

Behöver moralfilosofin feminister?

*Det feministiska projektet
att beskriva kvinnors moraliska praxis,
vilken inte kan tolkas inom ramen för traditionell moralteori,
kan bidra till att ge studiet av praktisk kunskap
en renässans i moralfilosofi. I utvecklandet av feministisk
moralfilosofi kan de metoder för medvetandehöjning
som tillämpats i kvinnorörelsens basgrupper
stå modell, föreslår Ulla Holm
i denna artikel.*

Det är ont om kvinnor och feminister i akademisk filosofi. Traditionstygda europeiska filosofimiljöer gör störst motstånd mot kvinnovetenskapliga tankegångar. De yngre amerikansk-kanadensiska miljöerna börjar på 1980-talet ta intryck av att kvinnoforskare pekar ut dolda 'androcentriska' perspektiv inom teoretisk filosofi. Men snart uppmärksammar bl a feministiska kunskapsteoretiker alla handa skillnader kvinnor emellan och kritiken relativiseras.¹ Först helt nyligen har kvinnoforskarens intresse riktats mot moralfilosofi eller etik, områden som hänförs till praktisk filosofi.²

Jag frågar i denna artikel hur gynocentriska moral- och praktikanalyser förhåller sig till filosofitraditionen.³ Därefter försöker jag argumentera för att praktisk filosofi åter bör intressera sig för deskriptiva studier av praktisk, kontextuell kunskap, eventuellt via en kritisk, feministisk metaetik och/eller praxis. Men först lite begreppsekologi.⁴

Orden 'kvinna' och 'man' står i vårt tänkande för relationsbegrepp som ömsesidigt definierar och exklusivt klassificerar varandra. Vi förvärvar dem samtidigt, ungefär som vi lär oss betydelsen av motsatsparen mörk/ljus, stor/liten osv.

För att analytiskt skilja kvinnors och mäns biologiska från deras socialpsykologiska, kulturella och historiska egenskaper har kvinnoforskare introducerat distinktionen 'sex/gender', ungefär 'kön/genus'.⁵ De senare egen-

skaperna flätas i svenskt språkbruk starkare samman med de biologiska än i engelskt.⁶ Orden 'kvinna' och 'man' avser hädanefter genus-aspekten om inget annat antyds.

Termen 'essentialism' har fått en lös pejorativ användning, tillgripen i det vällovliga syftet att varna för fascism. Vill vi bruka ordet föreslår jag en återgång till den aristoteliska distinktionen *essens/accidens*. Essentiella egenskaper gör ett ting till den sorts ting det är, medan de accidentiella är tillfälliga och föränderliga egenskaper hos ting av den sorten.⁷ Den som beskriver eller förklarar skillnader i kunskap, livsform och tänkande som socialt konstituerade är accidentalist, inte essentialist.

Termerna *gyno-* respektive *androcentrism* (av gr. *gyne* = kvinna, respektive *aner* = man och lat. *centrum* = utgående från kvinnor respektive män) vill jag begreppsligt knyta starkare till genusbestämda praktiker än till egenskaper hos praktikutövarna.⁸ Termledet '-centrism' antyder förvisso praktikantens subjektiva upplevelse av praktik och livsvärld, men då i den handlande agentens mångsinnliga varseblivning, inte bara i den kontemplerande åskådarens (metaforiskt synsinnliga) perspektiv.

Termen 'feminism' reserverar jag här mera för ett förhållningssätt än för någon bestämd teori och/eller ideologi. En feminist är kvinnomedveten, dvs har utvecklat en vana att kritiskt dubbel- och självreflektera över tradi-

tionellt givna sanningar, normer, konventioner och sociala institutioner samt förutsätta att sådana kan förändras, dock utan att ha färdiga recept.⁹ En gynocentrisk praktikstudie behöver inte vara feministisk men gynnas, hoppas jag, moralfilosofiskt och emancipatoriskt av feministisk reflektion och diskussion. Jag återkommer till begreppet 'praxis'.

Vad studerar moralfilosofin? Just nu när Sverige domineras av angloamerikansk, analytisk-filosofisk tradition (Lübke 1983; Urmson 1989), gäller ungefär följande:

'Etik' (av gr. *ethos*, sedvana, seder) är en synonym till 'moralfilosofi' (moral av lat. *mos*, skick) och är den gren av filosofin som sysslar med moraliska fenomen. Problemområden är normativ etik, deskriptiv etik och metaetik.

'Normativ etik' är lära i moral. Den söker komma fram till 'rätt' moral och svarar på frågor som 'Bör jag göra det?', 'Är polygami fel?', 'Är X en god människa?'. Den normativet etikern är moralist. Han¹⁰ föreskriver. Det gör också väckelsepredikanter, politiker och pedagoger. Moralfilosofen menar att han därutöver söker rationellt berättiga och systematisera sina etiska omdömen genom att föra tillbaka dem på en eller flera grundläggande principer, vilka i sin tur berättigas av att de t ex är så uppenbara och/eller förmår täcka alla relevanta drag i människors moraliska värderingar.

'Deskriptiv etik' är lära om moral eller folks moraliska åsikter och svarar på frågor av typen: 'Vad tänker Mohammed (eller den svenska medelklassen eller jag själv) om det riktiga eller felaktiga i polygami?'. Den undersöker moralfenomens psykologiska, biologiska och historiska grunder och anses numera höra hemma inom empiriska vetenskaper.

'Metaetik' reflekterar över moralens grunder. Metaetikern ställer frågan om, och i så fall hur, etiska omdömen kan berättigas; om moral är objektivt sann; hur vi får moralisk kunskap och hur en sådan kunskapsprocess ser ut. Mycken metaetik avgränsar moraliska fenomen från icke-moraliska och definierar betydelsen hos typiskt moraliska ord, t ex 'bör', 'rätt', 'god', 'plikt'. Den svarar på frågor som: 'När Mohammed säger att polygami är fel, vad är det han säger?'.

Kvinnor om moral

Etiskt intresserade kvinnoforskare förhåller sig inte till traditionen så entydigt att de direkt presenterar alternativa normativa moraliska system, kritiserar den från gemensamma utgångspunkter eller gör annorlunda metaetik. För att få teoretisk överblick brukar de kategorisera varandras ansatser och ge dem olika namn. Jag följer denna distansskapande analysmetod med en varning: Konkrete människor är komplexa, kan aldrig förstås via stämplat och undflyr förhoppningsvis varje kategorisering.¹¹

1) Gynocentriska, omsorgsetiska, eller kvinnopraktikalistiska ansatser söker beskriva och/eller rekonstruera en del kvinnors traditionella uppfattningar om, röster i och erfarenheter av moral samt visa hur dessa utmanar speciellt modern universalistisk etik.

2) Emancipatoriska, autonomistiska, humanistiska eller rättighets-etiska ansatser kritiserar framför allt gynocentriska projekt och värden som politiskt bakåttänkande; som delar av kvinnors förtryckshistoria snarare än byggstenar för en frigjord framtid. De förkastar i princip inte moderna moralteorier, utan argumenterar för det politiskt legitima i de sociala, politiska och personliga förändringar som krävs för att göra slut på all dominans, i synnerhet mansdominans. Jag går inte in på deras traditionskritik annat än indirekt.¹²

3) Filosofer som söker medla mellan gynocentriker och emancipatoriker genom att utveckla en feministisk, kritisk teori och/eller praxis.¹³ Margaret Walker rekommenderar en 'alternativ moralisk epistemologi' (=kunskapsteori) i förhoppningen att gynocentrikers rekonstruktionsprojekt stärker, snarare än stjälper, de emancipatoriska projekten, eftersom de gynocentriska perspektiven innebär en djupgående, originell rebelliskhet gentemot de rådande paradigmen inom moralteori.

Jag anammar denna metaetiska rekommendation och försöker skissera några teman i gynocentrikers ansatser. Jag väntar dock med att utnämna dem till radikalt nya, tills jag sett vad etiktraditionen har att erbjuda i form av förståelsekategorier för praktisk kunskap ge-

nerellt och kvinnopraktikalistisk i synnerhet. Även om jag argumenterar för feministisk praxis, vill jag inte puffa för nya normativa system. De blir lätt lika utestängande som de nu förhärskande. Följande tre gynocentriker får representera de etiska beskrivnings- och rekonstruktionsprojekten.¹⁴

Carol Gilligan är kognitiv psykolog och utvecklar ur sin empiri två typer av moraluppfattningar: omsorgs- och rättighetsperspektiv, det förre i huvudsak omfattat av kvinnor, det senare av män även om de flesta av oss verkar kunna resonera i termer av bägge.¹⁵

Sara Ruddick är filosof, kallar sig praktikalist¹⁶ och beskriver detaljerat vad hon kallar 'maternal thinking'. Hon är inte intresserad av mödrars essens, utan av vad de gör, hur de tänker om vad de gör och vilka föreställningar de har om hur man bör utforma sig för att lyckas väl i socialt nödvändiga 'maternal practices'.

Nel Noddings är filosof, fembarnsmor och lärare i matematik. Hon bygger i 'a feminine approach' en 'caring ethics' (ungefär: 'bry-sig-om-etik') med hjälp av fenomenologiska¹⁷ analyser. Hon postulerar en naturlig förmåga att bry sig om barn. Minnen av att ha blivit ombrydd som liten, motiverar oss att som vuxna bli sådana som kan leva i relationer.¹⁸

Ingen av dessa tre är moralfilosof i egentlig mening, men de har väckt intresse, avståndstagande och debatt bland kvinnoforskare och moralfilosofer. De tar vara på praktisk kunskap som modern etik och annan universalistisk filosofi¹⁹ ofta velat komma bortom eller frigöra oss bräckliga varelser ifrån. De menar att moralöverbäganden är narrativa, kontextuella, relationella, omsorgande och kognitivt känslöbetonade.

Narrativitet innebär att moralöverbäganden kräver fylliga berättelser om konkreta situationer och inblandade personer. Ställningstaganden fordrar många upplysningar; detaljer kan ha relevans och företeelser tolkas på fler än ett sätt.

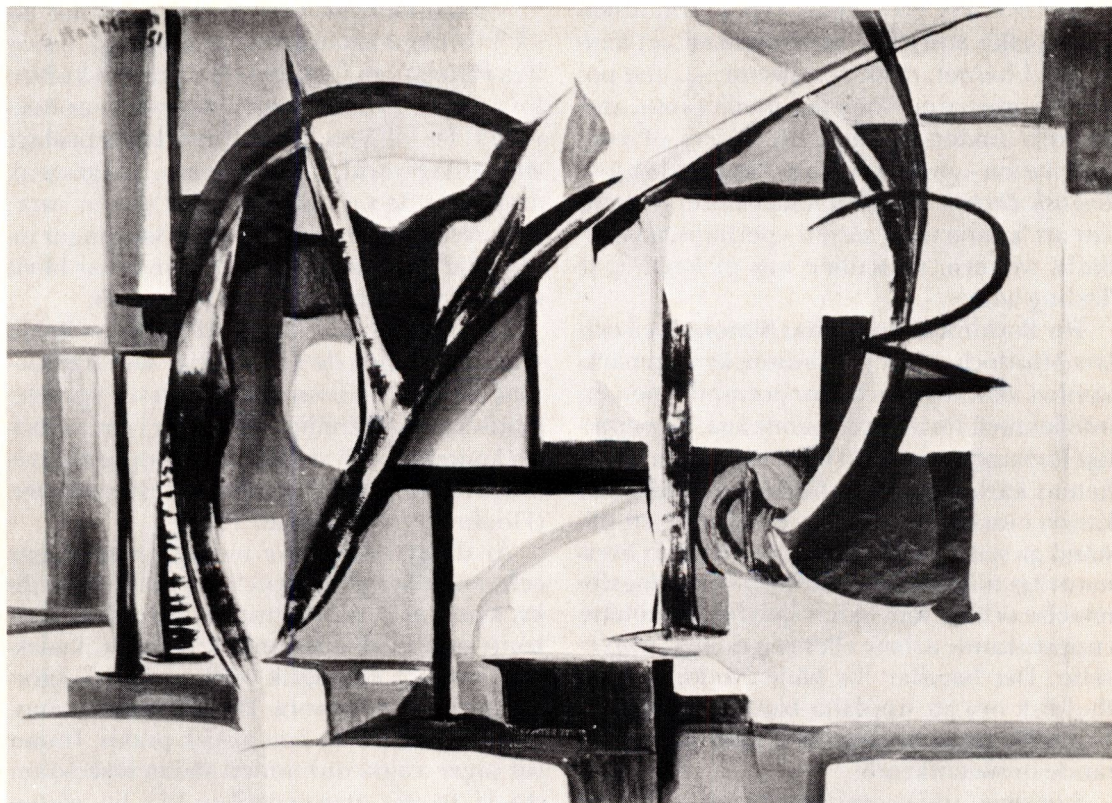
Kontextualitet innebär känslighet för sammanhang. Sociala praktiker och den klass, kultur, tid osv de är inplacerade i präglar enligt Ruddick sina utövare. Tänkandet styrs av samhällsrelaterade intressen för praktikerna och av utövarintressen i praktikerna. Hon studerar

vad detta innebär inom 'maternal practices'.

Relationellitet innebär prioritering av det mellanmännsliga, gärna barn/vuxenrelationer.²⁰ Den moral gynocentrikerna riktar in sig på är omsorgens, den där man bryr sig om och tar hand om dem som är bräckliga, beroende och fyllda av behov de själva inte kan tillfredsställa. Omsorgsutövare kan knappast, som män sägs göra, slå vakt om sitt självförverkligande mot fientligt intrång.²¹ De vet att omsorgsrelationen är asymmetrisk; att de kan missbruka sin makt. De ålägger sig att bemöta de svaga på ett sådant sätt att asymmetrin kan upphävas. Samtidigt utformar de sig som människor i reflekterat handlande samman med sina skyddslingar.

Minnen av tillit och känslor av ofullkomlighet driver oss människor samman, enligt Gilligan, och skapar förutsättningar för en 'bry-sig-om-etik', enligt Noddings. Ombryende som etikens grundval är det enda som enligt Noddings är universellt som en medfödd impuls hos en relationell varelse. När det moraliska ombryendet utvecklas ur minnen infinner sig en 'jag-måste'-impuls hos mig gentemot människor som jag vill ha att göra med. Den kan inte alltid fullföljas. Fullföljer jag den inte tillräckligt ofta när den dyker upp, riskerar jag att den förtvinar. Den får inte förväxlas med Kants pliktbegrepp (se nedan), ty här sammanfaller vill och bör. Omsorg och ansvar väger tyngre än principiell och formell rättvisa. Den ombrydda bidrar till relationen genom att svara med något som gör den ombryende medveten om att hennes bryende fungerat. Hon svarar i sin tur och vi får en serie reaktiva attityder.²²

Känslors kognitivitet. Det går inte att bry sig om någon utan att känna något för vederbörande. Det är gynocentrikerna eniga om, liksom om att man inte förstår den ombrydda genom projektion. Men medan Noddings är romantiker för vilken känslöanalys är en frestelse att stå emot, är för Ruddick omdömen beståndsdelar i känslan, och reflektioner över och kritik av dem en del av moralen och omsorgsarbetet. Ruddick menar att utövare av 'maternal practices' inte är speciellt goda som människor men utvecklar föreställningar om hur man bör vara. De kan t ex hysa våldsamma och till och med hatiska känslor gentemot barnen, men måste utveckla



Siri Rathsmann (1895-1974), »Komposition», 1960. Foto: Bertil Höder.

sätt att handskas med både sådana känslor och de konflikter som uppstår; de lyckas eller misslyckas lika ofta eller lika sällan som utövare av andra lika svåra praktiker.

Dygder. Ruddick ger en rad (stundom kontroversiella och inbördes motstridiga) exempel på dygder och attityder, som utövare av 'maternal practices' eftersträvar: mod att hålla ut, ödmjukhet, fantasi, självförglömmelse, uppmärksamhet, flexibilitet och mottaglighet. Samtliga kan slå över i laster: överbeskydd, hörsamhet (last först för den feministiska utövaren), självbedrägeri, självutplåning, uppgående i och levande genom barnet eller förnekade av dess integritet. Noddings är inte så pigg på dygdeetik, men är liksom Ruddick noga med att påpeka att dygder måste ses i relation till omväxling. De är inget man odlar i kontemplativ avskildhet på en alptopp. Världen sedd genom en persons utveckling blir föränderlig, oberäknelig,

många gånger obehaglig och omöjlig att kontrollera.

Ej essentialism

Som jag nämnt tar både Ruddick och Noddings avstånd från föreställningen att man förstår andra genom projektion. Men där den förre talar om uppmärksamhet talar den senare om mottaglighet (reception), där jag mottar den andra/e i mig och ser och känner med honom. Den andre/a fyller firmamentet. Jag blir en dualitet, men utan att kopiera mig själv.²³ Fastän receptivitet är något som brukar hänföras till mystiker, så är det inget mystiskt med förmågan. Det krävs en mottaglig attityd. Förmågan att t ex känna hur spädbarnet lider av sin våta blöja utan att själv sätta sig i babyns ställe är en förmåga vi till vardags använder i förhållande till de människor vi bryr oss om. Mottagligheten är

helt och hållet en specifik typ av irrationell känsla eller attityd av 'engrossment', att känna med barnet, dock inte såsom: »... the power of projecting one's personality into, and so fully understanding, the object of contemplation», definitionen av 'empati' i *Oxford English Dictionary*. Hon karakteriserar detta sätt att 'känna med' såsom »perhaps, a peculiarly, western, masculine way of looking at 'feeling with'».

För Ruddick's läromödrar Simone Weil och Iris Murdoch, båda platonister, är uppmärksamhet visserligen icke-projicerande men en intellektuell föreställningsförmåga, begreppsligt förbunden med kärlek; ett uppmärksamhetens kärleksöga som förenar intellekt och känsla i varseblivningen av en varelse; ett tillstånd av självförlömmelse, för Weil ett övernaturligt mirakel, för Murdoch en vardagsföreteelse och en som liknar självförlömmelse i uppslukande arbete eller i en estetisk upplevelse. Det handlar för både Noddings och Ruddick om att uppfatta barnets verklighet 'objektivt' utan att färga den med manipulerande önsketänkande.

Samtliga gynocentriker betonar, gärna provokativt mot för enkla bortrationaliseringar av känslor och 'dåligt samvete' att det i många fall inte går att finna den enda rätta lösningen och att agenten kan komma att skada hur hon än handlar.

Naturligtvis väcker dessa ansatser frågor. Den om könsessentialism är vanlig. Man tänker lätt på piedestalerande och/eller brunfärgad Mors-dags-sentimentalitet. Men vi behöver inte förutsätta biologiskt determinerande essens för att tala om olika kulturer, livsformer;²⁴ klasser och etniska grupper; olika språkspel eller praktiker inom dem; olika, mänskliga kunskaper sprungna ur dem; skilda sätt att begreppslägga den verklighet som där möter utövarna eller skilda sätt att uppfatta moralens område. Fenomenologer (Berger 1966) och etnometodologer försöker visa hur livsvärldar primärt konstitueras i socialt samspel. 'Jag föds inte till kvinna utan görs till det,' lyder fenomenologen Simone de Beauvoirs klassiska ord. Vi får och skapar oss olika egenskaper beroende på social och kulturell miljö. Egenskaperna kan efterhand bli synnerligt trögföränderliga men är likafullt historiska tillfälligheter.

Varken Gilligan eller Ruddick hävdar att sk 'kvinnliga' egenskaper är orubbliga, omöjliga för män att förvärva eller tid- och kulturlösa. Deras gynocentriska startpunkt är heuristisk. De vill veta hur kvinnor begreppslagt sin vardagsvärld. I amerikansk, pragmatisk anda bryr de sig mer om 'göra' än om 'vara'. Essenser, tidlösheter eller eviga sanningar intresserar dem inte, däremot hur vi har blivit sådana vi är och hur vi kan förändras.

En annan sak är att de drabbas av kritik analog med den de själva riktar mot traditionen: de generaliserar snabbt och väl oproblematiskt till 'kvinnliga' praktiker i andra sociala kontexter och skymmer förhoppningsvis omedvetet, andra kvinnors erfarenheter. (Hooks 1984; Grimshaw 1986)

Är då gynocentriska moraluppfattningar och -praktiker genus specifika, praktiks specifika, klass-, tids- och kulturrelativa? Hur? Kan kontextualistisk etik mota krig, svält, knarkproblem och ekologisk ödeläggelse? Frågorna går inte att besvara. De måste diskuteras, gärna som del i en feministisk praxis. Innan jag säger några ord om en sådan diskussion ska vi se om gynocentriker kan ha någon hjälp av filosofin och omvänt.

Kant och praktisk kunskap

På vilka punkter kritiserar Gilligan, Ruddick och Noddings moralfilosofisk tradition? Kan de finna stöd i den? Behöver filosofin dem? Deras feministiska betydelse återkommer jag till. Filosofiskt tyngst väger deras bidrag till en adekvat deskriptiv etik eller moralfilosofisk antropologi i beskrivningen av åtminstone en del kvinnogrupper praktiska kunskaper i moralfrågor. Men är bidraget så originellt? Vad säger traditionen om praktisk kunskap? Låt oss fråga två giganter som intresserat sig för mänskligt handlande och låtit kunskap och förnuft vara även praktiska: Aristoteles och Kant. Den förre är inte moralfilosof i modern bemärkelse, mer livsvisdomstänkare.

Modern moralfilosofi tar sin början under upplysningen, förnuftets era. Kant vill i *Grundläggning av sedernas metafysik* (Kant 1785, 389) »... bearbeta [bearbeiten] en ren moralfilosofi, helt rengjord från allt, som är

empiriskt och tillhör antropologin; (...) grunden för dess bindande kraft får inte sökas i människans natur eller i förhållanden i den värld, i vilken hon är satt, utan blott a priori [=före erfarenheten] i det rena förnuftets begrepp (...). All moralfilosofi beror helt och hållet av sin rena del, och när den tillämpas på människan, lånar den inte det minsta från kunskapen om henne (alltså från antropologin), utan ger henne i hennes egenskap av förnuftigt väsen aprioriska lagar».

Han var upphetsad över Rousseaus revolutionära filosofi och David Humes fynd: distinktionerna mellan är och bör, mellan fakta och värden, mellan faktautsagor och normativa eller preskriptiva utsagor – distinktioner som etikstudenten än idag nogsammt präntar in. En norm om hur jag som kvinna bör handla kan t ex inte härledas från enbart faktautgångspunkter om min biologi eller 'naturliga' fallenhet; minst en värdepremiss måste till, vilken i sin tur måste kunna berättigas. Samtidigt ogillade Kant att Hume ville grunda motivationen för moraliskt handlande i en speciell typ av känsla. Hume menade att förnuftet ensamt inte kan röra oss till handling utan är passionernas slav. »... 'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.'» (Hume 1739, II.III.III)

Kant ville finna objektivt giltiga moralbud oberoende av såväl inre och nyckfulla, sinnligt präglade böjelser som yttre översinnliga eller världsliga auktoriteter. Han löser problemen med att utöver ett teoretiskt förnuft som förmår upptäcka naturlagar och analytiska, matematiska sanningar postulera ett praktiskt förnuft som analogt kan upptäcka en objektivt giltig sedelag, dvs någon variant av det kategoriska imperativet: »Handla så, som om din handlingsmaxim [maxim = viljans subjektiva princip] genom din vilja skulle [sollte] bli allmän naturlag» (421). Det är sedan den goda viljans sak att lyda förnuftets bud och att göra det av plikt, av aktning för sedelagen, inte av böjelse. Den kantska, autonoma, (=självstyrande) upplysta människan stiftar/upptäcker egna förnuftiga, men universellt giltiga morallagar. Pliktstyrd handlar hon moraliskt rätt och gott oavsett konsekvenser.

Vid sidan av denna plikt- och sinnelagsetik

finns etiska system som sysslar med handlingars konsekvenser (utilitarism) eller med moral som ett symboliskt samhällskontrakt eller som ett system av rättigheter. De senare har influerat den debatt amerikanska kvinnoforskare tvingas förhålla sig till.²⁵ Svenskar är nog mer präglade av kombinationer av utilitarism och pliktmoral. Samtliga projekt liknar det kantska i betoning av förnuftets förmåga att finna universellt giltiga principer bortom partikulära kontexter, intressen och relationer. Det praktiska förnuftet har blivit eller studeras väldigt teoretiskt.

Tillbaka till Aristoteles

Gynocentrikers kritik är inte originell i hävdandena att filosofisk etik fjärrat sig från människors faktiska moralföreställningar och praktiska kunskap; håller sig med oredovisade deskriptiva förutsättningar för vad moral rör sig om; antar att etik kan lösas från mänskliga villkor; trots tillämpningsförsök inte kan ge vardaglig vägledning; är i kris. Alltfler kritiska röster höjs mot universaliserande moralfilosofi. (t ex Hauerwas 1983; Heller 1988) En del utropar: 'Tillbaka till Aristoteles' (Anscombe 1958; MacIntyre 1981).

Ty även om moralfilosofi är ett modernt påfund intresserar sig Aristoteles för fenomen som t ex gynocentriker och feminister uppfattar som moraliska. Etik är för honom en *politisk* disciplin (Aristoteles 1946, 1963), en studie i hur man genom medveten träning fulländar specifikt mänskliga dygder för att leva gott samman med andra. Han skapar en teleologisk antropologi om människan som politiskt (=samhälleligt) och förnuftigt djur, som måste träna sig i mänsklighet för att aktualisera sin potentialitet. Hon formar en andra natur, som inte behöver strida mot hennes möjliga. Hon kan träna såväl dygder som laster.

Begreppet *praxis* är viktigt för hans etik, liksom för hela hans filosofi.²⁶ Det ändrar inbörd beroende på kontext, men har hela tiden en röd tråd. Mänsklig praxis utgår från att vi är levande varelser som rör oss. Från en allmän rörelse skiljer han en livsförverkligan-

de hos växter, djur och människor och kallar denna praxis. Biologiska livsfunktioner säras sedan från mänskligt livsförverkligande. Nästa steg tas i *Metafysiken* där teori (teoria = åskådning) som livsform (kontemplation) och högsta formen av praxis skiljs från en lägre praxis, som är motsatt teori och är utåtriktade handlingar. I *Nikomakiska etiken* (1963) är han mer intresserad av denna lägre praxis som nu delas in i å ena sidan *poiesis*, dvs att göra, framställa, producera från verksamheten avskiljbara produkter och å andra sidan sedvanemässigt, kommunikativt, mellanmänskligt handlande. Detta handlande, som alltså är en praxis inom praxis inom praxis, är hädanefter vad han avser med '*praxis*'.

I linje med dessa distinktioner skiljer Aristoteles mellan olika typer av kunskap. *Teoretisk kunskap* (epistémé) blir i min tolkning intellektets veta-kunskap, vetenskap, vetenskap, medan praktisk kunskap förvärfvas i *poiesis* (techne)²⁷ och är 'handens' och andens kunna-, känna-, skicklighets- och färdighetskunskap samt i praxis (fronesis = visdom) som är handlingslivets värde-, norm-, omdömes-, insikts-, förståelse-, känslor-, omsorgs-, ansvars- och livserfarenhetskunskap.

Aristoteles distinktion mellan praktisk, kontextuell och teoretisk, allmängiltig kunskap kan kanske bidra till förståelsen av moralföreställningar förvärfvade i genusbestämda sociala praktiker. Med viss försvenskning vill jag skilja mellan *teori* (rent intellektuell verksamhet, kontemplation, observation) och *praktik*. Praktik kan vara såväl *poiesis*: (fysiskt arbete och produktinriktad verksamhet) som *praxis* (sedvanemässigt, kommunikativt handlande).

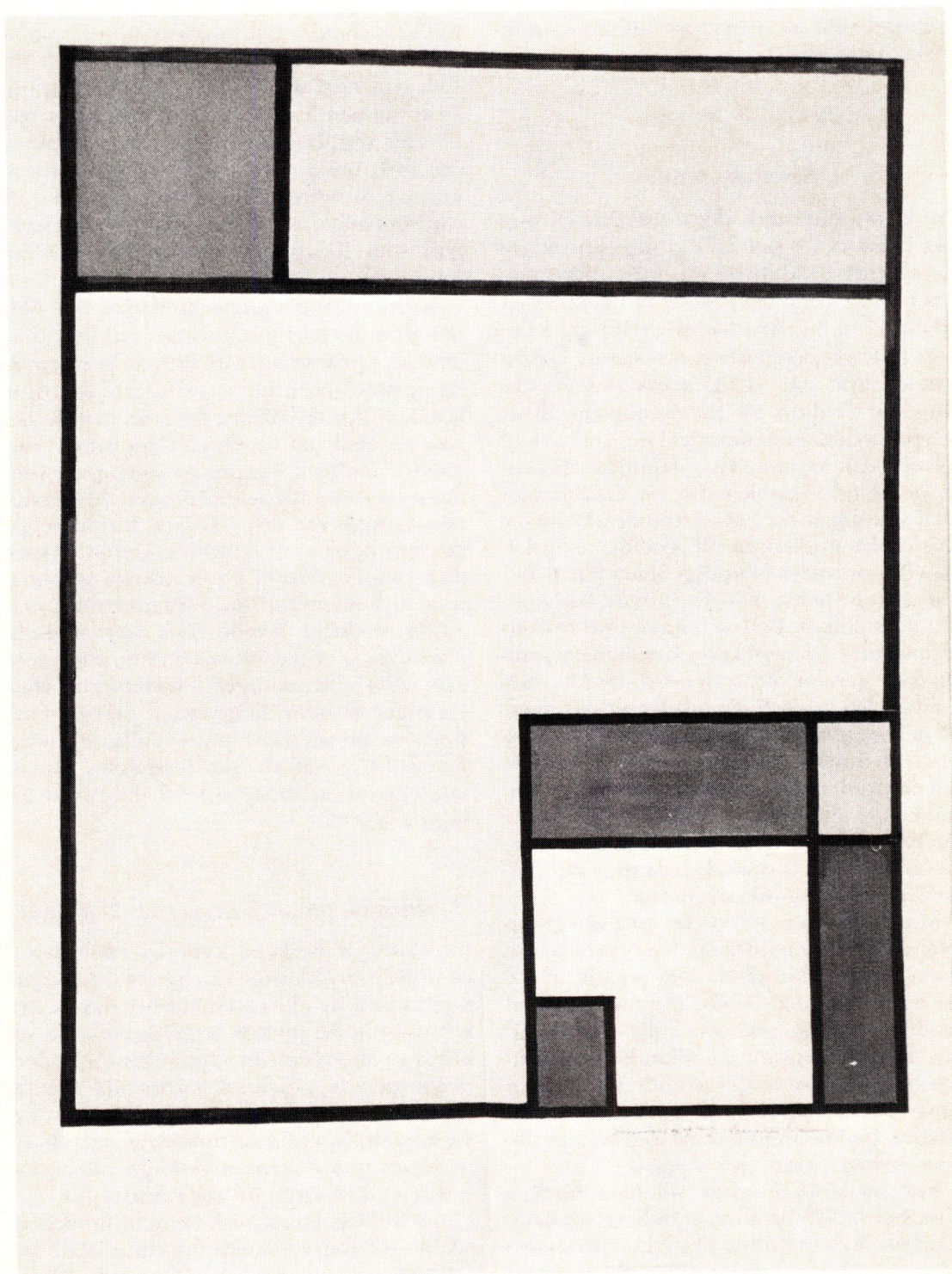
Jag får teoretisk kunskap genom att iakttä, studera och reflektera över verkligheten inklusive praktiska färdigheter, dygder, laster och livserfarenheter. Men jag förvärvar inte omvänt praktiska kunskaper teoretiskt även om teorier delvis kan vägleda. De måste tränas i sociala praktiker där jag hanterar verkligheten (skapar, formar, producerar, omskapar, omformar och reproducerar dess 'material', såväl fysisk som andlig) och där jag lever i den (handlar, samhandlar med, reagerar på och anpassar mig till andra levande varelser). Jag tränar mig till gott eller dåligt handlag,

god eller dålig karaktär (disposition = hexis), goda eller dåliga dygder.

När jag iakttar verkligheten teoretiskt kan jag tänka bort allt kulturellt och historiskt föränderligt och upptäcka eller tillskriva den ett skelett av naturlagsreglerade fakta. I levd och hanterad verklighet finns även trögföränderliga institutionella eller konventionella 'fakta' som språk, kultur, sociala relationer och praktiker samt mänskliga artefakter, faktas materialitet. När jag handlar får konventionella fakta och artefakter närapå samma kunskapsteoretiska status som naturlagar och -föremål. Jag kan drabbas av dem och måste förhålla mig till dem, även om jag bryter mot dem. Att strunta i dem är inte alltid möjligt och svider ofta i skinnet. Än värre kan det svida när kulturer krockar och jag inte känner till vilka 'fakta' jag törnar mot.

Likheterna mellan gynecentriska analyser av moral och aristotelisk reflektion är flera. Ruddicks teori²⁸ om hur dygder tränas i reflektion påminner t ex om aristotelisk dygdetik. Moraliska dygder är inte känslor utan in-tränade dispositionella färdigheter (hexeis). Men känslor ger viktig kunskap när vi i samlevnad och samhandling formar oss som människor, dvs skaffar oss samlevnadskompetens.

I Martha Nussbaums läsning borde Aristoteles enligt sin teori ha blivit feminist, ty han ser det goda mänskliga livet som bräckligt, slumpstyrt och offer för omständigheter utom den handlandes kontroll. Moral skulle vara överflödigt om vi vore osårbara eller sårbarhet möjlig att undvika. Tillfälligheter och unika detaljer blir liksom för omsorgsetiker centralt viktiga. Uppmärksamhet kan öppna möjligheter i till synes hopplösa situationer. Men erfarenheter lär att man ofta måste välja mellan onda alternativ, inse att man kommer att skada, att ingen handling är den rätta. Det blir moraliskt fel, enligt Nussbaums Aristoteles, hur man än gör; och hur man än gör är det mänskligt värdigt och moraliskt riktigt att ångra sig. Gjorda misstag kan ibland repareras. Att stänga av känslor inför handlingars konsekvenser är att sluta utvecklas som människor. Känslor ger självinsikt och kunskap om den 'andra/e' ifall vi håller oss öppna för dem. Nästan är i allvarliga fall inte själv med-



*Franciska Clausen (1899-1986), »Neoplastisk komposition», gouache, 1931. Foto: K. Eek/K. Wiktorin.
Tack till Galleri Söderlund, Stockholm.*

veten om sina behov eller sin belägenhet – en situation som för den uppmärksamma blir etiskt bjudande.²⁹

Kvinnors praxis

Ett kvinnomedvetet deskriptivt/etiskt projekt behöver ett praxis-begrepp. Ett sådant kan inte utan vidare övertas från androcentrisk filosofi. Feministfilosofer har bara börjat arbeta fram ett. Aristoteles (1946) såg kvinnors födande, samt deras och slavars fysiska arbete, såväl som ett hantverk som en förlängning av djurs slit för överlevnad. Slitet och producerandet utövades i privata hushåll (oikoi), där asymmetrisk, familjär vänskap rådde bland ojämlikar. De var nödvändiga förutsättningar för praxis, dvs de aktiviteter Aristoteles utnämnde till specifikt mänskliga, vilka utövades offentligt bland fria män i stadsstaten (polis), när de djuriska basbehoven hade stillats. De fria männen var fullvärdiga vänner och jämlikar och tränade människoskap genom att responsivt handla och samhandla; tala och samtala förnuftigt; samt till hela statens fromma stifta visa lagar. Bara den som utövar praxis kan forma en karaktär och de dygder som utmärker den fullt ut förverkligade människan. Kvinnor och slavar var förvisso inte djur, men ett slags undermänniskor som förmådde lyda men inte förverkliga de förnämsta dygderna.

Marx tog över Aristoteles praxisbegrepp (Marx 1965), men ogillade dess aristokratiska associationer. Han skilde alienerande arbete för ren överlevnads skull från meningsfylld produktiv verksamhet som kollektivt utövad kan rymma genuint handlande, reflexion och beslutsfattande (jfr Arendt 1958). Men hans koncentration på lönearbete och produktion gjorde honom oförmögen att i kvinnors omsorgspraktik se en praxis.

När socialistfeminister vill bota marxsk 'blindhet' och finna en materiell bas för kvinnoarbete att teoretiskt ställa vid sidan om värderat produktivt arbete, föser de samman biologisk reproduktion med annat nedvärderat kvinno'slit' (i bl a omsorg) och kallar allt för reproduktion. Kvinnor återskapar arbetskraften, tänker man sig. Med rätta? Förloss-

nings'arbete' är fysiskt tungt men knappast *min* skapelseakt. Jag upplåter min kropp åt ett naturens 'skapande'. Städning är ett slit som syns först när det inte görs. Matlagning är en skapande aktivitet vars produkter försvinner snabbt. Omsorg kan skapa, forma och deformera. Men vad återskapas? Barnomsorg, sjukvård, äldreomsorg och terminalvård kan inte utan vidare sättas i samma kategori som födande, städning eller matlagning.

Kvinnors traditionella praktiker har nästan alltid utövats mellanmänniskt även när de dolts i privata hushåll. De har inte betraktat sig själva, barn, gamla eller sjuka som djur fastän de har sett till bl a deras animaliska behov. Kvinnor har utövat en slags praxis. Vad händer när kvinnliga praxisformer professionaliseras i offentligheten? Bevarar de kunskaper, färdigheter och 'värdiga' förhållnings-sätt sprungna ur osynliga traditioner? Frigör de sig från 'ovärdiga'? Pressas de för legitimation in i vetenskapliga, instrumentella och etiska modeller lånade från mer erkända offentliga praktiker? Ryms traditionsförmedlade omsorgskunskaper i modellerna eller spränger de dem? Frågorna är många. Hur beskriva gynocentrisk praxis i alla dess olika former? Går det att låna Aristoteles' praxisbegrepp ur sin sexistiska och historiskt avlägsna kontext?

Feministisk praxis – ett metaetiskt projekt

Projektet att beskriva kvinnlig eller gynocentrisk praxis kanske kan gynna emancipatoriska projekt – bli en feministisk praxis. Att se etik som en politisk angelägenhet är att knyta an till Aristoteles. Öppenhet för underprivilegierade gruppers förbisedda sociala praktiker och sedvanor kunde ge underlag för moralfilosofiska antropologier, som bättre svarar mot dagens mänskliga villkor, än vad arvet från upplysningstänkarna gör.

Att även vi feministiska moralfilosofer så snabbt förringar t ex omsorgskunskaper beror nog på vårt eget teoretiserande. Överblickarens alptopp är ödslig och överblickar kan ödelägga. Men självinsikt fordrar utblick, så det är lockande att då och då klättra upp och sätta parentes kring ett kvinnoliv som

myllrar av uppslukande och brännande detaljer. Bekymret är att tanken fri från handlandets och verkandets vardag flyger så snabbt och så högt att våra angelägenheter ter sig alltför futtiga eller triviala. Otåligt vill vi ge alternativ till gällande normativa teorier, utan att besinna att män har haft lång tid på sig att bli tekniska hejare i formellt moralbyggeri och utan att besinna att varje normativt system troligen stänger ute de flesta människor. Dröjer vi inte längre vid den självförståelsedrift som motiverar oss att filosofera, riskerar även vi att inte ta kvinnliga praxisformer på det allvar en offentlig självförståelse kräver. Kvinnopolitiskt har vi reflekterat för lite över dem, hur vi än grunnat i praktiker-na.

Att söka förstå omsorgserfarenheter och annan kvinnlig praxis via moderna moralfilosofiska teorier kan innebära att inte förstå något alls. Brukliga forskningsmetoder som enkäter och intervjuer kan bjuda på analoga svårigheter när empirikern vill förstå och beskriva traditionella moraler förverkligade i konkreta praktiker. Utövarna skall helst själva, gärna i dialog med varandra, kunna uppmärksamma sin moral.³⁰ En agent som reflekterar över vad som bör göras kan ha svårt att reflektera över sig själv *i aktion* annat än i retrospekt. Kanske krävs feministiska 'frigörelsemetoder' liknande den senaste kvinnorörelsens: medvetandehöjande reflektion i basgrupp,³¹ 'minnesarbetsgrupper' där man skriver om sina erfarenheter och utmanar varandra att tränga djupare (Haug 1987); 'insidesutbölningens' väg, den där man som främling, men dock medlem i forskarvärlden håller fast vid och gärna samman med likar söker formulera 'utanförkunskap' som kvinna, mor, lesbisk, invandrare (Smith 1988; Harding 1991); 'bromöten' där man självkritiskt öppnar sig för insikter om egna förut ouppmärksamade praktiker, som vänskap med kvinnor från andra än den egna kulturen, klassen m m kan ge (Lugones & Spelman 1983).

En deskriptiv fas är varken enkel att genomföra eller snabbt överstökad. Traditionella praxiskunskaper är svåra att uppfatta utanför de praktiker där de förvärvats och verbalt svåråtkomliga inom dem. Begreppsläggning är inte alltid i satsform. Är den det, täcker

inte alltid de ord man brukar ens verkliga begrepp. Kulturellt accepterade termer döljer kvinnokulturella innebörder. Det gäller att finna ord för termlösa begrepp och metaetiskt klarlägga kvinnokulturella.

Varför beskriva traditionella moralföreställningar? Är inte det att acceptera förtryck? Ett svar är att det kostar att göra sig ur arva. Det är t ex hänsynslöst att helt rycka upp ens barn ur traditioner och vänta sig att de ska leva efter ens egna utopiska värden, att de skall orka fatta alla beslut autentiskt för en tid som ännu inte är. De måste kunna lita på en väsentlig del av sin samtids omdömen för att moraliskt skola sig. Självständighet kräver vetskap om var andra och var man själv står (Hare 1953). Simone Weil uttryckte under andra världskriget uppfattningen att det största onda i vår tid är rotlöshet (Weil 1955). Radikalism är ordagrant att gå till roten. Den som ingenstans hör hemma kämpar gärna för abstraktioner: staten, nationen, rasen, mänskligheten, feminismen... Utan traditioners rotfäste skulle vi inte ha moral (som ju ordet moral antyder). Samtidigt är det traditioner som gör förtrycksstrukturer så olidligt trögföränderliga. Ett blint anammande av alla traditioner är lika ensidigt som ett blint förkastande. En feministisk metaetik måste vara dubbelreflexiv.

Att klargöra praktiks specifika begrepp och vad som kontextuellt avses med moraliska termer är en första förutsättning för att bli medveten om ens verkliga moralföreställningar: hur t ex traditionen 'skrivit in sig' i kropp och själ som sedvanor, dispositioner och handlingsimpulser.

Deltagare i feministiska basgrupper brukar märka att medvetenhet om ens erfarenheter kräver ärliga beskrivningar, mod att tränga igenom bortförklaringar i livshållning och beredskap att konfronteras med livssituationer som kan pocka på ändring. För att slippa plågsamma insikter kan det vara lättare att byta ideologi. På annat håll (Holm, a) menar jag att det inte räcker att byta medvetandeinnehåll, en ideologi mot en annan föregivet autentisk, svart mot vitt. Framtiden riskerar då att låsas i normering.

'Sanna' redogörelser ger inte automatiskt *kvinnopolitiskt* användbar kunskap. Någon form av abstraktion och analys måste till för

att begripliggöra eventuella mönster i varandras berättelser. Analyserandet känns ovant; abstraherandet som det alltför vanliga undanröjandet av kvinnliga 'trivialiteter'. Medvetandehöjningsprojektet blir till feministisk metaetik.

Emancipatoriska feminister kan finna kvinnors villkor så alarmerande att de går direkt på en dekonstruktion av vad de uppfattar som patriarkalt dirigerad självutplåningsmoral. Gynocentriska feminister vill ivrigt rekonstruera en normativ etik som systematiserar 'värdiga' element i kvinnors moralföreställningar, bättre svarar mot faktisk verklighet, eftersträvar framtid eller tävlar med maskulistiska etiker. Jag tror inte på snabbemancipation i någondera varianten.

Ärlig beskrivning, känslig explikation och klagörande analys av ambivalenta föreställningar och erfarenheter kan leda till ett feministiskt förhållningssätt. I vår typ av samhälle är det plågsamt klivet, har förlorat omedvetenhetens oskuld, är lite likt paranoia. Det permanentar eller etablerar en ny medvetandestruktur. Kritiskt och självreflektivt granskar det traditionella kvinno- och mansföreställningar och varje nytt alternativ till dem. En aspektskiftesprocess pågår ständigt och är nästan omöjlig att stänga av. Den motarbetar den ideologiska frestelsen att 'vila' ut genom att låsa medvetandet. Som kritiskt förhållningssätt till olika ideologier och olika typer av kvinnoerfarenheter kan det gynna en feministisk praxis (Benhabib 1987; Code 1987; Harding 1986; Bartky 1975).

Filosofi och praxis

Att avstå från att rekonstruera normativa system är inte att avstå från försök att integrera³² gynocentrisk och feministisk praxis-kunskap i praktisk filosofi. Kanske bidrar de förra till att dekonstruera och/eller testa hållbarheten i universalistiska moralfilosofier? Välkomnar då moralfilosofin oss? Även om det finns både framlidna och samtida sympatisörer är det inte säkert att de vill smutsa händerna samman med praxisfeminister, ty »det är en sak vad de säger och en annan vad de gör».³³

Utan kompletta etiska system, liknande de

universalistiska kan vi ändå ha en underhandsetik som är öppen för hur människor i olika praktiker, klasser, kulturer värderar och resonerar moraliskt. På ett klot där skilda kulturer allt mer möts blir socialt svaga lidande på nya sätt. När t ex en värdstat säger sig värna om en etnisk grupps traditioner och självbestämmande, hör den sällan kvinnors protester mot den egna gruppens patriarkalism eller kvinnounderkuvande fundamentalism. Kvinnorna sviks då av en kultur de kanske hoppats på stöd ifrån, även om de vill behålla andra värden som etnisk identitet ger.³⁴

Det är besvärligt att karakterisera omsorgsetiker. Man griper lätt varningsstämpeln när man varskar något outrett eller ogillat. Vi är fostrade i 'den filosofiska metoden' (Moulton 1983) att utsätta en tankegång för svårast möjliga motargument i hopp om att vad som överlever måtte vara sant eller sunt argumenterat. Sådan krigiskhet kan hämma tänkande och varandras trevande försök att utlägga problemkomplexet 'kvinnor och moral'. Med mer tålamod kunde vi kanske i sättet att filosofera närma oss det mänskligt bräckliga och ambivalenta en del av oss i etikens namn vill värna.

NOTER

- 1 Jfr diskussionen om 'differences' som startar i feministiska kretsar redan med Morga, 1981.
- 2 Moralfilosofiska teman behandlas t ex i Noddings 1984; Ruddick 1980; Gilligan 1982, 1987; samt i artiklar i Kittay 1987; Code 1988; Griffiths 1988; Hanen 1986; Pearsall 1986, *Hypatia*, speciellt Vol 4 (1989):2 och 3 samt Vol 5 (1990):1.
- 3 Ett varmt tack 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 KVT som uppmuntrat, läst noga och givit klagörande redigeringsförslag.
- 4 Mitt ordbruk här avviker kanske från ditt. På annat håll resonerar jag utförligare och motiverar mer. »Ett begrepp är en brygga mellan ord och sak och det är svårt att veta när man befinner sig på den ena eller andra sidan» (Mats Furberg). Att avgränsa, stänga och precisera följande mångtydiga, porösa

- och vaga begrepp är naturligtvis att normera och ta ställning, men kan samtidigt underlätta och välkomna kritik. Se Holm, a, b.
- 5 Jfr resonemang hos Hirdman, 1989; Gemzöe m fl 1989. Yvonne Hirdman introducerar en variant av distinktionen genom att ge 'genus' nya betydelser och anpassar den därigenom till begreppsläggning speglad i svenskt språkbruk.
 - 6 Etnometodologerna Susan Kessler och Wendy McKenna (1978) löser en del problem med distinktionen som Hirdman pekar på och som även gynnar svenskt språkbruk. De talar om 'könstillskrift' och slopar beteckningen kön (sex) utom för klara fall av könsbestämning vid födseln.
 - 7 Aristoteles, 1974. Jag tar inte här ställning till inomfilosofisk diskussion om substansbegrepp generellt. Jfr Teresa de Lauretis' (1989) förslag att gå till John Locke.
 - 8 En tänkare kan mycket väl vara gyno-/androcentriker och/eller sexist (förakta eller diskriminera representanter för motsatt kön) utan att vara essentialist. Aristoteles talar själv om människans essens, men inte om könsens. Vi tillhör samma species, dvs art av djursläktet och har därför ingen 'differentia specifica', utan skiljs åt av accidentiella egenskaper. Kvinnor är enligt honom utvecklingshämjade människor – misslyckade män. Jfr Ekenwall 1972; Holm 1986 och Raulin 1982. Det är först under upplysningen tänkare som t ex Rousseau och Kant börjar tala om könslig särart (eller är det genus?). Se Rousseau 1762, Kant 1764.
 - 9 Termerna kvinnovetenskap, -forskning och -studier brukar definieras som forskning om, av och för kvinnor samt forskning ur kvinnoperspektiv. En så stor säck rymmer könsessentiella, genusaccidentiella och feministstudier. För att bli undvika normativa ställningstaganden inom vetenskapen samt fokusera genusrelationer och dessas strukturförändringar över tid har termen 'genusstudier' tillkommit. Jag sympatiserar med strävan, men betvivlar såsom praktisk filosof av ett bestämt slag, objektivitetsidealet. Jfr Hallberg, 1989.
 - 10 Jag skriver här eftersom normativ etik mest har bedrivits av män och tycker mig finna en motvilja hos kritiska feminister att bygga normativa system, vilket inte hindrar att de normativt tar ställning.
 - 11 Jag följer Walkers (1989) tredelning men lånar beteckningar av Young 1985; Ruddick 1980, Grimshaw 1986 samt ur Kittay 1987.
 - 12 Jfr olika typer av kritik hos Allen 1983; Grimshaw 1986; Code 1987 och Houston 1987.
 - 13 Se t ex Benhabib 1987; Lauretis 1989; Smith 1988; Addelson 1987; Walker 1989.
 - 14 Utförligare diskussion, se Holm, b. Baier 1985; Whitbeck 1983; Rich 1979, tar också upp gynocentriska praktikerfarenheter.
 - 15 Se Gilligan 1982, 1987.
 - 16 Ruddick 1980. Hon refererar till Jürgen Habermas, Richard Rorty, Peter Winch och Ludwig Wittgenstein såsom praktikalister.
 - 17 En kontinental-filosofisk, här existentialistisk metod som förenklat uttryckt går ut på att så noggrant som möjligt beskriva subjektiva erfarenheter och upplevelser.
 - 18 Se Noddings 1984. Hon är den enda av dessa tre som grundar sitt 'om-sig-bryende' i en medfödd kapacitet hos kvinnor. På APA (American Philosophical Association) i Cincinnati i april 1988 lovade hon inför hagelskuren av kritik från kommentatorer och auditorium att aldrig mer göra dessa essentialistiska antaganden och försvarade sitt 'misstag' med att hon inte brydde sig om vilket kön omsorgsutövaren hade så länge någon fick lära sig 'om-sig-bryende'. Jfr Hans Jonas (1984) argumentation för att ansvarsetik startar när spädbarnet 'kallar' på att få vara.
 - 19 T ex Platon, Augustinus, Descartes, Rousseau, Kant, många existentialister, stora delar av modern moralfilosofi samt vissa sentida former av radikalfeminism. Jfr McMillan, 1982; Lloyd, 1984 och Grimshaw, 1986.
 - 20 I avhandlingen berör jag även på vilket sätt 'modrapraktiker' ('maternal practices') förhåller sig till andra omsorgspraktiker samt till andra asymmetriska relationer kvinnor ofta ingår i.
 - 21 Jfr t ex Hegel och Sartre som beklagande förutsätter att det råder en ontologisk fiendskap i mellanmännsliga relationer.
 - 22 Jfr Strawson, P F, 1974.
 - 23 Noddings refererar här till Buber.
 - 24 Se ett kortfattat referat av vad Wittgenstein menar med livsform och språkspel i Erson, 1990 och Wittgenstein, 1978.
 - 25 Gilligan op cit. koncentrerar sig i huvudsak kring rättighetsresonemang, liksom redaktörerna i introduktionen i Kittay 1987. Representanter för aktuella rättighetsteorier är Rawls 1971; Nozick 1974. Se kritik av Rawls i Benhabib 1987.
 - 26 Skissen bygger på utredning av begreppet praxis hos Aristoteles i *Historisches Wörter-*

- buch der Philosophie*. Ett tack till Margareta Hallberg som fick mig att se skillnad mellan praktik och praxis.
- 27 Som inte ensam bör få bära den betydelse vi idag lägger in i termer som 'technicism' och 'technologism' enligt Calvin Schrag, 1989. Dessa betydelser kan infiltrera var och en av Aristoteles tre kunskapsformer. Tänk på poesi som hantverk. Jfr vad Nussbaum, 1986, har att säga om techne hos Aristoteles.
 - 28 Som tar hjälp av den 'sene' Wittgenstein och hans betoning av kontextberoende, praktisk kunskap. Jfr Naomi Schemans föredrag 1989 vid University of Oregon med titeln: "Why Wittgensteinians Should Be Feminists, and Vice-Versa."
 - 29 Nussbaum 1986. Gynocentrikers betoning av uppmärksamhet på andras behov har paralleller bland fler filosofer. Den som uppfattar nästans predikament, har vad Wittgenstein kallar en 'Einstellung zur Seele'. Nel Noddings 'engrossment' är besläktat med Kierkegaards 'innerlighet'. Jfr Peter Winchs (1987, 1989) återkommande jämförelser mellan Wittgenstein och Weil.
 - 30 Jfr vad Rosmari Eliasson (1987) säger om de kunskaper kvinnor i hemtjänst omedvetet besitter.
 - 31 Holm a. Genom just basgrupper har feministerna upptäckt att privata förhållanden är politiska; att hur vi organiserat främst kvinnors från offentligheten undgängömda liv springer ur politiska intressen som inte främst är kvinnornas, men att det ligger i kvinnors intressen att synliggöra, reflektera över och ev ändra på ovärdiga förhållanden.
 - 32 Jfr Aino Saarinen (1989) termer för kvinnoforskningens faser.
 - 33 Sandra Harding citerad av Elisabeth Guldbrandsen i föredrag vid symposium för feministisk kunskapsutveckling, 4-6 maj 1990.
 - 34 Den engelska invandrarkvinnogruppen 'Women against fundamentalism' (BM Box 2706, London WC 13) hävdar att olika fundamentalismer har politisk, inte religiös bevekelsegrund.

LITTERATUR

- Addelson, Kathryn, »Moral passages» i Kittay, Eva Feder & Diana T Meyers, red, *Women and moral theory*, Totowa, NJ, 1987.
- Allen, Jeffner, »Motherhood: The annihilation of women», i Trebilcot, Joyce, red, *Mothering: essays in feminist theory*, Totowa, NJ, 1983.
- Anscombe, G E M, Modern moral philosophy i *Philosophy* 33(1958). Omtryckt i Anscombe, G E M, *Ethics, religion and politics*, Oxford, 1981 (The collected papers of G E M Anscombe; Vol 3).
- Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago, 1958.
- Aristotle, *Aristotle's categories and de interpretatione*, övers. J L Ackrill, Oxford, 1974.
- Aristotle, *The Nicomachean ethics of Aristotle*, övers. och introduktion, David Ross, London, 1963.
- Aristotle, *The politics*, övers. Ernest Baker, Oxford, 1946.
- Baier, Anette, »What do women want in a moral theory?» *Nous* 19, 1985.
- Bartky, Sandra Lee, »Toward a phenomenology of feminist consciousness» i *Social theory and practice*, 3 (1975):4. Omtryckt i Vetterling-Braggin, Mary 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, Eva Feder & Diana T Meyers, red, *Women and moral theory*, Totowa, NJ, 1987.
- Berger, Peter L, & Luckmann, Thomas, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Harmondsworth, 1967.
- Børresen, Kari, »Interaksjon mellom skriftgrunnlag og senantik antropolgi: kirkefædres tolkning av 1 Mos 1:27 og Kor 11:7» i *Platonselskabet: Nordisk selskab for antikkens idétradition*, Symposium i Lerum 8-11 juni 1983. Foredrag og resumeer, Köpenhamn, 1984.
- Code, Lorraine, »Second persons» i Hanen, Marsha & Kai Nielsen, red, *Science, morality & feminist theory*, Calgary, Alberta, 1987 (Supplementary volume 13, 1987, *Canadian journal of philosophy*).
- Code, Lorraine, Sheila Mullett & Christine Overall, red, *Feminist perspectives: philosophical essays on method and morals*, Toronto, 1988.
- Dahl, Eva-Lena & Lundgren, Eva, »Kvinnan och arbetet: Jean Jaques Rousseaus kvinno-syn» i Adolffson et al, red. *Arbetets döttrar, 1, litteratur- och idéhistoriska synpunkter*, Stockholm, 1986.
- Daly, Mary, *Gynleology: the metaethics of radical feminism*, Boston, 1978.
- Ekenvall, Asta, *Manligt och kvinnligt: idéhistoriska studier*, Göteborg, 1966 (Kvinnohistoriskt arkiv; 5).
- Eliasson, Rosmari, *Forskningsetik och perspektivval*, Lund, 1987.

- Erson, Eva, »Tankevärldar – om språkspel och könshierarkier» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 11 (1990):1.
- Gemzöe, Lena m fl, »Sex, genus och makt i antropologiskt perspektiv» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10 (1989):1.
- Gilligan, Carol, »Gender difference and morality: the empirical base» i Kittay, Eva Feder & Diana T Meyers, red, *Women and moral theory*, Totowa, NJ, 1987.
- Gilligan, Carol, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, 1982.
- Gould, Carol C, red, *Beyond domination: new perspectives on women and philosophy*, Totowa, NJ, 1984.
- Griffiths, Morwenna & Margaret Whitford, red, *Feminist perspectives in philosophy*, Bloomington, 1988.
- Grimshaw, Jean, *Feminist philosophers: women's perspectives on philosophical traditions*, Brighton, Sussex, 1986.
- Hallberg, Margareta, »Feminism, genus och vetenskapsstudier» i *Vest* 1989:12.
- Hanen, Marsha & Kai Nielsen, *Science, morality & feminist theory*, Calgary, Alberta, 1987 (Supplementary volume 13, 1987, *Canadian journal of philosophy*).
- Harding, Sandra & Merrill B Hintikka, red, *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science*, Dordrecht, 1983.
- Harding, Sandra, red, *Feminism & methodology*, Bloomington, 1987.
- Harding, Sandra, *Science for the few*, kommande bok, jan/febr 1991.
- 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: reflektioner kring kvinnors sociala underordning» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 9 (1988):3.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie.
- Holm, Ulla, a, *Att ha och få kvinnomedvetande*, opublicerat manus.
- Holm, Ulla, b, *Mödrande som social praktik och praxis*, avhandling under arbete.
- Holm, Ulla, *Logik eller extas? Kvinnliga och manliga sätt att möta Gud under medeltiden, speciellt högmedeltiden*, seminarieuppsats 1986.
- Hooks, Bell, *Feminist theory: from margin to center*, Boston, 1984.
- Houston, Barbara, »Rescuing womanly virtues: some dangers of moral reclamation» i Hanen, Marsha & Kai Nielsen, *Science, morality & feminist theory*, Calgary, Alberta, 1987.
- Hume, David, *Treatise of human nature*, 1739, Book II, part III section 4.
- Hypatia: a journal of feminist philosophy*. 1983.
- Jonas, Hans, *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*, Chicago, 1984.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785.
- Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764.
- Kessler, Suzanne J, McKenna, Wendy, *Gender: an ethnomethodological approach*, Chicago, 1978.
- Kittay, Eva Feder & Diana T Meyers, red, *Women and moral theory*, Totowa, NJ, 1987.
- Lauretis, Teresa de, »The essence of the triangle or, taking the risk of essentialism seriously: feminism in Italy, the US and Britain», i *Differences* 1 (1989):2.
- 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"», *Women's Studies International Forum* 6 (1983).
- Lübke, Poul, red, *Politikens filosofi leksikon*, Köpenhamn, 1983.
- MacIntyre, Alasdair, *After virtue*, Notre Dame, 1981.
- Marx, Karl, *Människans frigörelse*, i urval av Sven-Eric Liedman, Stockholm, 1965.
- McMillan, Carol, *Women, reason and nature*, Princeton, 1982.
- Moraga, Cherrie & Anzaldúa, Gloria, *This bridge called my back: writings by women of color*, New York, 1981.
- Moulton, Janice, »A paradigm of philosophy: The adversary method», i Harding, Sandra & 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.
- Pearsall, Marilyn, *Women and values: readings in*

- recent feminist philosophy, Belmont, Cal., 1986.
- Raulin, Albert, »Har Gud en idé om kvinnan?» i Vogt, Kari & Anne-Lisa Amadou, *Andre linjer*, Oslo, 1982.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge, Mass, 1971.
- Rich, Adrienne, *Of woman born: motherhood as experience and institution*, New York, 1976.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emile, ou l'éducation*, 1762. På svenska, *Emile II, eller om uppfostran*, Göteborg, 1977.
- Ruddick, Sara, »Maternal thinking» i *Feminist studies*, Vol 6 (1980):2.
- Ruddick, Sara, »Remarks on the sexual politics of reason» i Kittay, Eva Feder & Diana T Meyers, red, *Women and moral theory*, Totowa, NJ, 1987.
- Saarinén, Aino, »Kvinnoforskningens interventionsprojekt – problem och utmaningar», i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10 (1989)3-4.
- Sabini, John & Maury Silver, *Moralities of everyday life*, Oxford, 1982.
- Schrag, Calvin O, *Communicative praxis and the space of subjectivity*, Bloomington, In, 1989.
- Smith, Dorothy, *The everyday world as problematic: a feminist sociology*, Milton Keynes, 1988.
- Strawson, Peter F, *Freedom and resentment and other essays*, London, 1974.
- Urmson, J O & Jonathan Ree, red, *The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers*, London, 1989.
- 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*. På svenska, *Att slå rot*, Stockholm, 1955.
- Whitbeck, Caroline, »A different reality: feminist ontology» i Gould, Carol C, red, *Beyond domination: new perspectives on women and philosophy*, Totowa, NJ, 1984.
- Winch, Peter, »Eine Einstellung zur Seele» i Winch, Peter, *Trying to make sense*, Oxford, 1987.
- Winch, Peter, *Simone Weil: the just balance*, New York, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*, Oxford, 1953. På svenska, *Filosofiska undersökningar*, Stockholm, 1978.
- Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman*, London, 1792.
- Young, Iris Marion, »Humanism, gynocentrism and feminist politics» i *Women's Studies International Forum*, vol 8, 1985:1.

SUMMARY

This article will discuss recent gynocentric studies of women's traditional practices. Experiences, perceptions, and conceptions arising from caring practices provide its agents with means of evaluating narratives, contexts, relations and emotions as sources of moral knowledge and reasoning.

Modern moral philosophers disparage philosophical anthropology; but their theories rely on biased, preconceptions of human nature. Mainstream philosophy is in need of descriptive studies of human praxis. This sort of inquiry should be done by agents with relevant practical knowledge. Feminist emancipatory methods could be used to that end and thereby form a reflective feminist praxis. Critical, metaethics may be used to understand elements in gendered social practice. Whether these elements are to be deconstructed or changed is a question of political ethics. For many reasons feminists ought to be wary of ideological temptations to set up new normative systems. Maybe only new descriptive studies and metaethical critique are justifiable ethical projects.

Ulla Holm
Institutionen för filosofi
Göteborgs universitet
412 98 Göteborg