrakte alt fra en såkalt kvinnelig synsvinkel, synes de å mene.

Det teknisk orienterte publikummet har naturligvis rett. Det finnes ingen essensiell sammenheng mellom kvinner og kunstig intelligens. Det essensielle er selve mangelen på sammenheng. Kvinner deltar verken i planleggingen eller i konstruksjonen av datamaskiner og heller ikke i forskningen om dem. I USA sank andelen av kvinnelige høyskolestudenter i databransjen i løpet av årene 1978-85 fra 25 % til 11 %. Denne utviklingen endret seg ikke i løpet de påfølgende årene. I septembernummeret av *AI & Society* i 1988, spør

Wendy Hall og Gillian Lovegrove følgende:

Nesten alle ledere og beslutningstagere innen dataindustrien kommer til å være menn. Kvinner kan finnes i ulike yrker innen databransjen, men sannsynligvis ikke nå noen høye posisjoner i konkurranse med formelt utdannede menn (...) Dette gjelder også på høyeste beslutningsnivå, i regjeringen og dens rådgivende organer.¹

Ifølge Hall og Lovegrove kommer kvinner i stadig mindre utstrekning til å kunne påvirke teknikkens utvikling og anvendelse. På tross av dette bruker en majoritet av kvinner daglig dataindustriens nye produkter, både i sitt arbeid og sin fritid. Den nye teknikken påvirker etterspørselen etter, innholdet i og overvåkingen av kvinners arbeid.

I sin artikkel «Computational Reticence – Why Women Fear the Intimate Machine» forsøker Sherry Turkle å forklare kvinners svake, nesten umerkelige, innsats i datateknisk forskning. Hun beskriver en psykologisk mennesketype som er vanligere blant menn enn blant kvinner og som særlig finnes blant f.eks. matematikere og dataforskere. Typen utmerker seg ved et behov for avsondrethet, streben etter å kontrollere og beherske samt redsel for seksualitet. Personer med slike psykologiske karakteristika når lysende resultater innen datateknisk forsknings- og utviklingsarbeid, men har vanskeligheter i mellommenneskelige relasjoner.

Turkle påstår ikke at valget av datatekniske yrker eller en fremgangsrik praksis i dem forutsetter en slik psyke. Derimot mener hun at bare en person med en slik psyke vil søke og finne tilfredsstillelse i datateknikkens kontrollerte verden. Dyp tilfredsstillelse og brennende interesse er nødvendige for den absolutte absorpsjon som et langsiktig forskningsarbeid krever.

Mine forelesninger for datateknikere og

-ingeniører handler imidlertid ikke om slike empiriske sammenhenger, eller snarere mangel på sådanne, mellom kvinner og datamaskiner, men snarere langt mer grunnleggende aspekter ved forholdet mellom kvinner og kunstig intelligens. Kvinner og datamaskiner forholder seg til hverandre på en måte som ikke bare er interessant fra kvinnebevegelsens og kvinneforskningens synsvinkel. Dette forholdet har avgjørende betydning for dataforskningens mest krevende prosjekt, dvs. forskningen om kunstig intelligens og kognisjonsvitenskapen.²

Den kunstige intelligensens målsetning defineres vanligvis i termer som henspiller på menneskelige evner: den kunstige intelligensen vil konstruere og prøve ut datasystemer som klarer oppgaver som forutsetter menneskelig intelligens og kunnskap. Definisjonen av forskningens målsetting er anvendbar, ettersom den ikke forsøker å definere intelligens i og for seg, men bare henviser til hvordan mennesker oppfører seg. Forskeren trenger ikke å fundere på om datamaskinen virkelig er intelligent eller om den bare oppfører seg som om den var det. Det er tilstrekkelig om datamaskinen presterer de samme resultatene som mennesket.

Definert på denne måten slipper dataforskningen å ta stilling til tradisjonelle kunnskapsteoretiske problemer. I den teknologiske interessen inngår det dog iblant en psykologisk og filosofisk fristelse. Noen forskere innen området kunstig intelligens forsøker å gi svar på spørsmål om den menneskelige tenkningens og kunnskapsens natur og om forholdet mellom kropp og bevissthet.

Den intelligente datamaskinen

I den menneskerelaterte forskningen om kunstig intelligens kan man vanligvis skille mellom to standpunkter av ulik styrke.

Forsvareren for den såkalt svake kunstige intelligensen mener at dataprogrammer og -systemer tilbyr forskeren hjelpemidler som muliggjør bl.a. en eksakt formulering og testing av hypoteser.

Ifølge den såkalt sterke kunstige intelligensen er den menneskelige bevissthet en utviklet datasystem. Ifølge dette standpunktet kan datamaskinen ikke bare simulere menneskelige sinnstilstander, tanker, fantasier, iakttagelser og minner, men faktisk duplisere, det vil si gjenskape, disse mentale tilstander og hendelser. Ifølge forfatterne til det grunnleggende verket *Introduction to Artificial Intelligence*, Eugene Charniak og Dew McDermott, er den kunstige intelligensens endelige målsetting å konstruere en person.³ Dataforskningens psykologiske og filosofiske anstrengelser går her hånd i hånd med kognisjonsvitenskapen. Som det fremgår av navnet, forsøker kognisjonsvitenskapen å klargjøre hva kognisjon⁴ er: bevissthet, sansning, kunnskap, forstand og intelligens. Den nøyer seg ikke med bare å bruke den kunstige intelligensens kunnskapstekniske midler. Dens forskere utnytter fordomsfritt den tradisjonelle psykologiens empiriske metoder og filosofiens spekulative og begrepsanalytiske angrepsmåter. Forskningen er tverrvitenskapelig. Kognisjonsforskere vil skape en allmenn teori om intelligens som skal kunne forklare oppførselen hos så vel et kunstig som et naturlig intelligent vesen. Som intelligente vesener regnes foruten mennesket mange dyr, mulige rasjonelle vesener i det ytre verdensrom, samt langt utviklede datamaskiner.⁵ Psykologen G.A. Miller kaller disse vesener «informasjonslukere».⁶ Zenon Pylychyn, en annen velkjent og innflytelsesrik kognisjonsforsker, kaller dem vitende vesener og vitere.⁷

Den sterke kunstige intelligensens og kognisjonsvitenskapens grunnleggende hypotese antar at rasjonalitet er en naturlig egenskap. Ifølge denne hypotese utgjør de

intelligente vesener en egen kategori, på samme måte som de levende vesener. Apens, delfinens og datamaskinens intelligens anses ikke å ha sammenheng med de forventninger eller forestillinger den forsker som iakttar og beskriver dem har. Heller ikke anses intelligensen å henge sammen med den sosiale eller historiske situasjonen som forskeren og hans objekt befinner seg i. Planter, dyr, maskiner, fostre, barn, kvinner og menn fordeler seg ifølge denne teori automatisk i kategorier med ulik intelligensgrad. Forskeren produserer ikke fordelingen, han beskriver den.

Moderne kvinneforskning stiller spørsmålsteget ved den kunstige intelligensens og kognisjonsvitenskapens grunnlag, og fremhever det historiske i rasjonalitetsbegrepet samt intelligensens politiske og normative⁸ dimensjoner. Ifølge kvinneforskere finnes ikke rasjonaliteten «innebygd» i oss. Den kan enten utvikles eller ikke. Kvinneforskning om rasjonalitet stiller et grunnleggende spørsmål: Er det mulig – i vår kultur og på den måten som den kunstige intelligensen og kognisjonsvitenskapen lover – å skille intelligensen og bevissthets fra etiske og politiske spørsmål, slik at de kan studeres som empiriske fenomen alene? Hva slags politikk kan i så fall tenkes å ville motivere et slikt løfte?

I boken *The Man of Reason*⁹ skriver Genevieve Lloyd:

De hindrene som en kvinne møter når hun vil oppøve sin tankevirksomhet, forårsakes i stor utstrekning av at våre fornuftsidealene til alle tider har utestengt «det kvinnelige» og at «det kvinnelige» delvis har blitt til gjennom denne utestengningsprosessen.¹⁰

Lloyd påpeker at fornuften helt siden Platon og Aristoteles har blitt ansett for å stå over naturen og kroppen. Samtidig har naturen og kroppen blitt oppfattet som

kvinnelige og kvinnen dermed som naturlig. Augustin, Thomas Aquinas, Descartes, Hume, Rousseau, Kant og Hegel har alle betraktet relasjonen mellom natur og fornuft på ulike måter, men ingen av dem satte spørsmålsteget ved motsetningsforholdet mellom den materielle naturen og den immaterielle fornuften.

Kjønnsmetaforer

I sitt verk *Reflections on Gender and Science* gransker Evelyn Fox Keller Platons (428–328 f.Kr.) og Francis Bacons (1561–1626) teorier og konstaterer at disse to filosofene begge beskrev bevisstheten ved hjelp av metaforer som var ladet med kjønnsymbolikk, selv om deres vesentlige oppfatninger om den var ulike. Begge dro konsekvent en grense mellom på den ene siden den materielle naturen og dens representant kvinnen og på den andre siden den rasjonelle fornuften.

I sine sene dialoger belyser Platon forholdet mellom kunnskapens subjekt og objekt ved å sammenligne det med homoseksuell kjærlighet. Ledet av Eros forener fornuftssjelen (den delen av sjelen som ifølge Platon eide fornuftsevnen) seg med ideene på samme måte som den homoseksuelle mannen forener seg med sin elsker. Platon henspilte i sammenligningen på et spesielt slags kjærlighetsforhold, et forhold mellom en voksen mann og en yngling fra samme samfunnsklasse. Forholdet «vekket sanselige vibrasjoner, men avholdt seg fra deres oppfyllelse og forvandlet den fysiske tiltrekningen til fantasiens og intellektets energi».¹¹ I Platons teori er kunnskapssøkeren og hans objekt likedannede og likeverdige i sin rasjonalitet. Det menneskelige intellektet hører til i en uforanderlig verden av udødelige ideer, som skjuler seg bak en foranderlig sanseverden, i likhet med de sannheter som søkes. Den sanne kunnskapen gjelder de rene ideenes rike. Fornem-

melser som har med sanseverdenen å gjøre, er bare innbilning og flyktige illusjoner.

I løpet av Den nye tiden (1500–1600-tallet) mistet Platons teorier om udødelige ideer definitivt sin stilling som kunnskapens fremste mål. Forskningen ble konsentrert om en foranderlig, erfaringsbasert sanseverden. Den evige og universelle fornuften ble konfrontert med et helt annerledes fenomen: den kaotiske, materielle naturen. Den kjærligheten som Platon skildret, mellom kunnskapssøkeren og hans objekt, kom ikke lenger på tale. Den var umulig på grunn av ulikheten og ulikeverdet mellom det forskende subjektet og hans forskningsobjekt. Fornuftens oppgave var nå å temme, erobre, voldta og bearbeide objektet, for å finne dets skjulte skatter.

Francis Bacon forkynte denne nye oppfatningen i poetiske ordelag. Han oppfordret sine åndelige arvtagere: «Jeg ber dere alle, kunnskapens ekte sønner, om sammen med meg å forlate naturens nedtrampede forgård for endelig å finne veien til hennes hemmeligste indre rom.»¹² Bare å gi seg hen til naturen var imidlertid ikke tilstrekkelig. Hensikten var også å temme dens ville vekst. Filosofen var overbevist om at den vitenskapelige kunnskapen og de tekniske nyvinningene som de ledet til «ikke bare hensynsfullt styrer naturens gang; de har makt til å erobre og kue naturen og ryste den i dens grunnvoller».¹³

Felles for Platon og Bacon er deres tro på irrasjonaliteten hos den materielle verden og hos kvinnen, som et symbol på denne verden. Men i motsetning til sin forgjenger ville Bacon rasjonalisere dette kaoset, noe som forutsetter orden hos objektet. Ordningen illustreres ved heteroseksuelt ekteskap og voldtekt.

Kognisjonsvitenskapen og den sterke kunstige intelligensen er det siste kapitlet i den natur- og kroppsfornektende historien Lloyd og Keller gransker. De nye teoriene

lover at intelligensen kan skilles fra menneske-kroppen. Og det er ikke spørsmål om en filosofisk drøm, men om enteknologisk realitet, forsikrer intelligensens ingeniører. Tanken, bevisstheten og andre mentale egenskaper og evner er ifølge kognitivistene uavhengige av den materielle bolig hvor de aktiveres. Hjernens «wetware» er et effektivt, men ikke nødvendig, grunnlag for intelligensen. Den kan erstattes med datamaskinens «hardware».

Ifølge John Searle er grunnproblemet hos den sterke kunstige intelligensen og kognitivismen at de anser den menneskelige hjernen for å være uvesentlig for intelligensen.¹⁴ Det er betegnende at kritikken mot kunstig intelligens har hentet et filosofisk grunnlag i fenomenologien, den filosofi som poengterer tankens samhörighet med menneskets livsrom, erfaringer og kropp. De mest kjente kritikerne, Hubert Dreyfus og Terry Winograd, henviser begge til fenomenologiens virkelige radikalist Martin Heidegger og mener at den kunstige intelligensen og kognisjonsvitenskapen tar feil når de skiller rasjonaliteten og intelligensen ut fra den menneskelige sammenheng hvor den forekommer.¹⁵ Menneskekroppen er en del av denne sammenheng.

Rasjonalitet og kvinneverettigheter

Genevieve Lloyds og Evelyn Fox Kellers undersøkelser er først og fremst idéhistoriske. De behandler rasjonalitetens, bevissthetens, naturens, kroppens og kvinnens begrepslige sammenhenger i ulike filosofiske teorier. Disse kvinneforskerne gjennomfører dog ingen filosofisk analyse av de begrepslige sammenhengene i og for seg, men fokuserer i stedet på hvordan man har anvendt disse sammenhengene, hvor-

dan man har brukt dem for å argumentere for eller imot noe.

Til og med i vårt eget århundre har man forsøkt å innskrenke kvinners friheter og rettigheter under henvisning til deres medfødte irrasjonalitet. Motstanderne av feministiske krav har forsøkt å påvise at kvinner ikke handler rasjonelt, men følger en subjektiv, naturlig intuisjon. Den østerrikske filosofen Otto Weininger skrev i begynnelsen av århundret om morskjærligheten:

Morskjærligheten er en intuitiv og naturlig følelse og dyrene har samme evne til å kjenne den som menneskene. Allerede dette beviser at det ikke er spørsmål om ekte kjærlighet, at den ikke har noe moralsk opphav, for all moral oppstår av et intellektuelt sinnelag, som de viljeløse dyrene mangler. Bare et rasjonelt vesen kan forstå det etiske imperativet.¹⁶

De feministiske tekstene fra århundrets begynnelse forsøkte i sin tur å bevise at kvinnen kan like mye som mannen: hun er matematisk, logisk og objektiv. Tvisten ble også behandlet i skjønnlitteraturen. Den finske forfatterinnen Aino Kallas rettet seg mot Otto Weininger i sin satiriske fortelling «Kvinnen som hadde en hjerne»:

Det var en gang en kvinne som hadde en hjerne, er ordentlig hjerne som kunne tenke, selv om tanken i den bare sjelden og langsomt slo ut i full blomst.¹⁷

Slik begynner fortellingen lovende, men den slutter sørgelig:

Enten kvinnelighet eller hjerne. Og hun hadde altså valgt hjernen. Men den hadde utviklet seg til en blodtørstig, ekkel edderkopp somvevde sitt nett i hjernevinningene og sugde til seg alle blodlegemene. Til slutt var det eneste levende i henne hodet, et altfor stort hode på toppen av en vanskapt,



Angela Miles – feministisk teoretiker. Fra Pamela Harris: *Faces of Feminism*, Canada 1992.

utmagret kropp. Hun var blitt en ren hjerne-
masse, i ferd med å bli kvalt i sin lengsel
etter å elske og å føde barn.¹⁸

Kallas' alter ego beslutter seg for å ødelegge
spindelvevshjernen.

Siden 1970-tallet har diskusjonen forand-
ret retning. Feminister har krevd en utvi-
delse av rasjonalitetsbegrepet, slik at også
tradisjonelt kvinnelige egenskaper og sys-
selsettinger som omsorgsarbeid og annet
reproduserende arbeid inkluderes i det.
Husarbeid og barnestell krever planlegging
og kontroll av mange ting på en gang. Dette
forutsetter en annen slags rasjonalitet enn
den som kommer til anvendelse i logiske
slutninger og konsekvent argumentasjon.
Begrepet omsorgsrasjonalitet, lansert av
den norske kvinneforskeren Kari Wærness,
er et forsøk på å inkludere slike tradisjo-
nelle kvinnesysler som rasjonell virksom-

het.¹⁹ Også Carol McMillan er i sin bok
Women, Reason and Nature på linje med
Wærness.²⁰

Kvinnen er ikke det eneste vesen som er
blitt ekskludert fra rettigheter under hen-
visning til manglende forstand. Med
samme argument har også fostre, dyr, barn,
hjerneskadde og sinnssyke blitt frarøvet
sine rettigheter.²¹ Men mangelen på for-
stand leder ikke direkte til tap av rettigheter.
Personbegrepet er en faktor som bidrar.

Tradisjonelt regnes bare et rasjonelt og
selvbevisst subjekt som en person, og bare
en person innehar moralske og samfunns-
messige rettigheter. Et vesen uten forstand
og bevissthet kategoriseres som ikke-per-
son og mister retten til en moralsk-
samfunnsmessig stilling. Avhengig av gra-
den av manglende forstand frarøves en
ulike rettigheter: retten til å delta i beslut-
ninger som berører en selv og kollektivet,

retten til frihet, helse og liv. Bakgrunnen for dette ble befestet allerede i Kants filosofi, der bare den som forstandsmessig selv kan tilegne seg morallovens allmenne prinsipper, kan omfattes av dem. Om noen på grunn av manglende forstand eller nedsatt funksjon ikke kan forstå sin rett, skal denne heller ikke ha retten. På den andre siden er man heller ikke ansvarlig for handlinger som man ikke forstår.

Intelligens og «familie-identitet»

Filosofenes diskusjon om hvilke vesener som bør regnes som rasjonelle og forskningen om kunstig intelligens har det til felles at nøkkelbegrepene om rasjonalitet, respektive intelligens, mangler definisjon. De er såkalte «åpne begreper». En gruppe vesener som benevnes med et åpent begrep har intet felles vesen. Det finnes ingen egenskap som tilhører dem og bare dem. De forenes i stedet ved at de ligner hverandre på mange punkter, hvorav ingen er dominerende eller nødvendige.

Filosofen Ludwig Wittgenstein, som har påvirket tenkningen i vårt århundre sterkt, kaller slike åpne begreper for «familie-identiske». Ifølge Wittgenstein er en stor del av våre hverdagsbegreper slike. Et eksempel Wittgenstein gir er begrepet «kunst». Man kan ikke gi noen presise eller avgjørende vilkår for bruken av dette begrepet. Når man stilles overfor nye foreteelser må man spørre seg om de er kunst, dvs. om de nye foreteelsene er tilstrekkelig like andre fenomener som allerede er erkjent som kunst: Michelangelos skulpturer, Renoirs bilder og Eisensteins filmer, Mozarts musikk. Ligner dadaismens vannklosett eller en dekonstruert Aalto-vase på noe vis Manets arbeider? Likhetens tilstrekkelighet bedømmes av et kollektiv

som består av kunstens skaper, kritikere og betraktere.

De åpne begrepene volder besvær i sammenheng med tradisjonelle aristoteliske definisjonsforsøk. Ifølge Aristoteles skal definisjonen angi objektets eller artens vesen. Den aristoteliske definisjonen gjør det ved hjelp av to termer. «Genus» angir den slekt noe tilhører, «differentia» angir det bestemte kjennetegnet som gjør at et objekt kan skilles definisjonsmessig ut fra andre arter innen slekten. Mennesket kan, for eksempel, ifølge Aristoteles defineres som et rasjonelt dyr. Dyr som klasse fungerer her som genus, rasjonaliteten som differentia.

Denne fremgangsmåten passer ikke for de åpne begrepene, ettersom de mangler et vesen som skulle kunne innringes ved hjelp av genus og differentia, eller, for å si det på en mer moderne måte, ved hjelp av nødvendige og tilstrekkelige betingelser.

Også innen filosofi og vitenskap gjenfinnes åpne begreper. I matematikken, språkvitenskapen og filosofien viser de sentrale begrepene språk, mening, symbol og tale seg å være familie-identiske, ifølge Wittgenstein.

Det er nettopp i denne betydningen at til og med intelligensbegrepet er åpent eller familie-identisk. I motsetning til hva data-teoretikere og kognisjonsforskere tror, finnes det intet intelligent vesen bak en intelligent oppførsel. Rasjonelt fungerende vesener forenes verken av Platons udødelige fornuftssjel eller av datateoretikernes symbolmanipulasjon. Intelligente vesener forenes av mange ulike trekk og egenskaper, ikke gjennom ett felles vesen.

I den filosofiske diskusjonen om kvinners rasjonalitet vises intelligensbegrepets åpenhet i mangelen på definisjon. Verken kvinnefrigjøringens forsvarene eller dens motstandere har kunnet angi de nødvendige og tilstrekkelige vilkår som skulle avgjøre om kvinner har eller ikke har rasjonalitet.

I stedet har diskusjonen dreid seg om i hvilken grad kvinner ligner slike vesener som allerede har blitt klassifisert som rasjonelle, dvs. menn.

Intelligensbegrepets åpenhet synes også i dataforskningen. Det kommer frem på den måten som intelligensen «unnflyr» sine moderne teoretikere. Etter som dataforskerne har lyktes i å gi datamaskinene intelligenslignende egenskaper, har de selv forkastet disse egenskaper som viktige kriterier på intelligens. I stedet for å begynne å tro på intelligens hos de datamaskiner de har utviklet, har intelligensens ingeniører strøket datamaskinenes oppnådde ferdigheter fra listen over intelligensens vesentlige uttrykk. Slik har for eksempel regne- og slutningsevnen mistet sin ledende stilting som intelligenskriterium.

I dataforskningens begynnelse på 1950-tallet antok man at intelligensens vesen fremfor alt fremgikk av den logiske slutningsevnen. Å kunne bevise logiske og matematiske teoremer anså man for å være et overbevisende tegn på intelligens. Det avgjørende gjennombruddet kom med Allen Newells og Herbert Simons dataprogram *The Logic Theorist*. Programmet lyktes i å bevise teoremer som Whitehead og Russell hadde presentert i sin *Principia Mathematica* (matematikens prinsipper). Når man forsøkte å øke datamaskinenes logiske og matematiske ferdigheter med slikt som tradisjonelt ikke ble ansett for å uttrykke intelligens, som tale og forståelse av hverdagsspråk, viste problemene seg å bli større enn ventet. Datamaskinene lærte seg å formulere fornuftige og grammatisk riktige setninger, men bare innen noen ytterst begrensede områder. De kunne kommunisere om sykdomssymptomer og månestener, men ikke om hverdagslivets situasjoner, som restaurantmiddager, bilulykker eller fødselsdagspresanger. Senere har man lyktes i å øke datamaskinenes kommunikasjonssevne ved hjelp av

såkalte «rammeløsninger», men deres ferdigheter ligger ennå skuffende langt unna et hvilket som helst menneskes språklige ferdighet. Samtidig som datamaskinene har lært seg å beherske den logiske slutningskunst og sjakkspillet, har mange teoretikere vendt sin oppmerksomhet fra logikken og sjakkspillet til hverdagsspråket. Intelligensen synes å skjule seg der hvor datamaskinen ennå ikke har nådd frem. Den berømte og innflytelsesrike dataforskeren Roger Schank skriver:

Dataforskerne snakker gjerne om intelligente datamaskiner, men er sjelden enige om intelligensens innhold. – Det er åpenbart at den kunstige intelligensen mangler en klart avgrenset definisjon på sitt område.²²

Det er rasjonelt å gjøre opprør

På tross av at mange dataforskere, som Schank, erkjenner intelligensbegrepets problematikk, ser de vanligvis ikke problemets art. De tror på en prinsipiell mulighet for eksakt definisjon av intelligensbegrepet. Man har antatt at mangelen på definisjon har berodd på forskningsområdets lave alder. Man tror at bare forskningen avanserer langt nok, kommer vi til å oppdage intelligensens kjerne bak ulike intelligenslignende egenskaper som symbolmanipulasjon, begrepsdannelse eller en annen felles faktor. Denne oppfatningen er feilaktig. Vanskeligheten med å innringe intelligensbegrepet beror ikke på at forskningen er ung. Mangelen på definisjon beror heller ikke på forskernes manglende evner. Intelligensbegrepet er ikke strengt avgrensbart og med lang holdbarhet, men diffust i kantene og foranderlig i forhold til den historiske og samfunnsmessige situasjonen der det brukes. Åpenheten er en

sentral egenskap hos begrepet, ikke en tilfeldig vanskelighet i sammenheng med intelligensforskningen. Den er en del av intelligensbegrepets logikk, en del av vår måte å anvende begrepet på, så vel i hverdagslige som i vitenskapelige diskusjoner. Et vesen er ikke intelligent fordi om det oppfyller noen faktiske eller potensielt nødvendige og tilstrekkelige vilkår. Det er intelligent om det i tilstrekkelig grad ligner slike vesener som vi anser for å være intelligente, som delfiner, aper eller vitenskapsmenn. Men graden av likhet bestemmes ikke demokratisk, det bestemmes maktpolitisk.

Et vesens intelligens bestemmes altså ikke bare av dets indre egenskaper, men også av dets posisjon i samfunnet. En datamaskin – eller en kvinne – kan være så logisk og språklig begavet som bare det, uten for den saks skyld å regnes blant de intelligente. Så lenge datamaskiner – eller kvinner – anvendes som midler og må underkaste seg andres formål, kan de som har makten til å definere intelligens velge å utelukke dem fra de intelligentes skare. Nettopp dette er tydelig i den vesterlandske kvinnes historie.

Science fiction-filmer skildrer robotopprør der mekaniske mennesker og androider vender seg mot sine konstruktører. I disse fortellingene er det først og fremst opprøret, revolusjonen, som skiller de kunstige menneskene fra dukker, mekanisk leketøy og dyr og løfter dem opp på de bevisste og rasjonelle veseners nivå. Først når datamaskinene setter seg egne mål, er de altså likeverdige med de mennesker som motsetter seg de samme målene.

Slike science fiction-historier sier oss mer om bruken av intelligensbegrepet i vesterlandsk kultur enn mange intelligensforskeres teoretiske funderinger. I disse historiene er den intelligente datamaskinen en umulighet, siden datamaskinen alltid er

et middel for andre, og intelligens ikke tillater en eksistens bare som middel.

Sara Heinämaa
filosofilicenciat
Filosofiska institutionen
Universitetet i Helsinki

Artikkelen er oversatt fra finsk til svensk for Kvinnevetenskaplig tidskrift nr. 3/1990 av Sinikka Lilieholm. Oversatt videre til norsk av Elin Svenneby og tilrettelagt for *Nytt om kvinneforskning*.

Litteratur

- Anderson, F.H. (red.) *Francis Bacon, New Organon and Related Writings*. Bobbs Merrill, Indianapolis 1960.
- Charniak, Eugene og Drew Mc Dermott. *Introduction to Artificial Intelligence*. Addison-Wesley Publishing Company. Reading, Mass. 1985.
- Daws, Gavin. «Animal Liberation as Crime» i Harlan Miller og William Williams (red.) *Ethics and Animals*. Humans Press, New Jersey 1983.
- Dreyfus, Hubert. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Intelligence*. Harper & Row, New York 1972.
- Dreyfus, Hubert & Stuart Dreyfus. *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of Computers*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Fodor, Jerry. *The Language of Thought*. Thomas Y Corwell Company, Massachusetts Institute of Technology, New York 1975.
- Gardner, Howard. *The Mind's New Science: A History of Cognitive Revolution*. Basic Books, New York 1985.
- Hall, Wendy og Gillian Lovegrove. «Women and AI», *AI and Society*, Vol 2, Nr 3, juli-sept 1988.
- Heinämaa, Sara og Ilkka Tuomi. *Ajatuksia synnyttävät koneet. Tekodlyn unia ja painajaisia* (Tankevekkende maskiner. Den kunstige intelligensens drømmer og mareritt). WSOY, Borgå 1989.
- Hurtshouse, Rosalind. *Beginning Lives*. Basil Blackwell in association with the Open University 1987.
- Häyry, Matti. *Kohdusta hautaan: Filosofinen tutkielma abortin moraalisesta oikeutuksesta. Käytännöllisen filosofia pro gradu-tutkielma* (Fra livmoren til graven – en filosofisk studie om abortens moralske berettigelse. Avhandling i praktisk filosofi). Helsingfors Universitet 1984.
- Kallas, Aino. «Nainen, jolla oli aivot» (Kvinnen som

- hadde en hjerne). Tidsskriftet *Otavan Joulu*, 1912.
- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. Yale Univ. pr. New Haven and London 1985.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Methuen, London 1984.
- McMillan, Carol. *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism*. Basil Blackwell, Oxford 1982.
- Midgley, Mary. «Persons and Non-Persons» i Peter Singer (red.) *In Defence of Animals*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Miller, G.A. «Informavores» i F. Machlup & U. Manfield (red.) *The Study of Information: Interdisciplinary Messages*. Wiley, New York 1984.
- Normore, Calvin G. «Ockham's Mental Language». Upublisert paper.
- Pylyshyn, Zenon. *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*. A Bradford Book, Cambridge, Mass. 1985.
- Schank, Roger. «What is AI, anyway?» *AI Magazine*, Winter 1987.
- Searle, John. *Minds, Brains, and Science*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1984.
- Singer, Peter. «Prologue: Ethics and Animal Liberation Movement» i Peter Singer (red.) *In Defence of Animals*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Spedding, J., R.L. Ellis og D.D. Heath (red.) *The Works of Francis Bacon*. 14 vols. FF Verlag Stuttgart 1963 (1857-1874).
- Turkle, Sherry. «Computational reticence: Why woman fear the intimate machine» i Cheris Kramarae (red.) *Technology and Women's Voices. Keeping Touch*. Routledge & Kegan Paul, New York and London 1988.
- Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton University Press 1982.
- Weininger, Otto. *Sex and Character*. Heinemann, London 1906.
- Winograd, Terry. *Thinking Machines. Can There Be?* Center for the Study of Language and Information. Stanford University 1987.

- Winograd, Terry og Fernando Flores. *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*. Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey 1986.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofia Tutkimus* (Filosofiske undersøkelser) WSOY, Helsingfors, Juva 1981 (1953).
- Wærness, Kari. «The Rationality of Caring» *Economics and Industrial Democracy*. Vol 5 Nr 2, mai 1984.

Noter

1. Hall og Lovegrove 1988 s. 270.
2. Heinämaa og Tuomi 1989, kapittelet «Intelligensens politikk».
3. Charniak og McDermott 1985 s. 7
4. Cognition (eng.): erkjennelse, viten.
5. Den innflytelsesrike kognisjonsforskeren Jerry Fodor nevner, som 1300-tallsfilosofen William av Ockham, også englenes åndelige evner. Se Fodor 1975 s. 86 og Normore s. 85.
6. På engelsk: *informavores*.
7. På engelsk: *knowing things* og *cognizers*.
8. Verdimessige.
9. Det fornuftige mennesket/mannen.
10. Lloyd 1984.
11. Vlastos 1982 s. 22.
12. Anderson 1960 s. 30.
13. Spedding, Ellis & Heath 1963 (1869) s. 506.
14. Searle 1984 s. 52-54.
15. Se f.eks. Dreyfus 1972, Dreyfus & Dreyfus 1986, Winograd & Flores 1986 og Winograd 1987.
16. Weininger 1906 s. 225-226.
17. Kallas 1912 s. 543.
18. Samme sted.
19. Wærness 1984.
20. McMillan 1982 s. 29.
21. Om fostre se f.eks. Häyry 1984 s. 40-46 og Hurtshouse 1987 s. 218-249. Om dyr f.eks. Daws 1983, Midgley 1986 og Singer 1986.
22. Schank 1987 s. 60.

Mediemakt, motstand – og film-musikalen

Av Tone Kristine Kolbjørnsen

«Ikke minst feministiske filmforskere har ved næranalyser av enkeltfilmer funnet at filmer oftest er mer motsetningsfylte enn den enklere ideologikritikken forsto,» sier Tone Kristine Kolbjørnsen. Eksempler fra musikalen *An American in Paris* analyseres her ved hjelp av kunnskap om filmpreferanser på 1950-tallet og intervjumateriale fra Bergens-prosjektet «Levende bilders historie i Norge». Filmvitenskapelig feminisme betrakter ikke medias makt under bare én synsvinkel, men zoomer inn og ut mellom spenninger, tvetydigheter og konflikter i og rundt filmen.

I et intervju som ble gjort i Bergen i forbindelse med prosjektet «Levende bilders historie i Norge», fortalte en kvinne blant annet følgende om sine filmpreferanser på 1950-tallet:

Kvinnene skulle være aktive. De skulle ikke være noe sånn der tebrød. Vi så noen av de der kvalme filmene med Doris Day og disse her'e. Og hun der'e Grace Kelly. Og det var jo sånne der amerikanske mehe'er som liksom hele tiden ble beskyttet ... disse her'e mehe'ene som bare satt der og blunket med øynene og hadde på seg rosa slufser i kjolen sin, de syntes jeg var forferdelig!

Denne artikkelen skal handle om medier og makt, særlig på området film og kjønnsidentitet. Kvinnen jeg her siterte, født i 1941, var kritisk til Hollywoods kvinneideal, samtidig som hun var ganske klar

over hva dette idealet var. «Tebrød» metaforen samler i seg en rekke av de verdier som knytter seg til et tradisjonelt kvinneideal: Som tebrødet eksisterer kvinnen for å tilfredsstille andres lyster og behov. Hun er estetisert («slufser i kjolen») for å falle i smak hos dem som ser, hun er der som passiv appetittvekker, et skue, for blikket. «Amerikanske mehe'er» er initiativløse, dumme og kan ikke ta vare på seg selv (jf. «hele tiden ble beskyttet»). Filmer med «mehe'er» som hovedattraksjon fant «vår» kvinne uendelig trøttsomme. Hun ville ha «tøffe personligheter» og action, gjerne i form av bandekriger, mord og kruttrøyk. Det var vel derfor hennes absolutte kino-favoritt var en antatt mannsorientert genre som cowboy-filmen.

Hva sier så denne kvinnens erindrede film-erfaringer om «medienes makt»? For det første er det klart at «budskapet» er for



De rasende bestemødre – freds- og miljøaktivister. Fra Pamela Harris: Faces of Feminism, Canada 1992.

stått – hun oppfattet klart Hollywood-filmens kvinneideal. For det andre viser sitatet at motstand fra publikums side er mulig. Et «tebrød» av typen Grace Kelly var aldri et ideal denne kvinnen forsøkte å leve etter. Nå skal det sies at hun var noe av en avviker i forhold til en tradisjonell jentesosialisering. Da for eksempel Ola-buksen kom til landet, insisterte hun på «guttebukse» med gyld i, slik hun hadde sett at en cowboy-helt som Roy Rogers hadde. Dette til tross for at hun ble eglet i gaten fordi hun hadde «pisseholl i buksen». Men siden «guttene fant på så mange gøyе ting», syntes hun gutter var mye «festligere» å være sammen med enn jenter. Om sine jevn gamle medsøstre sier hun blant annet: «De syntes det var så festlig å gå rundt og passe barn... Jeg kunne aldri skjønne gleden ved å trøkke rundt med en barnevogn med noe som lå og skreik oppi. De fikk jo selvfølgelig betaling

for det, men jeg syntes jo det var vanvittig kjedelig.»

Før jeg kommer tilbake til filmen, skal jeg i det følgende gå inn på ulike perspektiver på medier og makt innenfor medieforskningen. Siden mellomkrigstiden har medieforskningen vekslet mellom perspektiver som fremhever publikums makt over sitt publikum på den ene siden, og perspektiver som vektlegger publikum som frie, motstandsdyktige, rasjonelle «mediebrukere» på den andre.

Makt som «effekt»

Den samfunnsvitenskapelige grunnfagsfortellingen om medieforskningens skiftende perspektiver på mediemakt går i sin kortversjon som følger: fra «allmektige» via «avmektige» til «mektige» medier. Innenfor den samfunnsvitenskapelige

medieforskningen ble medias makt lenge definert som teksters («budskaps») evne til å *endre* enkeltindividers holdninger, meninger eller atferd. Denne typen forskning omkring medier og makt har historisk vært dominert av et positivistisk vitenskapsideal, hvor dimensjoner av tilværelsen som ikke kan «måles» faller utenfor interesseområdet.

Forestillingen om mediene som «allmektige» knyttes i de faghistoriske oversiktene til mellomkrigstiden og (det som er blitt kalt) medieforskningens første fase. Massemediene ble da betraktet som å være i stand til å sprøyte meninger, holdninger og atferdsdisposisjoner direkte inn i hodene på et forsvarsløst publikum. En forestilte seg altså en direkte sammenheng mellom individers eksponering for medienes «budskap» og individers atferd i virkelighetens verden. Behaviorismens stimuli-respons-modell var toneangivende for måten en tenkte menneskelig atferd og utvikling på. Sosiologiske teorier om «massesamfunnet» som kom til ved fremveksten av storbyene og industrisamfunnet, sto også sterkt. En oppfattet her det urbane individet som grunnleggende isolert og følgelig lett påvirkelig, ettersom det tradisjonelle fellesskapet var oppløst. Forestillingen om mediene som «allmektige» må også forstås i forhold til mer generelt utbredte oppfatninger av medienes virke på denne tiden. At publikum ble betraktet som lett påvirkelig var blant annet en følge av det en så som propagandaens effektivitet i forbindelse med 1. verdenskrig. Den sterke troen på medienes makt var også knyttet til fremveksten av moderne reklame og visse politiske bevegelsers meget effektive propagandavirk-somhet.

På 1940-tallet begynte en å problematisere tesen om mediene som «allmektige». Dette skiftet er ikke minst knyttet til Paul F. Lazarsfeld, opprinnelig matematiker og psykolog, og hans kolleger i USA. Lazars-

feld opponerte mot den tidligere stimuli-respons-modellen og mente at mellom-menneskelig kommunikasjon var vel så viktig som mediene når det gjaldt holdnings- og meningsdannelse. Resultatet i en undersøkelse han gjorde sammen med Elihu Katz, ble den nå berømmelige «to-stegs-hypotesen», hvor medienes «budskap» ses på som formidlet via såkalte «opinionsledere» til andre (jf. Katz og Lazarsfeld 1955). Mediene virker altså ikke direkte, men indirekte via opinionsledere i nærmiljøet. Fordi en ikke kunne «bevise» at mediens «budskap» hadde noen direkte «effekt» når det gjaldt å endre folks holdninger osv., kom tesen om mediene som «avmektige» til å få et ganske langt liv. Om mediene bidro til å opprettholde status quo, var det altså per definisjon ingen «effekt» i denne forskningen. Og spørsmålet om hvor «opinionslederne» fikk sine informasjoner og vurderinger fra forble ubesvart (f.eks. Gitlin 1978).

I motsetning til i mellomkrigstiden opererte en altså nå med en forestilling om individet som fritt, selvstendig, rasjonelt og dermed motstandsdyktig i forhold til mediepåvirkning. Ideen om den rasjonelle «mediebrukeren» ble ført videre i individual-psykologisk orienterte «bruksstudier» på 1960-tallet. En spurte ikke lenger om hva mediene gjør med publikum, men om «hva publikum gjør med mediene», som det er blitt sagt. En er opptatt av hvordan publikum bevisst bruker mediene for å dekke egne behov, gjerne av psykologisk art.

Omkring 1970 skjedde det så en ny vending innenfor den samfunnsvitenskapelige medieforskningen. Det ble blant annet pekt på at om ikke mediene avgjør hva vi skal tenke, så bestemmer de i stor grad hva vi tenker på og mener noe om. Det er dette som er kalt medienes «dagsordenfunksjon». Ved at nyhetsmediene ut fra visse kriterier velger å ta opp bestemte saker, får disse også publikums oppmerksomhet på

bekostning av andre problemområder, som for store grupper av befolkningen kan være vel så viktige å få belyst. Fra nå av begynnte en med andre ord å oppfatte mediene som relativt «mektige». Det ville jo også være underlig om medietekster av ulike slag, som inngår i hverdagslivet og som vi har sterke meninger og minner om, ikke skulle ha noen som helst betydning f.eks. for hvordan vi forstår oss selv og verden.

Ett problem med den «effekt»-innrettede, empiriske medieforskningen var imidlertid stadig at en definerte mediernes makt som visse «budskaps» eventuelle evne til å endre holdninger m.m. i løpet av en kort periode. Mediernes stabiliserende, samfunnsreproduserende funksjon falt utenfor. Et annet problem var at en ikke hadde en adekvat (publikumsorientert) teori om *teksten*, det sentrale leddet i kommunikasjonsprosessen.

Ideologikritikken og kulturindustrien

Ved siden av den dominerende, empiriske publikumsforskningen, fins det også en ideologikritisk innrettet medieforskning. Innenfor dette paradigmet er en opptatt av teksters meninger og av å forstå mediene i forhold til en helhetsorientert samfunns-teori. Denne mediekritiske tradisjonen knyttes gjerne til den tyske Frankfurter-skolen og særlig til et av dens fremtredende medlemmer, Theodor W. Adorno. Adorno var på ingen måte behaviorist, men var opptatt av medie-tekstene og deres samfunns-messige langtidsvirkninger. Mens andre har brukt uttrykket «massekultur», innførte Adorno og kollegaen Horkheimer begrepet «kulturindustri» (Adorno og Horkheimer (1947) 1981). Dette for å presisere at kultur formidlet via mediene er en del av en kapitalistisk industri, hvis eneste målsetting er profitt. Adorno hadde blick for tekstenes struktur. Kulturindustriens produkter er,

på tvers av genre og medier, grunnleggende standardiserte og repetitive. Formelen «getting into trouble and out again» sammenfatter, etter Adornos mening, hele massekulturen. Ved formelpreget gjentakelse i handlingsforløp, typeregister og ideologi, er kulturindustriens sosiale funksjon «fordummelse» med sikte på konformitet og lydighet. Standardiseringens og repetisjonens langtidsvirkning er konformitet, at folk flest aksepterer tingenes tilstand. Mediernes funksjon er primært innrettet på *reproduksjon* av eksisterende samfunnsforhold.

Inspirert av blant annet Frankfurterne dukket ideologikritikken opp igjen på 1960-tallet. En kan si at en her ofte opererte med en overdreven tro på teksters makt over publikum, som kan minne om den tidligere tesen om mediene som «allmektige». Forskjellen ligger blant annet i at ideologikritikken peker på medieteksters funksjon som bidrag til bevaring av *eksisterende* tanke-mønstre og praksiser. Problemet var at en innenfor dette paradigmet ikke tok tilstrekkelig hensyn til at publikum faktisk også består av konkrete, mangesidige, tenkende individer. En tok ikke hensyn til at møtet mellom tekst og publikum nødvendigvis har to sider. På den ene siden setter teksten noen premisser for opplevelsen av den. På den andre siden har publikum sine konkrete livssituasjoner, interesser og mer eller mindre bevisste forestillinger om f.eks. kjønnsrelasjoner.

På 1960-tallet viste Adorno på flere måter en mer nyansert holdning til massemediernes funksjon. Særlig interessante er hans refleksjoner på grunnlag av et eget empirisk prosjekt om medias dekning av et kongebryllup(!). Intervjuer med publikum viste at mange av dem hadde en slående «dobbel bevissthet» i sitt forhold til medias dekning av denne begivenheten: På den ene siden var de lystfylt engasjerte og involvert, samtidig forholdt de seg skeptisk distanserte

til det hele (Adorno (1977) 1991). Kulturindustrien kunne tydeligvis aldri lykkes helt i sitt integrasjons- og standardiseringsarbeid.

Filmvitenskapelig feminisme

Vender vi nå tilbake til kvinnen med filmopplevelser fra 1950-tallet, eksemplifiserer hun altså nettopp publikums makt eller mulighet for motstand, men også denne motstandens begrensninger. I og med at hun ikke hadde makt over produksjonen, kunne hun for det første ikke forandre kino-tilbudet. Hun kunne dermed heller ikke endre normene eller det faktum at filmer flest formidlet et bestemt bilde av kvinnelighet som medsøstre flest ble tiltrukket av og muligens forsøkte å leve etter. Spørsmålet er da: var medsøstrene dumme? Skjønte de ikke sitt eget beste? Var de forsvarsløse «tomme kar» som Hollywood tømte sin rent fordummende ideologi i?

Ikke minst feministiske filmforskere har ved næranalyser av enkeltfilmer funnet at filmer oftest er mer motsetningsfylte enn den enklere ideologikritikken forsto. I et feministisk perspektiv har en fastholdt at ikke minst Hollywood-filmen tendensielt er mannlig orientert, samtidig som en har pekt på at den utgjør et flertydig system preget av motsetninger og instabilitet f.eks. hva fremstilling av kjønn angår. Mens det er en lang tradisjon for å kritisere det kvinneorienterte melodramaet for å være klissete romantisk og langt fra «politisk korrekt», har feministiske forskere pekt på at disse filmene tar utgangspunkt i og behandler kvinners konflikter i forhold til hjemlige og sosiale roller i en patriarkalsk kultur. Kulturindustriens produkter appellerer altså til et stort publikum fordi de på forskjellig vis tar utgangspunkt i folks livserfaringer i vid forstand.

Ideologikritikken aksepterer at kulturindustrien alltid tar *utgangspunkt* i viktige

konflikter, lyster og behov som er historisk produserte. Men, vil mange innenfor dette paradigmet si, filmens *slutt* dunker inn konformisme. Spørsmålet er da hvor viktig fortellingens slutt var for publikum f.eks. på det norske 50-tallet, og hvordan den fungerte i forhold til andre deler og elementer i helheten.

For å belyse dette, og få frem hvor kompleks mediemaktproblematikken egentlig er, skal jeg i det følgende gå inn på film-musikalen, som har vært beskrevet som den mest konservative og dertil mest «anti-intellektuelle» av alle genre (f.eks. hos Feuer (1982) 1993). At «vår» kvinne kunne styre sin begeistring for musikalen, rokker ikke ved det faktum at nettopp denne genren var en av de mest populære i Norge på 1950-tallet. Hvert år befant det seg minst en Hollywood-musikal på listen over de ti mest sette filmene. Genre som kommer øverst på kinoens hit-lister må nødvendigvis tiltrekke seg et stort og mangfoldig publikum bestående av både kvinner og menn. Hollywood-musikalen *An American in Paris* (1951) var en av mange musikalene som hadde en slik vid appell.

Film-musikalen og utopier

Musikalens verden er en verden blottet for alvorlige problemer, lidelser og gråt. Alle er stort sett energiske, glade og begeistret, opplagt på sang og dans nårsomhelst og hvorsomhelst. Musikalen handler ofte eksplisitt om underholdningsindustrien selv. Det gjør den ved å fortelle historier om entertainere hvis drøm og ambisjon er scene-suksess. Vi følger dem i øvelse etter øvelse, i show etter show, henimot sikker publikums-suksess. Som publikum er vi ganske trygge på at det vil ende godt på showfronten, og oftest også på romantikkens felt. Selv om filmens personer ikke er definert som entertainere, hindrer ikke det

dem i å utfolde seg til musikkens rytmer – i gater, kafeer eller andre av filmens offentlige rom, slik tilfellet er i *An American in Paris*, med Gene Kelly i hovedrollen.

Det spesielle med musikalen sammenlignet med andre filmgenrer, er kombinasjonen av fortelling og show-numre. Ofte synes selve fortellingen å være sekundær i forhold til showene. At showene er det primære anliggende, viser seg også i produksjonsprosessen. Fortellingen i *An American in Paris* ble f.eks. laget etter at en hadde bestemt seg for hvilke Gershwinmelodier en skulle bruke. At showene er det viktigste, er åpenbart også ved at de potensielle konfliktlinjer som introduseres på fortellingens plan i svært liten grad bygges ut. Vi får vite at hovedpersonen Jerry er i Paris for å realisere sin drøm om å bli en habil maler med salgspotensiale. Samtidig får vi aldri vite hvordan det egentlig går med karrieren. Likeledes fins det to trekantforhold i filmen som aldri brukes for dramatikkens skyld. De ansatser til en fortelling som fins i *An American in Paris* synes nærmest som påskudd til å vise frem Gene Kellys kroppsbeherskelse, hans danse- og steppeferdigheter, og dessuten – hans gode humør og lekenhet. Med Jerry går vi inn i et nabokollektiv som ligner en utvidet familie der livet ikke er innrettet på etablering av ekteskap og kjernefamilie. Når Jerry aldeles impulsivt tar til å danse på gaten eller på stamkafeen, stimler umiddelbart et begeistret publikum sammen og inkluderes også gjerne direkte i Jerrys dans og sang.

Det lekne fellesskapet som *An American in Paris* feirer er noe av grunnlaget for Richard Dyers tese om at mye av appellen i musikalen (og andre former for lettere underholdning) ligger i at den fremstiller en utopisk verden (Dyer 1981). Musikalen viser ikke frem hvordan denne alternative verden faktisk kunne vært organisert. Poenget er at genren gir et blick inn i hvordan utopia ville føles. Det utopiske er av

Dyer definert som å være et bilde av noe bedre, noe vi ønsker oss dypt og inderlig, lengsler som ikke innfris i det hverdagslige livet. En utopi er altså forestillingen om noe annet, om noe bedre, enn det som er nå. Ved å sette kroppens potensiale for bevegelse, rytme og sang i sentrum, ligger *An American in Paris*' utopiske dimensjon i fremvisningen av et kollektiv forenet i lysten til og gleden ved kroppslig-musikalsk utfoldelse, som en kontrast til et urbant, moderne «Gesellschaft» hvor den individuelle kroppen er underlagt rasjonalitet og arbeid.

Jane Feuer har hevdet at mye av musikalsens appell også ligger i dens nostalgiske karakter. Hun sikter med det til genrens simulering av f.eks. vaudeville-teaterets levende publikum (Feuer (1982) 1993). Tanken er at musikalsens tekstinterne publikum fungerer som en kompensasjon for et levende publikum i tidligere tiders underholdningsformer og at vi i kinosalen inviteres til å identifisere oss med lerretets publikum. For et ungt publikum som ikke hadde egen erfaring med slikt, kan en spekulere på om ikke den nostalgiske kvaliteten mer ligger på et individuelt psykologisk plan. Jeg tenker på det at Jerry ikke defineres verken som danser eller sanger, men utfolder seg like fullt for det. Hans musikalske utfoldelser, enten det er blant barn eller eldre kvinner, fremstår som impulsive, sprunget ut av lysten i øyeblikket, uten sikte på berømmelse eller penger. Hvis vi tenker på at eksponering av stemmen i offentlige rom i vestlig kultur tendensielt er forbeholdt den skolerte eller ekstraordinære stemmen på en scene foran et betalende publikum, bryter Jerry-figuren med dette. Jerry oppfører seg slik bare barn, gale og fulle folk kan gjøre det i virkelighetens verden. På denne bakgrunnen kan vi si at filmens appell også er basert i minner om tiden før f.eks. sangstemmen ble underlagt kontroll, før vi lærte å beherske

oss. Filmens utopiske dimensjon er slik sett ikke fremadrettet, men ligger i fortiden og har et regressivt preg.

Progressivt er det ikke, men...

En kan altså legge vekt på at fiksjonsdelen av medienes produkter tar utgangspunkt i og appellerer til allerede eksisterende lengsler, drømmer og fantasier. Dette innebærer imidlertid ikke en (populistisk) feiring av kulturindustrien som «progressiv» eller noe i den retningen. Spørsmålet er selvsagt *hvordan* medietekster håndterer folks lengsler og behov.

Vel er det f.eks. slik at *An American in Paris* griper fatt i noen lengsler og lyster hos sitt publikum ved å fremstille et utopisk univers forenet i sang og dans. Men samtidig er det slik at filmen selv betviler gyldigheten av det utopiske universet den feirer. Filmene viser frem lek, sang og dans for aktivitetens egen skyld, samtidig som den setter på plass den kroppslige og uforpliktende utfoldelsen som trolig har vært filmens primære attraksjonskraft overfor et publikum. Jerry er i Paris for å utvikle seg som maler i «kulturens Mekka», men bare for å forenes med en ung butikkdame han for så vidt kunne truffet i hjemlandet. Når det heterofile paret forenes i filmens siste minutt, er sprelske Jerry blitt like fargeløs som sin elskede parfymeselgerske. Jerrys energi og begjær er satt på plass og dermed sluknet. Showet er over. Vi kan dermed si at filmens «ideologiske prosjekt» er å omforme sin glade drømmer til konformist. Publikum var på sett og vis klar over, før de gikk på kino, at det ville ende slik; de kjente Hollywoods genre-lover. Dette ga kanskje en slags «ideologisk ryggdekning» for de mer utsvevende eller overskridende nytelsene underveis.

Denne dobbelheten i *An American in*

Paris er også til stede i de to diametralt ulike kvinnetyper den fremstiller. Med en viss rett kan en si at filmen avviser den initiativrike, moderne kvinnen, representert ved Molly – en kunstinteressert kvinne med egne prosjekter, også på det kjønnslige området, vist i konkrete fremstøt overfor Jerry. Filmene avviser henne mest eksplisitt ved at Jerry overhodet ikke ser noe i henne, men faller for det konturløse «tebrødet» Lisa. Grunnen til at Molly avvises kommer tydelig frem i replikken «she acts like a man». I sin påtrengende kjedelighet og passivitet er det på den andre siden ingen dramatikknøytet til Lisa. Fordi vi aldri riktig gis anledning til å føle Jerrys lengsel etter Lisa, er det heller ingen større lettelse eller glede ved at de to forenes. Vi ser og hører hva som skjer mellom de to, men gis aldri anledning til å føle det. Slik fremstår idealkvinnen Lisa helst som en løst konstruert påstand.

At filmens slutt og Lisa-figuren er mindre viktige i filmen som helhet, viser seg også i samtaler med personer som så *An American in Paris* da den ble vist i Norge første gangen i 1953. Disse gir eksempler på at det som huskes er hvordan Gene Kelly utfoldet seg i dansen, mens de har vanskelig for å minnes hva filmens fortelling besto i. Selve fortellingen var heller ikke viktig i selve resepsjonsøyeblikket: «Vi satt bare og ventet på at de skulle begynne å danse.» Med tanke på fortellingens trivialitet og underordnede betydning er ikke dét rart. Det konforme ved filmens fortelling ga samtidig, som nevnt, en trygg ramme for publikums lystfylte opplevelse av showene. Filmene utfordrer aldri egentlig de mer eller mindre kollektive forestillinger omkring blant annet kjønn. Det måtte i så fall være i Gene Kellys lekne, grasiøse, «feminine» mandighet. *An American in Paris* er laget på Hollywoods premisser og feirer ikke bare en utopisk verden, men også amerikansk underholdning. I denne musikalen

forenes den skolerte og uskolerte stemmen, stepping, ballett, vals og jazzifisert pianospill. *An American in Paris* reflekterer slik populære representasjoner av USA som en kulturell smeltedigel – selv om den foregår i Paris.

Et hovedpoeng for Adorno var at kulturindustriens konformistiske funksjon viser seg i at dens kunder «lokkes med drøm og eventyr, men snytes alltid». *An American in Paris* kan som filmfortelling sies å eksemplifisere dette. Samtidig kan en på bakgrunn av filmens innstendige og faktiske feiring av rytme, stemmebruk og dans i et varmhjertet fellesskap si at den, som andre medietekster, dermed også holder noen lengsler i live, og, som Jostein Gripsrud har formulert det, representerer et arsenal av forestillinger som publikum kunne gripe og gjøre bruk av på ukontrollerbart vis (Gripsrud 1985). «Kontrollen» med musikalens ideologiske funksjon ligger med andre ord i helheten av faktorer som preger publikums livsverden – andre filmers og mediers bidrag, primær- og sekundærsosialisering og situasjonen (for kvinner) på arbeidsmarkedet for den del – mer enn i den enkelte teksten.

Og: Til og med «vår» cowboy- og actionelskende kvinnelige informant, som beskriver musikalene som «veldig sånn banale», forteller samtidig at «jeg har likt musikalene på grunn av, hva skal vi si, sanseintrykkene og sånt da».

Tone Kristine Kolbjørnsen
stipendiat
Institutt for medievitenskap
Universitetet i Bergen

Litteratur

- Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. *Opplysningens dialektikk*. Röda Bokförlaget. Göteborg (1947) 1981.
- Adorno, Theodor W. «Free Time». I Adorno. *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*. Routledge. London (1977) 1991.
- Dyer, Richard. «Entertainment and Utopia». I Rick Altman (red.). *Genre: The Musical*. Routledge and Kegan Paul. London 1981.
- Feuer, Jane. *The Hollywood Musical*. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis (1982) 1993.
- Gitlin, Todd. «The Dominant Paradigm». I *Theory & Society* 6/78.
- Gripsrud, Jostein. «Hornbriller mot massekultur». I *Samtiden* 1/85.
- Katz, Elihu og Paul F. Lazarsfeld. *Personal Influence*. Free Press. New York 1955.

Horens plass i mannens psyke

Av Per Are Løkke

På oldnorsk fantes det et ord, *hørr*, som betegnet den mannlige horebukk. Ordet *høra* betegnet kvinnen som skjøge. I vårt språk finnes ikke lenger begrepet *hørr*, men *horen* har overlevd språkets omskiftninger. Vi kan alle se henne for oss. Oppstilt i gater der mørket skjuler hennes lidelse, mens lyset fra gatelyktene og barene hyller henne inn i en positur som lokker på mannens begjær. Hun er her blant oss alle, sirkulerende i kulturen, i mytene, i bildene, i filmene, i fortellingene; plassert i våre forestillinger, som erfaring, skjebne, fantasi, begjær og forakt. I denne artikkelen tolker Per Are Løkke horefantasien som en sentral forestilling i vår kultur, og ikke minst i den litterære. Denne forestillingen strekker seg langt utover den konkrete handling det er å kjøpe seksuelle tjenester av en kvinne. Den er en av våre grunnforestillinger om kvinner.

Vi kan alle se horen for oss. Men hvor er han – mannen? Han forsvant som begrep i språket. Han forsvinner bak bilrutens skjul som horekunde. Den anonyme mannen. Generasjoner på generasjoner av menn som forblir ansiktsløse. Utfoldelsen av skamfylte aktiviteter i kulturens grenseland. Hvem er han? Hvem er de? Hvem er vi? Menn som lokkes mot disse utfoldelser?

Jeg skal allikevel ikke skrive om horebukken. Heller ikke om horekunden. Men om en figur som innbefatter dem begge. Jeg skal ikke skrive om mannens forhold til den reelle horen. Ikke om horen i seg selv. Men om mannens representasjon av horen. Om

horen som indre bilde. Om horen som fantasi og kulturprodukt. Om horens plass i den mannlige psyke.

Det er derfor verdt å merke seg at når jeg bruker ord som hore, horefantasi, horefortellinger peker dette på et bilde der kvinnen er redusert til sin seksuelle funksjon. En fremstilling av kvinnen som absolutt seksuell. Ikke bare kvinnen som selger sin seksualitet, men alle kvinner, kan inngå i et slikt bilde.

Artikkelens ambisjon er å tolke og utlegge horefantasien som en strategisk kulturell figur som strekker seg langt utover den konkrete handling som det er å kjøpe seksuelle tjenester av en kvinne.

Horefiguren vil bli sett på som en sentral forestilling i reguleringen mellom kjønnene. En figur som virker og agerer i et nettverk av krefter der menn og kvinner møtes i lyst og forakt, kjærlighet og hat, makt og undertrykking, strid og tiltrekning.

Hvem er hun?

For en tid siden spurte jeg to kamerater hva slags assosiasjoner de fikk av ordet hore. Den ene svarte med å ta frem sin diktbook og lese:

En pike ble med meg hjem
husker ikke hvem
En redd skikkelse som meg selv
som aldri elsket med noen første kveld
To tilfeldige nakne kropp
driften som aldri stopper
Ikke et ord i akten
egoisme i den rytmiske takten
Noen sekunder i nytelse
og håp om gjenyttelse

En pike våknet på armen
borte var den tilgjorte varmen
hvem er hun, hva gjør hun her?
I min seng, uten klær
foraktelig dømt som billig
så enkel, umoralsk og villig
En høflig, kald avskjed
Gå! avskyeligheten min vil ha fred
En adresselapp på bordet
Fy faen, for en hore.

Den andre svarte med å fortelle en historie. Han arbeider i en større bedrift. Hvert år har de som tradisjon å reise med ferja til Kiel. De har også en annen tradisjon. Hvert år geleides de nye læreguttene til horehuset. Mot en bakgrunn av latter, alkohol, usikkert begjær og beruset felles-

skap ledes guttene til å gjøre det som alle før har gjort. En slags symbolsk dåp og innvielse skjer. Guttene blir menn i horens favn.

Jeg selv fortalte om en erfaring fra en mannsgruppe. Vi var fem menn som var blitt enige om å møtes for å snakke om det vi vanligvis benekter. Det vonde i livet. Umiddelbart var det vanskelig å møtes omkring dette. Det var imidlertid noe annet som spontant samlet oss. De lystige fantasiene og fortellingene slik vi har lært å fortelle dem fra puberteten av. Om våre bragder og prestasjoner. Om vårt begjær etter kvinner, vakre kvinner, sexy kvinner, sensuelle kvinner, kåte kvinner, deilige kvinner, store kvinner, små kvinner, ja alle de villige kvinnene vi har sett, møtt, fått et glimt av eller til og med noen ganger erfart i våre liv. Hukommelsen synes uendelig når det gjelder slike minner.

Men det var ikke tilfeldig *når* disse fortellingene dukket opp. De dukket nettopp opp når vi sto i fare for å fortelle om vår egen sårbarhet og avhengighet, eller når det var fare for uenighet eller opplevelse av forskjeller. Som en befriende engel eller lindrende kvinne dukket fantasiene, vitsene og fortellingene om den seksuelle kvinnen frem. Og hva skjer? Jo med ett er ubehaget, konfrontasjonen og sårbarheten som var i ferd med å utvikle seg, jaget på vei. Og igjen var vi samlet i latter, fellesskap og behag, slik gutta på vei til horehuset i Tyskland var samlet i latter og behag.

Når vi fortalte om våre opplevelser med horen, fortalte vi om gutta, om festen, om latteren, og innvielsen, om eget begjær knyttet til lyst og forakt. Vi fortalte imidlertid ikke noe om kvinnene vi berørte. Det kvinnelige subjektet bak horebildet var fraværende. Er ikke derfor jaget etter horer og horefortellinger først og fremst et jag etter egne fantasier og bilder? Ikke et begjær rettet mot kvinnen, men en drift etter å stabilisere det egne falliske monument. Ikke et

møte med en annen, men et møte med seg selv. Onani. Jeg spør, og tankene vandrer mot bildet av den første kvinnen. Moren. Hun som leger sår og jager vonde drømmer på flukt. Hun som gir svar på de første spørsmål.

Den første kvinnen

Moren er den første relasjonen. Når hun løfter barnet gir hun også barnet et løfte om at verden er trygg og forståelig. Moren gir barnet et løfte om beskyttelse gjennom å holde og tenke for barnet, før barnet kan holde og tenke selv. *Hvordan* moren beskytter barnet blir derfor den første modell for selvomsorg og selvforståelse. En vesentlig side av morens omsorg er hennes løfte om tilfredsstillelse. I morens favn forandres ulyst til lyst, ubehag til behag, uorden til orden. Hun er den første nærer. Den som slukker tørsten. Den som metter magen. Den som varmer sjelen.

Bærer ikke alle mennesker med seg et minne, en forestilling, en indre idé om at det finnes en særskilt kvinne som tilfredsstiller alle behov, som står til tjeneste, som gir og viser omsorg uten å kreve noe tilbake, som lindrer og helbreder det vonde slik engang mor gjorde det? Bærer vi ikke alle et slikt minne om en hel og allnærende verden? Der lidelsen har opphørt og onde konflikter ikke lenger eksisterer som problem. Og hvem drømmer ikke i stille stunder om:

...et ekte lykkeland hvor alt er vakkert, kostbart, fredelig, hederlig, hvor overflod nyter å speile seg i orden, hvor livet er frodig og lett å puste inn, hvor uro og det uforutsette er utelukket, hvor lykken har inngått ekteskap med stillheten, hvor selv maten er poetisk, næringsrik og pirrende på samme tid, hvor alt likner deg min kjære engel. (Baudelaire 1981)

Er ikke mange livsprosjekt forsøk på å innrette verden etter modellen av hva moren ga? Løfter om trygghet og næring. Det uforutsette, uhyggelige, ubehagelige ved verden holdes ute. Det å være i verden blir å spinne sitt liv inn i drømmer om trygghet, enhet, forankring, sikkerhet og sammenheng.

Den tyske filosofen Sloterdijk (1990) hevder at vår kulturs største utfordring er å bryte med disse drømmer uten å miste håpet om at livet også skal eksistere i en fremtid. Verden er ikke hel, trygg, ren, sammenhengende og enhetlig holdt sammen slik vi har trodd. Slik metafysikken, teknikken, borgerligheten, sosialdemokratiet har inngytt oss med forsikringer om. Et opptog av realiteter har vært holdt utenfor; lidelsen, kaos, konflikter, bevegelsen, mangfoldet, søppelet, for den saks skyld kvinnen, barnet, de syke og de gale. Det er i dag et spørsmål om vi er i stand til å møte disse utfordringene og inkorporere dem i våre liv. Vi må lære å forholde oss til det uhyggelige, skriver Sloterdijk. Verden er ikke satt sammen slik som morens løfter gir forventning om.

Ikke minst for mannen fremstår dette som et problem. I det egne liv som arbeid og som kjærlighet regjerer hans forestillinger om å eie, bygge, eller skape monumenter som innfrir disse drømmer skapt i morens tegn. Ikke bare metafysikken og teknikken, men hele vår kulturs produksjon av kvinnebilder, synes jo å være innrettet mot å opprettholde disse forestillingene. Overalt hvor vi vender oss, ser vi mannen dyrke kvinnen som sitt nærende objekt.

Den andre kvinnen

Moren er den første. Men hvem er den andre? Er det ikke horen? I pubertetsperioden, kanskje før, kanskje etter, stifter gutter kjennskap med «denne andre kvinnen». Hun som tilfredsstiller gjennom seksualitet



Prostituerte organiserer seg. Fra Pamela Harris: Faces of Feminism, Canada 1992.

og ikke gjennom omsorg. Som bier rundt dronningen kretser gutters oppvåkne begjær rundt forestillingen om denne kvinnen. Pornobladene, guttesnakket, film og medieindustrien skaper til sammen et gigantisk myteapparat. Der kvinnen sirkulerer, skapes og belyses i alle tenkelige stillinger og posisjoner som objekt for menns seksuelle begjær. Horefiguren fremstår og oppstår i denne forstand som et seksuelt bytteobjekt for menn.

Forestillingen om den absolutt seksuelle kvinnen, horen, konstitueres via dette myteapparatet som en indre fantasi i de fleste gutters verden i løpet av denne perioden. Her legges grunnlaget for menns velkjente hore/madonna-kompleks.

En ungdom, en gutt på atten, fortalte meg i vinter oppglødd og glad at han var forelsket og at han nettopp var blitt fast sammen med den utkårede. Hun var 16 år – dessuten var hun jomfru, fortalte han stolt og ivrig. To måneder senere traff jeg ham igjen, og

jeg spurte hvordan det gikk. Han fortalte litt oppgitt at han ikke passet sammen med bare én kvinne, det var så mange andre, og dessuten var hun jomfru og uerfaren, fortalte han med forakt i stemmen. Slik kan vi observere at hore/madonna-komplekset historisk nedfelles som en indre splittelse omkring kjærlighet og hat i de fleste ungdommers bevisstheter fra puberteten av.

Horemamma

Men er ikke denne relasjonen skapt etter modell av spedbarnets forhold til moren? Er ikke bare avhengighetsforholdet reversert? Nå er det ikke lenger gutten som er avhengig av moren. Den passive guttens følelse av å bli eid og besatt av moren reformuleres til den falliske guttens forestilling av å eie og besitte horen. For uansett hvor mye gutten blir tilfredsstilt eller frustrert av moren som barn, vil han på et vesentlig nivå oppleve at det er moren som har

makten. Det er moren som er i besittelse av den omsorg, den mat, den varme og de anerkjennende ord som gutten har behov for. Moren er ikke bare den første, men også den største.

Pubertetens seksuelle forestillinger reverserer dermed maktforholdet mellom mor og sønn. I guttens fantasi. Nå er det gutten som har noe som kvinnen trenger og er avhengig av: Det mannlige kjønnsorgan. Det mannlige kjønnsorgan, fallosen, blir dermed også gjennom pornografiens bilder og fantasier overordnet morskjærligheten og omsorgsverdiene. Gutten forsøker i fantasien å frigjøre seg fra moren ved hjelp av pornografiens kvinne slik Susan Gubar viser i sin artikkel «Feminisme og pornografi»:

Gjennom sitt indre å gjenskape kvinnen som skapte ham, gjennom fantasiens hjelp å gjenerobre kvinnen han var tvunget til å avstå fra, gjennom å straffe kvinnen fra hvilken separasjonen i seg selv oppleves som en straff og gjennom å erotisere kvinnen, hvor erotikk var tabu forvandler pornografien sitt største traume til den største spenning, et faktum som forklarer hvorfor ukebladlesning og kommunale pornofilmer fungerer som «rites de passages» for så mange tenåringer». (Gubar 1989)

Utover denne reverseringen og reformuleringen av maktforholdet mellom moren og sønnen, er den psykologiske kvaliteten av morens tilfredsstillende og totalt aksepterende holdning bare blitt overført til et seksuelt nivå, der det nå er horen og ikke moren som aksepterer, godtar og gratifiserer alle behov. Hun nyter til og med guttens slemme sider, dvs. hans aggressivitet, slik Per Buvik skriver i sine pornografistudier:

De pornografiske heltinnene er alle villige og deilige, og kjenner ikke tabuer. De lar seg både erobre og ydmyke, og de gjør seg

gjærne om til erobrerinner og sadister, om det er det det er spørsmål om. Alle disse Horene som aldri tar seg betalt, er nokså opplagt Mamma som endelig står til rådighet. Om de undertiden blir sparket og slått og plaget på annen måte er det som en ubevisst hevn for alle nederlag, forsmædelser og frustrasjoner i barndommen. (Buvik 1987)

Dermed er det to kvinner, en som tilfredsstiller gjennom omsorg og en som tilfredsstiller gjennom seksualitet. Moren og horen.

Den rene og vakre kvinnen

Dette er derimot ikke de eneste tilfredsstillelsesbilder denne kulturen produserer av kvinner. Det finnes iallfall to vesentlige forestillinger til. Jomfruen og Den skjønnne. Jomfruen tilfredsstiller mannen seksuelt gjennom renhet og uskyld. Hun tilfredsstiller mannens behov for fullt ut å være den første. Den vakre kvinnen tilfredsstiller mannen ved å behage gjennom skjønnhet. Mannen kontrollerer kvinnen gjennom blikket. Jeg skal ikke gi Jomfruen og Skjønnheten mer plass, selv om de absolutt fortjener det.

Dermed er det fire kvinner: Den gode, Den seksuelle, Den vakre og Den uskyldige. Alle disse kvinner er sammenbundet og assosiert med hverandre i et nettverk av kulturelle bilder der de fremstår som nærende objekter for menns drømmer og behov for omsorg, skjønnhet, seksualitet og uskyld.

Det ytre og formale ved kvinnen fremheves. Ett element idealiseres og estetiseres. Andre kvaliteter ved kvinnen benektes. Spørsmålet er ikke hvor utbredt denne sirkulasjon av reduktive kvinnebilder er. Men om det overhodet eksisterer bilder av kvinner som representerer hele sitt subjektive mangfold, av dybde og fylde, uten at dette

fremstår som et fryktbilde for mannen.

Mannens vesentlige kvinnesplitting er derfor ikke hore/madonna-splittingen. Det er derimot splittingen av kvinnen i en ytre flate som han forsøker å kontrollere, og et indre rom som han forsøker å benekte. Benektelsen av kvinnens indre rom og subjektive mangfold er jo selve essensen i de fleste kulturers makteksersiser overfor kvinner. Kvinners særegne uttrykk har blitt og blir stemplet som patologiske, mindreverdige, lavtstående, uvesentlige, primitive, farlige eller de har rett og slett blitt definert bort som ikke-eksisterende.

Vi kjenner også igjen disse splittingsene i våre egne og andre menns kvinnehistorier. Når den seksuelle og villige kvinnen i vår opplevelse forandrer seg til et billig og foraktelig ludder, eller til et skremmende og umettelig seksualvesen. Når den vakre og forførende kvinnen forvandles til en kald, avvisende og utilnærmelig kvinne. Når den gode og forståelsesfulle kvinnen forvandler seg til en krevende og invaderende kvinne. Når den jomfruelige kvinnen forvandler seg til en kjedelig og tam figur. Alltid er det det samme. Mannen flykter fra den reelle kvinnen når hun ikke sammenfaller med fantasiene om den tilfredsstillende kvinnen.

Dersom vi søker til litteraturen kan vi se hvordan Knut Hamsuns kvinnehistorier belyser splittingen mellom den vakre og den gode kvinnen, hvor den vakre kvinnen beskrives metaforisk som enlysekrone som glitrer men ikke varmer, mens den gode kvinnen beskrives som en kakkelovn som varmer men ikke glitrer – og hvordan skal han da få tak i en kvinne som både glitrer og varmer på samme tid.

Rakel Nordseth belyser i artikkelen «Heteroseksuell dialog» (1984) hvordan Agnar Mykles bøker forteller oss om splittelsen mellom horen og madonnaen, der han kjemper i splittelsen og spør seg selv, hvordan kan han høyakte en fe såfremt hun

er en hore og hvordan kan han rulle seg i stønnende vellyst med en hore, såfremt horen er en fe.

I boken *Makt og redsle* (1987), en bok om menn og lederskap, gir Christian Ylander et glimrende eksempel på det ikke så uvanlige fenomen at forretningsmannen overfører sin kapitalistiske logikk på sitt forhold til kvinner, ved å kjøpe sin hustrus omsorg til barnestell og hushold, sin sekretærs skjønnhet til representasjon og middagsavtaler og horens uforpliktende rom til å nære hans seksualitet i fremmede land.

Kvinnen den medskyldige

At kvinnen selv adopterer bildene av den gode, vakre, skjønn og uskyldige kvinnen som sine fremste idealer gjør jo det hele også så mye mer komplisert. Frigga Haug har i sin bok *Female Sexualization* (1987) belyst nettopp dette, hvordan kvinnekroppen er stedet for en omfattende kulturell tukting og disiplin. Der kroppsidealene er formet etter menns begjær. Der kvinner selv er med på å reproducere denne evige sirkel av selv-utslettelse i de gode idealers navn. Kvinner som sulter seg til skjønnhet. Kvinner som i underkastelse gir av sin kropp og sin omsorg. Kvinner som lager maten, steller huset, passer barna ... vel, vi kjenner historiene. Men vi kjenner også kvinnens historiske kamp for sin subjektive plass. Om mannen kan motta kvinnens manifestasjon av selvstendighet og ekspansjon uten å flykte eller slå tilbake vet vi ennå ikke.

Mannen den umodne

Jeg påstår at vi mangler kunnskap, bilder, ritualer som symboliserer og gir plass til virkelige kvinner i mannens forestillingsverden. Kvinnebildene er vevd inn i et morsteppe av glans og tilfredsstillelse.

Bilder av kvinner som er til rådighet for mannen. Problemet på mannens side er at han aldri får gjennomgått den følelsesmessige modning som separasjonen fra den første mamma skulle ha igangsatt. Om ikke mamma er der, så er det alltid andre mamma-like kvinner. Robert Bly hevder også dette i boken *Mannen* (1992). Nøkkelen til mannens utvikling ligger i dag under morens hodepute. Istedenfor å gjennomgå en indre utvikling blir mannen hengende igjen i en imaginær forestillingsverden der kvinner først og fremst blir attraktive i kraft av sine nærende kvaliteter, ikke i kraft av sin subjektive og uavhengige natur. Med Bly kan vi se at kulturen mangler modningsritualer for menn. Kvinnen tar i dag ansvar for mannens følelsesliv. Hun bærer smerten og skylden, ofte også troen. Mannen har ikke utviklet en «container» for selvansvar og forblir dermed umoden i sitt eget følelsesliv. Gutter lærer å spille fotball, men ikke å ta ansvar for sitt indre eller oppdage verdien i å bli kjent med andre mennesker.

I det følgende skal jeg utdype hvorfor horefiguren har en slik sentral plass i vår kulturs utforming av den mannlige identitet. Vi skal se at horefiguren inngår i sammenhenger som kan knyttes til seksualitet, følelsesliv, språk, vold og makt. Vi skal se at horen «virker» så vel i den enkelte manns indre liv, som mellom menn og i forholdet til kvinner. Vi skal se at horen «virker» i et spekter av sammenhenger der kjønn er på spill. Vi må spørre – til slutt: Vil mannen slippe denne imaginære ordning?

Horen som språk

Den franske filosofen Emmanuel Levinas hevder (1989) at det er gjennom språket, i dialogen, at den Andre kommer til syne. Som levende, atskilt, forskjellig – alltid utenfor min kontroll og besittelse. Den andre kan aldri eies eller reduseres. Den

andre er alltid mer enn og utenfor mine forestillingers horisont. Det fremmede er den andres status. Bærer ikke Levinas et bud til mannen? Om å oppdage kvinnen utenfor de bilder som regjerer i seksualitetens fantasiverksted.

For kvinneansikter lover ikke først og fremst skjønnhet, seksualitet, nærhet eller behag. Dersom vi følger Levinas' bud og ser mot ansiktets furer, kan vi få øye på historie og levd liv. Dersom vi ser dypt i øynene vil vi se ukjente og fremmede bevegelser. Dersom vi hører appellen i stemmen kan vi høre ønsket om å bli mottatt som seg selv. Protesten mot å bli redusert til bilder. Dersom vi kjenner etter kan vi føle rytmen fra det andre kjønn. Det unike i den andre.

Det er derfor mulig å si at mannen aldri oppdager kvinnen dersom han ikke kan forlate sitt fantasiverksted. Men hvordan skal han da holde seg oppreist?

Ja, for hvem snakket vi om, i diktet, i bedriftskulturen, i mannsgruppa. Hvem fant vi? Hvem oppdaget vi? Hvem poserer monotont i reklamen og filmene. Er det ikke den Samme? Akkurat det samme bildet. Det ene bildet av kvinnen. Kvinnen som rett og slett er for oss. Det samme kvinnebildet vi alle deler. Vi snakket ikke om noe annet. Det vises ikke noe annet. Bare dette ene. Det samme.

Igen og igjen. Uendelige historier. Uendelige variasjoner. Uendelig kraftfylt. Uendelig pirrende. Uendelig forlokkende. Uendelige bevegelser rundt det Samme. Et eget språk er utviklet omkring dette ene. Et språk som de fleste menn kjenner. Et språk som samler og forener menn i et fellesskap. Dette er noe vi deler. Her er vi sammen. En egen sosial kode som menn kan møtes innenfor. Trygt. Et språk som virker øyeblikkelig identitetsbekreftende. Her er jeg til. Som mann i øyeblikket. Her er vi trygge. Dersom det finnes ett verdensspråk som alle menn kan dele, så er ikke dette

esperanto. Det er snarere det universelle språket som konstituerer kvinnen som seksuelt næringsobjekt for menn. Et blikk, et kort nikk, noen armbevegelser, et lite flir. Ikke mer skal til før denne kontakten er etablert, før vi menn møtes innenfor dette språkløse språk.

Ja, for det er jo språkløst, det er fantasi-løst, det er alltid det samme, det ene, det evig repeterende. Det er alltid mannen som språkløst eier kvinnen gjennom sine gjentagende fantasier. Men hvorfor denne evige repetisjonen? Hvorfor denne kretsing og flakking rundt det samme bilde?

Horen som gjentakelsestvang

Sigmund Freud har skrevet så vel om horen som om fantasienes betydning og om gjentakelsens tvang. Men ikke om horefantasien som en gjentakelsestvang. Men kanskje vi forstår mer av mannens forhold til horen dersom vi vender oss mot det Freud tiller denne tvang. Ett av symptomets kjennetegn er at det gjentar seg. Det utgjør et indre punkt som mennesket alltid vender tilbake til. Men det forstår ikke hvorfor. Det er oppstått en lidelse.

Mannen vender alltid tilbake til horen. Han ønsker ikke å forstå hvorfor. For i motsetning til andre symptomer oppstår ikke lidelse. Snarere dens opphør. Lystuttømming. Lidelsesuttømming. Lidelse som opphører i lyst. Lyst som symptom. Og det gjør jo horen til et vellykket symptom.

Freud viste oss at fenomener som på overflaten fremstår i gjentakelsestvangens kraftfelt ikke bare er uttrykk i seg selv. De er også uttrykk for noe annet. Gjentakelsen viser til noe annet. Til noe i mennesket som ikke er uttalt, ikke sagt, ikke symbolisert. Det viser til et ukjent språkrom. Til en plass hvor det er oppstått et erfaringsforbud. Et forbud mot å tale, tenke, føle, sanse og symbolisere.

Og vi må da spørre: Står ikke fantasien om horen istedenfor en slik ukjent språk-plass? Fyller, skjuler og tilslører ikke den seksuelle kvinnen denne plass i mannen ved alltid å henlede oppmerksomheten mot et annet sted, men alltid det samme sted. Kvinnens sted. Men hva er så kvinnen symptom for? Hva er det som er forbudt for mannen å uttale. Hva er det som ikke har vært uttrykt; sagt, følt, sanset, tenkt?

Er det ikke mannens sårbarhet og avhengighet, vår følelsesmessige umodenhet? Er det ikke det vi ikke klarte å snakke om i mannsgruppa? Står ikke den seksuelle kvinnen der, istedenfor den egne smerten? Har vi ikke bygd en kultur for mannen, der han beholder sitt første privilegium som barn, gjennom hele livet. Å ha, å eie, å kontrollere en kvinne som jager ubehaget på vei. Som får det uhyggelige til å dunste bort som dugg for solen. Som tar over ansvaret for ham. Er det ikke nettopp denne ansvarsfraskrivelsen som kvinnen står istedenfor? Men er det ikke også denne ansvarsfraskrivelse mannen engang til slutt må ta ansvar for som Peter Sloterdijk skriver:

Nettopp i kraft av sin sosialisering, vil han dog til slutt bli stilt overfor spørsmålet, hva har han tenkt å gjøre ved sin opprinnelse i naturen (den første relasjon), om han virkelig tror, at han ved sin annen fødsel kan slippe fri fra den første. (Sloterdijk 1990, s. 99)

Mannen som kadaverkropp

For å presisere: Når en hel kultur er bygd opp rundt aktiviteter der sønnen, gutten, ungdommen, mannen, faren, bestefaren ikke møter kulturelle rom der avhengighet og sårbarhet kan integreres i maskuline former, når en hel kultur i maskulinitetens tegn er bygd opp rundt benektelsen av den første fødsel (bundetheten til det moderlige, og til jorda), når en hel kultur benekter

det på forhånd gitte ansvaret som hviler nettopp i denne bundethet, når mannen gjennom sin oppreiste suverenitet benekter sine sår, oppstår et tomrom inne i mannen. En taushet. Etsår uten språk.

En nakenhet, skriver den franske psykoanalytiker Eugénie Lemoine (1987). Den mannlige nakenheten erkjennes ikke. Den symboliseres med noe annet. Kvinnen symboliserer mannens nakenhet. Kvinnen blir derfor objektet som fyller mannens nakenhet. Hans tomrom. Hun er ribbet i Adams kropp. Hun leger såret. Hun står istedenfor språket. Kvinnen er derfor mannens sannhet, skriver Lemoine retorisk.

Men sannheten må sies, ikke ties, som kvinner og menn har gjort i tusen år. Det tause språkkrommet i mannskroppen utgjør derfor i dag et kontinuerlig problem for mannen. For kvinnene har utviklet språk, trukket tilbake krefter og utfordret mannen. Mannen føler seg i dag stevnet. En navnløs uro forfølger ham. Hvem er jeg? Er jeg skyldig? Blir jeg angrepet? Overalt søkes det etter sikringer som setter opp et *Nei* mot lidelsen og uhyggen. Skjule barnefølelsene. Men sikringene ryker. Festene smuldrer opp. Stillasene krenger i sine oppbygninger. Mannen faller. Men hvor?

Kroppen er et utrygt rom for mannen. Vil det utvikles språk? Språk som bærer. Språk som utvikler ansvar. Språk som viser mannen veien fra barnefølelsene mot utvikling. Vil mannen utvikle språk? Mannens kropp er en kadaverkropp, skriver Julia Kristeva (1983). Udifferensiert. Ubevegelig. Ennå språkløs. Mannen faller derfor ikke innover mot seg selv. Men gjennom seg selv. Ned i kvinnens seng. Krypene på hennes puter. Trygg igjen ved hennes matfat. Et språkløst kadaver som nærer seg før neste soloppgang.

Mannen som avhengig og sårbar

Når kvinnen blir den som skal fylle man-

nens kropp og lyse opp hans mørke. Når kvinnen blir den som skal stabilisere mannens identitet. Når kvinnen blir den som skal nære mannen gjennom omsorg og seksualitet. Når kvinnen blir den som skal gjøre mannen hel og sterk, så blir det jo også mannen som til syvende og sist er den avhengige. Kvinner vet jo om denne avhengighet, denne *nakenhet* som Eugénie Lemoine skriver, eller *kadaverkropp*, som Julia Kristeva skriver. Men samtidig blir jo kvinnen av mannen regissert inn i en rolle hvor hun skal skjule denne avhengigheten. Bære hans sårbarhet. Forvandle ham slik fantasiene om den seksuelle kvinnen dukket opp i vår mannsgruppe og befridde oss fra vår sårbarhet.

Kvinnen blir redningen. Mannen har ikke selv noen modell for å ta ansvar for sårbarheten og avhengighetens problem. Det er kun to modeller: Selvdestruktiviteten eller kvinnen. Når mannen søker å kontrollere kvinnen, når den seksuelle kvinnen blir den som skal sikre hans identitet, da blir hun selvfølgelig også den som kan true hans identitet, når hun ikke innfrir hans ønsker, når hun avviser han. Hun blir da den som viser til hans avmakt, til hans manglende indre fundament.

For ingen kvinne kan selvfølgelig innfri mannens behov. Ingen kvinne kan fjerne mannens smerte. Ingen kvinne kan gjøre mannen hel. Kvinnen vil derfor raskt fremstå som den som avkrefter hans identitet og hans lengsel. Hun blir den som ikke anerkjenner ham. Hun blir den skyldige. Den som må bære skylden for mannens egen opplevelse av avmakt, slik Roy Jacobsen sier det i en passasje fra boken *Virgo*:

Larsen hadde alltid irritert seg over de vakre kvinnene. De var deilige og på avstand. Han hatet denne avstanden, han var ikkeengang sikker på om den var til for hans skyld, på at det var han de gjorde seg deilige for. Han drømte om å gjøre dem

oppmerksomme på seg, vise dem hvor verdifull han var, gjøre seg uunnværlig, og deretter hevne seg på dem. Han ville kue den vakreste og mest selvbevisste av dem, ikke med mishandling, det interesserte han ikke, men med avhengighet, han ville ha en av dem på knærne, nekte henne det hun tryglet om: ham.

Det skulle være en praktfull hevn for alle de årene de hadde vært deilige i synet hans, for alle de årene de hadde fristet ham med skjønnheten sin og straffet ham med gjerrigheten sin.

Men han fant ingen avhengige kvinner, han fant bare avhengige menn, menn som ikke fikk det de ville ha og som var lydige i håpet om å få det allikevel. Av og til orket de ikke å være lydige lenger, da slo de...

Mannen som voldelig

Kvinnen blir den skyldige. Den som skal straffes når hun ikke tilfredsstiller eller kan tilfredsstille mannens ønske om å flykte fra sin lidelse. Det er når kvinnen avviser denne illusjonen, dette håpet, dette desperate forsøket på å bli «helet» at mannen blir farlig. Kvinner vet. Når det blir farlig, når det bare er en liten mine, et ord, et lite feilsteg som skal til før mannen mister besinnelsen. En lammende kulturell og kollektiv redsel har jo nedfelt seg i kvinner. En redsel for at denne mannen skal dukke opp i natten eller på forlatte steder.

Altfor ofte er trykket av ueide følelser umulig å stoppe. Da blir kvinnen krenket. Mange menn beskriver jo også sin seksualitet og aggressivitet som en mektig, uforståelig og ustyrlig kraft.

– Det bare skjedde og ble slik. Jeg visste ikke hva som gikk av meg. «Han» bare styrte meg dit. «Jakop» bare krevde sitt. Det var som en rus, som narkotika. Jeg var bevisstløs. I trance – (terapiøfninger).

Seksualiteten og aggressiviteten oppleves som fremmede avspaltede krefter som fullstendig erobrer makten i mannens sinn. En slags totalitær egenkraft. Et kraftfelt styrt av fremmede makter. Smerte fullstendig på avveie.

For mannen dreier det seg jo også om liv og død. Kvinnen er håpet. Brister denne illusjonen, brister også hans identitet. Mannen vil derfor ofte krenke kvinnen fremfor å avsløre sin egen manglende kjerne, bristen og den mørke avgrunnen. Den voldelige struktur er slik både et transformasjonssystem der egen avmakt omgjøres til makt, og et renovasjonssystem, der egen smerte omgjøres til andres smerte.

Og mannen gjør dette ofte. Som monumenter over brutalitet reiser voldsstatistikkene seg. Den mørke tradisjon der kvinner og barn til alle tider er blitt vansiret for livet av hans seksualiserte vold og voldelige seksualitet. En uro har bredt seg. Manns-monumentene skinner ikke som tidligere.

Mannen som voldelig i seksualiteten

Og mange vil også hevde at volden ikke er spesielt knyttet til horefantasien. Jeg er uenig. Det er nettopp horefantasien som eren av de vesentlige mulighetsbetingelser for denne voldstradisjonen. Horefantasien er den kulturelle og generelle fantasien som reformulerer kvinnen til et rent objekt, til en søppelkasse for mannens ueide hat og ufordøyde følelser. Det er dette som skiller horen fra de andre kvinnegestaltene jeg har presentert. Horen kan integreres i de andre objektene, dvs. seksualisere de andre kvinnene. Så vel den gode, den skønne og den rene kvinnen kan seksualiseres. Horen kan derimot ikke i samme grad bli forskjønnnet, uskyldiggjort eller moderliggjort.

Det vil også si at seksualiteten utgjør et av

mannens vesentligste maktområder. Det er gjennom seksualiteten mannen reformulerer sitt maktforhold til moren og dermed også til kvinnen. Horen er den kvinnen som mannen bokstavelig talt eier, da hun jo er hans egen fantasi. Hans eget produkt. Oppfunnet i hans eget verksted. Det er vanskelig å tenke seg at kvinner kan få en innflytelse når det gjelder utformingen av dette gigantiske apparat.

Det er gjennom seksualiteten mannen markerer sin maskuline trang til å vinne, beseire og triumfere. Det er ikke mannens følelser, hans arbeid eller forhold til barnet og naturen som først og fremst bekrefter hans maskulinitet. Det er mannens seksuelle prestasjon, hans ereksjon, hans omnipotente fallos.

Det er gjennom seksualiteten at mannen eier kvinnen, bruker kvinnen, kjøper kvinnen, voldtar kvinnen. Aldri kan menn formulere et så bastant maktspråk overfor kvinnen som gjennom pornografiens horefantasier. Aldri blir kvinnen fornedret så uhyggelig, til en bruksgjenstand, til et objekt, til et hull, til et ludder, til en søppelkasse, som gjennom disse bilder.

Er det ikke også Fallos som er selve metaforen for det mannlige byggeprosjekt? Fallos som via forestillingen om horen reiser monumenter over en moderlig grunnvoll. Er det ikke med seksualiteten som modell at monumenter bygges, land eksproprieres, mennesker utbyttes?

Er det mulig å tenke at mannen vil se i denne retning? Der han, vi – i tusen daglige manifestasjoner, forsøker å underlegge oss verden gjennom seksualiteten? Eller vil vi for alltid være bundet som blinde og drømmende barn til denne ordning og som Jan Kjærstad vikle oss inn i evig fabuleringer omkring den perfekte fallos. Periskopfallosen som utvider seg og trekker seg sammen slik at den alltid tilfredsstiller våre fantasier om hva som metter kvinnen. Alltid det samme, i myriader av variasjoner. Fal-

los som leketøy, redskap og våpen for å skjule våre egne følelsers blindhet. Vår kollektive lidelse.

Horens passivisering av kvinnen

Mannen krenker kvinnen gjennom horefantasien. Blir ikke kvinnen også passivisert i sin egen seksualitet av den samme fantasi? Ved å stemple kvinnen som hore når hun viser for mye seksualitet? Ser vi ikke at horemysten demper, passiviserer og binder kvinnens seksualitet, mens den aktiverer mannen til en blind, monoton og ofte grenseløs seksualitet. *Det som umuliggjør kvinnens seksualitet, gjør mannens seksualitet mulig.*

Horefantasien er derfor også den mest betydningsfulle figuren for reguleringen av forholdet mellom kjønnene. Denne fantasien virker som et kulturelt imperativ som plasserer kvinnen og mannen på hver sin side av et område, hvor mannen via horefiguren gis den kulturelle nøkkelen til å underordne seg kvinnen i seksualitetens navn. Horefantasien har i grunnen samme effekt som prestenes formaning av Guds ti bud overfor folket, hvor folket blir de skyldige overfor et presteskap som nyter sin makt. Slik innprentes også horefantasien: «Du skal ikke, du skal ikke» i kvinnen, mens mannen på den andre siden får inngytt en følelse av at seksualiteten er hans frihet, hans privilegium, slik prestene nøt sin makt i illusjonen om at de sto nærmest Gud.

Horen som hevn over mamma

Seksualiteten gir ikke bare en mulighet til hevn over kvinnen. Den gir også muligheter for mannen til å forflytte følelser av

krenkelse og raseri fra mamma til andre kvinner. Mannen hevner seg på horen, ikke på moren. Menn slår jo ikke sine mødre. I denne forflytningen av barnefølelser ligger et kulturelt tabu begravd som nesten ingen mann orker å arbeide på. *Mann* – ikke vis, snakk, uttal, symboliser dine vanskelige følelser knyttet til mamma. Mamma er hellig og kjær. Mamma er alltid god. Hør hvordan Knut Faldbakkens «Bad boy» vrir seg i taushet og forstenet kjærlighet og hatstemmer på mammas sofa. Mens mamma selvopptatt snakker om sine trivielle bekymringer og plager. Les hans kamp for å plassere disse følelser. Er det mulig eller tenkelig at mor/sønn-komplekset kan gis språk i kulturen?

Horen som politikk og mannssak

Til slutt. Jeg har forsøkt å vise at horefantasiene i sitt nettverk av strukturer og avbildninger utgjør et gjennomtrengende kulturelt maktapparat. Horefantasiene kan derfor ikke utelukkende plasseres lokalt til pornografien eller horekunden. Horefantasiene utgjør tvert imot en global kraft. Et kjønnsarrangement vi alle er del av. Da ser vi jo også at kjønnshandelen ikke kan reduseres til et særphenomen på den gale siden av en mur, som vi andre på den riktige siden kan renvaske og idyllisere vår identitet i, ved å skille oss fra og ikke forstå. Snarere markerer kjønnshandelen det mest pregnante uttrykk for et grunnleggende maktforhold som vi alle er del av, som sitter i våre kroppslige fibre, som gjennomsyrrer våre ord og skaper våre fantasier.

En motstand av kollektiv karakter, subtil og bastant på samme tid, vil derfor verne om dette området. Verne om menns selvfølgelige forhold til horen som fantasi. Verne om menns selvfølgelige rettigheter til å bruke prostituerte. Verne om menns

hemmelige relasjon til pornografien. Verne om den emosjonelle sannhet, nakenhet, sårbarhet, avhengighet som ofte skjuler seg bak mannens seksualitet. Verne om de ubehagelige sammenhengene mellom barnefølelsene, seksualitet, vold og makt som utspiller seg i dagens kjønnsarrangement.

En belysning av dette feltet vil derfor til syvende og sist føre frem til mannens avmakt og til det vesentlige privilegiet vi som menn har, ved å kunne formulere kvinnene som våre eide næringsobjekter, for dermed å reformulere vår ueide avmakt til makt. Et kjempearbeid ligger her som utfordring til hver enkelt mann, til menn som en gruppe av brødre, til fedre og sønner, til menn som utøvere av makt, til hele mannstradisjonen. Men det er et annet arbeid enn arbeidet på fabrikken, bak kontorpulten, ved PCen, eller, for den saks skyld, hagearbeid.

Det handler om indre arbeid. Om arbeid på symboler. Om arbeid med å utvikle språk. Om arbeid med å utvikle nye manns-tradisjoner som løsriver mannen fra det umodne. Om arbeid omkring det nære og det sosiale. Om arbeid på de aktivitetene som skjer mellom mennesker.

«De rystedes solidaritet» er et begrep Vaclav Havel bruker i sin tematisering omkring ansvar. Vi må spørre igjen og igjen. Vi må åpne øynene. Vi må bevege oss ut av sløvheten. Vi må riste av oss feigheten. Vi må spørre igjen og igjen. Hva vil mannen? Hva vil vi? Hva vil jeg? Våger vi å slippe våre tilfredshetsbilder? Våger vi å utfordre vår avhengighet for å begi oss ut i sårbarhet? Er det mulig å tenke en ny ansvarstradisjon som reiser seg i kraft av rystede og trauste menn som vil noe annet? Som i solidaritet begynner å begi seg på vei ut i det fremmede.

Våger vi?

Litteratur

- Baudelaire, Charles. *Prosadikt*. Dreyer, Oslo 1981
- Bly, Robert. *Mannen*. Gyldendal, Oslo 1992.
- Buvik, Per. *Pornografi*. Det norske samlaget, Oslo 1987.
- Faldbakken, Knut. *Bad boy*. Gyldendal, Oslo 1988.
- Freud, Sigmund. *A special type of choice of object made by men*. 1925.
- Gubar, Susan. «Feminisme og pornografi». *Ord och Bild* 2/1989.
- Haug, Frigga. *Female Sexualization*. Verso, London 1987.
- Hamsun, Knut. *Samlede Verker*. Gyldendal, Oslo 1976.
- Jacobsen, Rolf. *Virgo*. Cappelen, Oslo 1988.
- Kjærstad, Jan. *Forførelsen*. Aschehoug, Oslo 1993.
- Kristeva, Julia. *The father, love and banishment*. Colombia UP, 1983.
- Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*. Oxford 1989.
- Lemoine Luccioni, Eugenie. *The dividing of Women*. Free ass. books, London 1987.
- Nordseth, Rakel. *Heteroseksuell dialog*. 1984. Upubl.
- Sloterdijk, Peter. *Eurotaoisme*. Hans Reitzels Forlag, København 1990.
- Ylander, Christian. *Makt og Redsle*. Natur og Kultur, Uddevalla 1987.

Kvinneresentrerte perspektiver på befolkningspolitikk og familieplanlegging

Av Marge Berer

Vi presenterer her redaktør Marge Berers innledning i det nye tidsskriftet «Reproductive Health Matters». I denne artikkelen drøfter Berer tidsskriftets formål via sin omtale av de enkelte artiklene. Bladet har som målsetting å undersøke det reproduktive aspektet ved helse-tjenester ut fra et kvinnesentrert perspektiv. Det vil formidle informasjon om og støtte lover, politiske tiltak, helsetjenester og forskning som er i samsvar med kvinners reproduktive helsebehov. Tidsskriftet håper derved å bli en tverrfaglig kommunikasjonskanal i arbeidet for økt kommunikasjon og samarbeid mellom de ulike instansene og personene som arbeider for kvinners helse: forskere, fagfolk og politikere.

Hvorfor kvinnesentrerte perspektiver og hvilken målsetting?

Å ha et kvinnesentrert perspektiv er å fokusere på erfaringer, verdier, saker og informasjon ut fra de berørte kvinners synspunkt. Dette perspektivet gir oss mulighet til å evaluere eksisterende politikk og praksis og er av avgjørende betydning når man arbeider for å bedre kvinners helse og kvinners rettigheter i forbindelse med reproduksjon. Kommunika-

sjon og samarbeid mellom dem som er aktive på fagområdet er viktig for å nå målet. Det viser seg at det ikke alltid er like lett for de ulike målbærere for kvinnehelse – forskere, byråkrater og fagfolk – å komme til enighet når de møtes på tallrike møter og konferanser, på nasjonalt så vel som på internasjonalt nivå. Likevel vil det nok i det lange løp bringe resultater. Dette tidsskriftet vil gjerne bidra til å nå dette målet og vi har som målsetting å henvende oss til alle de impliserte og medvirkende grupper.

Hvorfor ta opp befolknings- og familieplanleggingspolitikken?

Utfordringen er neppe større noe annet sted enn nettopp innenfor temaet befolknings- og familieplanlegging. Her finnes sterke kontroverser, men balanse og enighet er avgjørende for å finne fram til løsninger som beskytter og utvider individets rettigheter og som samtidig kan være løsninger på nasjonale og globale problemer.

En artikkel i tidsskriftet ser på befolkningspolitikk med utgangspunkt i teorier om bruk av jorda og miljøproblemer. Fem artikler ser på befolkningspolitikken som føres i henholdsvis India, Malaysia, Sør-Afrika, Mexico og Japan. Her undersøkes hvordan sosiale og økonomiske faktorer innvirker på befolkningspolitikken og hvordan dette i neste omgang får konsekvenser for nasjonale familieplanleggingsprogram og for kvinners liv. På grunnlag av sine funn foreslår forfatterne alternativer til rådende politikk og programmer. Én artikkel gir et konkret eksempel på hvordan politikk blir omsatt i praksis innen helsetjenesten, eksemplet er fra en indisk familieplanleggingsklinikk. En annen artikkel undersøker befolkningspolitikk ut fra kjønnsperspektiv og krever større innsikt når det gjelder disse saksområdene.

Denne innledningen forsøker å plassere artiklene i forhold til de rådende politiske debatter, og å foreslå metoder for å utvikle en kvinnebasert enighet om befolkningspolitikken og retningslinjer for framtidig familieplanleggingspolitikk og -programmer.

Forslag som gjelder framtida vil bli debattert på den neste Internasjonale konferansen for befolkning og utvikling, som finner sted i Kairo i 1994. Et positivt tegn i forberedelsene til denne konferansen er oppfordringer om å legge bak oss de heftige diskusjonene som utspant seg på Miljøkonferansen i Rio i 1992.

For at vi skal kunne komme videre, må vi løse de viktige motsigelsene som eksisterer i måten å forholde seg til økonomi, utvikling, miljø og befolkning, helse- og familieplanlegging på. Carole Jollys artikkel viser f.eks. hvordan ulike syn på hvordan man bør løse miljøproblemer får ulike politiske følger. På samme måte viser T.K. Sundari Ravindrans artikkel hvordan Indias økonomiske politikk og utviklingspolitikk har innvirket på landets befolkningspolitikk og familieplanleggingsprogram som har hatt meget negative konsekvenser for kvinner og gjort tiltakene kontroversielle.

Selv om det er rikelig grobunn for kontroverser, blir det også forsket i det man har felles. Til tross for uenigheter om befolkningssspørsmål, deler enkelte miljøforkjempere og forkjempere for kvinner og helse det synet at den urettferdige fordelinga av ressursene er hovedproblemet, og de er enige om nødvendigheten av at grasrota deltar i viktige avgjørelser. De kan derfor arbeide sammen innenfor disse områdene og prøve å bygge broer over de stridighetene de har gående når det gjelder befolkningspolitikk.

Andre innenfor feltet starter ut med den overbevisning at problemets kjerne er den nåværende vekstraten i verdens totalbefolkning, og at dette forverrer alle andre problemer, og, som enkelte hevder, hindrer ethvert annet problem fra å kunne bli løst. Fra et slikt synspunkt er programmer som kan redusere fødselstallet det eneste som nytter i de land der fødselsraten gir befolkningsvekst. De som forfekter dette synet, understreker nødvendigheten av at mange flere benytter familieplanlegging, men heller ikke de er alltid enige om hvilke metoder som er best for å nå dette målet. Noen legger bare vekt på de negative konsekvensene den høye fertiliteten har for samfunnene og verden som helhet. Andre igjen fokuserer også på de negative følger som høy fertilitet har for den enkelte kvinne.



Senter for seksuell opplysning i Toronto. Fra Pamela Harris: *Faces of Feminism*, Canada 1992.

Mange målbærere for kvinnehelse aksepterer ikke at verdensproblemene har sin kjerne i befolkningstall og befolkningsvekst, selv om de er enige i at høy fertilitet er et alvorlig problem for kvinner. De hevder at kjernen i problemet er fattigdommen og at dersom vi får fjernet fattigdommen, vil ikke bare antallet barn være irrelevant, men det vil også føre til en reduksjon i befolkningsveksten, med de åpenbare fordeler dette vil ha for kvinner. De antar ofte at eksisterende ressurser er tilstrekkelige for dette formålet og at ressursene kan økes i noen tid framover. Dette er en holdning som har støtte i flere økonomiske teorier og miljøteorier.

Framfor alt støtter denne gruppen kvinnens rett til selv å avgjøre hvor mange barn hun skal ha og mellomrommene mellom svangerskapene. De tar avstand fra at kvinner nektes adgang til trygg prevensjon og abort. De tar avstand fra programmer som

bruker pressmidler for å få flere til å «akseptere» familieplanleggingsmetoder og ser på dette som overkjøring av individets rett til å ta egne avgjørelser på grunnlag av saklig informasjon. I stedet hevder de kvinnenes rett til å ha tilgang til alle effektive og trygge midler, slik at de selv kan kontrollere sin egen fertilitet uten press fra noen kant. De ser på dette som en del av et bredere reproduktivt helsetilbud. De kritiserer den lave standarden og alle overgrepene som er påvist i flere av programmene. Stadig flere aksepterer behovet for en befolkningspolitikk og etterlyser nye definisjoner som favner videre enn vanlig familieplanleggingspolitikk. Andre tilbakeviser behovet for befolkningspolitikk.

Enkelte målbærere for kvinnehelse stiller seg kritiske til visse eksisterende prevensjonsmidler, på grunn av potensielt skadelige bieffekter og/eller fordi midlene kan misbrukes. Noen mener at slike midler bør

fjernes fra markedet. Samtidig som de hevder å være nøytrale i spørsmålet om befolkningsvekst, forholder ikke denne gruppen seg til det faktum at dersom mange effektive familieplanleggings-metoder skulle bli fjernet, ville dette bety at kvinnene ville få flere barn. De tilbyr heller ikke alternativer som kan bøte på slike konsekvenser.

På den annen side, som Jane Cottingham og Suman Metha viser i artikkelen «Medical barriers to contraceptive use» (medisinske barrierer mot prevensjon): både nye og ikke fullt så nye hindringer mot bruk av prevensjon kan skimtes når retningslinjene for helsetjenestene og deres praksis blir undersøkt i forskjellige land og landene imellom. Hindringene kan oppstå ut fra forsiktighet, eller ved at man ikke er forsiktig nok. Alt etter hvordan vi fokuserer, oppstår nye problemer, og det trengs mye diskusjon for å komme fram til hvordan vi skal hanskes med dem.

På denne måten kan man forflytte seg fra en diskusjon om miljøproblemer via diskusjoner om befolkningsproblemer til en diskusjon om familieplanleggingsprogrammer. Og på hvilket som helst trinn i prosessen kan en møte både fellestrekk og ulikheter, motsetninger og enighet. Enighet om hvordan de eksisterende problemene skal løses krever i det minste en viss grad av enighet om hva problemene egentlig består i.

Befolkning: Hva er problemet?

Hvis det er ett poeng artiklene gjør helt klart, så er det at det som trengs er mangfoldige og mangefasetterte løsninger. De enkle holder ikke. Artiklene viser at befolkningsproblemene er atskillig mer omfattende enn problemet med antall og fødselsrater, og at disse problemene ikke kan løses gjennom økt familieplanlegging i utviklingslandene alene.

Gapet mellom fattige og rike er et problem ikke bare i den tredje verden og mellom Nord og Sør på globalt nivå. Det finnes også innenfor de utviklede landene. Urettferdig fordeling av ressurser, helsetiltak, boliger, mat, utdanning, arbeid, sosiale goder, fritid og penger er et universelt problem.

De fleste land har problemer med manglende balanse i forholdet mellom den arbeidende og den ikke-arbeidende del av befolkningen, sett i forhold til alderssammensetningen i samfunnet. Bortsett fra frivillig eller tvungen migrasjon, så har det til nå bare vært brukt én metode for å imøtekomme disse problemene. Og det er at mens noen regjeringer har presset kvinnene til å få flere barn, har andre presset dem til å få færre, alt etter om det har vært «for mange» gamle eller «for mange» barn.

Mange land har skjev befolkningsfordeling, for eksempel enorm opphopning i byene eller utpining av dyrkingsjorda på landsbygda. Enkelte land har befolknings-tetthetsproblemer som går langt ut over de store byene. Ut fra et slikt synspunkt har Storbritannia, Nederland, Belgia og Japan de største befolkningsproblemene i verden.

I alle land øker det antallet mennesker som ikke har en trygg inntekt eller jobb, uansett hvor stor eller liten befolkningen er, hvor industrialisert landet er, eller hvor høyt eller lavt forbruket deres er. Folkeflytninger som skyldes jakten på arbeid, enten det er innenlands eller utenlands, bryter opp den sosiale veven i menneskers liv på en måte som får negative konsekvenser; alt fra økt antall skilsmisser til økt etnisk og rasemessig uro.

I beste fall minker helsetilbudene, i verste fall raseres de fullstendig. Enkelte steder er matproduksjonen altfor høy, andre steder er den ikke tilstrekkelig. Distribusjonsnettet for mat er hjemmsøkt av politisk krangling som avstedkommer unødvendig

hungersnød og millioner av mennesker som sulter.

Den vestlige verden, som har det fremste ansvaret for internasjonalt forbruk av ressurser, har en enorm produksjon av unyttigheter og et overforbruksmønster som produserer tilsvarende mengder søppel. Utviklingslandene har også alvorlige miljøproblemer, dels som resultat av at landene har forsynt den vestlige verden med ressurser, og dels som et resultat av fattigdom og uregulert økonomisk aktivitet. Samtidig fortærer militærutgifter og tilbakebetaling av lån hele nasjonalbudsjetter over hele verden. Den verdensomspennende økonomiske nedgangstida ødelegger mye av de to foregående tiårs framgang både når det gjelder økonomisk utvikling, offentlig helsevesen og sosial velferd.

Når den vestlige verden bare lokaliserer disse problemene i den tredje verden og bare fokuserer på den høye fertiliteten og befolkningsveksten der, blir dette av mange sett på som en avvisning fra regjeringers side når det gjelder å ville se andre problemer, akseptere ansvar, endre sin politikk eller, og da spesielt i forbindelse med Vesten, gi avkall på en del av sin makt og sine ressurser eller redusere sitt forbruk.

Fattigdom og mangel på ressurser dukket ikke opp av intet da verdens befolkning begynte å øke, og vil neppe forsvinne automatisk dersom folketallet på jorda blir stabilt eller minker. Mange hevder at dersom fattigdomsreduksjonen ikke blir en global prioriteringssak, spiller det liten rolle hvor mange mennesker det finnes nå eller om hundre år. Det betyr bare at altfor mange mennesker vil befinne seg på samme eller verre fattigdomsnivå.

Forslag til en levedyktig utviklingspolitikk og programmer som beskytter og fornyer miljøet har blitt lagt fram, men man er ennå ikke kommet fram til enighet om hvem som skal kontrollere og dra fordeler av disse tiltakene. Er miljø- og utviklings-

problemene et resultat av ikke-bærekraftig befolkningsvekst, eller lever en stor del av verdens befolkning i elendige forhold på grunn av at vi mangler en skikkelig miljø- og utviklingspolitikk? Framtidig politisk handling og programmer for befolknings-spørsmål er knyttet uløselig sammen med disse spørsmålene.

Er befolkningsvekst et problem?

Enkelte fakta står fast. Verdens befolkning har vokst hurtig i løpet av de siste hundre årene. Veksttakten har nå avtatt noe. Den har falt fra en gjennomsnittlig fruktbarhetsrate på seks barn til fire. Men ifølge Carole Jolly vil verdens befolkning bli fordoblet, selv med den nåværende fertilitetsraten. Før fertilitetsraten kommer ned på et nivå som ikke gir befolkningsvekst, vil verdens befolkning fortsatt vokse raskt. Mange land har nå ingen befolkningsvekst, og de fleste andre land beveger seg i samme retning, om enn i ulikt tempo. Dette er en kilde til optimisme for noen. For andre er tempoet langt fra raskt nok, og for atter andre er dette fortsatt ingen aktuell problemstilling.

Når vi betrakter menneskeheten som art, har vi nådd et nivå hvor antallet individer potensielt kunne vokse videre helt til jordas landoverflate og/eller ressurser var oppbrukt. Kanskje er vi langt fra et slikt punkt, eller kanskje ikke, det kommer an på øynene som ser. Kanskje er det bedre å stille spørsmålet: Hvilke fordeler har vi av stadig å nærme oss det? Vil det noen gang bli mulig å si at nå er det nok mennesker i verden og nok problemer som må løses uten å øke antallet mennesker ytterligere?

Om en går med på at det er et problem, opphører ikke vanskelighetene for det. Den første vanskeligheten ligger i definisjonen av hva som er det endelige målet. Er det å stabilisere nåværende antall? Er det å

redusere det antallet som finnes pr. i dag? Hvor? Hvem? Hvorfor? Det grønne partiet i Storbritannia ble refset på 80-tallet da de foreslo en 20 prosents reduksjon av den britiske befolkninga, til tross for den høye befolkningstettheten. Senegal har derimot en meget lav befolkningstetthet, men en høy fertilitetsrate. Dersom Senegal hadde hatt flere ressurser, ville de da ha hatt et befolkningsproblem? Kina og India har begge en meget stor befolkning, men har de de samme befolkningsproblemene?

Forskning viser at det er gode grunner til at noen land har høye fødselstall og andre har lave. Imidlertid er det dessverre slik i populærpresse og medier at denne kunnskapen blir overskygget av framstillinger av mennesker som formerer seg uten kontroll, symbolisert ved tikkende klokker og tidsinnstilte bomber. Disse forestillingene festner seg hos folk og skaper krisementaltitet og frykt for at enkelte folkeslag kan komme til å bli oversvømmet av andre. I neste omgang skaper dette et behov for å skylde på noen og for å legge svært alvorlige restriksjoner på hele befolkningsgrupper. Skjønt befolkningsproblemet ansees for å være et globalt problem, blir løsningene ansett for å være nasjonale. Hva ville skje dersom løsningene ble sett på som et felles ansvar for alle land, og ikke bare et individuelt ansvar for de enkelte land?

Gjensidighet ville innebære at for å kompensere for den nåværende globale befolkningsveksten, måtte *alle* være villige til å senke fødselstallene ytterligere, og ikke bare de land som har høy fertilitetsrate. Vi kan lett forestille oss hvordan reaksjonen ville bli i Europa og Nord-Amerika dersom man plutselig ble bedt om å få bare ett barn pr. par fordi fødselstallet i Afrika er høyere enn i andre områder. Likevel er det få i Vesten som stopper opp og tenker etter når dette foreslås for utviklingslandene, eller overfor fattige innen et land.

En annen vanskelighet ligger i spørsmå-

let om hvem som skal bestemme hvordan og hvor mye befolkningen skal reduseres, det være seg nasjonalt eller globalt. Slik det er nå, er det internasjonale organisasjoner og givere og nasjonale regjeringer som tar disse avgjørelsene. Det finnes svært lite lokalt basert forskning på dette feltet, og enda mindre lokal deltagelse i avgjørelsesprosessene – deltagelse fra dem som dette angår mest. Dette faktum har lenge vært kritisert av mange forskjellige grasrot-organisasjoner.

Slike dilemmaer gjør diskusjonen om befolkningsvekst svært ladet. Og dessuten er slett ikke alle enige i at det er nok mennesker i verden.

Pro-natalisme versus anti-natalisme

Pro-natalisme: det at en oppmuntrer kvinner til snarere å få flere enn færre barn – blir ofte ignorert i diskusjoner om befolkningspolitikk, til tross for dens mange aspekter. For de som tror at null befolkningsvekst er slutten på selve problemet, burde Miho Oginos artikkel om Japan gi stoff til revurdering. Hun beskriver hvordan lave fødselstall kan utløse en ny pro-natalisme.

Pro-natalisme er en vanlig reaksjon etter krig og ødeleggelse: de som er blitt drept må erstattes. Dette skjedde i Algerie etter frigjøringskrigen og blant jøder etter masseutryddelsene. Indianere i Guatemala har lidd en lignende skjebne og reagerer likedan.

Pro-natalistisk politikk kan komme til anvendelse når en har som formål å øke sin egen befolkning eller en undergruppe av den, ofte med nasjonalistiske, rasemessige eller etniske begrunnelser. Pro-natalisme har også vært benyttet av politiske motbevegelser, eksempelvis av svarte i Sør-Afrika, USA og Brasil. De ser høye fødselstall som en måte å samle styrke på

for å overvinne raseundertrykking og diskriminering. Dette kommer gjerne som svar på initiativ som har oppmuntret hvite kvinner til å få flere barn og svarte til å få færre. Det er med dette som bakgrunn at Barbara Klugman skriver om apartheids innflytelse på den sør-afrikanske politikken.

Pro-natalisme er blitt offisiell politikk i enkelte land der det trengs flere arbeidende voksne for å støtte opp under en økende aldrende befolkningsandel, som f.eks. i Frankrike og Japan, og i andre land hvor det er behov for mer faglært arbeidskraft for å understøtte den økonomiske utviklingen. Dette viser Rashidah Abdullah i artikkelen om Malaysia.

På sitt beste tilbyr pro-natalismen gode helsetilbud for mødre/fedre og barn, med omsorg og tjenester, lovord og sosial aksept for det å ha mange barn. Dette trenger ikke å stå i motsetning til familieplanlegging.

Mer ekstreme pro-natalistiske synspunkter, av den typen som Vatikanet støtter, avviser prevensjon totalt. Påtvungne svangerskap, som i Romania under Ceaucescu, var en form for fascisme mot kvinner med obligatoriske graviditetstester og kriminalisering av kvinner som hadde færre enn fem barn og som forsøkte å forhindre at de fikk flere.

Over hele verden er kvinner uten barn i beste fall gjenstand for folks medlidenhet, i verste fall vanker det forakt, fordømmelse og sosial degradering. Teresita de Barbieris analyse viser at i de fleste samfunn er kvinnelighet og moderlighet synonyme begreper, og farsrollen er en viktig del av mannsrollen. Man oppmuntres straks man er kjønnsmoden til å få barn for å videreføre seg selv, sin familie og sin sosiale gruppe. Anti-natalistene forlanger for mye når de forventer at verden skal oppgi den pro-natalistiske tankegangen og legge om sin oppførsel «over natta».

Dermed er det ingen overraskelse at pro-

natalistiske og anti-natalistiske holdninger eksisterer side om side, både innenfor enkelte land og landene imellom, og at dette skaper motsetninger som må tas opp og bearbeides. T.K. Sundari Ravindran viser hvordan pro-natalistisk kultur kan bli påtvunget anti-natalistisk politikk. Rashidah Abdullah, Maria del Carmen Elu og Miho Ogino viser alle tre hvordan land kan gå over fra pro-natalistisk til anti-natalistisk politikk, og omvendt, innenfor korte tidsrom.

På verdensbasis er det en foruroligende utvikling i vestlige land i retning av en pro-natalistisk innenrikspolitikk koblet med anti-natalistisk utenrikspolitikk, beregnet på land i den tredje verden. Det er umulig å unngå at dette fører til beskyldninger om rasisme og diskriminering, noe som selv sagt blokkerer enhver mulighet for å nå fram til enighet.

Hver eneste artikkel i dette tidsskriftet dokumenterer at folk motsetter seg både pro-natalistisk og anti-natalistisk politikk dersom det ikke er i deres egen interesse. Ceaucescu lyktes i å tvinge mange kvinner i Romania til å bli eller forbli gravide ved å lage lovforbud mot prevensjon og abort. Samtidig var det under hans regime svært mange kvinner som døde i barselseng på grunn av livsfarlige, ulovlige aborter, og titusener av barn ble forlatt i institusjoner.

I Kina er det utbredt motstand mot ett-barns-politikken fra et folk som reduserte gjennomsnittsantallet barn fra seks til tre på kort tid. Innen ett-barns-politikken ble revidert var ett av dens negative resultater en økning i antall drap på jentebabyer.

Canada er et eksempel på et land som har tatt en offentlig debatt om disse spørsmålene. Selv om noen politikere ønsket å oppmuntre kvinner til å få flere barn, ble det offentlig enighet om at kvinnene selv ikke var interessert i det. Derfor kom andre forslag på bordet, som en åpen-dør-politikk når det gjaldt innvandring. En lignende

debatt foregår for tida i Japan, ifølge Miho Ogino, og viser et kjønnsmessig skille i oppfatninger.

Hvilken virkning har dette på kvinnene?

Tilhengerne av så vel pro- som anti-natalisme unngår som regel å ta opp hvilke konsekvenser det får for kvinner om de får eller ikke får barn på grunn av politiske, økonomiske eller befolkningsmessige direktiver. For kvinnene selv er dette selvfølgelig en sentral problemstilling.

Kanskje det viktigste poenget som kommer fram i disse artiklene er at kvinner selv havner mellom pro-natalisme og anti-natalisme. På den ene siden blir de oppmuntret til å få og æret for å ha mange barn, på den andre siden blir de anklaget for å bidra til økt befolkningsvekst. På den ene siden blir de bedt om å redusere antallet svangerskap og fødsler, mens de på den andre siden blir nektet adgang til prevensjon. De blir oppmuntret til å si nei til sex og tidlig ekteskap, men samtidig nektet de alternativer som utdanning, betalt arbeid og økonomisk uavhengighet kunne gi.

Selv innenfor anti-natalismen er det indre motsetninger. Maria del Carmen Elu beskriver hvordan kvinner i Mexico blir oppmuntret til å bruke prevensjon eller bli sterilisert, men samtidig blir nektet trygge abortforhold. Denne situasjonen finner vi igjen i mange land. Jyotsna Gupta forteller at kvinner i India på den ene siden blir presset til sterilisering, og på den andre siden nektet andre, reversible prevensjonstyper.

Et økende antall anti-natalister har gått bort fra den tvungne familieplanleggingspolitikken som har vært framherskende de siste tjue årene, både av etiske grunner og fordi de ikke har vært effektive. De arbeider i stedet for at en reduksjon av fødselsraten i land i den tredje verden skal skje ved

frivillighet og metoder som støtter kvinnen. Visse faktorer kan knyttes til fruktbarhetstall, for eksempel at kvinner med mer utdanning får færre barn. Derfor sier enkelte at vi må utdanne flere kvinner, fordi det vil hjelpe til å redusere befolkningsveksten. Da ignoreres imidlertid det mangfold av andre forhold som bidrar til tendensen til å få færre barn. En ser også bort fra de bieffekter et slikt isolert tiltak vil få, eksempelvis på giftealder, før-ekteskapelige seksuelle forhold og svangerskaphyp-pighet, og kvinners større forventninger til alternativer til morsrollen etter endt utdanning. Spørsmålet blir: Utdanne kvinner – til hva?

Mange mener at utviklingen i seg selv fører til en demografisk forskyvning fra høy til lav fødselsrate. Dette har vist seg å være riktig for de vestlige lands del og for noen utviklingsland i vårt århundre, men det er slett ingen universell lov. Fallende fødselsrate kan forekomme og har forekommet selv der hvor det ikke har vært noen utvikling, som T.K. Sundari Ravindrans artikkel viser, og omvendt. Nok en gang er det spørsmål om utvikling er et mål i seg selv.

Demografer sier ofte at slike faktorer varierer med tid og sted, og at ett enkelt middel ikke er nok til å kunne manipulere trender i fødselshyppigheten. Men deres syn blir ofte ignorert.

Alle artiklene viser at kvinners egne behov og interesser ofte heller ikke er blitt vurdert, verken når det er spørsmål om legitimering, formulering eller praktisering av pro- eller anti-natalistisk politikk. Hva kan et kvinnesentrert perspektiv bidra med?

I retning av enighet

Enighet om noen av befolkningsspørsmålene er faktisk mulig, i det minste mellom enkelte målbærere av kvinnehelse, enkelte

anti-natalister og enkelte fritt-valg pro-natalister, som baserer seg på et kvinnesentrert perspektiv.

Målbærerne av kvinnehelse vil aldri akseptere at det er befolkningstallet og veksten som er kjernen i problemet, og anti-natalistene vil aldri akseptere at dette ikke er et problematisk spørsmål. Men likevel kan man nå fram til et kompromiss og bli enige om at befolkningstall og befolkningsvekst er noen av de mange problemer man må ta stilling til.

Mange målbærere av kvinnehelse ville føle seg mindre mistenksomme overfor et slikt kompromiss dersom andre demografiske problemer ble behandlet med den samme seriøsiteten og som del av en mer helhetlig befolkningspolitikk, og dersom forutsetningene for utvikling og fattigdomsreduksjon ikke bare ble knyttet til stans i befolkningsveksten.

Selv om det er sant at fødselsraten påvirker takten i befolkningsveksten er det også sant at dødsraten, den generelle helsetilstanden, barsels- og spedbarnsdødeligheten, nivået på epidemiske sykdommer, kriger, fattigdom, utvandring og naturkatastrofer også gjør det. Befolkningspolitikken må ta alle disse og mange andre faktorer i betraktning.

Når det gjelder kontroll med fruktbarheten, insisterer målbærerne av kvinnehelse på kvinnens reproduktive rettigheter, og det vil de fortsette med. En konsekvens av å akseptere kvinners reproduktive rettigheter er at en ikke aksepterer et anti-abortstandpunkt, eller har motvilje mot å fremme og muliggjøre trygg og lovlig abort. Det er nå tegn som tyder på at stadig flere helseinstitusjoner og myndigheter aksepterer dette.

En politikk som baserer seg på reproduktive rettigheter, tillater ikke bruk av belønning og straff eller noen form for tvang. Fra et menneskerettighetssynspunkt er befolkningsproblemer ingen unnskyldning for å

gjøre vold på folks rettigheter eller verdighet og, som i all offentlig politikk, burde også befolkningspolitikken ha som mål å føre til fordeler og forbedringer i folks liv.

En annen konsekvens er at både det pro- og det anti-natalistiske grunnlaget i den eksisterende befolkningspolitikken må settes under debatt. Det er vanskelig å forestille seg hva som skulle være rettferdigheten i å øke antallet av én gruppe på bekostning av andre, hva enten det er innenfor ett land eller landene imellom. Det er vanskeligere å diskutere mot den pro-natalismen som har sin bakgrunn i tap av menneskeliv i krig eller ved folkemord, bortsett fra det faktum at det legger en urettmessig stor byrde på kvinnene.

På den annen side: Å anerkjenne at fortsatt befolkningsvekst er et problem, innebærer en videre definisjon av hva reproduktive rettigheter er. Det innebærer at kvinners individuelle rett til å bestemme må inkludere så vel kvinners som menns ansvar for at det antallet barn de velger å få, er i samsvar med sosial og global velferd og bæreevne.

Men også andre spørsmål må besvares: Hva er egentlig hensikten? Hvilke mål er det snakk om? Hvor er problemene lokalisert og dermed også løsningene? Hvem bestemmer politikken og programmene? Disse spørsmålene må besvares. For eksempel har ingen ennå seriøst stilt spørsmålet om hvorvidt målsettinger om redusert befolkningsvekst er brukbare som offentlige mål – uten tvang, belønning eller straff – på samme måte som målsettinger for reduksjon av barseldød.

Ethvert forsøk på å avkorte diskusjonen og debatten om disse spørsmålene er å oppmuntre til konflikt og autoritære løsninger. Fellesskapsbasert forskning og offentlig diskusjon omkring disse temaene er sårt tiltrengt. Såkalt befolkningsutdanning er i øyeblikket svært ofte lite annet enn anti-natalistisk propaganda. Den ville være

langt mer akseptabel om den innrømmet sakens bredde og kompleksitet, og sluttet å hyle opp om enorme menneskemengder på den ene siden – og fagre løfter om fattigdommens opphør, bare barnetallet går ned, på den andre.

Både menn og kvinner trenger mer informasjon for å kunne påta seg større ansvar for egne avgjørelser om svangerskap, avgjørelser de uansett vil fortsette å ta. Mennesker uten ressurser har imidlertid ikke noe valg, og mennesker uten rettigheter kan ikke pålegges ansvar. Dette gjelder først og fremst kvinner. Videre er det et nytt og overveldende krav å stille til folk at de skal ta ansvar for verdens befolkning og dens framtid. Alle trenger tid for at dette kan bli forstått og synke inn.

Teresita de Barbieri viser i sin artikkel at dette er kjønns- og maktspørsmål som berører og angår menn og kvinner forskjellig. Det er ofte menn, familier og samfunn som avgjør hvor mange barn kvinnen skal ha, ikke kvinnene selv, mens det er kvinnene som tar ansvaret. Både hun og Elvira Lutz minner oss om at det er seksualitetens uttrykk i våre samfunn som er det speilet som tydeligst reflekterer kvinnens undertrykte status. Dette betyr at seksualitet er et sentralt befolkningsspørsmål. Elvira Lutz henvender seg til både feminister og sexologer og ber om at dette faktum får mer oppmerksomhet, slik at man kan finne et felles utgangspunkt for å utforske og diskutere denne dimensjonen.

Over hele kloden trenger både barn og voksne omfattende seksualopplysning og informasjon om reproduksjon og helse. Mawaheb El-Mouelhy gir en anmeldelse av en bok for kvinner som imøtekommer dette behovet.

For å øke kvinners, også mødres, makt, kreves det mer enn moralsk støtte. Det trengs et skikkelig samfunnsmessig løft. Menns ansvar for bruken av prevensjon og for å unngå uønskede svangerskap må bli

en viktig faktor, både i ord og handling. På begge disse frontene vil dyptgående forandringer kreve innsats over lang tid. Hvor er de innsatsvillige regjeringer og støttespillere? Hvor er de utdanningsinstitusjoner som frivillig tar dette inn på pensum? Hvor trege er lovgivere og arbeidsgivere når det virkelig gjelder å lage lover og utforme en politikk som støtter både kvinners rettigheter og deres plikter?

Når det gjelder fruktbarhet, er det kvinnene som for øyeblikket både har mest å tape og mest å vinne, uansett hva slags politikk eller program det er snakk om. Derfor burde kvinnene ha førsteretten til å formulere, vurdere, akseptere eller avslå politiske tiltak angående fertilitet, særlig fordi tiltakene får konsekvenser for mødres reproduktive helse og for familieplanleggingsprogrammene. Likevel er det få kvinner som er blitt spurt om hva de synes er akseptabelt – og bare det å antyde at kvinnene burde ha denne makten, er kontroversielt.

Fra et kvinnesentrert perspektiv er det å øke kvinners begrensede valgmuligheter i livet, så vel som å øke kvinners reproduktive rettigheter, grunnprinsipper for enhver politikk og ethvert program vedrørende fruktbarhet.

I mellomtiden må de fundamentale dilemmaene kvinner står overfor bli tatt alvorlig. På den ene siden er det en fornærmelse å foreslå for kvinner som knapt har alternativer, at de vil ha det bedre med færre barn. For mange er barn den viktigste eller kanskje den eneste kilden til sosial status og makt, dessuten er de økonomisk støtte og aldersforsikring. Mange har barnedødeligheten som en felles og bitter erfaring. På den andre siden, som T.K. Sundan Ravindran minner oss om, er høye fødselstall en trussel mot kvinners liv og helse.

Hånd i hånd med at kvinner får mer makt, må regjeringer, globale institusjoner og menn ta gradvis mer av ansvaret for alle barn som blir født. Planer for framtida må

inkludere og ta vare på framtidens totale antall mennesker, ikke bare avskrive dem. Hvis disse prinsippene aksepteres, vil befolkningspolitikken mange steder måtte revideres, og det samme må de fleste familieplanleggingsprogrammene.

Et kvinnesentrert perspektiv på familieplanleggingsprogrammene

De fleste av verdens land sørger nå for – eller sier at de sørger for – rådgivning i familieplanlegging. Likevel er det mange steder vanskelig å få informasjon. Ironisk nok er det slik at trygg prevensjon ofte er utenfor rekkevidde der hvor fødselstallene er høyest, hvor det er flest uønskede svangerskap og størst dødelighet blant så vel mødre som barn.

Selv om enkelte tjenester er tilgjengelige, er det ofte bare en eller to metoder som tilbys. Det sier seg selv at disse ikke passer for alle. Eller det kan være slik at metodene presenteres på en slik måte at folk føler seg ydmyket, presset til å godta noe de ikke ønsker, eller blir behandlet som om de var for dumme til å forstå hvilke valg de egentlig har.

Det skulle ikke være vanskelig å enes om å imøtekomme behovet for familieplanlegging hos kvinner og menn overalt i verden ved hjelp av tjenester med skikkelig kvalitet. Det trengs informasjon om alle metoder og et bredere utvalg av reproduktive helsetjenester, heri inkludert trygg og lovlig abort, tilpasset folks behov. Disse helse-tjenestene må være lett tilgjengelige, og de må ikke koste stort eller legge press på folk av noen art. Dette er et mål som alle de som støtter familieplanlegging vil kunne være enige i.

Dette betyr at kvaliteten på det eksisterende tilbudet må oppgraderes. Helsearbeidere som nå blir oppmuntret til å over-

tale folk må i stedet bli belønnet til og få opplæring i å gi rådgivning om valgmulighetene, basert på informasjon og vennlighet.

Det må skaffes midler til produksjon og distribusjon av de store mengder prevensjonsmidler som det vil bli bruk for. Dette gjelder kondomer så vel som forskning for å utvikle andre metoder som forhindrer både befruktning og seksuelt overførte sykdommer, inkludert HIV. Dette presserende og hittil ikke imøtekommede behovet blir her diskutert av Christopher Elias. Fullt utstyrte klinikker med rikelig personale er nødvendig, også utenfor byområdene.

På tross av de juridiske, etiske og språklige forskjellene som vanligvis ligger i begrepene «familieplanlegging», «fødselskontroll» og «svangerskapsforebyggende midler», har kvinner ikke råd å få livene sine oppsplittet på denne måten. Lover må endres og utdanning og ressurser må bli tilgjengelige slik at trygge aborter kan utføres når kvinner ber om det.

Svangerskaps-, fødsels- og barselsomsorg, betalt svangerskapspermisjon og barnehager er noe alle kvinner som skal ha barn trenger. Enkelte pro-natalister som kanskje ikke støtter familieplanlegging eller abort, støtter den generelle helseomsorgen for mor og barn.

Middel- og overklassekvinner over hele verden har etter hvert lært seg til å forvente å få skikkelig fødselshjelp, tilbud om familieplanlegging og tilgang til abort, foruten prevensjonsveiledning og behandling for infertilitet og eggstokkinfeksjoner. Hvorfor skulle fattige kvinner forvente å få mindre eller slett ingenting, eller verre: bli utskjelt når de ber om de samme tjenestene?

Det ville være et stort framskritt dersom slike tjenester ble tilgjengelige over hele verden. Men pengene må på bordet. Hva vil det koste på verdensbasis? Hvordan skal det finansieres og hvordan skal det settes ut i livet nasjonalt og lokalt?

Det er til støtte for kvinnesentrerte svar på slike spørsmål at artiklene i dette første nummeret av *Reproductive Health Matters* tar for seg utvikling, miljø, befolkning og familieplanleggingspolitikk. De gjør kvinners liv og problemer ikke bare synlige, men sentrale, og kommer med vidtrekkende forslag og utfordringer til ettertanke og framtidig handling på vegne av kvinner.

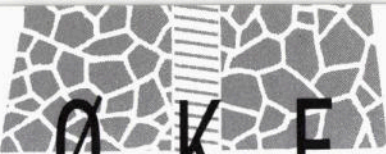
Marge Berer
Reproductive Health Matters
London

Marge Berer takker :

T.K. Sundari Ravindran for diskusjoner gjennom mange år; *Carmen Barroso* for foredraget «From Rio to Cairo», som ble presentert på et møte om kvinner, befolkning og utvikling i Washington D.C. i januar

1993; *Gita Sen* for boken *Women, poverty and population: issues for the concerned environmentalist*, som ble skrevet for et samarbeidsprosjekt for International Social Sciences Association, Social Science Research Council og Development Alternatives with Women for a New Era, desember 1992; *Decade of Decision*, en video fra Population Action International, Washington DC, 1992; *Marie-Helene Mottin-Sylla* for boken *Feminisme et demographie: contraception et avortement*. ENDA, Dakar, oktober 1992; *M. Philippe Fargues*, Institute National d'Etudes Demografie, Paris, for innsikt i reproduktive rettigheter og befolkningspolitikk. (EU-møte, Brüssel 1989); *Women's Voices '94*-møte i London i september 1992.

«Population and family planning policies: women-centred perspectives». *Reproductive Health Matters* No 1, May 1993 er oversatt fra engelsk av Maj-Britt Holljen, Agnethe Strøm og Nytt om kvinneforskning. Gjengitt med tillatelse fra Marge Berer.



B Ø K E R

Kvinneportretter i ord og bilde

Ved Anne Søyland

Pamela Harris
Faces of feminism
Portraits of women across Canada
Second story press, Toronto 1992

Dette er en bok å nyte. Og å bli inspirert av. Med praktfulle, varme og personlige portretter. Med innsiktfulle, sinte og muntre ord. Levende kvinner kommer til deg fra boksidene. Kvinner med engasjement, livserfaring og organisasjonstalenter.

Inspirerende kvinnemangfold

Her er fullt opp av kvinnebevissthet, mangfoldige kvinneliv og kvinneerfaringer å bli inspirert av qua kvinne. Men er det ideer for kvinneforskere? Jeg er ikke den rette til å svare – og utfordrer andre! Iallfall er her

mange ideer for kvinneaktivister. Det er sus over navn som «The raging grannies» (Rasende bestemødre), «The same damned bunch» (Den samme forbannede gjengen), «Equal justice to all» (Lik rettferdighet for alle), «Patriarchy sucks» (Patriarkatet suger ut). Så vel navnene som erfaringene bakom og aksjonsformene inspirerer. Her er også ideer for likestillere. Tittelen «Assault prevention teacher» (Overgrepforebyggingslærer) kan inspirere hjemlig likestillingsarbeid. Et dikt av en kvinnelig poet og snekker gir humoristisk og slagkraftig oppskrift på hvordan hersketeknikker kan besvares.

Godt å se forskjellige typer kvinner. Tykke, tynne. Slitte, elegante. Gamle, unge. Godt å se forskjellige grupper og kategorier kvinner. Riktignok er funksjonshemmede kvinner bare med i den grad

de organiserer seg som funksjonshemmede. Og merkelig nok er ingen inuitkvinner med. Canada har en stor inuitbefolkning og Pamela Harris har tidligere utgitt boka *Another way of being* fra inuitsamfunnet Spence Bay i North West Territories. Ellers er her hvite, fargede, mestiser (indianer/hvit), indianere, immigranter fra Haiti, Sør-Asia... Her er hun som bor i selvbygget hus og hun som bor i den vakre stuen med anegalleri. Professoren, bystyremedlemmet, trygdemottageren. Snekker, lege, healer. Heterofile, lesbiske. Dette spennet – kvinnemangfoldet – settes i etterordnet opp mot den gjengse framstilling av «de» og «oss», som kan ha til hensikt å unngå at kvinner identifiserer seg med hverandre, ved å snakke om rødstrøpene og oss andre, kvinneforskere og oss andre, byakademikerne og oss andre. Å underslå likheter i så vel livserfaringer som holdninger er en velkjent teknikk for å splitte. Fotografiene og tekstene bidrar til å fokusere på feminisme og feminister som noe annet enn det bildet vi ofte presenteres for – et som er skapt i patriarkalsk form og representert ved enere og stjerner. Boka understreker at det er masse å hente blant såkalt vanlige kvinner. Ikke i form av programklæringer – skjønt det står mye fornuftig og tankevekkende i for- og etterord – men først og fremst gjennom kvinnes egne ansikter og utsagn. «Feministen er overalt og kan være enhver kvinne». (s. 172)

Feminisme som dynamikk

Samtidig har boka ingen ukritisk «alle-kvinner-er-like» og/eller «alle-kvinner-liker-alle-kvinner»-holdning:

For feminister går det å stadfeste kvinners likheter hånd i hånd med å stadfeste våre forskjeller (...) Feminismens vanskelige, men frigjørende, utfordring er å bygge søsterskap på tvers av forskjellene, ved å

bruke dem som ressurser i å utvikle felles kritikk og visjoner. For å gjøre det, må feminister konstruere spesifikke identiteter som steder å strekke seg ut fra snarere enn å gjemme seg bakom. Vi trenger å utfordre og kritisere like så mye som å respektere og støtte hverandre. (s. 14)

Dette er spennende tanker.

Feminisme, feminister og kvinneorganisering

Innledningen, skrevet av Angela Miles, slår fast at det er et mangfold av kvinneorganisasjoner, men medlemskap er ingen forutsetning for å være en del av kvinnebevegelsen. Feminisme er summen av rikholdige og varierte initiativ fra ulike kvinner i privat og offentlig sfære for å forandre samfunnet. Det som gjør en kvinne til feminist er identifisering med kvinner og forpliktelser overfor kvinners forhåpninger og temaer. (s. 11)

Harris framhever at Miles' kunnskaper om og vedvarende optimisme i forhold til grasrotkvinnebevegelsen har preget prosjektet. Jeg satt uansett med en liten usikkerhet i forhold til hvilken betydning mer formell organisering egentlig tillegges, men dette blir uvesentlig fordi ulike typer organisering framstår som en hovedsak i mange av kvinnes tekster.

Det er en radikal feminisme som beskrives:

Feminister er ikke bare opptatt av å oppnå lik adgang til samfunnsstrukturer, men også å omdanne dem. Vi vil omdefinere hva som menes med å være menneske like så mye som å oppnå menneskelig status for kvinner, å forandre makt like så mye som å vinne den. Dette omdanningspotensialet er implisitt i all feministaktivitet, om det nå er



Diane Duggan – krisesentermedarbeider. Fra Pamela Harris: *Faces of Feminism*, Canada 1992.

uttalt eller ikke. For selv de mest beskjedne feministkrav er utenkelige uten større strukturelle forandringer. (s. 12)

Potensiale for den enkelte framheves også: «Feminismen har gitt grunnlag for meg – en hvit kvinne – til å begynne å forstå systematisk undertrykking basert på rase og klasse,» sier en av kvinnene.

Feminisme som prosess

Ofte beskriver kvinnene konkret sin egen prosess til å bli feminist, utvikle kvinnebevissthet og organisere seg som kvinne. For én betyr feminisme en utvidelse av hennes livslange opprør mot alle som ville definere henne ved rasistiske og sexistiske holdninger, slik hun har møtt dem fra oppveksten av som yngste barn av en metis aleneforsørger. En annen peker på møtet med sin første pasient som nyutdannet helsesøster på bygda. Kvinnen hadde nettopp født sitt

tiende barn: «Han har ikke hatt *det* på ti dager. Jeg vil ikke ha flere barn.» En gjeng døtre av feminister dannet GAP (Girls are people/Jenter er folk) da de var 8–10 år og ikke skjønnte hvorfor de andre ville bli prinsesser når de selv beundret amasonene. En annen kvinnes mor døde da hun var 10 år. På samme måte som morens historie manglet, var arbeiderkvinnenes historie borte. Begge erkjennelsene har ført til videoprogrammer basert på innsamling av skriftlig og muntlig materiale. Siktemålet er å revidere historien og rekonstruere tidligere kvinners andel i egen identitet. «Tradisjonell» historie og livshistorie som to sider av samme sak.

Dette er i tråd med Harris' syn på bokprosjektet:

Hva er historie, om ikke erobrernes historie som bærer deres verdier og verdensbilde? Hva vi historisk sett har opplevd og gjort qua kvinner, er skrevet i sand og skylt

bort av regelmessige tidevannsbevegelser i form av patriarkalsk omskriving. Våre kvinneerfaringer er blitt marginalisert og forvrengt gjennom tusenvis av år. Som andre, som ikke passer inn i den dominerende formen, må vi bevare vår egen historie, ellers vil vi miste den. Vi må dessuten beholde disse historiene på vår egen måte fordi måten vi beretter om oss selv på, viser fram og overleverer våre verdier. Det er mange måter å bevare våre spor på – å lage bilder og samle historier er en av dem. (s.169)

Faces of feminism er slik et eksempel på nyskriving av historien. Og på prosess og nettverksbygging. Harris var på reisefot med sine kameraer fra 1984 til 1989. Den ene hun besøkte foreslo den andre og tredje som i sin tur sendte henne videre Canada

rundt. Oppgaven var å framstille feminist-samfunnet.

Hun fotograferte for å få ansiktene. Men det trengs også erindring og analyse. Så det måtte tekst til, og den er skrevet av de portretterte. Først ble det utstilling, men den nådde for få, så deretter ble det bok. Det krevde forlag og penger. Så prosjektet fortsatte med å inkludere og samarbeide med flere – i tråd med feminismens grunntanke og nettverksprosess. «Bare gjør det,» sa en av de fotograferte. «Selg den på forhånd,» sa en annen. Så løpesedler ble trykket og spredd over hele Canada, deretter kom bestillinger og penger inn og så var boka der!

Bokas siste setning er: «Nå er energien som kommer fra disse kvinnene på disse sidene din, til å ta tak i og bruke.» Jeg kan ikke si annet enn: *Værågod*. Det er oss vel unt!



S O L V E I G

Aktuellt i det nordiska kvinnoforskarsamarbetet

I denna spalt har jag tidigare tagit upp förslag om hur det nordiska samarbetet mellan kvinnoforskare kunde utvecklas. Ett av dessa förslag, nämligen ett *nordiskt center eller institut för kvinnoforskning*, är nu i klar medvind. Tanken på ett nordiskt institut fördes kraftigt fram i de utlåtanden som kvinnoforskningscentra tillställde Nordiska ministerrådet med anledning av förslaget till handlingsplan för nordiskt jämställdhetsarbete 1995–2000. Ministerrådet har under hösten 1993 låtit göra en evaluering av koordinatorsprojektet. Evalueringsrapporten har fått ett positivt bemötande på ansvarigt tjänstemannahåll inom ministerrådet. Nu föreslås en fortsättning av koordinatorsfunktionen i form av en samnordisk institution för kvinno-, köns- och jämställdhetsforskning från och med år 1995. Förslaget genomgår i skrivande stund en behandling i politiska organ och under hösten 1994 fattas ett beslut i frågan.

Diskussioner och planering pågår också kring andra samarbetsprojekt. Nedan tar jag upp två av dem.

Elektronisk konferens för kvinnoforskare?

Det är resurskrävande att nå enskilda fors-

kare och studerande med information om nationella, nordiska och internationella aktiviteter inom ett så mångfacetterat område som kvinnoforskningen. Ett kostnadseffektivt kommunikationssystem som kan komma till användning är *elektroniska* kontakter.

På det internationella planet finns flera elektroniska konferenser för kvinnoforskare. Den största och bredaste är Women's Studies Mailing List (WMST-L), vars flesta användare är från Nordamerika, men det finns också deltagare från Europa, Asien och Australien. Totalt torde det röra sig om närmare 2000 kvinnoforskare – det är en otrolig referensgrupp! En motsvarande elektronisk konferens har sedan hösten 1993 fungerat i Finland. Idag är över 160 forskare inkopplade på denna konferens och intresset är starkt ökande. I Finland använder vi den elektroniska konferensen dels som «anslagstavla», dvs. för information om t.ex. seminarier, konferenser och nya publikationer, och dels som ett diskussionsforum där forskare kan utbyta åsikter om teman som relaterar till forskning och undervisning eller om allmänna frågor som analyserades noggrant. Själv frågor som analyserades noggrant. Själv har jag haft nytta av den elektroniska konferensen då det gällt att snabbt sprida information till forskare om t.ex. stipendiemöjligheter eller seminarier. Mina nyhetsbrev

når ju i övrigt endast kvinnoforskningscentra, eftersom det saknas resurser att informera forskarna direkt.

En motsvarande datorkonferens för kvinnoforskare planeras i Sverige och idén har också diskuterats i Norge. Vid sidan av nationella datorkonferenser finns ett uppenbart behov av en samnordisk konferens för forskare som arbetar med kvinno- och könsperspektiv. Datoriseringen kan därtill ge oss goda möjligheter för att utveckla databaser och kompetenskataloger på kvinnoforskningens område.

Detta kunde innebära en ny dimension av det nordiska samarbetet på kvinnoforskningens område. Av denna anledning har samnordiska medel sökts för att igångsätta en datorbaserad konferens för kvinnoforskare i Norden. Tillsviðare är själva användningen av datornätet förmånlig för enskilda användare.

Nordiskt forskarutbildningsnätverk i kvinno- och könsforskning?

Ett förslag som kom upp på den forskningspolitiska konferensen för kvinnoforskare på Hässelby slott i Stockholm senaste höst är en etablering av ett *nordiskt forskarutbildningsnätverk i kvinno- och könsforskning*. Frågan har initierats från danskt håll. I Danmark har kvinnoforskningsmiljöerna nyligen igångsatt ett nationellt PhD-

program som heter *Betydninger af køn i tværvideuskabeligt perspektiv*. Detta program är en bra utgångspunkt för att utveckla en nordisk motsvarighet.

Eftersom de nordiska kvinnoforskningsmiljöerna vanligen är små är såväl en nationell som nordisk koordinering av forskarutbildningen ändamålsenlig. Ett forskarutbildningsnätverk kunde ordna forskarutbildningskurser, förmedla information om nationella kurser och tilldela eventuella mobilitetsstipendier för forskarstuderande som vill delta i kurser som hålls i ett annat nordiskt land. Nätverket kunde utge ett nyhetsblad med översikter över de projekt som forskarstuderande och deras lärare håller på med och informera om kurser och stipendiemöjligheter. Denna verksamhet kunde t.ex. ha den nya nordiska kvinnoforskningsinstitutionen som administrativ bas och försöka få finansiering från samnordiska forskningskällor.

Ett nordiskt forskarutbildningsnätverk kan också söka kontakter med motsvarande initiativ utomlands. Det finns t.ex. intressanta planer på att utveckla en europeisk institution för forskarutbildning av kvinnoforskare. Denna är tänkt att utformas som en *European Graduate Summer School in Interdisciplinary Women's Studies*.

Ta gärna kontakt om ni har synpunkter på de ovannämnda nya samarbetsformerna inom nordisk kvinnoforskning!

Solveig Bergman
Koordinator för nordisk kvinnoforskning



L I T T E R A T U R

K O M M E N T A R E R

Universitetene og 90-åras likestillingspolitiske utfordringer

I en rapport fra Utredningsinstituttet har seksjonsleder Svein Kyvik og utredningskonsulent Mari Teigen undersøkt den likestillingspolitiske situasjonen ved universitetene i 1990-åra. Rapporten er i hovedsak basert på en spørreskjemaundersøkelse blant fast vitenskapelig personale ved våre fire universitet.

Rapporten har tre siktemål. For det første å kartlegge kvinners og menns situasjon ved universitetene i begynnelsen av 1990-åra, både med hensyn til andel av totalt antall studenter og vitenskapelige ansatte, arbeidsvilkår og forskningsvirksomhet. For det andre å undersøke om forskjeller mellom menn og kvinner på dette området har endret seg i løpet av det siste tiåret. For det tredje å forsøke å forklare hvorfor det er forskjeller i publiseringsaktivitet mellom mannlige og kvinnelige universitetsforskere.

Undersøkelsen slår fast at kvinneandelen fra 1970 til 1990 har økt på alle nivåer, både blant studenter, stipendiater, samt en relativt liten økning for fast vitenskapelig personale (fra 6 til 16 prosent).

Publiseringsaktivitet og forskningssamarbeid

Selv om publiseringsaktiviteten fortsatt er større blant mannlige forskere enn blant kvinnelige, viser undersøkelsen at innen alle fagområder bortsett fra naturvitenskap (forskjellen minst i 1979-81) har kvinner nærmet seg sine mannlige kolleger i publiseringsaktivitet.

Imidlertid påviser undersøkelsen at fødselspermisjoner og omsorgsarbeid har stor betydning for kvinners publiseringsaktivitet. Kvinner med barn under 6 år publiserte nærmere 60 prosent færre faglige arbeider gjennom en treårsperiode enn menn i tilsvarende situasjon. For kvinner med alle barn over 10 år er tilsvarende forskjell på under 10 prosent. Det synes som om kvinner selv etter fødselspermisjonens utløp bruker mer tid på omsorgsarbeid enn menn, og at det å ha omsorgsansvar for små barn ikke har noen betydning for menns publiseringsaktivitet.

Undersøkelsen viser videre at forskningssamarbeid har en positiv innvirkning på publiseringsaktiviteten for begge kjønn, men effektene er større for kvinner enn for menn. Kvinner som ikke samarbeider med andre forskere på forskningsprosjekter er klart mindre produktive enn både sine mannlige og kvinnelige kolleger. Det

kan også synes som om det er til stede kjønnssegregerte samarbeidsmønstre ved at det er en tendens til at kvinner samarbeider mer med kvinner, og menn mer med menn.

Svein Kyvik og Mari Teigen:

Likestilling ved universitetet.

En undersøkelse av kvinnelige og mannlige forskere.

Rapport 1/94

Utredningsinstituttet, Oslo 1994.

Kvinner i helse- og omsorgsyrker i kommuner og fylkeskommuner

Kommuner og fylkeskommuner har ikke økt betydning for kvinners sysselsetting og stilling de siste 10-20 år. Dette særlig som følge av at myndighetene gjennom lovgivning har overført en stadig større del av den offentlige helse- og omsorgstjenesten til kommunene og fylkeskommunene.

Samtidig har kvinnene fått økt utdanning. Særlig har antall kvinner med høyere utdanning innen omsorgsyrkene økt sterkt. Kvinnene utgjør flertallet i de fleste av omsorgsyrkene, bl.a. når det gjelder fysioterapeuter, sykepleiere og vernepleiere. De utgjør også en økende del av tidligere mannsdominerte yrker som leger og tannleger. Disse forhold gjør det nødvendig å følge utviklingen i kvinnes stilling på disse områdene og påpeke eventuelle skjevheter for at myndighetene kan treffe tiltak for å rette opp slike skjevheter i samsvarende med norsk lov.

Likestillingsrådet la i 1992 fram en undersøkelse som viste stillingen blant administrative funksjonærer i kommunene. Denne undersøkelse tar for seg en del yrkesgrupper som har klientbehandling som den primære oppgaven.

Det var i alt 28.000 kvinnelige og 8.000

mannlige arbeidstakere med klientbehandling i kommunene og fylkeskommunene i 1990, som dermed utgjorde den største arbeidstakergruppen i kommunesektoren.

Som hovedresultat viser undersøkelsen at kvinnelige leger, tannleger og sykepleiere har en vesentlig lavere stillingsplassering enn mannlige på samme alder, mens det er relativt små forskjeller i stillingsplasseringen blant fysioterapeuter, vernepleiere og hjelpepleiere.

Undersøkelsen omfatter ikke lønnsforhold.

Kari Vangsnes:

Kvinner i helse- og omsorgsykker i kommuner og fylkeskommuner.

Likestillingsrådet, mai 1994.

Nye kvinner, nye menn – i landbruket

Som et ledd i rapporteringen fra prosjektet *Kvinnelighet og mannlighet i forandring. Gården som arena for konstruksjon av kjønn*, har Berit Brandth skrevet et notat som hun har kalt «Landbruksteknologi og mannlighet i forandring». Her fokuserer hun på landbruksteknologien og hvordan den kommer til uttrykk i de dominerende mannlighetsidealene i landbruket. Hensikten er å belyse hvordan endring i arbeid og kjønn følges ad. Hun er også opptatt av å



belyse hva som skjer med mannligheitsuttrykkene når kvinner kommer inn på det mannlige arbeidsområdet som landbruksmaskinene er. Når kvinner opptre utradisjonelt, berører det også mannen og hans posisjon både i familien og i bygdemiljøet. Spørsmålet er hvilke nye uttrykk mannligheten finner, og hva endringene i mannlighet betyr for forholdet mellom kjønnene.

Brandth tar utgangspunkt i at menns og kvinners arbeid alltid har vært viktig for vår oppfatning av hva som er kvinnelig og mannlig. I den kjønnsmessige arbeidsdelingen i landbruket har maskinene vært viktige markører mellom kvinne- og mannsarbeid. På gårder der både mann og kone deltar i driften, er det vanlige mønsteret at arbeid utendørs med traktor og traktortilknyttet redskap er mannsarbeid og har høyest status. Kvinner gjør hovedsakelig innendørs arbeid i fjøs og hus, samt en del manuelt arbeid utendørs i onnene. Det mannlige og det kvinnelige har altså grovt sett vært forankret i arbeid *med* maskiner og *uten* maskiner. Denne kjønnsarbeidsdelingen har sine røtter i den perioden da familiebruket var den dominerende produksjonsformen, og relasjonene i produksjonen ikke bare var arbeidsrelasjoner, men også familierelasjoner.

I dag er familiebruket som produksjonsform i sterk tilbakegang. For det første er 90% av de som har hoved- og eneansvaret for driften på gården, menn. For det andre har kvinner som et resultat av mekaniseringen og spesialiseringen av landbruksproduksjonen, i langt større grad enn menn forlatt landbruket som arbeidsplass. Denne prosessen har gått i flere trinn og er blitt kalt *maskuliniseringsprosessen* i landbruket. For det tredje blir yrkestittelen «bonde» fremdeles forbundet med en mann. Kvinner i landbruket har ikke sett på seg selv som bønder, men som bondekoner/husmødre. Et fjerde punkt som viser den mannlige kjønnsdifferensieringen av

landbruket gjelder arbeidets karakter. Yrker som karakteriseres som tungt, farlig og skittent arbeid, assosieres med tradisjonell, hegemonisk, mannlige ideologi. Landbruksarbeid er et eksempel på en slik type mannlighet fordi manuelle og fysiske ferdigheter har vært sentrale.

De parene Berit Brandth har studert utfordrer den tradisjonelle arbeidsdelingen ved at kvinnene tar i bruk teknologi som har vært forbeholdt menn. Dette «bruddet» med den tradisjonelle kjønnsmessige arbeidsdelingen har betydning for kvinneligheten. Brandth hevder at vi kan se konturene av en «ny»/moderne kvinnelighet i landbruket. Spørsmålet hun stiller i dette notatet er imidlertid hva denne endringen i arbeidsdeling betyr for mannligheten. Å endre på fordelingen av arbeid og redskaper er ikke bare et spørsmål om fordeling av makt og privilegier. Det kan også være et spørsmål om identitet.

Berit Brandth:

Landbruksteknologi og mannlighet i forandring.

Arbeidsnotat 4/93.

Senter for kvinneforskning, Universitetet i Trondheim.

La mannfolk være som de er eller

Hvordan elske mannen mindre og seg selv mer

Er det mulig for en kvinne å få en mann til å forandre seg? – Ikke tale om! mener forfatterne av boka *La mannfolk være som de er*.

I grunnen er det rart at det i det hele tatt finnes parforhold som fungerer. I begynnelsen går det bra – de liker hverandre. Men i stedet for å være fornøyde, forsøker de å forandre partneren. Partneren vegrer

seg – og så er den første konflikten i gang.....

Opp gjennom tidene har kvinner kastet bort utrolig mye krefter og energi på et prosjekt som i utgangspunktet er håpløst – nemlig å få mannen til å ligne mer på deres idealforestillinger om ham. Men mannen vil ikke være annerledes enn han er; han vil ikke snakke om følelser, og han vil leve slik han er vant til med de interesser han nå engang har. Slik får han

da også best kontrollen med kvinnen.

Rådet fra forfatterne av boka er derfor: Ta mannen som han er, eller la ham være – og bruk kreftene på noe mer konstruktivt.

Cheryl Benard & Edit Schlaffer:

La mannfolk være som de er!

Oversatt av Jorunn Carlsen

Hjemmets Bokforlag

Oslo 1993

KOMMER

Kvinnoforskningens teori och metod

Doktorandkurs 5 + 5 poäng
Centrum för kvinneforskning,
Högskolan i Luleå
Höstterminen 1994

Mål:

- att integrera kvinneforskningens teori- och metodutveckling i den traditionella teori- och metodutvecklingen
- att stärka kvinneforskningen inom högskolan genom att höja dess teoretiska och metodiska kompetans
- att inspirera till utökad könsteoretisk forskning på högskolan

Innehåll:

- allmän feministisk teoriutveckling
- metodutveckling inom olika delar av kvinneforskningen
- fördjupning av könsteoretiska teori- och metodfrågor inom de tekniska/naturvetenskapliga och arbetsvetenskapliga områdena
- kvinneforskningens förändringspotential
- möjligheter och hinder för kvinneforskning
- bearbetning av egen forskning
- uppsats

För mer information eller anmälan, kontakt:

Lena Trojer eller Dagny Granlund
 Centrum för kvinneforskning,
 Högskolan i Luleå,
 S-971 87 Luleå

Kvinner på tvers

Kvinnekonferanse 1. og 2. oktober 1994
Ingeniørenes Hus, Oslo

Oslo Lærerlag, Oslo Handel og Kontor, Oslo Førskolelærerlag, Oslo krets av Norsk Sykepleierforbund, Oslo krets av Norsk hjelpepleierforbund, Oslo Hotell og Restaurant - avd 1, Fellesorganisasjonen Oslo og Kvinnefronten inviterer til konferansen *Kvinner på tvers* 1. og 2. oktober 1994.

Konferansen vil legge hovedvekten på å diskutere strategier for arbeidet framover. Sentrale temaer på konferansen vil være: 6-timersdagen - Strategier for kvinnelønnskampen - Lønn og arbeid, konsekvenser av EØS-avtale/EU-medlemskap - Seksuell trakassering - Velferdsstaten: utvikling eller avvikling.

For nærmere opplysninger kan en henvende seg til Nina Jansen, tlf. 22 66 23 99 (FO). Påmelding innen 1. september 1994 til:

Fellesorganisasjonen, Oslo-avdelingen
Postboks 4785 Sofienberg, 0506 Oslo
Fax: 22 66 24 02

Men's Families

The First Nordic Men's Studies Conference

1-2 October 1994, Copenhagen

The Danish Network for Men's Studies, The Network for Studies of Men (Norway) and The Swedish Network for Research on Men are inviting to the first Nordic men's studies conference «Men's Families».

The objectives of the conference are:

- to convene Nordic and international researchers in men's studies as well as researchers who take an interest in making the male gender visible in the social sciences and
- to discuss and reassess the concept of the family in relation to men's lives.

The overall subject of the conference is «Men's Families». In a men's and gender studies context this conference is to highlight the family as a theoretical concept and as a basic element in men's lives.

For further information please contact:

Søren Carlsen
The Danish Equal Status Council
Tordenskjoldsgade 27, 3
DK-1055 Copenhagen
Tel: +45 33 92 33 11. Fax: +45 33 91 31 15

Nordisk konferanse om språk og kjønn

Ved Institutt for språk og litteratur ved Universitetet i Tromsø er det under planlegging en konferanse om språk og kjønn i dagene 3.-5. november 1994. Konferansen er en oppfølging og videreføring av ASLAs nordiske symposium i Uppsala 7. - 9. novem-

ber 1991. Rammene er likevel noe utvidet; Tromsø-konferansen vil være tverrfaglig og tverrvitenskapelig, og invitasjonen går derfor både til lingvister, samfunnsvitere, psykologer og filosofer.

For nærmere informasjon, kontakt
Tove Bull eller Toril Swan
Institutt for språk og litteratur
Universitetet i Tromsø

First International Women's Solidarity Congress

«Women's Participation in Decision-Making»

November 11-13 1994, Antalya-Belek, Turkey

The overall guiding purpose of these Women's Congresses will be, to lend support to the idea of solidarity among women. The practical aim will be to provide concrete suggestions as to how women can share, to their mutual benefit, the great fund of knowledge and experience which they do possess, and channel this into the defining of goals for the future.

In this congress, the Foundation for Women's Solidarity would like to discuss the subject of «Participation» of women which is the basic problem and the difficulty against the solutions. It will be a congress in which all participants will think and discuss together the rights to live without any fear and to live without violence.

For further information, please contact
Ms. Meray Ekipman
Kadin Dayanisma Vakfi,
Hisarparki Caddesi
Firuzaga Sokak 9/1-2
06240-Ulus/Ankara, Turkey
Tlf. 90 (312) 309 04 84 /
90 (312) 310 06 70
Fax: 90 (312) 309 04 84

Anniversary conference: Mary Wollstonecraft in Sweden 1795-1995

**Uddevalla, Sweden, 2 - 6 September
1995**

This international conference is to commemorate the 200th anniversary of Mary Wollstonecraft's journey to Scandinavia in 1795 later immortalised in her *Letters*. The aim of the conference is to bring together scholars from different disciplines who are working in fields related to Wollstonecraft's main concerns understood in a broad sense.

Conference strands are:

1. Romanticism and Gender
2. Feminist Thought
3. Revolution: Women and Gender
4. Travel Writing

Abstracts (1 page) and/or preliminary notice of participation by 1 Dec 1994.

Enquiries to:

Prof, Catherine Sandbach-Dahlström
Dept. of English, Stockholm University
S 106 91 Stockholm

Fax: 095-46 8 15 96 67

e-mail: dahlstrc@engelska.su.se

LITT AV HVERT

Stipendfond til Ellen Gleditsch' minne

Norske kvinnelige akademikers stipendfond til Ellen Gleditsch' minne kunngjør et stipend på kr. 50.000 for kvinner – fortrinnsvis medlemmer av International Federation of University Women – til dekning av videregående studier/forskning i løpet av 1995. Norske kvinner med embets-eksamen kan bruke stipendet til opphold ved utenlandsk eller norsk universitet/forskningssenter.

Søknadsfrist: 1. september 1994.

Nærmere opplysninger/skjema kan fås ved henvendelse til: Førsteamanuensis Anne Christine Johannessen, Oral Patologi, Haukeland sykehus, 5021 Bergen. Tlf. 55 29 80 60.

Women's WIRE

Women's issues now have a place of their own for computer users with a modem. A non-profit making organisation, Women's WIRE (worldwide information resource and exchange) has been set up in California to hold information relevant to women, from politics to academic research, and to provide an electronic mail system for women all over the world.

For information about access and char-

ges contact its president, Ellen Pack, Wire Networks Inc, 435 Grand Avenue, Suite D So, San Francisco, CA 94080.

«Kvinnekulturprisen 1994» til Elisabeth Aasen

«Kvinnekulturprisen» er blitt utdelt for tredje gang. Årets prisvinner er Elisabeth Aasen, og begivenheten inngikk i kulturprogrammet for feiringen av den Internasjonale kvinnedagen Oslo.

Elisabeth Aasen er mangeårig lektor, forfatter, oversetter og aktiv formidler av kvinnelitteratur og kvinnekultur. Gjennom mer enn 20 års forskning og formidling har Elisabeth Aasen satt kvinners mangesidige virke i fokus. «Kvinnekulturprisen 1994» får hun for praktboka *Driftige damer* med undertittelen *Lærde og ledende kvinner gjennom tidene*, utgitt på Pax Forlag i 1993.

Bak utdelingen av «Kvinnekulturprisen» står en uavhengig gruppe, som ønsker å fremme kvinnekultur innenfor alle områder. Det første året gikk prisen til AKKS (Aktivt Kvinne Kultur Senter), og i fjor til kvinnene i den pakistanske teatergruppa Azad for deres dristige oppsetning av Ibsens «Et dukkehjem».

Prisen er en hederspris i form av en statuett etter modell av steinalderfiguren

Venus fra Willendorf – et symbol på kvinnelig styrke gjennom historien. Prisvinneren får også en (riktignok beskjeden) pengesum.

Juryen for årets pris har bestått av forfatteren Gerd Brantenberg, musikeren Sidsel Endresen og kvinneforskeren Liv Finstad. I juryens begrunnelse heter det om Elisabeth Aasen at hun har vært trofast og målbevisst i sitt prosjekt: Historien må skrives om. Kvinnene må skrives inn.

Juryen legger vekt på forfatterens bevisste rolle som «folkeopplyser» og på den inspirasjonen som finnes i de *Driftige Damer*. Juryen slutter seg også helhjertet til et utsagn fra prisvinneren selv: «Det er inspirerende for kvinners selvbylde kjenne fortidens sterke og driftige kvinner.»

«Kvinnekulturprisen 1994» går til en driftig og lærd dame og til hennes utrettelige innsats for å synliggjøre andre lærde og driftige damer.

NYTT

FRA LIKESTILLINGSUTVALGENE

Etablering av nasjonalt nettverk for likestillere i FoU-sektoren/universiteter og høgschooler

På et møte for likestillingsarbeidere i FoU-sektoren/universiteter og høgschooler i Tromsø 2. og 3. mars, ble det konstituert et nasjonalt nettverk for ansatte likestillingsmedarbeidere ved norske universiteter og høgschooler, samt forskningsråd. Nettverket skal ikke være et forum for valgte representanter i ulike komiteer og utvalg som jobber med likestilling, men en sammenslutning av profesjonelle likestillingsarbeidere ved de nevnte institusjoner, dvs. de som er lønnet av institusjonen for å utøve denne type virksomhet.

Nettverket har to hovedfunksjoner: Å være et faglig forum der likestillingsarbeidere kan utveksle erfaringer og sammen bidra til å videreutvikle likestillingspolitikken på arbeidsplassen, og å være et sosialt forum der de kan hente inspirasjon utenfra og være støttespillere for hverandre.

Målsetting

Mål for arbeidet i første periode er at det opprettes hele, faste stillinger som likestillingsmedarbeider ved alle norske universiteter. Foreløpig er universitetet i Oslo det eneste med likestillingsmedarbeider ansatt

på full tid. Universitetet i Trondheim har vedtatt at det skal etableres en full stilling som likestillingsmedarbeider for en prøveperiode på tre år. Likestillingskonsulenten ved universitetet i Tromsø er ansatt i 50% stilling. Denne stillingen ivaretar først og fremst en sekretærfunksjon for følgende tre instanser: Personalavdelingen, likestillingsutvalget og Nettverket for kvinner i forskning.

Prosjekt «Likestilling» ved universitetet i Tromsø ble opprettet høsten 1993 for å se på hvordan likestillingsarbeidet kan gis økt prioritet. Prosjektet skal bl.a. munne ut i forslag til en modell for omorganisering av likestillingsarbeidet ved universitetet i Tromsø, der vurderingen av behovet for en likestillingsarbeider på full tid står sentralt.

Universitetet i Bergen har ingen ansatt likestillingsmedarbeider og har heller ikke, så vidt vites, noen planer om å opprette eller utrede behovet for å opprette en slik stilling. Likestillingskonsulenten i Norges forskningsråd er en 40%-stilling. Stillingen ble opprettet i og overført fra NAVF i forbindelse med forskningsrådssammenslutningen og opprettelsen av det nye Forskningsrådet.

Forholdet mellom Likestillingsutvalg og likestillingsmedarbeidere

Ansettelse av egne likestillingsmedarbeidere ved universitetene vil innebære at

Likestillingsutvalgenes (LUs) rolle vil endre seg fra å ha et daglig utøvende og oppfølgende ansvar for det kontinuerlige likestillingsarbeidet, til å være et strategisk organ som legger føringer for en overordnet policy for arbeidet. I den nye modellen blir LU mer å betrakte som en styringsgruppe som likestillingsarbeideren må stå ansvarlig overfor i sitt arbeid. I kraft av den nye rollefordelingen vil likestilleren få en mer framskutt posisjon og utvalget tilsvarende en mer tilbaketrukket rolle enn tidligere.

Stillingsens administrative plassering

Som ansatt medarbeider vil likestilleren ha den daglige, utøvende funksjonen i likestillingsarbeidet ved institusjonen. Det krever samtidig at hun får den nødvendige handlefrihet og ansvar dette innebærer. Den likestillingspolitiske utfordringen framover ligger ikke innenfor personalpolitikk i tradisjonell forstand, men snarere i utforming av forsknings- og utdanningspolitikk og i behovet for økt rekruttering av kvinner til vitenskapelige stillinger. Derfor er nettverket av den oppfatning at det vil være gunstig om likestilleren i sin administrative tilknytning har en fristilt

posisjon direkte under universitetsdirektør/rektor.

Stillingsnivå

Likestilleren ved universitet og andre institusjoner innenfor denne sektoren skal ha den overordnede likestillingspolitikken ved institusjonen som sitt arbeidsfelt. Hun skal være pådriver for å utforme strategier for arbeidet, bl.a. gjennom å utarbeide og revidere likestillingsplaner. Hun skal arbeide overfor alle grupper ansatte og også ivareta studentenes interesser. Hun skal være universitetets sentrale rådgiver i likestillings-spørsmål og dessuten kunne brukes som saksbehandler på sitt saksområde. En forutsetning for at hun lykkes er at det finnes vilje innad til å anvende den kunnskapen likestilleren forvalter og lytte til de råd hun kommer med. Gjennom lønnplassering og stillingsbetegnelse markerer universitet hvilken status de er villige til å tillegge stillingen. For at likestilleren skal bli hørt og ha reell påvirkningsmulighet, er det etter nettverkets syn avgjørende at stillingen heves fra saksbehandlernivå til et høyere stillingsnivå.

PUBLIKASJONER

Bøker

Annick Prieur:

Iscenesettelser av kjønn.

Transvestitter og machomenn i Mexico by.
Pax Forlag AS, Oslo 1994

Ida Blom:

Det er forskjell på folk – nå som før.

Om kjønn og andre former for sosial
differensiering. Universitetsforlaget A/S,
Oslo 1994

Anne Holden Rønning og Toril Hanssen
(red.):

Feminismens klassikere.

«Betragtninger omkring den fornedrelse
som av ulike årsaker rammer kvinnen» og
andre tekster av Mary Wollstonecraft
m.fl.

Pax Forlag AS, Oslo 1994.

Margareta Hydén:

Woman Battering as Marital Act.

The Construction of a Violent Marriage.
Scandinavian University Press, Oslo 1994

Björg Tofte m.fl.:

Innspill og utfall.

Syv artikler om Kvinner i ledelse.
«Kvinner i ledelse», Oslo 1994

Tidsskrifter

The Women's Review of Books. Volume
XI; No. 7 April 1994, No. 8 May 1994,
No. 9 June 1994

Women's Studies International Forum.
Volume 17; Numbers 2/3, 1994:
«Images From Women in a Changing
Europe»

SIGNS. Journal of Women in Culture and
Society. Volume 19; Number 3, Spring
1994.

Kvinnovetenskaplig tidskrift, Nr. 1/1994.
«Feministisk litteraturforskning».

Häften för Kritiska Studier, Nr. 1/1994.
«Den nya ekonomidebatten».

Aktuellt om kvinnoforskning, Nr. 1/April
1994.

Instraw News, Double issue: 1993/No.
19. «Women and Environment».

Nytt Norsk Tidsskrift, nr. 1/1994.

UTPOSTEN. Blad for allmenn- og
samfunnsmedisin, nr. 2/1994.

ON THE ISSUES. The Progressive Woman's Quarterly. Volume III; No. 2/Spring 1994.

BARN. Nytt om forskning om barn i Norge, Nr. 1/1994.

Artikler, hovedoppgaver, oversikter, prosjektnotater og rapporter

Kari Vangsnes:

«Kvinner i helse- og omsorgsykker i kommuner og fylkeskommuner». Likestillingsrådet, Oslo 1994.

«Visst Är Vi Olika!». En antologi för kunskap och debatt om likheter och olikheter mellan flickor och pojkar och deras olika villkor och förutsättningar i skolan.

Utbildningsdepartementet, Stockholm 1993.

«Sosionomer og barnevernpedagoger 3 og 7 år etter eksamen». Tabellvedlegg til rapportene 10/93 og 14/93. Utredningsinstituttet, Oslo 1994.

«Ny litteratur om kvinner». En bibliografi. Nr. 4/1993 og Nr. 1/1994. Göteborgs Universitetsbibliotek.

Kari Melby:

«Professionalisation and Gender; Nurses in Norway».

Arbeidsnotat 5/93

Senter for kvinneforskning, Universitetet i Trondheim.

Trine Annfelt:

«Valg av utdanningsveg som identitetsskapende prosjekt: Hva ønsker unge kvinner å oppnå gjennom yrkesvalget?»

Arbeidsnotat 2/94

Senter for kvinneforskning, Universitetet i Trondheim.

«Directory of Women Experts in Asia and the Pacific».

United Nations, Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, 1993.

Svein Kyvik og Mari Teigen:

«Likestilling på universitetet». En undersøkelse av kvinnelige og mannlige forskere.

Rapport 1/94; Utredningsinstituttet, Oslo 1994.

Ann Iren Vestli og Monica Barmo:

Årsrapport 1993. For Juridisk Rådgivning for Kvinner/JURK.

Oslo, april 1994.

EGNE PUBLIKASJONER

Arbeidsnotater

Arbeidsnotat nr. 2/81:
Kvinner, overgang og aldring.
Rapport fra et seminar.

Arbeidsnotat nr. 1/83:
Humanistisk konferanse om
kvinneforskning. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 2/83:
Kvinneforskning for
samfunnsplanlegging. Rapport fra et
seminar.

Arbeidsnotat nr. 1/84:
Nordisk Kvinnehistoriemøte, Oslo
20.-23. februar 1983. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 5/84:
Kvinner og helse. Bibliografisk oversikt.
Litteratur og prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 2/85:
Kvinner i medisinsk forskning.
Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 5/85:
NAVFs støtte til kvinnelige forskere og
kvinneforskningen. Oppgaver og
organisering etter 1986.
Opptrykk.

Arbeidsnotat nr. 3/86:
Framtidas Norge – på kvinners vilkår?
Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 3/87:
1. norske seminar i medisinsk
kvinneforskning.

Arbeidsnotat nr. 3/88:
Oversikt over samfunnsvitenskapelig
forskning om kvinner. Litteratur og
prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 4/88:
Oversikt over humanistisk forskning om
kvinner. Litteratur og prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 6/88:
Rekruttering av kvinner til forskning
innen matematikk og fysikk. Rapport fra
arbeidsmøte.

Arbeidsnotat nr. 1/91:
Veiet og funnet for lett – og for tung.
Kjønn og vitenskapelig bedømmelse.
Rapport fra et seminar.

Arbeidsnotat nr. 2/91:
Karriereveier for kvinner i medisinsk
forskning. En konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 3/91:
Kvinner, miljø og utvikling. Rapport fra en nordisk forskerkonferanse.

Arbeidsnotat nr. 4/91:
5. nordiske seminar i medisinsk kvinneforskning.
Rapport fra et seminar.

Arbeidsnotat nr. 1/92:
Kjønn i kjempers fødeland.
Forskerblikk på kultur og tradisjon.
Rapport fra en konferanse.

Arbeidsnotat nr. 2/92:
Kompetansekatalog.
Forskere innen feltet kvinner, miljø og utvikling.

Arbeidsnotat nr. 3/92:
Innsatsbehov på feltet kvinner, miljø og utvikling.
Prosjektrapport. Eva Munk-Madsen.

Arbeidsnotat nr. 1/93:
«Dei vil alltid klaga og syta.»
Fagkritisk blikk på kunnskapsproduksjon om kvinneliv og sykdom.
Rapport fra en konferanse.

Arbeidsnotat nr. 2/93:
Sånn, ja!
Rapport fra en konferanse om matematikk-didaktikk og kvinner i matematiske fag.

Arbeidsnotat nr. 3/93:
Viten – Vilje – Vilkår.
Rapport fra en forskningspolitisk konferanse om kvinneforskning.

Arbeidsnotat nr. 1/94:
Backlash i Norge? Rapport fra en konferanse om kvinner i 90-åra.

Øvrige numre er utgått!

Annet

Litteratur og arkiver i kvinneforskningen.
Av Mie Berg.

Elisabeth Fürst: *Kvinner i Akademia – inntrengere i en mannskultur?* 1988.
Kr. 85,-

Tamar Bermann, Harriet Holter, Bjørg Aase Sørensen, Gro Hanne Aas: *På kvinners vis – med kvinners råd. Nye perspektiver på forskningspolitikken.* 1988. Kr. 85,-

Enslige svaler i norsk forskning? Kvinner i medisinsk, naturvitenskapelig og teknologisk forskning i universitets- og høgskolesektoren 1974–1987. NAVF, NTNF, 1990.

Aasta Hansteen, Tyve aars kamp. Tilbakeblikk og fremsyn. Red. Elisabeth Aasen.

Informasjonsbrosjyren *Kvinner og forskning – naturvitenskap og teknologi.*

Informasjonsbrosjyren *Kvinner og forskning – medisin.*

Samtlige publikasjoner kan fås ved henvendelse til NAVFs sekretariat for kvinneforskning.



Backlash i Norge?

EN KONFERANSE

OM KVINNER I 90-ÅRA. 25. OG 26. OKTOBER 1993.

ARRANGØRER: SEKRETARIATET FOR KVINNEFORSKNING, NORGES FORSKNINGSRÅD, LØRSTILLINGSRÅDET OG SENTRER FOR KVINNEFORSKNING, UNIVERSITETET I OSLO.

Rapporten fra «Backlash i Norge? En konferanse om kvinner i 90-åra»

foreligger nå og kan bestilles fra Sekretariatet for kvinneforskning

Telefon: 22 03 74 40 / Fax: 22 03 70 01

CONFERENCE:

THE AFRICAN WOMAN AND AFRICAN DEVELOPMENT

THE CASE OF MOZAMBIQUE

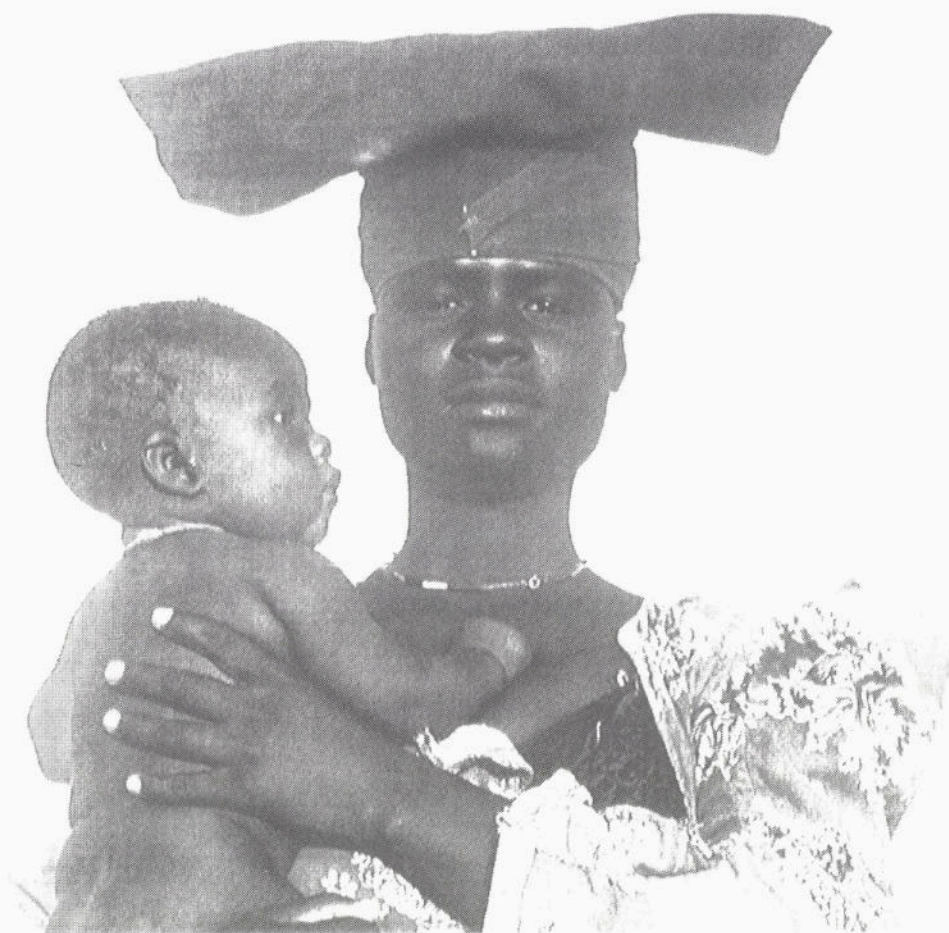


Foto: Trond Isaksen

DATE: 28 SEPTEMBER FROM 9,00 AM TO 4.00 PM

PLACE: HÅNDVERKEREN (GALLERIET)

ROSENKRANTZ GT. 7, OSLO

FOR PÅMELDING, KONTAKT:

Q.A. da FONSECA

Tlf. 22 20 56 92 / 22 26 17 41

Fax. 22 42 89 15

Kontaktpersoner for kvinneforskere i de ulike områdene i Norges forskningsråd:

- ▶ **Medisin og helse:**
Rådgiver Mari Nes ☎ 22 03 71 53.
Fagkonsulent Kjersti Sletholt ☎ 22 03 71 70.

- ▶ **Kultur og samfunn:**
Fagkonsulent Ingebjørg Strøno ☎ 22 03 73 90.

- ▶ **Miljø og utvikling:**
Fagkonsulent Ellen Vollebæk ☎ 22 03 72 66.

- ▶ **Bioproduksjon og
foredling:**
Fagkonsulent Birgitte Skilbrei ☎ 22 03 71 09.

- ▶ **Naturvitenskap og
teknologi:**
Rådgiver Bente Lilja Bye ☎ 22 03 73 71.

BIDRAGSYTERE

Sidsel Aamodt, Filosofisk institutt, Universitetet i Bergen, Sydnes plass 9, 5007 Bergen. Tlf. 55 21 23 84.

Marge Berer, Reproductive Health Matters, 1 London Bridge Street, London SE1 9SG, England. Tel. 095 44 71 357 0136. Fax 095 44 71 357 0137.

Solveig Bergman, Åbo Akademi, SF-205 Åbo, Finland. Tlf. 095 358 21 654 813.

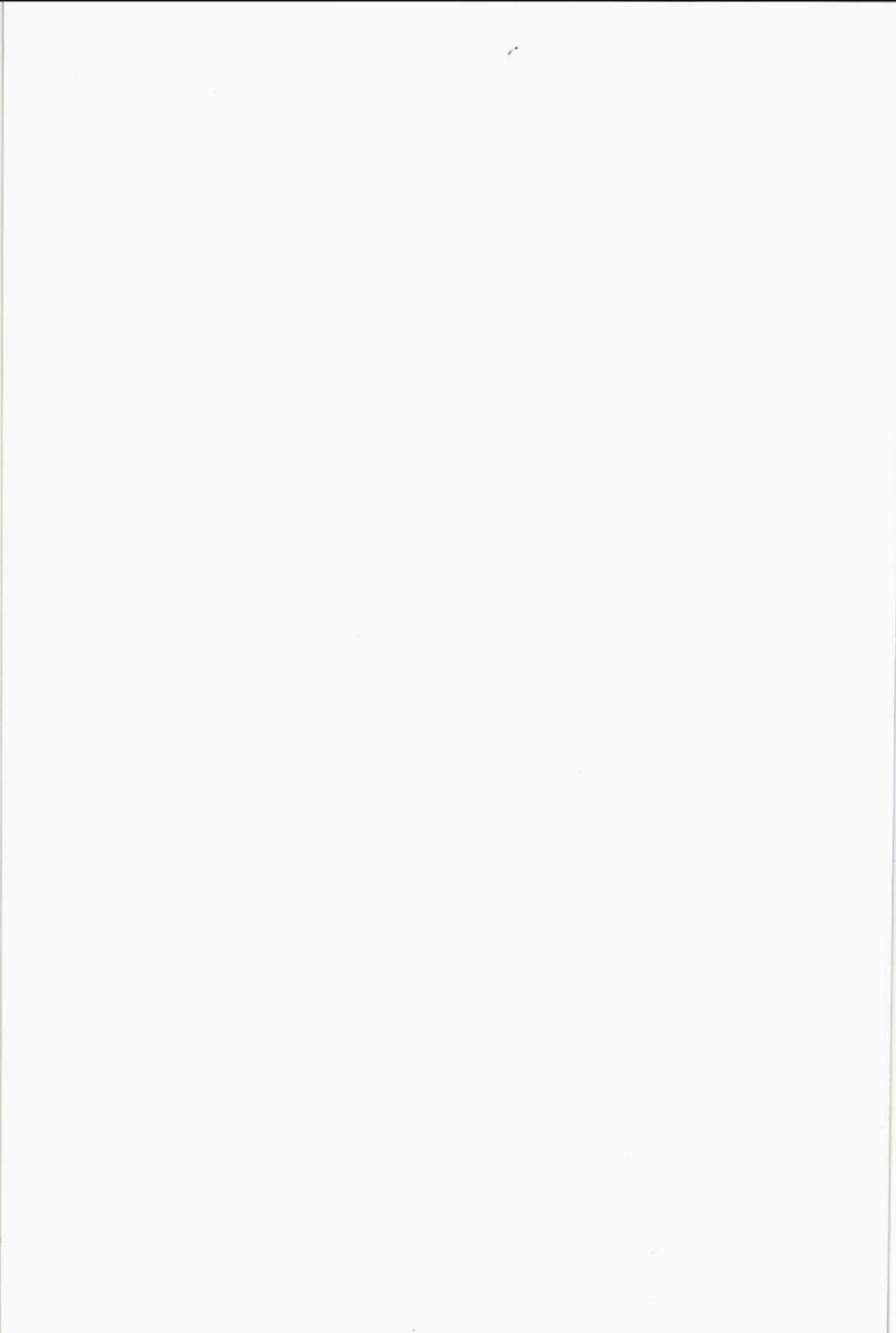
Sara Heinämaa, Filosofiska institutionen, Universitetet i Helsinki, Postboks 24 (Unioninkatu 40), SF-00014 University of Helsinki, Finland. Tel. 095 358 01 91 33 86. Fax 095 358 01 91 33 15.

Ulla Holm, Filosofiska institutionen, Universitetet i Umeå, S-901 87 Umeå, Sverige. Tlf. 095 46 90 16 62 61. Fax 095 46 90 16 77 77.

Kirsten Klercke, Folkeuniversitetet, Købmagergade 52 III, DK 1150 København K., Danmark. Tlf. og fax: 095 45 31 85 34 40.

Per Are Løkke, Colletts gate 11 B, 0169 Oslo.

Anne Søyland, Norges forskningsråd, Postboks 2700, St. Hanshaugen, 0131 Oslo. Tlf. 22 03 74 28.





I dette nummer:

Kirsten Klercke: Filosofi – en identitetsløs stemme

Ulla Holm: Trenger moralfilosofien feminister?

Sidsel Aamodt: Kvinnens frigjøring gjennom
kjærligheten. Hegels kritikk av Platons
likestillingsforslag

Sara Heinämaa: Intelligensens politikk –
kvinner og kunstig intelligens

Tone Kristine Kolbjørnsen: Mediemakt, motstand –
og film-musikalen

Per Are Løkke: Horens plass i mannens psyke

Marge Berer: Kvinnesentrerte perspektiver på
befolkningspolitikk og familieplanlegging

Nytt om kvinneforskning nr. 2/94