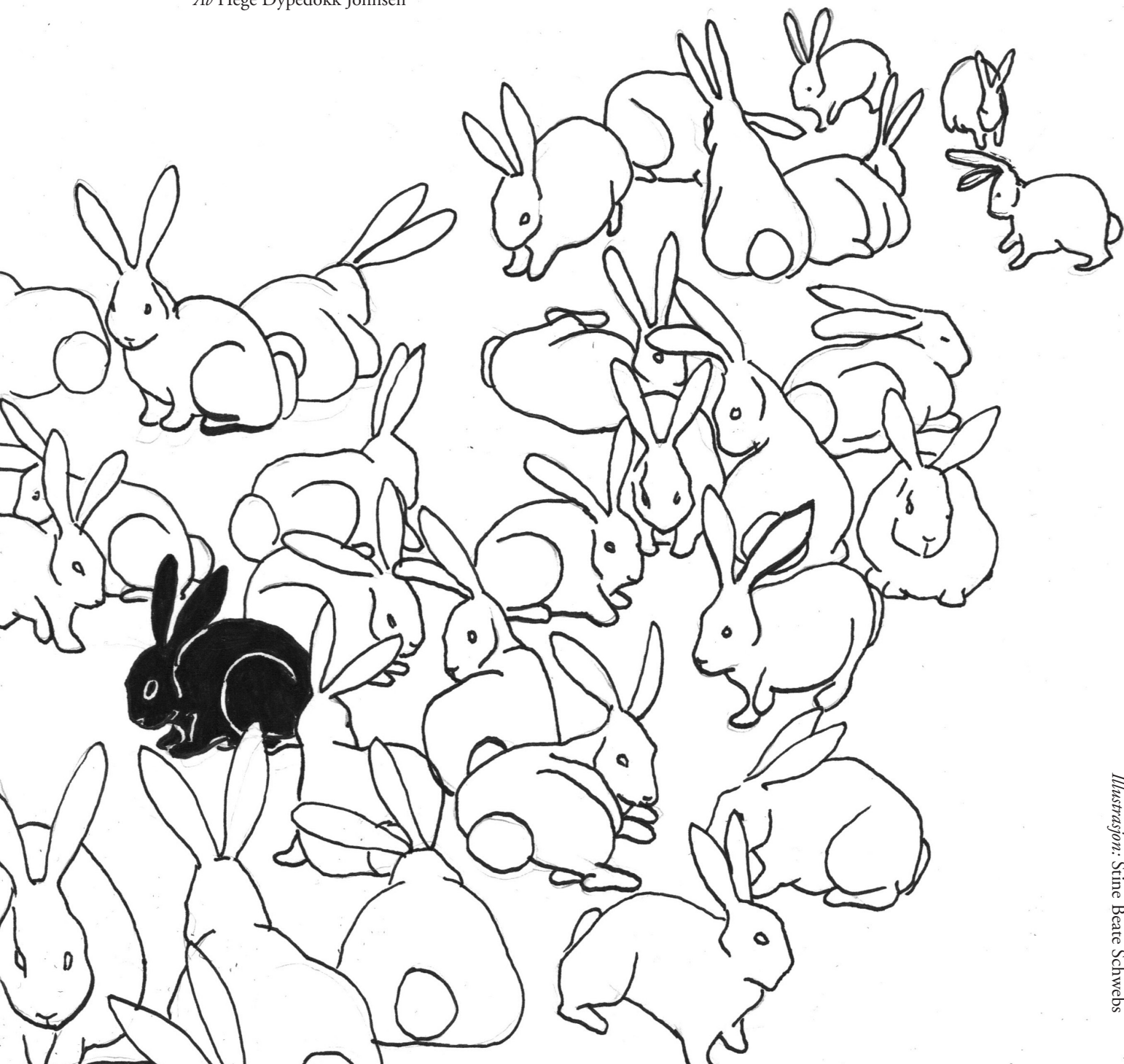


«HØR HER! MENER DU AT BUHUNDTISPER SKAL GJØRE SAMME VAKTTJENESTE SOM HANNENE, JAGE SAMMEN MED DEM OG SÅ VIDERE?»¹

Av Hege Dypedokk Johnsen



Det hevdes gjerne at Platon fremmet tanker om likestilling mellom kvinner og menn.² Jeg vil her argumentere for at det ikke er tilfelle. Kort sagt ønsker jeg å tydeliggjøre at det flere Platon-lesere har tolket som et likestillingsforslag ved nærmere ettersyn viser seg å være en skjult privilegering av «det mannlige» og ekskludering av «det kvinnelige». Kritikken er således hovedsakelig konsentrert rundt premisset om «kjønnsløshet» som preger karakteriseringen av vokterrollen.

I. Bakgrunn

I likhet med annet feministisk arbeid har feministisk filosofi utgangspunkt som kritikk av en tradisjon. For feministisk filosofi er det derfor nærliggende å begynne med nettopp Platon, som gjerne beskrives som *den første filosof*. Riktignok må den aristoteliske arv sies å ha en stor del av ansvaret for at mannen har blitt stående som norm for mennesket helt frem til våre dager, da Aristoteles, kort sagt, beskriver kvinnen som en mangelfull mann.³ Platons kvinnesyn er vanskeligere å gripe fatt i, noe som delvis kan forklares ut fra hans polyfone skrivestil. For dialogformen muliggjør et mangfold tolkninger av Platon, noe som kommer særlig godt frem når det gjelder spørsmål som omhandler kjærlighet, kjønn og likestilling.

I det følgende vil det fokuseres utelukkende på vokterklassen, da Platons idé om kvinnelige voktere gjerne trekkes frem som «bevis» for at Platon kan karakteriseres som en likestillingsfilosof.⁴ For å argumentere imot denne oppfatningen av Platon ser jeg meg nødt til å anvende begrepene «kvinnelig» og «mannlig». Verken «kvinnelighet» eller «mannlighet» lar seg definere i en enkelt setning, et forsøk på dette er dømt til å mislykkes. Jeg vil derfor presisere at når jeg i det følgende benytter disse begrepene sikter jeg fortrinnsvis til det som i *Staten* refereres til som kvinnelig/mannlig. Jeg vil se på den kvinnelige vokterrollen i relasjon til blant annet kjønnskonflikten vi finner i gresk mytologi og diktning, Platons syn på kvinners sjel, samt rollen som hustru og mor. Underveis benyttes konkrete eksempler fra Platons verker og fra annen litteratur.

II. Kjønnsforskjellen: fundamental?

Jeg har her til hensikt å vise 1) hvordan Platon gjennom Sokrates søker å endre oppfatningen om kvinnen som noe fundamentalt *annet*; 2) at Platon eksponerer en hierarkisk ett-kjønnsstenkning; 3) hvordan både punkt 1 og 2 henger sammen med Platons syn på *motsetninger*.

I gresk mytologi finner vi en form for vegetativ, enkjønnet forplantning. Athenernes urfar Erikthionios hadde ingen mor: Hefaistos' sæd falt til jorden, etter at den

maskuline jomfru Athene hadde unnsloppet Hefaistos elskovssyke. Likevel oppførte Athene seg *som om* hun var blitt befruktet: Hun fosterer opp Erikthionios. Verken jorden eller Athene har bidratt i befruktningen. Den første jordfødte athener er utelukkende et produkt av faren. Barnet tar ikke opp i seg *annetheten* moren representerer, slik er barnet og moren fremmede (*ksénos*) for hverandre.

Tanken fra gresk mytologi om kvinnen som en fremmed og fundamentalt *annen* videreføres blant annet av grekernes læremestere. Kjønnskonflikten er sentral i de fleste tragedier generelt, spesielt hos Hesiod hvor kvinner og menn tilskrives ulike krefter og «slektskap».⁵ Kjønnsforskjellen blir med andre ord ansett som *fundamental*. Utover diktverker gir Platons dialog *Menon* oss gode grunner til å tro at oppfatningen blant «folk flest» var at kvinner og menn hadde fundamental ulik natur, og følgende ulik dygd (*areté*). Slaveguttene Menon skal svare på Sokrates' *ti esti*-spørsmål, *hva er dygd?* Dersom det er dygden til en *mann*, svarer Menon, er svaret enkelt: Mannens dygd er å være engasjert i den offentlige sfæren, hjelpe venner og skade fiender. Er det derimot en *kvinnes* dygd du er ute etter, så er den å stelle huset på en god måte, være engasjert i den private sfæren innendørs, og være lydig og pliktoppfyllende overfor mannen (71e). Sokrates repliserer at både kvinner og menn trenger å være rettferdige for å kunne utføre et arbeid (*érgon*) godt, siden det å *være god* krever de samme egenskaper (73a-c). Kjønnsforskjellen gjøres her irrelevant når det er snakk om et etisk subjekt. Spørsmålet er: Hvorfor oppponerer Platon mot forståelsen av kjønnene som fundamentalt ulike? Hos Platon er ikke motsetninger verdinøytrale, de representerer en potensiell konflikt. Ulike motsetninger må derfor inneha (i praksis *tilskrives*) ulik hierarkisk status, og motsetninger med lavere status må *tøyles*, slik at motsetningene *oppheves*. Dette er nødvendig for at harmoni kan oppstå.⁶ Jeg vil argumentere for at kjønnsforskjellen for Platon nettopp innehar en slik motsetning som i hans perspektiv må nivelleres, og poengtere at innen den platonske visjon kan ikke fundamentale motsetninger jevnes ut som *likeverdige*, det må en hierarkisk orden til.

I *Lovene* finner vi en påstand om at kvinner har dårligere muligheter enn menn til å opparbeide dygd (781b), men at de har en *annen* dygd kan ikke Sokrates gå med på. For hvis kvinner og menn er fundamentalt ulike og likeverdige, også med tanke på dygd, så finner relativismen sitt legitimeringsgrunnlag – dermed står dygdens universalitet og enhet for fall. Konsekvensen blir at Platon eksponerer en form for hierarkisk ettkjønnsstenkning fordi «kvinnen kun kan defineres som en negasjon av mannen»

(Songe-Møller 1999:153). At Platon søker å gjøre kjønnsforskjellen irrelevant er sentralt med henblikk på likestillings spørsmålet, fordi – som jeg vil vise – de kvinnelige vokterne kun tillates dersom de opphever sin tradisjonelle kjønnsstilthørighet.

III. Vokternes utdannelse

I sitatet som danner utgangspunkt for dette essayet benyttes metaforen «vakhund» for vokter. En vakhund er en hund som er tillært korrekte reaksjoner, og slik skiller seg fra en «villhund». I det følgende vil jeg tydeliggjøre hvor-

dan Platon vil oppdra «vakhunden» ved å se nærmere på Sokrates' bruk av «villmannen» Akilles i forbindelse med vektleggingen av *riktige historier*. Jeg ønsker også å få frem de aspekter ved utdannelsen som er basert på å distansere seg fra det kvinnelige.

De følelser som river i den Akilles vi møter i Homers *Iliaden*, kan beskrives som *thymetiske*, de er med andre ord tilknyttet sjeledelen *thumós*. Platon deler menneskets sjel i tre deler: *Epithymia* (begjæret), *thumós* (temperamentet) og *tó logistikón* (fornuften). *Thumós* som

sjeledel danner et sett med holdninger og følelser som *responderer* på ytre hendelser. Det mest karakteristiske ved *thumós* kan sies å være den «oppbrusende vrede» (R:439e), men denne delen av sjelen inneholder også skam og ambisjoner, behovet for anerkjennelse, rettferdighet og respekt. I antikk litteratur er Akilles det arketypiske eksemplet hvor *thumós* går amok; en skremmende advarsel om hva som kan skje en mann som ikke bare lar seg *karakterisere* av sine thymetiske elementer, men som også lar seg *dominere* av dem, i stedet for å være styrt av egen (eller andres) fornuft (Hobbs 2000:199). I stedet for å berømme Akilles som et krigersk forbilde for unge voktere, blir Akilles av Sokrates trukket frem som et eksempel på hvor galt det kan gå dersom de thymetiske elementene får fritt spillerom.

Hvordan kan man forhindre at *thumós* går amok? Er en god vokter en umulighet, i og med at vokteren må beherske to motstridende egenskaper, være både vennlig og brutal? Dette er noen av problemene som diskuteres angående vokterne (R:375c). Jo edlere den gode thymetiske vokter er hos Platon, desto mindre sint vil han kunne bli (R:440cd), i det minste vil den gode vokter være i stand til å utporsjonere sinnet på en veloverveid måte. Sinne er

dermed en følelse som kan vise svakhet – hvis man på bakgrunn av sinne ikke klarer å oppføre seg verdig. Akilles viser liten grad av refleksjon angående sinne og hevnløst, høylytt gir han uttrykk for spontane følelser (R:387). Dette er oppførsel Sokrates tar avstand fra. En vakhund som bjeffer og klynker i tide og utide er en dårlig vakhund.

Gjennom utdannelsen skal vokterne lære å beherske seg. Idealet om «den beherskende» fremtrer allerede i bok 1, når Sokrates samtaler med den eldre, velstående og respekterte herremannen Kefalos. På spørsmål om hvorvidt alderdommen er en tøff tid svarer han at dersom man er behersket, vil verken alderdommen eller ungdommen være en hard tid (R:329d). Platon går ikke inn for å *eliminere* reaksjoner knyttet til *thumós*, hans løsning ligger i å sofistisere *thumós*. Sofistikeringen skal sørge for at vokternes *thumós* ikke forblir primitiv, og slik forhindre at denne oppfører seg lik en villmann/villhund, en «brølende okse, brusende elv eller kneggende hest» (R:396b). Hvordan skal ungdommen, spesielt vokterne, trenes opp til å kunne beherske seg? Nøyaktig hvordan kan *thumós* sofistiseres? Svaret ligger i en form for psykomotorisk trening, hvor sentrale elementer er riktig filosofi, fysisk fostring, riktig musikk og riktige historier. La oss se nærmere på de *riktige historier*. Begrepet *mimesis* nevnes ikke eksplisitt her, likevel er det tydelig at tanken bak er at de unge vil etterlikne de riktige rollemodellene som opptrer i de riktige historiene.

Sokrates vektlegger at vokterne må skånes for historier som skaper frykt for døden (R:386a). På Platons tid var det vanlig at man leste høyt, også når man leste for seg selv, og epos og tragedier ble ofte fremført. Publikum og skuespillere var borgerne selv, og dermed utelukkende menn, som gjennom dette skulle få «renset sin sjel» for å få økt moralsk bevissthet (*kátharsis*). Replikker av kvinner forekom rett som det var, men også de kvinnelige rollene ble spilt av menn, som dermed måtte etterligne kvinner. Sokrates understreker at vokterne ikke skal etterligne uverdige skikkelser, som for eksempel kvinner:

De unge menn som vi sier vi drar omsorg for, og som skal bli dyktige menn, må altså ikke da de jo er menn, få lov til å fremstille kvinner – enten det nå er gamle eller unge kvinner, kvinner som tretter sin mann, kvinner som overmodige av medgang opptrer frekt og pralende overfor gudene, eller kvinner som er overveldet av motgang, sorg og jammer – enda mindre kvinner som er syke, forelskede eller har fødselsveer. (R:395d)

Vokterne bør ikke nedverdige seg til å etterligne det kvinnelige, gitt den hierarkiske strukturen. De tre siste livs-

situasjonene Sokrates nevner som spesielt uverdige er i tillegg særs kroppslige og trengende tilstander. Sitatet viser således hvordan Sokrates ser det uverdige ved både det kvinnelige, det kroppslige og det trengende.

Det er verdt å se på den greske terminologien her. Den mest spesifikke dygden for voktere er *andreía*, et begrep avledet av ordet *anér*, som betyr mann (Hobbs 2000:69). Begrepet brukes både om mannlighet og modighet. I Platons tekster finner vi en motsats til *andreía*, ordet *malakía*, som betyr både kvinnelig og svakelig.⁷ Det gir derfor mening at vokterne ikke skulle opptre kvinnelig og svakeelig. Vi ser her hvordan vurderingen av det maskuline som mer beundringsverdig (*tò kalón*) preger språket. Videre er det uklart om kvinner i det hele tatt har en thymetisk del, hvilket er sentralt fordi *thumós* er en forutsetning for *andreía*. I *Staten* sies det at kvinner kan ha en «thymetisk karakter», men dette er i uoverensstemmelse med erklæringen vi finner i *Lovene*, som hevder at ære og mot er karakteristiske for menn (802e).

Hvis ikke kvinner kan tilskrives begrepet *andreía*, blir kvinnelige voktere dermed en umulighet? Sokrates svarer: «hvis vi altså vil anvende kvinnene til de samme oppgaver som menn, må vi også lære dem de samme ting» (R:451e). Vokternes misogyne utdanning medfører altså ikke at kvinnelige voktere blir en *umulighet*. Det er imidlertid vanskelig å se for seg at en kvinne i praksis skal kunne bli beskrevet som «modig og mandig» (*andreía*), med mindre hun, i likhet med sine unge vokterbrødre, læres opp til å distansere seg fra det «kvinnelige og svaklige» (*malakía*).⁸

IV. Kvinnens natur – forenelig med vokternatur?

Når Sokrates uttaler at vi må gi kvinner og menn lik utdanning dersom de skal utføre samme arbeide, så kommer dette som en stor overraskelse på Sokrates' samtalepartnere og oss lesere. For når det i *Staten* tales om vokternes utdanning fokuseres det utelukkende på det mannlige kjønn. Dette bekreftes av Platons eldre bror Glaukon når han roser Sokrates for hans beskrivelser av vokteren (R:540c). Sammen med Polemarkhos og Adeimantos har vi nå ventet en stund på at kvinnenes posisjon i idealstaten skal undersøkes grundigere. Glaukons ros fører oss inn på temaet om kvinnelige voktere, for det er Sokrates svar på rosen som er blitt stående i filosofihistorien som «bevis» på at Platon var for likestilling:

Også kvinner Glaukon, for du må ikke tro at det jeg har sagt er ment mer om menn enn om kvinner blant dem, hvis natur er tilstrekkelig god (R:540c).

I forlengelsen av den metaforiske lignelsen mellom *thumós*,

voktere og vakthunder responderer Glaukon: «Hør her! Mener du at buhundtisper skal gjøre samme vaktjtjeneste som hannene, jage sammen med dem og så videre?» (R:451d). Sokrates svarer at de kvinnelige og mannlige vokterne skal gjøre alt i fellesskap, men ta hensyn til at «tis-pene» er svakere. Uansett om synet av en eldre, rynkete naken dame som trener i gymnasiet er aldri så heslig (R:452b). Det er tydelig at Sokrates' tanke om kvinnelige voktere virker latterlig på samtalepartnerne. Som flere filosofer og filologer har påpekt var Sokrates' tanke om kvinnelige voktere radikal, siden kvinners politiske og sosiale rettigheter var meget begrensede i Athen på Sokrates og Platons tid.

Jeg vil nå gå nærmere inn på Sokrates' argumentasjon for at kvinnens natur er forenelig med vokterrollen. I følge *funksjonsargumentet* som i *Staten* først uttrykkes i bok 2, har ethvert menneske og enhver menneskelig del en natur som svarer til en spesiell funksjon, et arbeid, som det gjør bedre enn noe annet (R:352d-353a). Sokrates holder fast ved funksjonsargumentet gjennom hele *Staten*, også når han blir klar over det påtrengende paradoks:

Vi innrømmet jo at ulike naturer bør ha ulike gjøremål, og at kvinnens natur er forskjellig fra mannens. Men nå sier vi at de ulike naturer bør ha samme gjøremål. Det er det dere bebreider oss? (R:453d)

Siden kvinner og menn har ulike natur skal de ha ulike funksjoner i staten, i følge tidligere enighet (R:453b). Paradokset oppstår når Sokrates på den ene siden sier at lettere arbeid må henvises til kvinner grunnet deres svakhet som gruppe (R:457a), mens han på den andre siden sier at de mannlige og kvinnelige vokterne må utføre alle beskjeftigelser i fellesskap (R:457bc). Hvis kvinner og menn virkelig har samme natur, hvorfor skal da kvinnene henvises til lettere arbeid? Hvordan skal vi forresten forstå *lettere* i denne sammenhengen, er det utelukkende snakk om fysisk lettere? Det er Glaukon som først sier at kvinner fullt ut må inkluderes i krigsoperasjoner (R:471d). For kun ved å inkludere kvinnene i *alle* beskjeftigelser kan paradokset forsvinne. Her ser vi hvordan Glaukon på kort tid har gjennomgått en signifikant forandring i synet på kvinnelige voktere. Eller er han ironisk? For som vi husker insisterte Glaukon på at når det kom til fysisk styrke var kvinner langt dårligere enn menn (R:451e), og det er han som først påpeker Sokrates' kontradiksjon (R:453c). Kanskje har Glaukon blitt overbevist om at suksess i krig avhenger av den riktige utdanning, og ikke fysisk styrke

Den mest spesifikke dygden for voktere er *andreía*, et begrep avledet av ordet *anér*, som betyr mann

slik tidligere antatt, hvilket underbygger tesen om Akilles som en dårlig rollemodell. Sokrates står likevel overfor en utfordring: Han må overbevise de andre om at ulike naturer *kan* utføre samme arbeide. Etter å ha uttrykt misnøye over at samtalepartnerne «bare henger seg opp i en motsigelse i selve ordlyden» (R:454a), går han til verks. Sokrates responderer med at da de ble enige om at kvinner og menn hadde ulik natur hadde de ikke undersøkt hva de mente med ordet «natur» (R:454b). Ved siden av å henvise til at «det nyttige er skjønt» (R:457c), ligger Sokrates' løsning i å nyansere språket ved å innføre et skille mellom *natur* og *naturanlegg*, hvorpå han argumenterer for at kvinner og menn kan ha de samme *naturanlegg* for å være voktere (R:456a). For det er *naturanleggene* som avgjør hva man

Om analogien skallet/langhåret er ekvivalent med kvinne/mann kan nok diskuteres, men analogien understreker i det minste at kjønnsforskjellen ikke blir ansett som en fundamental forskjell.

duger best til å utføre. Videre sier han at den eneste vesentlige forskjellen mellom kvinnen og mannens natur er den at kvinner føder og mannen avler, ellers har de ingen vesentlige forskjeller hva angår kompetanse. Derfor bør de etterstrebe de samme goder. Ingen oppgaver tilhører kvinner i kraft av at de er kvinner. Skal ikke en skallet mann og en langhåret mann kunne utføre samme arbeidet, selv om de har ulik natur med tanke på hårvekst? (R:454c) Om analogien skallet/langhåret er ekvivalent med kvinne/mann kan nok diskuteres, men analogien understreker i det minste at kjønnsforskjellen ikke blir ansett som en fundamental forskjell. Den er en bagatell. Den både kan og bør oppheves.

Gjennom *elenkhos*-metoden overbeviser Sokrates sine samtalepartnere om at kjønnsforskjellen er en irrelevant forskjell med tanke på hva slags arbeid menn og kvinner skal kunne ta seg til. Et problem fra feministisk hold er imidlertid at når Sokrates argumenterer for at ingen oppgaver spesifikt tilhører kvinner, fordi menn kan gjøre oppgavene bedre, kommer det ingen argumenter eller hint om at det ikke finnes spesifikke mannlige kompetanseområder (Annas 1999:267).

Det er interessant å se på tematikken om kvinnens natur i relasjon til Platons tanker om forholdet mellom kropp og sjel. Noen mennesker er skapt av gull, noen av sølv og noen av jern og kobber (R:415b). Enkelte sjelelige «gullmennesker» og «sølv-mennesker», *ser ut som* kvinner (Svenneby 1999:27). En kan her tenke at en av grunnene, om ikke selve grunnen, til at Platon er opptatt av at alle

skal få muligheten til å utvikle sine dygder, er at vi umulig kan vite ut fra det jordiske kjønnnet hvor «det gode» skjuler seg. Det kan nemlig hende at en «gullmann får et sølvbarn, en sølvmann et gullbarn og så videre» (R:415c). I tillegg til at vi her ser tydelig hvordan platonsk kunnskap innehar et forbehold om at det som fremkommer for oss i den sanselige verden potensielt kan feilinformere oss, ser vi hvordan Platons tanker om kjønn henger nøye sammen med hans øvrige filosofi. Det ville vært urettferdig, kanskje spesielt mot en mannlige sjel, som på grunn av feighet i et tidligere liv er blitt gjenfødt i en kvinnekropp⁹, dersom denne «kvinnen» ikke fikk anledning til å utforske hva slags arbeide hun duger best til (Svenneby 1999:27). Dette styrker tesen om at det biologiske kjønnnet er irrelevant hos Platon, at den jordiske kjønnsforskjell både kan og bør oppheves, fordi i den grad kjønn *er* relevant, så er det på et sjelelig plan.

Et annet og kanskje mer tungtveiende argument Sokrates trumfer gjennom henger sammen med det allerede nevnte argument om at «det nyttige er skjønt»:

Overalt er kvinnen svakere enn mannen. – Det er riktig. – Skal vi nå pålegge mannen alle plikter og ikke kvinnen noen? – Nei, det er da umulig. (R:455de)

Dette er et pragmatisk argument. Det blir sagt at mannen er sterkere enn kvinnen på alle områder, men at dette ikke er god nok grunn til å ikke pålegge kvinnen plikter. Det ville være latterlig sløsing med ressurser å ikke la kvinner arbeide. I idealstaten skal ikke alle kvinner «bare» oppdra barn: «De beste kvinnene» (R:456e) skal benyttes som en ressurs for samfunnet. Det er altså et spørsmål om å utnytte ressursene: Det refereres ikke til kvinners behov eller ønsker. Ingenting blir sagt om hvorvidt kvinnene selv er frustrerte over de rollene de har i samfunnet, eller hvorvidt de ville levd mer tilfredse liv som voktere – statsslaver, – enn som husslaver (Annas 1999:270).

Grunnen til at hun tillates som vokter kan oppsummeres slik: a) Det jordiske kjønnnet er, som alt annet jordisk, noe vi ikke skal tillegge for mye verdi, fordi det sjelelige er det *virkelige*; b) Å ikke skulle gjøre nytte av en kvinne med vokteranlegg er «stygt/ondt», ettersom «det nyttige er skjønt». En kvinne med vokteranlegg er tross alt bedre som vokter enn en mann med handelsanlegg, selv om hun er svakere, lyder argumentasjonen. Videre må vi merke oss at intet tilsier at ideen om kvinnelige voktere er oppstått grunnet sympati med kvinnenes daværende situasjon, det er ikke snakk om *urettferdighet*, men snarere en *unyttighet* som ikke burde finne sted under ideelle forhold.¹⁰

V. Livet som vokter: kjærlighetsløst

Jeg vil her vise hvordan livet som vokter fremstilles som kjærlighetsløst. Dette er relevant fordi seksualitet og kjærlighet vanskelig kan abstraheres når vi snakker om kjønn. Det å fjerne kjærligheten blir en del av den platonske «kjønnsløsheten» som skal karakterisere vokteren.

Disse kvinner skal i fellesskap tilhøre disse menn, og ingen skal leve sammen med bare én enkelt mann. Barna skal også være felles, og foreldrene skal ikke kjenne sine barn og barna ikke sine foreldre (R:457d).

Kjønnsforskere har spurt «Hva er kvinnelighet når det ikke primært sees i relasjon til menn eller moderskap?» (Hellesund 2001:142.) Fremdeles er «moderskap» og «heteroseksuell kjærlighet» sentrale begreper for vår kulturs oppfatninger av kvinnelighet. Sokrates' forslag kan således leses som tegn på at de kvinnelige vokterne ikke skal ta del i de aktiviteter som tradisjonelt er ansett som nødvendige for å kunne defineres som *kvinne*. Tvert i mot skal de kvinnelige vokterne ta del i de dygder vi husker at Menon klassifiserte som mannlige. Dette kommer frem når vi ser på de prinsipper de er blitt enige om at bør gjelde vokterklassen:

1. *Ingen av dem skal ha privat eiendom.* På Platons tid falt hustruer inn under betegnelsen «eiendom», og bare huseiere kunne stemme i folkeforsamlingen på *agora*. «Frihet var for den athenske borger å eie sin *oikos* (hus og hjem), og å ha kvinner/slaver som sørget for livsnødvendighetene for ham» (Svenneby 1999:15). Vokterne derimot skal ikke ha egne hus. De skal leve sammen som soldater i felten (R:416de), på en måte som ekskluderer muligheten for en privat sfære. De skal aldri *vende hjem*, men alltid være i statens tjeneste.

2. *Vokterne skal ikke ha nære private relasjoner.* De skal ikke være i en økonomisk situasjon der de kan ha noe å tilby sine elskerinner (R:420a). Hva angår kvinner som er voktere, så skal de ikke «fullbyrde» sin kvinnelighet gjennom verken a) å være en bestemt manns hustru/husslave, eller b) gjennom moderskapet, da de ikke skal oppdra egne barn eller ha private relasjoner til barn. «De beste kvinnene» vil dermed bety, paradoksalt nok, de kvinnene som i høyest grad har opphevet sin kjønnsstilhorighet. Det er således strengt tatt ikke et forslag om å *likestille kjønnene*, slik det gjerne hevdes, men en skjult privilegering av det maskuline innenfor vokterklassen.

Enkelte feminister har hatt like radikale forslag som Platon angående å styrke fellesskapsfølelsen i stedet for å holde fast på kjernefamilien. Sulamith Firestone er et godt

eksempel: Hun ville spre emosjoner som ellers er forbeholdt familien utover samfunnet, ingen skulle ha eksklusive relasjoner til barn.¹¹ Firestone argumenterte imidlertid for at dette burde gjøres fordi det ville frigjøre kvinner og menn seksuelt. For Platon handler det overhodet ikke om frigjøring, men om hvordan man får best mulig voktere av staten.

Private romanser synes å være uforenelige med vokteridealets komponent *selvbeherskelse*. Hvis de mannlige borgerne skal ha elskerinner, er Sokrates klar på at det bør være for å «bevare sitt legeme i god stand» (R: 404d). Kefalos gjengir dikteren Sofokles' svar på spørsmål om han fremdeles er i stand til å ha samleie med kvinner:

Hysj! Jeg er lykkelig over å være ferdig med det der; det er som om jeg har unnsuppet en rasende og vill tyrann. (R 329:c)

Sitatet kan tolkes på minst to måter: At det er eget sanselig begjær som er tyrannen (Platon var ikke fremmed for å tillegge sjeledelene menneskelige egenskaper), og/eller at tyrannen er en *annen* person.¹² Ikke nok med at vi ikke har kontroll over eget begjær: Vi er også henvist til en annen, den vi begjærer, som er utenfor vår kontroll. Sanslig begjær er således et tegn på uselvtilstrekkelighet: Vi trenger noe utenfor oss selv for å bli tilfredsstillt (Songe-Møller 1999:163). Selv om min elskede ligger ved min side i natt, vet jeg ikke hva morgendagen bringer. I mellommenneskelige relasjoner råår tilfeldigheter og forgjengelighet. Fornuften, derimot, krever ikke noe utenfor seg selv for å få tilfredsstillt sitt begjær. Bare der fornuften er enehersker kan den enkelte være herre over seg selv og ha kontroll over eget liv. Det beste eksemplet på en selvtillstrekkelig mann i denne sammenhengen er – *surprise surprise* – Sokrates selv. Ikke sjelden viser det seg at Sokrates innehar de egenskaper som i Platons dialoger fremstår som foretrukne.¹³

Han er i den grad behersket av fornuften at han synes å være fullstendig frigjort fra sin egen kropp; verken kulde eller alkohol eller nakne kropp har noen som helst påvirkning på ham. Sokrates er det mest selvtillstrekkelige mennesket man kan tenke seg. Han trenger verken mat eller klær eller andres kjærlighet og omsorg. Han nøyer seg med den nytelsen fornuften gir ham. (Songe-Møller 1999:164)

«De beste kvinnene» vil dermed bety, paradoksalt nok, de kvinnene som i høyest grad har opphevet sin kjønnsstilhorighet.

Det er snakk om kvinner, barn, nakenhet og seksuelt samvær i forbindelse med kvinnelige voktere, likevel er temaet kjærlighet ikke tilstede. Og i den grad erotikk nevnes er det ved bruk av termer som «avl»: Sokrates spør Glaukon om han ikke parrer de beste av sine jakthunder med hverandre (R:459a), og understreker at slik bør det også foregå med vokterne. De beste kvinner skal fra sitt tyvende til sitt førtiende år stille sin kropp til disposisjon: De unge menn som utmerker seg skal som belønning ha samleie med kvinnene i vokterklassen. Slik sikres staten flest mulig barn avlet av gode fedre (R:468c). Mon om vokterkvinnene tillates i idealstaten ene og alene fordi de er nødvendige: På denne måten kan lederne systematisk avle frem de beste, det vil si de mest maskuline, voktere.

Det er et gjennomgående trekk i Platons tekster at er det snakk om kjærlighet ekskluderes kvinnene, og er det

snakk om kvinner ekskluderes kjærligheten fra diskursen.¹⁴ Angående temaet «voktere og kjærlighet» kan vi oppsummere følgende: Voktere skal ikke ha private romanser. Barn skal unngås systematisk for å avle frem de beste vokteregenskaper. De skal ikke ha foreldrenes kjærlighet: Staten skal være den eneste mor de kjenner. Konsekvensen blir at moderskapet og hustrurollen mister

sin plass. Dermed må vi vurdere om det kan sies å være likestilling i en (vokter)klasse hvor det som er ansett som kvinnelige roller, verdier og aktiviteter verken har funksjon eller verdi.

VI. Konkluderende kommentarer

I dette essayet har jeg lagt vekt på å undersøke hvordan idealstatens voktere skal rekrutteres, utdannes og kontrolleres, ut fra et kjønnsperspektiv. Kanskje noen føler ubehag ved å benytte et kjønnsperspektiv på en filosof, grunnet en tanke om at det er anakronistisk, og/eller at filosofi er for «edelt» til å bli utsatt for denne type kritikk. Når en filosofis kvinnesyn tematiseres, kommer det kjapt en replikk om at «det var datidens kvinnesyn, *get over it.*» En slik respons er banal, fordi den skjuler sammenhengen mellom en filosofis kvinnesyn og filosofiske system. Flere store filosofer, deriblant Platon, gjorde lite for å skjule sin tenkning om kjønn. Hvorfor skal vi gjøre det? Vi må også være åpne for tanken om at Platons idealisering av det mannlige har hatt, og fremdeles har, reelle konsekvenser for menn og kvinners selvbilde og plassering av seg selv i samfunnet.

Det samme gjelder muligens vokterrollen: Er vokter-

rollen, enn si hele den militære profesjon, av en så edel karakter at den ikke må analyseres ut fra et kjønnsperspektiv? Jeg vil her hevde at dersom kjønn utelates fra diskursene om militæret velger man å se bort fra sentrale dimensjoner ved dannelsen, konstruksjonen og idealene som er gjeldende for soldaten og den militære organisasjon.

Vi har sett hvordan en kjønn verdibelegging er nedfelt i det gammelgreske språk, både når det gjelder kvinner som fremmede og når det gjelder kvinner i sammenheng med begrepet om modighet. Nå er det klart at Platon skrev på gresk, kanskje kan han ha lidd under begrepenes begrensinger i sin skriving om kvinner som voktere. Det er likevel ikke til å se bort fra at vokterrollen er konstruert på bakgrunn av forherligelse av maskuline verdier. Kanskje ikke så merkelig når vi er oss bevisst at vokterrollen, soldatkarakteren som vi vil si i våre dager, nokså utelukkende er konstruert i et maskulint miljø.

I dette essayet har begrepene «det kvinnelige» og «det maskuline» blitt hyppig brukt, uten nærmere definisjon enn den som ble gitt innledningsvis. Kanskje kan det virke som at jeg forutsetter en for rik definisjon av «det kvinnelige». Jeg vil her minne om at jeg har forholdt meg til det som tradisjonelt er ansett for spesifikt kvinnelig og det er i stor grad overlappende med det som Platons karakterer beskrev som kvinnelig: Moderskapet, rollen som hustru og en av to parter i heteroseksuelle relasjoner.

I denne teksten har jeg fokusert på den kvinnelige vokterrollen. Mye forblir imidlertid udiskutert: Man kan spørre seg om det er stort bedre å være statslave enn huslave, og i hvilken grad det er «bedre» å være mannlige statslave enn kvinnelig. De mannlige vokterne skulle nok gjerne hatt både hus, hustru og elskerinner fremfor å leve som slaver av staten. Videre kan man hevde at rollen som statlig vakthund – preget av et liv i tjeneste og lydighet ovenfor staten – inneholder momenter som kan sammenlignes med en hustrus forhold til sin ektemann: Som sagt ble hustruer regnet som mannens eiendom, og i følge Menon var det kvinnens dygd å være lydige og pliktoppfyllende (71e). Ut fra dette kunne man spurt seg om ikke kvinnene har *bedre* potensial for å bli gode vakthunder?

For å oppsummere: Det er vanskelig å akseptere påstanden om at Platon går inn for likestilling hva angår vokterklassen, spesielt når hovedtyngden i argumentene for ikke synes å ligge i en tanke om *urett*, men snarere *unyttighet*. Kvinner er således ikke *likestilte* i forhold til vokterrollen, hun er *tillat* – hvis og bare hvis hun oppgir sin kjønnstilthørighet. Vi må ta med i betrakningen at i den grad det er snakk om en form for «likestilling» ville den vært gjeldende for ytterst få kvinner.

Jeg vil avslutte dette essay med å gjenta hovedpoenget. Den tilsynelatende likestillingen vi finner hos Platon, basert på «kjønnsløshet», viser seg ved nærmere ettersyn å være en skjult måte å privilegere mannlighet på. Det er nødvendig å gjøre kjønnsforskjellen irrelevant, spesielt hva angår vokterklassen, for kun ved å gjøre dette kan det mannlige fremdyrkes og etterstrebes *av alle*. Det kvinnelige skal ekskluderes, vokterne skal opplæres til å distansere seg fra det som kan assosieres som kvinnelig. Vokterne, som også karakteriseres som «de beste», må være mandige – en-

ten de er menn eller kvinner. Slik må det bli gitt Platons hierarkiske virkelighetssyn, som også medfører et hierarkisk kjønnssystem. Dersom man anser likeverd som en nødvendig betingelse for likestilling, kan Platon således ikke betraktes som likestillingsfilosof. «Likestillingsfilosofen Platon» er en myte: Likestilling må begrunnes i tanker om at privilegeringen av ett kjønn er galt i seg selv. Slike tanker kommer ikke til uttrykk i *Staten*.

NOTER

¹ *Staten*, 451d.

² Her kunne flere filosofer, feminister og filologer blitt sitert. En av de som var tidligst ute med å flagge dette var den britiske filosofen J.R. Lucas, som hevder at Platon må regnes som den første feminist.

³ Songe-Møller 1999:153. For nærmere lesning se Aristoteles *Metafysikken*, I., kap 6, 998a 1-10.

⁴ Filosofkonger og eventuelle filosofdronninger vil det med andre ord ikke bli tatt stilling til her.

⁵ Med Pandora innføres ikke bare 'kvinnenes slekt', men også 'alt kvinnelig' (Hesiod, *Theogonien*: 585).

⁶ Jf. «*motsetningsargumentet*» som benyttes for å dele opp sjelen. Argumentet bygger på en hypotese om at en og samme ting ikke kan ha motsetninger i relasjon til samme fenomen (R:436b).

⁷ Koblingen mellom *svakelig* og *kvinnelig* finnes i flere passasjer i *Staten*, ordet *malakia* blir for eksempel benyttet i passasjen om Leontius i *Staten*.

⁸ Her er det verdt å merke seg praksisen på Platons eget akademi. I boken *Om berømte filosofers liv og meninger* (fra 2. århundre e.Kr.) forteller Diogenes Laertios at to kvinner deltok på Platons Akademi – riktignok iført mannsklær. Akademiet synes således å ha vært åpent for kvinner, hvis og bare hvis de distanserte seg fra sin kvinnelighet.

⁹ *Timaeus*, 42b-c, 90e-91a. Vi har gode grunner for å tro at *Timaeus* og *Staten* er skrevet på nogenlunde samme tid, og *Timaeus* burde gi et kraftig korrektiv til de som anser Platon som feminist ut fra lesninger av *Staten*.

¹⁰ Her er jeg enig med Julia Annas: «It is remarkable in a work which makes proposals about women as radical as the *Republic's*, and which has as much to say about justice as the *Republic* has, that inequality of the sexes is not presented as an injustice» (Annas 1999:272).

¹¹ Sulamith Firestone i *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, 1970.

¹² Sokrates går hardt ut mot heteroseksuelt begjær i flere dialoger, blant annet *Faidros*, hvor en mann som gir seg hen til heteroseksuelle lyster beskrives som «en lystens trell, på firefotters vis å bestige og avle, og uten frykt og uten skam forfølger han, en hovmodets venn, sin unaturlige vellyst» (*Faidros*, 250e).

¹³ Det beste eksemplet må være når Alkibiades velger å holde sin lovtale til *Sokrates* i stedet for *Eros*, hvor *Sokrates* beskrives i nøyaktig samme ordlag som *Sokrates* benyttet til å beskrive *Eros*! (*Symposion*, 219e-221b).

¹⁴ «Hva med Diotima?» kan noen protestere her. Diotima er den eneste kvinnelige skikkelsen som «taler» i Platons mange dialoger. Vi må huske på at Diotima ikke er fysisk tilstede: Hun er kun en del av *Sokrates* erindring. «Diotimas tale» er i virkeligheten *Sokrates tale*: Diotima selv er ikke invitert til festgilde i *Symposion*. Hun er ikke invitert verken til å undervise eller spise. «Med mindre hun har takket nei til en slik invitasjon?» undrer Luce Irigaray ironisk (2008:9).

LITTERATUR

Annas, J. 1999, «Plato's *Republic* and Feminism» *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, NY.

Aristoteles, 2009. Vidarforlag, Oslo.

Diogenes, L. *Lives of Eminent Philosophers*. ISBN 0-674-99204-0

Hellesund, T. 2003, *Kapitler fra singellivets historie*, Universitetsforlaget, Bergen.

Hesiod. 2006, *Theogony* (Translation by Henry Weinfield, Catherine M. Schegel). University of Michigan Press, US.

Hobbs, A. 2000, *Plato and the hero: courage, manliness and the impersonal good*, Cambridge Uni.Press, New York.

Irigaray, L. 2008, «Trolldomskjærighet», trykt i *Agora*, nr 3, 2008., oversatt av Ingeborg Windern Owesen Aschehoug Oslo.

Laqueur, T. 1990, «1. Ch. Of Language and the Flesh», «Ch.5: Discovery of the Sexes», *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, US.

Lucas, J.R. 1999, «Because You Are a Woman», *Philosophy* 48, Beverley Clack, ed., *Misogyny in the Western Philosophical Tradition: A Reader*, Basingstoke and London.

Nye, A. 1990, *Words of Power. A feminist reading of the history of Logic*. Routledge, NY.

Platon, (red: Andersen, Ø., Emilson, E.K., Frost, T.Kolstad, H. og Kraggerud, E.) 2001, *Symposion og Faidros*, oversettelse ved Egil A. Wyller, trykt i *Platon samlede verker, Bind IV*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 1999, *Laches*, oversettelse ved Egil A. Wyller, trykt i *Platon samlede verker, Bind II*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2002, *Lovene*, oversettelse ved Tormod Eide, trykt i *Platon samlede verker, Bind VIII*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2006, *Menon*, oversettelse ved Håvard Løkke, trykt i *Platon samlede verker, Bind III*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2001, *Staten*, oversettelse ved Henning Mørland, trykt i *Platon samlede verker, Bind V*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2005, *Timaios*, oversettelse ved Jens Braarvig, trykt i *Platon samlede verker, Bind VII*, Vidarforlaget as, Oslo.

Songe-Møller, V. 1999, *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*. Cappelen Akademisk Forlag as, Oslo.

Svenneby, E. 1999, *Også kvinner, Glaukon!* Emilia AS, Oslo.

Østbye, P. 2007, *Greske tragedier*. Gyldendal Forlag, Oslo.