

# KVINNENS OVERFLØDIGHET HOS PLATON

Fredrik Nilsen

## Innledning

I sitt bidrag i antologien *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien* argumenterer Kristin Sampson for at det finnes to motsatte syn på kvinner hos Platon i dialogene *Staten* og *Timaios*. I *Staten* finner man det velkjente likestillingsforslaget hvor kvinnen like gjerne som en mann hevdes å skulle kunne bekle statens høyere embeter, mens kvinnen i *Timaios* mytologisk framstilles som en del av en skapelsesberetning, hvor hun nærmest betraktes som en mislykket mann og som klart underordnet det maskuline kjønn. Sampson hevder derfor følgende:

Platon skriver [...] forskjellig om kvinner i ulike dialoger. Til dels har han skrevet så selvmotsigende om nettopp kvinner at det synes å ligge et paradoks her. [...] Det ene [kvinnesyntet] er hentet fra dialogen *Timaios*, som handler om hvordan verden har blitt til. Det andre [...] er fra dialogen *Staten*, boken hvor Platon forteller om hvordan den ideelle stat bør være ordnet. (Sampson 1999, 26)

Sampson peker her på en mulig kontrast mellom de to «tvillingdialoger», som er konstruert slik at samtalen i *Timaios* finner sted dagen etter samtalen i *Staten* (*Timaios*, 17a–c). Slik jeg ser det, er det imidlertid ingen grunn til å hevde at Platon har endret syn på kvinner «over natten». Tesen jeg vil argumentere for, er at de to tilsynelatende ulike kvinnesyn representerer to uttrykk for en og samme «antakelse» eller – for å benytte Vigdis Songe-Møllers begrep – en og samme «drøm», nemlig *drømmen om kvinnens overflødighet* (Songe-Møller 1999). Dette vil jeg argumentere for ved først å redegjøre for denne drømmen ved hjelp av de samme myter som Songe-Møller benytter, nemlig autokhthonimyten og myten om Pandora, slik vi har fått dem overlevert fra henholdsvis Apollodoros' *Bibliotek* og Hesiods diktverk *Theogonien* og *Verk og Dager*. Jeg vil også referere til noen sentrale tekstpassasjer fra Euripides' to drama *Medeia* og *Hippolytos*, for ytterligere å understreke denne drømmens tilstedeværelse i antikkens Hellas. Deretter drøfter jeg tesen min ved å diskutere noen sentrale Platon-passasjer, fortrinnsvis hentet fra *Staten* og *Timaios*. Jeg vil altså vise at drømmen om kvinnens overflødighet er tilstede både i *Staten* og i *Timaios*. Songe-Møller demonstrerer bare dens tilstedeværelse i førstnevnte dialog, ikke i sistnevnte, skjønt hun synes ikke å utelukke at en slik demonstrasjon er mulig (Songe-Møller 1999, 173).

## Drømmen om kvinnens overflødighet i gresk kultur

Songe-Møller benytter hovedsakelig to myter for å illustrere drømmen om kvinnens overflødighet, nemlig autokhthonimyten og myten om Pandora:

Det jeg her har kalt drømmen om kvinnens overflødighet finner vi både i autokhthonimyten og i Pandora-myten. Begge steder viser den seg som en drøm om en opprinnelig enhet, om en tid da det bare fantes ett kjønn og menneskene formerte seg uavhengig av seksuell reproduksjon. I Pandora-myten er denne enhetsdrømmen spesielt klar. Ikke bare var mennesket

opprinnelig ett med seg selv, men det levde også i opprinnelig enhet både med naturen og med gudene. Kvinnens inntreden fører [...] med seg at enheten på alle disse nivåene brytes. (Songe-Møller 1999, 34)

Autokhthonimyten tar sitt utgangspunkt i at atenerne mente å kunne føre sin stamtavle tilbake til Erikhthonios, som skal ha blitt født ut av selve den athenske jorden (*autokhthon*). Den konkrete myten, slik vi kjenner den fra Apollodoros' *Bibliotek*, sier at Athene hadde fått Hefaistos til å lage et våpen til henne. Hefaistos motsatte seg betaling for dette arbeidet, og sa at han gjorde det av kjærlighet. Men da Athene kom inn i smien til Hefaistos for å inspisere arbeidet med våpenet, kastet Hefaistos seg over henne og søkte seksuelt samkvem. Som uinntakelig jomfru klarte Athene imidlertid å komme seg unna, og Hefaistos' sæd falt på fanget hennes. Athene tørket dette av med en ulldott og kastet det fra seg på bakken, noe som førte til at jorden (*Gaia*) ble befruktet. Ut av jorden kom etterhvert Erikhthonios, den jordfødte, noe som gjorde ham – og med ham alle atenerne – «opprinnelige» (Roman & Roman 2010, 158).

Som Songe-Møller understreker, innebærer myten en utvisking av skillet mellom seksuell og vegetativ forplantning, da både kvinner og jorden kan befruktes av en mann og føde levende barn. *Gaia*, som sammen med *Kaos* og *Eros* utgjør Hesiods svar på spørsmålet om alle tings opprinnelse (*arkhe*) (*Theogonien*, 116–122), representerer helt klart en kvinnelig gudemakt. Dette manifesterer seg i ikonografien, hvor Erikhthonios-barnet løftes ut av jorden av den kvinnelige *Gaia* og overleveres til Athene. En utvisking av distinksjonen mellom de to typer forplantning underbygges også av den videre gangen i myten, ettersom det er Athene som tar imot barnet idet det fødes opp av jorden. Det er også Athene som tar seg av barnet etter fødselen, nærmest som om det faktisk var hun som hadde båret det fram. Hun overleverer riktignok til slutt barnet i en kurv til Kong *Kekrops*, som selv var jordfødt, og hans tre døtre for oppfostring. På grunn av den omsorgen Athene utviser, blir Erikhthonios, som senere skal ha grunnlagt Athen som politisk institusjon og derfor blir regnet som den første atener, anerkjent som Athenes ektefødte sønn. Men strengt tatt har ikke dette barnet noen mor, kun en far, Hefaistos. Atenerne kan slik forklare sin opprinnelse uavhengig av kvinnen, noe som gjør henne overflødig. For som Songe-Møller understreker, inneholder myten «en drøm om det énkjønnete mennesket, hvor alle barn er gutter og barnets opphav er faren alene» (Songe-Møller 1999, 27).

Det er bemerkelsesverdig at det i gresk mytologi ikke finnes noen myte om athenske kvinners autokhthone opprinnelse, all den tid Erikhthonios-myten forklarer en sådan opprinnelse for athenske menn. Hesiods myte om de fem slektene i *Verk og Dager* handler i beste fall om menneskeheten som helhet, men antakeligvis kun om menns opprinnelse. Ifølge Hesiod har menneskeheten gjennomgått en slags degenerering fra gull- via sølv- og bronseslekten, samt heroenes slekt, til jernslekten (*Verk og Dager*, 109–201). Jernslekten, som bestemmes som den femte og foreløpig siste generasjon mennesker, kan i det vesentlige se ut til å bestå av menn: «Var det blot ikke min [Hesiods] lod at leve blandt *mænd* av det femte slægtled» (*Verk og Dager*, 174f, min utheving). Også Nicole Louraux bemerker at slektsleddene kun består av menn, ettersom hun stiller spørsmål ved om ikke «kvinneslekten» må bestemmes som den sjette slekten (Louraux 1999, 72ff).

Selv om vi ikke finner noen myte om kvinners autokhthone opprinnelse, finner vi en myte om kvinnekjønnets tilblivelse som sådan, nemlig Pandora-myten. I denne myten framstilles første generasjon av menneskeheten som utelukkende bestående av menn. Disse mennene har et direkte og harmonisk forhold til både gudene og naturen. Som straff for at titanen Prometheus hadde satt menneskene opp mot gudene, sender gudene den vakre Pandora, den første kvinne, til menneskenes verden: «Thi fra hende [Pandora] nedstammer alt, som til kvindekøn regnes» (*Theogonien*, 590). Prometheus hadde nemlig stjålet gudenes ild fra Zeus

og gitt den til menneskene, slik at de både kunne smi sine egne redskaper, ofre dyr og tilberede sin egen mat (*Theogonien*, 561–569; jf. Andersen 1997, 91f). Dette medførte en uavhengighet og selvstendighet i forhold til gudene. Zeus straffet menneskeheten for dette ved å få Hefaistos til å lage Pandora og sende henne til mennene, hvilket innebar at de ikke lengre levde i fellesskap med gudene, samtidig som de fra nå av ikke var selvtilstrekkelige (*autarkheia*) med hensyn til formering; heretter krevdes det alltid to størrelser, en mann og en kvinne, for å kunne føre menneskeslekten videre. Beretningen om Pandoras tilblivelse finner vi både i *Theogonien* og i *Verk og Dager*:

*Derfor til modvægt for ilden han [Zeus] straks dem beredte en plage;  
altså danned af jord den berømte Hefaistos et væsen  
lig en blufærdig mø etter Zeus', Kronidens, beslutning.  
På hendes strålende dragt Athene med funklende øjne  
fæstede bælte og smykke; med hænderne satte hun kyndigt  
på hendes hoved det brogede slør, et under for øjet.  
(Theogonien, 570–575)*

*Argos' banemand, guders kurer, i jomfruens hjerte  
indgød løgne, forførende ord og tyvagtige vaner,  
alt som den tordnende Zevs havde budt, og herolden blant guder  
gav hende talens brug og benævnede kvinden Pandora.  
(Verk og Dager, 77–80)*

Da Pandora åpnet den store krukken (*pithos*) som hun som gave fra alle gudene (*pan-dora*) hadde fått med seg inn i verden, strømmet seksualiteten sammen med alle andre onder, eksempelvis svik, sykdom, ødeleggelse, alderdom, død og løgn, ut i verden. Rent bortsett fra håpet, som sies å ha blitt værende igjen i krukken:

*Men da nu kvindens hånd havde borttaget låget af karret,  
spredtes de ud, så hun blev årsag til sørgelig jammer.  
Håbet alene forblev i sin faste og ubrudte bolig  
inden for lerkarrets rand, og det flygtede ikke af gårde  
thi i det siste sekund fik hun atter lagt låg over karret  
efter beslutning af Zeus, som samler skyerne om sig.  
(Verk og Dager, 94–99)*

Kvinnene blir slik betraktet som en stor plage og et onde for mennesker: «Thi hun [Pandora] blev ophav til kvindernes slægt, som undergang bringer» (*Theogonien*, 591; jf. 600–602). Også denne myten understreker derfor at det har eksistert en antakelse i gresk kultur at det hadde vært best å være kvinnen foruten. Samtidig viser den, sammen med autokhthonimyten, at kvinnen defineres som det annet og ikke-opprinnelige kjønn, forskjellig fra og fremmed for det opprinnelige kjønn, mannen. Det er slik kvinnen som bringer med seg forskjeller, mangfold, disharmoni og til sist tilintetgjørelse inn i verden, mens mannen snarere utgjør «normen» for hva det vil si å være menneske (Songe-Møller 1999, 35ff).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Myten om Erikhthonios-barnet, som altså forklarer athenernes opphav, kan også betraktes som en legitimering av det maskuline demokratiet. I Kong Kekrops' regjeringstid skulle man ved avstemning velge skyts gud for byen, og mens alle menn stemte på Poseidon, stemte alle kvinner på Athene. I og med at kvinnene ved denne anledningen var i flertall med én person, var det Athene som ble valgt. Men mennene hevnet seg på kvinnene og fratok dem stemmeretten. Fra da av hersket det en radikal asymmetri mellom «jordfødte» athenske borgere, menn, og de uten borgerrettigheter, kvinner (Songe-Møller 1999, 23ff). For å være borger i Athen, måtte man for det første være mann, og for det annet være født av to athenske foreldre. En mann ble myndig da han fylte 18 år,

Selv om byen Athen hadde en kvinnelig skytsgud, Athene, bør det understrekes at Athene var den mest maskuline av alle gudinner i gresk religion. Hun hadde bare ett opphav, nemlig sin far, Zeus, siden hun ble født ut av hans hode. Grunnen til dette, var at Zeus valgte å sluke sin første kone, Metis, etter å ha blitt gjort kjent med at hans første sønn, som skulle bli ham født etter datteren Athene, ville overgå ham og styre over både guder og mennesker:

*Men da hun [Metis] snart skulle føde gudinden med funklende øjne,  
Pallas Athene, forvirrede Zeus med bedragerisk tale  
hustruens sind, og dybt i sin bug han gemte gudinden  
etter formaning af Gaia og Uranos, stjernebestrøet;  
det var det råd de ham gav, for at ingen blandt evige guder  
anden i stedet for Zeus skulle herske med kongelig ære.  
(Theogonien, 888–893)*

På denne måten ble Athene, som foreløpig ikke var kommet til verden, født ut av hodeskallen til Zeus:

*Selv af sit hoved han fødte Athene med funklede øjne,  
mægtig og grum, en utrættelig gud til at opvække kampgny  
og føre hærene an, for hun frydes ved kamplarm og krige.  
(Theogonien, 924–926)*

Det ser dessuten ut til at Hefaistos ved fødselen kan ha fungert som en slags «jordmor» i den forstand at han med sin øks hugget hull i hodeskallen til Zeus slik at Athene kunne komme ut. Som vi kan se i ikonografien, kommer Athene til verden ut av Zeus' hode iført full krigsutrustning (hjelm, skjold, spyd). Da en slik utrustning ellers var forbeholdt menn i antikken, underbygger dette forhold at Athene er den mest maskuline av de greske gudinner. Det sentrale for vårt vedkommende er dog at kvinnen her blir overflødig, siden Zeus tydeligvis ikke trenger en kvinne, men selv evner å føde. Det er også bemerkelsesverdig at det er Hefaistos og Athene som spiller hovedroller både i myten knyttet til sistnevntes fødsel og i Pandora-myten, siden Athene altså kun har en far, Zeus, og ingen mor, mens Hefaistos kun har en mor, Hera, og ingen far. Drømmen om kvinnens overflødigheit med hensyn til å føde neste generasjon, reflekteres også i den andre fødselen til Dionysos; for mens hans første fødsel (etter seks måneder) var ordinær i den forstand at han ble født av en kvinne og hadde både en far, Zeus, og en mor, Semele, blir Dionysos i sin andre fødsel (etter ytterligere tre måneder) født ut av kneet til Zeus (Graves 1960, 56; jf. Leitao 2012, 58ff). Forøvrig kan Dionysos tjene som et slags motstykke til Athene, siden han nok må betegnes som den mest feminine av de greske guder.

Drømmen om kvinnens overflødigheit finner vi også hos de greske tragediedikterne, særlig hos Euripides (jf. f.eks. duBois 1994, 143).<sup>2</sup> I tragedien *Hippolytos* oppstår det en strid

---

men fikk først delta i folkeforsamlingen (*ekklesia*) da han ble 20 år og hadde gjennomført militærtjeneste. Fulle borgerrettigheter fikk han imidlertid først ved fylte 30 år, da han fikk delta i loddtrekningene av lovgivere, dommere og embedsmenn (Hansen 2005, 10). Athenernes status som jordfødte førte også med seg at det kun var athenske borgere som kunne eie athensk jord (des Bouvrie 1990, 38).

<sup>2</sup> Nå er det selvsagt et spørsmål hvorvidt de uttalelser som fremkommer om kvinner i Euripides' drama, faktisk kan tilskrives Euripides, altså at de representerer Euripides' oppfatning av det feminine kjønn og dets forhold til det maskuline. Dette er et spørsmål som ikke lar seg besvare, men min hensikt med å ta med disse passasjene fra Euripides, er bare for å vise til at det i antikkens greske kultur eksisterte oppfatninger som gikk ut på at det hadde vært best for menneskeheten om den kun bestod av menn og således var kvinnen foruten. Det er påfallende i begge de to dramaer som jeg siterer nedenfor, at uttalelsene om kvinnens overflødigheit ikke blir motsagt, men at de kun framkommer i sammenhenger hvor hovedpoenget med uttalelsen er et annet. Om dette tilsier at de

mellom Afrodite, gudinnen for kjærlighet, og Artemis, gudinnen for blant annet jakt. Hovedpersonen i dramaet, Hippolytos, var en sønn som den athenske helten Theseus hadde fått med amasonen Antiope / Hippolyta under hans og Herakles' kamp mot disse kvinnelige krigerne. Striden mellom Artemis og Afrodite skyldtes at Hippolytos kun drev med jakt og følgelig dyrket Artemis, mens han ikke brydde seg om sin kjønnslige kjærlighet knyttet til Afrodite. Slik må han sies å bryte med normen om at menn skulle videreføre slekten. Afrodite straffer ham derfor ved å la hans stemor, Faidra, altså Theseus' nye kone, bli stormende forelsket i ham. Et slikt incestuøst begjær var skammelig for Faidra, da det brøt med den kvinnelige kyskhetsnorm, og etter at Hippolytos avviser henne, velger hun derfor å begå selvmord ved henging. Hun etterlater seg et selvmordsbrev hvor hun påstår at det tvert imot forholdt seg slik at det var Hippolytos som begjærte henne og hadde voldtatt henne, og at det var dette som var grunnen til hengingen. Når Theseus finner brevet, tror han på henne, og straffer Hippolytos ved å sende ham i landflyktighet med hestespannet sitt. Dessuten overtaler Theseus sin antatte far, Poseidon, til å straffe Hippolytos ytterligere. Dette gjør Poseidon ved å sende en voldsom okse opp av havet, som skremmer hestene til Hippolytos og trekker ham med seg i døden. Det sentrale for oss er imidlertid at Hippolytos, idet han avviser Faidra, kommer med en uttalelse som klart gir uttrykk for et ønske om å kunne være kvinnen foruten:

*Zevs, hvorfor lot du under solens rene lys  
de falske kvinner feste bo til mén for menn?  
Du burde ikke, hvis du ønsket nye skudd  
på slektens stamme, latt det skje ved kvinners hjelp.  
Til dine templer kunne jo vi menn ha bragt  
vår offergave, gull og vektig kobber eller jern  
og fått til gjengjeld barn som svarte til sin pris,  
og uten kvinner bodd i fritt og fredet hjem.  
(Hippolytos, 616–623, mine uthevninger)*

I tragedien *Medeia* kommer drømmen om kvinnens overflødighet – om mulig – enda klarere til uttrykk. Etter å ha utført sitt «umulige oppdrag» med å hente det gylne skinnet i Kaukasus, kommer den greske helten Jason, sammen med resten av argonautene, hjem til Hellas. Hans nye kone, Medeia, som med sine magiske evner hadde gitt ham avgjørende hjelp for å kunne utføre oppdraget, kom snart til å sette spor i sitt nye hjemland. Noe av det første hun gjør, er å sørge for at kong Pelias, Jasons onkel, av sine egne døtre blir tatt av dage, slik at Jason kan overta som konge i Iolkos. Jason og Medeia forlater imidlertid Iolkos etter en tid og drar til Korint. Vel fremme i Korint velger Jason å sette Medeia til side og heller gifte seg med datteren til Kreon, kongen av Korint. Dette misliker Medeia sterkt og lurar alle ved å sende Jasons nye utkårede, Glauke, en gave. Gaven er en vakker drakt, men det viser seg at den er forgiftet slik at den etser bort og dreper Glaukes hud og kropp i det hun tar den på seg. Kong Kreon forsøker å redde henne fra døden, men får således også på seg giften og lider samme skjebne. For å gjøre livet enda verre for Jason, dreper Medeia deres felles barn, før hun forlater Korint til fordel for Athen i en vogn trukket av flyvende slanger, som hun hadde fått tilsendt av sin far, solguden Helios.

---

representerer Euripides' faktiske oppfatning og en oppfatning som det ikke synes nødvendig å diskutere, er et spørsmål det er umulig å avgjøre. Euripides' heltinner, som for eksempel Alkestis, skulle dog kanskje indikere at han stod for et annet syn, og at han innså kvinnens mangfoldige og verdifulle evner og ressurser. Uansett, min intensjon ved å gjengi disse passasjene er å vise til at det faktisk fantes en drøm om kvinnens overflødighet i gresk kultur. Men også dette kan kompliseres gjennom det forhold – som Synnøve des Bouvrie har påvist – at det er en fiktiv og ofte kontrafaktisk virkelighet (et «bakvendtland») vi presenteres for i de greske tragedier (des Bouvrie 1990, 32; jf. 1994, 88f).

Dette første ekteskapsdrama i vestlig litteraturhistorie tematiserer tydelig kjønnsrollefordelingen mellom kvinner og menn, hvilket kommer til uttrykk i Medeias klagesang, hvor «vi» refererer til kvinner generelt:

*Det sies saktens at vi lever farefritt  
i våre hjem mens mannen står i kampens gny.  
Men det er tåpers tro. Jeg ville heller gå  
tre ganger ut i slag enn én gang føde barn.  
(Medeia, 248–251)*

Det som er sentralt for vårt vedkommende, er igjen at den mannlige protagonisten, Jason, kommer med en krass uttalelse om at kvinner burde ha vært overflødige, en uttalelse som kan stå som en oppsummering av hva jeg i denne delen av artikkelen har funnet:

*Med kvinnen er det nå så vidt at bare hun  
bevarer mann og ekteskap, er all ting vel,  
men skulle ekteskapet komme ille ut,  
da går hun krigersk straks til felts mot alt som godt  
og vakkert er. Det burde jo være slik at barn  
ble født på annet vis, og ikke kvinnekjønn  
var til. For da var mennesket spart for allslags ondt.  
(Medeia, 569–575, mine uthevning)*

### Likestillingsforslaget i *Staten*

I det som regnes som hans hovedverk, nemlig dialogen *Staten*, fremsetter Platon en teori om hvordan staten ideelt sett bør være oppbygd.<sup>3</sup> Staten oppstår fordi menneskene, på grunn av sine mangfoldige behov, trenger hverandre (*Staten*, 369b–c). For å dekke de ulike behovene innenfor en gruppe av mennesker, lønner det seg med en arbeidsdeling og spesialisering innenfor fellesskapet, slik at noen tar seg av styringen av staten, andre står for forsvaret av den, mens atter andre sørger for produksjonen av for eksempel mat og klær. Den ideelle stat skal i tråd med dette bestå av tre klasser: *styrere (phylakes)*, *forsvarere (epikouroi)* og *produsenter (demos / polloi)*. Med indirekte referanse til Hesiod, hevder Platon derfor metaforisk at det henholdsvis finnes noen mennesker av gull, andre av sølv, og atter andre av jern og kobber:

[Sokrates:] Alle dere borgere i staten er brødre, sier vi historiefortellere, men guden blandet gull i da han skapte dem av dere som er egnet til å styre – derfor er de mest verd. Da han skapte hjelperne, blandet han i sølv; da han skapte jorddykere og andre arbeidere, jern og kobber.  
(*Staten*, 415a)<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Jeg velger her å følge den utbredte oppfatningen om at Sokrates utgjør Platons talerør i *Staten*, og jeg vil i tråd med dette omtale det kvinnesynet i *Staten* som Sokrates målbærer, som «Platons kvinnesyn i *Staten*». Når jeg nedenfor omtaler kvinnesynet i *Timaios*, blir dette noe mer problematisk, da denne dialogen i det store og hele har preg av å være en monolog, bortsett fra den korte innledende samtalen. Og det problematiske er ikke minst at monologen legges i munnen på Timaios, og ikke Sokrates (som kun opptre i den innledende samtalen). Det er likevel slik at det kvinnesynet som fremkommer i Timaios' monolog, normalt presenteres som Platons kvinnesyn (jf. f.eks. Annas 1976, 316; Sampson 1999, 26), og jeg vil i tråd med dette benevne det «Platons kvinnesyn i *Timaios*».

<sup>4</sup> Se også 546e–547a.

Det kan diskuteres i hvor stor grad Platon mener at de ulike posisjonene i staten går i arv, slik at for eksempel en mann og en kvinne som begge hører til sølvslekten, også vil få avkom som skal tilhøre denne slekten (*Staten*, 415a–c). Men uansett om Platon antakeligvis mener at posisjonene til en viss grad går i arv, ser han det som nødvendig å operere med et utdannelses-system for å sile ut personer til de ulike klassene.

Avgjørende i denne sammenheng er Platons syn på sjelen som tredelt, bestående av fornuft (*to logistikon / to philosophon*), temperament (*to thymoeides / to philonikon*) og begjær (*to epithymetikon*) (*Staten*, 436a–b, 439d, 441a, 580d). Siden Platon betrakter sjelen som et organisk hele, er det, til tross for at hver sjelsdel har sin bestemte oppgave, avgjørende at delene må være tilpasset hverandre slik at de virker sammen på en harmonisk måte. Når en del fungerer slik den skal, fungerer på sitt beste, har den dyd (*arete*). Av dydene knytter Platon visdom (*sophia*) til fornuften, mot (*andreia*) til temperamentet, og måtehold (*sophrosyne*) til begjæret (*Staten*, 427e). Selv om enhver menneskelig sjel er enhetlig og har alle de tre delene i seg, er det slik at hos noen mennesker er fornuften dominerende, hos andre temperamentet, og hos atter andre begjæret. Det er dette som ligger til grunn for en tredeling av staten i styrere, forsvarere og produsenter. De to første klassene skal særlig utvikle den dyden som hører til sin klasse, det vil si at styrerne skal utvikle *visdom* mens forsvarerne skal utvikle *mot*. Med *måtehold* menes en type selvbeherskelse, men i motsetning til visdommen og motet, synes ikke måteholdet å være knyttet til en spesiell klasse i staten. Den representerer derimot en form for samklang og harmoni mellom de tre klassene (*Staten*, 431e–432b). Måteholdet innebærer nemlig primært at man behersker seg og aksepterer at det er de med best innsikt som skal styre. Rettferdighet (*dikaioisyne*) sikter mot at enhver skal spesialisere seg og gjøre det som han eller hun best er egnet til (*Staten*, 433a).<sup>5</sup> Platons tanke på dette punktet synes å være at dersom enhver spesialiserer seg innenfor et bestemt yrke og kun utfører dette, vil resultatet bli rettferdighet og harmoni mellom de tre samfunnsklassene; urettferdighet og disharmoni oppstår ved at man i staten gjensidig bytter på å utføre forskjellige yrker, og slik bidrar til å viske ut skillene mellom de tre klassene. En rettferdig organisering av staten, som altså innebærer arbeidsdeling og spesialisering, vil medføre at staten som helhet oppnår lykke (*eudaimonia*) (*Staten*, 420b–c, 519e–520a).

Platon mener at utdanning er nøkkelen til å finne fram til hvilke mennesker som skal tilhøre de ulike klassene, og han skisserer derfor et omfattende utdannelsessystem hvor de ulike klassene siles ut etter hvert. Alle mennesker, både kvinner (jenter) og menn (gutter), skal ved fylte 10 år påbegynne utdanning. Fra de er 10 til de blir 20 år skal de studere fagene gymnastikk (*gymnastike*) og musikk (*mousike*) (*Staten*, 376e, 403c, 521e). Når de blir 20 år testes de, og de beste skal fortsette utdannelsesløpet sitt, mens de svakeste faller fra. De som faller fra ved denne første utsilingen blir produsenter, mens de som fortsetter utdanningen skal studere matematikk (aritmetikk, geometri og astronomi) fram til de blir 30 år (*Staten*, 522e, 526c, 527d). Når de blir 30 år testes studentene igjen, og de som faller fra ved denne utsilingen blir forsvarere. De beste skal også her fortsette utdannelsesløpet, og fram til de blir 35 år skal de studere filosofi (dialektikk) (*Staten*, 531e, 539e) og slik oppnå innsikt i det godes idé, for deretter å ha 15 år med praktisk erfaring i staten (*Staten*, 539e–540a). Det er således filosofene, de som er kommet ut av hulen, som ved fylte 50 år skal ned igjen i hulen og styre staten, for som Platon sier i følgende meget berømte passasje:

[Sokrates:] Hvis ikke filosofene blir konger i staten eller de som nå kalles konger og herrer blir virkelige filosofer, hvis ikke politisk makt og filosofi blir ett og det samme og alle de mange som forfølger det ene mål uten å tenke på det andre, blir strengt avvist, så er det ikke noen ende på elendig-

<sup>5</sup> Se også *Lovene*, 846e–847b.

heten, kjære Glaukon, hverken for staten eller, skulle jeg tro, for den menneskelige slekt. (*Staten*, 473d)<sup>6</sup>

Platon påstår altså at alle skal ha de samme sjansene i staten. Riktignok finnes det visse biologiske forskjeller mellom kvinner og menn, *par excellence* kvinners evne til å bære fram barn og menns evne til å unnfange dem (*Staten*, 454d–e), men slike biologiske forskjeller, som tilhører *legemet*, er irrelevante i forhold til hvilken funksjon kvinner og menn skal kunne inneha i staten (Nerheim 1991, 16). Det er derimot *sjelen* som teller, og Platon blir slik en forsvarer for *likestilling* mellom kjønnene:

[Sokrates:] [I]ngen offentlig virksomhet [tilkommer] kvinnen fordi hun er kvinne, eller mannen fordi han er mann. Anleggene fordeler seg på begge kjønn, og for kvinnen er etter hennes natur alle slags beskjeftigelser tilgjengelige, akkurat som for mannen. (*Staten*, 455d–e)<sup>7</sup>

Forskjellene i sjelen følger ikke kjønnsforskjellene, og en kvinne kan derfor like gjerne som en mann være dominert av en tenkende sjelsdel. Det eneste stedet hvor de biologiske forskjellene mellom kjønnene ser ut til å kunne spille en rolle, er i forsvarerklassen, hvor både menn og kvinner skal gå i krig sammen, men hvor menn, da de generelt er noe fysisk sterkere enn kvinner, ser ut til å skulle bære tyngre våpen (*Staten*, 457a–b; jf. Farrell Smith 1994, 28f). Samtidig er det slik at selv om menn generelt sett er sterkere enn kvinner, er det ikke slik at alle menn er sterkere enn alle kvinner. Av dette følger det antakeligvis at det ofte vil være noen flere menn enn kvinner i forsvarerklassen, men det følger ikke at det ikke vil befinne seg kvinner i denne klassen (Vlastos 1994, 20f). Ut over dette skal det være full likestilling mellom kjønnene, liksom det er mellom hannene og tispene blant vakthunder (*Staten*, 451d–e). Dette er også grunnen til at både gutter og jenter skal påbegynne utdanning: «[Sokrates:] Hvis vi altså vil anvende kvinnene til de samme oppgavene som mennene, må vi også lære dem de samme ting» (*Staten*, 451e).<sup>8</sup>

Nå skal det riktignok bemerkes at Platon nok først og fremst har ressursutnyttelse i tankene når han likestiller kvinner med menn, for dersom man ikke lar kvinnene få en funksjon i *polis* som svarer til deres natur, men derimot lar dem bli værende i *oikos*, forblir halvdelen av statens ressurser uutnyttet. Platon har altså ikke blick for individuelle rettigheter uavhengig av kjønn, og heller ikke for individuell lykke; det avgjørende er – nærmest i utilitaristisk forstand – ressursutnyttelse og en lykkelig stat, ikke lykkelige individer utstyrte med ukrenkelige rettigheter (Annas 1976, 315f og 1981, 176ff). Dessuten kan det bemerkes at Platon på sentrale felt bryter med sine tanker om likestilling i aldersverket *Lovene*. Riktignok gjentar «Atheneren» i denne dialogen at kvinner i «den nest beste stat» (*Lovene*, 739a–b),<sup>9</sup> på like fot med menn, skal få utdanning: «[I] utdanning og på mange andre områder må

<sup>6</sup> Se også 499b–c, 501e.

<sup>7</sup> Se også 460b, 466c–d, 540c.

<sup>8</sup> Platons syn bryter fundamentalt med den faktiske utdanningen i antikkens Hellas, fortrinnsvis i Athen, siden opplæringen på *gymnasion* trolig var forbeholdt et fåtall gutter, nemlig de av athenske foreldre. Fra de var 7 til de ble 11 år fikk de opplæring i *idrett*, samt en elementær innføring i *musikk*, *lesing*, *skrivning* og *regning*, før de deretter (11–14 år) gjennomførte et *litteraturstudium*, særlig av Homer og andre lyrikere. Etter dette stod *militær trening* i fokus, samtidig som noen studenter fikk undervisning i *retorikk*, særlig av sofistene eller ved Sokrates' retorikkskole. Dessuten fikk noen studenter undervisning i *filosofi*, *aritmetikk*, *geometri*, *astronomi* og *musikk*, for eksempel ved Platons Akademi, Aristoteles' Lykeion eller (senere) av epikureerne og stoikerne. Jenter fikk derimot ikke – i det minste ikke før tidligst i hellenistisk tid – ta del i denne undervisningen, og fikk i beste fall en elementær opplæring i skrivning og regning i hjemmet i privat regi (jf. f.eks. Dewald 1987, 1081ff). I Sparta ser kvinner dog ut til å ha fått noe mer tilgang til utdanning, særlig innen idrett (f.eks. Fantham 1994, 59).

<sup>9</sup> Se for øvrig også *Statsmannen*, 297e.



kvinnene våre mest mulig få delta på like fot som menn» (*Lovene*, 805c–d).<sup>10</sup> Men grunnen til dette, særlig den militære treningen, ser fortrinnsvis ut til å være at de skal bli i stand til å kontrollere seg selv og til å beskytte seg og barna i *oikos*, ikke for å kunne innta en ledende stilling i *polis* sammen med menn. Kvinners natur kan nemlig – som Platon selv skriver – på ingen måte «måle seg med mennenes» (*Lovene*, 781b).<sup>11</sup> Det at kvinnene skal gjennomgå militær trening ser riktignok også ut til å kunne ha en betydning for forsvaret av *polis*, men da kun i perioder hvor det ordinære forsvaret, bestående av menn, er opptatt med krigføring på fremmed territorium (*Lovene*, 813e–814c).

### Platon og feminisme

Et sentralt aspekt ved Platons idealstat er at han, for å sikre stabilitet i staten og unngå egoisme og nepotisme, framsetter tesen om avskaffelse av privateiendom og familieliv for de to øverste klassene (*Staten*, 416d–417b, 457d, 464b–c, 543b). Det betyr ikke at kvinner i de øverste klassene ikke skal få barn, men det betyr at med en gang de føder barn, skal disse fratas moren og gis en oppdragelse i offentlig regi. Barna skal ikke vite hvem som er deres foreldre, men skal kalle alle menn i de to øverste klassene, som er i en passende alder, for «far» og tilsvarende kvinner for «mor» (*Staten*, 461d–e).<sup>12</sup> Denne avskaffelsen av familieliv kan betraktes som at den gir uttrykk for en radikal feminisme. For med denne avskaffelsen fratas kvinnen tradisjonelle kvinnelige oppgaver og kan fritt konsentrere seg om styret av *polis*, ikke bare om *oikos*.

Dette standpunktet har dog møtt en god del kritikk, hvorav den antakeligvis mest kjente stammer fra Julia Annas. Annas viser nemlig til at det ikke er tale om en likestilling for kvinnen *qua* kvinne, men at det heller er tale om at kvinner skal likestilles med menn i den grad at de blir mest mulig lik menn. Kvinner fratas sine tradisjonelle oppgaver når det gjelder ivaretagelsen av *oikos* og oppfostringen av barn, og som samtalepartner Glaukon bemerker, gjør Sokrates (Platon) det dermed «svært enkelt» for vokterkvinner å få barn (*Staten*, 460d). Kvinnen ser altså ut til å ha verdi for staten i kraft av sine likhetstrekk med menn, ikke i kraft av særegne erfaringer og verdifulle evner hun har som kvinne. Og, som allerede nevnt, er bedre ressursutnyttelse i staten, ikke individuelle, kjønnsuavhengige rettigheter, begrunnelsen for likestillingen:

Plato's interest is neither in women's rights nor in their preferences as they see them, but rather with production of the common good, and a state where all contribute the best they can according to their aptitude. This, he thinks, will best fulfill women's natures – but not their natures as *they* perceive them. (Annas 1981, 181)<sup>13</sup>

Det er med andre ord ikke tale om en frigjøring av kvinnen således at hun blir i stand til å leve et liv slik hun selv måtte ønske, men det er heller tale om at Platon søker å gjøre henne mest mulig lik en mann: «Plato's whole argument depends on the claim that the nature of women does not demand that women have different occupations from men» (Annas 1981, 182).

Som en kontrast til Annas, hevder Gregory Vlastos i artikkelen *Was Plato a Feminist?* at Platon må regnes som feminist. Vlastos framsetter nemlig en liste med en rekke «liberale» rettigheter som tilkommer både kvinner og menn, og som han mener Platon opererer med. Denne listen inkluderer rett til utdanning, lik mulighet for å oppnå de ulike yrkene, rett til sosial interaksjon, lik juridisk status, rett til valg av seksuell legning, rett til å eie og disponere

<sup>10</sup> Se også 794c–d, 829e, 835d.

<sup>11</sup> Se også *Menon*, 71e–73a, samt Annas 1976, 317.

<sup>12</sup> Se også 459e–460a, samt *Lovene*, 879c; jf. Canto 1994, 53f.

<sup>13</sup> Se videre Annas 1976, 311ff; Saxonhouse 1994, 72 og 75; Svenneby, 1999, 23.

eiendom (felleseiendom) og endelig rett til politisk deltakelse (Vlastos 1994, 12ff; Tuana 1994, 4). Alle disse rettighetene bryter ifølge Vlastos med den faktiske situasjonen for kvinner i Athen på Platons tid. Av denne grunn hevder han at Platon var feminist, i det minste hva angår de to øverste klassene, styrene og forsvarerne, i staten. På den annen side framstår likevel ikke Platon som feminist, siden han ikke tildeler produsentene, og dermed heller ikke produsentkvinnene, disse rettighetene, kanskje rent bortsett fra retten til utdanning, som jo også tilkommer kvinner, selv om disse etter «*paideia*-utdannelsen» (10–20 år) viser seg å skulle tilhøre produsentklassen:

[I]f we are looking for feminism in Plato there is only one place where we do not need to invent it: in the legislation for the guardians in the *Republic*. Among all of Plato's writings and among all the writings that have survived from the classical age of Greece, that work alone projects a vision of society in whose dominant segment the equal rights of human beings are not denied or abridged on account of sex. (Vlastos 1994, 22) <sup>14</sup>

Legg merke til at Vlastos her reserverer seg fra å kalle Platon feminist i generell forstand, også innenfor rammen av verket *Staten*. For de rettighetene som Vlastos lister opp i sin artikkel, er ikke universelle, og slik jeg leser Vlastos, konkluderer han altså med at Platon både var feminist hva angår styrerne og forsvarerne, og anti-feminist hva angår produsentklassen.

Jeg er ikke enig med Vlastos i at Platon var feminist, selv hva angår styrerne og forsvarerne. Dersom man med «feminist» mener en person som hevder at man må tildele alle mennesker, både kvinner og menn, de samme rettigheter uavhengig av deres ulike evner og ressurser, er Platon, etter min mening, ikke å forstå som feminist.<sup>15</sup> Jeg er riktignok enig med Vlastos i at Platon eksempelvis opererer med en lik tilgang til utdanning for kvinner og menn, men Vlastos overser imidlertid Annas' poeng med at den platonske likestillingen i realiteten innebærer et forsøk på å viske ut forskjellene mellom kjønnene. I denne sammenheng opererer Elisabeth Spelman i sin artikkel *Hairy Cobblers and Philosopher-Queens* med en klargjørende rangering av fire kategorier av mennesker hos Platon, basert på skillet mellom sjel og legeme:

<sup>14</sup> Se også Vlastos 1994, 12; Annas 1981, 183; Nafstad 1996, 71f; Songe-Møller 1999, 171ff; Spelman 1994, 104f.

<sup>15</sup> Denne definisjonen av en «feminist» er den form for definisjon som Vlastos legger til grunn i sin artikkel (Vlastos 1994, 11f). Nå er det selvsagt mulig å differensiere mellom ulike former for «feminisme» i moderne forstand. For eksempel finner man et hovedskille mellom det som kalles «likhetsfeminister» og «forskjellsfeminister» (jf. Skirbekk 2007, 459ff). Likhetsfeministene mener at alle mennesker, kvinner så vel som menn, grunnleggende sett er født like. Derfor må de anerkjenne denne likhet og følgelig likestilles gjennom å bli tildelt de samme rettighetene. For eksempel vil Simone de Beauvoir være en talsperson for en slik feminisme, da hun gjennom sin kjente uttalelse fra *Det annet kjønn* om at «[m]an [...] ikke [fødes] som kvinne, man blir det» (de Beauvoir 2000, 329), gir uttrykk for at kjønnsroller er en sosial, ikke en biologisk, konstruksjon. Forskjellsfeministene, for eksempel Luce Irigaray, mener derimot at kvinner og menn er født grunnleggende ulike i biologisk forstand. De skal likevel likestilles gjennom en anerkjennelse av hverandres annerledeshet og følgelig gjennom rettigheter som ikke favoriserer noen av kjønnene med hensyn til deres medfødte ulikheter. Det er ikke en helt enkel oppgave å vurdere Platons status som «feminist» ut fra slike moderne kategorier. På det sjelelige plan synes jo menn og kvinner å være født like, i den forstand at for eksempel en sjel med fornuften som den dominerende delen, like gjerne kan ta sin bolig i et feminint som i et maskulint legeme. Dette er jo nettopp hovedargumentet til Platon for en likestilling mellom kvinner og menn. Men på det legemlige plan er kvinner og menn født ulike, noe også Platon prøver å kompensere for gjennom opphevelsen av privateiendom og særlig familieliv for de to øverste klassene, men ikke for den tredje klassen, i staten. Mitt hovedpoeng er uansett at Platon, ut fra en slik definisjon av en «feminist» som Vlastos legger til grunn, ikke kan betraktes som feminist, selv ikke hva angår styrerne og forsvarerne, da Vlastos overser at likestillingsforlaget i realiteten innebærer en utvisking av forskjellen mellom kjønnene.

- |                               |                                       |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| 1. manly soul / male body     | brave soldier; male philosopher-ruler |
| 2. manly soul / female body   | female philosopher-ruler              |
| 3. womanly soul / male body   | cowardly male soldier                 |
| 4. womanly soul / female body | typical Athenian woman                |
- (Spelman 1994, 101)

Spelman demonstrerer her at kvinner som innehar de høgere embeter i staten, karakteriseres av å ha oppgitt sin femininitet – i den grad de faktisk noen gang har vært i besittelse av en slik – på det sjelelige plan (kategori 2). Hva disse kvinnene angår, må Platon dermed egentlig sies å ville oppheve deres kvinnelighet, heller enn at han søker en reell likestilling mellom kjønnene; kvinner likestilles med menn i den grad de oppgir sine spesifikke feminine kvaliteter og blir mest mulig lik menn. Nettopp dette er grunnen til at jeg mener at kvinnesynet i *Staten* kan leses som et uttrykk for drømmen om kvinnens overflødigheit.<sup>16</sup>

### **Kvinnesyntet i *Timaios***

Dialogen *Timaios* begynner med en kortfattet oppsummering av samtalen som ble ført dagen før, det vil si samtalen i *Staten* (*Timaios*, 17a–19b). I denne oppsummeringen refererer Platon til likestillingen av kvinner og menn: «[Sokrates:] [V]i tenkte [...] over det som har med kvinner å gjøre, hvordan de i sin natur skulle gjøres mest mulig lik menn, hvordan de alle skulle tildeles felles oppgaver, både i krig og i hverdagslivet for øvrig» (*Timaios*, 18c). Som vi ser, sier Platon seg her – pussig nok – eksplisitt enig med Annas i at han i *Staten* søker å gjøre kvinnen mest mulig lik en mann.

Hovedanliggende i *Timaios* er imidlertid å gi en forklaring på, «en sannsynlig beretning» om, hvordan den sanselige verden oppstod og utviklet seg fram mot menneskehetens tilblivelse (*Timaios*, 29d). Platon betrakter universet, naturen og menneskeheten som skapt rundt den verdenssjel som den såkalte «demiurgen» (*demiourgos*) opprinnelig skapte, og er tydelig inspirert av pytagoreerne i vektleggingen av matematisk orden og harmoni. Det som er sentralt for oss, er at Platon, som et ledd i denne tilblivelsesmyten, framstiller hvordan menneskeheten oppstod. I denne forbindelse framhever han et syn på kvinner som man – i det minste tilsynelatende – kan hevde at står i skarp kontrast til likestillingsforslaget i *Staten*:

[*Timaios*:] Den menneskelige natur er tofoldig, og den sterkeste klassen var den som etter dette ble kalt «mann». [...] Den som så har levd sin tilmålte tid vel, skal igjen reise tilbake til sitt hjem i sin opprinnelige stjerne – der får han et lykkelig og tilvart liv. *Lykkes han ikke i dette, forandres han i sin andre fødsel og får en kvinnes natur*. Og slutter han ikke under disse omstendigheter med sin ondskap, forandrer han seg i det uendelige til en dyrisk natur, gjennom en type gjenfødsel som er slik at den etterligner hans dårlige handlinger. (*Timaios*, 42a–c, min uthevning)

Ifølge denne tilblivelsesmyten bestod første generasjon av menneskeheten kun av menn. For å være i stand til å føre slekten videre, var disse mennene utstyrte med evnen til å formere seg i jorden. I andre generasjon oppstod kvinnen ved siden av mannen, og i sin framstilling av dette, trekker Platon inn sitt syn på mennesket som reinkarnert. For de som fødes som menn i andre generasjon, er gjenfødsler av menn i første generasjon som levde gode moralske liv.

<sup>16</sup> Nå innebærer riktignok Spelmans klassifisering også en hierarkisk forskjell mellom menn og kvinner i vokterklassen (kategori 1 og 2). Dette kan det, som vi allerede har sett, finnes tekstmessig grunnlag for både i *Lovene* (781b) og i *Staten* (455e–457b), i det minste hva angår forsvarerklassen. En inngående diskusjon av dette faller dog utenfor rammene av denne artikkelen (se isteden Annas 1976, 309).

Kvinner i andre generasjon er derimot gjenfødelser av menn som i første generasjon levde umoralske og utagerende liv. I tredje generasjon oppstod også dyr, som beskrives som gjenfødelser av kvinner som levde utsvevende liv i andre generasjon. Det ser dessuten ut til at andregenerasjonskvinner kan håpe på å bli belønnet med å bli gjenfødt som menn i tredje generasjon, dersom de lever et særs godt og dydig liv (*Timaios*, 42c–d).

Sampson peker i denne sammenheng på kvinnens mellomposisjon mellom menn og dyr i *Timaios* (Sampson 1999, 26).<sup>17</sup> Likheten til det som siden ble Aristoteles' syn på kvinner, er derfor slående. For i lys av sin definisjon av menneske som et *zoon logon ekhon*, det vil si et vesen utstyrt med språk og fornuft (*logos*), vurderer Aristoteles i *Politikken* spørsmålet om kvinnen har fornuft eller ikke. Han finner at kvinnen har fornuft, men denne fornuften er vesentlig begrenset i forhold til mannens fornuft, siden hun helt mangler autoritet (*akyros*) til å foreta vurderinger og fatte beslutninger. Kvinnen må derfor sies å innta en mellomposisjon mellom menn, med sin velutviklede fornuft, og dyr, som helt mangler fornuft. For som Aristoteles eksplisitt sier i *Politikken*: «Slaven mangler fullstendig evnen til rasjonelle overveielser, kvinnen har den, men har ikke autoritet» (Aristoteles, *Politikken* 1260a).<sup>18</sup> Anakronistisk kan man således hevde at Platon i *Timaios* framsetter et aristotelisk syn på kvinner, et syn som på overflaten står i sterk kontrast til kvinnesynet i *Staten*.

Kvinnesyntet i *Timaios* må, etter min mening, sies å ha en tydelig likhet med myten om Pandora, i og med at kvinnen både av Platon og Hesiod framstilles som en straff (duBois, 142f; jf. *Lovene*, 872e, 944d–e). Samtidig finnes det en avgjørende likhet til myten om Erikhthonios, ettersom menn (i første generasjon) ikke beskrives som gjenfødelser, men som opprinnelige og jordfødte.<sup>19</sup> Kvinner er derimot ikke opprinnelige, men beskrives tvert imot som bleke kopier av tidligere umoralske menn. I det hele tatt må derfor kvinnesynet i *Timaios* sies å være inspirert av Hesiod og hans forestilling om kvinnens overflødighet.

### **Kvinnens overflødighet**

Sampson forsøker å forene påstandene om kvinner i *Staten* og *Timaios* ved å ta opp den forplantningsteorien som Platon lanserer i sistnevnte dialog. Platon trekker nemlig inn idé-læren sin, altså læren om at det er et fundamentalt skille mellom to ontologiske nivåer; de foranderlige og ufullkomne *sansbare tingene* bestemmes som kopier av de evige og fullkomne *ideene*. I *Timaios* hevder Platon at dette forholdet mellom ideer og sansbare ting kan sammenliknes med et far-barn-forhold. Teorien går ut på at det er far som «föder» barn, og ideene sammenliknes med far som føder sansbare «ting», det vil si avkom, inn i den sansbare verden. Den tredje faktoren i bildet i tillegg til far og barn, nemlig mor, sammenliknes med det stedet hvor de sansbare ting fødes inn:

<sup>17</sup> Sampson drøfter også om det kan være mulig å tolke myten annerledes, slik at kvinnen kommer enda dårligere ut. På slutten av dialogen kan det nemlig se ut til at Platon kun taler om to generasjoner av menneskeheten (*Timaios*, 90e–92c). Den første generasjonen svarer til beskrivelsen ovenfor, altså en generasjon utelukkende bestående av menn. Men i andre generasjon taler Platon om at den, ved siden av mennene, består av fire ulike slekter, hvorav kvinnene utgjør én av disse. Kvinnene beskrives som gjenfødelser av menn som levde feige liv og utførte onde og dårlige handlinger: «[Timaios:] Visse menn gikk gjennom livet som feige og uten rettferdighet, og ble i sin annen fødsel gjenfødt som kvinner» (*Timaios*, 90e). Fugler, som utgjør en av de andre slektene, er gjenfødelser av harmløse, men lettsindige, menn fra første generasjon, kjennetegnet av å ha hatt tillitt til det som de lærte gjennom synssansen. Som Sampson påpeker, ser det dermed ut til at kvinnen sågar plasseres under fugler, siden kvinner «tydeligvis [er] gjenfødelser av mye slemmere og verre sjeler enn hva fuglene er» (Sampson 1999, 27). Også de andre slektene Platon taler om, nemlig dyrene på jorden, som er gjenfødelser av menn som lot seg styre av følelsene, og dyrene i havet, som er gjenfødelser av tankeløse og dumme menn, ser ut til å være gjenfødelser av bedre menn enn det kvinnene er. En inngående diskusjon av dette i og for seg interessante poenget faller dog utenfor mitt hovedanliggende i denne artikkelen.

<sup>18</sup> Se også 1259a–b.

<sup>19</sup> Se for øvrig også *Statsmannen*, 271a–274e.

[Timaios:] [V]i må [...] tenke igjennom tre klasser, nemlig det som blir til, det dette blir til i, og hvorfra det tilblivne vokser frem som avbilde. Det kunne være passende å sammenligne det mottagende med moren, hvorfra det kommer, med faren og den natur som er mellom dem, med avkommet.  
(*Timaios*, 50c–d)

Kvinnens livmor blir slik nærmest betraktet som en «blomsterpote», for å benytte Hjørdis Nerheims betegnelse, altså som et sted hvor fars avkom plantes og hvor de kan ta til seg næring og vokse (Nerheim 1991, 21). For å underbygge at dette var et utbredt syn på forplantning i antikken, refererer Sampson til Aiskylos' drama *Eumenidene*, hvor Apollon uttaler at en mor ikke er opphav og forelder til et barn, men at hun bare er amme for den nyplantede sæden som vokser: «[Apollon:] Til det som kalles hennes barn, er ei en mor det rette opphav, bare jordbunn for et frø. Nei, mannen avler. Kvinnen verner kun som venn det spedede liv, hvis en gud gir vekst» (*Eumenidene*, 658ff). Sampson konkluderer derfor med at grekerne betraktet moren «som en passiv, om enn nødvendig, forutsetning for farens barnefødsler» (Sampson 1999, 30).

Forklaringen på at de sansbare ting, avkommene, ikke er like fullkomne som ideene, fedrene, må for Platon ligge hos den mottagende parten, moren (*khora*). Moren er dermed både en nødvendig forutsetning for at ideene skal kopieres til sansbare ting, samtidig som det er hun som forklarer hvorfor de sansbare tingene ikke er like perfekte og fullkomne som originalene. Et problem med denne teorien er at moren ikke egentlig kan være noe, siden det kun kan eksistere ideer og deres ufullkomne kopier, de sansbare tingene. Samtidig er hun nødvendig for de sansbare tingenes eksistens, da det er hun som påfører dem deres fremste kjennetegn, ufullkommenheten. Dette gjør henne, slik Platon selv bemerker, «svært vanskelig å begripe» (*Timaios*, 51a–b).

I sin innsiktsrike diskusjon av dette, kommer Sampson et sted svært nær det som er min tese i denne artikkelen, nemlig at de to kvinnesynene representerer to uttrykk for den samme grunntanken om kvinnens overflødigheit. Sampson refererer nemlig til at det for Platon, i kraft av idélæren hans, egentlig bare kan finnes en type identitet og en type ekte og original væren og virkelighet, nemlig idéverden; i et slikt system blir derfor enhver forskjell og annerledeshet, som den mellom menn og kvinner i forhold til ideen «menneske», vanskelig å forklare. Ifølge Sampson benytter Platon seg i *Staten* og *Timaios* av to ulike strategier for å omgås dette problemet:

[E]n mulig løsning [er] å tenke kvinnen bort ved å gjøre henne tilnærmet lik en mann, slik Platon gjør i *Staten*. [...] En annen løsning er å skille kvinnene kraftigere fra mennene og nærmest la dem bli tenkt som en annen rase eller slekt enn mennene. Dette er det Platon gjør i *Timaios*. [...] De to ulike framstillingene av kvinner i *Staten* og *Timaios* kan altså betraktes som to ulike løsninger på ett og samme problem.  
(Sampson 1999, 32f.)

Alt dette er jeg helt enig i, men mitt poeng er at Platon, både i *Timaios* og i *Staten*, med dette gir uttrykk for sin støtte til drømmen om kvinnens overflødigheit, slik vi har sett denne uttalt hos både Apollodoros, Hesiod og Euripides. Sampson forsøker derimot å forene de to kvinnesynene ved hjelp av den nevnte forplantningsteorien hos Platon: Kvinnen er, tilsvarende som *khora*, på den ene side en nødvendig forutsetning for barnas (de sansbare tingenes) eksistens, og inkorporeres slik i staten på lik linje med menn. På den annen side kan hun ikke eksistere, da det kun kan eksistere ideer (far) og deres ufullkomne kopier (barn), noe som forklarer beskrivelsen av første generasjon av menneskeheten i *Timaios*. En slik

forklaring har etter mitt syn mye for seg, men jeg kan vanskelig se at ikke drømmen om kvinnens overflødighet ligger til grunn for den, da det antakeligvis for Platon må være å beklage at avkommene, de sansbare tingene, ikke er like perfekte som opphavet, faren eller ideen.

At det finnes refleksjoner hos Platon angående kvinnens overflødighet, kommer ikke minst til uttrykk i begynnelsen av Sokrates' gravtale til falne athenere i *Menexenos*, som han hevder skal ha vært komponert av en kvinne, Aspasia (*Menexenos*, 236a–c). Sokrates taler nemlig her om at ville dyr og andre skapninger fødes opp av jorden andre steder i Hellas, men at den athenske jorden er spesielt næringsrik og derfor også evner å føde opp mennesker:

[Sokrates:] Deres [Athenernes] edle herkomst beror for det første på at deres forfedre ikke hadde sitt opphav i fremmed land. Og fordi forfedrene ikke kom vandrende inn annetsteds fra, ga de ikke disse sine etterkommere status som innflyttere i landet. Nei, de tilhører jorden her, de bor og lever virkelig i et fedreland. *De oppfostres ikke, som andre, av en stemor, men av sin mor, landet de bebor.* Som falne skal de nå hvile i hjemlig jord hos henne som fødte og fostret og favnet om sine. Det er altså bare rett og riktig at vi begynner med å forherlige denne mor. For dermed forherliger vi samtidig disse menns edle herkomst.

(*Menexenos*, 237b–c, min utheving) <sup>20</sup>

Menneskers egentlige mor er jorden (*Gaia*), mens den biologiske moren reduseres til kun å være deres «stemor». Kvinnen framstår slik som et nødvendig onde for Platon, ettersom hun – i det minste på andre steder enn i Athen – utgjør en nødvendig forutsetning for at reproduksjon skal finne sted, samtidig som Platon tydeligvis gjerne skulle ha sett at vi kunne være henne foruten.<sup>21</sup> Platons generelle poeng synes å være at vårt begjær viser oss at vi ikke er selvtilstrekkelige, men at vi er avhengige av andre for å kunne produsere oss. Dette gjelder dog bare på det legemlige plan, ikke på det intellektuelle plan, siden vi i *Symposion* blir instruert i hvordan vi intellektuelt kan føde uavhengig av andre, selv om vi dog gjerne – som vi kjenner fra *Theaitetos* – trenger Sokrates som jordmor (*Theaitetos*, 149a–151d). Viktig for Platon synes å være at den intellektuelle fødsel vurderes klart høyere enn den legemlige. Filosofi er nemlig den høyeste form for forplantning og reproduksjon, og denne har en homofil, ikke en heterofil, relasjon som modell. Og som prestinnen Diotima faktisk sier i *Symposion*, går veien til sann visdom gjennom «den rette form for guttekjærlighet» (*Symposion*, 211b). Dessuten er det naturlig å legge til at de asymmetriske homoerotiske forhold som rent faktisk eksisterte mellom *erastes* (20–30 år) og *eromenos* (16–18 år), med sitt forbilde i forholdet mellom Zeus og Ganymedes, statusmessig ble rangert over de «symmetriske» ekteskapsforhold mellom menn og kvinner i antikkens Hellas (jf. f.eks. Dover 1978).

Platon drømmer om å gjøre kvinnen overflødig både i *Timaios* og i *Staten*; i *Timaios* fremmer han denne drømmen gjennom en mytologisk fortelling, mens han i *Staten* gir en fornuftsbasert forklaring med hensyn til ressursutnyttelse. Hans kvinnesyn befinner seg slik i et spenningsforhold mellom *mythos* og *logos*. Ifølge Wilhelm Nestles berømte tese innebar overgangen fra «mythos» til «logos» en overgang fra en tradisjon hvor «primitive» mytologiske og religiøse fortellinger gav menneskene svar på deres grunnleggende spørsmål om

<sup>20</sup> Jf. Ekenvall 1966, 36.

<sup>21</sup> Også i *Timaios* henviser Platon til den athenske jordens velegnethet for å produsere mennesker, det vil si menn, i forbindelse med en omtale av ulike former for lovverk: «[Kritias:] Hele denne orden, dette systemet, laget gudinnen [Athene] da hun for første gang bygget samfunnet for dere. Hun valgte det sted hvor dere skulle bli født – hun hadde lagt merke til det gode klimaet der og hvordan det skapte særlig fornuftige mennesker. Gudinnen var jo glad i krig og i filosofi, så hun valgte det sted som ville skape menn som var mest lik henne selv, og bygget et samfunn der» (*Timaios*, 24c–d).

tilværelsen og menneskeheten, til en tradisjon hvor det snarere ble stilt krav til «avanserte» vitenskapelige og fornuftsbaserte forklaringer (Nestle 1978, 1). Denne overgangen, som sies å ha funnet sted med Thales rundt år 600 f. Kr., beskriver, etter mitt syn, i beste fall en tendens, da det i tradisjonen fra og med Thales i stadig økende grad stilles krav om rasjonelle forklaringer på naturlige fenomener. Jeg er av den oppfatning at Platon ikke kan sies å ha brutt med mythos-tradisjonen. For, som jeg har forsøkt å vise ovenfor, står Platon med sin teori om kvinner i *Timaios* godt plantet i denne tradisjonen, og den må sies å representere en videreføring av tradisjonelle greske myter og oppfatninger knyttet til kvinnen. Platon er derfor en representant for kulturkontinuitet og ikke, slik det gjerne hevdes, for et brudd med kulturtradisjonen, når det er tale om kvinner. Kvinnesynet i *Staten* er dog fornuftsfundert, men det målbærer likevel den samme drømmen som er til stede i *Timaios*. For jeg kan ikke si meg annet enn enig med Annas i at Platon i *Staten* ikke må forstås som en feminist i betydningen likestillingsteoretiker:

Plato is not interested in the rights of women, nor in freeing women (and men) from the bonds of the family. What he [in the *Republic*] is passionately interested in is the prospect of a unified and stable state in which some at least of the citizens work solely for the state's good. The proposals about women and the family are means to that end, and as the vision of that end fades [in the *Laws*], so does Plato's interest in those means. Plato the feminist is a myth. (Annas 1976, 321f)<sup>22</sup>

Platon har slik ikke blick for universelle individuelle rettigheter uavhengig av kjønn, men han likestiller heller (noen av) kvinnene med menn for å få utnyttet statens ressurser til sitt fulle. Av denne grunn søker han å gjøre kvinner mest mulig lik de «ressursutnyttende» menn, og må dermed heller sies å ville oppheve forskjellene mellom de to kjønn enn å ville likestille dem (Songe-Møller 1999, 174). Den tilsynelatende likestillingen i *Staten* må derfor ikke forstås som noe annet enn en alternativ måte å gi uttrykk for den samme drømmen om kvinnens overflødigheit som er tilstede i *Timaios*.<sup>23</sup>

## Litteratur

- Aiskylos. «Eumenidene.» *Greske Tragedier*. Gjendiktet av Peter Østbye. Oslo: Gyldendal 2007.
- Andersen, Lene. «Indledning.» *Hesiod: Theogonien, Værker og Dage, Skjoldet*. Oversatt av Lene Andersen. København: Gyldendal, 1973. 9–16.
- . *Introduktion til Hesiod*. København: Museum Tusulanum, 1977.
- Annas, Julia. «Plato's *Republic* and Feminism.» *Philosophy* 51,197 (July 1976): 307–321.
- . *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Aristoteles. *Politikk*. Oversatt av Tormod Eide. Oslo: Vidarforlaget, 2007.
- Canto, Monique. «The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato.» I Nancy Tuana (red.), 1994. 49–65.
- Dewald, Carolyn. «Greek Education and Rhetoric.» *Civilization in the Ancient Mediterranean* Bind 2. Red. Michael Grant og Rachel Kitzinger. New York: Charles Scribner's Sons, 1987. 1077–1097.

<sup>22</sup> Se dessuten Annas 1981, 181.

<sup>23</sup> Jeg vil takke Roar Anfinsen, Per Pippin Aspaas, Heine Alexander Holmen og Elin Svenneby for deres konstruktive innspill til tidligere versjoner av artikkelen. Også Synnøve des Bouvrie fortjener en stor takk for å ha kommet med innsiktsfulle kommentarer og innspill, dog uvitende om hvor artikkelen til sist skulle publiseres.

- Dover, Kenneth J. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- de Beauvoir, Simone. *Det annet kjønn*. Oslo: Pax Forlag, 2000.
- des Bouvrie, Synnøve. *Women in Greek Tragedy*. Oslo: Norwegian University Press, 1990.
- . «Teateret under Akropolis.» *I Skyggen av Akropolis*. Red. Øivind Andersen og Tomas Hägg. Bergen: Det Norske Institutt i Athen, 1994. 69–98.
- duBois, Page. «The Platonic Appropriation of Reproduction.» I Nancy Tuana (red.), 1994. 139–156.
- Ekenvall, Asta. *Mannligt och Kvinneligt*. Göteborg: Akademiförlaget, 1966.
- Euripides. «Hippolytos.» I *EST*, 1997.
- . «Medeia.» I *EST*, 1997.
- EST = Euripides: Seks tragedier*. Oversatt av Peter Østby, red. Egil Kraggerud. Oslo: Gyldendal, 1997.
- Fantham, Elaine et al. *Women in the Classical World*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Farrell Smith, Janet. «Plato, Irony, and Equality.» I Nancy Tuana (red.), 1994. 25–48.
- Graves, Robert. *The Greek Myths*. London: Penguin, 1960.
- Hansen, Mogens Herman. «Det Athenske Demokrati.» *Det Athenske Demokrati – og Vores*. København: Museum Tusulanum, 2005. 9–37.
- Hesiod. «Theogonien.» *Hesiod – Theogonien / Værker og Dage / Skjoldet*. Oversatt og utgitt av Lene Andersen. København: Gyldendal, 1973.
- . «Værker og Dage.» *Hesiod – Theogonien / Værker og Dage / Skjoldet*. Oversatt og utgitt av Lene Andersen. København: Gyldendal, 1973.
- Leitao, David. *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Loroux, Nicole. *The Children of Athena*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Nafstad, Petter. *Europeisk filosofi*. Oslo: Cappelen, 1996.
- Nerheim, Hjørdis. *Kvinneperspektivet i filosofien*. Oslo: Novus Forlag, 1991.
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Alfred Körners Verlag, 1978.
- Platon. «Lovene.» Oversatt av Tormod Eide. *PSV Bind 8*, 2002.
- . «Menexenos.» Oversatt av Øivind Andersen. *PSV Bind 3*, 2006.
- . «Menon.» Oversatt av Håvard Løkke. *PSV Bind 3*, 2006.
- . «Staten.» Oversatt av Henning Mørland. *PSV Bind 5*, 2001.
- . «Statsmannen.» Oversatt av Christine Amadou. *PSV Bind 6*, 2004.
- . «Symposion.» Oversatt av Egil A. Wyller. *PSV Bind 4*, 2001.
- . «Theaitetos.» Oversatt av Øyvind Rabbås. *PSV Bind 6*, 2004.
- . «Timaios.» Oversatt ved Jens Braarvig. *PSV Bind 7*, 2005.
- PSV = Platon: Samlede verker Bind 1–9*. Oslo: Vidarforlaget, 1999–2008.
- Roman, Luke og Monica Roman. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. New York: Infobase Publishing, 2010.
- Sampson, Kristin. «Platons problematiske kvinner.» *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien*. Red. Linda Rustad og Hilde Bondevik. Oslo: Pax Forlag, 1999.
- Saxonhouse, Arlene W. «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato.» I Nancy Tuana (red.), 1994. 67–85.
- Skirbekk, Gunnar og Nils Gilje. *Filosofihistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Songe-Møller, Vigdis. *Den greske drømmen om kvinnens overfløddighet*. Oslo: Cappelen, 1999.
- Spelman, Elisabeth V. «Hairy Cobblers and Philosopher-Queens.» I Nancy Tuana (red.), 1994. 87–107.
- Svenneby, Elin. *Også Kvinner, Glaukon!*. Oslo: Emilia, 1999.



Tuana, Nancy (red.). *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

—. «Introduction [to Part 1].» I Nancy Tuana (red.), 1994. 3–10.

Vlastos, Gregory. «Was Plato a Feminist?» I Nancy Tuana (red.), 1994. 11–23.

### Om forfatteren

*Fredrik Nilsen* is a PhD Candidate in Philosophy at the University of Tromsø – The Arctic University of Norway. From the same university he has a MA in philosophy, with a thesis on *Kant's Will-Orientated Ethics* (Spring 2010), and a BA in Germanic language and literature (Spring 2012). He has also studied Attic Greek, Latin, and Classics. His research interests include Aristotelian and Kantian ethics, feministic perspectives in the history of philosophy, German hermeneutics, and history of philosophy in general. [fredrik.nilsen@uit.no](mailto:fredrik.nilsen@uit.no)

### Latinsk sammendrag

*De supervacuanitate mulierum apud Platonem*. In lucubratione suā, cui titulus est «De Platonis mulieribus problematicis», Kristin Sampson putat Platonem habere duos diversos modos mulieres spectandi in operibus suis, quae sunt *Res publica* et *Timaeus*. In *Re publica* Plato quoddam genus aequabilitatis, quae inter duos sexūs valeat, exhibet, speciatim in socialibus stratis ducum atque militum; mythologiā *Timaei* mulieres describuntur tamquam viri reincarnati, qui priorem vitam non moralem atque malam degerant. Secundum interpretationem meam hae duae perceptiones debent sumi ut duo aspectūs unius eiusdemque communis cogitationis Graecae vel, ut Vigelis Songe-Møller existimat, communis somnii Graeci, «somnia de supervacuanitate mulierum». In *Re publica* Plato differentias inter sexūs amovere conatur, cum mulieres quam simillimas reddat viris, in *Timaeo* tamen eas describit esse ab normā (id est ab viris) omnino differentes et revera ut poenam viris imponendam, qui moraliter male se gerunt, aliquid ergo, sine quo res publica idealis sit oportet.

### Engelsk sammendrag

*The Superfluity of Women in Plato*. In her article «Plato's problematic women» Kristin Sampson argues that Plato has two different views on women in the *Republic* and the *Timaeus* respectively. In the *Republic* Plato operates with some sort of equality of status between the two genders, at least in the leaders' and the soldiers' classes, whereas in the mythology of the *Timaeus* women are depicted as reincarnations of men who earlier had lived an unmoral and bad life. According to my interpretation, these two views must be seen as two aspects of one common Greek thought or, as Vigdis Songe-Møller puts it, one common Greek dream, «the dream of the women's superfluity». In the *Republic* Plato tries to rule out differences between genders by making the women as similar to men as possible, while in the *Timaeus* he describes them as something completely different from the norm, the man, and actually as a punishment to men with bad moral behaviour, something that society ideally should do without.

### Nøkkelord

Platon, Apollodoros, Hesiod, Euripides, autokhthoni, Pandora, kvinnens overflødigheit, Platons kvinnesyn, likestillingsforslaget i Staten, tilblivelsesmyten i Timaios.