

GUD

- 4 **THE BIRTH, DEATH, AND AFTERLIFE OF THE GOD OF THE PHILOSOPHERS**
Melvin Chen
- 8 **DESCARTES' ARGUMENTS FOR THE REAL DISTINCTION OF MIND AND BODY**
Paul Alexander Rækstad
- 14 **UNDER TANKENS ÅK**
EN TOLKNING AV NIETZSCHES MORALKRITIKK OG DESCARTES' GUDSBEVIS
Reier Helle
- 21 **EN BØNN OM AT GUD SKAL SKJE**
GUDSBEGREPET HOS JOHN D. CAPUTO
Ole Amund Gaustad
- 26 **JEG'ET, MEG'ET OG DEN ULTIMATE LENGSEL**
EN EKSISTENSIELL TILNÆRMING TIL DET GUDDOMMELIGE
Arthur Bolstad
- 35 **GAPET OG GUDENE**
OVERSETTELSE AV «GUDENES TILBLIVELSE»
Eirik Ørevik Aadland
- 37 **FREM FRA GJEMSELEN:**
NOEN OVERFLADISKE BEMERKNINGER OM INDISK FILOSOFI I FIRE ONTOLOGISKE PERSPEKTIVER
Jens Erland Braarvig
- 41 **EN MER SAKRAMENTAL FILOSOFI**
ET INTERVJU MED FR. ARNFINN HARAM
Helga Forus & Hilde Vinje Sekkesæter
- 47 **TANKE OG TRO**
ET INTERVJU MED EGIL A. WYLLER
Emma Marie Brunsell Dankertsen & Hege Dypedokk Johnsen
- UTDRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*:
- 52 **OMEGA-PUNKTET**
- 53 **AVKLEDNINGENS KUNST**
ANMELDELSE AV *MORALENS GENEALOGI*, FRIEDRICH NIETZSCHE
Martin Østtveit
- 59 **EVIG KJØTT - EVIG LIV?**
KRITIKK AV *GREEK RESURRECTION BELIEFS AND THE SUCCESS OF CHRISTIANITY*, DAG ØISTEIN ENDSJØ
Lars Holm-Hansen
- 62 **REISEBREV FRA ST. PETERSBURG**
Hannah Monsrud Sandvik
- MESTERBREV:
- 64 **BEATE RAVN ØHLCKERS**
- 58 **KRYSSORD**
- 61 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

6. ÅRGANG 2/2010

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret
ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd og
Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.

Trykket hos Zmedia, Lysaker

Opplag: 600

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsbonnement kr. 140 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører:	Torstein Sverre Hoff & Hege Dypedokk Johnsen
Redaksjonssekretær:	Victoria Hannevold Koritzinsky
Økonomiansvarlig:	Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig:	Eivind Freng Dale & Vera Lid
Øvige redaksjonsmedl.:	Helga Forus Marita Spildo Hilde Vinje Sekkesæter Eirik Sjøvik Gorm Rødder Jon Furholt William Ekås Sæter (permisjon)

Forsideillustrasjon: Ane Steinholt Hem

Baksideillustrasjon: Ane Steinholt Hem

GUD

Religion er et brennbart tema. Noe av problemet med religionens rolle i det offentlige rom er knyttet til hvorvidt religiøse argumenter kan godtas også av ikke-troende, for argumenter fundert i religiøs tro synes å unndra seg enkelte kriterier som ellers gjelder for argumentasjon og gyldighet. Hva skal egentlig telle som et argument, og når er en konklusjon gyldig? Kan et argument som hviler på eksistensen av Gud være et godt argument?

I tidlig europeisk tenkning var teologi og filosofi tett sammenvevd. Etter opplysningstiden ble de to adskilte disipliner, men enkelte filosofer tematiserer fortsatt religion og gudstro. «Det er intet skille mellom liv og filosofi» skrev Simone de Beauvoir. Hvorvidt skal det aksepteres at en religiøs filosof inkorporerer sin personlige tro i sine filosofiske arbeider? Finnes det en grense? Er religiøse argumenter suspekter fordi de forutsetter eller avhenger av Guds eksistens? Men er det ikke slik at man som filosof nesten uansett må forutsette *noe* før man kan forvente å si noe fornuftig? Er det en grunn til at et religiøst utgangspunkt er mindre legitimt enn et sekulært? Svarene på disse spørsmålene er usikre. Den filosofiske diskusjonen rundt Gud dreier seg om mer enn religiøse argumenters gyldighet. Mye av filosofisk diskusjon rundt Gud har for eksempel dreid seg om hans eksistens, eller mangel på sådan.

Det mest omdiskuterte gudsbeviset i filosofiens historie er kanskje Descartes' ontologiske gudsbevis. Dette tematiserer Reier Helle i sin artikkel «Under tankens åk». Her drøfter han Nietzsches kritikk av Descartes' tanker. Med provoserende karakteristikk av kristendommen som «slavemoral» har Nietzsche vært toneangivende i filosofisk problematikk knyttet til Gud og religion. Det blir fristende å komme med floskler om «en revolusjonering av filosofien» og «en permanent forandring av landskapet». Men Nietzsche fortsetter å være relevant i diskusjoner om Gud og religion. Kanskje spesielt fordi han ikke diskuterer for eller i mot Guds eksistens, men tar Guds (metaforiske) død for gitt, og argumenterer mot de resultater religiøs tro har for den menneskelige tilstand.

Hos Descartes fremstår Gud som en hendig garantist, men hvor sentralt er gudsbegrepet i Descartes' argumen-

tasjon for forholdet mellom kropp og sjel? I artikkelen «Descartes' Arguments for the Real Distinction of Mind and Body» argumenterer Paul Rækstad for at Descartes' tyngstveiende argument for distinksjonen mellom kropp og sjel var empirisk og ikke, som Descartes selv trodde, logisk.

Gudsbegrepet tematiseres også i «The Birth, Death, and Afterlife of the God of the Philosophers», skrevet av Melvin Junming Chen. Chen ser på hvilken rolle gudsbegrepet har spilt for sentrale tenkere i vestlig filosofi, hvordan en metafysisk Gud avgår med døden med Nietzsche og Heidegger, og hvordan Levinas åpner, ifølge Chen, muligheten for en fortolkning av Gud, ikke i metafysiske termer, men i etiske. Ole Amund Gaustad undersøker på sin side filosofen John D. Caputos «svake» gudsbegrep og hvordan et slikt syn på Gud forholder seg til «det ondes problem».

Et tema som Gud omfatter selvfølgelig ikke bare den monoteistiske kristne versjonen. Arthur Bolstad skisserer i sin artikkel en gudsforestilling fundert blant annet på Sartre og buddhisme. I vår faste spalte *Frem fra Gjemselen* gir Jens Braarvig oss et innblikk hinduistisk filosofi, og Eirik Aadland har oversatt fragmenter fra Hesiods *Gudenes tilblivelse*.

Dette er bare noe av det du vil finne i dette nummeret av Filosofisk supplement. Gud er et omfattende og, til tider, kontroversielt tema. Akademia har i Norge nok blitt mest identifisert med en ateistisk grunnholdning. Men de filosofiske sidene knyttet til religion og Gud strekker seg langt utover argumenter for eller i mot Guds eksistens. Som vi håper du vil se i dette nummeret er den filosofiske behandlingen av Gud og religion ikke bare mangfoldig, men også preget av noe mer komplisert enn en enkel avvisning av Guds eksistens.

God lesning!

Torstein Sverre Hoff &
Hege Dypedokk Johnsen,
redaktører

THE BIRTH, DEATH, AND AFTERLIFE OF THE GOD OF THE PHILOSOPHERS



Illustration: Trym Rødder

By Melvin Chen

The God of the philosophers, ostensibly the object of my discussion, is nothing other than God as an abstract, universal concept (mediated), often reducible to the attributes of omnipotence, omnipresence, omniscience, and omnibenevolence, as opposed to God as a being who may be directly intuited (immediate), in such anthropomorphic guises as Zeus seducing Leda in the form of a swan in the Greek mythos, or the monstrous Demiurge being wrapped in a cloud by his mother Sophia and isolated from the Pleromatic realm in the Gnostic mythos. The God of the mythographers, governed by the literary trope of prosopopoeia, is assigned human characteristics, bearing out Xenophanes' observation that if horses or oxen could depict their Gods, they would depict them in the image of horses or oxen. However, as this is a philosophical essay, we will consider only the God of the philosophers, leaving the anthropomorphic God of the mythographers for the anthropologist to dissect.

The God of the philosophers first came into being through the maieutic labours of Xenophanes of Colophon, a universal and abstract entity as opposed to the anthropomorphic deities of Greek antiquity. Drawing on the photologic metaphor of the all-seeing eye of Zeus, Xenophanes held the essence of this God to be "an essence that is nothing other than an omnipresent and pure seeing" (Picht 1980:72). Xenophanes' concept of an omniscient God, troping on the all-seeing eye of Zeus, confirms Derrida's claim that "the entire history of our philosophy is a photology", making metaphysics a heliocentrism based on the metaphor of light and darkness and the "naiveté of the glance" (Derrida 1978:85). The God of the philosophers then periodically resurfaced in various guises: the Platonic Form of the Good, the Aristotelian Nous (which Aristotle called the "divine element in our composite nature" in his *Nicomachean Ethics*), the Kantian Transcendental Ideal, and the Hegelian Absolute Spirit.

Metaphysics as Ontotheology

Ontotheology, properly understood, is the speculative interpretation of being, and for Hegel (in Heidegger's redaction of his German Idealist predecessor), philosophy is ontotheology, since it has no other object than God (Thomson 2005). Metaphysics, properly understood, has four major branches: ontology (the study of the nature of being), cosmology (the study of the nature of the universe), psychology (the study of the nature of the mind), and theology (the study of the nature of God). The metaphysical agenda, with the birth of the God of the philosophers, came to be determined as ontotheology, to the

detriment of its sister fields, psychology and cosmology. Thinking about the identity of God fosters what Adorno has termed "identitarian philosophy", wherein the logic of consistency (to which the philosopher is formally obliged) and the logic of synthesis in dialectics make identity "positive and desirable" (Adorno 1973:148). The will to identity is itself further lodged in the nature of thought, since "we cannot think without identifying", and all definition is identification (Adorno 1973:149.). The God of the philosophers existed within an ontotheology functioning as an identitarian philosophy, a veritable metaphysics of presence bound by the transcendental categories of goal (*bonum*), unity (*unum*), and truth (*verum*). That this God was a metaphysical God is borne out by the central question occupying philosophers from Plato and Aristotle to Leibniz and Hegel: "Why is there something rather than nothing?" (Kosky 1996:235). God was posited as the ultimate ground of being, which Heidegger was later to term the forgetfulness of the ontological difference between Being and beings. With being rendered as the highest universal, the medieval doctrine of divine simplicity, championed by Aquinas in his *Summa Theologica*, established the identity of God: God as Being is identical with His nature (e.g. omnipotence, omniscience). God being infinitely simple, He is not distinct from His nature, whence the impetus for identitarian philosophy. God not being distinct from His nature further entails that His attributes, considered singly, are not distinct from each other, whence Vico's explication that "in God, to know and to do is the same thing" (Habermas 1973:243). Being (appearance or *physis*) leads to truth, since truth must first be before it can become truth, and for Hegel true being is simply another name for God. In Descartes' *Fourth Meditation*, God is posited as the ultimate ground of truth for the Cartesian cogito: it is impossible that God should deceive, since he is perfect and has no need for dissimulation, the *modus operandi* of the weak. The basic forms of any proposition, otherwise known to philosophers as the Aristotelian categories, are drawn from the being of an entity (e.g. substance, quantity, place). Logicians sought to explain God as a *causa sui* with the highest degree of independence: necessarily, for any x and y, if x is God, and $x \neq y$, x in no way really depends on y for its existence or for any attribute essential to being God (Leftow 1990:586)

The confirmation of God as the ground of being and truth in a God-ordained universe led Kant to pen his effusive conclusion to his *Critique of Practical Reason*: "Two things fill the heart with ever new and increasing admiration and respect ... the starry heavens above us, and the

moral law within us". Adorno refers to this as the Kantian motif of "Muss ein ewiger Vater wohnen - [there] must live an eternal father" (Adorno 1973:385). Identitarian thinking, privileging identity, unity, and presence, led to conflation via analogy: men admired God in the order of his cosmos (Ordered God ≈ Ordered Cosmos), and saw in the structure of human reason an echo of God's nature (Human Reason ≈ Divine Reason), the Leibnizian God, after all, being a rational God who created this world as

Indeed, Levinasian ethics offers a way out of ontotheology, by apophatically acknowledging that God resists thematization.

the best of all possible worlds. Leibniz even attempted to surmount the Cartesian mind-body dualism by positing monads as simple units constituting the universe, and the soul-like substance constituting the true unity. In Leibnizian monadology, harmony in God's creation is the supreme unity of elegance and variety, with each soul-like substance mirroring all the rest, each monad mirroring the universe, each substance mirroring the essence of God from its own perspective (Jolley 1995). For the Enlightenment philosophers like Leibniz and Kant, thinking about God leads to a photologic identitarian philosophy, premised on the Derridean naiveté of the glance, be it Kant gazing at the starry heavens or the mirror trope in Leibnizian monadology.

The Nietzschean Death of God and Heidegger's Critique of Metaphysics as Ontotheology

The death of this God of the philosophers may be precisely dated as post-Enlightenment and proto-existentialist, occurring as it does in aphorism 125 of Nietzsche's *The Gay Science*: "Where has God gone?" he shouted. "I'll tell you. We have killed him - you and I!". While the source of Nietzsche's polemic appears to have been the Christian God, evinced in his "requiem aeternam deo" (Latin for 'Grant God eternal rest'), a sacrilegious appropriation of a line from the service for the dead, with Christianity representing, in his eyes, a victory of the weak over the strong. I will argue that it was rather the God of the philosophers, and the metaphysicians in particular, whose death Nietzsche unwittingly heralded. Heidegger's critique of metaphysics as ontotheology in his 1957 address posited that our forgetfulness of the ontological difference between Being and beings led directly to the metaphysical crisis occasioned by Nietzsche's pronouncement: philosophers had philosophized their God as the first cause of beings, with Marion memorably terming the metaphysical God a concept of "the being par excellence" (Marion 1994:579).

Through this forgetfulness, philosophers sought to explain Being itself in terms of beings. With the death of metaphysics entailing the death of the metaphysical God of the philosophers, theists were faced with the new challenge of thinking about God "in a non-ontotheological way, without reference to being or beings" (Min 2006:101). God as a trope for the ground or foundation of being founders once the ontological difference is recognized. Rethinking God in a Post-Metaphysical World – Anaphases and Levinasian Ethics

In an existentialist world, the infinite cannot be affirmed in a finite language, as cataphatic (affirmative) theology attempts to do, but can only be gestured at through a negation of the finite, as in the apophases of negative theology. Some knowledge of Greek may help us grasping the cataphatic-anaphatic dichotomy: "ana-" is a Greek prefix meaning "against", whereas "cata-" means "down" or "through", and the "-phatic" suffix derives from the Greek "phatos" meaning "spoken". Thus, whereas cataphasis expresses the nature of God through speech (affirmation), anaphasis rejects cataphatic affirmation through speech (negation). The "ineffability of the tetragrammaton", a Joycean phrase alluding to the vowel-suppressed YHWH through which the Israelites kept the name of Yahweh a secret from their enemies, problematizes the act of naming an unnameable God. Vis-à-vis Min's critique that negative theology still "affirms some hyperessential reality" (Min 2006:103), thereby remaining "a metaphysics of presence in a more refined form" (Min 2006:103), one might offer that this is a violent misreading of the nature of a gesture: a gesture only shows, and it can never tell.

The Levinasian God is "transcendent to the point of absence" and exists as a Good beyond Being (Levinas 1982:115). The Levinasian emphasis on absence is ostensibly in response to Derrida's deconstruction of the history of metaphysics as "the determination of Being as presence", with God rendered as one "invariable presence" among others (Derrida 1978:279). Indeed, Levinasian ethics offers a way out of ontotheology, by apophatically acknowledging that God resists thematization. Whereas ontotheology functions within the realm of *le dit* (or "the said"), thematizing something to make it a part of the totality of one's being (identitarian), post-metaphysical Levinasian ethics - and by extension the Levinasian God - functions within the realm of *le dire* (or "the saying"), characterized by radical alterity (discontinuous). The synthetic unity of the "I think" of the *res cogitans* is interrupted by a content exceeding adequation (namely: the concept of God). This God is an infinity to which we can only bear wit-

ness through our responsibility towards the hungry (e.g.: the widow, the orphan, the beggar) and our *me voici* (or "Here I am"). In the address to God, the subject (nominative) is elided in favour of the accusative, reminding us that such a God cannot be reduced to a concept or theme. To adapt Buber's terms in the Levinasian ethical relation, we address God as the eternal You in every You, whereas hitherto the metaphysicians and their God have stood in an I-It relation. For Levinas, the ethical situation precedes the metaphysical subject, and a philosophy which has discarded the baggage of ontotheology may remain open to the question of God, since such a God is ethical (the one to whom the Levinasian "Here I am" is addressed) as opposed to metaphysical (the ultimate ground of being). In Kierkegaard's *Sermon of the Jutland Priest*, the ethical relation is one of indebtedness, since "against God we are always in the wrong". Negative theology points towards a reinvigorated significance of God in a post-metaphysical world, since it carries "negativity in the heart of each thesis", leading one to suspend "every thesis, all belief, all doxa" (Derrida 1995:67).

Concluding Remarks

The birth of the God of the philosophers, heralded by Xenophanes and drawing on the metaphor of the all-seeing eye of Zeus, determined philosophy as ontotheology, with metaphysicians positing God as the ultimate ground of being, ignorant of the ontological difference between Being and beings which would later serve as the cornerstone for

the Heideggerian destruction of metaphysics. The death of this God, predicted by the proto-existentialist Nietzsche and realized by his existentialist compatriot Heidegger, ushered in the post-metaphysical age. However, with post-metaphysical secular capitalism marked by an abject failure of culture to replace religion, as Eagleton has noted in his *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, thinkers like Levinas offer a route to rethinking God in ethical as opposed to metaphysical terms. Furthermore, the ontotheological impulse to determine being as presence and God as the ultimate ground of being within a metaphysics of presence may be countered by anaphatic theology, which simply gestures at the infinite through a negation of the finite. If language remains bound by the horizon of finitude within which to speak about God in definite terms is to misrepresent him, Nietzsche is once more prescient in his observation that we have not gotten rid of God because we still believe in grammar. Through Levinasian ethics, anaphatic theology, and the post-metaphysical overtures of such thinkers as Jean-Luc Marion and John Caputo, the God of the philosophers has – if one is allowed a Christian turn of phrase – risen again.

The death of this God, predicted by the proto-existentialist Nietzsche and realized by his existentialist compatriot Heidegger, ushered in the post-metaphysical age

LITTERATUR

- Adorno, T. 1973. *Negative Dialectics*. E B Ashton (trans). New York: Seabury Press.
- Buber, M. 1952. *I and Thou*. Edinburgh: T & T Clark.
- Derrida, J. 1995. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press.
- , 1978. *Writing and Difference*. Alan Bass (trans). London: Routledge & Kegan Paul; Chicago: University of Chicago.
- Descartes, R. 1986. *Meditations on First Philosophy*. John Cottingham (trans); Bernard Williams (intro). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Eagleton, T. 2009. *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate*. London: Yale University Press.
- Habermas, J. 1973. *Theory and Practice*. John Viertel (trans). Cambridge: Polity in association with Basil Blackwell.
- Hegel, G W F. 1969. *Hegel's Science of Logic*. A V Miller (trans). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Jolley, N. (ed). 1995. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. 1992. *Either/Or. A Fragment of Life*. Victor Eremita (ed); Alastair Hannay (trans). Penguin Classics.
- Kosky, J. L. 1996. «After the Death of God: Emmanuel Levinas and the Ethical Possibility of God». In *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 24. No. 2. pp. 235-259. Blackwell Publishing.
- Leftow, B. 1990. «Is God an Abstract Object?» In *Noûs*. Vol. 24, No. 4. pp. 581-598. Blackwell Publishing.
- Levinas, E. 1982. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2nd ed. Librairie Philosophique. Paris: J Vrin.
- Marion, J-L. 1994. *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*. In *Critical Inquiry*. Vol. 20, No. 4. Thomas A. Carlson (trans). pp 572-591.
- Min, A. K. 2006. 'Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion.' In *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 60, No. 1/3. Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion. pp 99-116.
- Nietzsche, F. 1964. *Joyful Wisdom. The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Vol. 10. Thomas Common (trans). New York: Russell & Russell, Inc.
- Picht, G. 1980. «The God of the Philosophers». In *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 48, No. 1. pp 61-79. Oxford University Press.
- Thomson, I. 2005. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

DESCARTES' ARGUMENTS FOR THE REAL DISTINCTION OF MIND AND BODY



By Paul Alexander Rækstad

Illustration: Tom Andre Håland

The perhaps most central feature of the Cartesian worldview is Descartes' dualism – the thesis that there are two and only two really distinct substances, minds conceived as thinking substance and bodies conceived as extended substance, which jointly make up all that there is in the created world.¹ The image is a familiar one, but the exact structure and contents of the arguments Descartes purportedly advances in favour of this thesis remain subject to differing and contested interpretations and so too, consequently, does scholarly and popular evaluations as to their validity and soundness. A proper appreciation of these arguments will, among other things, tell us to what extent Descartes' dualism rests on his proofs of the existence of a benevolent God, and, on the basis of their argumentative validity and the plausibility of their premises, provide good grounds for assessing not only his arguments in light of contemporary discoveries, but also the extent to which Descartes' dualism was well-founded in his own day.

Mind and body are really distinct, Descartes argues, firstly because they can be clearly and distinctly apprehended apart from one another in a complete manner, secondly because they have contradictory properties, and thirdly because certain empirical features of human psychology and the nature of human and animal brains can best be explained by this postulation. I shall refer to these as the "Separability" argument, the "Divisibility" argument and the empirical argument respectively, and consider their merits in turn. We should note that the first of these is generally the most emphasized and that it, if logically valid, rests entirely on Descartes' purported proofs for God's existence. I shall argue that while the second is wholly unconvincing and the first not unproblematic, the third argument – all too often overlooked – provides sufficient additional weight such that Descartes on the whole does have a good case for the real distinction between mind and body, given the state of the psychological and biological sciences of his day.

The Separability Argument

Descartes' two first arguments for the real distinction of mind and body rely on his previously argued thesis of the existence of a benevolent God who guarantees the truth of clear and distinct (henceforth CD) apprehension. By "clear" Descartes means that which is "present and apparent to an attentive eye" and by distinct he means "that which is so precise and different from all other objects that it contains within itself nothing but what is clear" (Descartes 1997d:I.45). Briefly put, he seems to be saying that something is clear iff one is able to instantaneously

and with little cognitive work recognize something with no uncertainty as to its nature and characteristics, and distinct iff² it is clearly distinguishable from all other things in such a way that nothing unclear is contained. An object can be clear without being distinct, but not vice versa. For example our apprehension of the concept "heap" may be perfectly clear with regard to a central range of exemplars; however, it is definitely not distinct because by its nature as a vague concept its remaining range of exemplars remains unclear.

The first argument that mind and body are really distinct – the "Separability" argument – first appears in the Sixth Meditation. In addition to the knowledge of his mind and essence established in the Second Meditation, he now has a proof of God to ground CD apprehension, a more developed conception of body as extended substance, and further avails himself of a notion of completeness which I shall discuss below. These three points distinguish it from a very similar argument employed in the *Discourse on Method*. The separability argument can be summarized as follows:

1. If A can exist apart from B, and vice versa, A is really distinct from B, and B from A.
2. Whatever I CD apprehend to be possible can be brought about by God.
3. If I CD understand the possibility that A exists apart from B, and B apart from A, then God *can* bring about that A and B *do actually* exist in separation.
4. If God can bring it about that A and B exists in separation then A and B can exist apart and, by 1), they are really distinct.
5. I can CD understand the possibility of A and B existing apart from each other, iff: there are attributes a and b, such that I CD understand that a belongs to the nature of A, and that b belongs to the nature of B (and that $a \neq b$), and I CD understand that something can be a complete thing if it has a even if it lacks b, or has b and lacks a.
6. Where A is myself (or my mind) and B is a body, thought and extension satisfy the conditions on a and b respectively.
7. Hence, I am really distinct from body and can exist without it.³

Importantly, Descartes only holds his reasoning in 5) to be acceptable for "complete" things.⁴ He defines a "complete thing" as "a substance endowed with those forms or

attributes which suffice to let me recognize that it is a substance.” (Descartes 1997b:234). He also distinguishes between three kinds of distinctions: real, modal and formal. Real distinction takes place only where two substances are distinguished (e.g. between mind and body), modal distinctions are distinctions either between modes and a substance or between two modes (e.g. between body and shape, or shape and motion), and formal distinctions are distinctions made by reason between a substance and one of its attributes ”without which it is not possible that we should have distinct knowledge of it” (e.g. between body and extension) (Descartes 1997d:I.60-2).

Whereas we might distinguish, say, figure from motion, we can do so only by abstraction, and the distinction is modal rather than real. In reality figure and motion are both ”modes” which ”cannot be conceived ... apart from some substance to which they are attached [a body], and [they] consequently cannot exist without it.” (Descartes 1997b:181). As such, they cannot be apprehended apart in a complete manner. Put in a different way, properties such as shape, motion etc. are really modes of a principal attribute, extension, which comprises the essence of a kind of substance, body, apart from which they cannot exist (and likewise for beliefs, thinking and mind). Mind and body by contrast, can be CD apprehended completely and with no use of abstraction, hence they are really distinct, not just modally or formally.

In short, assuming the proof of a benevolent God to guarantee the truth of CD perception, an adequate notion of modes, principal attributes/essences and their accompanying substances in conjunction with satisfactory notions of thinking and extended substance, as well as of completeness, the above-reconstructed separability argument is supposed to give us conclusive grounds to believe that mind and body are two really distinct substances and can (at least by the power of God) exist apart from one another. We could follow the route of challenging this argument’s soundness by undermining the premise of his proof of God. However, I believe it would be both more fruitful and interesting to consider old and new arguments aiming to challenge its validity instead (largely because metaphysical arguments purporting to prove the existence of God are by now thoroughly – and rightfully – discredited).

To begin, Caterus⁵ objects that since Descartes says that ”simple natures” like figure or motion can be CD conceived in themselves they should, by the above line of argumentation, count as distinct substances. Descartes’ completeness-proviso answers this objection because such ”simple natures” like figure and motion cannot be con-

ceived apart in a complete fashion – that is, they cannot be properly conceived in the absence of other modes of (in this example) extended substance and thus in the absence of extension and extended substance itself, except by the use of abstraction. For example, one cannot think of motion without abstraction without there being something moving, and this something must have a determinate shape, size, and so on. Consequently such ”simple natures” cannot be really distinct from one another, only formally or modally.

We should note that ”complete” in Descartes’ sense does not mean exhaustive. Based on this, Arnauld⁶ objects that since we don’t have exhaustive knowledge of the mind, it might be the case that body is a necessary condition for mind without our knowing that it is, and that mind is related to body like a species to its genus. In other words where body is *x* and mind is *y*, even though we have correct CD apprehension of *y* which does not involve *x*, it may nevertheless be the case that *x* is a necessary condition for *y*, and therefore that minded bodies are just a subset of bodies in general. Such is the case according to materialist approaches to the mind, variants of which are dominant today.

However, if we accept Descartes’ above line of argumentation that thought can be CD apprehended as a complete thing, then it follows that it must be a substance. As substance is defined as ”that which can exist by itself, without the aid of any other substance” (Descartes 1997b:237), there can, logically, be no ”hidden” or ”unapprehended” dependence of thought on anything else. Had there in fact been any such dependence it would preclude CD apprehension of mind as a complete thing. Now it is perfectly acceptable to question the truth of the premise that we have a complete CD apprehension of mind/thinking substance. However, in order to do so we require some further argument as to why we should in fact doubt this premise. Arnauld fails to provide such an argument, most likely because he believes his argument to be sufficient to challenge the internal coherence of Descartes’ line of argumentation. In this however, he is wrong, and in lieu of further argumentation to undercut the premise of complete CD apprehension of mind/thinking substance, his objection fails to be forceful.

Finally, Rozemond (Rozemond 1998:33)⁷ argues that the above reading does not entail that thinking cannot require extension because the argument as reconstructed above (in 1 through 7) simply fails to entail such a conclusion. As a result of this, it is at least possible that thinking requires extension and minds bodies, and thus Descartes’

separability argument for the real distinction of mind and body at least fails to be logically valid because it would not have established that the two kinds of substance are necessarily able to exist apart from one another. We can see that this argument falters once Descartes' completeness-proviso is included in the argument above. The inclusion of this proviso ensures that as our apprehension of mind and body as thinking and extended things is complete in Descartes' technical sense, we know they are sufficient for qualifying as substances, and as such are necessarily capable of independent existence.

One last thing worth mentioning is that by strengthening the internal coherence of the separability argument, more weight is put on the premises – in particular the attempted proof of the existence of a benevolent God – and it is not at all clear that they can in fact bear this weight.

The Divisibility Argument

Moving on, the second argument, the "Divisibility" argument, appears later in the Sixth Meditation and can best be reconstructed as follows:

1. If two properties are contradictory, they cannot both inhere in the same thing.
2. The properties of divisibility and indivisibility, *x* and *y* respectively, are contradictory.
3. Properties *x* and *y* are features of extended things (bodies) and thinking things (minds) respectively, by their (minds' and bodies') very natures. As such *x* and *y* are part of minds' and bodies' respective essences.
4. A property is essential iff without it the bearer would cease to exist.
5. By 3 and 4 every body is necessarily divisible and every mind necessarily indivisible.
6. Therefore mind and body can never be the same thing.
7. Hence mind and body must be really distinct.⁸

We might doubt premise 1) and ask why some sort of limited parallelism should not be possible. Nevertheless that premise does have a great deal of intuitive plausibility. As such, and following our previously outlined route of focusing on internal rather than external issues with Descartes' argumentation, I will not pursue this further.

Descartes says that this argument establishes that "the mind or soul of man is entirely different from the body" and that had it not already been established by the sepa-

rability argument, it [the divisibility argument] would be "sufficient to teach me" this (Descartes 1997b:187). It lacks any mention or use of his notion of substance, limiting his thesis to minds and bodies being different *things* – leaving it unclear what exactly he means by "thing" in this context. This has the effect of weakening the force of the argument because it cannot reject the possibility of Arnauldian "hidden" dependencies whereby body remains an unapprehended necessary condition for the existence of mind.

If, on the other hand, we replace "thing" with "substance" in the relevant premises above, and add a premise that minds and bodies are substances, the argument becomes strong enough to avoid this objection. But this would also make it viciously circular, because it would follow from the premise that minds and bodies were both substances that they were indeed really distinct. If however, "substance" is substituted for "thing" where relevant but the premise stating that minds and bodies were both substances were not included, the argument would not be valid because it would remain perfectly possible that neither minds nor bodies (or indeed anything) qualify as substances. This argument then is far weaker than the separability argument, and hardly able to convince us as the separability argument does, that mind and body are really distinct, as Descartes holds that it should (Descartes 1997b:187).

The factual premise 3), which Descartes leaves wholly unsupported and which does not seem intuitively certain, is also problematic. It seems perfectly possible that I should be able to exist as myself yet for example bereft of my capacity to understand e.g. grammar or language. The problem is not whether or not I can exist without particular thoughts or modes, or without any kind of thinking at all. The problem is whether or not the mind can exist lacking some entire capacity while retaining others, and this does seem intuitively plausible. It seems clear that Descartes identifies divisibility with *spatial* divisibility, but this is not his argument, nor is it what his argument needs in order to get the conclusion he desires.

A Problem for Both of the Above Arguments

Crucially, Descartes has given us little reason to accept a key premise of both his arguments, namely that our conception of mind is in fact complete. *God only guarantees*

It seems clear that Descartes identifies divisibility with spatial divisibility, but this is not his argument, nor is it what his argument needs in order to get the conclusion he desires.

the truth of CD apprehension, not its completeness. Nor does God guarantee that any apprehension that seems complete really is complete. Mind may be unrelated to any "modes" of extension CD apprehended, and given our limited knowledge of mind it may *seem* to us that it qualifies as a substance – i.e. as something capable of independent existence. But it seems at least *plausible that further empirical study might provide us with good reasons to believe that mind is somehow dependent on a body* (as many now believe it is). Even for the limited Cartesian conception of mind as the pure intellect examples of drastic personality changes or the loss of linguistic competence only, as the result of brain trauma, would seem quite capable of challenging the conception of their real distinctness. It is not just a manner of losing individual thoughts or the potential to realize certain capacities – this

Descartes' empirical case for the real distinctness of mind and body – excluded from the Meditations – is perhaps his most convincing argument for it.

Descartes could easily reply to – it is the matter of losing an entire aspect or component of the mind yet retaining all others as the result of something happening to the body (brain).

Supposing this to be the case, *the very fact that that additional information can challenge our beliefs about the essence, independence and hence substantiality of mind indicates that the apprehension Descartes refers to is not in fact complete in the sense he requires it to be because it alone is not sufficient to let us "recognize that it is a substance"* (Descartes 1997b:234). If we can no longer be certain that mind is an independent substance, the divisibility argument falls apart immediately, and the separability argument becomes vulnerable again to both Caterus' and Arnauld's objections.

The Empirical Argument(s)

Lastly, Descartes' empirical case for the real distinctness of mind and body – excluded from the *Meditations* – is perhaps his most convincing argument for it. Firstly, arguing that the mind and body are distinct substances was able to reconcile the paradox that while both humans and animals have relatively similar brains and bodies, they have vastly different cognitive powers, especially linguistic. As he notes not even the brightest and most well-taught animals can match even the most stupid, mentally deficient and uneducated humans in this crucial respect.

Dualism can also explain how humans are capable of extremely complex and complicated cognitive feats which seemed to Descartes impossible to replicate by any mecha-

nical means – especially the human capacity to innovate, the diversity of human behaviour, and its appropriateness to new situations. For instance, all human beings who have learnt a language will be able – largely regardless of age, education, sanity, and so on – to produce, from a very restricted set of sample sentences (s)he has experienced, completely new and (at least to the speaker) original sentences in order to express his or her intended meaning. Whereas, according to Descartes, it is possible to conceive of a machine which can produce both words and sentences – such as when a tortured animal cries out in pain – it is not possible to conceive of one that has the ability to construct entirely new ones in order to express itself cogently. The way dualism can account for this difference is by excluding mind or the mental from any necessary physical machinery, which allows animal "souls" and other material things to be "of an entirely different nature from ours" (Descartes 1997a:108-9).

Third, in his psychological works – most prominently the *Passions of the Soul* – Descartes develops a complex psychological typology on the basis of his dualist metaphysics which is considerable in scope and explanatory efficacy. The fact that the dualist hypothesis provides (at least part of) the basis for a fruitful line of empirical research provides further support.⁹

Unlike the two preceding arguments, the empirical case Descartes offers in support of dualism is not intended as a knock-down argument for dualism or against other options (such as different forms of monism). Rather, it attempts to give us good reasons to believe that dualism is in fact the most plausible option available in light of its explanatory powers.

Conclusion

In sum, Descartes has three main justifications for dualism: the separability argument, the divisibility argument, and the empirical argument. Whereas the second has been shown to be structurally fallacious, and the first to be stronger than commonly believed but nevertheless not wholly satisfactory, the third has been shown to be empirically convincing given the state of the psychological and biological sciences of his day. Thus, while the separability and divisibility arguments aim and fail at deductive validity (where the premises are true, the conclusion must, logically, also be true)¹⁰, the empirical argument aims and succeeds at inductive soundness (the premises are true and provide inductive support for the conclusion), and is consequently the only one of the three which was forceful and should have been convincing at the time. We thus

find that whereas Descartes believed his most important grounds for dualism were the foundationalist ones he derives in the *Meditations* from inter alia his purported proof of the existence of God, it was in fact the case that his strongest arguments for this thesis were instead the naturalistic empirical ones he presented elsewhere. The *convincing* part of the Cartesian case for dualism was, thus, entirely secular and naturalistic in origin.

Unfortunately for dualism today, much of this support is contingent on historical context and no longer obtains. For example there is no progressive or competitive research program in psychology that has or needs dualism as a central component. Furthermore, as the cognitive sciences advance, mental capacities are increasingly explained in terms of bodily (brain) processes.

What is worth noting, however, is that the first two

components of Descartes' empirical case for dualism still hold, and whereas they do not give us good reasons to prefer a dualist over a monist psychology,¹¹ they do point to important features of human vis-a-vis animal psychology which remain to be adequately explained. The differences between human and animal cognitive powers for example – including our powers of grammatical language and mind reading¹² – are still the subject of considerable research and debate, and a complete and fully satisfactory account remains outstanding. Thus, whereas many of his theses and conclusions do not, the key psychological problematics that Descartes worked so hard on, remain with us to this day.

NOTES

¹Actually three, as God is a kind of substance all to Himself. In fact since all substances are created and only God is sufficient in and for himself, Descartes at one point concedes that, strictly speaking, God is the only real substance, as he is a necessary condition for all created substances (i.e. all minds and bodies). This point would later be developed by others, inter alia and most notably by Spinoza.

²If and only if

³I here lean considerably on Wilson (Wilson 1978:197-8) and Descartes (Descartes 1997b:181-2)

⁴Williams' reconstruction (Williams 1978:116-7) misses this crucial point.

⁵Caterus was a French theologian and logician who was invited by Descartes to offer queries and counter-arguments to the *Meditations*. These were then printed, together with Descartes' replies, in the «Objections and Replies».

⁶Arnauld was a Dutch theologian who was likewise invited to offer queries and objections in the «Objections and Replies».

⁷Rozemond is a contemporary historian of philosophy who has written extensively on Descartes' dualism.

⁸Here I rely primarily on Descartes (Descartes 1997b:187)

⁹This section relies primarily on Descartes (Descartes 1997c) and Chomsky (Chomsky 2009)

¹⁰Their soundness additionally relies on the truth of their premises, including the proof of the existence of a benevolent God, which are not examined here.

¹¹To lend weight to a dualist over e.g. a monist metaphysics, these arguments must be accompanied by a genuinely progressive and competitive research program which on some level can be shown to fill the explanatory gap they pinpoint. In the absence of such company they are reduced to no more than «God of the gaps»-type arguments where an ad hoc and otherwise unfounded and unrelated postulation is introduced for a range of explananda where a given research program has yet to provide a satisfactory explanation.

¹²«Mind reading» is a technical term referring to humans' (and some other animals') abilities at inferring mental states from behavior.

LITERATURE

Descartes, R. 1997a, «Discourse on the method of rightly conducting the reason and seeking for truth in the sciences», in E. Chavez-Arviso (ed.)

Descartes: Key Philosophical Writings, translated by E. Haldane and G.R.T Ross. Wordsworth, Hertfordshire.

-----, 1997b, «Meditations on first philosophy», in E. Chavez-Arviso (ed.) *Descartes: Key Philosophical Writings*, translated by E. Haldane and G.R.T Ross. Wordsworth, Hertfordshire.

-----, 1997c, «Passions of the soul», in E. Chavez-Arviso (ed.) *Descartes: Key Philosophical Writings*, translated by E. Haldane and G.R.T Ross. Wordsworth, Hertfordshire.

-----, 1997d, «Principles of Philosophy», in E. Chavez-Arviso (ed.) *Descartes: Key Philosophical Writings*, translated by E. Haldane and G.R.T Ross. Wordsworth, Hertfordshire.

Chomsky, N. 2009, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

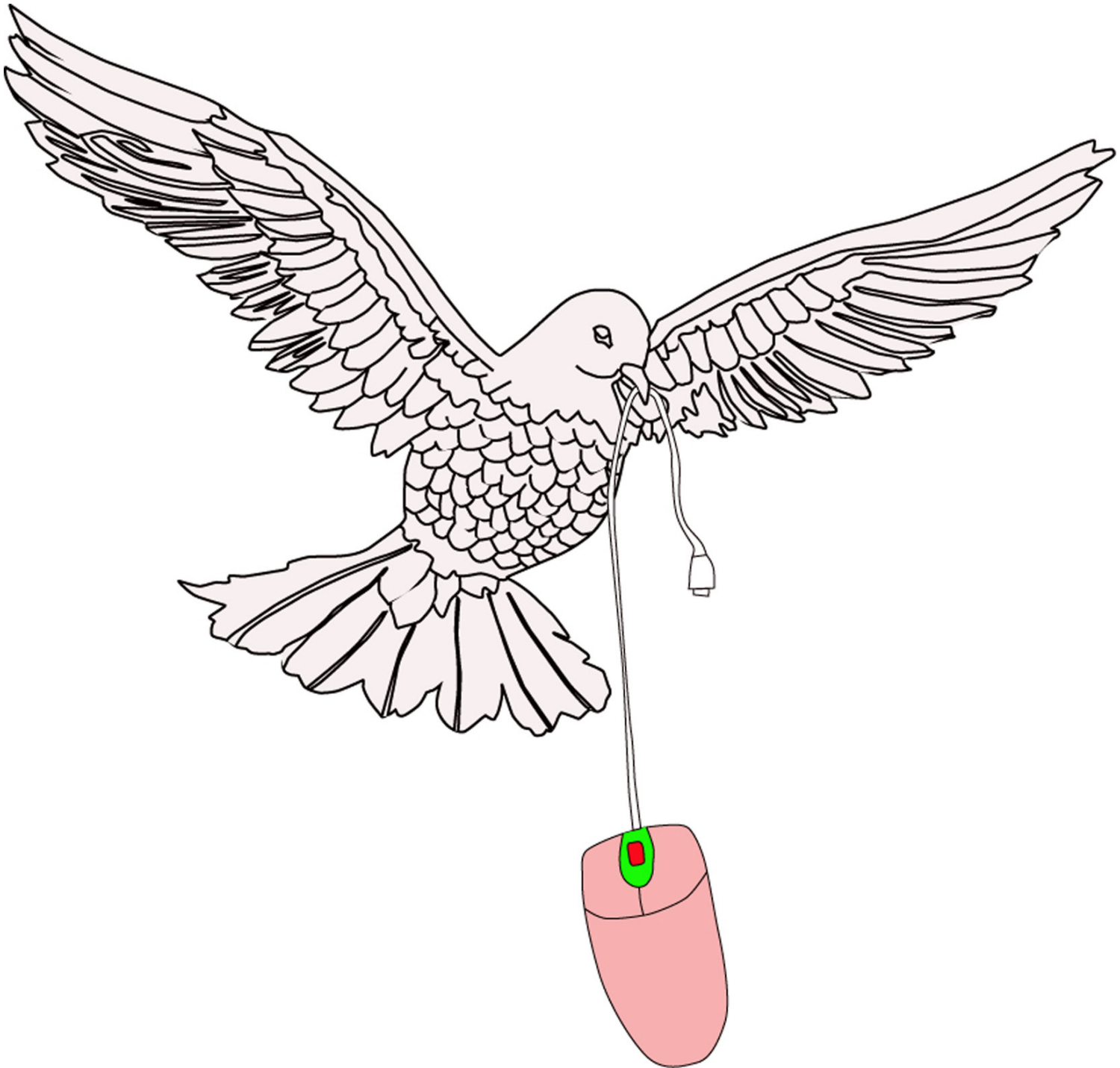
Rozemond, M. 1998, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, London.

Williams, B. 1978, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, London.

Wilson, MD. 1978, *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, London.

UNDER TANKENS ÅK

EN TOLKNING AV NIETZSCHES MORALKRITIKK OG DESCARTES' GUDSBEVIS



Descartes' hovedbidrag til filosofien er cogito-argumentet som etablerer subjektet som epistemologisk utgangspunkt. Til dette hører imidlertid hans famøse, og tidvis latterliggjorte, gudsbevis, gjerne kalt metafysisk, som anvender skolastiske tanker og begreper. Nietzsches anliggende var kristendommen, moralen og problemene heftende derved, og hans kritikk mangler ikke brodd mot Descartes' tanker. Men Nietzsche argumenterer ikke på vanlig filosofisk vis, og det er nødvendig å ta noen forholdsregler for å kunne sammenlikne dem.

For det første går jeg med på Nietzsches postulat om at også filosofi er verdibærende; for det andre gjør jeg bruk av Nietzsches omstridte *nachlass* hvori han gjør seg betraktninger rundt ellers ikke behandlede emner, så som Descartes og epistemologi.¹

Innledningsvis skal jeg undersøke Nietzsches forståelse av kristendom, moral og nihilisme og hva som ligger til grunn for denne. Dernest skal jeg utlegge det kartesianske gudsbevis ved å analysere de aktuelle latinske begrepene. Så skal jeg se hvilke innvendinger som kan rettes der imot, blant andre Nietzsches mer filosofiske angrep. Jeg skal likevel argumentere for at beviset, betraktet som forklaring på menneskets bevissthet og rasjonalitet (overutrustning) stiller sterkere enn vanligvis antatt. Når Gud skrider frem oppstår imidlertid andre enn metafysiske vanskeligheter. Disse skal jeg gripe an med Nietzsches moralkritikk og anskueliggjøre hvordan kristendommen, Gud og moralen *avstedkommer* nihilismen som for Nietzsche er selve *faen*, menneskets byrde og svøpe.

Victoria ultima Spartaci²

Kristendommen eksemplifiserer hva Nietzsche kaller «slavemoral». Med «slave», og motsetningen «herre», forstås svakhet og styrke; herren er sterk, slaven er svak: likeledes for moralens vedkommende. Begrepene er imidlertid ikke fullkomment innlysende. Slaven er nemlig svak for så vidt som han *villende* – i erkjennelse av sin svakhet – underkaster seg en annen og sterkere vilje. Herren er sterk fordi han makter å bære byrden av sin forgjengelighet, og å gi seg selv og verden mening.

Slavemoralen er både *den* svake moral og *de svakes* moral. Likevel er den langt fra evneveik og uten ressurser. Tvert imot er den utspekulert og slu, hvilket intuitivt gir mening: Hvis man verken ser sin svakhet eller sitt derav følgende behov for hjelp, vil man ikke overleve. Og kristendommen, denne svake slavemoral, har nettopp overlevd. I henhold til Nietzsches dikotomi, må derfor de svake ha søkt hjelp hos de sterke. Hvordan maktet så de svake å få de sterke til å hjelpe seg, når disse ikke nærer noen naturlig

lyst til å lempe på andres bør? Oppgaven synes umulig, da svakhet selv ikke *kan* overvinne styrke, per definisjon. Nietzsches sterke er dog ikke absolutt sterk.³ Han er sunn, rå, naturlig, brutal, han er kraften til verdiskapelse, men han er ikke listig og mistenksom. Disse er egenskaper assosiert med de svake, egenskaper som vender styrken mot seg selv. De svake måtte *lure* de sterke til å hjelpe seg. De foresto en radikal verdiforskyvning.

Når man *ikke* legger livets tyngdepunkt i livet, men i det 'hinsidige' – i intet –, så har man fratatt livet tyngdepunkt overhodet... Å leve *slik* at det ikke lenger har noen *mening* å leve, *det* blir nå til 'meningen' med livet ... (Nietzsche 2008a:50).

Idet hjelpeakten og nestekjærligheten får egenverdi, fødes et incentiv for de sterke til å avlaste de svake. Imidlertid kan ikke de svake *inni* verdi uten videre, dertil trenger de styrke. Løsningen er Gud, den hinsidige, allmektige, allgode og kjærlige, hvis styrke transcenderer menneskelig fatteevne, eller mer presist de svakes fatteevne. Han legger grunn for verdiene og sikrer *objektiviteten* som overbeviser de sterke. For å lykkes, må selvfølgelig de svake også overbevise seg selv om at Gud er evig og ikke deres skapelse, et forehavende gjort atskillig enklere av det faktum at de svake ikke tror de *kan* skape. Slik blir de sterke gradvis korrumpert, og de syke, nei-siende verdiene vinner frem. Hvori sykdommen består kommer eklatant til uttrykk i følgende passasje fra *Moralens genealogi*:

... således tjente gudene den gang til å rettferdiggjøre mennesket til en viss grad også i de dårlige tilfellene og tjente dermed som årsaker til det onde – den gang tok de ikke straffen på seg, men derimot – hva fornemmere er – skylden... (Nietzsche 2008b:101, min oversettelse).

Betydningen av denne distinksjonen kan ikke overdrives. Den gud, eller de guddommer som velvillig lar seg beskyldt og påtar seg *skylden* for menneskenes ulykke, er entiteter atskilt fra mennesket, i motsetning til den Gud som lar *seg* straffe (straffer seg selv) for å kunne tilgi de egentlige skyldnere.⁴ I dette tilfellet vedvarer forbrytelsen og bevisstheten derom, slik at menneskets bør blir større: Ved tilgivelse glemmes intet, verken svakheten som trengte den, eller forbrytelsen.

Omstendighetene rundt Guds skapelse er nøkkelen til nihilismen. Hans allmakt og hinsideshet var nødvendig for å skulle kunne opprettholde verdier uavhengig av

Ved tilgivelse glemmes intet, verken svakheten som trengte den, eller forbrytelsen.

mennesket. Dette gir Gud en *objektiv* stilling: Verdien knyttet til ham transcenderer mennesket og hva det finner for godt. Derav oppstår troen på at verdier *må* være objektive for å kreve lydighet av mennesket (Langsam 1997). Nihilisme er meningstap, ideen om at tilværelsen er meningsløs. «Gud er død», erklærte Nietzsche og bebudet nihilismens fremvekst. For med Guds død forsvinner det objektive anker hvortil virkeligheten og livet (ironisk nok plassert utenfor livet) er festet. Nietzsches tese er følgende: Mennesket har lurt seg til å tro at det er for svakt til å gi sin eksistens mening og berettigelse, og oppfant derfor en gud med tilstrekkelig styrke, som deretter døde og rev vekk hva mennesket hadde bedratt seg til å behøve: mening gitt utenfra.

Cogitatio accrescens in aeternitate⁵

Det finnes mange måter å bevise Guds eksistens på: De mest kjente er moralske og metafysiske. Av disse er sistnevnte uovertruffent mest interessant, fordi de moralske argumentene ofte er aksiomatiske, av typen: Hvis det ikke finnes noen absolutt størrelse, *exempli gratia* Gud, hvorfra moralen utgår og begrunnes ved, har ikke mennesket noen grunn til å oppføre seg moralsk. Ettersom mange har en sterk følelse av moralsk forpliktelse, følger det at Gud finnes. Selv om dette er en banalisert versjon, beror argumentet på en misforståelse, nemlig at moralen trenger en begrunnelse hinsides mennesket.

Descartes' argumentasjon er metafysisk for så vidt som den gjør bruk av ontologiske bestemmelser, og epistemologisk for så vidt som den henter disse fra menneskets begripelse av verden. Erkjennelsen av Guds eksistens er ment å skulle følge av *cogito*. For å finne ut om den gjør det må man forstå hans utgangspunkt, forehavende og ikke minst *cogito*-begrepet. I meditasjonene foretar Descartes en grunnleggende filosofisk undersøkelse: Han vil betenke tanken, verden slik den fremstår og forbindelsen disse i mellom. Målet er å finne noe sikkert, noe hvorved ingen tvil hefter. Tilnærmingen er prototypalt fundamentalistisk⁶, og talende i forhold til Nietzsche. Dette sikre forekommer ham å være i tanken selv. Hver gang han tenker er det ingen tvil om at han finnes, drømmer, demoner og synsbedrag til tross – *cogito ergo sum*. Likeledes er det ingen tvil om at han begriper, forestiller seg eller har sanserinntrykk, selv om deres opprinnelse er usikker. Når han dernest slutter at *klar og tydelig persepsjon*⁷ er kriteriet for sikkerhet, skyldes det at fornuften lot ham avdekke jeget – *cogito* – og derfor *kan* bibringe viten i streng forstand. Hvis han klarer å begripe Gud klart og tydelig som ekstern entitet, er det altså nok (Descartes:1980).

Anta at det finnes gjenstander hinsides tanken selv. Når man oppfatter en akkar for eksempel, hvorfor dannes da dét bestemte inntrykk? Svaret er overveldende intuitivt: Fordi det er en akkar der. Men vet man at det forestillingen stammer fra i noen grad svarer til forestillingen? Nei, men en god forklaring på dens beskaffenhet er at enhver gjenstand skaper inntrykk som er seg selv lik, heller enn noe annet; akkaren innprenter så og si en liten bit av seg selv. Skjønt forestillingene ikke utmerker seg som tankeformer betraktet, differerer de voldsomt seg i mellom, idet noen synes livligere enn andre og bevirker en nesten uimotståelig tro på at de har en ekstern kilde. Det er imidlertid ikke vanskelig å tenke seg at sinnet selv kan foregi nærværet av en stein, et tre, eller sågar en engel eller enhjørning. Det kan forklares ved henvisning til tidligere sanseerfaringer.⁸ Verre er det med Gud, som mangler en slik referanse.

Descartes løser problemet ved hjelp av en rekke skolastiske prinsipper: (1) Enhver virkning har sin *realitet* fra årsaken. (2) Ingen årsak kan bevirke mer *realitet* enn den selv har. (3) En forestillings *objektive realitet* svarer til dens opphavs *formale realitet*, for så vidt som selv en således ufullkommen gjengivelse ikke er intet, og følgelig må ha et opphav. (4) Enhver forestilling bunner i noe *formalt reelt*. (5) Hvis en forestilling tydelig (*clara et distincta*) inneholder mer *realitet* enn forestilleren selv kan supplere, har den en ytre årsak hvori denne *realitet* finnes. (6) Den tydelige gudsforestilling inneholder mer *realitet* enn mennesket, og hva det oppfatter og ellers forestiller seg. (7) *Gud* er opphav til denne forestilling.

Hva Descartes mener med *objektiv* og *formal realitet* er uklart. *Realitas* betyr simpelthen «virkelighet». Adjektivet *obiectivus* kommer fra verbet *obiectare* (*ob+iacere*) som betyr «slynge, kaste frem», «stille frem mot» eller «fremholde»; herav dannes substantivet *obiectus*: «det at noe skytes, springer frem mot eller ligger foran noe annet; fremskytingen». Slik får *obiectivus* som vanligvis oversettes med «objektiv», betydningen «det fremkastede», «det foranliggende», eller også «det for noen fremtredende». Denne tolkningen gir mening med hensyn til Descartes' egen begrepsredegjørelse. Objektiv realitet er altså virkelighet gitt i forestillingen. *Realitas formalis* eller *actualis* bør da forstås som den faktiske virkelighet. Skillet går enkelt ut på at forestillingene er mindre virkelige enn gjenstandene hvis avbildninger de er. Descartes omtaler imidlertid også formalt reelle gjenstander som mer eller mindre reelle. Skolastikken tatt i betraktning, kan man se dette i forlengelse av de Aristoteliske hierarkier, både av livsformer og kognitive egenskaper. Derigjennom kan ikke en plante gi opphav til et dyr, eller en stein til en plante, eller en

plante til et menneske. Slik bestyrkes dessuten Descartes' konklusjon, at mennesket ikke er frembrakt av naturen. Gudsforestillingen er avgjørende. Den skal være så stor og fullkommen at den ikke kan stamme fra sinnet selv.

Første ankepunkt er årsaksbegrepet: Er det meningsfylt å hevde at årsaken *inneholder* virkningen? På et vis er Descartes' tilnærming intuitiv, da virkningen vanskelig kan tenkes å komme (ha sin realitet) fra noe annet enn årsaken. Men det er likeledes intuitivt å si at hvis årsaken inneholdt virkningen, ville de ikke være distinkte entiteter slik vi oppfatter dem, og kausaliteten ville være gjennomsiktig. Vitenskapen viser at det ikke er tilfellet. Sett imidlertid at årsaksbegrepet er gyldig, følger Gud av den grunn?

Kausalitet er et stort filosofisk problem på hvilket Descartes ikke gir en tilfredsstillende løsning, men å rive ned hans forslag uten å ha et koherent alternativ er ingen god kritikk. Det er bedre å påpeke uregelmessigheter i Descartes' premisser. Foruten de skolastiske begrepene, er postulatet om gudsforestillingen mest prekært. Fra begynnelsen av meditasjonene forutsetter Descartes eksistensen av en Gud. Selv om han sier seg å tenke Ham bort i forbindelse med den metodiske tvil, vender Han uannonsert tilbake i tredje meditasjon. Forklaringen er at Descartes anser ideen om Ham å være medfødt, men dette er vitterlig sirkulært!⁹ I alle tilfelle gjenstår spørsmålet, om forestillingen av en «... uendelig, uavhengig, allvitende og allmektig [substans]» kan være klar og tydelig i den grad han krever. For Descartes' konklusjon er langt mer plausibel om dette punktet motstår angrep. Den første og sterkeste innvending består heri: Et endelig, avhengig, kun-litevitende vesen av ytterst begrenset makt, kan ikke danne seg en klar og tydelig forestilling av sin rake motsetning, som blott vil bære preg av en teoretisk negasjon. Descartes hevder imidlertid at gudsbegrepet betinget jeg-begrepet, og følgelig *ikke* var noen negasjon. Som han skriver:

Hvorledes skulle jeg ellers kunne begripe at jeg tviler, at jeg tilstreber noe, dvs. at noe mangler meg, at jeg ikke er fullkommen, hvis ikke forestillingen om et mer fullkomment vesen var tilstede i meg, og at det er i sammenheng med dette at jeg erkjenner min mangel (Descartes 1980:44).

Til dette er det beste svar at fullkommenhetsbegrepet ikke er filosofisk koherent (som så mye i dagligtalen). Og Descartes *svarer* i grunnen ikke. Han sier bare at fullkommenheten kommer forut for ufullkommenheten. Språklig vil man kanskje tro at positive betegnelser ligger til grunn for sine negasjoner, men her synes ikke det mulig. Hvilken fullkommen entitet kan man vise til? Gud selvsagt. Men

hvis Guds uendelighet og fullkommenhet er kontrasten hvorved mennesket begriper sin endelighet og ufullkommenhet, vil ateister, agnostikere og hedninger, som presumptivt mangler den klare og tydelige gudsforestilling, simpelthen ikke forstå hva de *er*, *id est* ikke-uendelige og ikke-fullkomne. Descartes ville nok sluttet seg til at de ugudelige ikke forstår hva det betyr å være menneske, men neppe at de ikke engang fatter at de ikke er uendelige og fullkomne.

På dette punktet bør man erkjenne at det ikke er mulig å *påvise* at Descartes *ikke* har den klare og tydelige forestilling han påberoper seg – ethvert negativ motstår verifikasjon. I beste fall kan man styrke hypotesen at fullkommenheten er ubegripelig. Det er *mulig* at Descartes har rett, gode innvendinger til tross.

I *En samtale om Guds eksistens* målbærer pater F.C. Copleston i samtale med Bertrand Russell en liknende metafysisk anskuelse. Copleston argumenterer for at vesener i verden ikke selv er grunn til sin væren, de er avhengige av eksempelvis luft og næring. Videre er ingen verden en entitet atskilt fra sine bestanddeler, den består ganske enkelt deri. Fenomener og vesener må derfor ha en årsak utenfor seg selv, og gitt at alternativet er uendelig regress, må denne være sin egen årsak. Likheten er påtagelig, da begge argumentene tar utgangspunkt i menneskets stilling (endelig og avhengig). Russells motsvar likner hva jeg innvendte mot Descartes. Russell knytter ingen distinkt betydning til begrepene «avhengig» og «nødvendig» slik Copleston bruker dem. For ham hefter nødvendighet kun ved logisk-analytiske setninger. Copleston mener i sin tur at Russells standpunkt hviler på en dogmatisk forelskelse i moderne logikk. Russells sterkeste argument er imidlertid et ved hvilket også Descartes rammes: nemlig at selv om hver verdens bestanddel har en årsak, har ikke dermed helheten *én* årsak (Russell og Copleston 1957).

Nietzsches perspektiv

Hva sist går opp for filosofer: de må ikke lenger motta begreper som gaver, ei heller bare renske og polere dem, men først *lage* og *skape* dem, fremholde dem og gjøre dem overtalende (Nietzsche 1968:220, min oversettelse.)

Nietzsches kritikk er fundamentalt forskjellig fra den tidligere nevnte. Han angriper selve grunnmuren i Descartes' tenkning: subjektet. Man kan kalle subjektet filosofisk *primitivt*, altså enhver analyses begynnelse og slutt. Men følger det derfor at subjektet er *virkelig*, og ikke bare en oppfatning? Tilsynelatende ikke. Subjektet er et logisk-metafysisk postulat, som riktignok avtvinger den sterkeste tro,

men likevel ikke sier noe om verden *i seg selv*. Descartes' feilslutning er å gå fra sin opplevelse av tenkning til at han, som substans er sann; i henhold til Nietzsche er substansen en teoretisk fiksjon avledet fra subjektstroen, og *sannheten*, filosofisk konsipert, en illusjon. Gjennom cogito-begrepet oppdager man en sterk tro, ikke et faktum (Nietzsche 1968:267-269). For Nietzsche ender undersøkelsen her. Troen på enhet underliggende mangfoldet, *id est* subjektet, er intet mer enn en tilbøyelighet. Feilen oppstår først når man utleder en virkelighet (og en Gud), modellert deretter. Dette betyr altså ikke at man må oppgi subjekt-objekt

Nietzsche kan tilskrives en form for anti-realisme, men innenfor hans rammeverk er skillet akademisk: det finnes bare tolkning – perspektivisme.

tenkningen. Descartes' skille mellom *realitas actualis* og *realitas obiectiva* tjener som eksempel. Førstnevnte vil ikke være et meningsbærende begrep, mens sistnevnte svarer til den grunnleggende tankestruktur, subjekt-objekt fra hvilken ingen flukt finnes. «En oppfatning kan være betingende for livet og likevel være usann» (Nietzsche 1968:268, min oversettelse).

Det kan se ut som skeptisisme å si at man ikke kan vite noe om verden; dette er galt. Viten, i betydningen å kjenne sannheten, er et innholdsløst begrep for Nietzsche – han sier ikke «mennesket kan ikke vite noe om en eventuell verden», men «viten finnes ikke!» Han avviser sannhetskravet som utslag av den kristne verdiforskyvning og tenkningens hensykn. Skeptisisme er en korrekt betegnelse bare hvis den *kan* forstås uavhengig av alternativet: at det er en egen virkelighet som svarer til våre tolkninger.

Forskjellen på tro/tanke og virkelighet berører skillet mellom *realisme* og *anti-realisme*. Realisme er å tiltro evidens-transcendente forhold virkelighet.¹⁰ *Anti-realisme* er å avvise slike fordi de ikke gjør noen forskjell fra eller til, for så vidt som de ligger hinsides menneskelig rekkevidde. Nietzsche kan tilskrives en form for anti-realisme, men innenfor hans rammeverk er skillet akademisk: Det finnes bare tolkning – *perspektivisme*. Perspektivismen kan noe upresist utlegges som fenomenalisme, altså at virkeligheten består av menneskelige perspektiver.

Nietzsche finner det i tillegg tvilsomt å feste en tenker til hver tanke. Man skal ikke fra det faktum at det tenkes, kunne utlede en tenker, og enda mindre at den tenkeren svarer til forestillingen om jeget. Denne posisjonen er imidlertid vanskelig å forstå. Det strider imot enhver intuisjon og det virker ikke plausibelt å tenke seg at den umiddelbart gitte tankevirksomhet hører noe annet enn «jeget» til. Eventuelt kunne man tolke det som en opp-

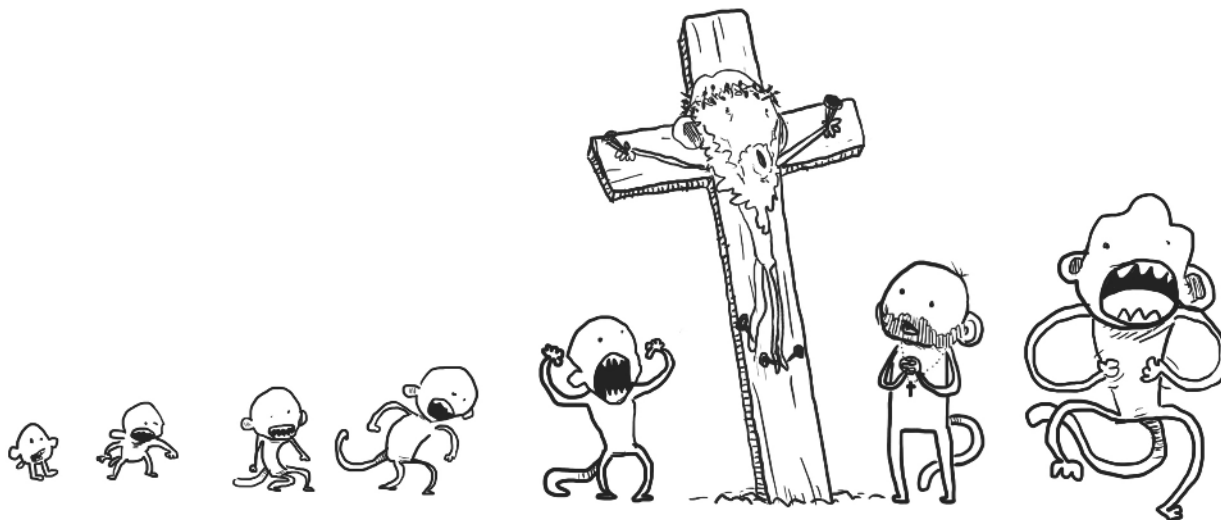
muntring til intellektuell parsimoni: I mangel av sikkerhet bør man avstå fra å felle dom.

Dette til tross, så er det mulig å fremme en kartesiansk posisjon. I strengt kvalifisert form overlever gudsbeviset uten *realitas actualis*. Hvis man aksepterer subjektets tankevirksomhet som umiddelbart gitt (hvilket Nietzsches innvendinger ikke hindrer, bare forvansker), og at gudsforestillingen transcenderer hva subjektet ellers forestiller seg og selv kan gi opphav til, må den springe ut fra noe tilsvarende transcendent: Gud, om man vil. Man trenger ikke engang subjektet. Så lenge en gudsforestilling av tilstrekkelig styrke er fremkastet for noen (*obiectatus est*), kan man tilskrive den et uavhengig opphav. Ved henvisning til denne ellers diffuse entitet, kan man så forklare menneskets subjekt-objekt tenkning – Gud forener forestillingene i kraft av å være dem (metafysisk) overordnet, og *påtvinger* dem orden i form av subjektet. Enda gjenstår selvfølgelig atskillige problemer. Fortsatt er gudsforestillingens karakter tvilsom; negasjonsargumentet virker sterkt. Jeg har bare vist at Descartes' gudsbevis ikke er *fullstendig* uholdbart. Det har fordelen av å kunne forklare menneskets selvbevissthet og rasjonalitet som gitt (i den forstand nevnt over) av Gud. Den moderne ateistiske forklaringen kan derimot beskyldes for å begå en *post hoc propter hoc* feil. At mennesket ble til gjennom en gradvis biologisk utvikling, betyr ikke at egenskapene selvbevissthet og rasjonalitet *følger* derav.

Gud, en saga blott?

Impliserer Descartes' gudsbevis nihilismen? Mye tyder på det. Harold Langsam definerer nihilisme som det å tro at verden ikke inneholder legitime verdier. Definisjonen er minimalistisk og omfatter verditap i enhver form (Langsam 1997:235). I forlengelse av distinksjonen mellom herre og slave, vil jeg imidlertid legge til: Nihilisme er vekten av evigheten (les *meningsløsheten*) på for svake skuldre, dødens skyggen for solen. Hvorvidt det *finnes* tilstrekkelig sterke skuldre, eller konstitusjoner til å leve og ruve i vedvarende mørke, er selve *det* nihilistiske spørsmål.

Selvbedrag var, som nevnt, en nødvendig betingelse for at Gud skulle kunne tjene sin hensikt. I lang tid var også hans autoritet ukrenkelig, men ei lenger! Nietzsches ord, «Gud er død», var ikke meldingen om et vellykket attentat, men en simpel stadfestelse – en observasjon. Sannheten drepte Gud. Da den kristne moral var legitim gjennom sin objektivt sanne kilde, begynte mennesket å søke etter den samme sannhet i andre henseende, for å kunne feste lit til hva det fant. Til sist avdekket denne «viljen til sannhet» løgnen hvorpå Gud hvilte (Nietzsche sitert i Langsam



Illustrasjon: Tyrm Rødder

1997:238). Nihilismen følger av Guds død, ikke av de kristne verdienes forfall. Verdiene mister legitimitet uten Gud, slik at for nihilisten er det verden som ikke strekker til. Nihilismen blir således en slags korrumpert fanatisme.

Til grunn for Descartes' prosjekt ligger verdidommen at sannhet er det høyeste gode, det eneste som er verdt å strebe etter. Sin første sannhet finner han i subjektet, men dernest vil han bevise at også utenfor ham finnes sikre ting, viktigst av hvilke er Gud. Redskapet han gjør bruk av er imidlertid ikke lett å legge vekk. Av følgende årsaker ligger nihilismen latent i Descartes' tanker: (1) Å genuint tvile på Guds eksistens forutsetter muligheten av hans ikke-eksistens; (2) gitt sannhetskravet er alternativet til Guds eksistens total nihilisme. Det avgjørende punktet er den genuine tvil. Man kan hevde at Descartes' meditasjon bare var et tankeeksperiment, og ikke faktisk skeptisisme. I innledningen til meditasjonene skriver Descartes selv at det ikke er nødvendig å bevise Guds eksistens gjennom fornuften, fordi den gis i troen (Descartes 1980).

Sett at Descartes virkelig tvilte, tenkte bort Gud, og dermed midlertidig manglet legitime verdier. Hvis han så ikke maktet å bevise Gud, heve Ham over all tvil, ville han sitte igjen som nihilist. Uvedkommende er det om han lyktes, til grunn for forsettet lå muligheten for å mislykkes. Herav følger at Gud ikke var uangripelig, at hans ord ikke uten videre var lov. Han måtte nærmest bestå fornuftens ildprøve for å kunne kreve lydighet. Kan man hevde at Descartes var nihilist?

Nei, men han tangerer nihilismen like fullt, for så vidt som han godt kan ha fordrevet sin egen tvil uten å ha gjendrevet *tvilen*. Til tross for spissfindigheten, besitter

ikke bevist den overveldende nødvendighet han beskriver. Idet han forsvarer seg mot negasjonsargumentet ender han opp med et trosbevis, nemlig at hans gudsforestilling gjennom å forestille Gud, beviser Ham. Ingen som ikke allerede tror, vil la seg overbevise av dette!

Langt mer holdbart er det å hevde at Descartes har et overveldende *behov for* en allmechtig og allgod Gud, enn at han klart forestiller seg disse egenskapene. Beviset er i grunnen synonymt med påstanden, «jeg tenker på Gud, derfor finnes han». Kanskje fornemmet han hvor tvilens vei førte, og hastet tilbake til kirken? Dette betyr imidlertid at han ikke er en nihilist, men snarere at han heller henimot slavemoralen.

Det synes meg tydelig under de betingelser Nietzsche angir, at Descartes' tilnærming bebuder nihilismens fremvekst. Kravet til sannhet og rasjonalitet har hos ham vokst seg så stort at Gud selv må underkastes undersøkelse – hans tenkning er punktet hvorved viljen til sannhet overvinner troen.

Motivet

Grunnen til at Nietzsche angriper kristendommen er ikke først og fremst dens løgnaktighet, men dens småliggjøring av mennesket. Den kristne moralen undertrykker og ødelegger hva Nietzsche finner godt, nemlig styrken til selv å skape verdi. Når man hellig overbeviser seg om at bare Gud har denne styrke, lenker man mennesket til dets svakhet. Nietzsches verdier er således *humanistiske*, idet han tiltror mennesket den styrke kristendommen forbeholder Gud (Langsam 1997). Skillet mellom subjektive og objektive verdier er konstruert for å unnsnippe ansvaret for

egen eksistens. Før slike befalende subjektive verdier kan komme til, må mennesket motstå nihilismen og gjenfinne sine krefter. Nietzsches ærend er ikke kun destruktivt.¹¹ Mennesket er broen til, og løftet om noe mer: *overmennesket!* Uansett om man forstår det som et ideal, et imperativ til å overskride seg selv, eller rent bokstavelig.

Jeg satte meg fore å forsvare Descartes' gudsbevis, men det viste seg vanskeligere enn antatt. Selv den variant jeg til sist fremsatte synes dunkel. Jeg tror årsaken er at Descartes fornemmet, om enn bare underbevisst, hva han hadde begitt seg ut på og søkte den tilgjengelige tilflukt – Den pyrrhonske skepsis leder til intet, bare intet.¹²

NOTER

¹Nietzsches etterlatte skrifter, *nachlass*, har en omstridt stilling i Nietzschestudien. «Viljen til makt» er ikke et fullstendig verk, men en av andre sammensatt notatsamling. Enkelte, deriblant Heidegger, anser den mer betydelig enn utgivelsene, andre vil se helt bort ifra den.

²Spartacus' siste seier.

³Nietzsche gir flere eksempler på fornemme folk og væremåter, hvis forskjellige dyder tjener til å gi en skisse av overmennesket. Den sterke og *det* sterke må forstås som deler i hva overmennesket vil være.

⁴Nietzsche henregner vår moderne forståelse av rettferd til skyldner-kreditor forholdet. I de antikke kulturer kunne en forsmådd kreditor innkreve sin gjeld i vold. Den fysiske avstraffelse var en form for betaling (Nietzsche 2008b:90-100).

⁵Den i evighet svulmende tanke.

⁶Epistemologisk fundamentalisme er tesen om at vårt reisverk av forestillinger trenger å hvile på sikre minstebestanddel, så som cogito eller enkle sanneinntrykk (Hume).

⁷Begrepet persepsjon er uklart og konnoterer sansetilørighet. På latin heter det «clara et distincta perceptio», men verbet «percipere» betyr mer «begripe, ta fatt i med tanken, forstå til fulle», enn «persipere», dette filosofiens ulne uttrykk. Jeg bruker derfor heller «begripe» eller «begripelse».

⁸Den endegyldige forklaringen er at ingen av disse vesener overskrider hva mennesket synes å se i seg selv. Descartes' argumentasjon kan forstås som et tankeeksperiment: Selv om man tror at vesenene ikke hører tanken til, er det ingenting som skulle hindre dem i å egentlig gjøre det.

⁹Descartes ble allerede i samtiden beskyldt for sirkularitet, men da i forbindelse med den klare og tydelige begripelse, hvis sikkerhet Gud garanterte først etter å ha blitt bevist derigjennom (Descartes 1980).

¹⁰Det er eksempelvis evidenstrascendent hvorvidt ting eksisterer når de ikke erfares.

¹¹Mange Nietzsche fortolkere ser ham utelukkende som en odelegger, jeg tror imidlertid at hatet mot kristendommen, denne verdige fiende, ga ham mening, og styrken til å skue overmennesket i kulturens ruin.

¹²Grekeren Pyrrhons tvil overveldet all mening og alt håp; han oppga aktivitet fullstendig og overlevde bare fordi vennene matet ham.

LITTERATUR

Descartes, R. 1959, *Meditationes de prima philosophia: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: Latinisch/Deutsch*, oversatt til tysk av Gäbe, L. Felix Meiner, Hamburg.

-----, 1980, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*, oversatt og med en studie av Aarnes, A. Aschehoug & co., Oslo.

Langsam, H. 1997, «How to combat nihilism: reflections on Nietzsche's critique of morality», *History of Philosophy Quarterly*, volume 14, nr. 2, 235-253.

Nietzsche, F. 2008a, *Antikrist: forbannelse over kristendommen*, oversatt av Grønner, B.C., Spartacus, Oslo.

-----, 2008b, *Moralens oprindelse: et stridsskrift*, oversatt av Henningsen, N., Det lille Forlag, Fredriksberg.

-----, 1968, *The will to power*, oversatt av Kaufmann, W. og Hollingdale, R.J., redigert av Kaufmann, W., Vintage books, New York.

Russell, B. og Copleston, C.F. 1957, *En samtale om guds eksistens*, oversatt av Finn Jor, Cappelen, Oslo.

EN BØNN OM AT GUD SKAL SKJE

GUDSBEGREPET HOS JOHN D. CAPUTO



Illustrasjon: Yvonne Normanseth

Av Ole Amund Gaustad

Nokså ordrett betyr teologi *tale om Gud*. Når det tales om Gud som en transcendent størrelse, som per definisjon unndrar seg vår erkjennelse, melder innvendinger seg umiddelbart: Hvilken rolle spiller mennesket selv i utformingen av læren om Gud? Kan vi i det hele tatt vite noe om Gud? Trenger vi forestillingen om Gud? Og kan læren om Gud forenes med erfaringen av ondskap og lidelse?

I denne teksten vil jeg undersøke gudsbegrepet hos den amerikanske filosofen John. D. Caputo i *The Weakness of God: A Theology of the Event*, samt ut fra dette forsøke å belyse hvordan Caputos gudsbegrep forholder seg til det religionsfilosofiske problemet som gjerne kalles «teodicéproblemet» eller «det ondes problem».

Utforskning av Caputos gudsbegrep

Caputo er filosof av profesjon, men har viet mye av sitt forfatterskap til filosofiens grenseområder mot teologi. *The Weakness of God*, som har fått undertittelen *A Theology of the Event*, befinner seg helt tydelig i dette feltet. Gjennom hele boken trekker Caputo inn både klassisk teologi og filosofi¹, samt nyere kontinentalfilosofisk tenkning.² Av samtidsteologi er det teologiprofessor ved Drew Theological School, Catherine Keller, og hennes *The Face of the Deep* som er Caputos viktigste inspirasjon, noe som gjenspeiler seg i uttallige referanser til Keller og hennes bok.

Svak versus sterk teologi

Ordet «svak» betegner Caputos teologi på flere måter. Her vil vi klargjøre hvordan hans teologi kan kalles «svak» i et epistemologisk perspektiv. Caputo pretenderer ikke å skrive annet enn en tynn, skjør og *svak* teologi, i kontrast til de mange voluminøse verker i den «sterke» teologiens historie. Forutsetningen for å kunne skrive en «sterk» teologi i denne forstand, vil være å finne et erkjennelsesmessig forankrings-

punkt som mer eller mindre tas for gitt. Eksempler på slike forankringspunkt kan være ufeilbarlige, hellige skrifter eller enden av en kausalkjede som leder tilbake til en første, ubeveget beveger. Selv om Caputos teologi i denne forstand er «svak» teologi hindrer det ikke at han gjør seg bruk av,

om enn på en eklektisk måte, innsikter hos «sterke» teologer. Metoden kaller han en kortslutning. Tanken er at han leser en «sterk røst» (for eksempel Paulus) gjennom en «svak røst» (Derrida) (Caputo 2006:12).³

Caputos gudsbegrep, hans «usannsynlige hypotese», springer ut av en virkelighetsfortolkning hvor det som er (væren), forstyrres av en begivenhet som selv ikke tilhører værens orden. Det er denne begivenheten som rører seg i navnet Gud.

Caputos gudsbegrep, hans «usannsynlige hypotese»,⁴ springer ut av en virkelighetsfortolkning hvor det som *er* (væren), forstyrres av en begivenhet som selv ikke tilhører værens orden (Caputo 2006:5). Det er denne begivenheten som rører seg i navnet Gud. Men begivenheten lar seg, ifølge Caputo, ikke fanges eller beherskes: «[die] Sache selbst slipper alltid unna» (Caputo 2006:6-7). Likevel fortsetter han, dog med en viss ironisk distanse, forsøket på å danne en hermeneutisk ramme som begivenheten kan forstås ut fra. Gjennom et ofte poetisk preget språk nedtegner han sitt utkast til forståelsen av begivenheten og hvordan den forholder seg til det værende, uten at han dermed mister bevisstheten om at begivenheten aldri vil la seg fange i navnet og de språklige forbindelser vi tillegger det.

Begivenheten som rører seg i navnet Gud

Hos Derrida henter Caputo ressurser til å skjelle mellom navnet og begivenheten. Mens navnet (for eksempel Gud, Allah, Det ene) forsøker å romme begivenheten ved å gi den en historisk og kulturell bestemmelse, lar begivenheten seg ikke romme. Begivenhetens ikke-rombarhet ligger i at den ikke tilhører værens orden eller værens tid. Navnet er endelig og underlagt værens begrensninger, mens begivenheten tilhører det uendelige, idet den holder væren åpen for uendelige muligheter (Caputo 2006:2-3). Som konstruksjon tilhørende værens orden og tid kan navnet alltid dekonstrueres, altså bli brutt ned og satt sammen på en annen måte, og det kan alltid oversettes til et uendelig antall andre, like endelige og dekonstruerbare navn. Navnet må således vike for begivenheten. Men ofte bærer historien preg av det motsatte, at navnet overordnes begivenheten. På dette punktet forstår jeg Caputo i retning av en pluralistisk religionsteologi: Han ser ut til å bekrefte hvordan enhver religiøs tradisjon som «holdes oppe av en begivenhet» kan betraktes som en fortolker av begivenheten (Caputo 2006:116-117). Om noen tradisjon er en bedre fortolker av begivenheten enn andre er et spørsmål Caputo ikke reiser. At begivenheten så vanskelig kan defineres eller identifiseres gjør det ytterligere vanskelig å skille mellom ulike tradisjoner og praksiser når det kommer til det store spørsmål om deres «sannhet».⁵ Caputo ville nok her innta den posisjon at tradisjonene både bærer preg av et dekonstruerbart «skall» og samtidig av en relasjon til begivenheten. Hans utgangspunkt i jødisk og kristen tenkning er, ifølge ham selv, mer et uttrykk for hans kompetanseområde enn for en overlegenhet i disse tradisjonene (Caputo 2006:117, sluttnote 4).

At begivenheten ikke er dekonstruerbar og at den alltid «slipper unna», gjør det vanskelig å gi noen definisjon på hva Caputo legger i begrepet. Det nærmeste han kommer en de-

finisjon er å forstå en begivenhet i lys av kategorier som kall, krav, appell, overtalelse og løfte. Begivenheten som rører seg i navnet Gud er en «betingelsesløs appell», et «kall etter godhet» (Caputo 2006:53).

Et betingelsesløst kall

Kallet eller appellen stiller betingelsesløse krav til oss, men samtidig er det uten makt, eller mer presist: Det er uten suveren makt. Blant kallets egenskaper hører det med at vi kan velge å ignorere det. Men vi klarer likevel ikke å forstumme det. Kallet knytter seg til begivenheten som rører seg i navnet Gud. Og dette navnet svarer til navnet på «alt vi elsker og begjærer» (Caputo 2006:88). At vi på denne måten kan knytte begivenheten og kallet opp mot det *vi* opplever som det gode, er dog mindre vesentlig enn det at kallet innebærer et begjær etter det beste *i oss*. Vi opphører aldri å være under kallets tiltale. Kallet kaller oss til å reise oss i protest mot urettferdighet, slik profetene gjør. Det kaller oss til å gjøre oppgjør med «verden», slik Paulus gjør. Og det kaller oss til å avvise å rette oss etter samtidens oppfatninger, slik Kierkegaard gjør.

Begivenheten rører seg i Det nye testamentets tale om «Guds rike». Men begrunnelsen for å i det hele tatt snakke om en begivenhet og et kall er ikke «dedusert» fra Bibelen. Snarere vil Caputo nærme seg en fenomenologisk begrunnelse for å snakke om et betingelsesløst kall. Det «eneste og beste vitnesbyrd» for kallet, er at det blir hørt (Caputo 2006:97). Kallet er, i metaforisk forstand, et rent fonetisk fenomen. Det begrenser våre muligheter til å *se* hvem eller hva som er dets opphav (Caputo 2006:97). At kallet ikke kan identifiseres på denne måten, er for Caputo et vesentlig trekk ved kallet: Ved å «av-sløre» det eller den som kaller, ville vi mestret kallet. Vi ville kunne forutse det. Det ville legge betingelser til det betingelsesløse kallet.

Kallet tilhører ikke, ifølge Caputo, værens orden. Derimot er det en provokasjon eller forstyrrelse «i værens hjerte» (Caputo 2006:5). Caputo opererer med en forståelse av at væren i seg selv verken er god eller ond – væren bare *er*. Når vi kalles til å gjøre det gode, kalles vi til å strekke oss hinsides væren, hinsides vår «*mere existence*». Og kallet høres, midt i vår verden, i håpløshetens sukk, i lidelsens skrik og i undertrykkelsens rop etter frihet.

Gud og væren

Vi har vært inne på hvordan det ifølge Caputo er umulig å identifisere hva eller hvem, hvis det i det hele tatt er et «noe», som er opphavet til kallet. Likevel arbeider Caputo ut fra hypotesen om at det gir mening å knytte kallet etter det gode til det vi navngir som «Gud». Det er riktignok ikke

dermed sagt at Gud referer til en entitet. Caputo fastholder bestemmelsen av Gud som begivenhet, og beholder på den måten frihet fra å måtte argumentere for Guds eksistens. Snarere ønsker han å unnsnippe den polariserte debatt mellom teister og ateister. På denne måten kan han også snakke om Gud uten å gjøre seg avhengig av potensielt problematiske metafysiske konsepsjoner. Gud er ikke et værende blant, over eller i andre. Gud blir gjort til «en entitet fanget i væren» i slike formuleringer (Caputo 2006:39). Snarere er Gud hva Caputo kaller en «kvasi-væren» eller «en veldig hellig ånd» (Caputo 2006:40). Prinsipielt er han ikke motstander av forsøk på å påvise at Gud eksisterer som en metafysisk verifiserbar entitet, men dette er ikke noe han selv ønsker å påstå noe om. I siste instans fastholder Caputo at «om Gud, vet bare Gud» (Caputo 2006:40).

Det at Gud fjernes fra den ontologiske orden betyr ikke, bemerkter Caputo, at Guds navn mangler enhver referanse til virkeligheten. Derimot er begivenheten som rører seg i navnet det Caputo velger å kalle en «hyper-realtitet» (Caputo 2006:11). Han avgrenser seg slik fra et gudsbegrep hvor Guds transcendens radikaliseres til ytterste grense: Gud er ikke en Gud «der oppe», eller, som i den dialektiske teologi, grunnleggende uten noen forbindelse til virkeligheten. Også avgrensningen mot en radikal immanenstenkning er klar: Begivenheten tilhører ikke værens orden. Begivenheten lar seg ikke plassere inn i et bestemt «rom» innenfor, ved siden av eller over væren og verden. I den grad Caputo bruker preposisjonsuttrykk i en slik sammenheng, foretrekker han (metaforisk) å betrakte kallet som et kall fra *under* væren – som setter væren i bevegelse og forstyrrer, forvirrer og transformerer «det som er» (Caputo 2006:9).

Gud er ikke den kausale årsaken bak tingenes væren. Snarere er Gud årsaken til at tingene er eller kan være *gode* (Caputo 2006:53). Tingenes godhet må ikke tolkes i retning av aristotelisk metafysikk, altså at tingens godhet ligger i at tingen utfører sin karakteristiske funksjon (tingens «form») på best mulig måte (dygdig).⁶ En slik målrettethet og essensialisme er nok fremmed for Caputo som nominalist (Caputo 2006:151). Godhet er derimot noe som *skjer* idet tingen bryter hinsides grensene for hva den *er* som værende. Forbindelsen mellom Gud og det gode er grunnlaget for det «a-teleologiske» gudsbetegnelse Caputo ville, hvis han måtte, presentere som argument for en guddommelig entitet. Da ville han spørre om ikke det må være noe elskende bak godhetens «forstyrrelse» av væren (Caputo 2006:14).

Og kallet høres, midt i vår verden, i håpløshetens sukk, i lidelsens skrik og i undertrykkelsens rop etter frihet.

Gud og makt

Caputo betrakter sterk teologi som et magisk syn på virkeligheten. Gudsbegrepet i denne typen sterk teologi kulminerer i en forestilling om ubegrenset allmakt (*omnipotentia*) og i forestillingen om skapelse fra intet (*creatio ex nihilo*). Disse metafysiske konseptene er ifølge Caputo produkter av et overdrevent forsøk på å lovprise Gud. Med hensikt i å opphøye Gud, tillegger man Gud egenskaper i form av metafysiske konsepter strukket til sine yttergrenser. Resultatet er imidlertid, ifølge Caputo, en forvrengt forestilling av Gud og av menneskelig erfaring, samt en rekke uløselige paradokser (Caputo 2006:75).⁷ Gud er ikke en hersker «der oppe» som styrer verden med sin hånd. Det er ikke slik at Gud av og til velger å gripe inn i verdens hendelser og av og til ikke. Gud har ikke makt til å avverge naturkatastrofer eller masse mord (Caputo 2006:39). Og når slikt skjer, skjer det i høyeste grad mot Guds vilje.

Gud styrer ikke med en mektig hånd, men derimot med sin ånd eller sitt ord. Her må «styrer» ikke forstås for bokstavelig, men mer i retning av verb som «kaller», «lokker», «forstyrrer» og «transformerer». Heller ikke navnene «ånd» og «ord» må forstås for bokstavelig, også dette er *dekonstruerbare* navn. Selv om kreftene som rører seg i navnet Gud er svake krefter (målt opp mot «verdslige» krefter), er de fortsatt krefter: De innebærer potensialitet til å endre og nyskape det nå-værende.

Caputo avviser læren om skapelse fra intet. Spørsmålet reiser seg om Gud, i sin svakhet, ikke har noe å gjøre med skapelse overhodet. Svaret, ifølge Caputos hermeneutiske konstruksjon, er både ja og nei. Gud har ikke noe å gjøre med eksistensen av ur-elementer, altså ren materie.⁸ Derimot står det en begivenhet bak differensieringen i væren. Men med differensieringen, og særlig med differensieringen mellom liv og ikke-liv, følger også en risiko. Gud har ingen kunnskap om fremtiden, for fremtiden har ingen eksistens. Det finnes heller ikke determinert målrettethet i tingene som differensieres. Og Gud beholder ingen kontroll over tingene.⁹ Caputo skriver: «Livet, eksistensen [og] skapelsen er ingenting om ikke en risiko ... [men] de er hva Levinas ville ha kalt en 'vakker risiko'» (Caputo 2006:64).

Når det gjelder makt i en verdslig, politisk forstand, foreslår Caputo at vi, i stedet for å tenke om Gud som det som begrunner og legitimerer hvordan ting er, forstår Gud som en «oppbrytende og revolusjonær impuls» (Caputo 2006:33-34). Sterk teologi plasserer gjerne Gud på toppen av et makthierarki, like etterfulgt av verdens konger og presidenter som hevder å styre på vegne av Gud. Svak teologi, på sin side, plasserer Gud på andre enden av det samme makthierarkiet, blant fattige og utstøtte – de som ikke «er

noe» i verdens øyne. Kun på disses vegne, som svar på kallets tiltale, er det ifølge Caputos syn vi handler etter Guds vilje.

I møte med «teodicéproblemet»

Lidelse er en ufravikelig del av tilværelsen slik vi kjenner den. Den er en allmennmenneskelig erfaring. Om den har sitt grunnlag i faktorer innenfor eller utenfor menneskelig kontroll, forblir lidelse et praktisk og eksistensielt problem. Innenfor rammen av en klassisk teistisk virkelighetsoppfatning innebærer lidelsen også et teoretisk problem. Lidelsen, og dens bakenforliggende faktorer, viser til noe destruktivt i tilværelsen, den viser at det er «spillerom» for noe som står i opposisjon mot det gode, nemlig det vi gjerne kaller «det onde». Problemet blir formulert på ulike måter, men har ofte tre hovedpremissar: (1) Gud er udelt god, (2) Gud er allmektig og (3) det onde er en realitet. Premissene fører oss til et paradoks: Hvordan kan en god og allmektig Gud tillate det onde? Dette problemet, som gjerne kalles teodicéproblemet eller det ondes problem, har igjennom historien blitt forsøkt løst på ulike måter, for slik å frikjenne eller rettferdiggjøre Gud.¹⁰ Blant klassiske løsningsforslag kan følgende nevnes: Å forklare det onde i en dualistisk strukturering av virkeligheten (gnostikerne, Bayle), at det onde tillates som ledd i oppnåelsen av høyere goder (Ireneus, Leibniz), at det onde er fravær av det gode og resultat av misbruk av den frie vilje (Augustin) (Andersen m.fl. 2002:146-153).

Ved å innføre tanken om lidelsen som et nødvendig middel for å oppnå et gitt mål, ønsker man å komme overens med paradokset for eksempel ved å reformulere allmaktspremisset: (2*) Gud er allmektig, men velger å begrense noe av sin makt som et nødvendig ledd i oppnåelsen av et gitt mål. Et slikt mål kan være menneskehetens «oppdragelse», at Gud lar være å gripe inn overfor lidelsen for at menneskeheten skal ta lærdom av den. Et annet mål kan være menneskets frie vilje, som vanskelig kan kalles fri om ikke Gud gir avkall på makten over menneskets vilje. Å avgjøre hvorvidt slike løsningsforslag lykkes ville kreve en mer utførlig behandling. Dessuten, og da særlig i etterkant av Holocaust, er mange mer tilbakeholdne i å forsøke å «løse» teodicéproblemet (Henriksen 2006:82, 85). I stedet velger man å bli stående ved paradokset, for på den måten å ta lidelsen på alvor uten nødvendigvis å forlate troen på en allmektig Gud.

Caputos gudsbegrep som respons

Om gudsbegrepet i Caputos bok er direkte motivert av det ondes problem er vanskelig å si. Betoningen av Guds svakhet og den omfattende innsnevring av forestillingen om Guds allmakt som Caputo gjør, framstår iallfall til dels å være motivert i aversjon mot oppfatninger som åpner blant

annet for at Gud har en «mystisk guddommelig hensikt når et uskyldig barn blir bortført, misbrukt og drept» (Caputo 2006:91). Interessant i denne sammenhengen er også forordet til boken, som ble skrevet like i etterkant av tsunami-katastrofen i romjula 2004. Her polemiserer Caputo mot religiøse ledere som i media forklarte hendelsen som noe Gud visste kom til å skje, men valgte å ikke avverge enten av skjulte årsaker «kun kjent for det guddommelige sinn» eller som en påminnelse og straff for menneskets syndighet (Caputo 2006:xi).

Sentralt i Caputos teologiske hermeneutikk er tanken om at Gud er uten makt til å «gripe inn» i og overstyre naturens prosesser eller bekjempe hærførere eller tyranner med makt. Et motspørsmål som melder seg er: Hvordan kan troen på denne Gud være kilde til håp, når Gud er like maktesløs som den lidende? Finnes det grunnlag for håp i dette gudsbegrepet? Hva slags middel har Gud, om ikke ved makt, til å transformere «det som er»? Det spørs riktignok om disse spørsmålene, i lys av helheten i Caputos hermeneutikk, *kan* besvares på en tydelig, «logisk» (og dermed sterk) måte. Vi kan ikke finne slike garantier hos Gud. Men begivenheten vitner om beskrivelsen skapelsesberetningens Gud gir: Det (differensierte) skapte er i en grunnleggende forstand *godt* (Første Mosebok:1,1-2,3). Og på denne måten nærer det skapte til håpet om at begivenhetens svake men transformative kraft vil komme. Men håp tilhører en annen kategori enn sikker viten. Den er en svak kraft og denne svakheten fordrer bønn. Bønnen er et uttrykk for lengselen og håpet det gode. I møte med lidelsen er bønnen sentral. Uten at den bortforklarer lidelsen, fastholder bønnen troen på at lidelsen ikke er alt og at det gode er mer grunnleggende enn det onde.¹¹

Bønnen er i dypeste forstand en bønn om at begivenheten, Gud, skal skje. Og i øyeblikket Gud skjer, aner vi et glimt av Guds rike, feltet hvor svake krefter som kjærlighet, omsorg, tilgivelse og omvendelse «regjerer» (Caputo 2006:14). Jesus lider på korset, forlatt av enhver Gud som kan redde ham med styrke. Men midt i lidelsen lyder et kall – til opprør mot det onde, til lindring av smerte og sorg, til ivaretagelsen av det gode. Spørsmålet reiser seg om ikke Caputo på denne måten gjør lidelsen og den lidende til et middel, ikke ulikt teodicéforslag vi her har vært inne på. Men samtidig påpeker han hvordan Gud «teller hver tåre som faller», for med dette å si at lidelse ikke er gode nyheter i forkledning, men at «dårlig nytt er dårlig nytt» (Caputo 2006:179). Caputo avviser også muligheten for at lidelsen kan godtgjøres gjennom troen at den som lider vil få kompensasjon i et liv etter døden (Caputo 2006:251-252). En slik «økonomi» er fremmed for Guds rike. Lidelsen kan ikke

komponeres, heller ikke omgjøres eller omskrives. Men den blir stående som et betingelsesløst kall til den enkelte.

Konklusjon

Caputos gudsbegrep er *svakt* i form av begrensning av menneskelige erkjennelsesevner og i sin betoning av at Guds kraft, kraften i begivenheten, er en svak kraft. Begivenheten som rører seg i navnet Gud er ikke en del av det værende, men en forstyrrelse av væren. Kallet er en slik forstyrrelse, det kaller oss hinsides væren: til det gode.

Caputos gudsbegrep kan ses som en respons på teodicé-problemet, i den forstand at det er utformet i oppgjør mot tilnærminger til problemet som rettferdiggjør lidelsen. Vi har ingen garantier om at begivenheten vil realiseres. Men selv i møte med lidelse kan vi finne håp i bønnen om at begivenheten, Gud, vil skje.

NOTER

¹Talmudiske tradisjoner, bibelsk teologi (i første rekke profetenes, Jesu og Paulus' forkynnelse), Augustin, Peter Damian m.fl.

²Særlig Kierkegaard og Derrida, men han trekker også inn Levinas, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Benjamin, Marion m.fl.

³Caputo bemerker her hvordan «svak røst» på ingen måte må leses som en uviktig eller på annen måte nedlatende beskrivelse – heller det motsatte.

⁴«Usannsynlige hypotese» er Caputos egen beskrivelse, se *TWoG*, 74. Her, og andre steder hvor jeg på norsk siterer fra boken, gjengir jeg mine egne oversettelser.

⁵Jf. James K. A. Smiths kritikk mot Caputo for å mangle et kriterium for å identifisere falsk religion. Se Smith 2004:114.

⁶Jf. Aristoteles, "Nicomachean Ethics": I, 7.

⁷«Uløselige paradokser»: Blant annet det klassiske eksempelet: *kan Gud skape en stein som er så tung at han ikke selv kan klare å løfte den?*

⁸Dette finner Caputo inspirasjon for i Første Mosebok 1,1-2,3. Se videre Caputo 2006:55-83.

⁹Caputos skapelsessyn burde være et interessant utgangspunkt for dialog med evolusjonsbiologi, uten at han tar opp dette i *The Weakness of God*.

¹⁰Derav navnet «teodicé», sammensatt av de greske ordene *theos* (Gud) og *dike* (rettferdighet).

¹¹Jf. hvordan K.E. Løgstrup i forbindelse med det ondes problem snur på problemstillingen: Hvis det onde avviser en religiøs livstolkning, hvordan forklarer vi da det gode? Se videre Andersen m.fl. 2002, 157-158.

LITTERATUR

- Andersen, S., Grønkjær N., Nørager T. 2002, *Religionsfilosofi*. Gads Forlag, København.
- Aristoteles. 2005, «Nicomachean Ethics» i Cohen, Curd and Reeve (ed.): *Readings in Ancient Greek Philosophy*. Third Edition. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Keller, C. 2003, *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Routledge, London
- Caputo, J.D. 2006, *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana University Press, Bloomington.
- Henriksen, J.-O. 2006, «Ondskap, teologi og religion» i *Arr. Idehistorisk tidskrift*, 4-2006.
- Nettbibelen*. *Bibelen med NT05*. Bibelselskapet/Verbum forlag, tilgjengelig fra: www.bibelen.no, sitert 9.4.2010.
- Smith, J.K.A. 2004, *Introducing Radical Orthodoxy*. Baker Academic, Grand Rapids.

JEG'ET, MEG'ET OG DEN ULTIMATE LENGSEL

EN EKSISTENSIELL TILNÆRMING
TIL DET GUDDOMMELIGE



Av Arthur Bolstad

Illustrasjon: Ingrid Rognstad

Isitt klassiske verk *Dynamics of Faith* fra 1958 forbinder Paul Tillich troens tilnærming til Gud med «the ultimate concern» – *det ultimate anliggendet*. Med dette begrepet sikter han imidlertid ikke primært til vårt forhold til Gud. Han oppfatter hignet mot det ultimate som et generelt trekk ved mennesket og forbinder det med selve troens glød som får mennesket til å overgå seg selv på alle felter. Det som således kjennetegner det ultimate anliggendet er, ifølge Tillich, viljen til betingelsesløst å hengi seg til noe som en oppfatter som større enn en selv, i troen på at en, gjennom dette, til sist vil kunne realisere et helhetlig, fullbyrdet liv (Tillich 1958:1-4). I den grad ens liv ikke *blir* helhetlig/fullbyrdet gjennom dette kan det da enten være på grunn av en feil som ligger i en selv, at en ikke nærmer seg det på den rette måten, eller feilen kan ligge i selve objektet, at det selv ikke *er* av ultimat karakter og at det dermed ikke er i stand til å tilfredsstillende lengselen. Tillichs oppfatning er at mye menneskelig lidelse oppstår på grunn av dette siste, at det ultimate anliggendets mål/objekt ikke korresponderer med det anliggendets art. Dersom troen da ikke er i stand til å løsrive seg fra slike ikke-ultimate objekter vil den til slutt måtte gå til grunne i en strid med elementer som ikke kan tilfredsstillende den (Tillich 1958:19-21).

Nå kan vi alle tvile på Guds eksistens, men når det gjelder menneskets higen mot det ultimate, dets ultimate anliggende, så er dette noe som, etter manges mening, karakteriserer det å være menneske.¹ Selv Sartre, som ikke trodde på Gud, hevder at «man fundamentally is the desire to be God» (Sartre 2003:587). I den grad det er slik, i den grad vi er en higen mot noe som kan kalles Gud, vil utfordringen vår uansett måtte bli å prøve å forstå oss selv som en slik higen, samt ut fra denne forståelsen å forsøke (om mulig) å kanalisere den inn i noe som i seg selv tar vare på den og tilfredsstiller den, i motsetning til noe som frustrerer og saboterer den. Både Sartre og Tillich er opptatt av dette temaet, men selv om utgangspunktet deres var det samme (hignet mot det ultimate) ble svarene deres veldig forskjellige. Andre svar finner vi i buddhismen og blant filosofer som Kierkegaard og Heidegger.² Det jeg vil gjøre i denne artikkelen er å kombinere ulike ideer og innsikter om dette, for derved å prøve å komme frem til min egen forståelse. Jeg har dessuten valgt å være optimistisk og anta at menneskets higen mot det ultimate vil kunne tilfredsstilles, noe som da må innebære at verden må være slik at en fundamental, ultimat erfaring i prinsippet er mulig.

Hva er det som gjør at det ultimate prosjektet avledes mot noe ikke-ultimat?

Jeg forutsetter da at det finnes en vei mot et uendelig til-

fredsstillende og fullbyrdet liv. Et spørsmål som da melder seg er hvorfor menneskelivet generelt avledes (slik Tillich hevder) mot noe som ikke *er* ultimat, som ikke kan gi det den tilfredsstillende det søker. I den grad vår tids vitenskap er av den oppfatning at alt som eksisterer er en uendelighet av endeligheter (objekter og hendelser), og i den grad denne oppfatningen har satt sitt preg på vår kultur, vil et opplagt svar være at mange av dagens mennesker vil føle at de ikke har noe valg, at det bare vil finnes avgrensede, endelige mål å engasjere seg i. Til og med når de prøver å gå helt opp i seg selv, det mest nærliggende, vil de fanges i endeligheter: Ifølge dette paradigmet vil nemlig mennesket være en psykofysisk organisme, og som sådan vil det ikke bare være begrenset temporært, men også bedømt ut fra estetiske og etiske verdier. I den grad menneskers ultimate prosjekt er å være helt og fullt seg selv, og dette kolliderer med livets endelighet og/eller etablerte normer, vil de følgelig måtte havne i eksistensielle dilemmaer.

Ifølge buddhismen stammer imidlertid den menneskelige tendensen til å kjøre seg fast i dilemmaer som dette fra den eksistensielle uttrykkeligheten jordelivet innebærer. Fornemmelsen av fare får en nemlig her til å knytte følelsesmessige bånd til ytre, avgrensede fenomener, noe som så, i neste omgang, danner grunnlaget for en tilsvarende begrenset idé om en selv, en idé som så forsterker uttrykkeligheten igjen og så videre og så videre (dette vil også måtte gjelde for vitenskapens aktører) (Brazier 2003:39; Brazier 2003:60-61). En litt annen oppfatning finner vi hos Sartre. For ham (som for buddhismen) er mennesket en ren eksistens, en fri intethet, men på grunn av angsten for, og ansvaret som følger med, det å være en slik ubegrenset intethet/frihet, vil mennesket generelt søke tilflukt i en idé eller et ønske om å være et begrenset *noe*, en tilflukt som vil ta form av et prosjekt rettet mot visse værender i ens verden (Sartre 2003).

I en verden som blir stykket opp på denne måten vil forestillinger som *Gud*, *fred* og *himmelriket* opplagt kunne inngå som viktige elementer, men i den grad verdenshaveren *selv* forbinder seg med noe avgrenset, vil altså alle forestillinger, inkludert disse, måtte bli avgrensede og begrensende. I den utstrekning mennesket reduserer seg selv tankemessig for så, på tilsvarende vis, å prøve å gripe Gud, vil altså selv ikke «Gud» lenger kunne tilfredsstillende lengselen som driver en.

Siden ens selvoppfatning er så pass avgjørende for ens ultimate anliggendes skjebne, må vi altså, for i det hele tatt å kunne nærme oss spørsmålet om det ultimate selv, først få avklart og eventuelt korrigeret/elimineret vår egen begrensende selvoppfatning. Følgelig vil jeg fokusere på dette temaet innledningsvis. Svaret på dette vil så i neste omgang

kunne åpne for noen tanker om det ultimate selv (det som kan kalles Gud).

Menneskets oppfatning av seg selv – Jeg'et og Meg'et.

Hvilke alternativer står vi så overfor når det gjelder vår egen forståelse av oss selv? Som man kan utlede fra mine referan-

Liksom øyet kan se alt det er konstruert for å se, men ikke seg selv, og liksom hånden kan gripe alt den er konstruert for å gripe, men ikke seg selv

ser til buddhismen og Sartre vil det her, etter min mening, være snakk om to hovedalternativer: Enten forblir en i større eller mindre grad et fritt, ikke-objektiverbart subjekt – det jeg vil kalle *Jeg* – eller så vil en, i tilsvarende

men motsatt grad, måtte oppfatte seg som et visst, eksklusivt objekt – det jeg vil kalle et *Meg*. Når det gjelder forholdet mellom disse to momentene vil jeg ta utgangspunkt i og argumentere for følgende tre påstander (som harmonerer med Sartre og buddhismen):

1. at bevisstheten/Jeg'et utgjør et epistemisk blindt punkt for seg selv.
2. at bevisstheten/Jeg'et er integrerende av natur.
3. at bevissthetens *Meg* (det vil si Jeg'ets objektivering av seg selv) tenderer mot å overstyre disse to momentene (det vil si at *Meg*'et vil tildekke bevissthetens epistemiske ubestemmelighet så vel som å sabotere dens integrerende livsutfoldelse).

Jeg vil begynne med å gi en nærmere redegjørelse for disse tre påstandene.

1. Jeg'et som epistemisk ubestemmelig (unntatt som Meg): At det er så vanskelig for oss å forstå vår egen bevissthet synes å ha sin grunn i det åpenbare faktumet at vi aldri kan få den fokusert i synsfeltet vårt. I den grad bevisstheten reflekterer over seg selv kan riktig nok en mental selvrefleksjon (et selvilde) fremtre for den, men dette bildet vil da nødvendigvis måtte bli transcendent i forhold til den selv (dvs. ikke sammenfallende). Følgelig vil all «kunnskap om selvet» måtte gjelde det *reflekterte* selvet (selvbildet) og ikke den reflekterende bevisstheten (Sartre 2003:8).³ Hva angår en annens bevissthet vil det være like vanskelig å få kunnskap om den som ens egen, men av en annen grunn: Om vi leter etter bevisstheten i den andres hjerne for eksempel, så kan vi finne mye rart, men dersom vi sier at noe av dette *er* selve bevisstheten så vil vi med en gang begå det som kalles en kategorifeil, det vil si at vi forestiller oss noe som i sin natur er subjektivt som objektivt/tinglig.

Vi har dermed det forholdet at der bevisstheten er oss

nærmest, dvs. i oss selv, der er den oss normalt også fjernest. Liksom øyet kan se alt det er konstruert for å se, men ikke seg selv, og liksom hånden kan gripe alt den er konstruert for å gripe, men ikke seg selv, så synes Jeg'et, det vil si. vår egen identitet/bevissthet, å være epistemisk utilgjengelig for oss. Bare en tilbøyelighet til å tro at vi er noe vi selv forestiller oss, det vil si. et *Meg*, vil kunne hindre oss i å innse dette, en tilbøyelighet som imidlertid ligger oss veldig nært.

2. Jeg'et som integrerende av natur (unntatt som Meg):

Den andre påstanden går ut på at selv om vi aldri kan få direkte kunnskap om hva vi er som bevissthet, er det likevel åpenbart at denne bevisstheten i sin natur er integrerende. Den integrerer, eller omfatter, for det første vår egen kropp. På samme måte kan bevisstheten hos fysisk handikappede så vel som normale integrere ulike hjelpemidler og verktøy i den forstand at de under bruk blir som erstatninger for, eller forlengelser av, ens egen kropp. Alle som er flinke til å bruke et eller annet redskap eller som er gode førere av et eller annet kjøretøy er det i kraft av å ha integrert disse objektene i seg selv. Generelt gjelder det dessuten at alle personer som er virkelig gode i en eller annen aktivitet, er gode i kraft av at de har integrert de ulike elementene i aktiviteten i den helheten de selv utgjør. Bevisstheten kan altså ikke bare integrere bruksgjenstander, men også ferdigheter. Man kan således integrere teaterroller, musikalske fremførelser og sportsprestasjoner. Selve de sosiale ferdighetene, det å fungere på en måte som er til glede for en selv og andre i sosiale sammenhenger, er også i stor grad basert på evnen til integrasjon. Kunsten her er å integrere ens eget materiale på en måte som gjør det kommuniserbart og dermed tilgjengelig og til nytte i det større fellesskapet en inngår i, samt at en evner å ta inn over seg og omsetter andres materiale på tilsvarende måte.

Nå er det en utbredt oppfatning at jo mer en evner å forstå/mestre og derigjennom integrere, desto rikere og mer meningsfylt vil ens liv måtte bli. I dette ligger det følgelig innebygd en retning mot noe som i prinsippet, og ut fra Tillich's forståelse av begrepet, vil bli ultimat, nemlig den ultimate integrasjon. Dersom man oppfatter Gud som en integrasjon av alt som finnes vil følgelig enhver ny integrasjon føre bevisstheten nærmere Gud. Det vil imidlertid uansett gjelde at vår tendens til å objektivere oss selv må unngås dersom vi skal kunne integrere mer av vår virkelighet. Bare ved selv å være en åpen intethet kan en ekspanderende integrasjon være mulig. Så snart *Meg*'et (*Jeg*'ets selvprojeksjon), dukker opp vil nemlig en slik integrasjon forstyrres. Bevissthetens forsøk på å overleve som et slikt intendent *Meg* er nemlig avhengig av at den beholder *Meg*'et slik det er og ikke integrerer det, eller lar det bli integrert i,

noe annet.

3. *Meg'et som Jeg'ets ultimate selv sabotasje*: Når det gjelder hvordan prosjektet mot det ultimate kan misoppfattes og komme på avveie så vil svaret, ut fra det ovenstående, bli følgende: Så snart en epistemisk eller ideal oppfatning av en selv (det vil si et Meg) oppstår og blir forsøkt fastholdt og realisert som det ultimate i forhold til en korresponderende idealverden, så vil denne oppfatningen innebære at det ultimate prosjektets natur går over fra å være integrerende til å være ekskluderende (det det vil ekskludere vil være Jeg'et selv, samt alternative oppfatninger av Meg'et). Fra da av vil prosjektet følgelig måtte frustrere og til slutt sabotere seg selv siden det per definisjon (siden Meg'et nødvendigvis alltid vil være transcendent i forhold til Jeg'et) aldri vil kunne sammenfalle med seg selv.

Hvordan oppstår Meg'et?

Når det gjelder hvordan Meg'et oppstår er dette noe som larter til å være hyllet i glemselens slør, siden selve dets fundament ser ut til å legges allerede i den tidlige oppvekstfasen, en fase som jo er utilgjengelig for vår voksne refleksjon. De tidligste klare minner vi har synes således allerede å forutsette Meg'ets eksistens siden det som regel nettopp er dette som utgjør det organisatoriske prinsippet i tilværelsen vår – i alle fall i vår voksne tilværelse.

Når det gjelder *hvorfor* Meg'et oppstår er imidlertid dette noe vi med en viss følelse av sikkerhet kan tenke oss til: Ettersom den verden vi kommer inn i er i konstant endring og dermed eksistensielt farefull/utrygg, kan Meg'et forstås som noe vi skaper og deretter knytter oss til for å oppnå eksistensiell trygghet. Buddhismens oppfatning av dette er da også at fundamentet for Meg'et legges i og med reaksjonene våre på det de kaller *dukkha*, lidelse, på det som for oss oppfattes som negativt, ubehagelig eller smertefullt (Brazier 2003:21-22). Vi har i pakt med dette en tendens til, helt fra begynnelsen av, å søke mot det vi liker i et forsøk på å sky unna det vonde og ubehagelige. Dette likelige, eller tanken på det, har nemlig den egenskapen ved seg at det kan distrahere oss fra det som er vondt og vanskelig, og dermed (ideelt sett) gjøre livet vårt tålig bra under alle forhold. I og med den måten vi således ordner og legger opp livene våre på langs denne skalaen av vondt/godt etablerer vi så, etter hvert, våre relativt unike livsvaner og tankemønstre. Disse personlige atferdsmønstrene blir så, i neste omgang, fødestedet for selvet/Meg'et (Brazier 2003:31-32). Ifølge Sartre vil Meg'et normalt aktiveres som et bevisst fenomen straks en møter det i en annens berømmende eller bedømmende blikk (Sartre 2003:294-295). Fra da av oppstår også det han kaller *den urene refleksjonen*, refleksjonen som har Meg'et

som sitt sentrale objekt.

Meg'ets bipolare natur

Selv om det er mye i vår kultur som virker (og er ment å virke) stimulerende på Meg'et, er det likevel åpenbart at dersom en vil gjøre det til det styrende prinsippet i alt en foretar seg, basert på det som fysisk og kulturelt stimulerer det, så vil en bli stoppet av fysiske og sosiale grenser (så vel som den prinsipielle umuligheten av noensinne å kunne sammenfalle med Meg'et). Når vi jakter på det som er fysisk behagelig/godt vil vi således til sist måtte komme til et punkt hvor det begynner å bli helt likegyldig for oss, eller til og med å gjøre direkte vondt (som når en spiser det beste en vet hver dag, eller en spiser så mye av det at en blir syk). Sosialt sett vil en kontinuerlig forfølgelse av det gode måtte gå på bekostning av våre medmennesker og derved vekke negative sosiale reaksjoner. Disse reaksjonene er de fleste av oss godt kjent med fra barnsben av, og ekkoet av dem, gjenlydende i våre medmenneskers blikk, kan bli en sentral hemmende faktor for Meg-orientert aktivitet i voksen alder.

Når først Meg'et har etablert seg kan det både stimuleres og hemmes, og kildene for slik stimulering/hemming kan som sagt være både fysiske og kulturelle/sosiale. Under innflytelse av denne stimuleringen/hemmingen vil så motsetningen jeg har nevnt, tilknyttet buddhismen, kunne oppstå: Det at det behagelige, det som stimulerer, etter hvert vil kunne utvikle seg til å bli en beskyttelse mot, eller distraksjon fra, det som kan oppleves som negativt og vondt. Dette vil da kunne føre til at negative reaksjonsmønstre og et negativt selvbilde/Meg-objekt oppstår og utvikles i bakgrunnen, i nøyaktig samme grad som en streber etter å få realisert det positive selvbildet/Meg-objektet. Selve intensiteten i ens jag etter det positive kan dermed like mye bli en flukt fra, eller et forsvar mot, det vi kan kalle Meg'ets skyggeside.⁴ I våre bestrebelser for å etablere oss selv i den jordiske virkeligheten synes vi med andre ord å utvikle en slags bipolar Meg-natur: På den ene siden har vi en slags skyggeidentitet/skyggeverden og, på den andre siden, en idealidentitet/idealverden som tjener til å beskytte oss mot denne.

Selve den måten Meg'et etableres og stadig reetablerer seg på ser da ut til, på grunnlag av Braziers og Sartres fremstilling, å ha karakter av å være et overlappende samspill mellom tre hovedmomenter: (1) en vag følelse av å utgjøre et visst mønster av tenke- og handlemåter, (2) en fornemmelse av, på dette grunnlaget, å fremtre som noe gitt (et visst Meg) for andre, og (3) antagelsen av at en, på basis av dette, utgjør noe gitt (et visst Meg) for en selv (enten i aksept av, eller protest mot, det en antar seg å være for den

andre). Disse tre stadiene kan så enten fremtre i en positiv eller negativ polaritet avhengig av om det er det ideale Meg'et eller dets skyggeaspekt som er mest fremtredende.

Den håpløse jakten på å realisere Meg'ets positive aspekt

Det problematiske med den formen for selvbevissthet det her er snakk om, med alle de tre momentene den manifesterer, og enten det er disses ideale variant eller skyggevariant som viser seg, er at den er basert på de to frasplittede Meg-aspektene. Den menneskelige selvbevissthet vil dermed aldri helt kunne anta en ren og enhetlig karakter. Enten man har en positiv eller negativ selvoppfatning så kan man derved aldri helt falle sammen med det man antar seg selv å være. Foruten de reale og sosiale grensene vil man altså i tillegg ha denne prinsipielle umuligheten av å bli det Meg'et man ser for seg, nemlig den at det alltid vil måtte forbli transcendent i forhold til en selv. Konsekvensen blir en konstant uavklart og utilfreds nåtidsbevissthet som, i og med opprettholdelsen av Meg'et, bidrar til å opprettholde seg selv som det Sartre kaller en *temporal diaspora*: på den ene siden som et fortidens skygge-Meg som en fortrenger/flykter fra, og på den andre siden som et fremtidens ideal-Meg som en drømmer om/flykter mot (Sartre 2003:159).

Både hos Brazier og Sartre finner vi imidlertid utsagn og indikasjoner som tyder på at Meg'ets skyggeaspekt etter hvert vil måtte innhente og undergrave dets ideale aspekt (Sartre 2003:94; Brazier 2003:25-26). De ideale målene en setter seg som Jeg-Meg-splittet vil nok i starten bidra til at skygge-Meg'et glemmes og holdes unna, men i den grad målene utvikler seg til å bli ultimate, og dermed blir mer eller mindre besettende, vil den avhengigheten som dette medfører måtte bryte en ned fysisk og psykisk – og med dette vil skygge-Meg'et være tilbake igjen for fullt. De vanene som her skapes blir nemlig vanskelige å bryte ut av siden selve det Meg-stimulerende forholdet som bryter en ned i neste omgang blir det en tar tilflukt i for nettopp å døyve og glemme ens prekære situasjon (Brazier 2003:22-24).

Dette dilemmaet ser ut til gradvis å måtte ta over og prege alle liv som er Meg-dominerte. En naiv, god tro på at ideal-Meg'et faktisk er realiserbart, ser således etter hvert ut til å måtte bli erstattet av det Sartre kaller den onde troen, den som innser at ideal-Meg'et er uopnåelig, men som likevel holder stand på grunn av at den er ute av stand til å se noe alternativ (Sartre 2003: 70-94). Når dette stadiet er nådd vil man ha blitt så stivnet i sitt atferdsmønster at man ikke lenger vil øyne noen annen utvei enn den blindveien som stadig holder det ved like (Brazier 2003:24). Det store spørsmålet blir da: Hvordan kan en slik ond sirkel i det

hele tatt brytes? Kan mennesket som det ultimate anliggendet det er i det hele tatt anta en form som faktisk lar seg realisere?

Det ultimate anliggendets ultimate offer

To eksistensielt avgjørende forhold later dermed til å prege mennesket: (1) Det at det i større eller mindre grad er seg bevisst som en lengsel mot det enhetlige ultimate og (2) det at det i større eller mindre grad er Jeg-Meg-splittet og i tilsvarende grad dras mot en realisering av denne lengselen gjennom Meg'et. Det er ut fra dette vi må forstå *offeret* som et historisk-kulturelt symbol eller ritual: Sartre mener det normalt er Jeg'et som blir forsøkt ofret her, at Jeg'et er en lidenskap som har som mål å ofre seg selv for at Gud i form av et altomfattende Meg skal kunne oppstå (Sartre 2003:636). Enten det gjelder drømmen om den store kjærligheten, den komplette frimerkesamlingen, den optimale sex-opplevelsen eller den altomfattende rusen eller maktrusen, er selve poenget for oss som Meg-orienterte at dette må bli noe som fyller hele vår fremtidige verden og hele vårt fremtidige vesen. I det øyeblikk disse to momentene går sammen og danner det Meg'et som er vårt mål, antar vi så at vi endelig vil realisere det ultimate – det vil si det som kan kalles Gud (Sartre 2003:587; Sartre 2003:618).

Det frustrerende med denne tilnærmingen til Gud er imidlertid at så lenge denne fremtidsdrømmen bevares og gis næring til så vil den per definisjon opprettholde splittelsen så vel som umuliggjøre sin egen realisasjon. Når Jeg'et til slutt innser dette kan det, i et siste desperat forsøk på å redde seg som det Meg'et det tror det er, gjøre selve lidelsen til sitt værensprøjsjekt, men å realisere seg lidende vil selvsagt måtte bli like håpløst:

I wring my hands, I cry in order that being-in-itself [her: affektens etablerte normer], their sounds, their gestures may run through the world, ridden by the suffering-in-itself which I can not be ... But... my suffering suffers from being what it is not and from not being what it is... it escapes, separated from itself by nothing... (Sartre 2003:116).

Uansett hvor mange sorte messer mennesket holder for å prøve å ofre Jeg'et symbolsk, og uansett hvor mange mislykkede selvmord det tar, så viser det seg at Jeg'et og dermed også splittelsen vedvarer, og det uansett hvor fortvilet en måtte bli.

Den eneste gjenværende løsningen vil da måtte bli at det er *Meg'et* som må ofres, og da er det ikke bare tale om dets skyggeaspekt, men også dets ideale aspekt siden disse er komplementære sider ved ett og samme fenomen. Nå kan det se ut til at dette nettopp er et hovedanliggende for så å si

alle verdens religioner. I kristendommen er det Jesu død på korset som markerer seieren over Meg'et («egoet»). I buddhismens ulike varianter er det tale om det universelle intet (det vil si den epistemiske blindheten for en selv) som må ta Meg'ets plass. Målet er overalt å bli *ren* i sinn og tanker, det vil si å få rensket sinnet for Meg'ets forstyrrende innvirkning. Sannsynligvis må det være det samme som skjer i psykoterapien også i den grad klienter opplever fremgang i forhold til det som plager dem. I den grad menneskers problemer skyldes deres splittethet, det at inngrodde, selvdestruktive vanemønstre blir selve deres *identitet*, deres Meg, synes en grad av overgang fra et Meg-styrt til et Jeg-styrt liv å være den eneste måten å oppløse dette på, og det uansett i hvilken kontekst det måtte skje.

Det store spørsmålet blir da: Hvordan er et slikt prosjekt i det hele tatt mulig? Hvordan kan Jeg'et erstatte Meg'et når problemet nettopp er at det oppleves som tomt og så godt som ikke-eksisterende?

Overgangen fra en Meg-orientert til en Jeg-orientert eksistens

Fra et religiøst perspektiv: Vi er her kommet inn på det mysteriet som i kristen teologi kalles *omvendelsen* og de nevnte spørsmålene utgjør den store gåten her. Det er ikke til å komme forbi at personer som hovedsakelig er motivert av egoistiske interesser (og som således er Meg-orienterte ifølge min terminologi) faktisk *kan* endre seg radikalt (Paulus og Augustin er to kjente eksempler på dette). På en eller annen måte synes da Jeg'et å bli vekket/aktivert, noe som så i større eller mindre grad frigjør det fra Meg'ets herredømme. Kierkegaard skriver utførlig om denne prosessen i *Enten-Eller II*. Det er her snakk om en overgang fra det å ha sitt sentrum utenfor seg, til å ha det *i* seg; fra det å søke å gå fullstendig opp i en eller annen stemning, til det å velge en selv i ens evige gyldighet; fra det å ha pliktene og det allmenne individ utenfor seg, til det å ta opp i seg pliktene og derved selv *være* det allmenne individ; fra det å være estetiker til å realisere det etiske (Kierkegaard 1994:199, 213-214, 236, 244). **For noen personer kan den modulasjon av Jeg'et (nået) som her skjer være av en slik art at de opplever det som en inngripen fra Gud eller åndelige krefter (Kierkegaard taler således om åndens nedslag i sjelen i denne forbindelse, og uttrykket «født av den Hellige Ånd» er velkjent i kristen sammenheng).** Vi finner noe liknende også i andre religioner. I buddhismen (spesielt zen-buddhismen) fortelles det således mange historier om hvordan munket plutselig blir opplyst/frigjort når lærerne deres gjør eller sier noe helt uventet, noe som plutselig får dem til å våkne opp fra Meg'ets drømmeverden (Watts 1957). I hin-

duismens sentrale skrift *Srimad Bhagavatam* sies det at det er omgangen med «*boken Bhagavata*» (skriften selv) samt med den «*hengivne Bhagavata*» (en person som levedegjør skriften), foruten det å synge Herren Vishnus navn, som etter hvert kan åpne hjertet for guddommens personlighet og gi selvrealisasjon (Prabhupada 1984:2.19; Prabhupada 1985:3.24). Sartres begrep *den refleksive revolusjonen* henspiller på noe som i alle fall må være beslektet med den

reorienteringen vi finner i religionene (refererer til overgangen fra den urene til den rene refleksjonen), og det samme må sies om Heideggers «Væren-til-døden» som innebærer overgang fra inautentisk til autentisk eksistens (Heidegger og Holm-Hansen 2007:248-249).

Til tross for de mange oppsiktsvekkende historiene om dramatiske åndelige oppvåkninger kan det imidlertid virke som at det mest vanlige er at omvendelsesprosessen er en gradvis affære, en historie om mildere former for Jeg-aktivering kombinert med en lang rekke små seire i hverdagen som knapt noen andre enn hovedpersonen selv kjenner til. Noe som går igjen i de religiøse generaliseringene av det som her skjer er for øvrig at det kan skilles mellom to hovedtrinn i omvendelsesprosessen (trinn som for øvrig vil måtte gjentas i samme grad som Meg'et vender tilbake): Først kommer (a) selve viljen til å ofre/forsake Meg'et, og derpå (b) selve aktiveringen av Jeg'et. Disse to hovedtrinne finner vi f.eks. igjen i de to siste av buddhismens fire edle sannheter slik disse er blitt tolket av David Brazier (Brazier 1997: 89-104; Brazier 1997:121-125):

(a) Den tredje edle sannheten handler om nødvendigheten av å ofre «tørsten etter selvgjenskaping», det vil si tørsten etter å stadig på nytt gjenopprette ens orientering mot Meg'et og dets ideale sanselige livsbetingelser. Måten å gi opp denne tørsten på er å stoppe den meditativt, det vil si ved å trekke seg innover i en selv, inn i en fri intethet hvorfra en nøytralt observerer og dermed nøytraliserer impulsene fra Meg'et (Brazier 1997:110-112).

(b) Resultatet av denne nøytraliseringen er da, ifølge Brazier, at «den rette veien» (fjerde edle sannhet) åpner seg for en, det vil si den naturlige måten å være i verden på, den som integrerer de berømte åtte aspektene: Rett forståelse, rett tanke, rett tale og så videre (Brazier 1997:110-125). Adjektivet «rett» som brukes foran hvert av disse aspektene innebærer helhjertethet, det vil si fravær av det splittede

Uansett hvor mange sorte messer mennesket holder for å prøve å ofre Jeg'et symbolsk, og uansett hvor mange mislykkede selvmord det tar, så viser det seg at Jeg'et og dermed også splittelsen vedvarer, og det uansett hvor fortvilet en måtte bli.

Meg'et. Dette innebærer da at Jeg'et er blitt aktivert og har tatt over føringen.

Fra et psykologisk perspektiv: Sett fra et psykologisk synspunkt synes moduleringen av Jeg'et å være noe som eventuelt vil måtte skje i bakgrunnen idet en i tilsvarende større grad fokuserer på psykologiske forhold. Ut fra dette perspektivet vil nok den livsenergi som aktiverer eller revitaliserer Jeg'et dermed kunne bli oppfattet som stammende fra den energifloken som det bipolare Meg'et selv utgjør, et innfløkt kompleks som gradvis kan løse seg opp i løpet av den terapeutiske prosessen. Jeg'ets første funksjon som integrerende instans blir da rett og slett å integrere den livsenergi som hittil har vært bundet opp i dette overflødige systemet og som en dermed til nå ikke har hatt fri tilgang til.⁵

Et veldig godt eksempel på en terapi som fungerer på denne måten er den som går under navnet *Fokusering* og som er blitt utviklet av Eugene T. Gendlin (Gendlin 1978).⁶ Liksom den buddhistiske meditasjonen starter den med at

Dersom vi tenker oss et samfunn der hvert enkelt Jeg er selvrealisert, der bevissthetene har frigjort seg fra Meg'ets lenker, er det vanskelig å forestille seg at det her kan eksistere noe som peker seg ut som ultimat.

Jeg'et etablerer seg i et fritt indre rom. Herfra fokuserer en så på den såkalte *følte fornemmelsen* («felt sense») av det som til enhver tid er problematisk, og som vil måtte manifestere seg som ubehag/spenninger i kroppens psykofysiske system.⁷ Poenget er så å verbalisere den følte fornemmelsen, hva som ligger i den, så nøyaktig som

mulig. I den grad en lykkes med dette viser det seg at spenningene i tilsvarende grad skifter karakter eller avatar, at energien i dem etter hvert frigjøres, noe som fører til at en gradvis, etter gjentatte omganger med fokusering, blir friere og bedre i stand til å mestre livet.⁸

Gendlins metode er blitt tatt opp som et supplerende element i mange av de etablerte psykoterapiene⁹, og grundig forskning¹⁰ har vist at den vektlegger og trener opp selve det sentrale virkningsfulle element (et element som hittil stort sett har vært oversett) i alle former for psykoterapi, nemlig klientens evne til å fokusere på og arbeide med den følte fornemmelsen av det som for tiden opptar/plager ham (Hendricks 2001; Gendlin 1978:3-9). Gendlin hevder sågar at metoden kan skape mer effektiv fremgang på alle livets felter, siden den aktiverer den måten livet selv utvikler seg på.¹¹

Er en bro mellom de to perspektivene mulig?: Mange forskere har pekt på den nære forbindelsen mellom Fokusering og buddhistisk meditasjon.¹² Begge starter nem-

lig med å etablere dette frie, indre rommet. I buddhismen beveger man seg så innover i det åndelige domenet, mens Fokusering jobber med den livsenergi som er bundet opp i den psykofysiske kroppen. I den revitaliseringen av Jeg'et som her skjer kan det således se ut til at to ulike faktorer kan være involvert, nemlig en åndelig faktor tilknyttet Jeg'et på den ene siden og en psykologisk faktor orientert omkring Meg'et, på den andre siden. Noen ganger kan prosessen fremstilles på en ensidig måte, som når løsningsfikserte religiøse aktører bare snakker om det åndelige aspektet, eller når problemfikserte psykologer bare konsentrerer seg om det psykologiske. Men kanskje metoden Fokusering i kombinasjon med «mindfulness»-meditasjon (som begge er på vei inn i vestlig psykoterapi) sammen kan bidra til å bygge bro mellom disse to tilnæringsmåtene, mellom den vitenskapelige og den åndelige? I så fall kan det innebære et betydningsfullt fremskritt, ikke bare for den vestlige psykoterapien, men også for de religiøse institusjonene som er åpne for de psykologiske sidene ved det som her skjer.

Jeg'et og det ultimate

Det som synes å skje i den psykologiske og/eller åndelige reorienteringen er altså, ifølge det ovenstående, at Jeg'et aktiveres og, i større eller mindre grad, gjenvinner kontrollen over livet. Men vil en slik stabilisering av ens livssituasjon være nok? Kan dette egentlig tilfredsstillende lengsel mot det ultimate som drev en inn i jakten på den ideale Meg-realisasjon i første omgang? Kierkegaards oppfatning av dette er at det som her er oppnådd ikke kan være tilstrekkelig, at det etiske stadiet ikke fullt ut kan tilfredsstillende vekkede selvet. Grunnen er, ifølge Holgernes' tolkning av Kierkegaard i *Selvets Gåte*, at Jeg'et, i og med sin oppvåkning, er blitt berørt av ånden, og at dette, i kombinasjon med de farer og fristelser som verden ennå representerer, til sist vil måtte drive det inn i et mer inderlig forhold til det guddommelige (Holgernes 2007:157-165).

Det at dette faktisk kan være tilfelle er i grunnen forståelig. Dersom vi tenker oss et samfunn der hvert enkelt Jeg er selvrealisert, der bevissthetene har frigjort seg fra Meg'ets lenker, er det vanskelig å forestille seg at det her kan eksistere noe som peker seg ut som ultimat. Uansett hvor god en slik verden er å leve i, så vil jo også den, som Pär Lagerkvist sier det i et dikt, kun inneholde «stund ved stund og ting ved ting» i det uendelige (Lagerkvist 1921). Straks vi her vil gjøre én spesiell stund eller én spesiell type ting til det ultimate, til selve det vi satser alt på å oppnå og holde fast ved, så har vi på nytt skapt oss et ideal-Meg som vi for resten av livet vil måtte jage forgjeves etter. «All vår tragik ligger i detta enda,» konkluderer Lagerkvist et annet sted:

«livet är oss inte nog.» (Lagerkvist 1927: 30). Det at verden nettopp er full av mennesker som forgjeves forsøker å gjøre én spesiell tilstand eller ting til det ultimate synes således å være en indikasjon på at verden slik vi kjenner den ikke i seg selv er i stand til å tilfredsstillende vår lengsel etter et helhetlig, fullbyrdet liv.

Den eksistensielle løsningen på dette dilemmaet – finnes så den? I en verden hvor ingen ytre objekter, tilstander eller vesener kan bli målet for ens ultimate lengsel uten at de dermed blir ingredienser i en ideal Meg-verden som per definisjon er umulig å realisere, vil bare én enkelt løsning stå igjen: Det ultimate må befinne seg i dypet av en selv, i selve Jeg'et. Dette harmonerer da også med det som blir hevdet i mange av de religiøse tradisjonene, i alle fall i deres mer esoteriske varianter: Gud er det nærmeste som finnes, det som for oss er det inderligste av alt, Han er i oss alle som *den vi dypest sett både er og ikke er*. Zen-filosofen Nishida Kitarō kaller således Gud for den *ikke-relative andre*, og sier at vårt forhold til Ham best kan uttrykkes som en *selvmotsigende selvidentitet* (Kopf 2001:79). Ut fra dette kan vi aldri helt bli ett med Gud, men vi kan aldri noensinne bli atskilt fra Ham heller.

Den faktiske erfaringen av dette, som i buddhismen blir oppnådd i den meditative tilstanden som kalles *samadhi*, vil etter sigende måtte forandre både en selv og ens verden for alltid. Ens personlige verden vil nå ha fått et sentrum, et tyngdepunkt, som faller sammen med det universelle sentrum/tyngdepunkt, en innerste instans eller kvalitet som, ifølge dem som lever i realisasjon av dette, kan tilfredsstillende ens ultimate lengsel.¹³ Inkorporeringen av Guds ikke-relative annerledeshet vil således måtte få følger for hvordan en fornemmer selve verdens romlige karakter. Det sies for eksempel at en fra nå av vil kunne fornemme det ultimate i alt som eksisterer: Den ikke-relative selvmotsigende selvidentiteten (det at en både er og ikke er en selv så vel som noe annet) som karakteriserer ens forhold til Gud, vil nemlig nå også karakterisere ens forhold til alt som befinner seg i ens verden (Kopf 2001:113-116). Jeg'ets integrerende evne har dermed her antatt en helt annen karakter enn den jeg var inne på innledningsvis (samtidig som det integrerer det lavere opplever det nå at det selv er integrert i noe høyere) – og den avgjørende faktoren i denne endrede situasjonen sies altså å være denne instansen eller erfaringsdimensjonen som kan kalles Gud.

Det ultimate drama i et nøtteskall

En avrundende sammenfatning kan kanskje være på sin plass: Jeg har altså, i denne artikkelen, tatt utgangspunkt i den antagelse at bevissthet/Jeg'et er epistemisk ubestemt-

melig og integrerende av natur, med en innebygd higen mot det ultimate. Som følge av vanskelige menneskelige eksistensvilkår og andres dømmende blikk, vil imidlertid bevisstheten om noe negativt, om noe ved en selv og ved verden som ikke er som det skal, oppstå. I et forsøk på å glemme/tildekke skygge-Meg'et og skygge-verdenen som dermed har manifestert seg, vil Jeg'et skape seg en idealversjon av seg selv og av verden, en ideal Meg-verden, for så å prøve å gjøre denne til målet for sin ultimate higen. Dette prosjektet vil imidlertid måtte sabotere seg selv, og det av to grunner: Den ene er at de to aspektene av verden er umulig å atskille (siden de er sider av samme sak), og det andre er at Jeg'ets to Meg-aspekter er illusoriske projeksjoner og kan derfor aldri integreres (man må bare slutte å projisere dem). Etter at den ultimate lengselen til sist innser dette og dermed velger det ultimate offeret, det vil si forsakelsen av Meg'et, som utvei, vil så Jeg'et (den frie intetheten) bli aktivert og tre i virksomhet, eventuelt i kombinasjon med en åndelig oppvåkning.

I samme grad som Jeg'et nå, via en psykologisk og/eller åndelig prosess, klarer å avvenne seg fra Meg'et vil det bli i stand til å akseptere og integrere virkeligheten betingelsesløst. Her vil imidlertid tilstedeværelsen av

andre, likestilte og til dels fiendtlig innstilte bevisstheter, verdens vilkårlighet og farer, samt ens egen tilbøyelighet til å falle tilbake til Meg-orienteringen, true bevissthetens nyvunne frihet og gjøre sitt til at det å få integrert det hele i en ny ultimat helhet nærmest blir umulig. En ny kritisk fase vil dermed bygge seg opp, og det vil til slutt bli påtrengende for den å få realisert en ny funksjonell totalitet for endelig å få erstattet den gamle, dysfunksjonelle Meg-modusen. Det som her oppleves å løse krisen er da at den *universelle Andre* («Gud») fremtrer i bunnen av Jeg'et for, fra nå av, å bli en mer permanent del av ens bevissthet. Hva verden ellers angår vil den nå måtte fremtre i lys av dette nye, indre sentrumet, siden dette «lyset» nå vil fornemmes i alle bevisstheter. Og med dette er det som av mange blir betraktet som det eneste virkelige alternativet til den Meg-orienterte hengivelsen kommet på plass. Fra nå av vil bevissthetens ultimate anliggende bli å få styrket den universelle, ikke-relative Andre i seg selv, for derved å bli mer lydhør for, og i stand til å gjøre sitt for å oppfylle, de behovene som verden som helhet har, for i samme grad som dette skjer vil den oppleve seg selv, så vel som verden for øvrig, som fullbyrdet.

I samme grad som Jeg'et nå, via en psykologisk og/eller åndelig prosess, klarer å avvenne seg fra Meg'et vil det bli i stand til å akseptere og integrere virkeligheten betingelsesløst.

NOTER

¹Denne menneskets higen mot det ultimate finner vi for eksempel igjen i Slavoj Žižeks opptatthet av *det universelle* (et begrep han synes å bruke i samme betydning som Tillich's «det ultimate»). Jmfør artikkelen *Slavoj Žižeks on the dialectic of the universal and the particular* av Sead Zimeri i *Filosofisk Supplement* nummer 1, 2010. **Ifølge denne artikkelen vil for eksempel higer etter det universelle manifestere seg på det politiske planet som en frustrasjon over aldri å kunne komme frem til politiske løsninger som kan tilfredsstillere alle.**

²En sammenligning mellom Sartres og buddhismens ideer om bevissthetens fundamentale prosjekt kan en finne i undertegnedes masteravhandling, *Bevisstheten sett i lys av Sartres og buddhismens intethetsfilosofi*.

³Når jeg mot slutten vil snakke om bevisstheten (Jeg'ets) selvrealisasjon vil denne være av eksistensiell og ikke epistemisk art.

⁴En slående symbol på dette Meg'ets bakside er gitt i og ved Jungs arketyp *skyggen*. En samling sitater fra hans skrifter om denne arketypen er gjengitt på følgende webside: <http://psikoloji.fisek.com.tr/jung/shadow.htm>

⁵I dette avsnittet har jeg vel å merke nærmet meg psykologiens problemfelt ut fra det Jeg-Meg perspektivet på menneskets eksistensielle situasjon som jeg har valgt som utgangspunkt i denne artikkelen. Følgelig vil den måten jeg her formulerer meg på være litt fremmed i forhold til mer ordinære måter å se det på.

⁶Jmfør hjemmesiden til The Focusing Institute: <http://www.focusing.org/> og hjemmesiden til International Association for Focusing Oriented Therapists (AIFOTs): <http://www.focusingtherapy.org/>

⁷Kroppen er for Gendlin mye mer enn en isolert fysisk maskin: «Your physically felt body is in fact part of a gigantic system of here and other places, now and other times, you and other people – in fact, the whole universe. This sense of being bodily alive in a vast system is the body as it is felt from inside.» (*Focusing* 77).

⁸At dette er en terapi som er effektiv demonstreres av den store utbredelsen den har fått i de siste tiårene (cirka 1500 praktiserende terapeuter i over 50 land i 2005) og det store opplaget av boken *Focusing* (400 000 eksemplarer på 12 språk).

⁹Jmfør hjemmesiden til International Association for Focusing-Oriented Therapists, IAFOT: <http://www.focusingtherapy.org/index.html>

¹⁰En gjennomgang av 80 ulike forskningsstudier gis i artikkelen *Focusing-Oriented/Experiential Psychotherapy* av M.N. Hendricks (se litteraturlisten).

¹¹I *Vision statement for focusing action steps and projects* sier for eksempel Gendlin følgende: «Because Focusing comes from a new philosophy, it enables a fundamental different way of doing almost any activity. Focusing provides access to the experiential intricacy of one's situation, which generates new possibilities for carrying life forward. It also makes for empathic attitudes towards oneself and others and all forms of life. So it makes the world a better place.» (http://www.focusing.org/folio/Vol21No12008/31_VisionStatementTRIB.pdf).

¹²Om denne forbindelsen se for eksempel *On Focusing and Buddhism* av Barbara Chutroo (http://www.focusing.org/spirituality/chutroo_buddhism.html) og *Searching for the truth that is far below the search* av David Rome (http://www.focusing.org/spirituality/searching_for_truth_rome.html)

¹³Dette harmonerer for øvrig med Teilhard de Chardins visjon om mennesket som en kollektiv evolusjonær bevegelse mot det han kaller Omega-punktet. Se klassikeren *The Phenomenon of Man* (ISBN-10: 0061632651).

LITTERATUR

Brazier, C. 2003. *Buddhist psychology: liberate your mind, embrace life*, Robinson, London.

Brazier, D. 1997. *The feeling Buddha: a Buddhist psychology of character, adversity and passion*, Fromm International, New York.

Gendlin, E.T. 1978, *Focusing*, Everest House, New York

Heidegger, M. 2007, *Væren og tid* (oversatt av Holm-Hanssen), L, Pax, Oslo

Hendricks, M.N. 2001, "Focusing-Oriented/Experiential Psychotherapy". In: Cain, D. J, Seeman, J. (ed.) *Humanistic psychotherapies: handbook of research and practice* (http://www.focusing.org/research_basis.html). American Psychological Association, Washington, D.C.

Holgernes, B. 2007, *Selvets gåte: i lys av Søren Kierkegaards tenkning*, Høyskoleforlaget, Kristiansand

Kierkegaard, S. 1994, *Enten-eller*, Gyldendal, København.

Köpf, G. 2001, *Beyond personal identity: Dogen, Nishida, and a phenomenology of no-self*, Richmond, Curzon.

Lagerkvist, P. 1921, *Den lyckliges väg*, Bonnier, Stockholm

-----, 1927. *Det besegrade livet*, Bonnier, Stockholm

Prabhupada, A.C.B.S. 1984, *Srimad Bhagavatam : første bog : «Skabelsen» : med en kort redegørelse for Herren Caitanya Mahaprabhu's liv og lære samt med oprindelige sanskrittekst, omskrivning til latinske bogstaver, ordoversættelse, versoversættelse og udførlige forklaringer*, The Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles.

-----, 1985. *Srimad Bhagavatam : anden bog: «Den kosmiske manifestation» (første del - kapitlerne 1-6) : med den oprindelige sanskrittekst, dens latinske translitteration, synonymer, oversættelse og udførlige forklaringer*, The Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles.

Sartre, J-P. 2003, *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*, Routledge, London.

Tillich, P. 1958, *Dynamics of faith*, Harper & Row, New York.

Watts, A. 1957, *The Way of Zen*, Pantheon, New York

GAPET OG GUDENE

OVERSETTELSE AV «GUDENENS TILBLIVELSE»

Ved Eirik Ørevik Aadland

Den gamle greske dikter Hesiod, hvis han da har levd, skiller seg fra sin kanskje mer kjente kollega Homer (hvis liv og levnet er enda mer usikkert) blant annet ved å inkludere tilsynelatende selvbiografiske elementer i sine verk. I *Theogonia*, «gudenes tilblivelse», forteller han innledningsvis om hvordan musene, Zevs' døtre som står for inspirasjon, skaperkraft og poetisk begavelse, ga ham diktergaven mens han gjette lam ved det hellige Helikonfjellet. «De lærte altså en gang Hesiod vakker sang», står det, hvilket vil si at Hesiod lærte å deklamere dikt med guddommelig inspirasjon – ettersom dikt synges på denne tiden. *Gudenes tilblivelse* er et dikt på 1022 linjer som tar for seg hvordan verden og dens fargerike galleri av guder, titaner, mennesker, osv. oppstod, samt en del av deres samhandling og konflikter, slik som kampen mellom de olympiske gudene og titanene. Idet Hesiod krediterer og lovpriser musene i fortalen til diktet, benytter de anledningen til å klargjøre hvor pålitelig Hesiods framstilling er: De avslører at de vet hvordan man sier mange usanne ting som ligner sanne ting, men at de også vet hvordan man sier sanne ting når de ønsker det. Musene er i kraft av sin guddommelige natur så hinsides de menneskelige erkjennelsesevner at det å servere en løgn som av mennesker blir tatt for å være en sannhet er deres minste kunst. De behersker både sannhet og løgn, og det er nettopp beherskelsen av dette som bidrar til deres autoritet. Språket kan ikke åpne for sannhet uten å åpne for løgn; det som avdekker noe, dekker til noe annet. Musene kjenner begge deler, og det når det gjelder ting som er grunnleggende fremmed for den menneskelige erkjennelse. Hvorfor skal man så tro dem når de hevder at de gir Hesiod sannheten, hvis det forholder seg akkurat slik at mennesker angående verdens tilblivelse og lignende temaer uansett ikke kan se forskjell på en sannhet og en løgn? Svaret er: Musene valgte Hesiod og velsignet ham med diktereavner, for at han skulle formidle det de fortalte ham. Alt han dikter kom-

mer direkte fra dem, og hvorfor skulle musene gjøre oss oppmerksomme på at de kan velge både å fortelle løgner og sannheter, uten at vi merker forskjell, hvis det ikke var nettopp for at vi skulle forstå at de gjorde et *valg*?

Hva er så grunnen til at Platon eksempelvis i *Staten* 377c–378 lar Sokrates beklage seg over Hesiod, og endatil hevde at den verste løgner er Hesiods beretning om forholdet mellom Himmelen og Kronos? Det må jo være at Sokrates er i besittelse av den *egentlige* sannheten om Himmelen og Kronos, og flere andre av gudene. Som moderne lesere stusser vi kanskje over bruken av ordet *sannhet* knyttet til det greske gudeinventaret. Vi har fått podet inn at der *logos* stopper, tar *mythos* over. Sokrates og Hesiod viser imidlertid at det ikke er noen spesiell forbindelse mellom *logos* og sannhet, ettersom forutsetningen for både «logisk» og «mytisk» sannhet er at den som presenterer sannheten, kunne ha presentert en løgn.¹

Nedenfor følger en gjendiktning til den originale verséfoten² av et utdrag fra *Theogonia*. La den tjene til påminnelse om at de problemene filosofien har tatt sitt utgangspunkt i – så som spørsmålene om verdens opprinnelse, hvorfor vi er her og hva i alle dager vi skal gjøre her – ikke alltid og ikke av alle har avkrevd en skarp sondring mellom logikk og mytologi. Enda mindre har disse problemene blitt forstått som en hegning om en nødvendigvis sannhetsgenererende, rasjonell metode, – en som må avgrenses mot en illogisk utside av ubegripelig svada, hvis stadige trussel om å trenge inn i metoden og få den til å bryte sammen rettferdiggjør selve distinksjonen mellom logisk og mytisk før man har rukket å spørre seg om hvor denne distinksjonen kommer fra.

→

Språket kan ikke åpne for sannhet uten å åpne for løgn; det som avdekker noe, dekker til noe annet.

Hesiod, *Theogonia*

(116) Sannelig, først var det Gapet som skapt, og så etter det
Jorden så bredbrystet, evig urokkelig sete for alle
dødløse eiere av den olympiske topp med sitt snødrev,
disige Tartaros øg, i en bredveiet grunns dype avkrok,
deretter Kjærlighet, vakrest blant guder som ikke kan dø,
løsner han lemmer, behersker hver guds og hvert menneskes tanke,
veloverveide beslutninger likeså i deres bryst.

(123) Ut fra Gapet ble Erebos født, og Natten den svarte,
Natten var opphav i sin tur til Eter og Dag, for hun hadde
unnfanget dem og blitt svanger, med Erebos blandet seg kjærlig.

(126) Jorden bar visselig Himmelen først, full av stjerner og stor
som henne selv for å dekke seg til hver en kant, slik at hun
skulle bli evig urokkelig sete for gudene sæle,
fødte så langstrakte fjell, en høyst yndet hjemstavn for guder,
(130) nymfer som lever i skogkledd fjell. Hun fødte så dette
vannet, så sydende gjennom sin svelling, men ennå ufruktbart,
Sjøen, men helt uten kjærlighetslengsel, og deretter gikk hun
endog med Himmel til sengs, og bar Havet med virvlende dyp,
så også Koios og Krios, Japetos og Hyperiona,
Teia og Rea og Temis og så Mnemosyne og Foibe,
gullkronet var hun, og videre den så elskverdige Tety's.
Så fødtes Kronos, den yngste, som holdt seg med listige råd,
(138) grusomst blant avkommet hennes; han hatet sin blomstrende fader.

NOTER

¹Kanskje dette er selve *Gapet*, en kløft uten feste i noen ting, en grunnløs avgrunn, fra hvilken man ikke kan gjøre noe annet enn å bykse til en side? Idet man velger og trer inn i sannheten eller løgnen forlater man altså ingenting; det er ingenting som blir tilbake. Gapet er det stedet man trer inn i språket fra.

²Den originale verséfoten er daktylisk heksameter, som betyr at det skal være seks trykktunge stavelser per linje. Alle trykktunge stavelser er lange, og hver av de første fem trykktunge stavelser følger av to korte eller én lang stavelse, mens den siste trykktunge stavelsen følger av én kort eller lang stavelse. En lang stavelse er ikke det samme som en stavelse med lang vokal i gresk (og heller ikke i norrønt); en stavelse med kort vokal som slutter på konsonant er også en lang stavelse. (Jeg tar meg visse friheter og lar av og til stavelser med kort vokal, eller trykksvake stavelser med lang vokal, gjelde som korte stavelser. Dette er selvfølgelig beklagelig, men har en viss språkhistorisk legitimering idet svært mange korte stavelser i norrønt har blitt forlenget i moderne norsk. Jeg utelater også av og til den siste stavelsen i en linje, hvilket er nesten like beklagelig, og bare skyldes at det er en lettvinnt måte å få rytmikken til å gå opp på som ikke klinger dårlig på norsk.)

Frem fra Gjemselen

NOEN OVERFLADISKE BEMERKNINGER OM INDISK FILOSOFI I FIRE ONTOLOGISKE PERSPEKTIVER

Av Jens Erland Braarvig

Å stille spørsmålet «Hva er indisk filosofi?», er å stille et spørsmål som ikke bare vil ta svært lang tid å besvare, men det yder også svaret liten rettferdighet. Siden indisk filosofisk tradisjon og tenkning gjennom flere tusen år er svært rik i sin intellektuelle mangfoldighet, er svaret komplekst og omfangsrikt, som det også er om vi stiller det samme spørsmål til europeisk filosofi-tradisjon.

Når man skriver historiske betraktninger, og vil forklare denne eller hin tanketradisjon, foretar man gjerne slike forenklinger. Ofte reduseres de opprinnelige filosofiske systemer man måtte ønske å beskrive til ens egne, moderne tanke-systemer, og man får de svar fra filosofihistorien man selv vil ha. Enten det er som dialektisk motsetning til ens eget filosofiske anliggende, eller om det er et historisk standpunkt man ønsker til inntekt for sitt eget. Så, det må sies, vi er ikke bedre enn at vi med det følgende begår nettopp en slik utilatelig forenkling av indisk filosofisk tradisjon.

Men vi vil foreta en slik øvelse med en reduktiv modell som er *indisk*, og altså ikke en fra europeisk tradisjon. Nāgārjuna, som levde i det andre århundre etter Kristus, var den som systematiserte mahāyāna-buddhismens lære, og hans mest berømte verk er Madhyamakakārikās, «Versene om middelveien» – altså middelveien mellom væren og ikke-væren, om ikke nødvendigvis den aristoteliske gyldne middelvei. I Madhyamakakārikās sies det at alle ting egentlig er *tomme*, og som sådan hinsides *væren og ikke-væren*. Vi forestiller oss og konstruerer verden i kraft av vårt tankeliv: en riktig anti-essensialisme, for å bruke moderne terminologi. Mennesket, eller «alle levende ve-

sener», som man ville si i mahāyāna-buddhismen, når frihet nettopp gjennom å fri seg fra sine forestillinger, ved å dekonstruere alle sine forutfattede og oppkonstruerte meninger om verden og universet: de er alle tomhet, kan ikke gripes, begripes eller forstås, og denne erkjennelsen av altets tomhet, *śūnyatā*, er vår mulighet til den endelige frihet.

Det nevnte verk er bygget opp etter en særlig logisk struktur, selv om dets mål egentlig må sies å være anti-logisk – et hovedanliggende er å bruke logikken selv for å vise at logikken ikke gir noe endelig svar. Så logikken blir et middel til å vise at logikken tar feil, at den uvegerlig ender opp i sin egen selvmotsigelse. Dette er forsåvidt også et uttalt mål, siden den endelige erkjennelse er å finne nettopp ved å oppløse sine forestillinger om verden, og derunder logikken selv – vi kan ikke la være å tenke på Ludwig Wittgensteins mål for filosofien – nemlig avskaffelse av filosofien.

Fire ontologiske muligheter

Alt er i sin tomhet hinsides og utenfor det den indiske filosofiske tradisjon kaller de fire eksistensielle muligheter, eller *catuskoṭi*, på sanskrit., «de fire punkter, alternativer», altså 1. væren, 2. ikke-væren, 3. væren og ikke-væren, 4. hverken væren eller ikke-væren, *na san nāsan na sadasan nāpi nasadasat*, som man ville si på sanskrit. Men dette er ikke noe annet enn de fire muligheter som ligger i å forholde seg til to alternativer: det ene, det andre, begge, eller ingen. Nāgārjunas argumentasjoner er kalkert over dette prinsippet, og han argumenterer, for eksempel, mot at ting blir til av basale årsaker; disse er konstruksjoner på lik linje

med alt annet, og alle ting er *relative*, og *tomme*. Det argumenteres på denne måten mot at verden blir til med årsak i 1. seg selv, 2. i noe annet, 3. i begge, 4. i hverken seg selv eller i noe annet, fordi alle disse som årsak konstruerte entiteter er bare illusjoner skapt gjennom vår tankevirksomhet og begrepsdannelse. Slik behandler Nāgārjuna i sitt verk mange av de filosofiske grunnbegreper i indisk filosofi, både innenfor og utenfor buddhismen, med den hensikt å dekonstruere dem (ordet *nirvikalpa*, som er et nøkkelord i mahāyānabuddhismen betyr, direkte oversatt, nettopp «dekonstruksjon»), og å etablere deres tomhet.

Spørsmålet om de fire alternativer går også lengre tilbake i buddhistiske læresystemer, og vi kjenner dem først og fremst gjennom spørsmålet om Buddha, eller *tathāgata*, som han også kalles – «den som har forstått ting slik de er» kan det oversettes med – eksisterer eller ikke etter sin død, altså etter at han har oppnådd det endelige *nirvāṇa*, utslukningen av all livsaktivitet. Grunnen til at svaret på dette spørsmålet ikke gis, er at det er irrelevant i forhold til det som er buddhismens grunnleggende mål, nemlig å nå utslukning av ethvert liv som er årsak til evig rundgang i sjelevandrende gjenfødslar. Som sådan er altså ikke buddhismen interessert i metafysiske spørsmål som ikke er relevant for den enkelte i hans bestrebelser for å nå den endelige frihet, og det forespeiler også den senere anti-logiske holdning.

Væren og ikke-væren som et av de tidligste filosofiske problemer i India

Derfor er det heller ikke relevant å spørre om universets opprinnelige årsak, om dets skapelse – dette er kun teoretiske spørsmål som ikke tjener det endelige mål. Men indisk filosofisk tradisjon stilte likevel dette spørsmålet i det som vel kan betegnes som den indiske filosofitradisjonens begynnelse. Forskjellige skapelsesmyter finnes gjennom hele den indiske vedalitteraturen, de kanoniske hymner som ble samlet og kommentert gjennom den første halvdel av det siste årtusen før Kristus. En av de hymner, som regnes som en av de aller siste av disse, tar opp spørsmålet om den første årsak, nettopp i perspektiv av væren og ikke væren, og i spørsmåls form: grunnleggende for den filosofiske spekulasjon er jo tvilen, og de etterfølgende spørsmål – *pace* Aristoteles' *undring* som filosofiens motivasjon. Og selv om alle de fire alternativene ikke er med i denne tidlige filosofiske hymnen, så er de to første alternativene i *catuskoṭi*, altså væren og ikke-væren, vel tilstede. Vi gjengir hele hymnen om Væren og ikke-væren, fra Rigveda x.129:

I.
Ikke-væren var det ikke, heller ikke var det væren den gang;
ikke var det rom, heller ikke himmel over det.
Var det noe å dekke til? Hvor? Under beskyttelse av hvem?
Var det vann, mørkt og dypt?

II.
Død var det ikke, heller ikke udødelighet var det den gang;
ikke var det merke mellom dag og natt;
det ene pustet uten vind, ved egen kraft;
og intet annet var det bortenfor.

III.
I begynnelsen var mørket gjemt i mørket,
uten merke, alt dette var vann;
det som var det som skulle bli var satt i tomhet,
dét ene ble født av varmens makt.

IV.
I begynnelsen kom begjæret over det,
og det var tankens første sæd;
de fant båndet til det værende i det ikke-værende,
dikterne som med tankens makt søkte i sine hjerter.

V.
Båndet mellom dem, som lys, ble strukket over,
men var det noe nede, var det noe oppe?
Noen satte sæden, brede makter var det óg,
det nede hvilte i seg selv, der oppe var det kraft.

VI.
Hvem vet nå dette sikkert? Hvem her skal si det,
hvor er det født fra? Hvor kommer denne skapelsen fra?
For gudene kommer etter skapelsen av denne verden,
så hvem kan vite hvor den kommer fra?

VII.
Hvor denne skapelsen kommer fra,
om det var han som ordnet den, eller om det ikke var,
han som er dens oppsynsmann der i den høyeste himmelen,
han må vite det, eller om han da ikke vet det?

Så vi ser altså at et av de første filosofiske paradigmene i Indias tenkning var dikotomien væren og ikke-væren, mens våre greske forfedre jo var mest opptatt av den grunnleggende dikotomi mellom det *ene*, og det *andre*; indisk 0 og 1 i stedet for gresk 1 og 2. Var det derfor inderne også kom med den matematiske null først, mens den måtte vente til tusen år etter Kristus i vestlig tradisjon? Uansett var væren og ikke-væren det første av det store filosofiske spørsmål i India, i dobbelt forstand, om vi skal støtte oss på denne hymnen som materiale.

Upanishadene og ideene om Selvet, det andre store filosofiske problem

Med Upanishadene, kommentarer til de vediske hymnene, kom imidlertid en helt ny tenkning som sentrerte seg rundt *selvet*, *ātman*, som det heter på sanskrit. Upanishadene ble til mot midten av det siste årtusen før Kristus, altså samtidig med det man regner som tiden for filosofiens begynnelse også i vest. Og spørsmålet om hva individet er, hva som er den innerste substans i personligheten, det vi *er* som enkeltindivider, blir det overskyggende spørsmål. Og videre, hvordan kan denne substans som vi selv er, vinne makt, lykke, fred og evig liv? Dette er jo også et viktig spørsmål i gresk filosofi, med alle spekulasjonene rundt *nous*, selv om grekerne jo også var svært interessert i *physis*, noe som nesten er fraværende i indisk tenkning. Nå svarer de tidligste Upanishader at selvet er evig, og om vi bare kan kjenne selvet, erkjenne det, få kunnskap om vårt egentlige selv, så vil vi forstå at dette selvet også er altet. Det er altså tilstrekkelig å forstå at det personlige selvet er *ett* med det *universelle* selvet, for derved i evighet være forenet med det, slik at vi ikke lenger tar del i de pinefulle gjenfødslene i denne jammerdal. Og selvet – jo, det både lever og opplever, og det kan aldri være *objekt* for noen kunnskap annet enn dets kunnskap om seg selv, det er slik det absolutte *subjekt*, som ligger bak enhver sansning, men likevel det som virker gjennom sansningen. Selvet er *saccidānanda*, «væren, skuen og lykke», og ser man selvet i seg selv ser man også selvet i alle levende vesener. Slik Upanishadene vil ha det, så er altså dette selvet, *ātman*, ett med det ene eksistente, altgjennomstrømmende og universelle selvet, *brahman*, om vi bare erkjenner det ...

Så her har vi det andre store tema i indisk filosofi, hva er Selvet, hva er dets forhold til Altet, og hva er det ene selvets forhold til verdens mangfold? Er selvet frihet og lykke, og hvorfor er det bundet i denne verden? Både spørsmålet om væren og selvet, spekulasjonene rundt dem, og kunnskapsdisiplinene generert fra dem, skulle tjene det store mål for indisk filosofi, nemlig *mokṣa*, den transcendent og endelige frihet man kan oppnå ved endelig å fri seg fra verden.

Det er her vi vil komme med vår forenkling betraktning, fordi det synes som om de fire toneangivende filosofiske systemer som forholdt seg til det upanishadiske prinsipp om selvet og mangfoldet, søkte fire ontologiske løsninger på dette problemet, og på denne måten synes å oppfylle de fire alternativene i *catuṣkoṭi* i sine filosofiske diskusjoner, som jo har vært livlige opp gjennom deres to og et halvt tusenårige tradisjon. Så løsningene er altså 1. det første alternativet eksisterer (og ikke det andre), 2.

det andre eksisterer (og ikke det første), 3. det første og det andre eksisterer (altså begge), 4. hverken det første eller det andre alternativet eksisterer, og tilsvarende 1. selvet eksisterer, men ikke materiens mangfold, 2. materiens mangfold eksisterer, men ikke selvet, 3. både selvet (i vårt eksempel i flertall) og materien (dog i entall) eksisterer, og 4. hverken selvet eller materiens mangfold eksisterer.

Fire filosofiske systemer med fire ontologiske løsninger

1. Vi skal først nevne *Sāṃkhya*-systemet – dets opprinnelse fortapes i det historiske mørke, men dets innflytelse varte gjennom hele tradisjonen. Systemet hevdet at personlighetene, altså selvene, som de kalte *puruṣa* «(det indre) menneske» var av et veldig, men dog endelig antall. *Puruṣa* er evig passiv, selv om det også er livsprinsippet, og *puruṣas* eneste aktivitet er å være «tilskuer» eller «vitne» til den handlende *urmaterien*, *prakṛti* på sanskrit, og dennes manifestasjon som vår sansningsverden: *Puruṣa*

synes på denne måten ikke å være så ulik det førsokratiske greske *nous*. *Prakṛti* er én, om enn mangfoldig innad, mens de evige sjelene, eller selvene, er mange. *Prakṛti* er uten bevissthet, men den *synes* bevisst, fordi *puruṣa* ser, og opplever den. *Puruṣas* frigjøring fra materien skjer ved at urmaterien trekker seg tilbake slik at *puruṣa* ikke opplever den lenger, for derved kun å oppleve seg selv i evig selvkontemplasjon – et trist endelikt vil mange si, men indisk filosofisk pessimisme må sies å overgå alle andre tradisjoners. *Sāṃkhya*-systemet hevder altså at det finnes et stort antall av sjeler, eller ånder, om man vil kalle dem det, og at disse forholder seg til den ene materie: Begge sider er altså eksistente, og *tredje ledd av catuṣkoṭi* skulle med dette være oppfylt: begge *er*.

2. Det sentrale dogmet i den tidlige buddhismen var at et slikt selv abosolutt ikke eksisterer, ja, troen på at *ātman* eksisterer er den største misforståelse vi kan gjøre. Det at vi tror at selvet, eller selvbildet, for å si det med et mer moderne uttrykk, er det som gjør at vi igjen og igjen vil søke selvbekreftelse i et slikt ineksisistent bilde, og derfor vandre fra gjenfødelse til gjenfødelse i all uendelighet. Selvets negasjon, *anātman*, er saken for buddhismen. Men verden eksisterer, fordi det vi *tror* er et selv, jo, det er de tilstander som flyter gjennom vår opplevelse, *dharmae* som de kalles. Livet er en prosess, det må vi forstå, og ikke knytte oss til noe vi tror er konstant eller eksisterer evig, det ska-

Livet er en prosess, det må vi forstå, og ikke knytte oss til noe vi tror er konstant eller eksisterer evig, det skaper bare ulykke når det i neste øyeblikk forsvinner.

per bare ulykke når det i neste øyeblikk forsvinner. Så, de nevnte *dharmaer* oppstår og forgår i et øyeblikk, men eksisterer likevel i dette øyeblikk. Slik har vi det *annet* ledd i vårt firfoldige skjema: Vår opplevelsesverden eksisterer, men vår personlighet, *ātman*, eksisterer ikke.

3. Men dette var ikke mahāyāna-buddhismen enig i. Som vi har nevnt ovenfor, var deres syn at alt er *tomhet*, ingenting har substans eller essens. Så hverken selvet, personligheten, *ātman*, eller *dharmaene*, de «eksistensielle atomer» som tidligere buddhisme hadde redusert hele vår opplevelsesverden til – vel hundre var de – eksisterer. Hva kunne vel mahāyāna-buddhismen annet enn å oppfylle det *fjerde* leddet av vår firfoldighet, med deres lære om at alt er *śūnyatā*, og dessuten *māyā*, «illusjon» – her er det ingen av de to sidene av dikotomien som *er*.

Men hva med det *første* alternativet? De vediske tradisjonene og de som ville holde på det upanishadiske prinsippet om selvet måtte også ha sin ontologiske løsning. Om selvet er universelt og ett, når det er absolutt lykke og det

eneste som virkelig eksisterer, hvordan kan man forklare det ubehagelige mangfold vi faktisk synes å være dømt til i en verden full av plager? Her meldte også det ondes problem seg med full kraft, og løsningen for *Advaitavedānta*, «Den vediske tradisjon som står for ikke-dualitet», som polemiserte mot mahāyāna-buddhismens filosofer, fylte nettopp dette alternativet ved å mene at selvet er det eneste eksistente. Det synes å være *tomhet*, men det er egentlig altet, det ene selvet som vi alle er. Og verden, mangfoldet, alt annet – er *illusjon*, *māyā*, slik mahāyāna-buddhismen også ville hevde. Selvet *er*, ingenting annet.

Nå er det ikke min mening å bli altfor hegeliansk i denne sammenheng, men det kan jo synes som om filosofisk diskusjon, både i mindre og større formater, og også gjennom tid, fyller opp de muligheter et sett av premisser gir, og man finner sin plass i mulighetene for uenighet gjennom diskusjonenes dynamikk og fyller de tomme rommene. I hvertfall synes vårt indiske eksempel å understøtte noe slikt.

EN MER SAKRAMENTAL FILOSOFI

ET INTERVJU MED FR. ARNFINN HARAM

Av Helga Forus
& Hilde Vinje Sekkesæter

Fr. Arnfinn Haram var tidligere prost i Den norske kirke, men konverterte i 1998 til katolisismen og er i dag katolsk prest og dominikanerbror ved St. Dominikus kloster i Oslo. Haram er ellers kjent som en aktiv samfunnsdebattant, og er fast spaltist i *Klassekampen*. I 2009 utkom *Tre florentinarar*, en samling av hans tidligere publiserte essay og artikler.

Hva forårsaket at du gikk fra protestantisme til katolisisme?

Man kan aldri gi et helt korrekt svar på det selv, for man ser bare ting i sitt eget liv. Jeg tror det for mitt vedkommende var en katolsk orientering som lå der fra begynnelsen av. Da jeg fikk et bevisst forhold til kristendom – jeg vokste jo opp i et ateistisk hjem, da blir man jo ofte mer bevisst på ting og får mer markerte standpunkter – så var det det katolske anlegget til ting som lå der. Og det hadde jeg med meg under studiene. Det var ikke slik at jeg plutselig snudde, det var i grunn det som var retningen hele veien. Hvis jeg skal sette ord på hva jeg sympatiserte med, var det først og fremst at katolisismen er mer autentisk, har større kontinuitet, mer historie og større bredde. Den er mer opprinnelig. Eller om man vil si det mer verdifulle: Katolisismen har lengst historie, størst tradisjon, størst bredde – mest substans. Kort sagt har katolisismen mye større realitet og spennvidde enn den protestantiske.

Sett i forhold til filosofi, hvor vil du plassere deg innenfor filosofien? Hvilke filosofer er viktigst for deg?

Jeg er nok først og fremst realist. Jeg tror det finnes en analogi mellom virkeligheten, og Gud og det guddommelige. Jeg er like mye platoniker som aristoteliker. Den platonske arven fra Augustin og Dionysios er grunnleggende i kristendommen,

men samtidig er det noe med Aristoteles som svarer til den mindre platonske kristendommen vi har fra jødedommen, nemlig synet på skaperverket: den empiriske, materielle verden som meningsfull og god. Og ikke kun som en slags skygge. Den gir på et vis en kontakt med den erfarne, empiriske virkeligheten som jeg synes er verdifull. Men selve det at det er en åndelig virkelighet, som gir seg til syne gjennom det materielle, er for meg grunnleggende viktig. Det platonske synet på virkeligheten, at det synlige er et sakrament, er en slags gjengivelse av det åndelige. Det er ikke slik at det synlige blir mindre viktig og kun forstås som en passasje. Tvert imot så gir den usynlige verden det synlige fylde eller dybde – det gjør det konkrete enda mer mettet. Det gjør ikke den fysiske verden flyktigere, men det fyller den med innhold. Dette mener jeg er bakgrunnen for kunsten – jeg ser på kunsten som et forsøk på å uttrykke det uutsigelige gjennom en symbolistisk virkelighetsforståelse. Det mener jeg fortsatt ligger til grunn for krisen i kunsten i dag; man har ikke lenger noe *poiesis* i tilværelsen. Og da blir det bare et spill med effekter. Men selve det poetiske, kunstneriske uttrykket har brutt sammen. Så for å gjenreise kunsten, og også religionen og virkelighetsforståelsen som meningsfull, tror jeg på en form for kristen platonisme: middelalderens realistiske symbolisme og middelalderens virkelighetssyn. Likevel tror jeg at det var nødvendig med en *katharsis*. Opplysningstiden gjorde at ting ble veldig statiske. Med en ren symbolistisk forståelse blir alt kun statiske symboler. Det blir ikke noe syn for forandring og utvikling, ikke minst på det samfunnsmessige planet. Det som har skjedd i filosofihistorien var nødvendig: Det ristet på den veldig symbolistiske og statiske forståelsen. Men grunnleggende likevel vil jeg si at en symbolistisk-realistisk forståelse av virkeligheten – den er der – og der

står jeg veldig sterkt. Hvis vi ser mer teologisk – en mer sakramental filosofi. Det er min filosofi. Jeg ser også på kunsten som et sakrament. Gjennom synlige uttrykk – både billedlig, musisk og poetisk – prøver den å si noe dypere som korresponderer med en søken, med *eros*. Det er en lengsel, en søken i tingene. Det er veldig viktig i den grad jeg har en helhet i min egen filosofi.

I «Dikt og daglegliv», hentet fra din faste spalte i Klassekampen, sier du deg enig i at poesien i stor grad er blitt en religionserstatning, og skriver at kunsten gjøres om til religion og religionen gjøres om til «kunst»: Kunsten er blitt det som skal møte menneskets lengsel etter mystikk og irrasjonalitet, og gir det sekulære mennesket muligheten for et «emosjonelt lyft i ny og né». Samtidig betraktes religionen på avstand, og de protestantiske kirkene er blitt stadig mer attraktive som konsertlokaler og gallerier, enn som steder for bønn og kultus. Vil du si dette er et symptom på at en tilværelse uten tro på Gud ikke rommer en fullstendig forståelse av mennesket? Trenger mennesket religion?

Jeg vil ikke si det er enten eller – det er bedre å ha én form for åndelighet enn ingen. Men det ville være sunt om man hadde fulgt den åndelige driven lenger. Personlig synes jeg at å ha kunsten alene som religionserstatning blir litt patetisk. Kunsten kan ikke mestre alt, den kan ikke bygge ritualer på samme måte. Det blir litt kvasi, for det kan ikke være mer enn det faktisk er. Det er noe som ikke kommer fram, det er noe utilstrekkelig, funksjonelt sett. Man legger heller ikke nok merke til at kunsten alltid fører lenger – man tør ikke å følge invitasjonen videre. Og etter mitt syn ser man ikke at kunstens grunn – en form for metafysisk begrunnelse – også er nødvendig for kulturen og kunsten. Jeg tror vi i dag erkjenner behovet – filosofisk – for en metafysikk. En av de store manglene ved vår kultur er den totale fortrenningen av metafysikk og den manglende ferdigheten til å tenke. Det metafysiske vakuemet i kulturen er veldig stort, men man begynner å erkjenne det. Om man ser mer funksjonelt på det, ser man også at behovet for det rituelle og det kultiske er der. Det kan jo bryte seg mange slags veier: Noen religionssosiologer eller religionsvitere vil si at mengden av religioner er konstant i et samfunn, at det bare popper opp på forskjellige måter. Men når det ikke er erkjent som religion, blir det kjøpere. Uansett hvor ekstatisk du er i en erstatningsreligion, blir det dårligere enn det kunne ha vært. Så jeg tror vårt samfunn kanskje trenger en sånn sekstiåtter-religion som human-

etiske seremonier. Jeg mener at dette nok må være der for folk som trenger det, men jeg ville aldri synes det var tilfredstillende. Det blir en veldig borgerlig form for ritualisme. Diktlesning og felespill, jeg synes det er litt patetisk og gått ut på dato.

Hva med alternativ religion?

Enhver form for spiritualitet er bedre enn ingen. Men jeg synes den blir for bløt, for individualistisk og veldig terapeutisk. Det blir ikke noe særlig kraft av det, for man har ingen doktriner og ingen skikkelige ritualer. Det glir hele tiden ut mellom hendene. Man kan kanskje si at det er litt av hensikten, men en ting som er for u håndterlig har ikke noe særlig funksjonsevne over tid. Det blir for diffust og slapt.

Mener du den religiøse overbevisningen er forankret i en generell grunnholdning til verden eller er det hovedsakelig basert på kraften i det bedre argument? Kan man forankre troen på Guds eksistens i logiske gudsbevis alene?

Jeg tror det er veldig sammensatt. Jeg tror ikke på en helt nøytral sannhetssøken – en abstrakt tenkeboks. Å komme fram til en konklusjon om at Gud finnes er ikke noe som skjer gjennom resonnement alene. Det skjer gjennom intuisjon og erfaring. Men det er en intellektuell bearbeiding også; det er resonnement, klar tenkning og refleksjon. Men abstrakt logikk er ikke nok. Gudsbevisene har aldri, slik jeg har forstått, vært oppfattet som bevis i moderne og naturvitenskapelig forstand. De er heller sterke *indisier*. Man kan si at det er litt uforsiktig. De er sterke indisier på en guddommelig virkelighet, slik ser jeg gudsbevisene. Bevis i vår kultur blir ikke bare sett på som logiske resonnementer, men bevis er i vår kultur blitt ensbetydende med det rent naturvitenskapelige, verifiserbare, eksperimentelle – ja, det positivistiske. Det kan jo si oss en god del ting, men jeg tror ikke det sier alt om livet. Så om du med bevis mener et helhetssyn der du sier at mange ting tyder på at det er en høyere realitet, da ville vi i den forstand si at det absolutt er aktuelt. Jeg tror imidlertid ikke at du klarer å danne deg en personlig overbevisning bare ved hjelp av slike beviser, det skjer gjennom at du tar visse grunnleggende valg.

Du sier at det religiøse er et uttrykk for en grunnleggende menneskelig essens. Men hvordan kan man bevege seg fra en generell religiøs posisjon til en posisjon tilknyttet en bestemt religion?

Skal du gå i retning av religionen må du overskride kulturelle klisjeer og fordommer, og tilegne deg kunnskap. Deretter tror jeg du må gjøre et valg: Du må velge tradisjon. Der er jeg litt postmoderne, jeg tror ikke på en allmenn universalitet som ligger der når du åpner vinduet. Man kan bare forstå verden og det universelle gjennom spesifikke tradisjoner. Alt er språk i en viss forstand. Man må gjøre et valg for hva man synes er mest plausibelt av tradisjon. Jeg ser på tradisjoner som en overlevering av ferdigheter. Og der igjen ser jeg at religion er en mer omfattende filosofi, litt mer som filosofien var i begynnelsen, det var en *praxis*. Det var en visdomslære, og det synes jeg er veldig viktig. Og religionen er helt klart en *praxis*. Teologi, bønn og askese... slik var det allerede tidlig i den antikken filosofien. En filosof var også en asket. Du formet livet ditt etter søken etter visdom og innsikt. Så man må velge det man mener er den mest konstruktive tradisjonen. Man kan prøve seg fram, for visdom er også å handle. Hvis man vil finne ut av for eksempel kristendommen eller islam, så må man sette seg inn i det, praktisere det og forholde seg til det. Man må overskride det totalt private – det er dét som er problemet med New age og lignende: Hver person skal ha sitt språk. Det kan jo bli en deilig opplevelse, men det er jo helt ukulturelt. Det er veldig impotent, det blir som å ta tabletter: Man tilfredsstiller behov, men det skaper jo ikke noe *egentlig*. Skal man ha fart på sakene, må man velge en tradisjon som er forpliktende og som ikke bare er en forstørrelse av en selv. Da må man ha visse doktriner, autoriter, riter og tradisjoner. Der har du kristendommen, selvfølgelig: Du har doktriner, liturgi, ritualer, hierarki, veiledere, klosterliv, asketiske tradisjoner, kirkefedrene. Dette tror jeg må til for å finne ut av kristen tankegang, eventuelt også islamsk eller jødisk, det er jo nokså likt når det gjelder akkurat dette. Selvsagt vil jeg som kristen si at dette er en sannhet som åpenbares, men når du tilegner deg den skjer det gjennom utprøving. Dette gir en mening. Det er en postmoderne *approach*: praksis, språk, tradisjon og en konkret overlevert historie en velger å bruke som en vei.

I hvilken grad opplever du deg selv forpliktet til å støtte opp om den katolske kirkens dogmer? Er troen din knyttet opp til et personlig fortolket forhold til Gud, eller er dette forholdet underordnet kirkens fortolkende autoritet?

Jeg føler meg absolutt forpliktet. Det skulle man tro virker veldig innsnevrende, men jeg synes hel-

ler at når man får et bevisst reflektert ståsted, så ser man mange ting. Hvis du lærer å tenke, må du også ha en plass. Nesten enhver form for tradisjon, dannelse, metode eller måte å tenke på er bedre enn ingen. Ingen tenker helt ute i lufta, du følger en dannelse, du blir lært til å tenke på en måte. At jeg har tilegnet meg det katolske *etos* når det gjelder tenkning, har gitt meg ferdighet til å forstå veldig mye. Jeg tror også at min innsikt i livet ikke bare er basert på det filosofiske. Jeg tror også på en åpenbaring som ligger i forlengelsen av det jeg finner gjennom min egen søken. Jeg tror på en åpenbaring, og jeg tar trossmessig stilling til den. Men jeg føler ikke dette som innsnevrende. Sånn er det jo ikke ellers i livet – du har visse verdier. Du kan ikke si at du har visse grunnleggende og moralske prinsipper, og at dette innsnevrer din livsutfoldelse, visdom eller innsikt. Visse ting er grunnleggende viktige for mennesket. Det er ikke noe hinder for videre innsikt, det er bare sånn det er. Jeg tror det er bedre å ha eksplisitte prinsipper enn implisitte som en gir ut for å være uten trossmessig standpunkt. Jeg tror det er et element av tro i alle former for tenkning.

I essaysamlingen din gir du i flere tekster uttrykk for at diskusjon tilknyttet religiøse temaer synes å foregå på sekulære premisser. Hvilke premisser mener du må ligge til grunn for å diskutere spørsmål om Gud når man diskuterer med utgangspunkt i ulike og kanskje fraværende syn på Gud?

Der er jeg nok litt nyhabermasiansk. Riktignok er det noen som prøver å si at her er Habermas blitt litt bløt, fordi han sier at den offentlige diskursen også må omfatte den religiøse. En stund tenkte man at en er nødt til å oversette religiøs diskurs til sekulær for å være med i den offentlige. Det synes jeg er bullshit. Igjen, det har kanskje noe med min postmodernitet å gjøre, at verden består av mange språk. Men det er tross alt *språk*, og alle har rett til å være med. Store språk som religion, som har skapt veldig mye av den offentlige arenaen som omgir oss: akademien, skolene, tekstene, bøkene, bildene... Plutselig skal alt forsvinne. Skal du lære deg å snakke esperanto for å være med? Det godtar jeg ikke. Jeg synes det er uhøvisk adferd. Hvis moderne filosofer er blitt så fordømt udugelige at de ikke lenger tør å lære et religiøst språk, så er de etter mitt syn arrogante og trenger en skikkelig snert. Religiøst språk er jo mer tilgjengelig enn filosofiske avhandlinger. De er fullstendig utilgjengelige, bortsett fra for en liten komité. Det religiøse språket er historisk sett det allmenne språket. *De facto* i verden i dag er det et veldig vanlig språk for

å uttrykke mening, tanker, etikk, følelser, *whatever*. Så det må man bare vær så god å lære seg.

Selvfølgelig må de religiøse også lære seg andre språk. Det finnes mange verdifulle språk som har vært i opposisjon mot religionen. Det oppstår noe interessant av det også. Jeg må forsøke å sette meg inn i ikke-religiøse språk. Jeg tror ikke alle former for gjensidig forståelse bare har å gjøre med begreper og ord. Det er mange ting – å lære hvordan jeg lever, hvilken praksis jeg har, menneskelig forståelse. Jeg er ikke bare diskurs. Men jeg tror i en verden som vår må vi alle lære mange forskjellige språk. En som bare vil snakke sunnmørsdialekt kommer ikke så veldig langt. Verden er større. I dag må alle prøve å forstå et mangfoldig språkunivers.

Det oppleves kanskje litt som en ulv i fåreklær når en katolsk munk snakker varmt om Habermas, den bereddomsfrie debatt, og en pluralistisk, tolerant og åpen offentlig sfære. Finnes det ikke, teknisk sett, en tilsynelatende motsetning mellom å være tilsluttet en dogmatisk religion og samtidig argumentere for en pluralistisk offentlighet?

Nei, jeg vil ikke si det. Å tro at man har kvittet seg med alle dogmer, er en illusjon. Jeg er en tilhenger av eksplisitte dogmer, men du må leve i en pluralistisk kultur. Det er kanskje nytt ikke bare for de kristne, men for de sekulære også. Vi har i veldig høy grad tenkt helhetkultur. Før det hadde man jo en annen situasjon igjen; i antikken var det jo et samspill. Så har man hatt de kristnes kultur, og deretter har man i et par-tre hundre år prøvd å stable på beina en alternativ felleskultur som skal være sekulær og ikke ha de kristne dogmene. Men den har jo sine dogmer. Jeg er tilhenger av det eksplisitte. Så hvis jeg bruker Habermas, er det fordi jeg synes han har sagt noe vettig, rent pragmatisk. Hadde han ikke sagt dette, hadde han ikke vært noe alternativ for meg.

Spørsmålet om arv og miljø er i vinden for tiden. Hvordan kan spørsmålet om Gud og generelt det immaterielle utelukkes fra en debatt om menneskets beveggrunner for handling?

Det kan jo ikke utelukkes. Det metafysiske underskuddet jeg har nevnt – dét er det store spørsmålet i det norske samfunn. Men også i antropologien – Hva er mennesket? Det har lenge vært ikke-tematisert i politikken og i politiske resonnementer. Men man går på tomgang, fordi man har mistet det som *egentlig* er fundamentet for alt engasjement. Nemlig menneskets liv. Antropologien – hva

er et menneske? – har vært veldig svevende. Hva er egentlig mennesket: bare et sosialt produkt, bare et evolusjonært produkt? Først og fremst synes jeg det er veldig verdifullt at dette spørsmålet kommer opp, i nær sagt uansett hva slags versjon og uansett vinkel. Men jeg tror ikke en i det lange løp kan finne ut av det uten å trekke inn religiøs tradisjon. Kanskje man kan gjenoppdage at vårt menneskesyn i stor grad er basert på et religiøst fundament. Når det begynner å komme inn alternative synspunkter – naturalistisk, evolusjonær tenkning – hva er da grunnleggende for menneskets verdi, ansvar og frihet? Jeg tror de spørsmålene kan stilles nå. Derfor ser jeg positivt på *Hjernevask*. At det får lov til å tematisere ting som kristendommen og andre religioner lenge har trodd; at det er noe som er naturlig. At ikke alt er sosiale konstruksjoner. På den andre siden – mennesket er ikke bare predestinert heller, det er et åndelig vesen. Det kan velge. En fornyet debatt omkring disse tingene – frihet, programmert natur, i det hele tatt *hva er mennesket?* – er veldig positivt. Det har kommet litt støy inn i det veldig harmoniserte, norske konsensus-samfunnet. Jeg synes det er veldig nyttig. Når det begynner å bli litt bråk og litt oppbrudd, da er det lov å komme til orde med ting som lenge har vært fortrengt fra alle kanter. Det åpner opp. Det er bra at Eia tramper litt inne i Glassmagasinet som en elefant.

Tror du det er mulig å ha et samfunn uten religion?

Nei, det tror jeg ikke. Å utslette religionen fra alle nivå – både fra individet, forståelsen av individet, den menneskelige personen, kroppen, konstitusjonen vår – tror jeg ikke er mulig i det lange løp. Men vi er i en samfunnsfase, vil jeg si, hvor jeg ikke tror at man må reintrodusere religionen som helhet for at mennesket og samfunnet skal fungere. Min policy er ikke å prøve å gjenskape et religiøst orientert samfunn. Jeg tror verken det er mulig eller ønskelig. Jeg tror i det hele tatt mindre på at livet blir levd ut i rammen av storsamfunnet. Der er jeg nok litt avantgardist. Det finnes religiøse, i alle fall kristne og muslimer, som vil tilbake til den religiøse helhetkulturen, fordi «religion er grunnleggende viktig for hele samfunnet». Jeg vil si den er det, men jeg tror ikke det er noen vei tilbake til et religiøst organisert samfunn. Vi må videre. Men det gjelder også det sekulære. Det sekulære henger litt fast i at vi kan klare å etablere et stort helhetssamfunn uten religion eller der religion er i privatsfæren. Man henger fast i troen på at det

er dette store rammesamfunnet som er den viktigste arenaen. Det er veldig få som i dagens Norge ser både fra religiøs og ikke-religiøs side. Jeg tror på mange mindre samfunn, som pragmatisk sett gjennom historien har fungert gjennom mange forskjellige større rammer: Imperier, stats- og nasjonalsamfunn og så videre. Jeg tror i framtiden vil mindre samfunn – som kirkene, moskeen, synagogen, tempelet eller hva det kan være – som livsrom bli veldig mye viktigere. For det er så veldig mange ting som dekonstruerer nasjonale samfunn. Så jeg tror livet blir utfoldet i mindre enheter, som også kan være store. Se på den katolske kirka: én milliard mennesker. Det finnes andre samfunn enn nasjonalstaten og det sekulære, dét er det ene jeg vil si. For det andre må man lære seg at det vil være andre typer samfunn enn sitt eget, en må lære seg å leve sammen med dem, og det må også være plass for folk som vil leve og legge til rette sitt liv ut ifra ikke-tro, ateisme eller agnostisisme. Men det er nødvendig at den religiøse erfaringen, historien og livsutfoldelsen også kollektivt får plass i samfunnet. Jeg tror ikke religion skal overta samfunnet igjen, men den må slippe til. Og den må også gi plass for andre. Jeg tror de andre også har litt positiv betydning, at det er sunt. Selvfølgelig tror jeg det er bra at man tror på Gud. Men samtidig, at det finnes ateister, er et uttrykk for at mennesket har lov til å finne veien selv. Jeg har ingen visjon om å fortrenge og forby.

Ingen snikkatolisering?

Absolutt ikke. Jeg tror ikke bare at det ikke er realistisk, men jeg har heller ikke noe ønske om det. Rett og slett. Så lenge denne verden står, må det være plass for folk som ikke tror på Gud og kulturer bygd opp rundt det – akademier, skoler, kulturer, *you name it*. Men også for religiøse kulturer. Jeg tror vi har godt av å leve sammen. Men da må man komme seg forbi troen på at det skal finnes én storløsning, enten den er religiøs eller sekulær. Der føler jeg at man ennå står litt i stampe. Jeg ønsker at religion skal være sterkt til stede, men jeg pretenderer ikke at den skal ta over. Jeg vil heller ikke bli overtatt av Lars Gule. Han er en klok fyr, men jeg vil ikke bli overtatt av noen andre. Vi må alle være maksimalt med. Man kan si at da blir det konflikter og bråk, men det må vi bare takle. Det er mitt syn.

Hvor tror du den radikale ateismen henter sin aggresjon fra?

Det tror jeg er rett og slett fordi religionen er litt som «He's dead but he won't lie down». Religionen er slutt, men så er den ikke slutt likevel. Jeg tror det skaper en enorm frustrasjon hos en del folk. Fra bloggsfæren til akademia – leser man den norske bloggsfæren kan man bli fullstendig mørkeredd, ikke at jeg har gjort det så mye, men likevel nok. At religionen kommer tilbake i det offentlige rom tror jeg skaper en veldig aggresjon. Så kan det også være en forskjell på Amerika og Europa. Mulig at det har vært viktigere i Amerika og at det er en mer utsatt tilværelse å være ateist i Amerika. Skjønt, jeg kjøper ikke helt den, en finner jo hele spekteret i USA også. Mulig at ateismen har vært litt mer fortrengt der enn her. Men i alle fall tror jeg summa summarum at det er et uttrykk for at man ikke forstår, og reagerer med veldig temperatur på at det fortsatt finnes gudstro i form av offentlig utfoldet religiøst liv. Det virker nok veldig skremmende på veldig mange. Jeg merker det i Norge generelt sett, at det er litt hysteri, at det er en feber omkring religionsdebatten. Så jeg anbefaler at man tar en febernedsettende og forsøker å forstå tingene litt.

Hvordan mener du dagens velstand- og velferdssamfunn styrer menneskets mulighet for religiøs tro? Begrenser samfunnet de mulige religiøse aspektene ved mennesket?

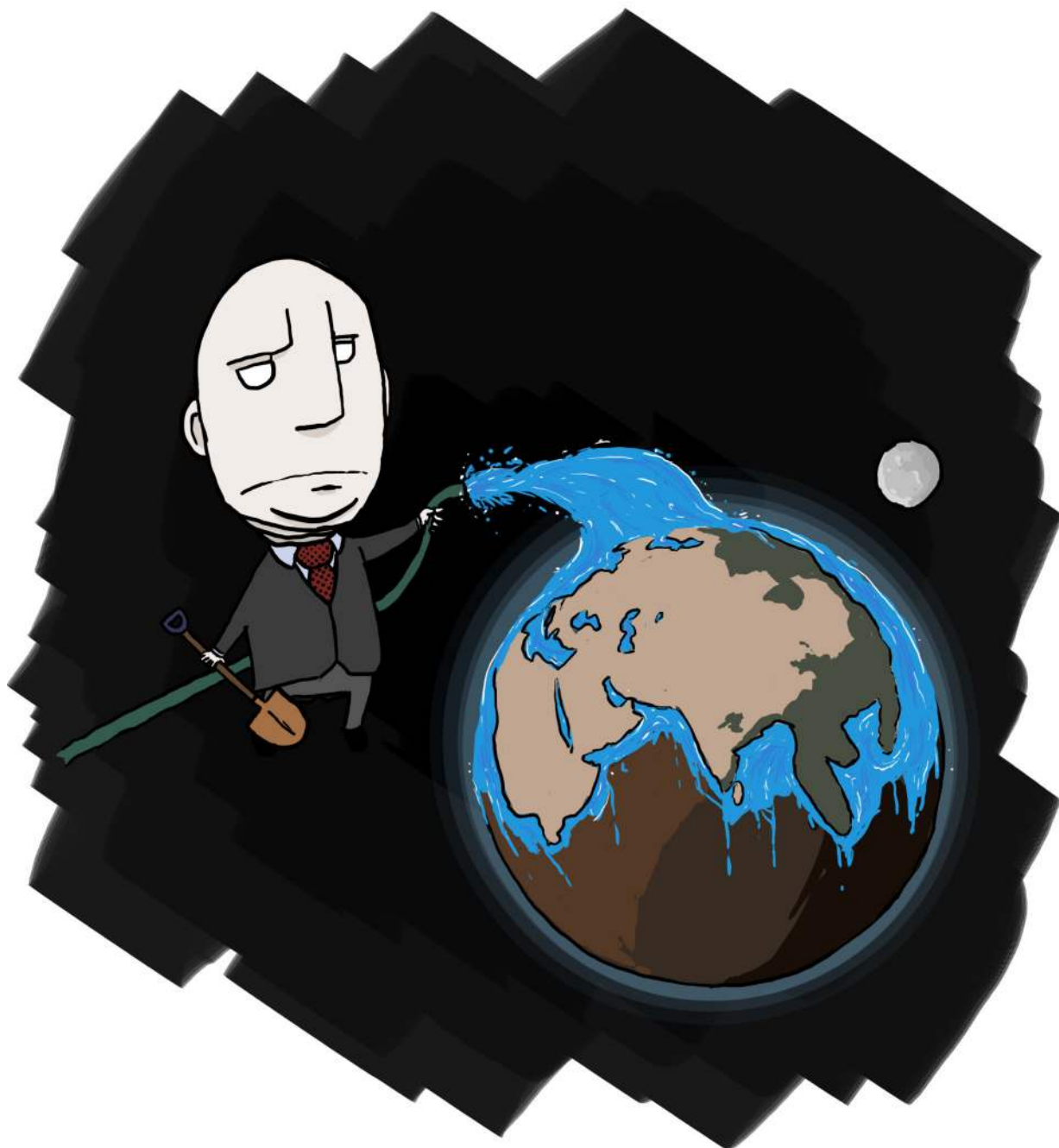
Det norske samfunnet er verken spesielt filosofisk eller teologisk stimulerende. Det begynner å åpne seg nå, men det har lenge vært veldig reduksjonistisk. Veldig konsensusorientert og preget av at nå har vi liksom funnet en form som er på toppen og der trenger vi ikke religion, ikke annet som privat religion. Og vi trenger ikke så mye annet heller, enn en kardemomme-etikk. Jeg får alltid litt fnatt, dette vekker igjen mine motkulturelle vibber. Forestillingen om et så lykkelig lite, både afilosofisk og areligiøst samfunn.

Du er litt som en romantiker, Sturm und Drang-aktig.

Jeg er litt mer *Sturm und Drang*. Skal jeg si noe mer om min filosofiske profil rent personlig, så er jeg helt klart litt romantiker. Jeg holder på å skrive om og studere litt N.F.S. Grundtvig og John Henry Newman, en engelsk kjent konvertitt og teolog, som kanskje blir kanonisert nå i år. Mye av det jeg har sagt her er preget av det. Romantikken er en protest mot både Kant og Hume. Men samtidig skjønner den at vi ikke bare kan sveive videre på den gamle metafysikken. Det var en del dimensjoner som forsvant i opplysningstiden, som man

får fram igjen. Og igjen sansen for tekster, symbolisme, det intuitive, og ikke minst det estetiske, det er viktig i min filosofi. Det ligger jo igjen i det platoniske og i det nyplatoniske. Skjønnheten er ekstremt viktig som erkjennelsesform. Så det er mye av romantikken, og dermed litt *Sturm und Drang*. Der har du også det norske samfunn, et samfunn som er blitt så utrolig beskyttet og beskyttende. Det hindrer etter mitt syn det filosofiske liv. For

i all filosofi må det være et element av *Sturm und Drang*. Litt eksistensialisme, strøm og svermeri. Jeg synes ikke det norske samfunn stimulerer til det store suset, verken filosofisk eller religiøst. Det er *too good to be true*-landet. Litt urettferdig, men hvis du spør meg slik du gjorde nå, synes jeg det er veldig bra om man får litt mer høytrykk og lavtrykk inn fra vest. Det tror jeg vil være bra.



Illustrasjon: Trym Rødder

TANKE OG TRO

ET INTERVJU MED EGIL A. WYLLER

Av Emma Marie Brunsell Dankertsen
& Hege Dypedokk Johnsen

Egil A. Wyller er professor emeritus ved Universitetet i Oslo. Han omtales som en av landets største filosofer – selv foretrekker han riktignok å kalle seg åndshistoriker. I 1961 skrev han sin magisteravhandling om Platons dialog *Lovene*. Dialogen utspiller seg som kjent på Kreta, og for Wyller har dette fått ironisk betydning: Det gikk flere år før han oppdaget at Kreta var en øy, mens han i dag faglig sett føler seg «litt som på en øde øy», besøkt av få, men dyktige folk. Slik beskriver han opplevelsen av å være på øya:

Øya er stor nok for meg, selv om jeg i min ungdom hadde håpet på større atmosfære rundt min virksomhet. Men jeg har selv svært stor tillit til kvaliteten i det jeg har gitt fra meg i livet, og sterk tro på at generasjonene vil arbeide med det. Det jeg gjør er ikke så meget myntet på øyeblikkelig resepsjon. Tiden vil komme hvor akkurat disse tankene viser seg å være *to the point*. Den filosofiske gren jeg har grunnlagt er *henologi*, (*hen*: en, *logi*: lære. «Enhetslæren» Red.anm.). Det er mitt livskall har det vist seg, å fremme denne tankegren knyttet til Platon. Nokså tidlig bestemte jeg meg for å fremme Platons tenkning: Først *an sich*, senere på kristent grunnlag.

Hvorfor ble det så viktig for deg å inkludere din personlige kristentro i din faglige Platonlesning?

Jeg ville heller stilt spørsmålet slik: Hvordan var det mulig for deg å opprettholde kontakten med Platon når du ble kristen? For det var han som måtte legitimere seg etter hvert. Når jeg skrev doktoravhandlingen befant jeg meg plutselig i en avgrunn. Jeg husker at jeg tenkte: «Neimen i all verden, har min onkel Platon forlatt meg nå, fordi jeg har funnet Kristus?» Men så viste det seg at på andre siden av avgrunnen kunne jeg rekke ut hånden, så tok han den.

*I ditt hovedverk *Enhet og Annethet* har du skrevet ned en*

samtale du hadde med en munk ved navn Nikodemos. Man får her innblikk i hvordan også kristne – ikke bare filosofer – har stilt seg tvilende til din posisjon.

Denne munken på Athos var for meg veldig forbausende i startfasen, men etter hvert forsto jeg at han var ganske innkrøkt i seg selv. Jeg hadde ventet å møte det syntetiske av gresk kultur og testamentlig trosinnsikt. Nettopp grekerne skulle ha dette som en selvfølgelig ballast, tenkte jeg. Men overalt er dette tydeligvis et spenningsfelt: Selv grekerne kan komme i skade for å forkaste sitt «tidligere jeg», akkurat som vi forkaster Snorre og den norrøne gudelæren. Vi tenker at dette ikke kan forenes med kristen tro. Ikke sjelden har grekerne den holdningen at de er redde for utvannelse og fortapelse av sin kristne erkjennelse, ut fra det at de er så sterkt greskt belastet og befruktet. Man skal ta denne antagonistiske holdningen på alvor. Selv ser jeg snarere den gamle greske kultur som en *forløsning* for den kristne åpenbaring. Men også jeg kjemper med dette. I sin tid, før jeg fant meg selv, så ville jeg skrive doktorgrad om Hermes og Apollon. Ikke som religiøse skikkelser, men som myter. Til min kones forskrekkelse gikk jeg fullstendig opp i disse to. I den beste boken i min henologiserie, *Annet Bind*, så gjennom går jeg nettopp Hermes og Apollon. Her har jeg en fotnote som sier: «Hermes, Apollon, Dionysos: Disse tre skikkelsene, hva er de kristent forstått? Veien, Sannheten og Livet!» Jeg ble helt overveldet da jeg så det. Det er det samme, bare i en mytisk og lekende form. Plutselig er det overganger og broer man kan bevege seg på med stor glede.

Ser du på platonismen som en forløper for kristendommen? Kunne kristendommen oppstått uavhengig av det greske tankegodset, eller ville det da ha vært noen andre som hadde formulert de samme tankene?

Til første del av spørsmålet er svaret ja, men Platon er ikke den eneste forløperen. Min skriftserie er bygget opp på dette, at man beveger seg gjennom en gresk-romersk kultur før Kristi fødsel, så forenes dette i senantikken. Så kommer den klare syntesen i høymiddelalderen med Luther. I mine øyne har alle de tre kirkesamfunnene en felles ursyntese, nemlig den gresk-latinske. Og til andre del av spørsmålet er svaret nei, det ville vært annerledes. Bare tenk på at det i Nye Testamente står at språket er gjennomarbeidet av den klassiske kultur. Gamle Testamente er riktignok skrevet på hebraisk, men Nye Testamente – den virkelig kristne delen av Bibelen – er jo på gresk! Bibelen er ikke skrevet i et språkløst samfunn, og det er klart at språket preger tanken. I begynnelsen var *logos* (Ordet, red.anm.), og *logos* er jo selve grunnordet i den greske filosofi.

Ja, la oss gå til den greske filosofien. Hvordan ser du skapelsesberetningen i Timaios, hvor Demiurgen er skaperen, sammenlignet med den kristne skapelsesberetningen?

Demiurgen er en spøkefugl, ikke en seriøs Guddom. Han er en håndverker som har mange guder med seg, blant annet Hermes og Apollon. Ingen har tilbudt Demiurgen.

Men det står skrevet at Demiurgen er god? Slik sett ligner vel Demiurgen på den kristne Gud?

Nja. Platon lagde begrepet *teologi* i *Staten*. *Typoi tes theologia*, teologiens typer, de grunnleggende teologiske kategorier som den dag i dag er vesentlige. Den første er at «Gud er god» (*Staten*, bok 3). Men så kommer «Gud er god, men ikke allmektig». For hadde Gud vært allmektig, så hadde verden vært bedre. Det må være en motkraft – Satan – fordi verden ikke er fullstendig god. Hadde Gud vært allmektig hadde han ryddet Satan og de onde krefter bort. Dette er et problem den dag i dag, jeg selv har kjempet mye med dette: Hvordan kan Gud være god og allmektig på samme tid, når det finnes ondskap? Platon løser dette ved å ikke tilskrive Gud allmektighet.

Godhet er viktig på flere måter her og du knytter Det Gode tett opp mot Lyset. Hvordan ser du skapelsesordet Bli Lys! i forbindelse med Platons sollignelse?

Jeg skal til høsten, hvis helsa holder, legge opp et stort program som skal være en vifte med forskjellige religiøse og filosofiske grunnanskuelser.

Grunnanskuelserne i de ulike religiøse og filosofiske retninger springer ut fra viftens sentrum, som er ordet *Logos*. Slagordet er *The Lord gave the Word*. Herren gav *Logos*. Slik springer *Logos* ut i alle retninger, og har sitt første kjennetegn i *Bli Lys!* Lyset kommer inn i Buddhismen, Konfucianismen – ja, alle retninger! Så *Logos* og *Bli Lys!* er de viktigste ordene, herfra stråler det ut i alle retninger, i alle verdens deler. Ikke helt på likt, men i begynnelsen var ordet og lyset. Nå blir jeg forkynner, pass dere! Men dette holder jeg fast ved: At når vi skal ta det religiøse innover oss intellektuelt, så må det siles gjennom platonske mønstre.

Det er fascinerende hvordan du finner mønstre og sammenhenger mellom de ulike religioner og filosofiske verker. Du har blant annet skrevet om katabasis og anabasis i forbindelse med Johannes Evangeliet og den øvrige Johannes-litteraturen...

Johannes, Ibsen og Wergeland! Husk, jeg er ikke filosof.

Å?

Nei. Jeg er åndshistoriker. Begrepet brukes lite i vår kulturelle sammenheng, for vi er så anglofone. På tysk brukes ordet *Geist*, som i ordet *Geisteswissenschaft* (åndsvitenskap/humaniora, red.anm). Dere kan tysk vel? Jeg har kjempet for at ordet åndshistorie skulle holdes ved like, men det har ikke fått virkelig anerkjennelse i norsk forskningsmiljø.

Så hva mener du er forskjellen mellom filosofi og åndshistorie?

Johannes, Ibsen og Wergeland er mine helter. Ingen filosofer ville sagt dette. Jeg refererer gjerne til flere store billedkunstnere og musikere. Dette kommer inn under åndshistorie. Händel gjennomgår for eksempel hele Bibelens messias-forståelse. Det er veldig kyndig gjort.

La oss gå tilbake til Sollignelsen. I din tolkning av Sollignelsen konkluderer du med at Det Gode blir et rent symbol: Symbolet på den ukjente Gud. Hvorfor må det være slik?

Man kan ikke se solen rett i øynene, da blir man blendet og synet blir ødelagt. Det er en sånn kraft. Dette gjelder både fysisk og psykisk. Mange fine ånder er blitt sinnssyke av å gå for langt inn i teologiske spekulasjoner.

Men hvis Det Gode er den konstituerende mulighetsbetingelsen for sannhet, og Det Gode skal være skjult, er ikke det da svært problematisk? Hvordan kan Platon, værende filosof, operere med en konstituerende mulighetsbetingelse for sannhet som er skjult?

Det skal ikke være så enkelt heller. Kjenner dere til Paulus' taler fra Areopagos, i *Apostlenes gjerninger* kapittel 17? Areopagos var en klippe i Athen hvor de forskjellige guder ble representert. Så trer Paulus frem og sier at «Jeg har sett mange altere, men jeg har også sett et som var for den ukjente Gud. Og Ham er det jeg nu åpenbarer.» Han bruker ordet agnostos (u-kjent/u-erkjennbar, red.anm.), så ordet agnostiker slik vi bruker det kommer herfra. Der Kristus trer frem fra, er det ukjente, det hellige. Vi har en sterk religiøs forkynnende gruppe i Oslo som kaller seg for Aeropagos, og det er særlig en misjonær ved navn Reichelt som har aktualisert ideen om at det i alle religioner finnes en skjult Gud. Aeropagos er altså stedet hvor det ukjente møter det kjente. Det kjente blir ikke virkelig tilbedelsesverdig med mindre det er på bakgrunn av det ukjente. Det ukjente er forutsetningen for alt som gir seg til kjenne. Vi må ikke bli så opptatt av Kristus' konkrete nærvær at vi mister det hemmelighetsfylte. Det er en fare ved protestantismen i Norge: det blir for hverdagslig, det mister sin religiøse kvalitet.

Wyller minner om at selv om man i Platons hulelignelse kan komme til ideene, så kan man ikke komme til Det Gode, og at ideene derfor kan forstås som en undergren av Det Gode. Vi kan allikevel ane hva kilden er, og Wyller siterer fra Peer Gynt: «I anelsens mangel har fyren med hornene sin beste angel», for å vise at vi ikke kan sette fullt navn på det. Veien til Gud, Det Gode eller lignende konsepter kan i følge Wyller også sees i forbindelse med Adorno:

Adorno er en henolog. Jeg har særlig vært beskjeftiget med hans hovedverk den gangen, *Negativ Dialektikk*. Han legger stor vekt på negativ innsikt. At man fjerner positive avledninger for å komme nærmere. Man skreller bort, og så står man tilbake med et negativt begrep. Man kan ikke sette navn på disse hemmelighetene. Da *Estetisk Teori* kom ut så var jeg i grunn ferdig med Adorno. (*Estetisk Teori* regnes som Adornos hovedverk idag. Red.anm.)

Vi vil gjerne tilbake til Platon: I åpningen av Lovene blir det sagt at menneskers lover er gitt av Gud. Tolker du dette som at

det her refereres til de greske gudene – er de for eksempel gitt av Apollon, eller tror du det snarere refereres til formulæren?

Lovene er et av Platons mer folkelige verk, der utarbeider han konkrete mønstre for et levende samfunn. Han skriver ikke da for filosofene. Her skriver han blant annet om hvordan man skal forholde seg til fødende kvinner og hvor meget man skal komme nær dem. Han tematiserer skillet mellom privat og offentlig. Platon går langt i å definere og konkretisere lover, og skiller seg dermed klart fra den Platon som skriver om Ideenes verden i *Staten*. Man kan ikke bare trekke resonnementer fra et verk til en annet, hvert av verkene er små kosmos hver især.

Mens gudene som opptrer i mytene er mange og ulike, med ulike rasjonelle og moralske dommer, vil man gjennom logos hos Platon forsøke å finne Det ene, sanne og riktige svaret. (Platon er den første til å si at gudene er gode, ikke dårlige, noe som er en del av hans Homerkritikk.) Er det mulig å trekke paralleller mellom logos som det Ene, og mythos som det Annet?

Det var et stort spørsmål. Jeg har ikke tenkt på det slik. Det kan nok i visse presise situasjoner utfolde seg slik, men ikke som et generelt prinsipp. *Mythos* kommer inn der ordet ikke lenger makter å utsi en klar tanke. Da kan man si «Vi godtar at dette blir fremlagt på den nest beste måten, gjennom en myte.»

Som i noen av Platons dialoger, hvor vi først presenteres for en myte som en inngangsport, en myte som skal illustrere poenget og appellere til flere deler hos mennesket enn bare den rasjonelle?

At *mythos* er et forstadium til *logos* er klart. En rettleidende og pedagogisk måte å få frem budskapet på. Hos Platon finner man også såkalte «endemyter», for eksempel i *Faidon*. Gjennom endemytene gir Platon uttrykk for en visjonær fornemmelse hinsides *logos*. Mange mener at dette ikke er skikkelig filosofi, og velger å se bort i fra mytenes betydning. Andre mener at dette er selve det forløsende som kommer overordnet filosofien - *Drømkevedet* på en måte. Jeg selv har stor sans for dette siste perspektivet. Noen ganger må tanken melde pass.

Vi har nå snakket om det Ene, om Lyset, Ordet, det Ukjente osv. Men hvordan vil du beskrive Annetheten?

Dette er min store oppdagelse. I århundrer har man snakket og skrevet om det Ene. Hva med Det Annet da? At dere spør meg om dette setter jeg stor pris på. Enhet og Annethet: Spesielt *ikke* Enhet og mangfold. Man må ikke forveksle *annethet* med *mangfold*. «Enhet og mangfold» er kvantitetsbegrep, et klassebegrep. «En, mange, alle», dette er den vanlige måten å duplisere gjenstander på, innenfor en klasse. En katt, mange katter. «Alle katter» er begrepet, mens «en katt» er eksemplaret. Når vi sier Enhet og Annethet, så er Enhet satt som et *absolutt*. Innen for det andre kan vi finne både konger og herskere, snekkere og filosofer: Alle hører innunder Annethet, til forskjell fra det Ene. Det Ene er guddommelig. Når det overføres til kristendommen så blir det Ene en absolutt Fader, som står hinsides det hele. Jesu ord «Du skal elske din neste som deg selv», her er «din neste» uttrykk for *den annen*.

I dine bøker om enhetslæren vender du stadig tilbake til en renessansen tenker som er ukjent i filosofihistorien. Hvem var Nikolaus Cusanus, og hvorfor er han vesentlig for ditt filosofiske prosjekt?

Cusanus er en stigende stjerne. Han var kardinal, nesten pave. Så fikk han Parmenides i hånden, og reiste etter hvert til Bysants for å få tak i kildekriftene. Slik blir han en kontakt mellom østkirken og vestkirken. Man er enten født platoniker eller aristoteliker: Cusanus viste seg å være født platoniker – slik havnet vi i det samme fødselsregisteret. Jeg føler en samklang med denne platonikeren, han var rett og slett en vaskeekte henolog. Augustin for eksempel, som også er med i dette registeret, han var ikke så ren platoniker som Cusanus var. Cusanus har et begrep om non-aliot, altså ikke Annethet. Han foretrekker å bruke en dobbel negasjon fremfor begrepet det Ene. «Det Ene» ble for hverdagslig for ham.

Du skriver blant annet om Cusanus' modell om «Lysets enhetspyramide» og «Mørkets annethetspyramide». Den feministiske kritikken av enhetslæren hevder at Det Ene knyttes Mannen, til lyset, det rene, det fornuftige osv, mens Det Annet assosieres med Kvinnen, mørket, det urene, det stofflige osv. Hva tenker du selv om begrepene «mannlighet» og «kvinnelighet» i forhold til begreppsparet Det Ene og Det Annet?

Jeg kom litt tidlig inn i verden, så jeg har ikke vært helt med på de feministiske debattene. Men

en som jeg vet står midt opp i dette, en hard ny-feminist, er Kari Børresen. Hun har også utgitt et verk om Cusanus på norsk. Her kritiserer hun ham litt for å være sjåvinistisk, men er like fullt en stor beundrer av ham. Personlig kan jeg ikke se noen nødvendighet av å knytte ikke-annethet til en maskulin posisjon, og dermed la kvinnen være alt det andre. Den rene henologi har ikke tendens til å være en maskulin eller feminin posisjon. Når det gjelder Platon var jo han en kvinnefrigjører. Jeg har kritisert ham for å være for meget kvinnefrigjørende. I *Staten* skriver han at kvinner og menn kan utføre samme arbeide, likesom en korthåret og en langhåret snekker kan utføre samme arbeide. Man kan diskutere hvor berettiget dette bilde er, men det er veldig malende, plastisk og fint. Men som sagt har jeg kritisert ham. For selv om han sier at kvinner og menn kan utføre samme arbeide, så er han klar på at kvinnen vil utføre arbeidet på en svakere måte. Dette synes jeg er en uheldig posisjon som nedvurderer kvinnen. For konsekvensen er at i Platons likestilling så blir kvinnen snarere nivelert enn sett på som en likeverdig. Hva feministene mener om dette i dag er uklart for meg, som sagt kom min kritikk av Platons kvinnefrigjøring før den feministiske debatten tok av.

Fra et oppgjør til et annet. Kan du fortelle litt om studentoppjøret i 1968?

Det var en vond tid. Det satt i lenge, en tyve-tredve år. Likevel har jeg hatt stor glede av spesielt en av opprørerne. Han var min assistent. Vi arbeidet ved samme bord, inntil han plutselig reiste seg opp en dag og utropte: «Nei, nå vil jeg være fri, jeg vil ikke være underordnet noen.» Så gikk han sin vei, og ble ganske raskt en av studentoppørrets ledere. Jeg ble veldig overrasket, det var som om min egen sønn skulle ha gjort det. Nu vel, min sønn var for så vidt med i samme suppedasen. Det var en vanskelig tid. Jeg var nokså ensom. Men nå har vi funnet hverandre igjen, assistenten min og jeg.

Så du var ikke med på oppjøret selv?

Jeg var ikke positiv til opprøret. Jeg var av dem som holdt igjen, og som mente at professorene skulle ha sin makt og myndighet. At de skulle kunne være den Ene i forhold til de andre. Å være like overfor Gud er en ting, men å skulle være like for faget? Det kan jeg aldri bli med på, derfor havnet jeg utenfor. To år før opprøret reiste jeg med mine studenter til Rhindalen i Tyskland. Vi dro for å feire Cusanus.

Jeg var selvfølgelig den primære, den som kunne alt dette, men det kom også gode innspill fra studentene. Det var en fantastisk tur. Og så ble det denne gruppen som ble den store opprørsgruppen. En gang jeg skulle ha forelesning, var det ingen som kom. Det viste seg at det var *studenterstreik*.

For meg var det direkte kjærlighetsbrudd. Etter dette ble jeg litt kjølig overfor universitetet, jeg mistet kjærligheten. Universitetet er en ateistisk høyborg. Så ble jeg kirkens mann i stedet.

annonse:

ABONNER PÅ FILOSOFISK SUPPLEMENT

Denne unge studenten har forstått hva som kreves. Han leser derfor Filosofisk supplement for å oppnå den riktige kombinasjon av faglig innsikt og glimt i øyet. Han abonnerer på bladet, slik at han aldri går glipp av én eneste utgave.

Bli et naturlig midtpunkt du også.

Gå inn på www.filosofisksupplement.no og bestill abonnement.

Vent ikke, gjør det i dag.



UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

olympianis'me, en, tilbedelse av de olympiske guder.

ombrofobi', en (av gr. *ombros*, 'regn'), unormal frykt for regn.

Omega-punktet, universets fullendelse og finale årsak, ifølge Pierre Teilhard de Chardin, en fransk jesuittisk prest, paleontolog og geolog (1881-1955).

Teilhard fremla en teori om at universets utvikling, fra begynnelse til slutt, er en historie om stadig forøkt kompleksitet, forening og bevissthet. Det er den samme tendensen som gjorde at elementærpartikler ble forent til atomer i universets barndom som til sist vil føre til en universell forening i et punkt av absolutt kompleksitet og bevissthet – Omega-punktet, et punkt hvor universets tilstand ligner, og av Teilhard ble identifisert med, den kristne Gud. Som han skriver i den posthumt publiserte *Le Phénomène Humain* (Fenomenet menneske): «I denne visjon kulminerer det kristne dogme».

Teilhard følger Vladimir Vernadsky i å dele inn jordens utvikling i tre nivådelte, overlappende epoker: Geosfærens, biosfærens og noosfærens (av gr. *nous*, «sinn», «ånd»). Mennesket er den eneste arten som har hevet seg opp til noosfærens nivå, og vår rolle i jordens utvikling er således å betrakte som dens «akse og spiss» – etter Teilhards mening en langt vakrere forestilling enn den tradisjonelle kristne om mennesket som plassert i verdens sentrum.

Men Omega-punktet er ikke bare retningen universets utvikling peker mot: Teilhard tenker det som en transcendent, i en forstand allerede eksisterende tilstand som teleologisk trekker utviklingen til seg. Og at utviklingen faktisk vil nå Omega-punktet er ifølge Teilhard et nødvendig og ufravikelig faktum. På denne måten er han talsmann for en sterk form for ortogenese (se egen oppføring).

Pierre Teilhard de Chardin er ikke den eneste som bruker seg av Omega-punktet i en samtidig vitenskapelig, teologisk og filosofisk forstand. Fysikeren og matematikeren Frank Tipler er en annen fremtredende tilhenger, som riktignok gir teorien en svært særegen vri: Med utgangspunkt i antagelsene a) at universet kommer til å ende i gravitasjonell kollaps, og b) at intelligent liv innen den tid kommer til å ta over hele universet og kontrollere dets krefter, postulerer Tipler at universets kapasitet for informasjonsprosessering (da intelligent liv vil ha ordnet universets materie til en stor datamaskin) vil, når vi nærmer oss kollaps, akselerere eksponentielt raskere enn tiden løper ut for oss, noe som vil gjøre det mulig for oss å kjøre en simulasjon som, sett innenfra, vil vare evig. Dette innebærer i prinsippet muligheten for et evig etterliv: Vi kan gjenreises fra de døde som simulasjoner av de vi var som levende – perfekte simulasjoner, ned til de minste detaljer (som hjernens kvantefysiske bølgefunksjon) – oss selv, frie og udødelige i en virtuell virkelighet hvor vi kan gjøre hva enn vi skulle ønske. Tipler argumenterer i boken *The Physics of Christianity* for at denne teorien er konsistent med ortodoks kristendom. Gud identifiseres da, som hos Teilhard, med Omega-punktet – singulariteten den eksponentielle økningen i datakraft tilnærmer seg asymptotisk. G.R.

ontologi', en (av gr. *on*, 'væren' eller 'eksistens'), lære om virkelighetens vesen eller værens ulike former. Består tradisjonelt av en taksonomi over hvilke slags ting som finnes, om deres eksistens er nødvendig eller kun mulig, og hva (om noe) som er mer fundamentalt enn annet.

ortogene'se, en (av *ortos*, 'riktig', 'skikkelig' og *genesis*, 'opprinnelse', 'tilblivelse'), hypotesen at liv drives til å utvikle seg i en bestemt retning, enten av intern eller ekstern drivkraft. Regnes av moderne biologi for å være tilbakevist.

AVKLEDNINGENS KUNST



ANMELDELSE AV
MORALENS GENEALOGI
FRIEDRICH NIETZSCHE
OVERSATT AV ØYSTEIN SKAR
(SPARTACUS FORLAG 2010)

Av Martin Østtveit

På slutten av 1800-tallet fastslo Friedrich Nietzsche det som allerede i hans samtid framsto som et ufravikelig faktum: at Gud er *død*. Med dette påkalte han en radikal anskueliggjørelse av denne innsiktens konsekvenser. Hvis Gud er død, må lover og regler utledet fra Gud umyndiggjøres. Hvis Gud ikke lenger er virkelig, må alle virkelighetsoppfatninger basert på forestillingen om Gud forkastes. Og siden alle morallover i den vestlige kultursfære er et produkt av illusjonen om en allmektig Guds altomfattende nærvær, må nye morallover basert på et gudløst verdensbilde etableres – i en fundamental omvurdering av alle verdier. Det er her kjernen i Nietzsches kritikk av fortiden så vel som samtiden ligger: Alle forsøk på å skape nye moralske rammeverk er fram til nå gjennomsyret av kristen etikk, eller *slavemoral*, eksemplifisert gjennom Kant, vitenskapen eller humanismen. Den «moderne» moralen framstår som hyklersk og underkastende, fordi den viderefører og gjenoppretter kristne verdier under bakteppe av å bryte ut av dem. Liket ligger altså fremdeles i lasten. I *Moralens Genealogi* fra 1887 forsøker Nietzsche fra et genealogisk perspektiv å gjøre rede for villkårene som ligger til grunn for at forskjellige moralske verdier oppstår, og å forklare hva som gjør disse verdier gyldige – for hvem, og deres betydning gjennom historien. Hva er moralens oppbygning og vesen, og hvor kommer moralen fra?

I *Moralens Genealogi* tar Nietzsche opp tråden fra hans foregående verk (*Hinsides Godt og Ondt*), og er hans siste fullendte arbeid før det spektakulære sammenbruddet på torget i Torino to år senere. *Moralens Genealogi* kan betegnes som Nietzsches mest «apollinske» verk, hvor bruk av aforismer og andre litterære krumspring er tonet ned på bekostning av en viss struktur og orden, kanskje i et forsøk på å gi teksten et bredere nedslagsfelt. På dette punktet lyktes han – ingen av Nietzsches andre verker har fått så stor innflytelse og betydning innen akademien. Men, som Ingeborg Owesen påpeker i den nye, norske utgavens et-

terord, er *Moralens Genealogi* ingen tradisjonell akademisk avhandling: Teksten er full av «provokasjoner, overdrivelser, radikale tolkninger og tankeeksperimenter» (Nietzsche 2010:175). En oversettelse på norsk har vært etterlenget – all den tid dansk skriftspråk fremdeles forekommer for oss nordmenn som litt «arkaisk». Til sammenligning med den danske utgaven fra 1993, er Øystein Skars oversettelse stykket opp i flere avsnitt, noe som gjør den mer oversiktelig og leservennlig. I Owesens etterord pekes det blant annet på Nietzsches skjellsettende betydning for fransk poststrukturalisme (Foucault, Deleuze og Derrida m.fl.), og det nevnes som en kuriositet at *Moralens Genealogi* dukket opp som obligatorisk pensum i filosofi ved franske universiteter så tidlig som i 1958. Genealogien framheves også som en eksemplarisk metode: Den gjør hverken krav på historisk korrekthet eller epistemisk uovertruffenhet, men «viser hvordan en prosess er mulig.» Det skal likevel holde hardt å påstå at genealogien er «Nietzsche's metode» som sådan. Nietzsche «trodde» ikke på genealogien, slik for eksempel en matematiker «tror» på aritmetikken; hans bruk av genealogien var først og fremst *instrumentell*. Genealogisk metode var for Nietzsche det samme som en lupe er for en detektiv: Et redskap som kan brukes til å avdekke uante forbindelseslinjer og skjulte maktstrukturer.

Med tanke på at vi unektelig lever i en tid med sterke, moralistiske strømninger, er det på høy tid at Nietzsches «stridsskrift» aktualiseres og settes på agendaen. I Nietzsches tid som vår egen, finnes det nok av oppblåste moralister og forståelsepåere som, istedenfor å opphøye egne, idiosynkratiske preferanser til sannhet, burde ta en introspektiv runde med seg selv, sine egne motiver og moralske forutsetninger. Hvem er det egentlige «moralpolitiet» – er det gamle menn med rosa skjegg og hvit kjortel, eller er det de som moraliserer over «moralpolitiets» moral? Og hvor henter for eksempel kjønnteoretikere og komikere sine respektive versjoner av rett og galt fra? Spørsmålet handler

ikke om moralen dypest sett stammer fra det ene eller det andre, men om hvorfor og hvordan vi prøver å universalisere våre egne posisjoner overfor andre. Slik Nietzsche ser det så kan vi, som essensielle værenere av *denne* verdenen, aldri gripe noen bakenforliggende sannhet – vi er simpelthen nødt til å velge mellom de narrativer som til enhver tid foreligger for oss i *vår* livsverden. Kunsten ligger nettopp i å akseptere at vi hele tiden må gjenskape oss selv i vårt eget bilde – vi må lære å «ville» vår egen skjebne (*amor fati*). Altså er det hverken «genene eller miljøet» som styrer moralen, men til syvende og sist *oss selv*.

Genealogi som avsløringsstrategi

Med utgangspunkt i sin skoloring innen klassisk filologi, ønsker Nietzsche å redegjøre for begreperes tilblivelse og etymologiske forankring; og hva slags hierarkier og maktstrukturer som bevisst eller ubevisst dannes gjennom språkets utviklingsprosess i enkeltindividene og kulturen. Ikke «utvikling» i evolusjonistisk forstand, da begrepet gir assosiasjoner til en positivistisk historieoppfatning – at verden med tiden nødvendigvis skrider fram mot noe bedre. En

«Hvilken opprinnelse har egentlig vårt godt og ondt?» Som 13-åring fant han svaret: «Gud, fader for det Onde»

slik fortolkning vil Nietzsche ha seg frabedt – han ønsker heller å se på hvorfor ting «er som de er». I innledningen legger han ut om sine tidlige filosofiske refleksjoner rundt moralens problem. Ifølge Nietzsche har tankene som her vedkjennes modnet i ham over lengre tid, og må derfor ha sitt utspring i en felles rot, av en «grunnvilje i erkjennelsen» – en *a priori* anskuelse: «Hvilken opprinnelse har egentlig vårt godt og ondt?» Som 13-åring fant han svaret: «Gud, fader for det Onde». På grunn av «en viss historisk og filologisk skoloring samt en medfødt, kresen sans for psykologiske spørsmål» slutter han etter hvert å lete etter ondskaper i det hinsidige. Heller spør han seg hva som ligger bak begrepene godt og vondt. «... under hvilke betingelser fant menneskene på verdidommene» (Nietzsche 2010:9)? Er de til nytte eller skade for mennesker som sådan? Hemmer eller fremmer de menneskets trivsel? Nietzsches kritikk av moralen er like mye en fordømmelse av de som opprettholder den. Han går rett i strupen på «dogmatikerne»: filosofer, vitenskapsmenn, rasjonalister og teologer – ved første øyekast et mangfoldig utvalg av mennesketyper. Men alle streber de mot å etablere uforbeholdne, forutsetningsløse «sannheter» – evige og uforanderlige, appliserbare på alle fenomener til enhver tid. Å spekulere i om noe er sant eller galt i epistemologisk forstand, er for Nietzsche fullstendig irrelevant. Spørsmålet handler ikke om hvorvidt en me-

ning, påstand, forestilling eller dom er sann eller usann, men hvorvidt den fordrer «livsbefordrende, livsopprettende, artsopprettholdende [og] kanskje sågar artsoppdrettende» verdier (Nietzsche 2002:22). «Sannhet» er for Nietzsche ikke en referanse til en objektiv virkelighet, men en verdi i seg selv, og viljen til sannhet er ensbetydende med *nihilo ad infinitum*. Opplysningstid, naturvitenskap, sekularisering og nasjonalisme representerer ikke et brudd med kristne moralfortolkninger: Ved å opphøye et gitt sett av subjektive forestillinger til «fornuft», viderefører moderniteten kristendommens selvforståelse. Hvordan skal så filosofien forholde seg til de to tilsynelatende uforenelige fenomenene «sannhet» og «historie»? Ved å utforske historie på en sannferdig måte, samt anerkjenne sannhet som historisk betinget. Slik blir filosofen rustet til å løse problemet om verdi – gjennom å bestemme *verdiens rangordning* (Nietzsche 2010:50).

Slavemoral versus herremoral

I første avhandling angriper Nietzsche kirkens monopolisering av verdier og moral. De to motsatte verdisett – «godd og dårlig» og «godd og ondt» – symboliseres i «kampen mellom Rom og Judea ... Se hvem man kneler for i Rom i dag» (Nietzsche 2010:47). Med dette legger han ikke skjul på hvem han mener har vunnet. Hele Europas historie etter romerne er i Nietzsches øyne en lang forfallsprosess, hvor forsøk på å gjeninnføre det livsbejaende og «sunne» i kulturen har måttet vike på bekostning av den livsfremmede slavemoralen, i første rekke representert gjennom den kristne etikk og moral. I tradisjonen fra Platon, legemliggjør det livsfornektende seg i Thomas Aquinas, Martin Luther og Kant. Alle forherligere av det hinsidige, og det hinsidiges universale autoritet. Kant og hans kategoriske imperativ er for Nietzsche internaliseringen av en «moralisk pisk», og Kants «praktiske fornuft» er intet annet enn en skadelig illusjon. Hvordan er det mulig å analysere fornuften *med* fornuften? Dette handler dypest sett om feighet, sier Nietzsche. I bytte mot sikkerhet, beskyttelse og forutsigbarhet, gir de feige fra seg sin autonomi, evnen til å felle verdidommer eller ta beslutninger på vegne av egne livserfaringer. Hvorfor er dette feigt? Fordi det fratrer enkeltindividene ansvaret for egne handlinger, tilbøyeligheter og skjebne. Fordi det legger motiver for handling og tanke utenfor individets egen virkelighet, og internaliserer eksterne kilder for moral, som dypest sett stammer fra underkastelse overfor en autoritet utenfor individets egen «verden». Plikt og prinsipper er feighet, fordi det handlende subjekt gir avkall på å bedømme et fenomen eller en situasjon som unik og autentisk. Dette kaller Nietzsche

for *slavemoralen* – enkeltindividenes underkastelse av sin egen individualitet – overfor fellesskapet og «Gud». Det er denne moralen Nietzsche angriper/avdekker i *Moralens Genealogi*. Slavemoralen karakteriseres som en slaves moral i bokstavelig forstand: passiv, adlydende og underkastende – styrt av *reaktive* prinsipper. Med dette mener han at slavenes morallover dannes gjennom en negasjon av det som oppfattes som herrenes moral – hvor affekter, instinkter og tilbøyeligheter som springer ut ifra individet selv undertrykkes. Slik framstår slavemoralen som en demonisering av menneskets egentlige natur, og den dårlige samvittighetens opprinnelse (Nietzsche 2010:94).

I motsetning til slavemoralen styres *herremoralen* av det *aktive* prinsipp. De herremoralske er skapende, overskridende enkeltindivider som tenker og handler på bakgrunn av sine egne subjektive erfaringer. I skarp kontrast til «slavene», lever «herrene» i en spontan, instinktiv symbiose med seg selv og sin «livsverden». Der hvor de svake adlyder andre, adlyder de sterke seg selv. «Viljen til makt» utgjør summen av alle affekter som bevisst eller ubevisst påvirker våre handlinger og tankemønstre, og var for Nietzsche det «ontologisk, psykologisk og biologisk styrende grunnprinsipp for all livsutfoldelse overhodet» (Nietzsche 1993:11). «Vilje til makt» er altså menneskets grunnleggende drivkraft, både for slaver og herrer, men der hvor de sterke manifesterer sin maktvilje gjennom kreativitet og skaper-evne, snur de svake maktviljen tilbake på seg selv. Slik kan slavemoralen og herremoralen tolkes som uttrykk for to motstridende impulser som løper gjennom moralens historie – en passiv og hemmende, og en aktiv og overskridende. I *Hinsides Godt og Ondt* skriver Nietzsche: «Det finnes en herremoral og en slavemoral. Jeg tilføyer straks at man i alle høyere og blandede kulturer også finner forsøk på å formidle mellom de to moralsystemer. Enda oftere ser man dem i uren blanding hvor de misforstår hverandre gjensidig» (Nietzsche 2002:177). Konstruksjonen av verdsettet «godt/ondt» er for Nietzsche et typisk uttrykk for de svakes maktutfoldelse. Drevet av misunnelse og bitterhet (*ressentiment*) overfor de sterke, konstruerer de svake illusjonen om *det onde*, for å sette seg selv i et motsetningsforhold til *det gode*. Dermed er slavemoralens undertrykkelse av herremoralen total, fordi herskernaturen har gjort de svakes målestokk til sin egen. «Å forlange av styrken at den ikke skal ytre seg som styrke ... er like selvmotsigende som å forlange av svakheten at den skal ytre seg som styrke» (Nietzsche 2010:39). Eller sagt på en annen måte: Lammene forbyr ulven å være ulv.

I andre avhandling argumenterer Nietzsche for at skyld og dårlig samvittighet er projeksjoner av uoppfylte lyster

som vendes mot seg selv. De sterke er imidlertid de som klarer å glemme, i kontrast til de svake – «dyr med samvittighet». Kirkens genistrek er at den har lurt menneskene til å «ofre» for betaling av «skyld», og opphøyet Gud som den mest dydige gjennom vrangforestillingen om at Gud ofrer seg selv via Jesus. I den europeiske kultursfære blir handlinger og ideer stemplet som umoralske, såfremt de ikke henter sin autoritet fra noe *utenfor* konteksten. Hvis man spør en person om motivet bak en gitt handling, vil personen kanskje si: «Fordi det er riktig». Spør man videre *hvorfor* det er riktig, må vedkommendes henvisning peke tilbake på en autoritet som allmenngyldiggjør seg i *egen-skap av seg selv*. Slike instanser, sier Nietzsche – enten det er Gud, Vitenskapen, Det kategoriske imperativ et cetera – er abstrakte, imaginære størrelser, og derfor grunnleggende livsfornektende. Den judeo-kristne moralen «besjeler» det handlende subjekt og gir det en opphøyd status, utenfor handlingen og *seg selv* som sådan. Ikke er man et menneske eller individ, ikke et dyr; men noe annet, alt annet enn hva man *egentlig* er. I stedet ønsker Nietzsche et fundamentalt fokus på denne verden og det som kan oppfattes av våre kognitive redskaper her og nå, i hvert enkelt individs subjektive virkelighet. Metoden består i å oppdage, avdekke og avsløre – *dekonstruere*. Sannhet for Nietzsche er som *aletheia* for grekerne – «Det som ikke er skjult». Gjennom en total omvurdering av verdier manifesterer lyset i enden av tunnelen seg som «Overmennesket» – det mest foreledede uttrykk for «viljen til makt». Overmennesket, den «opplyste», autonome åndsaristokraten er for Nietzsche den/de eneste som kan redde Europa fra den kristne slavemoralens altomfattende forringelse av den menneskelige væren.

Det moderne prosjekts fallitt

I tredje avhandling tar Nietzsche for seg det han identifiserer som «det asketiske ideal», som han mener har gjennomsyrt filosofihistorien siden Platons skille mellom form og stoff, og blitt videreført og opprettholdt gjennom for eksempel Kants kategoriske imperativ. Kapittelet kan leses som en grunnleggende kritikk av troen på det moderne prosjekt som frigjørende for menneskeheten, spesielt da ideen om at verden med nødvendighet skrider framover mot noe bedre, og at teknologi og rasjonalitet *i seg selv* vil heve våre sivilisasjoner til høyere stadier. Det moderne prosjekt gjennomskues som intet annet enn en gradvis tilintetgjørelsesprosess, hvor målet er å nå stadig høyere nivåer av abstraksjon, helt til «den rene fornuft» står alene igjen på toppen. Den moderne vitenskapen kjennetegnes ved en iboende tilbøyelighet til å systematisere, teknologi-

sere, effektivisere, kvantifisere og automatisere – ikke bare gripe verden *med* fornuften, men omgjøre *selve* verden til fornuft. Dette er også den moderne filosofiens ideal, og er, slik Nietzsche ser det, et *sykt* ideal.

Troen på den såkalte fornuften som en objektiv formidler mellom subjekt og verden faller på det faktum at ethvert individ er prisgitt sin egen opplevelse av verden (og seg selv i den). Dermed blir enhver erfaring subjektiv, også erfaringer som tilsynelatende oppfattes gjennom «fornuften». Å hevde et forklaringsprinsipp som «vitenskapelig» er da for Nietzsche ikke annet enn å opphøye ett perspektiv som sant, godt eller riktig, og stemple et annet som galt, ondt eller feil. De «objektive vitenskaper» er en illusjon, i og med at det ikke finnes noen «forutsetningsløs» vitenskap. Og alle «forutsetninger» er verdibestemte og dypt

Den moderne vitenskapen kjennetegnes ved en iboende tilbøyelighet til å systematisere, teknologisere, effektivisere, kvantifisere og automatisere – ikke bare gripe verden med fornuften, men omgjøre selve verden til fornuft.

moralske. Siden det ikke finnes noen moralske fenomener i seg selv, kun en moralsk utlegning av fenomenene, er alle vitenskapelige utlegninger dypest sett relative, og styrt av *maktpåleggende interesser*. Slik blir all mo-

ral fordekt interessekamp i maktviljens tjeneste.

I forhold til «frihet» tror ikke Nietzsche på menneskehetens frigjørelse som sådan. Snarere henvender han seg til en marginal promille av privilegerte menneskelige unntak: «Et folk er naturens omvei til å frembringe seks-syv store menn – ja, og til å gå utenom dem» (Nietzsche 2002:83). Frihet er altså lykke for «de store» – ikke for et folk, et samfunn eller verden som helhet. Nietzsche forkaster modernitetens lineære syn på historien til fordel for en sirkulær historieforståelse, trolig inspirert av orientalsk, mystisk tankegods. Ved «den evige gjenkomst» vil alt gjenta seg i et evighetsperspektiv. Slik ser han også på de fornemme dyder, som i verdenshistorien manifesterer seg i enkelte individer og kulturers åndsliv, for så å forsvinne og bli glemt, og deretter dukke opp igjen andre steder til andre tider – vilkårlig og uten mening i seg selv. Mot påstanden om at Nietzsche står *utenfor* det moderne prosjekt, kan det innvendes at hans genealogiske perspektiv følger en avsløringsstrategi, og følgelig bør betegnes som «moderne». Det moderne prosjekts metode går ut på å avdekke sannheter basert på en metode som anerkjennes som sannhetsbærende eller «rasjonell». Slike metoder tror som kjent ikke Nietzsche på, og sånn sett bærer hans avsløringsstrategier mer preg av en postmodernistisk tankegang. Nietzsche er ingen reduksjonist – han vil dekonstruere, ikke redusere,

og tar gjerne i bruk begrepskategoriene til de han ønsker å kritisere, nettopp for å vise det ironiske i å umyndiggjøre påstander ved å plukke kildens begrepsapparat fra hverandre. Men hvis det i realiteten ikke finnes noen sanne metoder for avsløring – hvorfor skal da vi tro på Nietzsches avsløringsstrategi? Fra et slikt perspektiv kan *Moralens Genealogi* oppfattes som selvunderminerende. Her kan det igjen være nyttig å se på Nietzsches fleksible begrepsbruk: For eksempel bruker han begrepet «nihilisme» som beskrivelse av den platonsk-kristelige moraltradisjonens fornektelse av det dennesidige, og om selve avsløringen av all moral som fordekt interessekamp i maktviljens tjeneste. Både den historiske prosessen som fører frem mot en kriserammet samtid, og kritikken av den, er altså nihilistisk. Nihilismen er gjenstand for både lovprisninger og kritikk, alt etter som det er den nihilismen som avslører – eller den som avsløres. Slik kan også hans forhold til det moderne oppsummeres: Han står innenfor den delen av det moderne prosjekt som «avslører», men utenfor den delen som han selv kritiserer – den som «avsløres». Det samme gjelder Nietzsches ambivalente forhold til det jødiske. Han utpeker jødedommen som slavemoralens historiske opphav, mens enkelte jøder, som for eksempel Spinoza, blir framhevet med alle de dydige kvaliteter som Nietzsche mente tyskerne selv manglet. Like tveegget er han imidlertid ikke når det kommer til antisemittene, som Nietzsche karakteriserer med en uforsonlig krasshet (selv til han å være): «Jeg liker ikke disse nyeste spekulanter i idealisme, antisemittene som i dag fordreier sine øyne kristelig-ariskbesteborgerlig og søker å opphisse alle lavpannede elementer i folket gjennom et misbruk som sliter ut enhver tålmodighet, et misbruk av det billigste agitasjonsmiddel». Dette er ifølge Nietzsche en konsekvens av «den tyske ånds *forøding*», som igjen er forårsaket av et «altfor ensidig kosthold bestående av aviser, politikk, øl og Wagner» (Nietzsche 2010:166). Den tyske nasjonalismen avfeies som selvforherligende, patetisk «kvasi-idealisme» – med antisemittismen som sitt hesligste uttrykk.

Nietzsches «amoral»

Kan Nietzsche med rette betegnes som en slags moralistisk «amoralist»? Som vi har sett, angriper han en viss moral: den judeo-kristne vektleggingen av det hinsidige og fornektelsen av det dennesidige, samt hykleriet og dobbeltmoralen han gjenkjenner i Kant og hans forestilling om den judeo-kristne moral som et slags essensielt, rasjonelt rammeverk; konseptet om et allment, universalt prinsipp – appliserbart for alle «rasjonelle» skapninger, med andre ord: alle mennesker. Hva er så galt med dette? Først kan

det beviles at det i det hele tatt gir mening å diskutere hvorvidt noe som helst – rasjonelt eller ikke rasjonelt – kan appliseres på alle mennesker. Bør en nordlending, en japansk dame, eller en mann fra Amazonas underlegges de samme moralske forpliktelser som for eksempel aristokratiske tyskere? Kan moral appliseres på ethvert individ – etter de samme premisser? Eller er ikke ethvert moralsk prinsipp som feiler i å ta hensyn til individets egenart både skadelig og ufordelaktig? «Medlidenhet med alle – det ville bety hardhet og tyranni over for *deg*, min kjære nabo» (Nietzsche 2002:78). Den rasjonelle universalismens store problem er at den forestiller seg selv som *nettopp* universal og rasjonell, mens den i virkeligheten favoriserer noen (de «normale/siviliserte») og umyndiggjør/latterliggjør andre («avvikere/barbarer»).

Nietzsches «amoralisme» er derfor en fundamental avvisning av konseptet «moral» slik som den framstår i Det gamle testamentets ti bud – og oppdateres og forsvares både av Kant og positivistene som en rekke av rasjonelle og universalt appliserbare dogmer. Som vi har sett, gir moral i denne forstand et skinn av å bygge på fornuft – hvor man skal se bort ifra momenter som følelser, kultur, individuell karakter, vaner og – som Kant ville ha sagt – konsekvenser. På den andre siden finner vi utilitarismen – forestillingen om at man alltid skal handle ut ifra «det største gode for flest mulig mennesker» – maksimere fordeler og minimere skade. Fra et ontologisk perspektiv er det betimelig å spørre seg om et universelt prinsipp som omfatter en generell forestilling om «gleder», preferanser og fravær av smerte kan karakteriseres som *moralisk*. Nietzsche setter likhetstegn mellom Kant og Mill, i at begge legger fokus på enkelte *handlinger* – hvorvidt en handling har «gode» eller «dårlige» konsekvenser (utilitarismen), eller en handling er motivert av et riktig sett av intensjoner (det kategoriske imperativ). Det samme gjelder Det nye testamentet, hvor en handling er motivert av «kjærlighet» eller «medmenneskelighet», eller i Det gamle testamentet hvor handling er motivert av frykt for Gud. Verken Kant eller Mill er *egentlige* «filosof» (i betydningen «visdomselskere»), de er «asketiske prester», hvis *filosofattityd* kan karakteriseres som «verdensfornektende, livsfiendtlig, sansefornektende og avanset» (Nietzsche 2010:119).

Nietzsche ønsker å framlegge et alternativt fokus, som siden Platon har blitt ignorert av den vestlige verden – nemlig dydens, eller karakterens moralfilosofi. Bak dette ligger det en henvisning til Aristoteles' etikk, hvor handling ikke motiveres av regler, frykt for Gud eller «kjærlighet», men motivert av et individs presumptivt «gode» karakter. Med dette ønsker Nietzsche å overkomme det

vestlige skillet mellom handlinger motivert av personlig tilfredsstillelse og handlinger motivert av plikt. Eller sagt på en annen måte: Splittelsen mellom det å anse seg selv som drevet av rettferdighet kontra drevet av egeninteresser – altruisme versus egoisme. Ifølge Nietzsche er dette en falsk dikotomi – vi velger ikke mellom sannferdighet og plikt, eller mellom fordelaktighet og tilfredsstillelse, men – som Aristoteles sier det – en handler dydig for det dydiges skyld. Dette må ikke misforstås som at dyd er en belønning i seg selv, men at dydighet gjennomsyrrer den dydiges selvbevissthet. En dydig person vil anse seg selv som en som ikke lyver, en god venn, en som ikke stjeler, en man kan stole på et cetera – og det er dette som ytterst sett motiverer oss. En dydig person, slik Nietzsche ser det, motiveres ikke av eksterne forestillinger og dogmer knyttet til konsepter om rett og galt, men motiveres av å leve et liv i troskap til egne sanseredskaper og instinkter. «Fra sansene kommer først all troverdighet, all god samvittighet, all øyensynlig sannhet» (Nietzsche 2002:84). For Nietzsche handler det altså om å bevisstgjøre hva som skjuler seg i den enkeltes ubevissthet, og leve livet sitt med utgangspunkt i det hver enkelt måtte finne – for til syvende og sist å «bli den man *er*».

Nietzsche som «moralist»?

I *Moralens Genealogi* viser Nietzsche hvordan mennesker gjennom språket blir lurt til å handle i samsvar med moralsk aksepterte handlingsmønstre – den kollektive egoismes seier over individets autonomi. Siden livet ifølge Nietzsche ikke kan underlegges moralske målestokker, er moralen i sitt vesen undertrykkende og livsfremmed. Likevel kan den enkelte frigjøre seg fra slavemoralens lenker og bli sin egen «gud». Han setter et skarpt skille mellom slave- og herremoral – førstnevnte en reaksjon på sistnevnte. Hatet mot de sterke føder nye verdier, og fordi de svake alltid er i flertall gjør de sine verdier til «sanne», lyver sin svakhet om til fortjeneste og stempler «de sterke» verdier som «onde». Slavemoralen allmenngyldiggjøres fordi «de svake» ikke glemmer, og «rettferdighet» avsløres som en hevn fra «de svake» side.

Begrepsparet god/dårlig er erstattet av begrepsparet god/ond, og den som før var «god», er nå blitt ond. I tillegg har «ressentimentmenneskene» konsolidert sitt nihilistiske prosjekt ved å flytte fokuset fra denne verden over til det hinsidige. Selv argumenterer Nietzsche for en «aktiv» nihilisme – en omveltning av alle verdier. Han krever at samtlige av samtidens verdisystemer avsløres som illusoriske blendverk siden tankene er «følelsenes skygge» og moralen bare er én av maktviljens uendelige mani-

festasjoner. Men står ikke Nietzsche i fare for å framstå som den største moralisten av dem alle, idet han tilsynelatende setter livet selv som moralens målestokk? Eller blir enhver utlegning av moralen «moralistisk»? Vel, *Moralens Genealogi* er ingen «moralpreken» som sådan: Selv om moralen fortolkes, blir ikke selve fortolkningen moralistisk av den grunn. Nietzsches prosjekt ut på å redegjøre for moralens vesen i lys av en *realistisk* tilnærming til virkeligheten: I en ontologisk undersøkelse som ikke tar utgangspunkt i en idealisert abstraksjon, men som funderes i det opp-

levde menneskeliv. Slik kan *Moralens Genealogi* leses som en oppfordring til den enkelte om å akseptere sine egne livsbetingelser, samt å gjøre seg bevisst *ansvaret* som følger med avgjørelsen om å leve det livet man både av natur og omstendigheter er skapt til å leve.

LITTERATUR

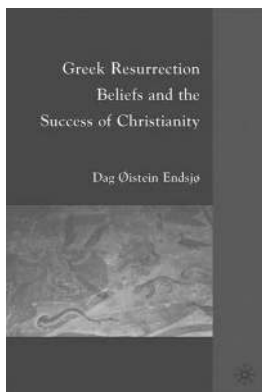
- Nietzsche, F., 1993, *Moralens Oprindelse*, Det lille Forlag, Fredriksberg.
 -----, 2001, *The Gay Science*, Cambridge University Press, Cambridge
 -----, 2002, *Hinsides godt og vondt*, Det lille Forlag, Fredriksberg.
 -----, 2010, *Moralens Genealogi*, Spartacus forlag, Oslo.

KRYSSORD

Av Mats Lende

The crossword puzzle grid contains the following words:

- Across:**
 - 1: DØD
 - 2: OST
 - 3: GUD
 - 4: SKIKK
 - 5: SYND
 - 6: PARTI
 - 7: STRÅLING
 - 8: SEMITENE
 - 9: Plass
 - 10: TAKE
 - 11: FARE
 - 12: FLO-SOF
 - 13: NESTER-BLINDER
 - 14: DYL
 - 15: FARE
 - 16: DOLAR
 - 17: FARE
 - 18: TAKE
 - 19: Plass
 - 20: SEMITENE
 - 21: STRÅLING
 - 22: PARTI
 - 23: SYND
 - 24: DET ER
 - 25: ARG
 - 26: DYNE
 - 27: DØD
- Down:**
 - 1: DØD
 - 2: OST
 - 3: GUD
 - 4: SKIKK
 - 5: SYND
 - 6: PARTI
 - 7: STRÅLING
 - 8: SEMITENE
 - 9: Plass
 - 10: TAKE
 - 11: FARE
 - 12: FLO-SOF
 - 13: NESTER-BLINDER
 - 14: DYL
 - 15: FARE
 - 16: DOLAR
 - 17: FARE
 - 18: TAKE
 - 19: Plass
 - 20: SEMITENE
 - 21: STRÅLING
 - 22: PARTI
 - 23: SYND
 - 24: DET ER
 - 25: ARG
 - 26: DYNE
 - 27: DØD



EVIG KJØTT – EVIG LIV?

KRITIKK AV
GREEK RESURRECTION BELIEFS AND THE SUCCESS OF CHRISTIANITY
DAG ØISTEIN ENDSJØ
(PALGRAVE MACMILLAN 2009)

Av Lars Holm-Hansen

Den norske religionsviteren Dag Øistein Endsjø forsøker i *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity* å vise at kristendommens suksess i de første århundrene av vår tidsregning i stor grad skyldes at den utvidet håpet om legemets oppstandelse til å gjelde ikke bare noen få utvalgte, men *alle mennesker*.

I forskningslitteraturen har det vært vanlig å mene at kristendommens dogme om legemets oppstandelse representerte noe nytt innenfor den gresktalende kulturen hvor kristendommen først oppstod, og at kristendommen først fikk gjennomslag ved å *nedkjempe* den rådende greske kulturen. Dette synet kommer for eksempel til uttrykk i artikkelen «Død – døden i ulike religioner» i Store Norske Leksikon, hvor det heter:

Den greske troen på sjelens udødelighet har vært en understrøm i kristen teologi og fromhet. Denne ideen står på mange måter i et spenningsforhold til den kristne bekjennelse av troen på legemets oppstandelse, som har røtter i jødisk tradisjon og skapertro.

Endsjø forsøker mot dette å vise at troen på legemets oppstandelse ikke har sine røtter i jødedommen, men i den greske kulturen. Endsjø skiller riktignok skarpt mellom den platonske filosofiske kulturen på den ene side og folketroen på den annen side, som særlig kommer til uttrykk i Homers *Iliaden* og *Odysseen*, de kanoniske tekster gjennom hele antikken.

Filosofene var stort sett skeptiske til ideen om legemets oppstandelse, noe vi blant annet ser hos Platon, som hevder det bare er sjelen, og ikke kroppen, som er udødelig. Det foreligger riktignok et slektskap mellom filosofenes oppfatning og godtfolks tro på «livet» etter døden som en skyggetilværelse i dødsriket, hvor bare sjelen eksisterte videre. Men ettersom de fleste grekere oppfattet mennesket

som en enhet av kropp og sjel, framstod dette «livet» slett ikke som et liv, men som en død, eller kanskje mer som en slags skinndød. Det å leve uten kropp, er verre enn å være slave i den virkelige verden, sier Akilles i *Iliaden*.

Men grekerne forestilte seg også en annen mulighet for en tilværelse etter døden, nemlig en fullverdig oppstandelse av mennesket som en enhet av kropp og sjel. Denne gunstige skjebnen var bare noen få forunt, men den er like fullt den bærende bjelken i Endsjøs argumentasjon. For grekerne var det i utgangspunktet bare gudene som levde evig i en enhet av kropp og sjel. Gudene tenkte, følte, hadde sex og spiste, akkurat som vanlige mennesker, men de var altså udødelige. Skillet mellom en dødelig og udødelig *fysisk* eksistens utgjorde selve skillet mellom mennesker og guder. Gudene eksisterte riktignok fysisk på en annen måte enn menneskene, ettersom kroppene deres ikke kunne ødelegges, men de eksisterte likefullt fysisk.

Selv om de antikke kildene er flertydige, hevder Endsjø at en rekke mennesker unngikk dødsriket og ble guddommeliggjort, det vil si at de ble gjenoppreist fra de døde og deretter oppnådde fysisk udødelighet. Dette gjelder blant andre Akilles, Memnon, Alkmene, Asklepios, Semele, Herakles, Melikertes, Paplaemon, Rhesus, Kastor, Helena og Aristeas fra Prokonnesos, og kanskje også Polydevkes, Alexander den Store og Nero. Endsjø forsøker med dette å vise at antikkens greske kultur allerede var fortrolig med ideen om legemets oppstandelse i det øyeblikk kristendommen begynte å vokse fram rett etter Jesu død.

Det kristne synet på oppstandelsen

De tidlige kristne i det første århundret av vår tidsregning hadde imidlertid ulike oppfatninger av oppstandelsens karakter. Paulus, som er den tidligste av forfatterne i Det nye testamente, sier: «Kjøtt og blod kan ikke arve Guds rike, og det forgjengelige skal ikke arve uforgjengelighet» (1.

Korinterbrev 15,50). I Romerbrevet 7,18 heter det: «For jeg vet at i meg, det vil si i mitt kjøtt og blod, bor det ikke noe godt». Det er riktignok ikke helt klart hvordan Paulus forestiller seg oppstandelsen. Han kommer for eksempel med følgende kryptiske utsagn: «Se, jeg sier dere en hemmelighet: Vi skal ikke alle sovne inn, men vi skal alle forvandles, brått, på et øyeblikk, ved det siste basunstøt. For basunen skal lyde, de døde skal stå opp i uforgjengelighet, og vi skal bli forvandlet» (1. Kor 15, 51-52). Endsjø fastholder imidlertid at denne forvandlingen ikke, som hos grekerne, dreier seg om å oppnå fysisk udødelighet.

Endsjø tilbakefører Paulus' negative syn på kroppen og legemets oppstandelse til hans jødiske bakgrunn. Jødedommen har ikke, slik det er vanlig å hevde, noe klart syn på oppstandelsens karakter, og det er i det hele tatt lite som peker i retning legemets oppstandelse i jødedommen. Endsjø drøfter i denne forbindelse klassiske tekststeder som er blitt brukt for å vise at jødene trodde på fysisk oppstandelse, blant annet: «Dine døde skal bli levende, de døde legemer som tilhører meg, de skal stå opp» (Jesaja 26,19), og: «Mange av dem som sover i jorden, skal våkne opp, noen til evig liv, andre til skam og evig avsky» (Daniel 12,2). Endsjø hevder imidlertid at det er høyst usikkert hvorvidt Jesaja og Daniel her referer til fysisk oppstandelse.

Ganske annerledes forholder det seg med de fire evangelieforfatterne, og da særlig Lukas, som er den mest «greske» av dem. Da Jesus viste seg for disiplene etter at han hadde oppstått fra de døde, heter det hos Lukas (24, 36-43):

Mens de snakket om dette, sto Jesus selv midt iblant dem og sa: «Fred være med dere!» De ble forferdet og reddet, for de trodde de så en ånd. Men han sa til dem: «Hvorfor er dere grepet av angst, og hvorfor våkner tvilen i hjertet deres? Se på hendene og føttene mine; det er jeg. Ta på meg og se! En ånd har ikke kjøtt og bein, som dere ser at jeg har.» [Dermed viste han dem sine hender og føtter.] Da de i sin glede ennå ikke kunne tro, men bare undret seg, spurte han dem: «Har dere noe å spise her?» De ga ham et stykke stekt fisk, og han tok det og spiste mens de så på.

Endsjø tolker dette og flere andre tekststeder som et klart belegg for at Lukas oppfatter oppstandelsen som legemlig. Vi står altså overfor en splittelse innenfor den tidlige kristendommen mellom Paulus' avvisning av legemets oppstandelse og særlig Lukas' tilslutning til legemets oppstandelse. Denne konflikten fortsatte de neste par århundrene, før legemets oppstandelse ble et etablert dogme på 300-tallet, slik det for eksempel kommer til uttrykk i tredje artikkel i den apostoliske trosbekjennelse: «Jeg tror

på Den Hellige Ånd, en hellig, allmenn kirke, de helliges samfunn, syndenes forlatelse, legemets oppstandelse og det evige liv».

Endsjø hevder at kristendommen i stor grad fikk gjenomslag i Romerriket, og særlig de gresktalende delene, fordi den tilpasset seg og utvidet den allerede eksisterende folketroen på legemets oppstandelse. De første to århundrene av vår tidsregning var denne debatten levende. Gnostikerne og enkelte kirkefedre som Origenes avviste legemets oppstandelse, mens Tertullian og mange andre var tilhengere av den.

Et hovedproblem for tilhengerne av legemets oppstandelse var å begrunne at *alle* mennesker kunne oppnå legemlig oppstandelse. At Jesus som enkeltmenneske hadde gjenoppstått fysisk, utgjorde ikke noe avgjørende problem, ettersom grekerne allerede var fortrolige med at en rekke mennesker var blitt fysisk udødeliggjort. For grekerne var det først og fremst vanskelig å godta at de tusener og atter tusener tilintetgjorte kroppene til de som allerede hadde dødd, skulle gjenoppstå. Hvordan kunne kjødet gjenoppstå fra intet?

Tidlige kristne løsningsforsøk var å hevde at intet er umulig for Gud, men dette argumentet gjorde lite inntrykk på grekerne, som mente at gudene ikke kunne bryte med naturlover de selv hadde opprettet, og disse naturlovene innebar at ødelagte kroppene forble ødelagt. En mer tilfredsstillende løsning ble først oppnådd da man begynte å argumentere naturvitenskapelig for at det materielle stoffet fra de døde menneskekroppene ikke kunne inngå i andre fysiske forbindelser, men på en eller annen måte ble oppbevart til oppstandelsens time, hvor de ulike kroppspartiklene ville bli satt sammen igjen til et fullt legemlig og evig liv.

Men det var i og for seg ikke disse argumentene som gjorde utslaget; det var snarere den kristne læren om alle troende menneskers legemlige oppstandelse som ga antikkens mennesker et håp om å overvinne døden. I den førkristne greske verden gjaldt det for (nesten) alle mennesker at de simpelthen døde, det vil si at de ikke fortsatte å eksistere kroppslig etter døden, men kun som skinndøde i dødsriket. Det var først kristendommen som ga dem håp om noe annet.

Religionskritikk eller religionsvitenskap?

Endsjøs bok er et friskt og polemisk angrep på en sentral antagelse innenfor teologien og religionsvitenskapen. Jeg vil tro at denne boka representerer en utfordring som disse fagfeltene ikke kan la være å ta opp. Men nettopp bokas polemiske preg kan iblant gi argumentasjonen inntrykk av

å være noe tendensiøs.

For å antyde noe av denne problematikken, vil jeg anføre Endsjø's behandling av et sentralt tekststed i hans argumentasjon, nemlig Lukas 3,6. I Endsjø's gjengivelse av dette tekststedet heter det at «all flesh will see the salvation of God». De norske oversettelsene fra 1978 og 2005 har «og alle mennesker skal se Guds frelse», mens den norske 1930-oversettelsen har «og alt kjød skal se Guds frelse». Her dreier seg om ulike oversettelser, og dermed tolkninger, av det greske ordet *sarx*. Endsjø kommenterer dette slik: «Comparing Luke's claim about the general resurrection with his beliefs about the resurrected Christ, we find that he most probably really means the *flesh* when referring to 'all flesh' and not just all *people* in general, as often was the case in Judaism» (169). Samtidig sier han videre at «it is difficult to see how much more Luke could possibly differ from Paul who maintained that 'no flesh should glory before God'» (169). Men denne skarpe kontrasten forutsetter at det er riktig å tolke *sarx* som «kjøtt» og ikke som «menneske», en tolkning som tross alt bare er «most pro-

bable». Her savner jeg en nærmere redegjørelse for de ulike betydningene av og betydningshistorien til ordet *sarx*, som står helt sentralt i denne boka.

En mer prinsipiell innvendning dreier seg om hvorfor Endsjø har valgt seg ut nettopp oppstandelsesdogmet som bokas tema. Dette er ikke et hvilket som helst dogme, men kanskje det mest sentrale dogmet i kristendommen. Dersom Jesus ikke hadde gjenoppstått, eller mer forsiktig formulert: Dersom Jesu disipler ikke hadde trodd at Jesus hadde gjenoppstått, ville kristendommen aldri ha sett dagens lys, og Jesus ville forblitt en glemt parentes i jødernes historie. Når Endsjø velger seg det sentrale dogmet i kristendommen som sitt tema, kunne det vært interessant å vite om han dermed bedriver religionskritikk på linje med for eksempel Feuerbach, Marx og Freud, det vil si en kritikk som vil underminere kristendommen. I så fall burde dette vært klarere markert. Hvis Endsjø derimot arbeider «rent» vitenskapelig, kan man spørre seg hva som er de hermeneutiske betingelsene for en «ren» vitenskap om et tema som samtidig er et trosspørsmål.

FILOSOFIQUIZ

1. Hvilken triade ligger til grunn for verdens skapelse, ifølge Platon?
2. Hvor mange dåpshandlinger ble det utført i Den norske kirke i 2008?
A: 21 600, B: 38 900 C: 42 600?
3. Nietzsches utsagn om Guds død er velkjent, men en rekke kjente filosofer kom ham i forkjøpet, nevnt to av disse!
4. Hva er forskjellen mellom teisme og deisme?
5. Hvem ble befruktet av Zevs i form av et gyllent regn?
6. Hvor mange mennesker på verdensbasis identifiserer seg som tilhørende en av de tre abrahamittiske religioner?
7. Hvilken filosof er opphavet til analogien om «den himmelske tekannen»?
8. Hva er Guds siste beskjed til menneskeheten ifølge Hitchikers Guide to the Galaxy?
9. Nietzsches utsagn om Guds død er velkjent, men en rekke kjente filosofer kom ham i forkjøpet, nevnt to av disse.
10. Hvilket skip er det Loke kommer seilende med når Ragnarok begynner?

1. Deming (Gud), det Samme (idetterdenen) og det Annet (den før-kosmiske materien).
2. C: 42 600.
3. Hegel nevner Guds død tre ganger, to ganger i *Phänomenologi des Geistes* (1807) og en gang i *Glauben und Wissen* (1802). Guds død er imidlertid her tolket som en del av den kristne frelseslæren, ikke som en ateistisk posisjon. Plurarch (46-120) hevder i *Deipnosophisticorum* at «den store Pan er død». Pascal hevder i §441 av *Pensées* (1670) at naturen er slik at «den overalt bevitner ... en rapt Gud».
4. Tilsammen hevder gud eksisterer transcendent, men fortsatt griper inn i verden (det immanente) etter skapelsen. Tilsammen hevder deifimot at gud ikke åpenbarer seg i det immanente, men kun eksisterer i det transcendent.
5. Danaë, datteren til Akrisios, kongen av Argos, som av sin strenge far sperres inn i et rom, men som allikevel blir befruktet.
6. Litt over 50%, cirka 3,6 mrd.
7. Bertrand Russell (1872 – 1970).
8. «Sorry for the inconvenience».
9. Hegel nevner Guds død tre ganger, to ganger i *Phänomenologi des Geistes* (1807) og en gang i *Glauben und Wissen* (1802). Guds død er imidlertid her tolket som en del av den kristne frelseslæren, ikke som en ateistisk posisjon. Plurarch (46-120) hevder i *Deipnosophisticorum* at «den store Pan er død». Pascal hevder i §441 av *Pensées* (1670) at naturen er slik at «den overalt bevitner ... en rapt Gud».
10. Nagelfar – laget av neplene til fallne krigere.

REISEBREV FRA ST. PETERSBURG

Av Hannah Monsrud Sandvik

The Karamazovs are not scoundrels but philosophers, because all real Russian people are philosophers ...

- Dmitry Karamazov, The Brothers Karamazov

En av de mest treffende beskrivelsene jeg har lest av Russland stammer fra Winston Churchill, som en gang illustrerte landet som «a riddle wrapped in a mystery inside an enigma». Hvordan i det hele tatt å tilnærme seg et så gåtefullt land, som ikke er lenger unna enn at vi deler en 196 kilometers grense med dem i nord? For å forstå det som gjerne kalles «den russiske sjel», må man pløye gjennom den enorme beitemarken som inneholder landets historie, kultur og filosofiske tradisjoner, og helst oppnå en beherskelse av språket. En nasjon er hva den er i kraft av folkets bevissthet, deres måte å tenke på, tradisjoner og kultur, som har fått utvikle seg i løpet av århundrer av historie. Russlands beitemarker kan jeg ikke skryte på meg å ha erobret, men så vil jeg heller ikke påstå at jeg ikke er i nærheten av noen forståelse av dette landet. Hverdagshendelser og vandring gatelangs gir meg fremdeles en obstfeldersk følelse av å ha havnet på feil klode, og om jeg så skulle tilbringe resten av mine dager her, tror jeg alltid jeg vil være en utlending.

«We are not in Kansas anymore»

Mitt første møte med Russland involverte, som en lett kan tenke seg, en større kvantitet papirer, signaturer og stempler. Realiseringen av utvekslingsprosjektet mitt innebar en god del stafettløping på HF, en lengre brevveksling med universitetet i St. Petersburg og dokumenter i øst og vest. Jeg ankom St. Petersburg den siste dagen i august. Den samme sommeren hadde jeg tilbrakt tre uker i Minsk i Hviterussland for å få en introduksjon til russisk, så jeg følte at jeg ikke stilte helt uforberedt. Dette viste seg å være en litt for optimistisk innstilling, men det er viktig å være positiv, særlig i Russland. Noen uker før avreise hadde jeg fått beskjed om at studentboligblokken jeg hadde tenkt å bo i, var under restaurasjon, og at jeg ikke kunne bo der. Derfor hadde jeg planlagt midlertidig innlosjering hos en bekjent av en kollega av min far, som tidligere hadde vært

i Norge, og planla å ta det derfra. Ved ankomst på flyplassen møtte jeg to jusstudenter fra Bergen, som skulle delta i samme program som meg. Etter en taxitur organisert av universitetet, havnet vi ved studenthospellet vi hadde fått beskjed om at vi ikke kunne bo på, tydelig i full virksomhet og uten tegn til restaurasjonsarbeid. Her forlot taxien oss, og vi gikk inn og brukte lang tid på å forklare i resepsjonen at vi egentlig ikke skulle bo der. Den påfølgende første uken gikk med til å komme meg inn i systemet på universitetet og jakte på leilighet, mens jeg bodde på sofaen til et elskverdig russisk ektepar. For å gjøre en lang historie kort, bor jeg nå et steinkast unna Vinterpalasset sammen med ei jente fra Frankrike, ei russisk jente og en amerikaner. Jeg studerer russisk ved St. Petersburg State University sammen med en gruppe andre utlendinger. 20 undervisningstimer i uka samles vi ved Smolny katedralen, et gammelt kvinnekloster, og arbeider med grammatikk, konversasjon, fonetikk og lesing i små grupper sammen med våre russiske lærere. På skolen har vi en liten lesesal og et mindre bibliotek, som jeg stort sett er den eneste brukeren av, og en kafé med altfor lang kø, som jeg er litt skeptisk til, særlig etter at katten som brukte å vanke rundt der forsvant. Jeg tar bussen til skolen på en halvtime og bruker gjerne den dobbelte tiden eller mer på veien hjem grunnet det daglige trafikkaoset. Da kan man like gjerne gå, når været tillater det, og kjenne litt på St. Petersburg mens man vandrer gatelangs.

«Unnskyld, jeg forstår ikke»

Den første tiden i et nytt land der en ikke snakker språket innebærer nødvendigvis en hel del forvirring og misforståelser. Den eneste måten å overkomme denne utfordringen på er åpenbart å lære seg språket, men Rom ble som kjent ikke bygd på en dag, og jeg jobber fremdeles med saken. Når man ikke forstår og ikke kan kommunisere, er det lett å bli feid av banen og bli overlatt til seg selv og en følelse av uoverkommelighet og fortvilelse. Mange opplever rusere som uvennlige, nesten litt fiendtlige, og det er ingen tvil om at de ser litt småsure ut når man studerer dem der de vandrer gatelangs, tar buss eller metro. Ofte tar det litt

tid å komme gjennom til russerne, men jeg har opplevd at parallelt som jeg fikk et bedre grep om språket, kom jeg litt nærmere russerne også. Russerne er et hjelpsomt folkeslag. Som da jeg lette etter nærmeste postkontor, og spurte en mor og datter om veibeskrivelse på særdeles gebrokkent russisk. De endte opp med å snu, og gå i motsatt retning sammen med meg i over en halvtime helt til postkontoret var rett rundt hjørnet. Personlig er jeg håpløs til å finne veien og aner stort sett ikke hvor jeg befinner meg når jeg er på vei til et nytt sted, men hva gjør vel det, når enhver *baboshka* med respekt for seg selv er et levende kart? Eller da jeg kom tilbake til St. Petersburg etter juleferie i Norge med en litt tung koffert, og fikk hjelp av en russer fra metrostasjonen og fram til inngangsdøra til leiligheten min. Russiske menn er ofte opptatt av å være gentlemen.

Et av de mest interessante fonetiske aspektene ved russisk er konsonantene, som forekommer med eller uten palatalisering, noe som gjør at hver konsonant blir enten *hard* eller *myk*. I et forsøk på å karakterisere den russiske nasjonalkarakteren er dette aspektet ved konsonantene en god illustrasjon; også russerne framstår som enten harde eller myke. Jeg vil ikke gå så langt som en av lærerne mine, og hevde at det er en nødvendig sammenheng mellom dette aspektet ved språket og russernes mentalitet, men sikkert er det at språket og mentaliteten har felles karakteristikk. Russernes hissige temperament, for eksempel, er beryktet, men samtidig er de et tålmodig folkeslag. De kan holde ut de mest urettferdige forhold i lang tid, helt til en dråpe får begeret til å renne over og de eksploderer. Vi snakker krig og fred i alle livets sfærer. Et annet aspekt ved russernes nasjonale karakter fanges godt i et sitat av Dostojevskij: «Russian people are altogether spacious people, just like their land, and extremely inclined to the fantastic and disorderly». Russland er et stort land, for stort til å rekke å få en oversikt over i løpet av et liv. Det sies at dette forklarer russernes tendenser til å være sjenerøse og spontane, deres ekstreme personlighet, samt deres uforutsigbarhet og mangel på orden. Denne ekstreme personligheten har også blitt forklart med det ekstreme været, fra de varme somrene til de iskalde Sibirvintrene. Den russiske sjelen forblir litt vanskelig å gripe fatt i og beskrive, som også er naturlig i et så stort lang med så mange mennesker. Men også fra et lingvistisk ståsted er det russiske liksom ubestemt. Adjektivet «russisk», og navnet på nasjonaliteten russisk, er nemlig et og samme ord, i motsetning til de andre nasjonalitetene. For eksempel vil man kalle et objekt fra Frankrike «frantsuzskii», mens er fransk person kalles «frantsuz». Russisk er det eneste unntaket fra denne regelen, og det finnes et ordtak som sier at russerne ikke tilskri-

ver seg noen tilhørighet, men «adjektiverer» seg gjennom tilhørigheten til staten, det politiske partiet, tsaren eller lignende («Росски сам себе не принадлежить, а всегда прилагается к цари, к парти, к государстви, и.т.д»).

«Living in St. Petersburg is like sleeping in a grave»

Trass i disse pessimistiske ordene fra poeten Mandelstram, som endte sine dager i Stalins fangenskap, føler jeg at han har klart å fange litt av atmosfæren ved St. Petersburg, som ofte kalles «den nordlige hovedstad». En venn av meg sa en gang at han kunne tenke seg at St. Petersburg er sånn som Hamsuns Kristiania, i betydningen at man ikke kan forlate byen uten å få merker av den. Etter over et halvt år i denne byen, kan jeg bekrefte at det stemmer, i alle fall for min egen del. Trass i de rette gatene og den oversiktelige planstrukturen er St. Petersburg, som Boris Grois sa det, en by sjelen forsvinner i. Peter den Store ønsket seg et vindu mot Europa; han beundret europeisk kultur og arkitektur, og ønsket at St. Petersburg skulle bli et slags Russlands Venezia, med sine broer og kanaler. St. Petersburg er derfor ikke en russisk by, men dette bør ikke tolkes i betydningen at St. Petersburg er en blass kopi av europeisk arkitektur. Byen er storslagen på alle mulige måter. Det er en kulturby av dimensjoner og dette er russerne veldig stolte av. Under blokaden av Leningrad, fortsatte biblioteker, museer og filharmoner å fungere som normalt. Det fantes ikke nok mat i byen, og museumsarbeiderne døde på jobb av sult, men de klarte å bevare alle kunstobjekter gjennom hele blokaden. Russerne er svært sta og disiplinerte når de vil, og tar ideen om å lide for kunsten til et nytt nivå.

Historiene fra Russland er allerede mange, og de vokser stadig i antall. Jeg har fått anledning til å stifte bekjentskap med et land som har veldig mye å by på, og med tidens hjelp har jeg tro på at bekjentskapet kan utvikle seg til et varig vennskap. På russisk finnes det tre ord for å uttrykke forholdet mellom mennesker; *знакомы* (bekjent), *приятель* (en person du ofte tilbringer tiden med), og til sist *друг*, som er en nær venn. Jeg har sannsynligvis et stykke igjen å klatre på denne bekjentskapsstigen før Russland og jeg blir venner.

«Russia cannot be understood with the mind alone
No ordinary yardstick can span her greatness:
She stands alone, unique –
In Russia, one can only believe»
- Fyodor Ivanovich Tyutchev

From Russia with Love,
Hannah

KLANDER OG MORALSK ANSVAR

MESTERBREV VED BEATE RAVN ØHLCKERS



Hva handler masteroppgaven din om?

Masteroppgaven min handler om klander og klanderverdighet, og om grunnlaget for hvordan vi tillegger andre moralsk ansvar. Er det tilstrekkelig å si at vi er ansvarlige i kraft av at *vi holder hverandre* ansvarlige, eller må vi hvile praksisene våre i å holde ansvarlig på en ytre begrunnelse om at vi faktisk *er* ansvarlige? Jeg undersøker hvordan vi klandrer og tillegger klanderverdighet, hva som berettiger klander og hvorfor vi bør skille mellom to aspekter ved ansvar.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

I oppgaven kritiserer jeg et strawsoniansk syn på ansvar, og viser hvorfor det forplikter seg til at vi kan definere aktørens status som ansvarlig ut fra kriteriene for når det er passende å klandre henne. Deretter forsøker jeg, ved hjelp av Gary Watson, å vise at det er visse faktorer som gjør det å klandre en aktør (og å *holde* henne ansvarlig) upassende, som ikke påvirker aktørens status som moralsk ansvarlig for handlingen. Jeg argumenterer for at et tilfredsstillende syn på klander og moralsk ansvar, må kunne redegjøre for hvordan aktører som utfører gale eller klanderverdige handlinger kan bedømmes som ansvarlige og klanderverdige, uavhengig av om det er passende for oss å holde dem ansvarlige og klandre dem. Jeg viser til teorier av Watson og Thomas Michael Scanlon, som på hver sin måte baserer det at aktøren er et passende objekt for klander, på en ytre betingelse om at handlingen kan tilskrives individet som aktør og at hun slik sett *er* ansvarlig.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Spørsmål om hvordan vi klandrer og tillegger aktører ansvar er etter min mening ikke bare filosofisk interessante, men også viktige i forhold til mer tverrfaglige tema som moralpsykologi, strafferett og etikk. Jeg håper oppgaven min kan være spennende fordi den behandler aktuelle utgivelser, og omhandler et filosofisk område hvor det skjer mye og hvor vi har sterke intuisjoner.

Hva er dine planer for fremtiden?

Akkurat nå er planen bare å få seg en fast jobb. På lengre sikt har jeg lyst til å jobbe med kultur og litteratur på en eller annen måte.

NESTE NUMMER

FORSKJELL

Filosofisk supplement 3/2010 handler om «Forskjell», et tema som på tross av at det favner bredt tradisjonelt sett har stått i skyggen av det man kan kalle dets motpart, identitet. Den klassiske måten å håndtere dette temaet på er å diskutere hvordan vi kan si at noe er forskjellig fra noe annet. Hvordan kan for eksempel Descartes slå fast at han er radikalt forskjellig fra sin kropp? Kan man ikke like gjerne si, med enkelte moderne filosofer, at det mentale og det fysiske er identisk? For hvordan kan det mentale og det fysiske interagere kausalt dersom dette er to radikalt forskjellige ting uten felles berøringspunkter? En annen sentral filosofisk geskjeft er systematiseringen av det forskjellige: Aristoteles' redegjørelse for kategoriene kan tolkes som å sette det forskjellige i et helhetlig system, men hva er det som danner prinsippet bak denne forskjelliggjøringen?

Felles for disse tilnærmingene er at de hevder noe er forskjellig hvis det ikke er identisk med seg selv. Men er forskjell bare det som ikke er selv-identisk? En nyere tilnærming ledet an av kontinentale tenkere som Heidegger og Deleuze forsøker heller å problematisere forskjell på en måte som ikke tar utgangspunkt i en identitetstenkning. For Heidegger er den ontologiske forskjell mellom være og værender tenkningens sentral problem, mens Deleuze utfordrer identitetens posisjon i filosofien og lanserer differens som en ontologisk privilegert størrelse. Kan slike tilnærminger være fruktbare, er det i det hele tatt mulig å snakke om forskjell på denne måten, eller er en slik tenkning bare resultat av begrepslig forvirring?

Temaet får en mer etisk vinkling hvis man tenker forskjell som forskjell fra den Andre. Hvordan er den Andre vis-à-vis den Ene? Denne problematikken spenner fra å tenke kvinnen som mannens andre i de Beauvoirs *Det Annet kjønn*, via konstruksjonen av den andre som mulighetsbetingelse for ondskap, til den Andre som den radikale avstanden fra hvilket etikken springer ut som en førstefilosofi hos Levinas. Ved å gå inn på det etiske og det politiske peker forskjell også i retning av å ville tenke sosiale og politiske forskjeller, fra Hegel og Marx til Mill og Rawls og enda videre til kritisk teori. Bør politiske forskjeller oppheves, som Marx mener, eller er de et moralsk nødvendig aspekt av samfunnet, som ser ut til å være Hegels posisjon? Man kan også spørre mer metodisk om moralteori bør ta utgangspunkt i forskjellige gruppers behov, som eksempelvis Mill gjør, eller om moralske beslutninger bare kan tas når alle forskjeller er utjevnet som bak Rawls uvitenhetens slør.

Spesielt aktuelt er kanskje å tenke forskjell som kjønnsforskjell. Er kjønn kun noe performativt som kjønnsteoretiker Butler hevder, eller er det rett og slett slik at kjønn er noe som er bestemt av genene våre? Hva er det som ligger til grunn til forskjellen mellom kjønnene og hva er det som er forskjellen mellom kulturelt og biologisk kjønn?

Hvis du har noen tanker om forskjell, håper vi på ditt bidrag til neste nummer av Filosofisk supplement.

Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som kan utarbeides, et tidligere arbeid som kan omarbeides, et forslag til et intervju eller en anmeldelse du vil gjøre? Send oss en mail og fortell oss om dine tanker:

redaksjon@filosofisksupplement.no

Alle bidrag mottas med takk. Frist for innsending av utkast eller ideer er **1. juli**. Du vil få grundige tilbakemeldinger fra redaksjonen og hjelp til videre arbeid med teksten.

Vi vurderer også tekster som omhandler andre tema.

BIDRAGSYTERE

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi og bachelorstudent i gammelgresk ved UiO.

Arthur Bolstad (f. 1957) har en mastergrad i filosofi fra UiB.

Jens Erland Braarvig (f. 1948) er professor i religionshistorie ved UiO.

Melvin Chen (f. 1984) studerer litteratur og engelsk lingvistik ved National University of Singapore.

Emma Marie Brunsell Dankertsen (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Helga Forus (f. 1979) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Ole Amund Gaustad (f. 1985) tar kandidatutdannelsen i teologi ved Aarhus Universitet.

Lars Holm-Hansen (f. 1962) er magister i filosofi fra UiO, og arbeider nå som oversetter.

Reier Helle (f. 1989) er bachelorstudent i antikk kultur og klassiske språk ved UiO.

Hege Dypedokk Johnsen (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Paul Alexander Rækstad (f. 1986) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Hannah Monsrud Sandvik (f. 1989) har påbegynt bachelorgrad i filosofi ved UiO, for tiden årsenhet i russisk ved St. Petersburg State University.

Hilde Vinje Sekkesæter (f. 1989) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Martin Østtveit (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjoner

Eivind Freng Dale (f. 1986) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Ane Steinholt Hem (f.1979) er utdannet illustratør fra Escola Comic Joso i Barcelona og masterstudent i estetikk med fordypning i litteratur ved UiO.

Tom Andre Håland (f. 1981) er bachelorstudent i teologi ved UiO. Nettside: www.bontomme.com

Yvonne Normanseth (f. 1981) er mastergradsstudent kunsthøgskole ved KHiO.

Ingrid Rognstad (f. 1987) er bachelorstudent i visuell kommunikasjon ved KHiO.

Trym Rødder (f. 1991) går siste året på medialinjen på Ringve vgs.

Kryssord

Mats Lende (f. 1985) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.