

Feministisk teori – grundval för nya vetenskapliga paradigmer?

*Paradigmbegreppet har inom
kvinnoforskningen främst använts i vetenskaps-
kritiskt syfte. Eva Lundgren vill här
klargöra dess ursprungliga innebörder och relevans i förhållande
till feministisk vetenskapskritik, och frågar
sig i vilken mening vi kan tala om
ett feministiskt paradigm.*

Etableringen av kvinnoforskningen inom den akademiska världen har inte bara lett till ökad kunskap om kvinnors liv och levner förr och nu. Lika viktig som ökningen av den generella kunskapen om kvinnors livsvillkor och levnadsförlopp är den alltmer omfattande debatten om de *kunskapsmässiga förutsättningarna* eller den *vetenskapsteoretiska grunden* för denna forskning. Ironiskt nog är det en manlig vetenskapsteoretikers arbete som har varit och är en av de viktigaste referensramarna i denna debatt. Jag tänker då på Thomas S Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1970 a).

Även om det har blivit nästan trivialt att benämna kritiska positioner inom de olika vetenskapliga disciplinerna som uttryck för nya paradigmer, så är det långt ifrån klart vilka *kriterier* som ligger till grund för påståendet att en position (opposition) är paradigmkonstituerande. I denna artikel ska jag försöka lämna den retoriska användningen av paradigmbegreppet och i stället se närmare på den konkreta relevansen av detta begrepp i den feministiska analysen.¹

Något förenklat avser vi med Thomas S Kuhns paradigmbegrepp allmänt erkända resultat som under en tid utvecklar mönsterproblem och mönsterlösningar i en grupp inom ett vetenskapligt samhälle. Paradigmbegreppet, så som det formulerats av Kuhn, har som bekant utvecklats inom en naturvetenskaplig kontext och represen-

terar metodiskt sett ett försök att rekonstruera utvecklingen inom dessa discipliner. Kan ett sådant begrepp, sett mot denna bakgrund, över huvud taget tänkas vara användbart – för att inte säga fruktbart – i en feministisk vetenskapskritik som huvudsakligen rör sig om humanistiska och samhällsvetenskapliga samtidsproblem? Begrepp som intention, medvetande och mål/medel-strategier är alla centrala i en humanistisk/samhällsvetenskaplig analys och därmed också för den vetenskapsteoretiska diskussionen i och omkring dessa discipliner. Vi har här att göra med mellanmänskliga förhållanden, där både subjekt och objekt måste uppfattas som självständiga aktörer – ett perspektiv som är främmande för naturvetenskaperna. Förhållandet mellan teori och empiri *konstitueras* med andra ord i helt olika sammanhang inom naturvetenskaperna respektive human- och samhällsvetenskaperna.

Trots att Kuhn själv är tveksam om forskningen inom samhällsvetenskap och humaniora har nått ett stadium där verkliga paradigmer har utvecklats, har forskarna inom dessa discipliner uppenbarligen känt igen sig i Kuhns generella ram och utvidgat området för paradigmbegreppets användbarhet. I en sådan process kan man naturligtvis frestas att ta paradigmbegreppet så som det framträder i Kuhns naturvetenskapliga kontext och i en stegvis analys se om det går

att identifiera förhållanden av liknande karaktär i andra traditioner. Faran är emellertid att man reproducerar den tekniska strukturen i paradigmbegreppet, vilket skulle strida mot dynamiken i Kuhns egen analys.²

Jag försöker i denna artikel att undvika detta – och andra problem som är knutna till användningen av paradigmbegreppet. Innan jag ger mig in på en närmare precisering av vad jag menar med ett paradigm, ska jag emellertid göra en *avgränsning av den feministiska vetenskapskritiken*. Jag föreslår här en indelning av denna kritik med tyngdpunkten lagd på olika uppfattningar om *könets betydelse som vetenskapslogisk kategori*. Därefter ska jag ge en *beskrivning* av Kuhns paradigmbegrepp. Vidare ska jag se närmare på *paradigmbegreppets användning* i ett kort historiskt perspektiv. Här inriktar jag mig på exempel som huvudsakligen hämtats från den feministiska sociologins tidiga fas, där paradigmbegreppet har utgjort en begreppsmässig ram för uppgörelsen med den etablerade ämnestraditionen. Därefter ska jag diskutera paradigmbegreppet *som begreppsmässig ram för tolkningen av feministisk vetenskapskritik*, som ram både för begreppsliggörandet av den patriarkala traditionen och för bestämmandet av ett eventuellt feministiskt paradigm. Jag går sedan in på konsekvenser för en radikalfeministisk opposition av Kuhns *inkommensurabilitetsteori* och av *objektivitets- och rationalitetsbegreppen*. Avslutningsvis försöker jag diskutera på vilken *grund* feminismen kan sägas vara *paradigmkonstituerande*.

Humanistisk kontra gynocentrisk feminism

Jag definierar "feminism" som en motstrategi till den bestämda konstellation mellan *kön och makt* som vi känner i det moderna västerländska samhället, och jag vill avgränsa *feministisk vetenskapskritik* till den kritik som har utvecklats parallellt med *framväxten av den moderna kvinnorörelsen*.

Modern feministisk analys kan tänkas placerad på en skala mellan två poler: *den humanistiska och den gynocentriska feminismen*. Fram till slutet av 70-talet dominerade den

humanistiska feminismen både i den anglo-amerikanska och i stora delar av den kontinentala traditionen. Men i mitten och slutet av 70-talet försköts intresset mot en mer kvinnocentrerad analys, eller gynocentrisk feminism.

Den humanistiska feminismen hävdar att kvinnan i det patriarkala samhället *tillskrivs* en kvinnlig *natur* och en kvinnlighet som hindrar henne från att utveckla sin fulla mänskliga potential. Enligt Simone de Beauvoir (1953) är kvinnlig detsamma som att framstå som svag, "överflödig" och lätt att kontrollera. Med hänsyn till denna kvinnlighet måste kvinnan acceptera sig själv som ett passivt objekt; varje självhävdelse bryter med hennes kvinnliga status – som definierar själva hennes vara. Samtidigt representerar kvinnlighet motsatsen till det reellt *mänskliga*. Denna motsättning mellan könsidentitet och mänsklig status är okänd för mannen. För kvinnan betyder frigörelse en möjlighet att till fullo delta i det manliga samhället. Ett villkor för detta är emellertid avskaffandet av ett eget kvinnligt verksamhetsområde. Inom denna tradition opererar man med ett ideal om en *universell humanitet* och ifrågasätter inte det bakomliggande människobegreppet eller att man sätter likhetstecken mellan och sammanblander det manliga och det mänskliga. Iris Young (1984) hävdar att kvinnan inom den humanistiska feminismen bedöms efter formella normer som är knutna till partiell/manlig rationalitet och enligt rättigheter som traditionellt har definierats i det manliga verksamhetsområdet. Enligt den humanistiska feminismen är skillnaderna mellan kvinnor och män sociala och tillfälliga och inte av essentiell karaktär. Simone de Beauvoirs *Det andra könet* kan karakteriseras som en av de bäst teoretiskt motiverade och mest genomtänkta analyserna inom denna pol. Polen kallas "humanistisk feminism" eftersom *begrepp om det universellt mänskliga, så som detta har definierats i vår tradition, har företrädare framför begrepp om det könsspecifika*.

I ett vetenskapskritiskt sammanhang skulle den humanistiska positionen därför operera med begrepp om det *allmänmännsk-*

liga och likhet på ett fundamentalt plan och hävda möjligheten av könsneutralitet. Sett ur detta perspektiv är det överflödigt att ställa frågor om könsspecifika eller könskonstituerande kunskapsformer, med påföljande konsekvenser för vetenskapliga begrepp om tex objektivitet och rationalitet. Kön – biologiskt, socialt och symboliskt – utgör således *ingen egen vetenskapslogisk kategori*.

Den gynocentriska feminismen ser i kvinnors biologi, traditionella roll och erfarenhetsfär källan till *positiva* värden för samhället och inte bara till förtryck så som den humanistiska feminismen gör. Kvinnoförtryck består *inte* primärt i att kvinnors verksamhet begränsas till ett eget område, utan i en nedvärdering och ett undertryckande av kvinnors erfarenheter och värden i en manlig kultur. Frigörelse består i en motsvarande omvärdering och uppvärdering av det kvinnliga och i en omdefiniering av maktförhållandet mellan könen. Använd i ett vetenskapskritiskt sammanhang kommer den gynocentriska feminismen att avvisa den humanistiska traditionens ideal om universell mänsklighet, eftersom gynocentrisk kritik *förutsätter* och konstaterar en *faktisk* skillnad mellan könen – bestämd av biologiska, sociala och psykologiska förhållanden. *Begrepp om det kvinnliga/könsspecifika har företrädare framför begrepp om det universellt mänskliga*. Exempel på analyser inom denna tradition är Mary Dalys *Gyn/Ecology* (1978) och *Pure Lust* (1985) som innehåller förslaget om ett nytt gynocentriskt språk, Carol Gilligans (1982) uppfattning om en *könsspecifik moralisk utveckling*, Nancy Chodorows (1978) *objekt-relationsteori*, vidare Mary O'Briens (1981) uppfattning om *en egen kvinnlig reproduktiv medvetenhet*, Nancy Hartsocks (1983) "*reproduktiva biologi*" som grund för specifika kvinnliga erfarenheter och därmed för feministisk teori, Sara Ruddicks (1980) uppfattning om moderskapet som genererar ett specifikt kvinnligt – "moderligt" – tänkesätt och den franska feministen Luce Irigarays (1985) psykoanalytiska synsätt.

Som vi märker utgör kön i det gynocentriska perspektivet *en egen vetenskapslogisk ka-*

tegori, med relevans för både objektet och subjektet. Inom denna tradition betonas frågor om *grundförutsättningar* för manlig kultur och makt, men då med utgångspunkt i en essentialistisk/metafysisk bestämning av kön eller könskaraktär.

Mot denna bakgrund blir frågan: när man opererar med *en radikal skillnad utifrån kön* med påföljande kunskapsteoretiska konsekvenser, måste i så fall inte kön – som det framstår i den gynocentriska traditionen – också skapa en radikal skillnad mellan det feministiska och det patriarkala? Vi kan alltså ställa frågan om den gynocentriska feminismen kan sägas *skapa en radikal paradigmatiserad skillnad utifrån kön, med påföljande etablering av ett eget feministiskt paradigm*. Om svaret blir positivt eller negativt är beroende av hur man definierar paradigmbegreppet.

Kuhns paradigmbegrepp

Ett paradigm kan som tidigare nämnts identifieras som allmänt erkända resultat som under en tid utvecklar mönsterproblem och mönsterlösningar i en grupp inom ett vetenskapligt samhälle. I sin precisering av paradigmbegreppet vidgar Kuhn ramen för förståelsen av den vetenskapliga kunskapens samband med den *sociala* kontexten, och spränger därmed den klassiska åtskillnaden mellan vetenskapsfilosofi och vetenskapssociologi. Genom att på detta sätt sträva efter att integrera en traditionellt normativ och en deskriptiv disciplin förutsätter Kuhn en interaktion mellan vetenskapslogiska och vetenskapssociologiska förhållanden. Därmed gör Kuhn indirekt upp med dem som negligerar sociala förhållandens inverkan på vetenskapens struktur, och han ger legitimitet åt analys av ämnen som tex vetenskapssamhällets hierarkiska struktur och maktfördelning och vilka implikationer dessa förhållanden eventuellt har för kunskapsutvecklingen. Som vi senare ska se har feministiska vetenskapskritiker tagit upp denna handske.

Nu ska vi emellertid hålla oss till Kuhn: genom att inrikta sig på forskningsprocessen försöker Kuhn förstå och förklara den ve-



Channa Bankier, *Spring bort fort, Blyerts*

tenskapliga förändringens dynamik. Vetenskap utvecklas inte genom långsam ackumulering av verifierade eller falsifierade hypoteser, utan språngvis genom vetenskapliga revolutioner eller paradigmskiften.

Begrepp om *paradigmatiska* och *normalvetenskapliga* faser har en central plats i Kuhns helhetsuppfattning av den vetenskapliga verksamheten. Inom ramen för paradigmatets normalvetenskapliga fas sker en lugn evolution och en kumulativ tillväxt av ny kunskap. Under denna period offras innovation för precision, nya infallsvinklar undviks till förmån för detaljerade förklaringar. Med hjälp av begreppet *anomali* skisserar Kuhn övergången från den paradigmatiska normalvetenskapliga fasen till en potentiellt revolutionär situation, med en möjlig följande konstituering av ett nytt, dvs avslöjande, paradigm.

Paradigmet refererar till en så pass integrerad och sammansatt helhet att man med Wittgenstein (1953) skulle kunna karakterisera det som en hel "livsform", som – utvecklad till normalvetenskap – innehåller element av en bestämd metafysisk och en

överordnad teoretisk förståelse- och tolkningsram. För att karakterisera den *insikt* ett paradigmskifte innebär både för den enskilde forskaren och för forskarsamhället som helhet använder Kuhn psykologins *gestaltbegrepp*. På det sociologiska och psykologiska planet närmar han sig ett slags contextualism. Bland annat mot denna bakgrund utvecklar Kuhn teorin om paradigmatets *inkommensurabilitet*.³

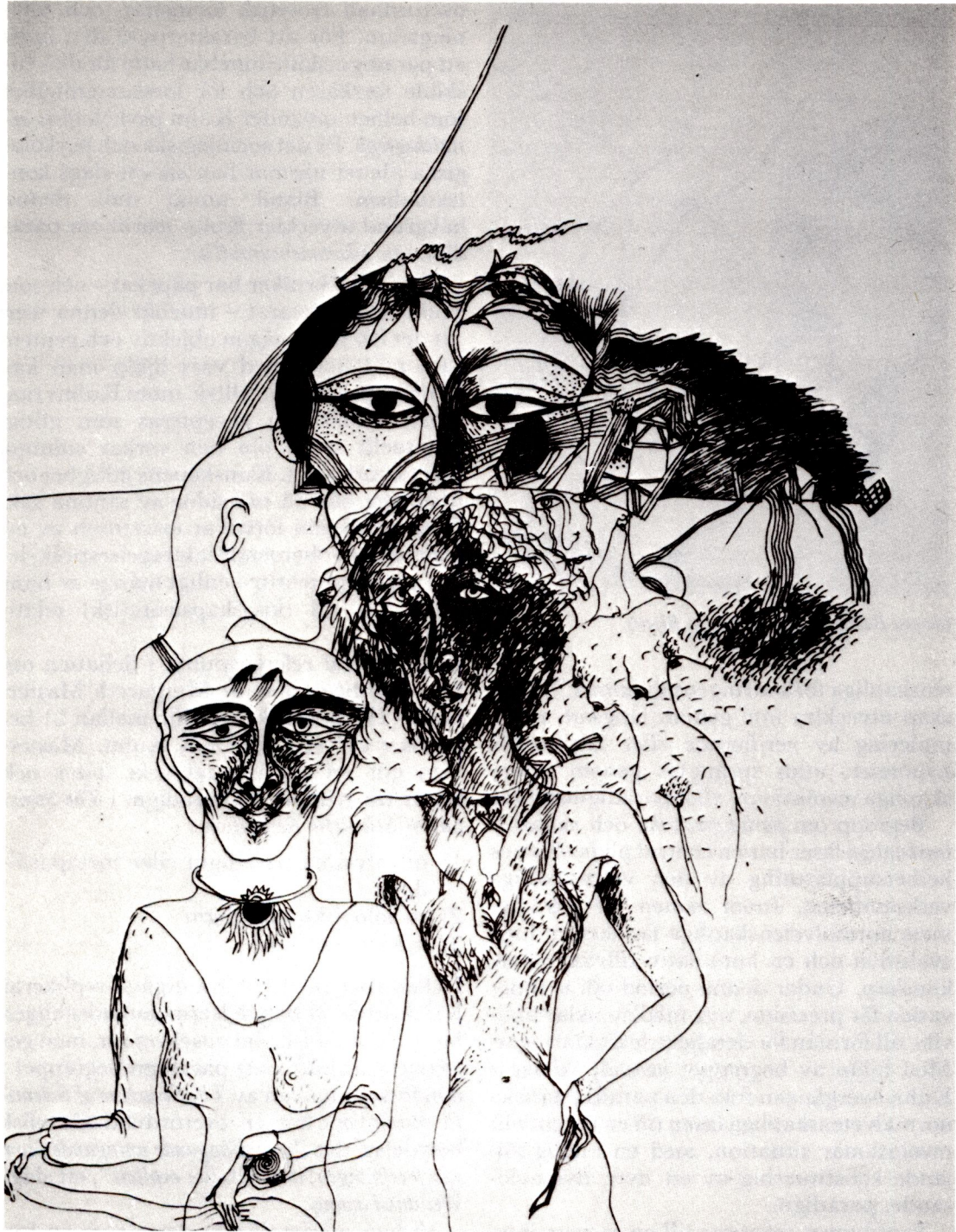
Som flera kritiker har påpekat – och som Kuhn har försvarat – innebär denna teori att det *inte* finns någon objektiv och gemensam måttstock med vars hjälp man kan jämföra paradigm. Alltså: inom Kuhns ram måste kunskapen accepteras som giltig, eventuellt sann, om den verkar stämma med paradigmet. Kunskapens giltighet och ursprung blir då två sidor av samma sak. Eftersom Kuhn förnekar existensen av ett neutralt och oberoende iakttagelsespråk, leder paradigmat teorin – enligt många av hans kritiker – till (kunskapsteoretisk) relativism.

En central referenspunkt i debatten om paradigmbegreppet är Margareth Mastermans (1970) försök att skilja mellan 21 betydelser av paradigm hos Kuhn. Masterman gör ett delvis analytiskt index och finner tre grupper av paradigm i *The Structure of Scientific Revolutions*:

- 1) metafysiska paradigm eller metaparadigm
- 2) sociologiska paradigm
- 3) mönsterexempel

I efterordet till 1970 års utgåva replikerar Kuhn att de 21 betydelserna huvudsakligen beror på stilistiska inkonsekvenser, men ger Masterman rätt i att paradigmbegreppet i den första utgåvan av *The Structure of Scientific Revolutions* har en överordnad filosofisk betydelse, dvs "grundläggande antaganden som styr forskningen, implicit eller explicit", ett slags *Weltanschauung*.

Vi kan utkristallisera detta som en huvudtolkning av paradigmbegreppet. Vanligtvis tolkas *paradigmförändring* inom denna ram som *förändring* av teorins/forskningsområdets kunskapsteoretiska grundval, en tolkning som också ser ut att motsvara den



Channa Banker, De sammansvurna! vilka sammansvurna?, Tusch

gynocentriska feminismens uppfattning om den typ av brott med det etablerade paradigmet som den representerar (jfr längre fram med utvecklingen av en feministisk kunskapsteori inom den gynocentriska feminismen). Vi bryter därför inte med den feministiska *självförståelsen* om vi karakteriserar den gynocentriska feminismen som *paradigmkonstituerande* i denna betydelse av begreppet.

Den andra specifikation jag vill göra företar Kuhn själv i efterordet till 1970 års utgåva och den presenteras där som den *allmänna* användningen av paradigmbegreppet: nämligen paradigm uppfattat som en disciplin eller ett ämnes matris. Kuhn vill här isolera *fyra* specifika element vilka han ser som styrande inom ett ämnesområde, en *disciplin* som fungerar som en helhet (härav beteckningen "disciplinens matris"). Elementen är: metafysik, symboliska generaliseringar, värden och förebilder ("exemplars"). Trots att Kuhn karakteriserar denna betydelse av paradigm som den mest allmänna verkar det vara svårt att karakterisera feminismen eller speciella feministiska arbeten som paradigmatiska i denna mening; något som kan ha samband med den specifika naturvetenskapliga referensram inom vilken Kuhn preciserar paradigmbegreppet.

En tredje specifikation av paradigmbegreppet, som Kuhn för övrigt föreslår som den *normativa* för vidare vetenskaplig verksamhet, finns också i efterordet. Den bygger på det fjärde elementet i den ovannämnda definitionen av paradigm som "disciplinens matris", nämligen förebilder ("exemplars"), och preciseras alltså som en *mönstergill forskarprestation*. Här får paradigmbegreppet en vid tillämpning och omfattar konkreta, *gemensamma exempel* och *konkreta problemlösningar som förebilder*. I förhållande till betydelsen av olika feministiska teoretikers problematisering av könets relevans både på ett kunskapsteoretiskt och på ett sociologiskt plan kan denna precisering motivera att t ex Simoner de Beauvoirs *Det andra könet* och Mary Dalys *Gun/Ecology* betecknas som paradigmatiska arbeten. I förlängningen av detta ska vi i det följande

se närmare på hur Kuhns paradigmbegrepp faktiskt har tilldragit sig intresse inom feministisk vetenskapskritik.

Paradigmbegreppet i feministisk vetenskapskritik

Redan tidigt på 70-talet, under den explosionsartade framväxten av feministisk forskning i USA, verkar Kuhns perspektiv i *The Structure of Scientific Revolutions* särskilt ha tjänat som analysredskap och ram för den sociologiska kvinnoforskningens uppror mot och tolkning av den etablerade ämnes-traditionen.

I den kända artikeln "My Four Revolutions – An Autobiographical History" nämner Jessie Bernard (1973) "den sexistiska bias" som förekommer inom den sociologiska forskningstraditionen; sociologin är en mansvetenskap om samhället eller en vetenskap om manssamhället och det sociologiska teoribygget är enligt Bernard paradigmatiskt. Hon uppmanar till kritik av det sätt på vilket kunskap produceras inom vetenskapen, eftersom sättet att ställa upp problemen avslöjar grundstrukturen i kunskapsuppbyggandet. Så vitt jag kan se använder Bernard paradigmbegreppet som man brukar göra inom den sociologiska traditionen, där paradigm närmast är synonymt med forskningsplan eller forskningsdesign. Men eftersom de vetenskapssociologiska aspekterna inte kommer fram blir Bernards användning av Kuhn – som det ser ut i dag – ganska torftig.

Dorothy Smith (1975) verkar i artikeln "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology" ta sin utgångspunkt i en koppling mellan Kuhn och etnometodologins sociologikritik. Sociologisk forskning karakteriseras av att den har en tolkande och begreppsskapande praxis, vars uppgift är att systematisera aktörernas upplevelser i adekvata sociologiska modeller eller begrepp, men i stort sett utan att erkänna den *interaktion* som äger rum mellan forskaren och forskningsobjektet. Dorothy Smith hävdar att detta antagande om ett distanserat, icke-interaktivt förhållande mellan forskarsubjekt och forskningsobjekt gör det svårt –

för att inte säga omöjligt – för de sociologiska modellerna att fånga in den sociala värld i vilken aktörerna handlar och utifrån vilken de tolkar världen. På så sätt skapas en skillnad mellan den sociologiska modellvärlden och vardagsvärlden som måste få konsekvenser för sociologins förståelse av den senare, eftersom sociologin – genom att inta ett så kallat neutralt, distanserat, ”objektivt” och abstrakt icke-interaktionsförhållande – upphäver sin egen placering i världen. Konkret betyder detta att vardagsvärlden *kan* uppfattas som uppsplittrad, dvs olika för de båda könen, men trots detta beskriver sociologin *inte* kvinnors liv utifrån begrepp och modeller som fångar den värld inom vilken kvinnor agerar och tolkar.

Detta problem ställs enligt Ann Oakley (1981) på sin spets i de klart definierade, formaliserade och operationella mallarna för sociologiska intervjumetoder. När Oakley i sin stora födelseundersökning följde schemats konventioner för vad som var relevant respektive icke relevant hamnade hon i omöjliga situationer, eftersom alla möjligheter till dialog klipptes av. Så fort hon lagt intervjukonventionerna åt sidan öppnade sig helt andra möjligheter till information och nya grundläggande tolkningar. Oakley var alltså tvungen att bryta med den ämnesmässiga socialisering som hon genomgått.

Smith och Oakley illustrerar – om än bara delvis explicit – hur Kuhns paradigmbegrepp kan vara ett nyttigt redskap för att förstå några av de *selektiva processer* som ligger till grund för utvecklingen av vetenskaplig kunskap. De visar att det finns klara, könsrelaterade vetenskapliga *konventioner* om vilka förhållanden, begrepp, modeller och teorier som är giltiga eller ogiltiga, relevanta eller icke relevanta att dra in i en diskussion om forskning. Just denna skillnad mellan å ena sidan ”öppna”, giltiga, relevanta, sakliga forskningsargument och tankar i *överensstämmelse med* paradigmatets *dolda normer* och å andra sidan konfidentiella, ogiltiga, irrelevanta och osakliga argument är i sig *själv* en viktig markering av *kompetens* och *inkompetens* i forskningsmiljöns socialiseringsprocess.

Efter dessa linjer och med hänvisning till de sidor av Kuhns paradigmbegrepp som syftar på de *sociologiska förhållandena i en forskargemenskap* resonerar Åse Berge (1977) i artikeln ”Kvinneperspektiv på sociologisk forskning – et fagkritisk bidrag”. Berge uppfattar ett paradigm som en form av *social organisation*, med normer och kriterier för vad som vid varje tidpunkt skall gälla som giltig, vetenskaplig kunskap. Genom kommunikationen i forskarsamhället blir teorier och forskningsresultat godkända och tilldelade vetenskaplig status. Forskning som utmanar tidigare etablerade resultat kommer i detta perspektiv att utsättas för sanktioner från forskningsmiljön och måste finna sig i att leva ett liv i periferin av den paradigmatiske gemenskapen. Denna forskargemenskap kontrollerar forskarrekryteringen, bland annat genom att systematiskt kontrollera om adeptererna känner till de implicit etablerade reglerna och de ”hemliga” koderna i forskargemenskapen.

På detta sätt bedrivs en social kontroll på alla nivåer inom normalvetenskapen, där bestämda *grunduppfattningar* enligt Berge benämns och värderas som kunskapsmässiga komponenter. Hon ser tex synen på ”objektivitet” inom så kallad positivistisk teoriuppfattning som exempel på en sådan hållning. Berge är således intresserad av hur teorier och metodiska tillvägagångssätt reflekterar bestämda hållningar och hur de fungerar som sociala *styr mekanismer*. Hon hävdar bestämt att paradigmatiske förståelseformer delvis styr forskningen, men *utan* att detta erkänns explicit och *utan* att det argumenteras därför på någon legitim, vetenskapsteoretisk grund (s 58–59).

Enligt Berge består Kuhns relevans för feministisk vetenskapskritik däri att paradigmbegreppet både är en fruktbar utgångspunkt för belysningen av *de dolda förutsättningarna* i den normalvetenskapliga forskningsgemenskapen och som inkörsport till studiet av de *sociala attityder* som har avsatt sig i denna gemenskap.

Som ovan illustrerats har den tidiga feministiska sociologikritiken knutit an till vad man har uppfattat som det överordnade sociologiska synsättet hos Kuhn. Det ver-

kar som om Kuhns syn på forskarsamhällets självbevarande mekanismer är förenlig med *erfarenheter* som feministiskt orienterade forskare menar att de gjort i mötet med vad de uppfattar som forskarsamhällets sociala attityder. Paradigmbegreppet kan således ha varit en viktig inkörsport till förståelsen av *kön* som vetenskapssociologisk komponent och därmed – kanske indirekt – till frågan om kön som vetenskapslogisk kategori.

Med hjälp av andra feministiskt orienterade vetenskapsteoretiker kan denna tidiga sociologikritik föras vidare, utanför den egna ämnestraditionen. Ett belysande exempel är Elisabeth List i artikeln "The Social Context of Objectivity" (1982). Lists utgångspunkt är trivial: allt tal/all handling har en *dubbel* (dual) struktur där *kognitiva och sociala* drag är kombinerade. Dessa drag kan bara skiljas åt analytiskt, inte empiriskt. Det råder inom forskningen stor tystnad om denna trivialitet, en tystnad som har bidragit till att skapa myten om värdenneutralitet och könsneutralitet, tex i den sociologiska forskningen. Genom att analysera såväl den breda, kognitiva, ideologiska och metafysiska kontexten som den kulturella och sociala kontexten för vetenskaplig verksamhet visar List hur dessa faktorer tillsammans har ett avgörande inflytande på vår förståelse av vetenskaplig objektivitet och rationalitet. Med hänvisning till Kuhns paradigmbegrepp argumenterar hon för att rationalitets- och objektivitetsbegreppen måste förstås utifrån de normer och värden som förekommer i en kommunikationsgemenskap. Ifall man kan tala om att de feministiska forskningsmiljöerna tillsammans utgör en sådan kommunikationsgemenskap innebär Lists argumentation att alternativ feministisk forskning kommer att framstå som en rivaliserande maktposition.

I det följande ska jag diskutera paradigmbegreppet först som ram för begreppsbyggandet av den patriarkala traditionen och sedan som ram för bestämmande av grunden för ett eventuellt feministiskt paradigm.

Att begreppsbyggöra den patriarkala traditionen

Vi kan acceptera paradigmbegreppet som ett nyttigt redskap vid avgränsningen av en *patriarkal storhet*, det vill säga ett patriarkalt paradigm som feministisk vetenskapskritik definierar sig i förhållande till. Både Berges, Smiths och Oakleys arbeten, som jag har refererat här, verkar använda paradigmbegreppet på detta sätt. Det kommer bäst till uttryck genom att ingen av författarna tar ställning till eller problematiserar grunden för den alternativa positionen – feminismen – det vill säga *hur och varför denna eventuellt skulle representera ett nytt paradigm*.

Några av problemen som är knutna till denna användning av paradigmbegreppet kan vi skissera så här: om vi försöker begreppsbyggöra konsekvenserna av feministisk vetenskapskritik med hjälp av gällande metoder, teorier, modeller och normer kommer begreppsbyggörandet att ske *enligt och med hjälp av* kriterier från det existerande vetenskapssamhället. Man tar här sällan uttryckligen ställning till paradigmatets förutsättningar utan lär sig dem implicit genom en effektiv internalisering i socialiseringsprocessen. Feministiska forskare är också bundna av (den patriarkala) traditionen. Vi måste i fortsättningen förutsätta att de flesta av de feministiska forskarna har socialiserats in i en tradition som trots omfattande kritik och bearbetning representerar en patriarkal grund för den feministiskt kritiska verksamheten. Därmed blir det svårt (eller kanske omöjligt) att komma *utanför* det normalvetenskapliga paradigmatets förutsättningar – det vill säga enligt feministisk kritik, patriarkala förutsättningar. I den utsträckning som feministisk kritik hävdar att "patriarkala" förutsättningar bestämmer såväl forskningens källor och tradition som forskarsamhällets organisering är det knappast tillräckligt att nämna feminismen som källan till ett alternativt paradigm: den måste då upphäva många av förutsättningarna för sin egen kritik.

Gaute Gunleiksrud hävdar i artikeln "Feministisk teologi som paradigmskifte?" (1982) att Kuhns *metaspråk* är så

vittomfattande att man med hjälp av hans historiska och sociologiska perspektiv kan etablera en begreppsmässig ram inom vilken det går att beskriva *det stora avståndet* mellan tex feministisk och patriarkal teologi och de paradoxer och oklarheter som uppstår när feministisk teologi uppträder inom ett "patriarkalt vetenskapssamhälle". Gunleiksrud tycks i en feministisk teologi se grogrunden för ett alternativt paradigm, men, som han också själv antyder, om den feministiska oppositionen hör hemma inom ett annat paradigm kommer den – och dess konsekvenser – att uttryckas på ett förträngt sätt inom en främmande, dvs patriarkal storhet.

De feministiska förutsättningarna kommer, enligt resonemanget att "det som man befinner sig i ser man inte vad det är", bara att kunna synliggöras som *partiella* förutsättningar inom en patriarkal normalvetenskap och inte explicit som en annorlunda totalförutsättning (jfr också Gödels ofullständighetsteorem). Inom normalvetenskapen kan alltså den feministiska kritiken inte göra annat än att komplettera och korrigera ofullständigheter och brister som kommer till uttryck genom – som de nu framstår som – *avgränsade* patriarkala drag. För att konkretisera problematiken: Shulamith Firestone (1970) säger att Simone de Beauvoir i *Det andra könet* knyter sin feminism till vår kulturs mest högtstående tankar. Genom att lyckas med det, kommenterar Firestone, gör de Beauvoir möjligen sitt enda felgrepp!

Ett feministiskt paradigm?

Nästa tolkning av paradigmbegreppet som jag tänker diskutera tar implicit konsekvensen av de problem som är förknippade med en användning av föregående tolkning. Som framgår av diskussionen så här långt *fördunklar* den tidigare tolkningen frågan om själva *grunden* för ett alternativt paradigm. Om paradigmbegreppet ska användas i en strävan att klargöra och formulera *brottet med* och *alternativet till* det patriarkala paradigm, måste vi vara på det klara med *vad det innebär att tala om en paradigmförändring, det vill säga på vilken grund ett avlösande*

paradigm etableras.

I provföreläsningen för min doktorsdisputation hävdade jag följande: "Om den feministiska oppositionen är av paradigmatiskt karaktär, kan skillnaden mellan den feministiska och det patriarkala paradigm inte heller tas upp inom den feministiska kritiken (jfr inkommensurabilitetsteorin). För att ta upp denna skillnad behövs ett metasystem eller ett *metaspråk*, men inte Kuhns. I den mån den feministiska kritiken är paradigmkonstituerande kommer den i linje med Kuhns metodiska förutsättningar att hävda att det inte finns någon gemensam metaparadigmatisk grund för en jämförelse mellan ett patriarkalt och ett feministiskt paradigm." Detta leder oss uppenbarligen in i en paradoxal och inte vidare fruktbar situation.

För att undvika denna paradox ska jag i det följande gå igenom de tre specifikationer av paradigmbegreppet som jag har refererat. Jag ska också gå närmare in på vad det innebär att paradigm är inkommensurabla och att paradigmteorin representerar en självupplösande relativism, vilket många av Kuhns kritiker hävdar.

I den första tolkningen av paradigmbegreppet ("grundläggande antaganden som styr forskningen, implicit och explicit") och det följande påståendet att gynocentrisk feminism kan sägas vara paradigmkonstituerande i denna tolkning av begreppet, har jag utgått från vad som verkar representera en huvudtolkning av *kriteriet för paradigmförändring: förändring av teorins/forskningsområdets kunskapsteoretiska grund.*

Inom den kvinnocentrerade analysen (gynocentrisk feminism) har, som nämnts, flera forskare förordat skapandet av en egen feministisk kunskapsteori: kön (engelskans "gender") uppfattas inte längre som en socialt konstruerad, tillfällig egenskap utan avgörande implikationer för kunskap och sociala handlingsmönster. Begreppet om den adrogyna människan (som intog en dominerande position i den tidiga feminismen) har fått lämna plats för en centrerad kring *naturbestämd* manlighet och kvinnlighet (Eisenstein, 1984 s xii). Till "den manliga" och "den kvinnliga" människan är

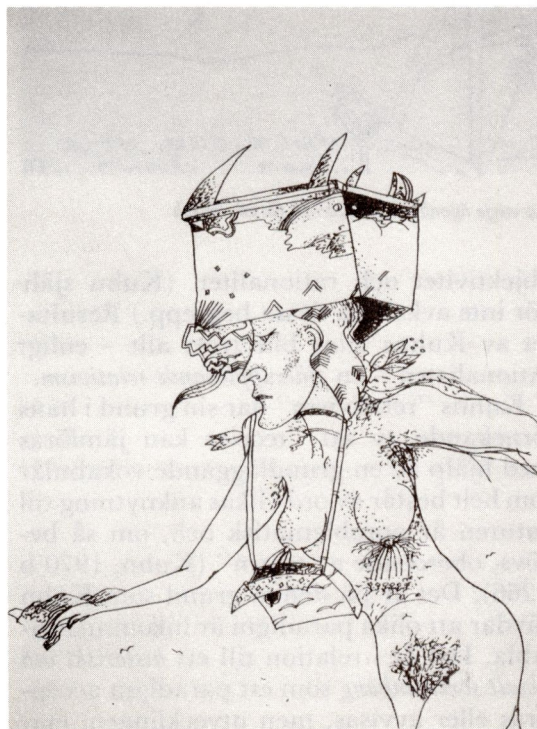
bestämda *egenskaper* knutna som bla bestämmer kunskapsutveckling och socialt beteende. I Jane Flax' tio-punktsprogram för en feministisk kunskapsteori tecknas t ex en bild där förnuft och rationalitet framstår som manliga könskaraktistika, vilka också determinerar den patriarkala samhällsstrukturen. Denna samhällsstruktur utgör vidare grundval för reproduktionen av de manliga och kvinnliga könsidentiteterna, och på så sätt reproduceras kvinnoförtrycket i en evig cirkel (Jane Flax, 1983).

Efter samma linjer går Sandra Harding (1982) till angrepp på rationalitetsbegreppet och hävdar att det ensidigt förhåller sig till en abstraherande och objektivistisk tankegång som är karakteristisk för män. Som en motvikt till detta förordar bägge författarna en kunskapsförståelse som har sin grund i *kvinnors erfarenheter* och *kvinnors könsidentitet*.

Det scenario som utmålas i den gynocen-triska feminismen lämnar knappast någon i tvivel om att det är kvinnan som är den passiva och oskyldiga, men trots allt *mora-*

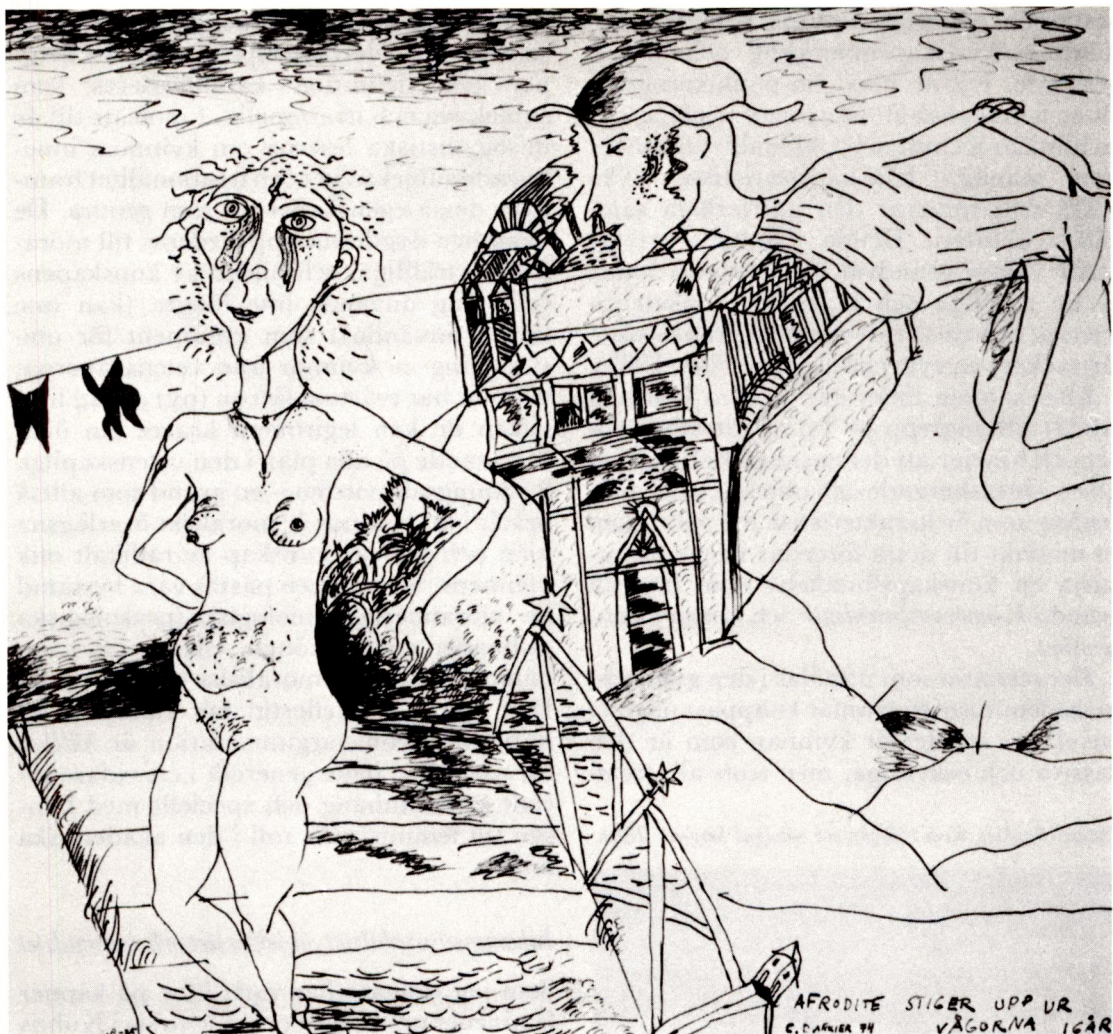
liskt överlägsna parten i könsrollsspelet. Konsekvensen av detta perspektiv blir att kvinnor per definition karakteriseras som subjektiva och irrationella. I motsats till de misogynistiska teserna om kvinnors inboende subjektivitet och irrationalitet framhävs dessa egenskaper nu som *positiva*. De kvinnliga dygderna uppvärderas till moraliskt förträffliga, och bilden av kunskapens tudelning används inte längre (kan inte längre användas) som argument för utestängning av kvinnor från vetenskaperna; kvinnor har tvärtom fått en (ny) grund från vilken de kan legitimera kravet om ökat deltagande på alla plan i den vetenskapliga forskningsaktiviteten – en grund som alltså består i att kvinnor är moraliskt överlägsna män och att vår kunskap är radikalt olik männens. Kunskapen påstås vara bestämd av oföränderliga biologiska/psykologiska skillnader mellan könen, vilket, som ovan nämnts, också får moraliska konsekvenser. Den fråga vi emellertid bör ställa oss är huruvida denna argumentation är *hållbar och användbar*, både generellt i ett vidare socialt sammanhang och speciellt med hänsyn till feminismens roll i den akademiska miljön.

Channa Bankier, Kom tillbaka och välsigna bergen!, Tusch



Inkommensurabilitet, objektivitet och rationalitet

Som jag tidigare har varit inne på känner feminister uppenbart också igen sig i Kuhns helhetsförståelse av vetenskaplig verksamhet. Paradigmbegreppet och begreppet om vetenskapliga revolutioner tycks vara de aspekter av Kuhns teori som har tilldragit sig störst uppmärksamhet från feministiska vetenskapsteoretikers sida. Men oupplösligt förbunden med dessa begrepp är Kuhns teori om *inkommensurabiliteten* mellan olika paradig. I många tolkningar innebär detta en relativistisk anarki, där forskare från sina olika paradig inte talar *till* varandra om samma saker utan *förbi* varandra om olika saker. Man utgår ifrån att paradigförändringar representerar radikala kunskapsteoretiska brott, där avsaknaden av en neutral algoritm utifrån vilken man kan värdera olika paradig – och bestämma sanningshalten – rycker bort grun-



Channa Bankier, *Men Kärlekens Gudinna kommer upp ur vågorna varje ögonblick, tårad och fårad*, Tusch

den för begreppen om vetenskaplig rationalitet och objektivitet.

Teorin om inkommensurabilitet mellan olika paradigmen, som den här kort har skisserats, sammanfaller i hög grad med den radikalfeministiska uppfattningen om *vilken typ av brott* med det etablerade paradigmet som feminismen utgör. Den gynocentriska feminismen gör avkall på rationalitets- och objektivitetsbegreppen därför att de representerar "abstrakt, manligt tänkande". Den radikala tolkningen av Kuhn gör avkall på samma begrepp utifrån ett påstående om bristande universell hållbarhet (hos Kuhn) av kriterierna för vetenskaplig

objektivitet och rationalitet. (Kuhn själv gör inte avkall på dessa begrepp.) Resultatet av Kuhns teori blir trots allt – enligt rationalisten – en *självupplösande relativism*.

Kuhns "relativism" har sin grund i hans förnekande av att "teorier kan jämföras med hjälp av en grundläggande vokabulär som helt består av ord vilkas anknytning till naturen är oproblematisk och, om så behövs, oberoende av teorin" (Kuhn, 1970 b s 266). Det är på denna grund som Kuhn hävdar att olika paradigmen är inkommensurabla. Det är i relation till ett *historiskt och socialt sammanhang* som ett paradigm accepteras eller avvisas, men utvecklingen, eta-

bleringen och avlösningen av ett paradigm står trots allt *inte* i motsättning till en *förnuftig* och *rationell* verksamhet (Jensen, 1986).

Kuhns poäng är att vi inte har något ahistoriskt/universellt mått med vilket vi kan bedöma ett paradigm. Vi kan därför inte garantera att ett paradigm har större sanningshalt än ett föregående eller konkurrerande paradigm. Traditionen, det socio-politiska sammanhanget, personliga egenskaper hos individuella forskare, normer för vad som är acceptabelt eller oacceptabelt – etiskt och metodiskt – är alla faktorer med avgörande betydelse för den vetenskapliga utvecklingen. Det är med hänsyn till dessa faktorer som vi avgör om något är rationellt eller ej, och inte, som rationalisten vill få oss att tro, genom en *formell apriorisk* bestämning av kriterier för vetenskaplig verksamhet.⁴

En paradigmförändring är således inte uttryck för något radikalt *kunskapsteoretiskt* brott. Enkelt uttryckt kan den snarare karakteriseras som konsekvensen av en *ackumulerad oenighet om användbarheten av etablerade teorier*. Förändringens *sociologiska* dimension är sannolikt – i varje fall i ett samtidsperspektiv – mer djupgående än de omedelbara metodiska och teoretiska nyvinningarna. Den typ av relativism som detta innebär har lite gemensamt med den ”självrefererande inkonsistenta relativism” Kuhn anlagats för.

De förnuftsbegrepp som rationalisten använder för att ”avliva” relativismen är, som C McMillan påpekat i ett annat sammanhang, präglade av att man inte längre talar om människor utan om ”ren intelligens”: förnuftet hypostaseras som något som existerar utanför varje mänsklig aktivitet och institution. Rationalitet är i detta sammanhang en rent epistemologisk angelägenhet och inte något praktiskt som rör mellanmänsklig samverkan och kommunikation (McMillan, 1982, s 12). Det är ett *praktiskt* rationalitetsbegrepp som vi kan härleda ur Kuhns paradigmat. Rationella val blir då en fråga om bra motiveringar och moraliskt acceptabla avgöranden. Detta rationalitetsbegrepp har mycket gemensamt med Habermas' begrepp om ”praktiskt förnuft”

och ”kommunikativ rationalitet”, så som de har utvecklats i bl a *The Theory of Communicative Action* (vol I, 1984).

Kuhns poäng är alltså inte – som många felaktigt har tolkat honom – att inkommensurabiliteten slår undan grunden för *kommunikation* mellan olika paradigm. Paradigm kan *översättas* och *jämföras*. Denna översättning kan uppfattas som en översättning från ett naturligt språk till ett annat och kan följaktligen inte utgöra grundval för en ”objektiv” bestämning av sanningshalten i forskning utförd inom olika paradigm. Val av olika paradigm är inte heller uttryck för irrationalitet i forskarsamhället, tvärtom. Val av paradigm måste motiveras, och dessa motiveringar har sin grund i *förnuftet* – inte i en eller annan mystisk, oförklarlig upplevelse av att något är bättre än något annat. Det är de *goda skälen* för paradigmförändring som brukar framhållas, säger Kuhn. De har sin grund i etablerade krav på t ex noggrannhet, enkelhet, fruktbarhet, kritiskt förhållningssätt till forskningsresultat etc, så som dessa är kodifierade i vetenskapssamhället. Men hellre än att utgöra *regler för val* ska dessa förstås som *värden som kommer till användning när ett val görs* (Kuhn, 1970 b s 262).

Det är alltså inte det ”rena förnufts” historielösa hänvisning till en uppsättning allmängiltiga metodiska regler som konstituerar vetenskaplig rationalitet utan denna måste tvärtom förstås utifrån *det intersubjektiva rummets etiska struktur*. Det intersubjektiva rummet skapas genom gemensam socialisering in i vardagslivets livsformer och språk och utgör *en gemensam grund för kunskap*. Detta betyder *inte* att man inte finner stor variation av värden och normer, och olika intressegemenskaper i samhället. Poängen är att dessa värdekonflikter inte kan förstås *a priori*. Till exempel måste mäns och kvinnors olika orientering till andra, vardagsspråkets tydliga androcentriska bias osv förstås i ett historiskt och kulturellt sammanhang, och inte som resultat av oföränderliga psykologiska eller biologiska faktorer – något som dessutom skulle slå undan grunden för förändring av dessa *sociala* förhållanden.

Det intersubjektiva rummet täcker inte bara forskarsamhällets normer och regler eller forskningsnormerna inom ett bestämt paradigm. Det kommer alltid att finnas ett *intimt samband* mellan forskarsamhället och det övriga samhället – på samma sätt som det finns olika grader av närhet mellan forskare inom olika paradigm. Dessa samband löper tvärs igenom de enskilda forskarna och skapar följaktligen både etisk och kunskapsmässig närhet t ex mellan forskarsubjekt och forsknings-”objekt” (som naturligtvis i lika hög grad ska uppfattas som ett *subjekt*).

Den gynocentriska feminismen är, som nämnts, både essentialistisk och deterministisk. Den hävdar att de socialt strukturerade maktrelationerna mellan könen är *determinerade* av biologiska/fysiologiska eller psykologiska olikheter. Den feministiska medvetenheten är vidare oupplösligt knuten till *de upplevda konsekvenserna* av dessa *oföränderliga* förhållanden, och man drar slutsatsen att *bara* kvinnor kan utveckla *sann* kunskap om kvinnor. Men i denna bild omformas kvinnors ”subjektivitet” och ”irrationalitet” till ”kvinnlighet” och ”kvinnlighet” till ”kvinnlighet” och ”kvinnlighet”. Feminismen är, i likhet med andra kritiska positioner, beroende av en syn på *sanningen* (objektiviteten) och rationaliteten som motiverar våra argument. Den så kallade ”naming and claiming”-processen i kvinnorörelsen är ett bra exempel på detta. *Vi* definierar *vår* verklighet och väljer förändringsstrategier som *vi* finner adekvata för *våra mål*. Det feministiska avvisandet av rationalitets- och objektivitetsbegreppen framstår således i bästa fall som ambivalent.

Hållbarheten i våra påståenden kan enligt min uppfattning *inte* motiveras med hänvisning till att män *såsom* män är förtryckande och att kvinnor *såsom* kvinnor är förtryckta – och att detta är orättfärdigt. Stöder vi oss på denna typ av determinism är vi – antingen vi vill det eller ej – tvungna att ge upp varje strävan efter frigörelse (i betydelsen fullt deltagande i samhället) och medbestämmande. Den enda möjliga alternativa lösningen är en separat tillvaro *utanför* det övriga samhället – eller ett slags

andlig ”kosmisk exil”.⁵

Inkommensurabilitetsteorin har, som vi sett, mycket mindre dramatiska konsekvenser än vad många har trott. Vi kan slå fast att paradigm är jämförbara och att paradigmförändringar kan motiveras rationellt. Problemen med den gynocentriska feminismen som grund för en paradigmförändring ligger följaktligen inte i att man måste göra avkall på rationalitets- och objektivitetsbegreppen.

Ett alternativt rationalitetsbegrepp

Det är de essentialistiska/deterministiska konsekvenserna av den gynocentriska positionen som många felaktigt har tolkat som en feministisk version av relativismen. Med utgångspunkt i den föregående diskussionen ser vi att problemet här har litet med Kuhns relativism att göra. Det vi står inför i den gynocentriska positionen är tvärtom en *spegelbild* av den *universalistiska och ahistoriska konception* av sociala fenomen som den cartesianska rationalismen innebär (se också not 5).

C McMillan understryker denna poäng i sin diskussion av förhållandet mellan den radikalfeministiska och den misogynistiska förståelsen av (manligt) förnuft och (kvinnlighet) intuition, som hon hävdar sammanfaller. I *Women, Reason and Nature* (1982) visar hon att den förment universella rationalismen har *partiella* förutsättningar. Men hon visar också hur feminister som de Beauvoir, Firestone och Millett har reproducerat misogynistiska påståenden om att *förnuft och rationalitet är manliga könskaraktistika*.

Allteftersom den gynocentriska feminismen har utvecklats och kritiken av rationalitetsbegreppet vidgats, har feminister börjat förorda en annan uppfattning om rationalitetens grundval: man talar nu om en *särpräglad kvinnlig rationalitet* som knyter an till en moralisk utveckling (Gilligan 1982), och om skillnader mellan män och kvinnor när det gäller orientering till andra. Detta har sin grund i övergången från spädbarnets tidiga symbios med modern och i skapandet av en oberoende ego-identitet, en separations- och individuationsprocess

som har olika konsekvenser för män och kvinnor (Chodorow, 1978).

Om konsekvenserna av den feministiska kritiken av rationalitetsbegreppet framstår som oklara beror detta på att det inte står klart *vilken* typ av rationalitetsbegrepp som kritiseras. Traditionellt uppfattas rationalitet inom filosofin närmast som synonymt med *förnuftig* eller *förnuftsgrundad* kunskap. Hos Descartes, som ofta räknas som rationalismens fader, är förnuftet identiskt hos alla människor i alla tider. Men vår förmåga att skilja det sanna från det falska är beroende av den *metod* vi använder för att organisera våra tankar. Descartes' *epistemologiska rationalism* har haft ett avgörande inflytande på filosofi och vetenskaplig verksamhet fram till våra dagar.

Nyare filosofiska projekt har radikalt brutit med detta tänkande. Habermas, som i dag är en av de främsta teoretikerna på detta område, säger följande:

"Till målet att *formellt analysera rationalitetens villkor* kan vi varken knyta ontologiska förhoppningar om självständiga teorier kring naturen, historien, samhället och så vidare eller *transcendentala filosofiska förhoppningar om en apriorisk rekonstruktion av den intellektuella utrustningen hos ett icke-empiriskt artsobjekt, av medvetandet i allmänhet. Alla försök att upptäcka de yttersta grundvalarna... har brutit samman.*" (Habermas, 1984, s 2 min kurs.)

Habermas förnekar att rationalitetsbegreppet över huvud taget är en epistemologisk angelägenhet och säger apropå detta: "Jag tror inte det är någon mening med att alls tala om *rationell kunskap*, vi bör hellre reservera predikatet 'rationell' för *användandet* av kunskap i språkliga uttryck och handlingar." (Habermas, 1982 s 234 min kurs.) Hans utgångspunkt för en adekvat *rationalitetsteori* ligger i försöket att rekonstruera implicita förutsättningar för *rationellt handlande*, det vill säga "the rationality of communicative action".

Den feministiska rationalitetskritiken har inte skilt mellan dessa olika uppfattningar om rationalitetsbegreppet. Det gäller både kritiken av det "patriarkala" rationalitetsbegreppet och utvecklandet av ett alternativt, feministiskt rationalitetsbe-

grepp, som grundar sig på kvinnors erfarenheter och verklighetsuppfattning.

Jane Flax (1983) och Sandra Harding (1982) identifierar i det cartesianska rationalitetsbegreppet en *struktur* som enligt deras uppfattning är lik den *manliga personlighetsstrukturen*. Med utgångspunkt i en psykologisk teori om personlighetsutvecklingen analyserar och kritiserar de *epistemologins aprioriska förutsättningar*, som är *manliga* och därmed också partiella. När de utvecklar sin egen position utgår de från den *kvinnliga* personlighetstyp som har strukturella likheter med vad de kallar "kvinnlig rationalitet" (baserad på relationsorientering i förhållande till den Andre, omsorg osv). De tar alltså för givet att det finns ett samband – i form av strukturell överensstämmelse – mellan personlighetstyp och epistemologisk position. Rationalitet uppfattas följaktligen *också* som *epistemologisk rationalitet*. Vad de emellertid *inte* har visat är att en personlighetsteori kan utgöra grundval för *epistemologin*. Epistemologi betyder som vi vet "teori om kunskapens grundval". Men "kunskapens grundval" betyder i detta sammanhang *aprioriska förutsättningar för förnuftig/rationell kunskap*. När feminister har tagit sig an rationalitetsbegreppet och påvisat dess manliga bias är det inte bara ett *begrepp* som angrips utan en konsekvens därav, själva det *epistemologiska projektet*.

Sammanfattningsvis kan sägas att den feministiska kritiken av rationalitetsbegreppet inte kan anses skapa grundval för en alternativ *epistemologi*. Vi kan emellertid argumentera för en annan uppfattning om rationalitetens grundval – i linje med Habermas och hans begrepp om "kommunikativ rationalitet" och Kuhns "praktiska rationalitet" sådan den framträdde i hans teori om vetenskapliga paradig.

När jag argumenterar för att feminismen kan betraktas som paradigmkonstituerande utgår jag – som framgår av det föregående – inte från att feminismen representerar ett radikalt *epistemologiskt brott* med den etablerade ämnestraditionen. Jag har också generellt avvisat detta som ett kriterium på paradigmförändring. Den feministiska

forskningen kan bara betraktas som paradigmkonstituerande om forskningsverksamheten som *helhet* visar förändring *både* på den kognitiva *och* på den sociologiska nivån.

Avslutning

I denna diskussion har jag lagt vikt vid en analys av *kognitiva* aspekter på kvinnoforskningen så som det kommer till uttryck i min första specificering av paradigmbegreppet (uppfattat som "grundläggande antaganden som styr forskningen, implicit eller explicit"). Min kritik av den feministiska synen på *inkommensurabilitetsteorin* och problemen kring "*the genderization of rationality*" har haft som mål att förtydliga några av dessa implicita förutsättningar i den feministiska forskningstraditionen. Jag har försökt visa att det inte innebär någon "relativistiskt anarki" att tala om feministisk forskning som paradigmkonstituerande. Tvärtom ger paradigmteorin en fruktbar grundval för klarläggandet av "avstånd" och "närhet" till den patriarkala traditionen – på egna premisser!

Med utgångspunkt från begreppet "disciplinens matris" vill jag hävda att feministisk forskning kan uppfattas som paradigmkonstituerande. Enligt min tolkning av begreppet täcker "disciplinens matris" *de teoretiska och institutionella ramarna för en forskningstradition eller ämnesdisciplin*. I detta paradigmbegrepp ingår den mer filosofiska förståelsen av paradigm som "grundläggande antaganden..." *och* paradigm uppfattat i en snävare bemärkelse som "exemplars" eller "förebild". Det är viktigt att dra fram detta paradigmbegrepp och de vetenskapssociologiska aspekterna på forskningen med tanke på att det hittills är *forskningens kognitiva sidor* som ensidigt har kommit i blickfältet.

Undervisning, kurslitteratur, tillgång till facktidskrifter, konferenser, seminarier och symposier (lokalt, nationellt och internatio-

nell), institutionella ramer för forskningsverksamheten etc, är alla faktorer som bidrar till nykomlingens socialisering in i en forskningsgemenskap och hennes eventuella *re-socialisering* vid utvecklandet av nya paradigm. Här spelar naturligtvis läroprocessens breda sociala sammanhang en avgörande roll (det vill säga de vidare samhällsliga förhållandena).

Det är dessa faktorer – *sociala och kognitiva* – som utgör de generella ramarna för utveckling och etablering av nya paradigm och eventuellt nya discipliner. Den nyare kvinnoforskningen intar i detta sammanhang på många sätt en särställning. För att kunna nå de mål som kvinnoforskningen satt upp vid olika tidpunkter har vi kvinnor utvecklat en mängd nya kommunikationskanaler. Vi har fått en flora av oberoende (feministiska) facktidskrifter, egna konferenser, symposier och seminarier (från lokala till världsomspännande arrangemang), kvinnoforskningscentra, kvinnouniversitet, arbetsgrupper på studentnivå etc.

Tillsammans bildar detta ramen för en *gemensam förståelsehorisont*, delvis i strid med kvinnoforskarens *socialisering* in i ett patriarkalt forskarsamhälle. Här förhåller kvinnoforskningen och de enskilda kvinnoforskarna sig till en etablerad mansdominerad gemenskap som – i kraft av sin långa historia som vaktare av "neutralitetens högborg" – är förblindad av den begränsade verklighetsuppfattning som den representerar. Kvinnoforskaren har därmed många uppgifter: hon måste inte bara ta hänsyn till utvecklingen inom det egna ämnesområdet utan också visa "neutralisten" vilken förkämpe för egna intressen han egentligen är. Och när hon har gjort det måste hon bekämpa honom på ett plan där han har genomgått en metamorfos från intressemotståndare till spöke, om han i framtiden gör anspråk på att förvalta "sanningen" om "rationell" vetenskaplig verksamhet.

Översättning: Catta Jönsson

NOTER

- 1 Denna artikel bygger på min provföreläsning vid disputationen för doktorsgraden (november 1985). Disputationsunderlagets titel: *På tvers. Religion, tverrfaglighet og kjønn – trekk fra avvikets historie som infallsvinkel til en humanistisk metode- og teoridebatt*. Föreläsningen hölls över det givna ämnet och jag blev förelagd titeln "Paradigmebegreppets fruktbarhet innenfor feministisk vitenskapskritikk". Sedan dess har min syn på paradigmteorin – och gynocentrisk feminism, som också var en utgångspunkt för föreläsningen – förändrats. Detta beror inte minst på fruktbara diskussioner med medsystrar vid Senter for humanistisk kvinneforskning, Universitetet i Bergen. Jag vill dock rikta ett speciellt tack till vit ass Kristin Eriksen som är knuten till mitt forskningsprojekt "Makt internalisert som kjærlighet og det erotiske herredømme – en analyse av et empirisk materiale om overgrep mot kvinner med sikte på å utvikle dynamiske modeller for forståelse av sammenhengen mellom normalitet og avvik i kjønnsrelasjoner".
- 2 Ett exempel på detta kan vi se i Birgitta Odéns användning av paradigmbegreppet i "Det moderna historisk-kritiska genombrottet i svensk historisk forskning" (1975).
- 3 Se här speciellt kap X "Revolutions as Changes of World View" i *The Structure of Scientific Revolutions* s 111–136 och avsnitt 6 "Incommensurability and Paradigms" i "Reflections on My Critics" i *Criticism and the Growth of Knowledge* (1970 b).
- 4 En av de främsta försvararna av rationalismen i dag är Sir Karl Popper. Se speciellt hans *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (1979). För en vidareutveckling av några av Poppers synpunkter, se Imre Lakatos "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" i Lakatos & Musgrave (eds, 1970, aa).
Ett försök att kombinera den kritiska rationalismen och Kuhns vetenskapssyn finner vi i William Newton-Smith *The Rationality of Science* (1981).
- 5 I en vällustig och polemisk diskussion av "relativismproblemet" säger Ernst Gellner följande:
"There are two main ways of assessing the relative merit of visions: by Cosmic Exile, or by assessing the Moral Excellence of contestants. Cosmic Exile... is a philosophical strategy initiated above all by René Descartes, and brought to a high degree of refinement by

the entire epistemological tradition of modern thought, notably – but not exclusively – by the empiricists. The underlying idea is simple, attractive and tempting. It is this: if there exists rival, total, internally coherent (not to say circular and self-maintaining) but externally incompatible visions of the world, as indeed they do, would it not be best to stand outside the world, or rather, outside all these rival available *worlds*... And how does one attain this Cosmic Exile?... A much favoured recipe for attaining this is the following: clear your mind of all the conceptions, or rather pre-conceptions, which your education, culture, background, what-have-you, have installed in you, and which evidently carry their bias with them. Instead, attend carefully only to that which is inescapably *given*..." Gellner "Tractatus Sociologico-Philosophicus" (1984).

Den andra strategin "Moral Excellence" avvisas som lika hopplös – och båda ger en god insikt i problemen med feministers separatistiska strategier och moraliska självupphöjelse. Bra illustrationer till detta finns i Bowles & Duelli Klein (eds, 1983), Mary Daly (1978). Se också Eisenstein (1984) och McMillan (1982).

LITTERATUR

- de Beauvoir Simone, *The Second Sex*, Middlesex 1953. Sv övers *Det andra könet*, 1968.
- Berge Åse, "Kvinneperspektiv på sosiologisk forskning – ett fagkritiskt bidrag" i Berg m fl, *I kvinners bilde. Bidrag til en kvinnesosiologi*, Oslo 1977.
- Bernard Jessie, "My Four Revolutions" i Joan Huber, *Changing Women in a Changing Society*, Chicago 1973.
- Bowles Gloria & Duelli Klein Renate, *Theories of Women's Studies*, London 1983.
- Chodorow Nancy, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Los Angeles 1978.
- Daly Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, London 1978.
- Daly Mary, *Pure Lust*, London 1985.
- Eisenstein Hester, *Contemporary Feminist Thought*, London 1984.
- Firestone Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York 1970.
- Flax Jane, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious. A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics" i

- Harding & Hintikka eds, *Discovering Reality*, London 1983.
- Gellner Ernst, "Tractatus Sociologico-Philosophicus" i Brown ed, *Objectivity and Cultural Divergence*, London 1984.
- Gilligan Carol, *In a Different Voice*, London 1982.
- Gunleiksrud Gaute, "Feministisk teologi som paradigmeskifte" i Lundgren Eva, *Den bortkomne datter*, Oslo 1982.
- Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Vol I, Boston 1984.
- Habermas Jürgen, "A Reply to my Critics" i Thompson & Held, *Habermas. Critical Debates*, London 1982.
- Harding Sandra, "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues" i *Dialectica*, Vol 36, nr 2-3/1982.
- Hartsock Nancy, *Money, Sex and Power. Toward a Feministic Historical Materialism*, New York 1983.
- Irigaray Luce, *Speculum of the other Woman*, New York 1985.
- Jensen Dag Olav, *Kuhns vitenskapssyn. Fortolkning og forsvar*, opubl manus, Bergen 1986.
- Kuhn Thomas S, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 a. Sv övers *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, 1979.
- Kuhn Thomas S, "Reflections on my Critics" i Musgrave Lakatos (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970 b.
- List Elisabeth, *The Social Context of Objectivity*, opubl manus, Graz 1982.
- Masterman Margareth, "The Nature of a Paradigm" i Lakatos & Musgrave, a.a.
- McMillan Carol, *Women, Reason and Nature*, Oxford 1982.
- Newton-Smith William, *The Rationality of Science*, London 1981.
- Oakley Ann, "Interviewing Women: a contradiction in terms" i Roberts ed, *Doing Feminist Research*, London 1981.
- O'Brien Mary, *The Politics of Reproduction*, London 1981.
- Odén Birgitta, "Det moderna historisk-kritiska genombrottet i svensk historisk forskning" i *Scandia*, 41 häfte 1 1975.
- Popper Karl, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1979.
- Ruddick Sara, "Maternal Thinking" i *Feminist Studies*, 2/1980.
- Smith Dorothy, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology" i *Sociological Inquiry*, 44 1/1975.
- Wittgenstein Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953.
- Young Iris M, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", paper presenterat vid "After the Second Sex. New Directions", University of Pennsylvania 1984.

SUMMARY

Feminist Theory –
A Basis for New Scientific Paradigms?

The main concern of this article is with gynocentric feminist criticism of science. T.S. Kuhn's theory of scientific paradigms as it is developed in *The Structure of Scientific Revolutions* is taken as the main point of departure, both for the clarification of general problems relating to radical changes in the academic community and for the specific task of characterizing the feminist opposition.

It is argued that feminist theory indeed can be said to be "paradigm constituting", but not on the basis of the development of a "feminist epistemology", as change in epistemology is not a criterion for paradigm-change. In this context I reject the concept of epistemological rationality – which also prevails implicitly in feminist writings – and argue, along the lines of Kuhn and Habermas, that rationality instead has to be understood as a practical/political concern.

It is thus not the feminist criticism of rationality and the alternative establishment of a feminist epistemology which provide a basis for the characterization of the feminist upsurge in science as a "paradigm-changing" and "paradigm constituting" activity. Feminist research is paradigm constituting insofar as the overall research activity shows changes both on the sociological and the cognitive level.

Eva Lundgren
Senter for humanistisk kvinneforskning
Universitetet i Bergen
Hermann Fossgt. 12
N-5000 Bergen
Norway