

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

17. ÅRGANG | 3-4/2021

*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, Frifond og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 250

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 til:  
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)  
www.filosofisksupplement.no



www.tidsskriftforeningen.no

## REDAKSJON

Redaktører: Sindre Brennhagen  
Sjur Sandvik Strøm

Layout: Sindre Brennhagen

Økonomi: Harald Langslet Kavli

Øvrige medlemmer: Ali Jones Alkazemi  
Harald Bø  
Mikkel Bergvall Henmo  
Thea Thori Kogstad  
Erik Løvhaugen  
Jørgen Johan Thuestad Meyer  
Helge Myhre  
Simon Nordberg  
Eirin Prøven  
Aksel Rogstad  
Michael Duma Voldbakken

Forside: Vasilij Kandinskij, *Untitled Improvisation I*  
(1914)

*Filosofisk supplements* artikler er alle behandlet gjennom en dobbelt blind vurderingsprosess.

# INNHOOLD

- 6     **EMOTIONAL LISTENING**  
Jenny Hjertaas Ljønes
- 16    **FORSTYRENDE FØLELSER, RASJONELLE REAKSJONER**  
ET FORSVAR FOR STOISK FØLELSESTEORI  
Charlotte Ekroll
- 28    **DEN DØENDE, GRØNNE FLAMMEN I ULVENS ØYNE**  
NATURFILOSOFISKE REFLEKSJONER OVER ERFARINGENS BETYDNING  
Sindre Brennhagen
- 44    **MYNTPRØVAREN SIN STOISKE VISDOM**  
KORLEIS BESTEMTE ROLLER DOMESTISERAR FØLELSANE VÅRE  
John Eide
- 54    **ARISTOTELES' ANALYSE AV FØLELSER**  
Erik Løvhaugen
- 64    **OM SKAM**  
Harald Langslet Kavli
- 70    **SYSTEMISK UFØLSOMHET**  
OM UFØLSOMHETSMEKANISMER, ABSTRAKSJON OG  
DET MASSEINDUSTRIELLE HUSDYRHOLDET  
Sindre Brennhagen
- 84    **FRA ARKIVET**  
**FØLELSER, KREATIVITET OG FRI VILJE**  
DAMASIO OG RASJONALITETENS NEVROLOGI  
Ingrid Austveg Evans
- 90    **BOKUTDRAG**  
**ANTIKKEN PÅ TRIKKEN**  
Knut Saanum
- 102   **BOKOMTALE AV KNUT SAANUMS ANTIKKEN PÅ TRIKKEN**  
**FILOSOFI FOR FOLK I FARTA**  
Harald Langslet Kavli

- 106 BOKOMTALE AV IRIS MURDOCHS *DET GODES SUVERENITET*  
**IDEEN OM PERFEKSJON BLANT VANLIGE MENNESKER**  
Mikkel Bergvall Henmo
- 112 BOKESSAY  
**INTELLECTRONICS, REDUX**  
Jonas Bakkeli Eide
- 126 FRA FORSKNINGSFRONTEN  
**MORAL SENTIMENTALISM**  
A CONVERSATIONAL APPROACH  
Christel Fricke
- 136 OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI  
**CONSOLATIO AD UXOREM**  
TRØSTEBREV  
Plutark
- 142 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*  
**MAX SCHELER**
- 144 MESTERBREV  
**SINDRE BRENNHAGEN**
- 146 MESTERBREV  
**JULIANNE SØRFLATEN GROVEHAGEN**
- 148 **FORRIGE NUMMER**
- 149 **NESTE NUMMER**
- 150 **QUIZ**
- 152 **BIDRAGSYTERE**

# FØLELSER (#3-4/2021)

Skyld, skam, glede, tristhet, kjærlighet, redsel, sinne. Følelsene kommer i mange forskjellige former. Men hva innebærer det egentlig å føle noe, og hvordan kan et overskudd eller en mangel på følelser påvirke oss, positivt som negativt? I hvilke sammenhenger er spesifikke følelser berettigede, nødvendige eller til og med påkrevde, og i hvilke situasjoner er de fullstendig uønskede, nytteløse og malplasserte? Hvilken rolle spiller følelser for våre verdier og moralske oppfatninger? Gir følelsene oss en unik tilgang til moralske innsikter, slik enkelte hevder?

Hvorvidt følelser og fornuft står i opposisjon til hverandre, er en eldgammel filosofisk debatt, hvor sistnevnte gjerne gis forrang; følelsene blir enten betraktet som usikre og inadequate kilder til viten, eller partiske (subjektive) innlegg som forkludrer intellektets søken etter objektiv sannhet. Men er følelsene virkelig til hinder for vår kunnskapsoppnåelse, eller er snarere denne innarbeidete motsetningen en falsk dikotomi, slik Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre og Martha Nussbaum på ulikt vis har argumentert for? Er dette et enten-eller-spørsmål, eller gjelder også her den gyldne middelvei?

Det sies gjerne at filosofien er den kontemplative vitenskapen *par excellence*. Vi tror imidlertid at å overse følelsenes betydning for ulike erkjennelsesprosesser og praktisk-moralske deliberasjoner, arter seg som en neglisjering av sentrale aspekter ved våre liv. I det foreliggende nummeret av *Filosofisk supplement* har vi derfor satt oss fore å undersøke følelsenes vesen og funksjon.

Jenny Hjertaas Ljønes skriver om forbindelsen mellom musikk og følelser i artikkelen «Emotional Listening». Ljønes analyserer og kritiserer den formalistiske posisjonen og lyttepraksisen forsvart av musikkviteren og filosofen Peter Kivy, som i grove trekk går ut på at musikk kan bevege oss, men ikke vekke primærfølelser à la sinne, tristhet eller glede i oss. Ljønes argumenterer derimot for at emosjonelle reaksjoner på musikalske verk gjør lytteopplevelsen kvalitativt rikere og forståelsen av verket dypere.

Charlotte Ekroll har beskjeftiget seg med stoikernes følelsesteori i artikkelen «Forstyrrende følelser, rasjonelle reaksjoner». Ekroll adresserer flere av de mest utbredte kritikkene mot stoikernes syn på forholdet mellom følelser og fornuft, deriblant at det ikke er mulig eller ønskelig å leve i tråd med den stoiske følelselære. Videre appliserer hun stoikernes teorier på konkrete enkeltfølelser, som for eksempel sorg og bekymring.

I artikkelen «Den døende, grønne flammen i ulvens øyne» går Sindre Brennhagen filosofihistorisk til verks for å undersøke måten den direkte erfaringen har blitt devaluert og skjøvet til side i den vestlige metafysikkens tradisjon. Gjennom en tolkning av Aldo Leopolds refleksjoner over sitt møte med en skadeskutt ulv, forsøker Brennhagen å fremvise den filosofiske så vel som psykologiske viktigheten av naturerfaringer, gode som vonde.

Johne Eide skriver også om stoikerne, dog med fokus på måten alt fra små vaner og enkeltroller (i familien, på jobb, på fritiden) til store samfunnsinstitusjoner gir oss bestemte oppgaver, konkrete arbeidsoppgaver med ulike standarder, som fordrer at vi temmer – domestiserer – følelsene våre, altså bruker fornuften til å fortolke og forstå våre spontane reaksjoner med henblikk på å takle dem og leve med dem.

Erik Løvhaugen undersøker historiske, filologiske og generelt metodologiske utfordringer ved å prøve utlede en enhetlig følelsesteori fra Aristoteles' verker. Mer spesifikt ser Løvhaugen på måten følelser defineres i *Retorikken* og hvorvidt denne definisjonen kan sies å være allmenngyldig på tvers av fagfelt, eller om den kun gjelder innenfor talekunstens domene. Deretter ser Løvhaugen hvordan én konkret enkeltemosjon, sinne, forstås hos Aristoteles, og hva dette sier mer grunnleggende om Aristoteles' tanker om følelser.

Artikkelen «Om skam» har riktignok en ganske avslørende tittel, dog det må understrekes at den som forventer en analyse av en viss populær TV-serie som gikk på NRK for noen år tilbake, dessverre har anskaffet seg feil tidskrift. Spøk til side: I teksten ser Harald Langslet Kavli på Aristoteles og Epiktets ulike betraktninger om skammens opphav for vår moralske utvikling. Felles for Aristoteles og Epiktet synes å være tanken om at skam ikke er en entydig negativ følelse, men snarere at den kan være nødvendig og konstruktiv for vårt moralske handlingsliv.

Sindre Brennhagen utforsker vårt fortidige og nåtidige forhold til husdyr, måten vi betrakter og behandler dem, i teksten «Systemisk ufølsomhet». Brennhagen gir en utlegning av veterinæren Bergljot Børresens begrep om «jegerufølsomhet», før han reflekterer over hvordan dette såkalte ur-instinkt fremdeles kommer til uttrykk og er operativt den dag i dag, dog i en annen – videreutviklet, høyteknologisk, mediert – versjon. Brennhagen drøfter også de moralske implikasjonene av det masseindustrielle husdyr-

holdet, samt den moralske kritikkens vilkår i vår tid.

I den nye spalten «Fra arkivet» løfter vi frem temarelevante artikler fra tidligere utgaver. Denne gangen republiserte vi teksten «Følelser, kreativitet og vilje», skrevet av daværende masterstudent i filosofi (nå doktorgradsstipendiat i arabisk litteratur) Ingrid Austveg Evans, trykket i nummeret «Adferd» (#1/2007). I artikkelen fokuserer Evans på den portugisisk-amerikanske nevroviteren Antonio Damasio forskning på følelsenes innflytelse på kognisjon og beslutningstaken. Evans kontrasterer Damasio betraktninger om følelser med blant annet Kant, som hevdet at følelsene har en korrupperende innflytelse på fornuften og dermed hemmer utøvelsen av den genuint frie vilje, altså legger hindringer i veien for det rasjonelt selvlovgivende og autonome individ.

Vi har gledet av å trykke et lengre utdrag fra filosof og forfatter Knut Saanums nye bok *Antikken på trikken*, utgitt på forlaget Vigmostad & Bjørke. Boken er ment å være en lettfattelig og underholdende introduksjon til antikkens sentrale skikkelser, med kapitler hvis lengde gjør at man kan pløye seg igjennom ett eller to på en trikketur. Vi trykker her et utdrag om hellenismens filosofer.

Harald Langslet Kavli har skrevet en kort omtale av Saanums bok, hvor han drøfter styrker og svakheter ved formatet, den filosofihistoriske fremstillingen og kildebruken. Kavli konkluderer med at boken er å anbefale til den helt ferske filosofiser så vel som den mer erfarne.

Mikkel Bergvall Henmo har omtalt Iris Murdochs *Det godes suverenitet*, den første norske oversettelsen av den britiske filosofens tekster. I Murdochs filosofi ser Henmo en forbilledlig faglig rekkevidde, og Murdoch er ifølge ham en filosof fortjener å bli mer diskutert enn hun har blitt hittil. Det noe ufunderte argumentet hennes for at mennesket er grunnleggende sett egoistisk byr imidlertid på visse inkonsistenser i henhold til hennes overordnede prosjekt.

Jonas Bakkeli Eides bokessay «Intellectronics, redux» tar for seg historikeren og filosofen Philip Mirowski og økonomen Edward Nik-Kahs bok *The Knowledge We Have Lost in Information* (2017). Eide hevder boken utgjør et viktig bidrag til debatten om forholdet mellom informasjonsvitenskapene og markedet, men påpeker også visse formmessige svakheter ved den.

Til spalten «Fra forskningsfronten» har Christel Fricke, professor i filosofi ved UiO, bidratt med en artikkel om moralsk sentimentalisme. Til forskjell fra velkjente moralfilosofiske retninger som deontologi, utilitarisme og dydsetikk, fokuserer ikke den moralske sentimentalismen på ufravelige etiske prinsipper, regler, kalkyler eller ak-

tørens moralske karakter, men snarere på ulike former for moralpsykologi. Fricke er særlig opptatt av den skotske opplysningstenkeren Adam Smiths moralfilosofi, som – til forskjell fra tidligere moralske sentimentalister – undersøker samspillet mellom de ulike partene i moralsk relevante hendelser. Fricke mener etiske teorier burde bestrebe seg på å forstå opphavet til vår naturlige moralske interesse for andre menneskers sårbarhet og deres moralske rett til å ikke bli skadet. Det er følgelig offeret, ikke den skadevoldende aktøren, som etikken burde ta utgangspunkt i.

Harald Langslet Kavli har oversatt et utdrag fra den greske historikeren og filosofen Plutarks (ca. 45–125) verk *Moralia*. «Consolatio ad Uxorem» er et brev Plutark skrev til sin kone etter å ha mottatt nyheten om at deres to år gamle datter Timoxena hadde gått bort. I brevet reflekterer Plutark over livet, døden og de fysiske og psykiske reaksjonene som oppstår i en sorgprosess. Et relevant sitat fra teksten lyder: «Sjelens smerte bør hjelpes ved at kroppen styrkes. Sorgen svekkes og løsnes når kroppen er i ro, slik som bølger roer seg i godt vær».

Som alltid inneholder bladet et utdrag fra Den leksikryptiske encyklopedi, denne gangen om den tyske filosofen Max Scheler, som arbeidet særlig med fenomenologi og filosofisk antropologi.

I tillegg finner man mesterbrev fra to nyutdannede filosofer, henholdsvis Sindre Brennhagen og Julianne Sørflaten Grovehagen, hvis respektive masteroppgaver begge omhandler naturfilosofiske temaer.

Bakerst i bladet er det en quiz for spørrende og besvarende sjeler, informasjon om forrige nummer og utlysning til neste nummer, «Frihet» (#5/2021).

God lesning!

Sindre Brennhagen  
& Sjur Sandvik Strøm  
*redaktører*

# EMOTIONAL LISTENING

The following article is a slightly revised version of my bachelor thesis. Here I discuss questions regarding the relation between music and emotions: Can music arouse emotions in the listener? Specifically, can music arouse the same emotions in the listener that it is expressive of? How should we deal with the emotions we experience when listening to music? Are they of any relevance for the listening experience, or should we rather view them as irrelevant or even disturbing factors? As a frame for the discussion, I present and discuss the views of Peter Kivy, a prominent music philosopher who has argued that music can be expressive but not arouse the same emotions in the listener, and that the emotions that sometimes come with a music listening experience is often a symptom of a faulty listening practice. I suggest some ways in which music does (at least partially) arouse emotions and argue that emotions should not be seen as apart from the listening experience, but rather a part of it; emotions have important and value-conferring functions. In other words, this is a defense of listening emotionally.

By Jenny Hjertaas Ljønes

Music and emotions are commonly seen as a perfect pair. They fit like hand in glove. This relationship seems obvious to many, and it is often plainly assumed.<sup>1</sup> The connection between the two has been noticed and discussed for a long time. Although what was meant by “music” (or *mousikē*) in ancient Greece was apparently something fairly different from what we mean by “music” now (see Hursthouse in Hanfling 1992, 240, and Beardsley 1975, 73), it is noteworthy that the connection between music and emotions has been pointed out as far back as then. Many have tried to account for this connection, and even though it has proven hard to explain, the idea of a connection still persists (Sparshott 1998, 24; Wilkinson in Hanfling 1992, 194).

But when we say there is a connection between music and emotions, what kind of connection are we talking about? We could mean, for example, that music is especially suitable for arousing emotions. Or we could mean that music has the potentiality of being expressive—perhaps more so than other things. These two possible understandings outline how music can be connected to emotions in different ways. If music arouses emotions, the emotion we refer to is localized in the listener. If music is expressive, the emotion is in the music itself. Though these are different possibilities, one may follow from the other. We might intuitively think that music which is expressive of an emotion also tends to arouse the same emotions in the listener. However, this is not uncontroversial. Peter Kivy

has argued that music can be expressive of emotions, but not arouse the same emotions in the listener in virtue of being expressive of them (Kivy 1990). So, for example, sad music itself cannot arouse sadness in the listener. He further claims that music can only arouse one, quite vague emotion: the emotion of “being moved”.

On the following pages, I present Kivy’s view about expressiveness and arousal of emotions in music, and the reasons he gives for why music cannot arouse emotions except from “moved”. As we will see, “move” is more confusing than helpful. This, and the fact that the reasons Kivy offers for why music cannot arouse garden-variety emotions are not compelling, motivates looking for a different account of arousal. I further argue that Kivy’s Eroica-example, which is meant to be a *reductio* for music’s ability to arouse garden-variety emotions, really suggests that music can arouse emotions, and the reason that Kivy believes that music cannot arouse emotions is because of the way he listens, namely *formalistically*. I stress that we should not uncritically accept formalism as the standard view or listening practice. Finally, following Jenefer Robinson, I note that there are good reasons to listen emotionally instead (or in addition).

Before I continue, I must make a few preliminary clarifications. I have already mentioned the distinction arousal/expressiveness. Some think arousal and expressiveness are closely linked: according to *arousalist* theories, music is expressive of emotions by way of arousing that same emotion

in the listener (Kania 2017, 18). Though they may or may not be connected, I think it is uncontroversial to say that the emotions in the listener and emotions in the music are different things. Yes, we can imagine someone listening to music that is expressive of some emotion and then feeling it themselves. But we can also imagine someone hearing a song, noticing the emotional tone of the song, and then feel something completely different than what the song is expressive of. For example, as Robinson points out, “when ‘Jingle Bells’ makes me weep because it reminds me of the vanished Christmases of yesteryear” (Robinson 2005, 348).

Why “expressiveness” (or “expressivity”), not “expression”? Normally when we use the word “expression”, there is *someone* expressing.<sup>2</sup> Kivy illustrates expressiveness in a good way with the example of the Saint Bernard’s face. The Saint Bernard is a sad looking dog. It has the same droopy features as someone who is sad. But this does not necessarily mean that it *feels* sad. Therefore, it would be wrong to say that the dog’s face expresses sadness, because for someone to express an emotion, they must also feel the emotion they are portraying. “When, therefore, we describe the Saint Bernard’s face as a sad face, we are not saying that it expresses sadness, but, rather, that it is *expressive of* sadness”, Kivy writes (1989, 12). Hence, when we talk about the expressiveness of music, we simply mean whatever gives the music an affective quality—what makes it seem as if it expresses an emotion.

I should also point out what kind of music is described here. In this discussion, we are talking about instrumental music without text: No lyrics, no program or description on the side, or anything visual for that sake. Some call this “pure music”, or “absolute music”.<sup>3</sup> I have deliberately chosen to focus on instrumental music in order to focus on the music itself, so that there are no confusions about whether the emotion is really aroused from the music or the text or anything else. I believe few people will deny that cases where music is combined with an emotional story, for example, can potentially be very emotional. But it can be hard to differentiate between the impressions and feelings; is it mostly the music that contributes to the perceived emotion, or the story, or both combined?<sup>4</sup>

## 1. Can music arouse emotions?

### 1.1. Kivy’s views on expressiveness and arousal

As mentioned, the expressiveness of music is, roughly put, the affective character of the music. Peter Kivy has defended a view that music that possesses this character, has it either by “contour” or “convention” (Kivy 1989, 77). The

contour theory “explains the expressiveness of music by the congruence of musical ‘contour’ with the structure of the expressive features and behavior” (Ibid.). So, for instance, music that is expressive of sadness behaves or moves in a similar way as someone who expresses sadness. Of course, music cannot actually behave that way—it is, after all, not a person. But the similar contour reminds us of the behavior of someone who expresses that emotion; maybe it has a slow pace, a bit repressed figure (diminished chords, for example), or perhaps it has a droopy look, like the face of the Saint Bernard (because the melody is falling, “pulled” towards the darker register).

The convention theory “explains the expressiveness of music as a function, simply, of the customary association of certain musical features with certain emotive ones, quite apart from any structural analogy between them” (Ibid.). It is the result of use and habit. Kivy adds that “all expressiveness by convention was originally expressiveness by contour” (Ibid., 83). These two theories are, according to Kivy, “inextricably bound up together” (Ibid., 77).

What emotions can music be expressive of by way of contour or convention? Not just any emotion, according to Kivy. There are many emotions, but only some that can be expressed by behavior. The more complex the emotion is, the harder it usually is to express it using *only* behavior. Because music that is expressive by way of convention resembles the expressive features and behavior of someone who expresses this emotion, the emotions that music is expressive of cannot be too complex either. Kivy mentions a handful, which he calls “the ‘garden-variety emotions,’ which is to say, the common, ordinary, basic emotions in the human repertory: joy, melancholy, anger, fear, love, and a few others of that kind” (Kivy 2002, 18). These are emotions that can be found in music. However, Kivy argues that music itself cannot arouse these emotions in the listener. There is one emotion that Kivy believes music alone can arouse in the listener: the emotion of “being moved”. I will explain why Kivy insists that music cannot arouse the garden-variety emotions, but first some words about the concept of “moved”.

“Moved” is a word that many are familiar with and use already. In its common use it describes a very emotional mental state or experience. It is not a word of the everyday experience. Because it only happens when the music is “good” on Kivy’s account—for example when it is “very, very beautiful” (Kivy 1990, 159)—it must happen quite rarely. Unless someone only listens to very good music all the time. This, I think, does not fit with our common view of music, nor how music is used. Music affects our



emotions more often than just when we are moved; it does not feel like ‘being moved’ is the only emotion we experience when we are aroused by music.<sup>5</sup>

Also, though I just called it an emotion, that is not entirely correct. It is true that that is the label this mental state usually is ascribed. But I only use it for lack of better words, because it is unclear what exactly is meant with this. “Moved” seems to be somewhere between emotion and no emotion. Kivy sometimes calls it “emotional moving”, which makes it seem like its less of an emotion and more of a process of achieving emotion, or something like that (Kivy 2002, 110). This notion is enhanced by statements like this: “I do not claim that the second movement of the *Eroica* does not *move* us emotionally, only that it does not move us to *sadness*, its predominant emotion” (Kivy 1990, 147). Other places, he writes that “Now if I am ‘stirred’ or ‘moved’ by this music, I presume it is fair to say that I am experiencing an emotion” (Kivy 1990, 158). To my relief, I am not the only one who is confused. There is no definition of the term, and different philosophers seem to have different definitions. In short, “the concept of ‘being moved’ has brought us nowhere in our understanding of musical emotions” (Juslin and Västfjäll 2008, 609). The term is too vague to be useful. The ambiguity and lack of help from “move” is one reason why I think we should look for a different account of arousal from music.

### 1.2. *Why music cannot arouse the garden-variety emotions according to Kivy*

Now let’s return to why Kivy claims that music itself cannot arouse the so-called garden-variety emotions. Kivy offers four main reasons for this. I will mention three of them first and respond to them together, because they are closely related.

First, Kivy claims it would be strange if music had this almost drug-like ability, especially when we do not have a simple straightforward way to explain it (Kivy 1990, 152). Secondly, he claims that it fails to motivate listening to music that is expressive of negative emotions (Kivy 1989, 235–6; Kivy 1990, 148). What is meant here by “negative emotions” is emotions like “fear and anger and sadness”, which are “painful or at least unpleasant” to experience (Kivy 1989, 235). These are common emotions for music to be expressive of, and we listen to this type of music voluntarily all the time. Why would anyone want to experience negative emotions? And thirdly, Kivy claims to not experience this himself, nor can he see that any of the listeners around him are having the typical behavior of someone experiencing a normal, garden-variety emotion.

None of these reasons are severe, as I see it; they do not prove that music can never arouse garden-variety emotions. All of them roughly state that Kivy finds it strange if it did. But as earlier mentioned, it is often assumed that music can arouse emotions, so many people do not think it would be strange at all. But then how do we explain Kivy’s observation that music listeners do not behave as people typically do when experiencing emotions? I think this has a lot to do with what kind of music and what kind of settings Kivy focuses on, namely classical music and concert halls. As Robinson has pointed out, these are not contexts where it is considered appropriate to express any emotion (2005, 372). She also points out that psychological experiments have suggested that people experience change in emotion from music that matches the emotion the music expressive of. She writes:

In summary, Krumhansl found that music with different expressive or emotional qualities does indeed produce statistically significant differences in such autonomic measures as heart rate, blood pressure, respiration rate, skin temperature, and skin conductance. Moreover, physiological effects *changed dynamically over the listening period*, and these dynamic physiology measures correlated significantly with dynamic emotion ratings (made by those pushing the slider). And in self-reports, ‘emotion adjectives’ were consistently assigned to the excerpts that ‘matched the intended emotions’, subjects reporting feeling sad when they listened to the sad excerpts and so on. Within the dynamic emotions group, responses among the various members of each subgroup were strongly correlated, and very similar judgements were made of the two excerpts in each category (happy, sad, fearsome). Krumhansl concludes that Kivy is wrong to defend a ‘cognitivist’ position that holds that listeners recognize emotions in music but do not actually experience them (Robinson 2005, 372. Original emphasis).

As to why anyone would want to experience arousal of emotion from music, including negative emotions, I can think of several reasons. I think people do voluntarily listen to music that arouses negative emotions, and not only that, but also look at paintings, watch movies, and read books that arouse negative emotions. Kivy mentions that literature does this and that we willingly read it. But he counters that “fictional works—at least the best of them—do not merely entertain us but enlighten us as well” (Kivy 1989, 237). Music cannot enlighten us about the world in



the same way that literature does, according to him.

I agree that music cannot educate us on the same topics as literature can. Music alone can never discuss as complex questions as a novel is capable of. But is Kivy right that the negative emotions are ‘the price we pay’ to be enlightened by books? Is it not possible that sometimes, if someone is feeling sad, they *want* to read a sad book? That they want to wallow in the emotion, and maybe feel emotional comfort through the idea that someone else (the hero of the story, the author, maybe someone who picked the book out for them) has felt something similar, or empathize with someone who is facing much sadder events and move the focus away from one’s own thoughts? I believe this happens quite often, and I believe it happens with music as well. I think many people can recognize this tendency and perhaps experience it themselves: we usually play happy songs when we are happy, and when we are sad, we feel like playing something sad. Because music is felt as arousing emotions, it is used to enhance the emotional state one is already in. Or maybe just prolong it if it cannot actually make it a stronger experience. One can further argue that experiencing negative emotions from music can have a positive, cleansing psychological effect, as in Aristotle’s *catharsis* theory (Kania 2017, 28). And, though Kivy claims that music cannot enlighten us like a novel does, it can still have an enlightening effect. I think it is plausible that it can widen our understanding of emotions, and, of the music itself. I will come back to how arousal of emotions from music can help us understand the music.

In response to the first claim, that it would be strange if music had this ability to induce emotions with immediate effect like a drug, I have to say it is strange that Kivy assumes that if music has the possibility of arousal, it means that music *always* arouses the garden-variety emotions. This does not need to be the case. As mentioned, many people report that music arouses various emotions in them, and they do not seem to think there is anything strange about it. But it is not only the sudden shifts of emotions that Kivy is skeptical of. It is the lack of explanation of *why* that seriously makes Kivy doubt music’s arousing effect. Kivy believe it is absurd that music, which we listen to every day, can arouse the garden-variety emotions when we do not have an easy, straightforward explanation for how it does so. Because in all other cases where we feel an emotion, there is a straightforward explanation for why. He states that:

[...] where the circumstances and objects or events

are one’s own culture, part of one’s surroundings since babyhood, the lack of an explanation in ordinary, “folk-psychological” terms for the purported arousal of the garden-variety emotions seems convincing if not, perhaps, absolutely conclusive evidence that no such arousal takes place (Kivy 1990, 152).

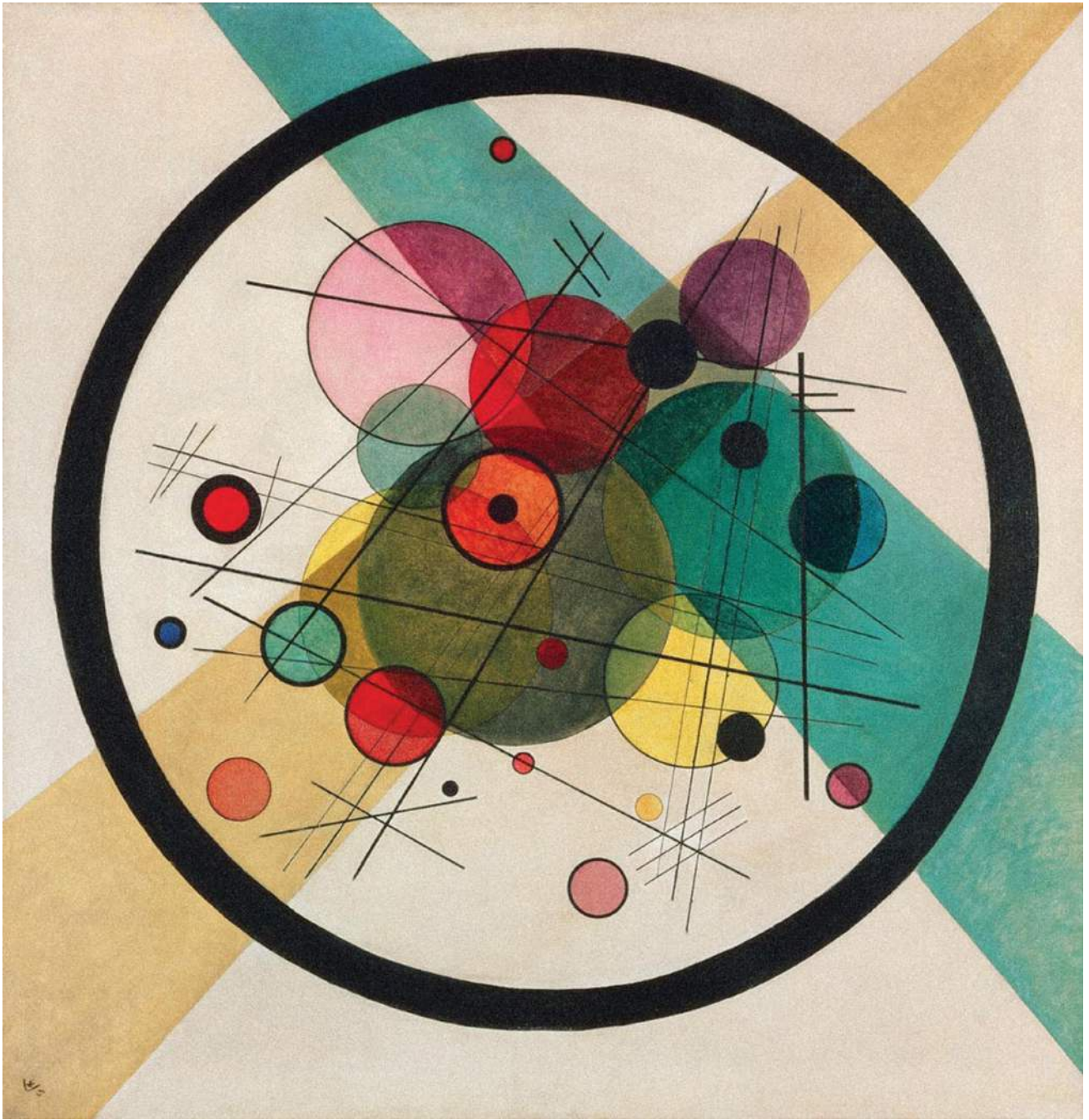
Kivy argues that we do not always have to be aware of what is happening while listening. Sometimes we are alert and notice the changes. Other times we are just “in a transport of delight over a musical passage” not knowing what moves us (Ibid., 163). But even when we are not aware of what moves us in the moment there is still a reason. We are probably able to see this if we analyze our reaction subsequently. There must always be a reason for the emotion, and this, Kivy seems to be claiming, means that there must always be an object for the emotion (Ibid., 165). But in the music, there is no such object for the emotion to be about.

### 1.3. *The Eroica-example*

Kivy considers the possibility that there may be something like objectless emotions but finds no good explanation for how this could happen (1990, 167). To prove the implausibility of objectless emotions in music he offers an example that is meant as a *reductio*. The example is of a woman who listens to the second movement of Beethoven’s *Eroica*-symphony, which is a particularly sad part of the work:

The listener *recognizes* the quality of mournfulness in the second movement of the *Eroica*. This recognition reminds the listener of all the things she is unhappy about these days; and the contemplation of these things makes her unutterably sad – she cries. In this way the second movement of the *Eroica* succeeds in making the listener sad. But it is not Beethoven’s success; it is the listener’s failure (Ibid., 169. Original emphasis).

I want to emphasize the two last sentences. In this example it becomes clear that Kivy acknowledges that emotions in the listener can come hand in hand with emotions in music, but also that he sees these as irrelevant or even unreasonable. The example is clearly meant to show that the woman is not really listening, and that the emotions aroused are not aroused by the music. But is Kivy right to think so? I think this example shows that music *can* arouse emotions. It may be true that the woman would not experience this emotion if she did not think about her own



Vasilij Kandinskij, *Circles in a Circle* (1923)  
Kilde: Wikimedia Commons

experiences. But it is equally true that this happened because she recognized the expressiveness of the music. For this to happen, the woman must first listen to the music. Secondly, she must be able to recognize the sadness in the music. She must in other words be a quite competent listener, either because she knows music theory or because she has listened a lot and developed a sense for understanding expressiveness in music. And then the music can remind her of things in her life that makes her sad. The music made her sad by inference. The music is triggering the emotion, it has a sort of catapult-effect.

I imagine that this can happen by convention as well. Recall that Kivy has two theories for musical expressiveness that he calls the “contour theory” and the “convention theory”. Kivy believes that music can be interpreted as expressive by way of convention. Also, he only argues that pure instrumental music cannot arouse emotions—hence he is open to the possibility that songs with lyrics can arouse emotions in the listener. If music can be expressive by convention, why cannot a listener experience arousal of emotions by music through convention as well? For example, if the listener hears a very sad blues without lyrics, which reminds them of all the sad blues songs they’ve heard. This is in a way the same thing as happens with the woman in the Eroica-example: The listener is led by the music to think about something sad which arouses sadness. Therefore, Kivy would surely claim that the music itself does not arouse the emotions here either, because the listener has lost focus of the piece they were originally listening to.

#### 1.4. Rival views, or how music can be said to arouse emotions

There are many more theories and views that claim, contrary to Kivy, that music does have an arousal effect—whether the thing aroused is emotions or something more widely defined, like moods, or just feelings (mere feelings are less complex than emotions, because they assumedly lack the object-directedness that emotions have). I believe it is helpful to distinguish between theories that focus on properties that are *intrinsic* and *extrinsic* to the music. In the Eroica-example, the woman has her emotions aroused (partially) by properties or things extrinsic to the music, namely thoughts about her own life.

There are many other theories with a similar “extrinsic focus” approach. I think Jerrold Levinson’s theory also belongs to this group. Levinson defends a “persona theory” of music expressiveness, where we experience the music as expressive because we imagine that there is a persona in the

music experiencing the emotions that the music is expressive of (Levinson 2006). Levinson argues that emotions can be aroused when we listen because we empathize with the persona in the music. It may seem like this account focuses on intrinsic properties, as the persona is *in* the music. But I do not believe that the persona belongs with the intrinsic properties of the actual music piece. The intrinsic properties, like form and structure for example, are there regardless of our imagination. (I realize that this is not uncontroversial, but I am not going to discuss the ontology of the musical piece here). When we focus on the intrinsic properties, we focus on the music itself. The persona, however, requires our imagination. And that is when Kivy starts calling it mind-wandering. If the person who has their emotions aroused by music focuses on their own thoughts, whether that is sad things in one’s life or a history they’re composing that fits with the music, they are focusing on extrinsic properties, hence Kivy sees their view as irrelevant.

One example of a theory that focuses on properties intrinsic to the music to explain arousal, is that of Stephen Davies. Davies argues that music can arouse emotions in the listener by way of emotional contagion (Davies 2011). Davies “regard music’s expressive properties as possessed independently of their effects” but believes that “music’s expressiveness can induce an emotional reaction” (Ibid., 47). He argues that sometimes when the listener recognizes the music’s expressiveness it can have a “mirroring” effect, whereby the emotions in the music and listener correspond.<sup>6</sup>

I think all of the above seem possible. But when the explanation focuses on properties extrinsic to the music, Kivy would claim that one has lost concentration of the music. And to the theories that only focus on properties intrinsic to the music, like Davies’, Kivy would counter that he has never heard of it and won’t believe it until he sees it. Furthermore, he would claim that even if it is so it has little to no relevance for the listening experience. That is because he listens formalistically, and only formalistically.

This is problematic. As Sizer points out, if “evidence of affective arousal” means “that formalist listening practices have been violated [, this] would clearly make it impossible to forge a truce between arousalists and formalists” (2007, 311). At this point, it does not seem that Kivy’s view is able to explain the relationship between music and emotions at all.



## 2. Should we listen emotionally?

It seems that the reason why there will not be an agreement, or a truce, on arousal is that Kivy listens differently than the others mentioned. Sizer has suggested that this is the case (2007, 311), and Kivy affirmed (2007, 315). When I say that they listen differently I do not only mean that they have a different focus when they listen to music, which they do not necessarily always have. Those who explain arousal with properties that are extrinsic to the music also focus on the intrinsic properties. And I think Kivy, as all of us, has let his mind wander whilst listening, or recognized the emotions he experiences when listening as well. What I mean is that they have different ideas of what the musical listening experience consists of.

Kivy listens formalistically, or disinterestedly. Formalists generally believe that music cannot be expressive. Hence, they focus on intrinsic properties of the music because they believe there are no (artistically relevant) extrinsic ones; they “believe that the most important properties of a work are intrinsic ones, accessible to listeners unaware of the historical and artistic context in which it was created” (Kania 2017, 12). Or, in Sizer’s definition, which is slightly more excluding: “Formalist listening practices require that one attend only to the formal, structural properties of the music and not allow the intrusion of personal associations, imaginings, or recollections” (2007, 309). Of course, Kivy believes that music can be expressive. He has defended this view with the “contour theory” and the “convention theory”. Kivy calls himself a “formalist with a difference” (1989, 234). Kivy recognized the expressiveness of music, but he treats this ability like any other formal ability of the music, which can be interpreted and perceived disinterestedly. He calls this view “emotive formalism” (1989, 258), or “enhanced formalism” (2002, 88–109). In other words, he can be a formalist and listen disinterestedly to music, only focusing on intrinsic properties of music, and still acknowledge the expressiveness of music because this *is* an intrinsic property of the music.

But what is the reason to restrict oneself like this when listening to music? It seems to me that Kivy is a bit unjustified in his bias towards formalist listening. He does not use much space to defend why formalist emotionless listening is the best way to listen. As has become clear from the beginning of this text, I believe Kivy’s account is too narrow and too cut off from the emotions we feel to give a proper account of this connection. Because I find that Kivy’s formalist view is not satisfying or very helpful in accounting for the relationship between music, listener, and emotion, I think there is reason to consider another view

on the listening experience. A good option to consider is listening emotionally. By ‘listening emotionally’, I mean including felt emotions as part of the music experience. This will include only appropriate ones, of course, i.e., not the emotions that are obviously not linked to the music listened to. The listener will often have an understanding themselves on whether the emotion is a result of the listening or something else. On the following closing pages, I present some views that suggest that we should listen less formalistically and widen the scope of the music listening experience to a wider one. In the end, I argue that this is a much more promising approach for understanding the connection between music and emotions, and besides, that it calls for a much more rewarding experience with music.

### 2.1. *Formalist listening is not obviously the best way to listen*

It is not obvious that formalist or disinterested listening is the ideal way to listen. Kivy quotes Levinson from a passage where Levinson says the disinterested (i.e., not emotional) mode of listening is only one mode of listening and “hardly the only aesthetically recommendable one. Its aesthetic superiority over a more open and inclusive mode of involvement—in which one both registers *and* reacts to emotion in music—is at least questionable” (Kivy 1990, 169). It seems like Kivy believes formalism is the only serious option, but formalist listening comes with its own problems.<sup>7</sup> In defense of his view, Kivy states that “[i]f a piece of music makes someone sad, or frightened, or despairing, or angry, you can be sure that the reaction is either personal or pathological” (Ibid., 170). I do not think this is a well-grounded statement, and it is clear from earlier mentioned examples that this is obviously not the case.<sup>8</sup> I think this is important when we decide method: how we listen is not only a question about what listening practice is the right one (for example, because it was intended by the composer). It is also a question about what method we should use when we investigate the relationship between music and emotions if we want to understand every aspect of it. And how can we understand this if we undermine the aspect of emotions?

### 2.2. *Robinson on why emotional listening can contribute to the understanding of the music*

Jenefer Robinson has argued, following Meyer, that it can sometimes be useful and important to get one’s emotions aroused at appropriate times when listening to music in order to better understand the piece. She first mentions

how Meyer has shown that the right emotions aroused at the right time in the music can help us understand the structure. If I am surprised at a shift from one part to another, for example, this helps me to tell that there is, as a matter of fact, a shift happening in the music. This is particularly useful because it entails that a listener can understand music without knowing much music theory (Robinson 2005, 364). Robinson compares this to how the emotions induced when reading can function to “alert the reader to the narrative structure of a novel” (Ibid., 349).

Robinson builds on Meyer’s view, showing that it follows that emotions aroused can also help us understand the expressiveness of the music. Robinson writes:

In Brahms’s ‘Immer leiser’, I may be disturbed not only by all the descending minor thirds, but also by the descent into pessimism that the minor thirds seem to express. I may be *relieved* and *surprised* not only by the key sorrow to radiant acceptance that the key change helps to establish. In other words, when I cognitively monitor my affective responses, I may realize that I am responding to what is *expressed* by the music as well as to its purely musical structure (Ibid., 366).

So, by recognizing the emotional reactions in oneself, one can better understand what the music is supposed to convey. And (sometimes) get a deeper understanding of the musical work.

### 2.3. *Listening emotionally vs. listening solely formalistically*

Is it better to listen emotionally than solely formalistically? This should of course depend on what we are interested in achieving with the listening experience. But I think it is clear that if we are interested in a heightened understanding or more knowledge, we should opt for emotional listening. As Robinson and Meyer have shown, we can gain a deeper understanding of the musical piece if we listen emotionally and actively use this part of the experience to understand the structure and expressiveness of the music.

Another thing emotional listening is better for, is achieving more and more varied listening experiences. It is obvious that if we widen the scope of what is included in the listening experience, more experiences will be made possible for us. And a richer experience with music must surely be valuable. But maybe we are not only concerned about the quantity of experiences, but also the quality. Kivy argues that formalistic listening can give its own kind

of pleasure and be a valuable experience (Kivy 2002, 251). I agree with him on this. But notice that I’m not arguing that we should stop paying attention to formalistic properties of the music. I am suggesting that we widen the scope of what can be focused on in the listening experience, hence what is considered a listening experience. If we do this, we can still achieve the valuable experience of formalistic listening.

What is a good reason to listen to music according to Kivy? Kivy argues that the listening experience is valuable by having a liberating effect (Kania 2017, 39). He claims that it can help us transcend our day-to-day lives. This, of course, requires formalistic listening. But as Kania points out, this is problematic: Kivy still maintains that music’s expressive property is one of the most important reasons for this effect. Kania writes:

Without some account of how our interests in the expressive properties of a piece does not lead us back to the workaday world (as Kivy insists such properties do in representational arts, such as literature and painting) it seems we should prefer a theory, such as Budd’s or Goldman’s, that provides some account of the real-world role our experience of these properties plays (Kania 2017, 39).

As I see it, it makes little sense that Kivy neglects and undermines the emotional aspect of the music experience, when the emotional aspect of music is an important reason why music is valuable even in his own account. And I agree with Kania that we should prefer a theory “that provides some account of the real-world role our experience of these properties plays”. I think this aspect of music is not something we should repress, but rather something value-conferring. When we ignore aspects like these and call them irrelevant for the listening experience, we are at least not coming any closer to an understanding of why people listen to music, or why we value it, or the connection between listening and arousal. I believe the connection between music and emotions is a deeply important one for why we value music, and that we have much to learn from listening emotionally.



*Illustration by Annine Steen Slettebo*

## LITERATURE

- Beadsley, Monroe C. 1975. *Aesthetics from Classical Greece to the Present. A Short History*. New York: Macmillan.
- Carroll, Noël and Margaret Moore. 2007. "Not Reconciled: Comments for Peter Kivy". In *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, No. 65 (No. 3): 318–22. Wiley-Blackwell.
- Davies, Stephen. 2011. *Musical Understandings and Other Essays on the Philosophy of Music*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. "Artistic expression: 7. The value of artistic expressiveness". In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. DOI: 10.4324/9780415249126-M020-1
- Detels, Clare. 1998. "Autonomist/Formalist Aesthetics, Music Theory, and the Feminist Paradigm of Soft Boundaries". In *Musical Worlds: New Directions in the Philosophy of Music* (ed.: Philip Alperson): 145–58). USA: The Pennsylvania State University Press.
- Hanfling, Oswald. 1992. *Philosophical aesthetics: an introduction*. Malden, MA: Blackwell publishing.
- Juslin, Patrik N. and Daniel Västfjäll. 2008. "Emotional responses to music: The need to consider underlying mechanisms". In *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 31, (No. 5): 559–621. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kania, Andrew. 2017. "Music". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed.: Edward N. Zalta). Accessed February 19<sup>th</sup>, 2021. Link: <https://plato.stanford.edu/entries/music/#MusEmot>
- Kivy, Peter. 1989. *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions*. USA: Temple University Press.
- . 1990. "How Music Moves" and "Hearing the Emotions". In *Music Alone. Philosophical Reflections on the Purely Musical Experience*: 146–201. Ithaca and London: Cornell University Press.
- . 2002. *Introduction to a Philosophy of Music*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2006. "Mood and Music: Some Reflections for Noël Carroll". In *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 64 (No. 2): 271–81. Wiley-Blackwell.
- . 2007. "Moodology: A Response to Laura Sizer". In *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65 (No. 3): 312–17. Wiley-Blackwell.
- Levinson, Jerrold. 2006. "Musical Expressiveness and Hearability-as-Expression". In *Contemplating Art, Essays in Aesthetics*: 91–108. Oxford: Clarendon Press.
- Plumwood, Val. 2003 [1993]. *Feminism and the Mastery of Nature*. Taylor & Francis e-Library.
- Robinson, Jenefer. 1998. "The Expression and Arousal of Emotion in Music". In *Musical Worlds: New Directions in the Philosophy of Music* (ed.: Philip Alperson): 13–22. USA: The Pennsylvania State University Press.
- . 2005. *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford Scholarship Online. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. "Do all Musical Emotions have the Music Itself as their Intentional Object?". In *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 31: 592–3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scarantino, Andrea and Ronald de Sousa. 2021. "Emotion". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed April 7<sup>th</sup>, 2021. Link: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/>
- Scruton, Roger. 2001. "Absolute music". In *Grove Music Online*. <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.00069>
- Sizer, Laura. 2007. "Moods in the Music and the Man: A Response to Kivy and Carroll". In *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65 (No. 3): 307–11. Wiley-Blackwell.
- Sparshott, Francis. 1998. "Music and Feeling". In *Musical Worlds: New Directions in the Philosophy of Music* (ed.: Philip Alperson): 23–35. USA: The Pennsylvania State University Press.

## NOTES

- 1 For instance, I recently heard the host of a Norwegian radio program state that music can "make me switch mood in probably twenty seconds", and that "it enhances emotions", loosely translated to English. (Mona B. Riise, in "Kulturstripa", 16.04.2021, 00:05–00:40) <https://radio.nrk.no/serie/kulturstripa/MKAK04007621>
- 2 Few believe that music actually expresses emotion like a person does, or that the music itself is an expression. But there are some exceptions, like Robinson to some extent; see Kania 2017, 18.
- 3 However, some use a stricter definition of "absolute music". For a critical view on the use of the term, see Scruton 2001.
- 4 It is interesting to note that Philodemus pointed this out. See, again, Beardsley 1975, 73.
- 5 This view is supported by psychological studies. Psychologists Juslin and Västfjäll mentions that being moved is only one among many emotions that listeners report experiencing in studies. And, interestingly, "when the listeners may describe the induced states in their own words, the frequency of the term drops markedly. Indeed, only 11 of 763 listeners in the extensive survey study by Juslin et al. (submitted) mentioned "being moved" as their response" (Juslin and Västfjäll 2008, 609). Kivy would likely counter this by saying, following Hanslick, that the listeners are wrong. As I see it, however, that is putting way too little faith in the listeners.
- 6 Other accounts that focus on the intrinsic properties of music are Carroll and Moore 2007, and Sizer 2007. See also Robinson 1998. These generally have the consequence that music cannot arouse "full-fledged emotions", but moods or something like that.
- 7 The formalist listening practice has been object of feminist critique. Feminist theories tend to be *contextualist* views, i.e., they "believe that a work is essentially tied to its context of creation" (Kania 2017, 12). An example of a feminist, contextualist critique of formalistic music listening is that of Clare Detels. Detels writes about how formalism is based on the concept of "hard boundaries". She claims that the "hard-boundaried concepts" of formalistic music theory "have served to exclude or diminish the physical, emotional, and cultural experience of music, placing the experience in a subordinate position to the practice of theory, mainly within the institutional framework of the discipline of music theory" (Detels 1998, 146–7). Another feminist that touches on this topic is Val Plumwood in *Feminism and the Mastery of Nature*. Plumwood mentions how both Plato and Descartes makes a distinction "between understanding music as the rational theory of intervals (mathematical harmonics) and music as 'tormenting instruments', between true knowledge of music as opposed to the inferior illusory understanding of music associated with the body, the playing of instruments and the sense of hearing" (2003, 114). The example is seen in the larger context of "the western web of dualisms" that have a destructive or oppressive function.
- 8 For example Davies about emotional contagion, but also Carroll and Moore about moods.



# FORSTYRRENDE FØLELSER, RASJONELLE REAKSJONER

## ET FORSVAR FOR STOISK FØLELSESTEORI

Jeg oppdaget stoisk tenkning da jeg var i den tyngste perioden av livet mitt. Min far hadde nylig dødd brått. Jeg følte jeg famlet rundt i ingenting, og visste ikke hvordan jeg skulle håndtere den nye hverdagen. Stoisk tenkning snudde opp-ned på måten jeg forholdt meg til virkeligheten; den stoiske filosofien viste meg en helt annen tilnærming til følelser – hvordan man, med fornuften som anker, kunne forholde seg til dem på. Tiden jeg var i da kan på mange måter sammenlignes med tiden vi lever i nå. Korona preger hverdagen vår, og nærmest alle har mistet noe man tidligere tok for gitt. Med alt som foregår, er det vanskelig å ikke bli overveldet. Stress, angst og bekymring er for mange like rundt hjørnet – om ikke allestedsnærværende allerede. Disse følelsene oppstår ofte som et resultat av at vi bryr oss om ting vi ikke kan kontrollere. Etter min mening bekymrer vi oss for mye, og dette fører til unødvendig emosjonell lidelse. En stoisk tilnærming til følelser er noe jeg tror vi alle kan ha godt av. Tenkemåten kan hjelpe oss å redusere vårt bekymringsnivå noen hakk – og dermed hjelpe oss på veien mot å leve et godt liv.<sup>1</sup>

Av Charlotte Ekroll

### 1. Innledning: En misforståelse?

Stoisismen er en filosofisk retning som øker i popularitet (Glorvigen 2020). Ifølge Det norske akademis ordbok vektlegger stoisismen «harmoni og en livsførsel preget av sinnssro, likevekt og selvbeherskelse» (NAOB 2021). På den andre siden har det engelske ordet *stoic* fått assosiasjoner med at man er bevisst følelsesløs (*deliberately unemotional*) (Graver 2002, xii). Én av de mest tungtveiende innvendingene mot stoisismen, er at den oppfordrer til å leve uten følelser eller at man skal undertrykke følelsene.

Artikkelen om stoisisme i *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) trekker frem antikke kritikere som påstod at stoikerne var laget av stein (*men of stone*) (Baltzly 2019). Dette stemmer også overens med den engelske artikkelen om stoisisme på Wikipedia («Stoicism» 2021). Om noe, så kan Wikipedia-artikkelen gi oss et lite overblikk over debatten slik den forløper i dag. Artikkelen vektlegger at den antikke stoisismen blir misforstått, og at betydningen av ordet «stoisk» har skiftet mening til å bety noe i retning av «følelsesløs» (*unemotional*). Dette får det til å virke som om stoikere ikke kan ha noen følelser i det hele tatt. SEP-artikkelen virker å være enig i at denne kritikken er urimelig (Baltzly 2019).

En person uten følelser kan minne om det vi i dagligtalen assosierer med en psykopat. Har vi da en kommende bølge «psykopater», gitt stoisismens økende utbredelse, eller baserer innvendingen seg på en misforståelse?

Det synes for meg å være en spenning mellom hva stoisismen er og hva den blir kritisert for. Stoisk teori opererer faktisk med tre typer følelser, men blir likevel kritisert for å være følelsesløs. Slik ser det ut til at kritikken er basert på en misforståelse som ikke fanger opp det sentrale i stoisk følelsteori. Dette kan føre til at de som introduseres for stoisisme får et mindre nyansert syn på hvordan en stoiker ønsker å være, og hvorfor en stoisk livsførsel kan være appellerende. Dette tror jeg filosofen Nancy Shermans fremstilling av stoisismen som en «suck it up»-tankegang bidrar til. Hun skriver innledningsvis i boken *Stoic Warriors* (2005) at stoisisme handler om nettopp å «suck it up» (å tåle eller avfinne seg med noe), og nevner flere steder at et stoisk følelsesliv ikke er noe å ettertrakte (Sherman 2005, ix, 40–1, 82, 104). Dette mener jeg ikke helt treffer hva stoisismen handler om, kjernen i det stoiske syn på følelser.

Hvorfor er dette et tema verdt å snakke om? Jeg skal starte med noe så enkelt (og vanskelig) som det gode liv.

Det tror jeg er noe de aller fleste av oss søker etter, noen mer aktivt og direkte enn andre. I tillegg har nok de fleste av oss noen tanker om hva som skal til for å leve et godt liv. Felles for antikkens filosofer er at de mente at *eudaimonia* var det som utgjorde et godt liv, og at vi bør ha dette som mål i alt vi foretar oss (Annas 2011, 126). Et liv preget av *eudaimonia*, er et liv hvor man blomstrer (i overført betydning) og får utviklet seg (*human flourishing*). Man er i en stabil og varig tilstand av glede eller lykke, noe som står i motsetning til dagens forståelse av lykke, hvor ordet «lykke» gjerne forbindes med en midlertidig lykkerus, noe som er ment å gå over etter kort tid.

Et liv i en stabil gledestilstand er selve idealet, også for stoikere (Graver 2002, xxxix). I antikken var det ulike retninger med hvert sitt svar på hvordan man kunne oppnå *eudaimonia*. Stoisismens følelsesteori skiller seg ut ved å hevde at man kan oppnå en slik tilstand ved å leve *apathōs*, som betyr at man er løsrivet fra de *forstyrrende følelsene* som ikke har rasjonelt grunnlag. Stoisk følelsesteori anser disse følelsene som en motsetning til de følelsene man burde ha for et godt liv.

Slik ser vi at stoisismen ikke bare er en filosofisk teori, men også en levemåte. For noen er det en effektiv selvhjelpslære, et verktøy for krisehåndtering eller et hjelpemiddel for å oppnå indre sinnsro (Glorvigen 2020). Ut fra dette kan man få inntrykk av at stoisisme er en form for terapi. Siden interessen for stoisismen har økt, mottar den også mer kritikk. Den stoiske levemåten blir kritisert for å kreve for mye av den enkelte, overlate for mye til individet selv, samt at idealet ikke er realistisk; idealet blir for idealistisk, kort fortalt. Et forsvar av en stoisk holdning til følelser vil imidlertid vise at det er noe vi alle kan ha godt av.

## 2. Stoisk følelsesteori i grove trekk

### 2.1. Å leve i tråd med naturen

Idéen om å leve i tråd med naturen dukker opp flere steder når man studerer stoisismen (Kavli 2020, 60). Det viser seg å være relevant når vi skal få et overblikk over hvordan stoikerne beskrev verdens grunnleggende oppbygning. Rasjonalitet er her et viktig konsept, som i noen tilfeller vil være i konflikt med visse typer følelser.

Ifølge stoisk teori lever vi i en grunnleggende rasjonell verden. I denne sammenhengen brukes begrepet «rasjonell» i betydning at noe er logisk eller fornuftsbasert. Det handler også om evnen til å handle på en rasjonell måte. Rasjonalitet er på ett vis ganske vanskelig å forklare, også med tanke på at stoikerne kan ha ment noe annet enn

det vi i dag tenker på når vi sier at noe er rasjonelt. Men uansett: Stoikernes fokus var på at verden, kosmos, er satt sammen slik at alt henger sammen med alt, og at det er en overordnet eller tilgrunnliggende «fornuft» som styrer det hele – *logos*. Stoikerne mente videre at rasjonaliteten vi selv innehar, gjør det mulig for oss å orientere oss i denne verdenen, og at den slik fungerer som en guide eller retningsviser for oss (Løkke 2015, 2).<sup>2</sup> Vi består fullt og helt av rasjonalitet, det er ingen ikke-rasjonelle deler i oss. Dette tar stoisk teori utgangspunkt i. Slik motiveres vi til å handle kun basert på det vi har grunner til å handle basert på. Dette står i sterk kontrast til Platon og Aristoteles' teorier om at vi også besitter ikke-rasjonelle deler (Ibid., 3).

Når det er snakk om å leve i tråd med naturen, betyr dette til en viss grad å leve i tråd med den rasjonelt ordnede verdenen som vi er en del av. Dette er altså en verden som er koherent og logisk oppbygd, den gjennomsyres av fornuft (Sherman 2005, 169). Det som da er i konflikt med naturen, vil være å føle ting man ikke har grunn til å føle. Dette kan være for eksempel ubegrunnet frykt for at noe høyst usannsynlig skjer i fremtiden, sinne over at personen foran deg i trafikken kjører for sent, eller bekymring over at bussen eventuelt blir forsinket. Dette er følelser som i det store og det hele ikke er logiske eller koherente, ifølge stoikerne.

Men hva har så følelser med natur å gjøre? Vel, følger vi stoisk følelsesteori, kan vi si at dersom man har latt seg påvirke uten grunn, gir dette opphav til forstyrrende følelser. Det virker kanskje snodig at vi som rasjonelle vesener skulle la oss påvirke uten grunn, men selv om vi innehar en rasjonalitet, er det ikke gitt at vi vet hvordan vi bruker den. Forstyrrende følelser oppstår dermed som følge av «feil bruk» av rasjonaliteten, når vi feilberegner hva som er bra eller dårlig (Sherman 2005, 9). Slike følelser styrer våre handlinger og tanker bort fra naturen og rasjonaliteten (Løkke 2015, 88). De feilinformerer oss altså om det som er faktisk bra eller dårlig (Sherman 2005, 101). Dette gjelder for eksempel om vi bekymrer oss for ting vi ikke har kontroll over – når vi tror at det er verdt å bekymre seg over, selv om det beviselig ikke stemmer. På denne måten kommer de forstyrrende følelsene utenfra, fra noe annet enn oss selv, ettersom vi bekymrer oss for noe vi ikke kan påvirke, endre eller kontrollere som sådan. Så lenge vi lar oss styre av de forstyrrende følelsene, har vi ikke lenger rasjonaliteten som vår veiviser (Ibid., 101). På denne måten er forstyrrende følelser «enemies of rationality» (Ibid., 83).

Illustrasjon av Annine Steen Slettebo



Annine  
2021



## 2.2. Inntrykk, bifall og kontroll

For å forstå stoicismens følelsesteori, må man undersøke hvordan den skiller mellom inntrykk, bifall og kontroll. Ved å se nærmere på disse begrepene, kan man se hvordan følelsene oppstår og hva som er innenfor og utenfor vår kontrollsfære. Ett av grunnprinsippene i stoisk tenkning, er at følelser opprinner i forskjellige *inntrykk* (*impressions*). Vi kan for eksempel ha et inntrykk om at en person er snill. Inntrykk om verden kan være misvisende, noe som skaper problemer i den videre prosesseringen av inntrykket. Neste steg i denne prosessen er *bifallet*. Å gi sitt bifall til et inntrykk, består i å akseptere det. Da har man sagt seg enig i at inntrykket stemmer; man har gitt et slags «samtykke». Billedlig kan vi forklare bifall som å skrive under på noe. Vi har bestemt oss for å mene noe og gå inn for det vi har skrevet under på. Vi har da *forpliktet* oss til en posisjon. Dette gjelder også når vi bifaller noe. Vi har kontroll over hvilke inntrykk vi gir vårt bifall til. Når vi bifaller et inntrykk, resulterer dette i en kroppslig respons som *føles* på en bestemt måte. Dersom vi bifaller et misvisende inntrykk, baserer vi følelsene på en feilaktig normativ slutning om at noe er bra eller dårlig.

Med dette skillet mellom inntrykk og bifall blir det klart at det ikke er objektet i seg selv som er bra eller dårlig, men snarere vårt inntrykk av objektet. Det er en sentral tanke i stoicismen at vi påstår at ting eller handlinger er rett eller galt, men så har det egentlig ikke en slik verdi – det tilkommer ikke tingene i seg selv (Aurelius, *Med.* bok 5.19; Hammonds kommentar til 5.19, 225). Dette kan medføre at våre oppfatninger og inntrykk gir et forvridt bilde av virkeligheten, ved at vi tillegger ting en verdi de opprinnelig ikke hadde (Epictetus, *Ench.* 45). Vi blir, med andre ord, påvirket av vår egen (tidvis feilaktige) dom over tingene.

Når vi først har gitt vårt bifall til et inntrykk, har vi gitt slipp på kontrollen. En følelse som oppstår som et resultat av et bifall gitt til et inntrykk, vil på samme måte være utenfor vår kontroll. Å tro at man har kontroll over følelsene sine, blir hos Cicero sammenlignet med å hoppe utfor en klippe og tro at man kan stoppe fallet når enn man vil (*Tusc.* 4.41). Dette henger sammen med tanken om at man ikke lenger har kontroll når bevegelsen først er satt i gang. Man har gitt sitt bifall, og dermed gitt fra seg kontrollen.

## 2.3. Rasjonelle og forstyrrende følelser

Forstyrrende følelser (*pathē*) står ifølge stoisk teori i kontrast til å følge ens fornuft.<sup>3</sup> Dermed er disse følelsene preget av en irrasjonell natur. Forstyrrende følelser innebærer

en slags selvmotsigelse og konflikt med indre antagelser (Graver 2007, 52). De er dårlige sinnstilstander (*bad states of mind*) som er ulydige overfor rasjonaliteten, altså tilstander som ikke har noe grunnlag i den (Cooper 2005, 176). De er på denne måten i konflikt med naturen (Cicero, *Tusc.* 4.11; Løkke 2015, 85). De er rett og slett *forstyrrende* elementer, de hindrer oss på veien mot det ultimate mål, nemlig å leve i tråd med naturen. Vi blir forstyrret fra den virkeligheten som omgir oss.

Men hvilke følelser er det som betraktes som forstyrrende for stoikerne? Jeg kan starte med selve inndelingen av følelsene. Det er i stoisk teori fire typer følelser som alle andre følelser stammer fra. Følelsene som springer ut av disse fire, er dermed varianter av én spesifikk følelestype eller en kombinasjon av flere ulike typer (Jenssen 2021, 127). De fire typene er henholdsvis nytelse, begjær, nød og frykt. Se tabell 1 under.<sup>4</sup>

Forstyrrende følelser ( <i>pathē</i> )		
	Nåtid, til stede	Fremtid, potensiell
Godt	Nytelse ( <i>delight</i> )	Begjær ( <i>desire</i> )
Ondt	Nød, smerte ( <i>distress</i> )	Frykt ( <i>fear</i> )

Tabell 1

Vi ser av tabellen at følelsene deles inn etter en kombinasjon av to oppfatninger: (1) en oppfatning av at noe er enten godt eller ondt, og (2) en oppfatning av at noe er nåtidig eller fremtidig (Graver 2002, 93).<sup>5</sup> Med denne inndelingen er følelsen *nytelse* definert som at man har en oppfatning av at noe godt er til stede her og nå. På den andre siden finner vi *nød* eller *smerte*, som er oppfatninger av at noe ondt er til stede her og nå. *Begjær* er en oppfatning av at man potensielt har noe godt i vente i fremtiden, mens *frykt* er en oppfatning av at man potensielt har noe ondt i vente. De forstyrrende følelsene blir viet mye oppmerksomhet i stoisk litteratur og den moderne tolkningen av den; det kan egentlig virke litt merkelig at forstyrrende følelser opptar så stor plass i stoisk teori, siden jeg ovenfor hevdet at mennesket først og fremst betraktes som å utelukkende bestå av rasjonalitet. En mulig løsning på denne spenningen er, som jeg tidligere nevnte, at vi anvender rasjonaliteten på feil måte – eller ikke i det hele tatt. Det er når vi ikke lenger har rasjonaliteten som vår veiviser at de forstyrrende følelsene oppstår.

Som en parallell (heller enn motsats) til de forstyrrende følelsene, finner vi de rasjonelle følelsene (*eupatheiai*). Rasjonelle følelser er konsistente, og baserer seg på sanne

oppfatninger (*true beliefs*). Sagt på en annen måte baserer de seg på det vi har gode grunner til å føle (Graver 2007, 51). Margaret Graver sammenligner de rasjonelle og de forstyrrende følelsene slik: «For each of the other emotion-genera, the attainment of wisdom would replace a perverted response type with a proper and natural response of the same type» (Graver 2007, 204). Slik ser vi at de rasjonelle følelsene er å foretrekke over de forstyrrende følelsene. Forskjellen er *visdommen* i de rasjonelle følelsene. De innebærer ingen selvmotsigelse eller konflikt med indre antagelser, slik de forstyrrende følelsene nødvendigvis gjør. De rasjonelle følelsene er delt inn på samme måte som de forstyrrende. Se tabell 2 under.<sup>6</sup>

Rasjonelle følelser ( <i>eupatheiai</i> )		
	Nåtid, til stede	Fremtid, potensiell
Godt	Glede ( <i>joy</i> )	Ønske ( <i>wish</i> )
Ondt	-	Forsiktighet, varsomhet ( <i>caution</i> )

Tabell 2

Her er følelsen av *glede* et resultat av en oppfatning om at noe godt er til stede. Følelsen av *ønske* kommer av oppfatningen om at man har noe godt i vente, mens *varsomhet* er oppfatningen av at man har noe ondt i vente. Forskjellen mellom ønske og begjær er at førstnevnte er basert på korrekte (eller realistiske) oppfatninger av virkeligheten, mens sistnevnte ikke har dette grunnlaget. På en annen måte kan vi si at begjær ikke er rasjonelt begrunnet, mens et ønske er det. De kan omhandle den samme tingen (for eksempel å begjære en annen person), men de er likevel to forskjellige måter å forholde seg til denne tingen (altså personen) på. Det som gjør begjæret irrasjonelt, er at det baserer seg på feilaktige oppfatninger om verdens tilstand. Man kan også se på forskjellen mellom begjær og ønske som at dersom man begjærer noe, så *må* man ha det, mens dersom man ønsker noe, så *kan* man ha det. Dersom man ender opp med å ikke ha denne tingen likevel, vil den som begjærer tingen, sitte igjen med en emosjonell smerte, ettersom man ikke fikk noe man følte man måtte ha. Den som kun ønsket tingen, tar ikke skade av fraværet av tingen, ettersom han skjønnte at han også kan klare seg uten den. Et ønske kan man altså gi slipp på, selv om man foretrekker at det man ønsker, skal skje. Dette er slik jeg forstår forskjellen på disse to følelsene. Slik Cicero formulerer seg, er begjær et ønske som har snudd ryggen til fornuften (*Tusc.* 4.12).

Det er viktig å bemerke at i stoisk følelsteori har kun den vise (*the sage*) mulighet til å oppleve de rasjonelle følelsene, mens alle andre er slavisk bundet til de forstyrrende følelsene. Det sies i denne sammenhengen at den vise er så sjelden som en fønix (Baltzly 2019; Pigliucci 2017b; Seneca, *Ep.* 42.1). Dette er en diskusjon jeg ikke har plass til å ta opp i denne artikkelen, men det er likevel verdt å nevne i denne konteksten før jeg går videre. Hvorvidt vi ikke-vise har mulighet til å oppleve de rasjonelle følelsene, trenger ikke være et spørsmål, slik jeg tolker det, så lenge vi har det som et ideal å strekke oss etter. Da er det ikke nødvendigvis relevant om det kan oppnås eller ikke. Poenget er at vi strekker oss i *retningen* av noe.

Nancy Sherman skriver at målet (*the final good*) er *apatheia*, eller å bli *apathēs*. Dette betyr «uten følelser». Samtidig gjør hun oss oppmerksom på at dette ikke er en totalt følelsesløs tilstand, men heller en tilstand preget av de rasjonelle følelsers tilstedeværelse, samt et fravær av de forstyrrende følelsene. Denne tilstanden av *apatheia* beskrives som en *frihet fra de forstyrrende følelsene* (Sherman 2008, 38–9). En slik formulering sier noe om hva denne typen følelser gjør med oss; de fengsler oss, de er noe vi trenger å løsrive oss fra.

#### 2.4. For-følelser

La oss sette rasjonelle og forstyrrende følelser til side et øyeblikk og heller undersøke begrepet for-følelser (*propatheiai*) nærmere. Kjært barn har mange navn – det er også sant for for-følelsene. I kildene mine, som i all hovedsak er skrevet på engelsk, blir det brukt flere begreper, slik som «emotional preludes», «protoemotions» og «pre-emotions» (Graver 2007, 87; Sherman 2005, 82; Sherman 2008, 40). Jeg har sett det som hensiktsmessig å oversette disse til norsk som «for-følelser», selv om det er andre aktuelle oversettelser som for eksempel «fornemmelser», «førsteintrykk» eller «anelser». Begrepet «for-følelser» er for klarhetens skyld mest fruktbart å bruke i denne sammenheng, sammenlignet med alternativene, og er også å finne andre steder (Faugli 2020, 14).

For-følelsene kan anses som reaksjoner eller impulser snarere enn fullstendige følelser. Det er reaksjoner av en annen natur enn rasjonelle og forstyrrende følelser, siden de er ufrivillige (Graver 1999, 301). For-følelsene kjennetegnes av at de er umiddelbare og mer instinktive reaksjoner, slik som for eksempel rødming og rykninger (Sherman 2005, 82, 147). Man har ikke gitt sitt bifall til en for-følelse, slik man har til de fullstendige følelsene (både rasjonelle og forstyrrende). For-følelser er noe også den vise stoiker vil oppleve, men stoikeren velger å ikke la

dem slå rot. Sagt på en annen måte preller for-følelsene av som vann på en voksdruk og resulterer heller ikke i en fullstendig følelse. På denne måten står det ikke i kontrast til målet om å bli *apathēs*, selv om man skulle oppleve for-følelser. Dette blir av Seneca beskrevet slik:

Thus it is, that even the bravest man often turns pale as he puts on his armour, that the knees of even the fiercest soldier tremble a little as the signal is given for battle, that a great general's heart is in his mouth before the lines have charged against one another, that the most eloquent orator goes numb at the fingers as he prepares to speak (Seneca sitert i Sherman 2005, 82).

Seneca skriver også andre steder om situasjoner hvor for-følelser oppstår (*Ep.* 11.2; *Ep.* 74.31). Slike reaksjoner er noe selv den mest vise og erfarne av oss vil oppleve. Det viktige her er at selv om den vise også skulle oppleve disse for-følelsene, så velger personen å ikke gi sitt bifall til dem og la dem utvikle seg til fullstendige følelser. For-følelsene kan for øvrig i noen tilfeller oppstå fordi man blir overrasket over at noe uforutsatt plutselig skjer.

### 3. Kritikk av stoisk følelsesteori

#### 3.1. «Det er ikke mulig å leve slik!»

Første kritikk som skal analyseres, er hvorvidt det er umulig å gjøre det stoicismen krever. Det er for krevende å skulle leve uten følelser, ifølge kritikerne.<sup>7</sup> De forteller at følelser ikke er noe man kan styre – de er rett og slett ufrivillige. Vi kan simpelthen ikke noe for dem!

Noen som kunne kommet med en slik innvending, er peripatetikerne (tilhengere av Aristoteles). Som diskutert ovenfor består vi som mennesker, ifølge stoicismen, av 100 prosent rasjonalitet. Dette var et brudd med peripatetikerens inndeling av sinnet, som også gir rom for ikke-rasjonelle deler (Løkke 2015, 3). Peripatetikerne ville her hevde at det er umulig å *ikke føle*, fordi når den ikke-rasjonelle delen tar overhånd, kan vi ikke styre oss unna følelsene.

Begrepet for-følelser hjelper oss med å forestille oss hvordan stoikeren ville svart på denne innvendingen. Det som er ufrivillig, er den første reaksjonen vi får på inntrykket vi møter. Neste steg, derimot, er et valg vi har: å gi bifall eller ikke. Dersom vi ikke har grunn til å gi bifall til inntrykket, kan vi «ganske enkelt» la være å bifalle. Selv også den vise kommer til å oppleve slike for-følelser (Sherman 2005, 81–2). Idealet om å være vis er dermed ikke urealistisk. Poenget er ikke å leve totalt uten følelser. Det er heller ikke målet for en stoiker.

Nancy Sherman skriver at målet snarere er en tilstand av *apatheia*: å leve uten de forstyrrende følelsene, med en tilstedeværelse av de rasjonelle (Sherman 2008, 39). Slik vektlegger også Sherman at en slik tilstand ikke er helt fri for følelser. Det vil alltid være mulig at det oppstår for-følelser. Disse kan vi ikke styre – de er ufrivillige følelser som oppstår i oss som impulser.

Ifølge Cicero argumenterte peripatetikerne også for at følelsene kunne være nyttige, og at man bør etterstrebe en moderat mengde av følelser. Dette fordi følelsene er viktige for å interagere med omgivelsene, og fordi vi knapt vil være menneskelige hvis vi lever uten følelsene (*Tusc.* 3.12; *Tusc.* 4.38). En slik moderat mengde av følelser blir hos Cicero sammenlignet med klippe-eksempelet jeg brukte ovenfor. Som Cicero selv skriver: «If a thing is bad, it is also bad in a moderate amount» (*Tusc.* 3.22). Dette er noe man finner igjen hos Seneca, som skriver: «I myself don't see how it can be healthy or useful to have even a moderate amount of an illness» (*Ep.* 116.1). Følelser blir her sammenlignet med sykdom, noe som går igjen flere steder (Cicero, *Tusc.* 4.23–26; Epictetus, *Disc.* 2.18.10–11; Graver 2007, 165; Seneca, *Ep.* 75.12).

#### 3.2. «Det er ikke ønskelig å leve slik!»

Den andre innvendingen går i korte trekk ut på at det er *umulig* å leve med en stoisk holdning til følelser, men at det ikke er *ønskelig*. Her vil jeg trekke frem Nancy Sherman, som fremmer en lignende kritikk.

For det første beskriver Sherman stoicismen som en «suck it up»-filosofi. Hun tar utgangspunkt i flere sider ved militærlivet, som hun sammenligner med det å leve stoisk. Hun vektlegger flere steder i boken *Stoic Warriors* at det ikke er ønskelig å leve etter denne filosofien, blant annet fordi det fører til undertrykkelse av følelsene våre; man lager seg et nærmest «skuddsikkert tankesett» for å stenge følelsene ute. En konsekvens av dette er at man blir følelsesmessig frakoblet (*detached*) (Sherman 2005, 92).<sup>8</sup> Følelsene er noe man da tar avstand fra, noe som ifølge Sherman kommer til å koste oss dyrt (Sherman 2005, 164–6).

Det virker åpenbart ikke særlig ønskelig å undertrykke følelsene; ingen vil vel være for følelsesmessig frakoblet i den forstand Sherman snakker om? Hvordan ville så stoikeren forsvart seg mot dette? Jeg tror det er viktig å poengtere at stoikerne ikke tar til orde for å undertrykke følelsene, men at de snarere oppmuntrer oss til å bruke det som naturen har tildelt oss, nemlig vår rasjonalitet (Cooper 2005, 177). Dette mener Graver blir en nesten «medisinsk» anvendelse av rasjonaliteten: at vi anvender

rasjonaliteten til å gjenkjenne ting som ikke er bra for oss, deriblant de forstyrrende følelsene (Graver 2007, 165). Dette henger tett sammen med det jeg nevnte ovenfor om sammenhengen mellom forstyrrende følelser og sykdom. Slik kan man heller si at det blir en undertrykkelse av de *forstyrrende* følelsene, siden de blir undertrykket av rasjonaliteten.<sup>9</sup>

For det andre trekker Sherman frem en side ved stoicismen som ifølge henne er uakseptabel, hvor Epiktet trekker en parallell mellom knuseligheten til en vase og dødeligheten til våre nære (for eksempel familie og venner). På samme måte som vi ikke skal bekymre oss over at vasen knuser, skal vi ikke bekymre oss over at de som står oss nærmest, dør (Epictetus, *Ench.* 3). Dette er noe som ifølge Sherman går på bekostning av vår menneskelighet (Sherman 2005, 104). Slik jeg tolker kritikken, utfordrer en slik sammenligning våre innerste tanker om at en vase kan erstattes, noe våre nære ikke kan (i hvert fall ikke på samme måte). Vi kan ganske enkelt gå på butikken og finne en tilnærmet lik vase – men dersom en forelder dør, kan vi ikke akkurat gå på butikken og oppdrive en ny. Et dødsfall i nære relasjoner kan snu hele ens tilværelse på hodet og er en hendelse som i nesten samtlige tilfeller gir opphav til en veldig sorg. Da virker det som en ganske ekstrem – ja, kontraintuitiv – påstand å hevde at det er mulig å forholde seg til et dødsfall som om det var en knust og erstattelig. Hvordan kan dette være ønskelig?

Poenget med sammenligningen av vasen og våre nærmeste er at vi må forholde oss til fakta og ikke håpe på noe som ikke er realistisk (Graver 2007, 177–8). Vi vet at vi en dag skal dø, og at dette også gjelder for dem vi er glade i. Stoikerne ser ikke noe poeng i å late som at dette ikke er tilfellet. Dersom vi har dette in mente når vi omgås våre nære, og minner oss på at «en dag kommer denne personen til å dø», er det ifølge Epiktet en slags forberedelse på det som er uunngåelig. Dette blir ofte kalt en «stoisk øvelse»: å være forberedt på fremtidige hendelser (*premeditatio malorum*).<sup>10</sup> Det vil være nyttig for oss å visualisere hvilke negative ting som kan skje en i løpet av en dag (eller i løpet av livet), fordi sjokket da blir mindre når det vi har forberedt oss på, faktisk inntreffer. Vi finner noe lignende hos Seneca, som skriver: «If you want someone not to be alarmed in a crisis, train him ahead of time» (*Ep.* 18.6).<sup>11</sup> Slik er det mulig at sorgen ikke treffer like hardt og plutselig, hvis man på forhånd har forberedt seg på at vasen er knuselig, og at våre nærmeste kommer til å dø en dag. Blant verktøyene for å håndtere en slik følelse, slik jeg forstår det, er *premeditatio malorum*. Dette vil jeg trekke frem som «moralen» i Epiktets utsagn. Slik kan en stoisk

holdning til følelser være ønskelig, ved at vi kan redusere vår fremtidige sorg fordi vi er forberedt på noe som er uunngåelig. Stoicismen tilbyr slik en slags verktøykasse for håndtering av følelser, noe som viser – igjen – at filosofien i stor grad dreier seg om en måte å leve på.

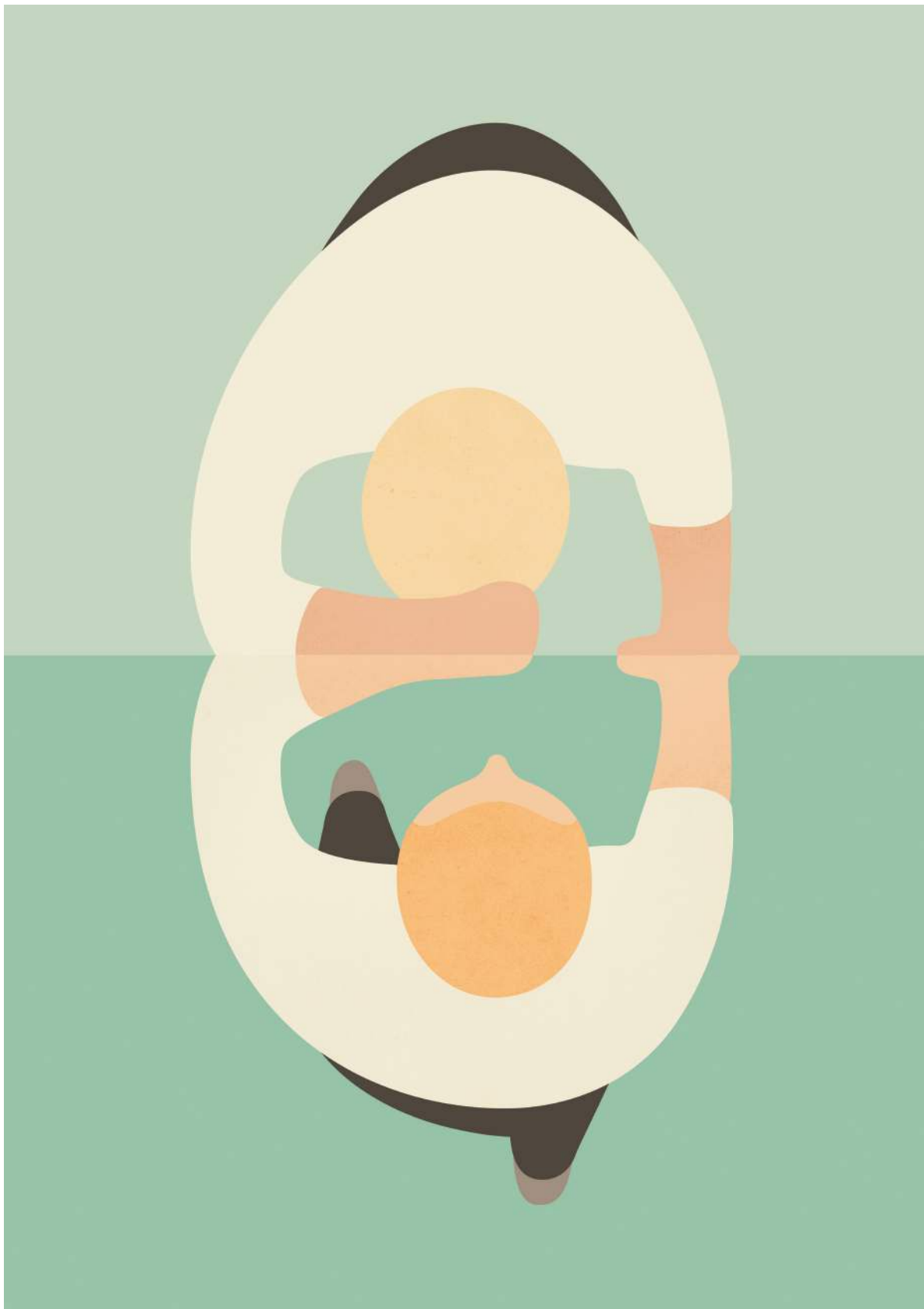
Til slutt vil jeg spørre om ikke kritikken er inne på noe likevel? Øvelsen *premeditatio malorum* fungerer nok ikke like bra for alle. Hos noen kan dette føre til at man overtenker fremtiden, og at man følgelig blir overdrevet bekymret for denne. Hvis man for eksempel forsøker seg på denne øvelsen før man skal på en flytur, og at man som en del av øvelsen forestiller seg at flyet styrter og blir livredd for dette, vil nok ikke øvelsen gagne en. Selv om det er et verktøy, kan det likevel være *feil* verktøy for enkelte. Dette gjelder også for eksempel hvis man forsøker å mentalt forberede seg på at en forelder dør. I stedet for å bli takknemlig for øyeblikkene man har med forelderen, fordi man er klar over at de – som alle andre – er dødelige, kan man heller ende opp med en kvelende dødsangst for dem rundt seg. Da føler vi *for mye*, vil jeg påstå. Det viktige er å finne en balanse mellom dette scenarioet og det scenarioet som Sherman presenterer. Jeg kan si meg enig med Sherman at å sidestille tapet av en vase med tapet av noen nære er litt vel hardt og provoserende. Selv tror jeg ikke intensjonen til Epiktet var å sette likhetstegn mellom vasen og våre nære, selv om det i tekstene hans kan fremstå slik. Jeg tror intensjonen var å minne oss på at vi og dem rundt oss er dødelige, og at vi ikke skal være så overrasket når noen dør. Det er tross alt en del av livets gang.

## 4. En stoisk analyse av følelsen bekymring

### 4.1. Bekymringens plass i stoisk følelsteori

Innledningsvis her vil jeg oppklare et par ting. Når vi i dagligtalen snakker om *bekymring*, er denne følelsen (for det meste) rettet mot fremtiden. Dette kan for eksempel være at man er bekymret for sykdom eller at en forelesning blir avlyst. Vi møter på problemer når *bekymring* blir oversatt til engelsk som *worry*, som Graver eksplisitt skriver er en underkategori av (den forstyrrende) følelsen *nød*, som oppstår gjennom beregning (Graver 2007, 56). Jeg vil her påpeke at når man er bekymret som et resultat av beregning, vil denne beregningen (som oftest) omhandle fremtiden, og at denne følelsen – etter min mening – hører bedre hjemme som en underkategori av (den forstyrrende) følelsen *frykt*.<sup>12</sup> Forskjellen mellom nød og frykt er at nød omhandler nåtidige situasjoner, mens frykt omhandler fremtidige situasjoner.<sup>13</sup> Jeg legger her til grunn at bekymring hører bedre hjemme under følelsen som omhandler fremtidige onder (altså frykt).





*Illustrasjon av Elena Wong*

*Bekymring* faller altså under én av de fire kategoriene av følelser som jeg tidligere har drøftet. Den retter seg mot forventet fremtidig ubehag, smerte eller lidelse og skjer i kombinasjon av at man har grunn til å tro at dette vil forekomme, og at man tror det er en passende respons på det man bekymrer seg for at kan skje. Her skal jeg ta for meg et felles kulturelt referansepunkt som er en bekymring vi alle kjenner til: covid-19.

Nærmest alles liv ble snudd på hodet da det i mars 2020 ble innført noen av de mest inngripende tiltakene i Norge i fredstid. Vi ble bedt om å holde oss hjemme, ikke håndhilse på eller klemme andre, ikke ha besøk eller dra på besøk, holde avstand og ikke dra på hytta.

En vanlig reaksjon på en slik situasjon er bekymring for fremtiden. Spørsmålene som kverner rundt i oss, blir gjerne: Hvor lenge skal vi ha det sånn? Hvor alvorlig blir den neste mutasjonen? Kommer vaksinene til å ha noen effekt? Skal jeg ta vaksinen i det hele tatt? Hva med beste-foreldrene mine? Når kan jeg få se medstudenter eller kolleger igjen – fysisk og ikke bak en skjerm? Dette er noen av de utallige spørsmålene de aller fleste har stilt seg den siste tiden – tanker som lett kan resultere i en slags frykt for eller uro rundt fremtiden.

Det krever mye mental energi å tenke på disse tingene, spesielt dersom man forsøker å se for seg ethvert mulig scenario eller utfall. Å tenke på de mange mulige utfallene kan trekke oss dypere og dypere ned i denne angstens avgrunn. Attpåtil utspiller ofte fremtiden seg totalt annerledes fra det vi forventet, noe som igjen kan være et bekymringsmoment; selv ikke scenariene vi planlegger for og forbereder oss på, utfolder seg nødvendigvis som forventet.<sup>14</sup>

#### 4.2. Hvordan ville stoikerne reagert?

I *Letters on Ethics* skriver Secena om fremtidsbekymring:

More things frighten us, Lucilius, than really affect us, and we are more often afflicted in thought than in fact. [...] Don't be miserable before it is time. [...] Even if it is to come, what good does it do anticipate your grief? You will grieve soon enough, when it comes; in the meantime, allow yourself something better. What do you gain by that? Time (*Ep.* 13.4, 13.10).

Som Seneca foreslår, er det mye lidelse som kommer fra vår egen fantasi eller forestilling om verden. Når vi innser at en del – eller ifølge stoikerne: alt – av lidelsen kommer fra oss selv, våre tankemønstre, blir det klart hvor vi må rette fokuset. Det er vårt *inntrykk* om at en ting er

vanskelig og komplisert, som er opphavet til ubehag, ikke tingen i seg selv. Det er ikke covid-pandemien som er dårlig, men våre inntrykk av eller forestillinger om det som dårlig. Slik er det ikke situasjonen i seg selv som skader oss, men snarere hvordan vi tenker om og oppfatter situasjonen. Det er altså et vesentlig skille mellom det som hender oss, og hvordan vi reagerer på det. Sagt annerledes: *Det handler ikke om hvordan du har det, men hvordan du tar det*. Epiktet hevder at tankene våre er «medskyldige» (*complicit*), i den forstand at tankene påvirker følelsene våre; vi kan ikke legge alt ansvar eller all skyld på det som er utenfor vår kontroll. Vi må dermed separere selve inntrykket og vår reaksjon på inntrykket (Aurelius, *Med.* 4.8; Epictetus, *Ench.* 20).

Dette bringer meg tilbake til den stoiske øvelsen *premeditatio malorum*. Øvelsen må imidlertid ikke overdrives, for da kan den risikere å kunne ut i en angst for fremtiden. Det er en vesentlig forskjell på å være mentalt forberedt på at man kan bli syk, og å gå rundt og bekymre seg for å bli syk. Slik jeg tolker det, handler øvelsen om å bli bevisst på å leve i øyeblikket og at vi da kan frigjøre oss fra mye av den lidelsen vi selv påfører oss (intendert eller ei), ved at vi gir slipp på bekymringer om fremtiden. Øvelsen *premeditatio malorum* reduserer på denne måten den totale mengden bekymring (gitt at man ikke reagerer negativt). En annen mulig konsekvens er også at vi kan bli mer takknemlige. Når vi har i tankene at våre nære en dag skal dø, blir vi mer takknemlige for de øyeblikkene vi har sammen med dem. Det blir en slags verktøykasse for å gjøre det beste ut av øyeblikket. Vi får en mulighet til å nyte de gode stundene i større grad ved å ikke kontinuerlig bekymre oss for fremtiden. Dette kan også sees i sammenheng med kontrolldikotomien.

#### 4.3. Kontrolldikotomien<sup>15</sup>

Kontrolldikotomien innebærer et skille mellom ting som er innenfor vår kontroll, og ting som er utenfor vår kontroll. I stedet for å snakke om kontroll kan man også snakke om ting som er *opp til oss* eller ikke. «Ting» kan her forstås som alt mulig: hendelser, handlinger eller objekter. Dette skillet er viktig for å forstå hvorfor det oppstår mer eller mindre irrasjonelle og ubegrunnede følelser i oss. Denne typen følelser, slik som *pathē*, oppstår blant annet fordi vi ifølge stoisk lære har en feilaktig oppfatning av at noe er innenfor vår kontroll.

Skillet mellom ting man kan kontrollere og ikke, dukker opp i Epiktets *Enchiridion*. Epiktet hevder ganske enkelt at vi ikke burde bekymre oss for de tingene som er utenfor vår kontroll. Hvis vi har en feilaktig oppfatning

av at noe er innenfor vår kontroll, vil dette være en kilde til «skuffelse, sorg og bekymring» (*Ench.* 1; min oversettelse). Hva er det vi så har kontroll over? Det gjelder blant annet våre egne tanker, handlinger, verdidommer og mer generelt vårt mentale liv. Andres tanker, handlinger og verdidommer er *utenfor* vår kontrollsfære. Dette gjelder også for eksempel været, objekter rundt oss: om PC-en eller bilen streiker, om det foregår et ras eller en annen naturkatastrofe.

Kontrolldikotomien kan illustreres slik: Se for deg at du står og venter på bussen du tar på vei til jobb. Den er veldig forsinket, og du tenker at som en konsekvens av dette, kommer du for sent på jobb. Hva gjør du? At bussen er forsinket, er ikke noe du kan kontrollere. Med andre ord: Det ligger utenfor ditt handlingsrom å kunne påvirke denne kinkige situasjonen (såfremt du ikke er bussjåføren). Det som derimot ligger innenfor din kontroll, er hvordan du håndterer eller reagerer på situasjonen. Du kan være helt fra deg av stress og frustrasjon. Kanskje det er tredje dagen på rad bussen er forsinket. Alternativt kan du ta det helt med ro og si til deg selv at bussen kommer når den kommer. Andre handlingsmuligheter, reaksjoner innenfor din kontroll, er å ikke ta bussen, men heller sykle eller gå til jobb. Kanskje kjøre, hvis du har egen bil? Dette er valg som du har, alternativer som du kontrollerer. Det eneste som er innenfor vår kontroll og dermed opp til oss, er våre tanker og handlinger. Alt det andre er ikke opp til oss. Man får simpelthen ikke *gjort noe* med en forsinket buss, dårlig vær eller nabobarna som lager mye lyd i hagen når du prøver å slappe av i sola. Slik jeg tolker det, oppstår mange av de forstyrrende følelsene som resultat av at vi bryr oss for mye om ting vi ikke kan kontrollere.

Noe av det som ifølge Epiktet er utenfor vår kontroll eller «ikke opp til oss», kan virke merkelig ved første øyekast. Epiktet hevder for eksempel at kroppen er noe vi ikke har kontroll over (*Ench.* 1.1). De aller fleste vil nok hevde denne påstanden er merkelig, gitt at de aller fleste funksjonsfriske har en relativt god kontroll over kroppen sin; tenk bare på hvordan vi velger å pleie den i form av hvilken og hvor mye mat vi spiser, om vi velger å holde oss aktive eller ikke. Dette har vi vel i alle fall en viss *innvirkning* på?

I denne sammenheng er det verdt å nevne at det hersker en viss uenighet om det er en så skarp dikotomi mellom de ulike «kontrollsfærene» eller ikke.<sup>16</sup> En mer fruktbar måte å konseptualisere det på, kan være å se på kontrolldikotomien som en *skala* snarere enn en dikotomi, hvor man har grader av kontroll som fordeler seg på skalaen: fra full kontroll i den ene enden, delvis kontroll i midten og ingen kontroll i den andre enden.

Med tanke på kontrolldikotomien eller kontrollskalaen vender jeg igjen tilbake til eksemplet om bekymring rundt covid-19. Hvis vi tar for oss *bekymring* hos en stoisk vismann, altså den rasjonelle følelsesparallellen til den forstyrrende følelsen *bekymring*, finner vi i tabell nr. 2 følelsen *varsomhet*. I sammenheng med covid-19 ville dette resultert i en oppførsel hvor man er litt på vakt, men ikke lar det overstyre alt annet. Man tar smittetesten, bruker munnbindet og holder avstand – altså er man varsom i situasjonen som har oppstått, og fokuserer hovedsakelig på det man selv kan påvirke eller kontrollere. Man er varsom i den forstand at man ikke tar noen unødvendige sjanser. Man møter for eksempel venner ute på en spaseretur istedenfor inne på en stappfull kafé som kanskje ikke tar smittetilakene så seriøst. Tanken her er at vi kan spare oss følelsen av *bekymring* dersom vi retter fokuset mot det vi kan påvirke og som til en viss grad er *innenfor* vår kontroll, og samtidig husker på hvilke ting som er *utenfor* vår kontroll (enten delvis eller fullstendig). Det gjelder for eksempel hvor flinke andre er til å holde avstand, eller hvor nøye andre er med hånd- og hostehygiene. Dette er faktorer vi kan *påvirke*, ved å selv gå frem som et godt eksempel, men som vi likevel ikke kan *kontrollere* til det fulle. Bekymring og frustrasjon kan da oppstå når vi ser at andre ikke bryr seg så mye om smittevern som vi selv gjør. Vi må minne oss på at det vi ikke kan kontrollere, bør vi heller ikke bekymre oss over. Hvis det er noe vi kan kontrollere til en viss grad, altså påvirke, så gjør vi det vi kan, og forsøker å komme oss videre etterpå.

En vanlig bekymring i dag er nok også tanken rundt nasjonale og lokale tiltak. Det som heller ikke er fullstendig innenfor vår kontroll, er for eksempel når samfunnet åpner opp igjen. Dette avhenger av mange faktorer. Blant disse faktorene er smittetrykk. Dette kan vi påvirke – i begge retninger. Hvis vi for eksempel velger å bli hjemme fra en sosial samling og det senere viser seg at en av deltagerne var smittet av viruset, så har man selv «bidratt» til å ikke øke antall smittede i dette tilfellet, ved å ikke bli en smittebærer eller syk selv. På denne måten påvirker vi indirekte hvordan tiltakene blir fremover. Ved å innse hvilke ting som er innenfor eller utenfor vår kontrollsfære, kan man anvende den stoiske kontrolldikotomien til å redusere ens bekymringsnivå noen hakk.

## 5. Konklusjon

Innledningsvis så jeg på spenningen mellom hvordan stoicismen er og hva den ofte blir kritisert for å være. Kritikken går kort fortalt ut på at det ikke er noe rom til følelser i stoicismens følelsesteori, og at man i praksis blir en følelsesløs

person laget av stein som skal – og må – tåle hva enn som hender. En av innvendingene jeg undersøkte innledningsvis, var at stoicismen synes å oppmuntre til følelseløshet eller undertrykkelse av følelsene. Her konkluderte jeg med at denne innvendingen baserer seg på en misforståelse av stoisk følelsesteori, ettersom det i stoicismen er uproblematisk å ha visse følelser. Stoisk følelsesteori er dermed ikke imot følelser, men mener det er viktig at disse følelsene har et rasjonelt grunnlag. Dette står i motsetning til forstyrrende følelser, som er de følelsene en stoiker helst er foruten.

Peripatetikerne påsto at de forstyrrende følelsene har noe for seg. Som et svar på dette har Cicero trukket fram et klippe-eksempel: Man hopper utfor en klippe og tror at man kan stoppe fallet når enn man vil. Dette svarer til kontrollen vi gir fra oss når vi bifaller et inntrykk, som igjen resulterer i en følelse. Jeg er i hovedsak enig med Cicero og Senecas utsagn om at de forstyrrende følelsene ikke kan være godt for en, selv i moderate mengder. Sammenligningen mellom følelser og sykdom hos flere stoikere fremhever også dette. Etter min mening ligger det ikke noe rasjonelt bak et slikt ønske om å ha forstyrrende følelser til stede i sitt følelsesliv.

Til slutt så jeg på en stoisk analyse av følelsen *bekymring*. I denne sammenheng er kontrolldikotomien viktig, et skille mellom det vi kan kontrollere, og det vi ikke kan kontrollere. Her mener stoikerne at vi noen ganger misforstår hva vi kan kontrollere og ikke, og dette resulterer i forstyrrende følelser. Bekymring er en slik forstyrrende følelse som retter seg mot fremtidens hendelser. Gjennom «feil bruk» av den introspektive øvelsen *premeditatio malorum* kan man bli overdrevent bekymret for fremtiden. Jeg presiserte her at varsomhet var stoicismens gylne middelvei mellom å være følelsesmessig frakoblet og å være bekymret. Dette viser at anklagen om følelseløshet bygger på en misforståelse.

Jeg har drøftet hvorvidt det er mulig og ønskelig å forholde seg til følelser slik stoicismen oppmuntrer til. Det later til at det er en uenighet rundt *mulighet* og enda større uenighet rundt om hvorvidt det er *ønskelig*. Nancy Sherman har blant annet stilt spørsmål ved stoicismens praksis – hvilke negative følger det kan få av å leve i tråd med den stoiske følelseslære. Jeg har presentert funn fra begge sider av saken, men slik det ser ut for meg, er det fremdeles mye igjen å utforske.

Ved å trekke frem noen av verktøyene stoikerne bruker for å håndtere følelser og hvordan de selv argumenterer for å føle det de føler, har jeg vist at den stoiske holdningen ikke handler om å være følelseløs, men å ha et bevisst

forhold til ens følelser. Dette kommer særlig til uttrykk gjennom øvelsen *premeditatio malorum*, en stoisk refleksjonsøvelse som forbereder oss på fremtiden. Ved å praktisere denne øvelsen jevnlig, tror jeg at vi kan bli bevisste på vår tidsbruk, måten vi forvalter våre timer, dager, måneder og år med våre nærmeste især på, noe som kan medføre at vi blir mer takknemlige for den tiden vi har med dem. Med et ideal om å ikke føle noe uten et rasjonelt grunnlag tror jeg vi kan spare oss for mye lidelse og dermed leve et godt liv.

## LITTERATUR

- Annas, J. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Aurelius, M. 2014. *Meditations*. Oversatt av M. Hammond. Penguin Books.
- Baltzly, D. 2019. «Stoicism». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (red.: E.N. Zalta). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>
- Cicero, M. T. 2002. *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. Oversatt av M. Graver. The University of Chicago Press.
- Cooper, J. M. 2005. «The Emotional Life of the Wise». *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 43 (No. 1): 176–218.
- Det norske akademis ordbok. «Stoisisme». URL: <https://naob.no/ordbok/stoisisme?elementId=53086411> (Besøkt 27.03.2021)
- Epictetus. 2008. *Epictetus: Discourses and Selected Writings*. Oversatt av R. Dobbin. Penguin Books.
- Faugli, E. 2020. «Sorg, lidenskapens pris? Om det stoiske følelsesliv». *Filosofisk supplement*, Vol. 16 (No. 3): 4–15. Universitetet i Oslo.
- Glorvigen, M. 2020. «En eldgammel filosofi får nye tilhengere under koronakrisen. *Aftenposten, A-magasinet* (7. august 2020). URL: <https://www.aftenposten.no/amagasinet/i/4qym3el/eldgammel-filosofi-faar-nye-tilhengere-under-koronakrisen>
- Graver, M. 1999. «Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic "propathēia"». *Phronesis*, Vol. 44 (No. 4): 300–25.
- . 2002. «Foreword». *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. The University of Chicago Press.
- . 2007. *Stoicism and Emotion*. The University of Chicago Press.
- Jenssen, J. O. 2021. *Stoisk ro: Livsvisdom for vår tid*. Oslo: Cappelen Damm.
- Kavli, H. L. 2020. «In Accordance with Nature: An Interview with Gregory B. Sadler». *Filosofisk supplement*, Vol. 16 (No. 3): 58–63. Universitetet i Oslo.
- Løkke, H. 2015. *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Springer Verlag.
- . 2020. «Engasjementer og emosjoner i stoisk filosofi». *Filosofisk supplement*, Vol. 16 (No. 3): 72–5. Universitetet i Oslo
- Munkerud, E. 2011. «Fra kontroll over emosjoner til kontroll over handling: Sorg og Shermans milde stoisme». *Filosofisk supplement*, Vol. 7 (No. 3): 13–9. Universitetet i Oslo.
- Pigliucci, M. 2015. «Irvine on the Dichotomy of Control». *How to be a Stoic*. URL: <https://howtobe stoic.wordpress.com/2015/03/31/irvine-on-the-dichotomy-of-control/>
- . 2017a. «Everything You Need to Know about the Dichotomy of Control». *How to be a Stoic*. URL: <https://howtobe stoic.wordpress.com/2017/07/24/everything-you-need-to-know-about-the-dichotomy-of-control/>
- . 2017b. «On the Nature of the Sage III. Was There Ever a Sage?». *How to be a Stoic*. URL: <https://howtobe stoic.wordpress.com/2017/09/06/on-the-nature-of-the-sage-iii-was-there-ever-a-sage/>
- Sadler, G. 2017. «What Epictetus Really Thinks Is in Our Power». *The Partially Examined Life: A Philosophy Podcast and Philosophy Blog*. URL: <https://partiallyexaminedlife.com/2017/01/17/what-epictetus-really-thinks-is-in-our-power/>
- Seneca, L. A. 2015. *Letters on Ethics: To Lucilius*. Oversatt av M. Graver og A. A. Long. The University of Chicago Press.
- Sherman, N. 2005. *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. «Stoic Equanimity in the Face of Torture». *Philosophic Exchange*, Vol. 38 (No. 1): 37–58.
- Wikipedia. 2021. «Stoicism». URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Stoicism> (Besøkt 12.04.2021)

## NOTER

- 1 I denne teksten brukes følgende forkortelser om klassiske verker fra stoikerne:  
Epictetus, *Enchiridion* = *Ench.*  
Epictetus, *Discourses* = *Disc.*  
Cicero, *Tusculan Disputations 3 & 4* = *Tusc.*  
Marcus Aurelius, *Meditations* = *Med.*  
Seneca, *Letters on Ethics To Lucilius [Epistulae Morales ad Lucilium]* = *Ep.*
- 2 Rasjonalitetskonseptet innenfor stoisismen er svært omfattende, derfor kommer jeg kun til å fokusere på det som er mest relevant for artikkelen og som trengs for å få et helhetlig bilde.
- 3 Det er dog en debatt rundt hvordan man skal oversette *pathē* og *eupatheiai*. Jeg har valgt henholdsvis forstyrrende og rasjonelle følelser etter hvilken funksjon de har. Jeg vurderte å kalle dem «dårlige» og «gode» følelser, men dette slo jeg fra meg da dette ble for normativt/moraliserende, og stemmer heller ikke overens med det stoikerne selv ville kalt dem.
- 4 En tilsvarende tabell er å finne i Cicero 2002, 93 og Graver 2007, 54. Se også Sherman 2005, 105. Jeg har brukt oversettelsen til Jenssen 2021, 127. Dette gjelder begge tabellene.
- 5 Merk at *fortiden* ikke har fått en plass i tabellene. Distinksjonen mellom nåtid og fremtid er ment som en distinksjon mellom hendelser som har inntruffet, og de som ennå ikke har inntruffet. Nåtiden kan forstås som kun et lite øyeblikk, men den preges også av fortiden. Nåtiden er ment som hendelser som er inntruffet *frem til og med nå*. Derfor kan vi i nåtiden kjenne på følelser som har med noe fortidig å gjøre. Se Graver 2007, 55.
- 6 Merk at en rute i tabell 2 står tom. Oppfatningen av at noe ondt er til stede, resulterer ikke i noen følelse hos stoikeren. Tanken om at alt skjer for en grunn, kombinert med at naturen styres av rasjonalitet (slik vi så i seksjon 2.1), gjør at de ikke har en oppfatning av tilstedeværende onde ting. Se Cooper 2005, 187, samt Epictetus 2008, *Ench.* kap. 27.
- 7 I kildene jeg har brukt hvor *emotions* har blitt nevnt, blir det ofte presisert at det omhandler de forstyrrende følelsene (*pathē*). I denne artikkelen ville det fungert dårlig å legge en slik antagelse til grunn. Jeg kommer derfor til å presisere om det er de rasjonelle eller de forstyrrende følelsene det er snakk om, og hvis jeg bare skriver «følelser», oppfatter det *både* de rasjonelle og de forstyrrende følelsene.
- 8 Begrepet «skuddsikkert tankesett» blir først og fremst lagt frem som en av konsekvensene av å delta i krig, men hun trekker paralleller mellom dette og det å leve som stoiker, noe som gjør at skillet mellom hva hun mener tilhører hvilket domene, blir uklart.
- 9 Dette er min egen tolkning. Jeg kan ikke si med sikkerhet at det er slik stoikerne selv ville formulert seg.
- 10 Dette blir også kalt «pre-rehearsal of future evils». Se Cicero, *Tusc.* 3.29.
- 11 Andre steder hvor noe lignende blir nevnt: Seneca, *Ep.* 76.35, 88.17, 91.3–4.
- 12 Cicero kommenterer også at frykt og bekymring er nært beslektet. Se *Tusc.* 4.64.
- 13 Dette ble nærmere forklart i seksjon 2.3. Se gjerne tilbake på tabellene der.
- 14 Dette ble også nevnt som en mulig negativ konsekvens av å gjøre øvelsen *premeditatio malorum* i seksjon 3.2.
- 15 Ordet «kontrolldikotomi» er, så vidt jeg vet, ikke brukt av stoikerne selv. Ordet har blitt brukt i nyere tid.
- 16 Filosofiprofessoren William B. Irvine kommer med en løsning på dette, ettersom han argumenterer for at dette er en «false dichotomy». Det finnes, ifølge Irvine, et tredje alternativ: det som ikke er opp til oss, men som vi likevel kan påvirke (som for eksempel kroppen). Dette er noe jeg ikke skal gå nærmere inn på, men det er likevel verdt å nevne som en del av debatten i dag. Se Pigliucci 2015 og Pigliucci 2017a.

# DEN DØENDE, GRØNNE FLAMMEN I ULVENS ØYNE

## NATURFILOSOFISKE REFLEKSJONER OVER ERFARINGENS BETYDNING

Siden filosofiens spede begynnelse har disiplinen vært kjennetegnet av en tiltakende draging vekk fra den konkrete erfaringen og mot fornuften som eneste sikre erkjennelsesinstans. Fornuften har blitt forstått som den suverene kilde til innsikt i verdens grunnleggende, enn si universelle, beskaffenhet. Følelsesladde erfaringer – partikulære møter/hendelser – har derimot blitt møtt med stor skepsis og betraktet som inadekvate kilder til kunnskap. I det følgende slår jeg derfor et slag for erfaringens særegne betydning, med særskilt fokus på måten vi møter andre levende vesener i naturen på.

Av Sindre Brennhagen

*Hvor mye mer levende er ikke det liv som finnes i naturen, det pelskleddet livet som stadig overlever de bitende kalde nettene, og som fra skog og mark dekket av frost og snø ser solen stå opp.*

– Henry David Thoreau, *Til naturen* (2017, 66).

### Innledning: Vekk fra virkeligheten

I første kapittel av boken *Besinnelse. Naturfilosofiske essays* skriver filosofen Hans Kolstad at «[...] dreiningen mot fornuften som prinsipp for all erkjennelse og væren, kom til å gi filosofien en skjebnesvanger utvikling» (2007, 38). Kolstad begrunner påstanden like etter, ved å hevde at når mennesket lærer å betrakte eksistensielle spørsmål gjennom fornuftens skjemaer, ender det opp med å identifisere sann væren med fornuftens idéer, slik at «den siste resten av andre former for væren – og med naturen – går i oppløsning» (Ibid.). Hva kan Kolstad mene med dette? Jo, at filosofien, siden førsokratikernes tid, har vært kjennetegnet av vending *vekk* fra den konkrete erfaringen, fenomener og vesener vi påtreffer i verden, til fordel for en vending *mot* den abstrakte begrepstenkningen: intellektet, fornuften, cogitatio, ratio.

Kolstad peker følgelig på tendensen filosofer gjennom årtusener har hatt til å privilegere rasjonaliteten, opphøye

den til øverste instans, mens sansene nedvurderes og betraktes som usikre eller inadekvate kilder til viten om oss selv og andre i verden. Et av de klareste uttrykkene på denne innstillingen finner vi som kjent hos René Descartes, som i sin søken etter et ufeilbarlig kunnskapsgrunnlag systematisk betvilte nesten alt og alle, helt til han satt igjen med ett eneste ubetvilelig prinsipp: tvilen som sådan, at han var en tvilende ting, at han tenkte – *Cogito, ergo sum*. Gjennom den metodisk-systematiske tvil fremstod tanken, fornuften, som klar og distinkt for Descartes. Det mentale subjektet er den visshetssikrende instansen i erkjennelsesforholdet; pålitelighet og objektivitet finnes ikke i verden der ute, blant fenomenene og objektene, men påtreffes og sikres i subjektets innerste indre.

Med andre ord: Det er epistemologiens gryende forrang, måten spekulasjoner over det som *er* (ontologisk) har blitt begrenset av forhåndsundersøkelser av hva vi vet og hvordan vi kan *vite* noe (epistemologisk), som Kolstad alluderer henimot, og som han mener førte filosofien på ville veier. Denne kritikken er ikke ny, og Kolstad er på ingen måte alene om å fremføre den. Men originalitet er ikke av særlig betydning her, for det er snarere hva denne kritikken impliserer for vårt natursyn, vår forståelse og behandling av naturen, som er viktig å dvele ved.

For hvis det er slik at filosofene siden disiplinens spede



fødsel i økende grad har lukket øynene for verden og heller trukket seg tilbake til sitt stille og lune sinn på jakten etter sannhet, hva har vi gått glipp av i forbifarten? Hvilke konsekvenser har det medført?

Den australske miljøfilosofen Freya Mathews er ikke nådig i sitt svar. Hun hevder at det avføder en kunstig sondering mellom selvet og verden, mellom det erkjennende subjekt og den ytre virkelighet, for slik å nøre oppunder det som utvikler seg til å bli en fullblods dualisme, en definitiv separasjon mellom det mentale og det fysiske (2003, 36–7). Lik Caspar David Friedrichs vandrer over tåkehavet, står det cartesianske ego utenfor og ovenfor (ikke overfor) en ukjent og nær sagt uvelkommen verden; det ensomme intellektet deltar ikke i og med naturen, men finner seg fullstendig avsondret fra den, med sine egne tankestørrelser som eneste trøst. Ens eget sinn er det umiddelbart gitte, det eneste faste holdepunktet, mens den eksterne verden kun har en annenrangs virkelighetskarakter; i beste fall er den en tvilsom kilde til innsikt, en avledet og uperfekt skygge kopi fra en høyere og invariant idéverden (Platon), mens i verste fall er den ikke virkelig i det hele tatt (solipsisme). Slik forekommer det en devaluering av virkeligheten, eller en «derealisering», som Mathews kaller det i boken *Reinhabiting Reality*:

This movement towards “derealization” in modern philosophy is not only consistent with the normative force of dualism; it is in fact an epistemological consequence of a dualistic metaphysics. For when mind is categorically divided from matter, an epistemological chasm opens up between subject and object: how can a subject infer from its own (mentalistic) experience to the nature or even existence of (physical) objects? So although derealization seems prima facie the antithesis of materialism, substituting the insubstantial for the solidly substantial, it is in fact only the logical conclusion of the dualism on which materialism rests (2005, 206f8).

Hva innebærer egentlig denne såkalte derealiseringen? Ifølge Mathews er det at erfaringen av virkeligheten, slik verden fremtrer for oss, blir møtt med sterk skepsis, mens den abstrakte, teoretiske, kvantifiserbare og verifiserbare kunnskapen gis forrang. Vi tar heller sikte på å analysere og forklare naturens gang istedenfor å bestrebe oss på å forstå den. Vi søker å redusere komplekse fenomener ned til deres minste bestanddeler, tallfeste deres høyde, bredde, lengde og dybde, for slik å tvinge dem innunder forhåndsbestemte kategorier som homogeniserer kvalitativt hetero-

gene fenomener: værensvesener, værensmåter, det immaterielle som unndrar seg naturvitenskapens objektiverende – tingliggjørende – metode.

Hva er så motgiften? Mathews mener erfaringen igjen må gis forrang: «Where knowledge in the traditional sense then seeks to explain, encounter seeks to engage» (2003, 78). Kunnskap i konvensjonell forstand søker å avmystifisere, mens erfaringen – det direkte, konkrete, kroppslige møtet med det/den andre – lar mystikken, ugjennomtrengheten, annetheten, forbli intakt. I det følgende vil jeg derfor drøfte erfaringens betydning for naturfilosofien. Vi må altså bedrive god, gammeldags spekulativ metafysikk, som har vært forbudt siden Immanuel Kants tid og spesielt foraktet av den analytiske filosofien, skal vi tro Hans Jonas (1996, 182). Og selv om vi kanskje aldri helt når inn til tingene i seg selv, er det likevel nødvendig å forsøke å løfte det ontologiske sløret som den selvdyrkende fornuften har tredd over naturen.

### Fra den flyktige natur til den statiske idé

Kolstad gir i ovennevnte bok en idéhistorisk utlegning av natursynet helt fra jegersamfunnet i paleolitikum (eldre steinalder) helt opp mot vår egen tid. Jeg skal ikke her gjengi samtlige punkter, da det vil føre for langt av sted, men begrense meg til det han skriver om den tidlige metafysikken som representert av førsokratikerne, Platon og Aristoteles. Det er likevel verdt å bemerke det han skriver om *konsubstansialitet*, nemlig at for urmennesket fantes det ingen splittelse mellom naturen og mennesket. Det fantes ingen tanke om en vesensforskjell mellom de ulike værensformer; det som var, bestod i siste instans av ett og samme stoff (2007, 11–2). På samme måte som det ikke eksisterte noen spaltning mellom det vi i dag kaller «subjekter» og «objekter», slik fantes det heller intet skille mellom det indre og det ytre; følelsesstemningene mennesket kjente innvendig (sinne, glede, sorg, osv.), ble forstått som en forlengelse av de ulike skiftene i naturen (årstidenes syklus, temperatursvingninger, strålende solskinn og stormfulle regnbyger). Mennesket oppfattet verden som enhetlig og helhetlig. Etter mitt syn har få formulert denne observasjonen så godt som Hans Jonas gjør i åpningsessayet i boken *Phenomenon of Life*:

When man first began to interpret the nature of things – and this he did when he began to be man – life was to him everywhere, and *being the same as being alive*. [...] That the world is alive is really the most natural views, and largely supported by prima-facie evidence (2001, 7; min kursivering).



Gjennom naturreligionene skjer den første splittelse i denne konsubstansialiteten, hvor gudene så å si flytter ut av verden og gjøres transcendent. Her oppstår det en spaltning mellom det guddommelige og det verdslige (mennesket og naturen), det hinsidige og det dennesidige, en splittelse i væren som ifølge Kolstad ble avgjørende for det videre utviklingsløpet (2007, 15). Gjennom forestillingen om en guddom som var immanent og virksom i naturen, men samtidig løsrevet fra den, ble den opprinnelige værenshelheten brutt (Ibid., 19).

Da de joniske naturfilosofene formulerte den tidlige filosofiens grunnproblem, nemlig forholdet mellom enhet og mangfoldighet, ble bruddet for alvor sementert. De joniske naturfilosofer så i naturen en veldig forgjengelig, noe som for dem impliserte at det måtte ligge en tilgrunnliggende metafysisk substans *bakom* den, et evigvarende og statisk prinsipp som den oppstod ut av. Der hvor de joniske naturfilosofene identifiserte denne substansen – eller «urstoffet» – som ett bestemt naturfenomen (ild, vann, luft), noe som fremdeles *er* natur, tok Platon abstraksjonen ett skritt videre.

Hos Platon blir som kjent den fysiske verden betraktet som en etterligning av en «høyere» idéverden bestående av uforanderlige former (Ibid., 34). Mens de sansbare fenomener er flyktige, er idéene evinnelige og invariante. Platon abstraherer således *fra* den mest håndgripelige virkeligheten og fokuserer heller på det presumptivt ubevegelige. Den metafysiske dualismen som postuleres mellom naturen og idéverdenen, komplementeres videre av en erkjennesteoretisk rasjonalisme. Det er kun gjennom fornuften man kan oppnå innsikt i idéene og følgelig besitte sikker kunnskap (Ibid., 34–7).

Slik mistet filosofien naturen i dobbel forstand, ifølge Kolstad: Den tidlige metafysikken erstatter den levende naturen med en idé eller et begrep om den, mens naturen slik vi erfarer den i sanntid – ser, lukter, smaker, føler den – blir møtt med stor skepsis; den kunne nemlig ikke være en adekvat nok kilde til viten, siden den kontinuerlig stod på randen av forandring (Ibid., 35).

Litt forenklet kan man si at der hvor Platon spalter verden, gestalter Aristoteles den igjen. Aristoteles henter de platonske idéer ned igjen fra den oversanselige verden og plasserer dem i ethvert levende vesen, som en slags iboende livsform. Som empirikeren han var, betraktet Aristoteles naturen som noe selvstendig eksisterende, noe reelt, og ikke som en blek kopi av en høyere begrepsverden, slik hans forgjenger gjorde. Men selv hos Aristoteles er det, ifølge Kolstad (2007) og Hjalmar Hegge (1993), en tanke om noe statisk «over» den fysiske verden. Skjønt

Aristoteles ikke opererer med en idéverden, kan han sies å samle alle idéene (formene) i en fellesenhet: formenes form, tankenes tanke, idéenes idé eller *den første ubevegelige bevegelse*. For Aristoteles er nemlig Gud brennpunktet ovenfor og *utenfor* den forgjengelige verden, likesom idéene er det for Platon. Mens Hegge i boken *Mennesket og naturen* er noe mer positivt innstilt til Aristoteles' naturfilosofi enn Kolstad, skriver også Hegge at med «den utviklede begrepsmessige tenkningen som Aristoteles representerer, skjer det riktignok en sterk reduksjon av området for det rent sjelelige i naturen, for 'psyche' eller bevissthet» (1993, 43). Kolstad fastslår derimot, litt for bastant etter mitt syn, at felles for Platon og Aristoteles er at:

[...] siden naturen utgjør en forringelse av noe uforanderlig, ville den sansbare verden eller naturen ikke eksistere såfremt ikke det uforanderlige et sted fantes virkeliggjort, og som naturen bare er en ufullkommen gjengivelse av (2007, 39).

Om en så skulle si seg rykende uenig med Kolstad og Hegge på dette punktet, hersker det i alle tilfeller liten tvil om at det er fornuften som troner øverst hos både Platon og Aristoteles, at *logos* er et styrende prinsipp for begge. At fornuften gis hedersplassen i filosofien, er selvfølgelig alt annet enn merksnodig – filosofien er tross alt den kontemplative vitenskap *par excellence*. Undertegnede er for øvrig den siste til å avskrive den filosofiske kontemplasjons uvurderlige funksjoner; denne teksten er jo også (forhåpentligvis) et produkt av en begrunnet tankeprosess. Problemet blir imidlertid at når fornuften betraktes som det eneste medium for erkjennelse, når introspeksjonen blir eneste vei til innsikt i fenomenene i seg selv, går det på bekostning av likeverdige – og kanskje mer fundamentale – måter vi kommer i kontakt med vesentlige aspekter ved verden på. At naturen under intellektets oppstigning forsvinner eller reduseres til et skyggebilde, er ikke en følge av en dyptgripende ontologisk redegjørelse, men heller et resultat av fornuftens dyrking av seg selv (Ibid., 37). Jeg skal komme tilbake til dette poenget. Men aller først: et lite byks fremover i filosofihistorien.

### Descartes' dualisme og fornuftens løsrivelse

I boken *The Natural Alien* skriver Neil Evernden at Descartes reiser en barriere mellom mennesket og naturen, for derved å be oss «gjette hva som befinner seg på den andre siden» (1993, 53). Evernden sikter her, lite overraskende, til Descartes' substansdualisme. For å kort sammenfatte Descartes' filosofi kan man si at den består

i en grunnleggende todeling av virkeligheten, hvor naturen (materien, legemet, ustrakt substans, *res extensa*) står i motsetning til bevisstheten (menneskesinnet, det immaterielle, tenkende substans, *res cogitans*); bevisstheten eller sjelen er noe vesensforskjellig fra legemet.

I den fysiske, utstrakte materien finnes kun egenskaper som lengde, bredde, høyde og dybde – «primærkvaliteter» som kan kvantifiseres, altså måles og tallfestes. Sansbare egenskaper, som eksempelvis farger og lukt, er for Descartes simpelthen «sekundærkvaliteter», noe som ikke tilkommer tingene i seg selv, men som snarere er noe den betraktende bevissthet projiserer over på dem, sågar leser inn i dem. Primærkvalitetene sies derfor å være «objektive» egenskaper, mens sekundærkvalitetene blir noe blott og bart «subjektivt», inntrykk som ikke er virkelige – reelle – i samme forstand. Descartes skriver i *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* at det er lite ved de legemlige ting han begriper så klart og tydelig som

[...] deres størrelse eller utstrekning i lengde, bredde og dybde: den figur som dannes ved begrensningen av denne utstrekning, den stilling som de forskjellige figurer inntar til hverandre, og bevegelsen eller forandringen av denne stilling. Hertil kan føyes substans, varighet og tall (1992, 44–5).

Alt det andre derimot, altså «lys, farver, lyder, dufter, smak, varme, kulde, visse berøringskvaliteter – alt dette trer uklart og utydelig for min tanke» (Ibid., 45). Det som skjer i og med denne skarpe inndelingen av kvaliteter i kategoriene «primære» og «sekundære», er at førstnevnte gis epistemologisk og ontologisk forrang, mens den andre nedvurderes, devalueres og i siste instans avfeies. Sekundærkvalitetene eksisterer ikke *in re*, i naturen selv; de har ingen plass i den fysiske verden, men er tvert imot kun tilstander i den menneskelige bevissthet.

Descartes forkaster tanken om at det finnes en indre, sjelelig eller immateriell kraft – et animerende prinsipp, en subjektiv dimensjon, en psyke i vid forstand – i naturen, uavhengig av om vi snakker om anorganisk materie eller organismer. Alt i naturen – være seg steiner, planter eller dyr (Descartes differensierer ikke mellom dem) – beveger, forflytter, forandrer seg kun som følger av en ytre bevirkende årsak (*causa efficiens*). Den australske økofeministen Val Plumwood siterer en særlig illustrerende passasje fra Descartes' hånd:

There exist no occult forces in stones or plants. There are no amazing or marvellous sympathies or antipa-

thies, in fact there exists nothing in the whole of nature which cannot be explained in terms of purely corporeal causes totally devoid of mind and thought (Descartes sitert i Plumwood 1993, 104).

Naturens essens kan gripes fullt ut, defineres komplett og uttømmende, gjennom dens ytre kvantifiserbare dimensjoner. Den klassiske mekanistiske naturvitenskapens metode, basert på prinsipper som reduksjonisme, atomisme og verifikasjonisme, avdekker for Descartes alt som er og kan være i naturen. Det er viktig å bemerke, som Hans Jonas poengterer i *Phenomenon of Life*, at den cartesianske dualisme således ikke kun skiller det mentale fra det fysiske, og følgelig det bevisste mennesket fra den presumptivt døde natur, men at den også *isolerer* dem fra hverandre, slik at det dannes to metafysiske «alternativer» i lys av denne kunstige sonderingen, henholdsvis idealisme og materialisme. Men gitt de åpenbare avansementene til de positivistiske naturvitenskapene på Descartes' tid, fantes det i grunn ingen tvil om at materialismen i praksis kom til å seire. Jonas skriver:

The isolation of the *res cogitans* was the most effective way of securing the complete ontological detachment of external reality from what was not extended and measurable. Thus, besides constituting this reality as a self-contained field for the universal application of mathematical analysis, the division provided the metaphysical justification for the all-out mechanical materialism of modern science (2001, 54).

Slik etableres også, som en konsekvens, et skarpt skille mellom mennesket som subjekt og naturen som objekt. Naturen blir kun et homogent studieobjekt, den defineres *negativt* utfra hva den mangler og *ikke er*. Det vil si at den kun bestemmes i relasjon til mennesket som «omgivelsene», «miljøet» eller «det ikke-menneskelige» (Plumwood 1993, 70). Som ren utstrekning, uten noen form for subjektivitet, bevissthet, følelser eller kapasitet for erfaring, kan naturen legges åpen for menneskets eksperimentering og manipulasjon som en hvilken som helst maskin. Organismer besitter riktignok en mer innviklet struktur enn for eksempel et veggur, men metafysisk betraktet eksisterer det ingen vesensforskjell mellom dem for Descartes. De er underkastet samme bevegelseslover, samme lineære kausalitet (støt og trykk), samme mekanistiske logikk. Slik klokken er trukket opp for å tikke, slik er også svalene forhåndsinnstilt til å fly mot varmere strøk om vinteren og komme tilbake igjen i vårmånedene (Kolstad 2007, 96).



*Illustrasjon av Elena Wong*

Det inntreer her en ny og destruktiv etappe på veien mot den moderne naturoppfatningen. Det tenkende jeg – det cartesianske ego – løsrives fra den fysiske verden, det erkjennende subjekt plasseres på utsiden av den sansbare verden. Samtidig gis intellektet en helt enestående funksjon, da det er gjennom fornuften vi kan gripe, reflektere over, sortere ut og rangere inntrykkene vi som passive mottakere får fra den eksterne verden. Mens de kroppslig-sanselige inntrykkene vi får gjennom den konkrete erfaringen, altså det vi ser, smaker, lukter og føler, skal møtes med mistenksomhet og sterk tvil, kan vi være trygge på at rasjonaliteten har en suveren tilgang. Intellektet griper de objektive størrelsene, mens sansene og ikke minst *følelsene* presumptivt forkludrer fornuftens jakt på de evinnelige sannheter.

Som hos Platon, er det også hos Descartes fornuften som er den eneste sikre kilden til viten; de har en metafysisk dualisme og erkjennelsesteoretisk rasjonalisme til felles. Men der hvor Platon betraktet naturen som en kopi av den fullkomne idéverden, og således fastholdt et element av immaterialitet i den fysiske verden, forsvinner siste rest av sjelelige og psykiske egenskaper i naturen med Descartes. Jonas kommenterer implikasjonene av dette:

In this sweeping repudiation of Platonism, overlaid as it was at first by the rationalist fervor of the Cartesian school, the fate of Western thought was decided: the Platonic union of intellect with the intelligible, and of the intelligible with the real, was dissolved, and 'nature' could now be identified with 'matter', that is, with a matter that quite self-sufficiently exists on its own. [...] With Descartes, dualism entered its last and lethal metamorphosis, shortly to disintegrate into the equally barren alternatives of idealism and materialism: for the first time in its long history, every kind of awareness, however sensual or emotional – in short, irrational – is grouped *with* reason on one side, and set over against every kind of spatial being, including its mathematical, that is rational, form, on the other side (2001, 73).

Menneskesinnets evne til introspeksjon blir det arkimediske punkt av hvilket sikker viten gjøres mulig; den cartesianske tvil er lakmustesten for hvorvidt et fenomen kan regnes som virkelig eller ei. Der hvor man intuitivt oppfatter rådyrets grasiøse sprang gjennom skogholtet som et åpenbart tegn på at det er et levende, intensjonalt subjekt med kapasiteten til å erfare seg selv og verden, kan den cartesianske tvil derimot avkrefte dette med henvisning til sanseinntrykkenes grunnleggende feilbarlighet; det kan ikke tallfestes og «bevises», må vite. Når hunden

Descartes dissekerte levende i sin anatomiundervisning vred seg rundt i smerte og utbasunerte høye hyl i dødsangstens toneart, når hans elever forhåpentligvis protesterte på denne makabre behandlingen av det de anså som et vesen med et minimumskrav på fravær av uberettiget smertepåføring, kunne han nok en gang forsikre sitt forskrekkede publikum om at hunden var et tomt skall, ren materie, *automata*.<sup>1</sup> Deres følelsesmessige reaksjoner var kun en subjektiv og dermed upassende – ja, irrasjonell – respons. Rasjonaliteten vet at desensitivisering, avemosjonalisering, er den eneste veien til sann erkjennelse.

Vi ser følgelig hvorledes rasjonalitetens dyrking av seg selv gir opphav til kontraintuitive slutninger, arter seg på grensen til parodisk, når fetisjeringen av «klare og tydelige» prinsipper ender opp med å ekskludere det som i alle tilfeller er vår primære kontakt med og kilde til verden: evnen til å bli påvirket og berørt av andre, evnen til å føle med og føle seg inn i andres erfaring.

Skal vi tro Neil Evernden, kan vi fremdeles se tydelige spor av denne cartesianske arven; desensitiviseringen er i stor grad operativ selv i vår tid. Legen må for eksempel betrakte og forholde seg til sin pasient som et enkelt legeme; man må kunne utføre inngående medisinske inngrep uten å bli beveget eller for den saks skyld *rørt* av pasientens reaksjoner. Pasientens *subjektivitet* må faktoreres vekk. Pasienten kan ikke betraktes som noe annet enn en fysisk kropp, et manipulerbart objekt, som skal leges rent fysiologisk eller biokjemisk. Lignende stiller det seg også for biologistudenten, som gjennom sitt utdanningsløp må avlære seg å reagere på – eller verre: føle sympati for – studie- og forsøksobjektene (dyrene) den har å gjøre med. Evernden skriver: «The student who enters a biology program with experience of animals as subjects must 'unlearn' his initial understanding before he can proceed to a biology of objects» (1993, 78). I begge tilfeller gjelder det for kunnskapssubjektet å redusere de(n) andre til et objekt, legge evnen til innlevelse og medfølelse til side, abstrahere vekk fra det konkrete møtet til fordel for en tingliggjøring av den andre.

Å minne om og kritisere Descartes' natursyn, slik jeg her har gjort, slår en imidlertid kanskje som å piske en død hest på en varm sommerdag: nytteløst. Jeg tror likevel det er viktig å eksplisere implikasjonene av Descartes' radikale dualisme, da den udiskutabelt – det frister å si *ubetvilelig* – la grunnlaget for mange av problemene som har kjennetegnet filosofien frem til vår tid. Ikke bare legitimerer Descartes' metodiske tvil fokusskiftet vekk fra erfaringen, men den kan også betraktes som en direkte bidragsyter til en epistemologiske vendingen i moderne



filosofi. Metafysiske spekulasjoner over naturens vesen ble nærmest forstått som noe avleggs, noe utdatert, i kjølvannet av Descartes, som Freya Mathews skriver i *For Love of Matter*:

This Cartesian problem of knowledge, situated in the context of mind/matter dualism, historically gave rise to a dramatic 'epistemological turn' in philosophy, a turning away from metaphysics, from questions concerning the nature of a world that lies beyond our epistemic reach, and a turning towards questions concerning the scope and limits, the very possibility, of knowledge itself. Although this epistemological agenda still directs the philosophical inquiry today, philosophy has in fact been drawn to the sceptical, or, as I shall characterize it, the de-realist end of the epistemological spectrum, to the view that the nature or even existence of an external world is unknowable (2003, 36–7).

Mathews hevder at denne vendingen gradvis har ført filosofien over i en «derealisering» av virkeligheten. Hva innebærer dette? Jeg tror det kan være at de rigide betingelse for kunnskap, som er særlig fremtredende hos Descartes, har overvintret til vår egen tid, for slik å munne i et svært ensidig, for ikke å si *monomant*, syn på kunnskap.

### Til fenomenene igjen!

Vi er i dag vant til å tenke på kunnskap i en strikt positivistisk forstand, kanskje mye takket være den cartesianske skeptisisme kombinert med naturvitenskapens kvantitative metode: at kunnskap er noe som oppnås gjennom observasjon, analyse og uendelige gjentakelses- og verifikasjonsprosesser for å sikre at resultatet er empirisk holdbart. Men denne kunnskapsforståelsen forutsetter en nærmest nøytral observatør, en passiv mottaker som registrerer eksterne inntrykk, og ikke et aktivt subjekt som er en del av den samme verden som det undersøkte fenomen. Man postulerer et erkjennende subjekt som befinner seg på trygg avstand fra objektet det beskjeftiger seg med, et kalkulerende intellekt som påstås fjernet fra den verden den undersøker. Man utelater det viktigste, noe kvalitativt uunnværlig, nemlig den forutgående og derav mer fundamentale erfaringen av fenomenet.

Det som mangler, er en beskrivelse av fenomenet, av hvordan vi persiperer tingen. Vi må med andre ord inn ta en fenomenologisk tilnærming, noe som krever at vi returnerer til tingene selv, til en verden som kommer forutfor kunnskap men samtidig gir opphav til den, slik landskapet kommer før geografien og blomstene før botanikken

(Evernden 1993, 57). Vi må bestrebe oss på å gi en første-personsbeskrivelse av måten tingene fremtrer og fremstår for oss, og ikke søke ørkesløst etter en uttømmende kausallogisk forklaring av dens (gjærne mekanistiske) bakenforliggende årsaker. For vi er alltid allerede i samme verden som objektet/fenomenet vi har å gjøre med; bevisstheten er alltid en bevissthet *om noe(n)*, ikke et isolert epifenomen uten en konkret tilknytning til kroppen og virkeligheten.

Maurice Merleau-Ponty skriver innledningsvis i *Phenomenology of Perception* at verden ikke er noe man tenker, men noe man *lever gjennom* (2002, xviii). Det er grunnleggende feil å betrakte individet – subjektet, jeg-et – som en kalibrerende fornuft løsrevet fra sine omgivelser, en passiv observatør. Verden er noe man alltid allerede er i, med og gjennom, noe man aldri kan distansere seg fra eller tingliggjøre. «The world is not an object such that I have in my possession the law of its making; it is the natural setting of, and field for, all my thoughts and all my explicit perceptions» skriver Merleau-Ponty (Ibid., xi–xii), og fortsetter: «[...] there is no inner man, man is in the world, and only in the world does he know himself» (Ibid., xii).

Jeg kommer altså ikke *først* til visshet om meg selv, oppnår en slags refleksiv bevissthet i mitt stille sinn, for *dernest* å bevege meg ut mot andre i verden. Nei, erfaringen av selvet og alteritet skjer samtidig, ikke gjennom en lukket og selvopplukt bevissthet som sakte strekker seg ut mot omgivelsene. Den innadvendte for–meg-relasjonen (selvforholdet) og den utadvendte for–andre-relasjonen er således ko-presente, nødvendig til stede på én og samme tid.

Sterkere uttrykt, kan vi kanskje også si at man ikke helt blir seg selv, kommer til seg selv og finner sin plass, uten andre å støte på. Med en parafrasering av Emmanuel Levinas: Erfaringen av den Andre er den primære mulighetsbetingelse for at jeg blir meg, at jeg kalles til verden av noe eller noen som avkrever meg et svar, en respons. Det er gjennom konkrete og direkte møter med andre levende vesener vi kommer i kontakt med essensielle aspekter ved vår væren-i-verden.

Der hvor den moderne epistemologiens absolutte formål er å avmystifisere naturen gjennom en reduktiv analyse av dens årsaksforklaringer, noe som kun er mulig hvis man betrakter den som et objekt, får vi i erfaringen en helt annerledes tilgang til den. Kunnskap, konvensjonelt forstått, baserer seg på abstraksjon og etterstreber universalitet; man søker etter likheter, karakteristiske kjennetegn, for slik å tvinge et heterogent fenomen inn under et homogent begrep. I erfaringen kan derimot det særegne ved tingen – idiosynkrasien ved det spesifikke fenomenet i det

konkrete enkeltmøtet – forbli intakt. I det direkte møtet med den andre søker man ikke å forklare, analysere og rubrisere, altså klassifisere den i henhold til innarbeidet taksonomi. Et møte («encounter») innebærer derimot, som Freya Mathews skriver, «[...] recognition of and contact with their independent subjectivity, where such recognition and contact inevitably give rise to a certain respect for their integrity and sympathetic concern for their fate» (2003, 76–7).

Å erfare og forstå en annen er følgelig vesensforskjellig fra å forklare en annen; i erfaringen møter man den andre som subjekt, forsøker å komme i kontakt med den nøyaktig *dette* vesenets subjektivitet, det subjektive aspektet ved dets væren, istedenfor «aspects of the self that are outside their experience, such as synapses and neural pathways and unconscious behavior patterns» (Ibid., 78). Kunnskap om atferdsmønstre, fysiologiske og nevrologiske prosesser gir oss i beste fall muligheten til å forutse den andres neste trekk, men den kommer uansett noe til kort. Å møte et annet levende vesens blikk og stirre inn i dets klinkekuleøyne er nemlig, som Deborah Bird Rose skriver i boken *Wild Dog Dreaming*, å innlemme seg selv i et mysterium (2011, 69). Hva som skjuler seg bak for eksempel uglens perlerunde øyne, kan ikke simpelthen besvares gjennom å gulpe opp fakta om dens evne til å rotere hodet 270 grader rundt. Derfor hevder Mathews at forskjellen mellom å objektivere den andre for å oppnå kunnskap om den versus å gi seg hen til erfaringen og behandle den andre som et likeverdig subjekt, er følgende: «Knowledge proves closure on the future, hence control and security. Encounter is open-ended, allowing for spontaneity and entailing vulnerability. That is why encounter is *erotic*» (2003, 78). Ergo gjelder det å gi illustrerende eksempler på hvordan vi i den levde erfaringen nærmer oss andre, med særlig vekt på kontakten vi har med andre levende vesener i naturen. Først vil jeg dog redegjøre for hva jeg legger i selve erfaringsbegrepet.

### Hva er en erfaring?

I den tyske filosofiens tradisjon er det vanlig å skille en erfaring (*Erfahrung*) fra en opplevelse (*Erlebnis*). Distinksjonen stammer opprinnelig fra Wilhelm Dilthey, dog flere hevder at andre filosofer som eksempelvis G.W.F. Hegel, Hans-Georg Gadamer og Theodor Adorno også opererer med et slikt skille, skjønt på ulike vis (Hverven 2018, 128–9). Mens en opplevelse har et noe mer hverdagslig preg over seg, det er en hendelse hvor du har rimelig god kontroll over situasjonen, er en erfaring noe mer dyptgripende. Vi har ofte mange opplevelser, gode som

vonde, men vi har ikke like mange erfaringer. Man kan velge å oppsøke og initiere en opplevelse, mens man i erfaringen er mer utsatt for noe: blottstilt, utlevert til det som skjer, rammet, skaket, berørt av det som øver innflytelse på deg.

Erfaringen innebærer en *negasjon* eller *suspensjon*, hvor det ordinære tilsidesettes eller oppheves, hvor vi bringes i kontakt med vesentlige sider og dimensjoner ved vår væren-i-verden, måten vi *er* på som mennesker (Vetlesen 2009, 110).<sup>2</sup> Vi kommer i kontakt med våre ufravikelige grunnvilkår, hvor vi føler på hva det egentlig vil si å være til på den måten som vi er. Gjennom erfaringen skjer en grunnleggende forandring i vår holdning til verden; vår forhenværende innstilling kastes på baugen, forsvinner som dugg for solen, til fordel for noe helt annet. Slik forstått, har erfaringen noe *transcenderende* ved seg, noe som virker verdensåpnende snarere enn lukkende om et bestemt objekt (Ibid., 114–6).

Erfaringen er preget av en form for dobbel eksponering: det vi erfarer, det som vår mottakelighet bergtas av, overvelder oss med en umåtelig kraft, slik at vi føler oss utlevert til det vi står overfor. Samtidig er også dette noe eller noen – fenomenet, tingen – noe som åpenbarer og blottstiller seg for oss gjennom møtet (Ibid., 111). Erfaringen er ikke noe jeg med viten og vilje frembringer, det er ikke et produkt av min intensjonalitet, noe jeg bestemmer over, men noe jeg utsettes for.

I kraft av å være noe som røsker tak i deg, noe overveldende som dytter deg ut av din trygge komfortsone og innvarsler et (tidvis radikalt) nytt eksistensmodus, kan erfaringen være både positiv, negativ eller klin umulig å fortolke emosjonelt. Å støte på et rovdyr i frilufta kan være både fryktinngytende og berikende: Usikkerheten man føler i situasjonen kan gi opphav til et veldig adrenalinerush som i all sin ambivalens ikke er lett å tolke som noe entydig godt eller ubehagelig. Det avhenger selvfølgelig av situasjonens utfall også, da sannsynligvis de færreste ser tilbake på alvorlige ulykker med et smil om munnen og takknemlighet i hjertet. Men poenget med en erfaring er ikke nødvendigvis at den er behagelig, men at den er skjellsettende, at den minner oss på – setter oss i kontakt med – vår skjørhet, utsatthet og dødelighet. Erfaringer er unike, sjeldne juveler, og står følgelig i sterk kontrast til den abstrakte tenkningen, som søker å gripe det identiske og allmenne ved tingene, ikke det som er særegent for den enkelte ting (Hverven 2018, 133).

Erfaringen er noe et subjekt gjør, en *erfarer*. Det er subjektet som gjør erfaringen som har en privilegert tilgang på den, hva den består i og betyr. En erfaring er med

andre ord subjektiv. Men dette må ikke forstås som at den er en mer usikker kilde til innsikt eller at den er mindre verdt enn den kvantifiserbare empiri, de målbare størrelsene, det «objektive». Som vi så tidligere, vil erfaringer, slik jeg beskriver dem her, falle utenfor de rigide kriterier for kunnskap som den rasjonalistiske-cum-positivistiske metoden setter. Men betyr det at de ikke eksisterer, at de er illusoriske fenomener, rene fantasmagorier og luftspeilinger? Nei, tvert imot. Jeg tror den ensporede jakten på objektivitet har ført til det Arne Johan Vetlesen kaller «metodens tyranni», som beskrives på følgende måte:

[...] jakten på objektets objektivitet og forskerens utskiftbarhet fører uvegerlig til at det som her menes med erfaring og med erfaringens subjekt (erfarenen) faller utenfor det som (positivistisk) anses som gyldig vitenskapelig virksomhet. Dette er hva jeg vil kalle metodens tyranni, metodens forrang fremfor objektet, fremfor fenomenene: å stille krav til vitenskapelighet og objektivitet som er slik at prisen for at de innfris er at en mengde fenomener i verden faller utenfor, diskvalifisert som blott subjektive, som kontingente eller partikulære. Det handler om å kaste barnet ut med badevannet (2009, 110).

Erfaringen er så umiskjennelig konkret, noe som kun skjer her og nå, at den unndrar seg enhver form for abstraksjon, universalisering og etterprøving. Dette impliserer på ingen måte at å forsvare erfaringers viktighet gjør at man ønsker å forkaste den kvantitative metoden. Det innebærer tvert imot å vise at selv om metoden ikke fanger opp enkelte fenomener, er det ikke dermed sagt at de *ikke er virkelige*. Det lyder tross alt absurd å resolutt avfeie noe som unektelig er i verden som «uvirkelig», når det beviselig er noe som *er*. Motstanden mot erfaringers betydning må derfor forstås som et krampaktig forsvar for metoden, et unyansert på hva som kan avdekke vesentlige sider ved verden.

Mathews taler for eksempel om en delt og følt form for kunnskap, en kjødelig kunnskap («carnal knowing»), som oppstår når vi gir oss hen til erfaringen, når vi anerkjenner og møter et vesen som subjekt med særegne prosjekter (2003, 78).<sup>3</sup> Den kroppslige erfaringen viser oss nemlig, som Merleau-Ponty også fremhever, «an imposition of meaning which is not the work of a universal constituting consciousness [...]» (2002, 170). Når vi møter et annet levende vesen, er vi ikke så meget interessert å forklare hvorfor det er som det er, men heller å *være med det*.

I erfaringen av natur, når vi ferdes i skogen, til vanns eller til fjells, kan vi *lide lidenskapelig*: føle oss utlevert til

noe fullstendig annet, føle oss både samstemte med og underlagt naturen. «Skogen puster // fargene inn // og ut // som dugg og damp» skriver poeten Casper André Lugg treffende (2018, 175). Å lide naturen er å ha naturen som lidenskap, som noe man lider inntil besettelse, noe som er ensbetydende med å «sette naturen i subjektets sted», ifølge Kolstad (2007, 183). «Å lide naturen som subjekt istedenfor å behandle den som objekt er å leve i samvær med naturen, i all dens fylde» skriver han videre (Ibid.), før han i en programmatisk setning deklamerer:

Stilt overfor naturen kan mennesket ikke bare føle det sublimt storslåtte, det estetisk utfordrende, det eventyrlig kallende eller det emosjonelt knugende ved naturen, med det kan også ha følelsen av et uutsigelig indre fellesskap mellom dets egen bevissthet og den ytre natur (Ibid., 185).

Det er «følelsen av et uutsigelig indre fellesskap» naturerfaringer avføder, mener Kolstad. Men erfaringer kan også være ugjennomtrengelig, altså konfrontere oss med at det er noe som ligger utenfor eller *forbi* vår forståelsesevne. Slik kan erfaringer gi opphav til en veldig ydmykhet eller ærefrykt, da de viser oss at vesentlige deler av virkeligheten overskrider vår erkjennelse, forblir utilgjengelig og ikke lar seg redusere til håndgripelige enkeltbestanddeler.

### Aldo Leopolds landetikk og møte med ulven

Aldo Leopold (1887–1948) var en amerikansk forfatter, økolog og naturforvalter. Han er kanskje mest kjent som mannen bak «landetikken» i moderne miljøfilosofi, en holistisk og økosentrisk etikk basert på tanken om at det ikke kun er mennesker som inngår i det moralske fellesskap og regnes som moralske adressater. Leopold hevder at også jord, vann, planter og dyr også må betraktes som moralske adressater, altså entiteter som har rett til å blomstre og krav på beskyttelse fra uberettiget skade (1968, 204).

I kommentarverket *In Defense of the Land Ethic* skriver J. Baird Callicott at Leopolds landetikk er fundert i premisset om at «the Earth is alive and ensouled – possessing inherent psychological characteristics, logically parallel to reason and sentience» (1989, 88). Derfor, skriver Callicott videre, må landskapets eller økosystemenes stabilitet være førsteprioritet, helheten må gis forrang, da relasjoner er konstitutive – ontologiske forutsetninger – for enkeltdelenes liv, være seg enkelte arter eller spesifikke individer: «Ecosystemic wholes are logically prior to their component species because the nature of the part is determined by its relationship to the whole» (Ibid., 110–1). Leopolds



landetikk peker, følger vi Callicotts resonnement, i retning av en relasjonell og/eller prosessuell ontologi. Tendenser til sistnevnte blir særlig tydelig når Leopold benytter seg av begreper som «strøm», «energi», «flyt» og lignende i sine beskrivelser av hva «landet» er, som her for eksempel: «Land, then, is not merely soil; it is a fountain of energy flowing through a circuit of soils, plants, and animals» (1968, 216).

I hovedverket *A Sand County Almanac*, som ble utgitt posthumt i 1949 etter at Leopold døde året før mens han forsøkte å slukke en brann på nabogården, forteller Leopold om gangen han skjød en ulv og kunne se den «døende, grønne flammen i dens øyne». Leopold beskriver en skjellsettende erfaring, en hendelse som gjorde sterkt inntrykk og etterlot seg dype spor i Leopolds selvforståelse og verdensanskuelse. Han innleder historien med følgende refleksjoner over gjenklangen av ulvens rop i fjellområdet:

A deep chesty bawl echoes from rimrock to rimrock, rolls down the mountain, and fades into the far blackness of the night. It is an outburst of wild defiant sorrow, and of contempt for all the adversities of the world. Every living thing (and perhaps many a dead one as well) pays heed to that call. To the deer it is a reminder of the way of all flesh, to the pine a forecast of midnight scuffles and of blood upon the snow, to the coyote a promise of gleanings to come, to the cowman a threat of red ink at the bank, to the hunter a challenge of fang against bullet. Yet behind these obvious and immediate hopes and fears there lies a deeper meaning, known only to the mountain itself. Only the mountain has lived long enough to listen objectively to the howl of a wolf (Ibid., 129).

At Leopold avslutningsvis skriver at fjellet kan lytte «objectively to the howl of a wolf», kan filosofisk tolkes som at Leopold avviser aksiologisk subjektivisme, hvor verdi (estetisk verdi, egenverdi) ikke betraktes som noe reelt og selvstendig eksisterende, noe som er iboende selve entiteten (*in re*), men heller en kvalitet som en projiserende menneskebevissthet leser inn i den. I en tilsynelatende enkel setning har Leopold således tilkjennegitt en mer *realistisk* grunnposisjon. Men ikke bare det: Leopold hevder vitterlig også at det er *kun* fjellet som kan lytte objektivt til ulvens rop, at det er *kun fjellet* som evner å forstå hva ulven forsøker å kommunisere. Dette skriver han til tross for at fjellet, så langt vi vet, ikke har ører. Ergo må det være noe annet enn den enkle hørselsevnen Leopold sikter til.

Jeg tror at Leopold ikke mener det metaforisk, men

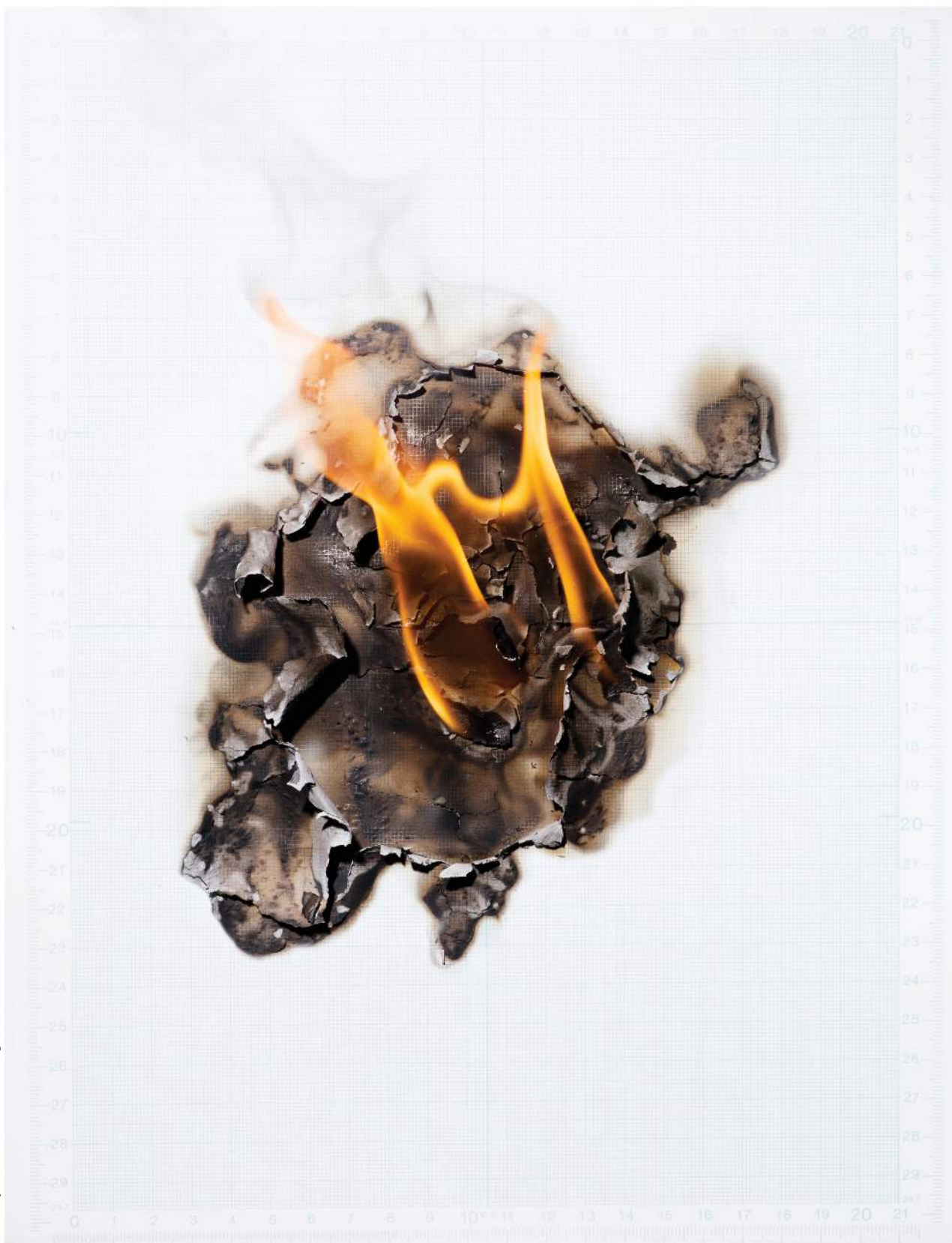
snarere at det er en påstand om virkelighetens beskaffenhet: at fjellet kan lytte, men lytter på en grunnleggende annerledes – og muligens bedre, mer virkelighetstro – måte enn oss mennesker. Slik forstått, snur Leopold om på en innarbeidet rekkefølge i vestlig filosofi. Her skinner det økosentriske perspektivet gjennom.

For Leopold er ikke mennesket et enestående og alenestående subjekt, en ensom betrakter, men et helt ordinært medlem av det biotiske fellesskap. Et av formålene ved Leopolds landetikk er nemlig «[to change] the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it» (Ibid., 204). Hvordan kommer dette til uttrykk? La oss dvele ved det han skriver videre om møtet med ulven. Leopold forteller:

We were eating lunch on a high rimrock, at the foot of which a turbulent river elbowed its way. We saw what we thought was a doe fording the torrent, her breast awash in white water. When she climbed the bank toward us and shoot out her tail, we realized our error: it was a wolf. A half-dozen others, evidently grown pups, sprang from the willows and all joined in a welcoming mêlée of wagging tails and playful maulings. What was literally a pile of wolves writhed and tumbled in the center of an open flat at the foot of our rimrock. In those days we had never heard of passing up a chance to kill a wolf. In a second we were pumping lead into the pack, but with more excitement than accuracy: how to aim a steep downhill shot is always confusing. When our rifles were empty, the old wolf was down, and a pup was dragging a leg into impassable slide-rocks (Ibid., 129–30).

Mens den unge valpen kom seg unna jaktlaget, men etter alt å dømme døde av skadene den var påført ikke lenge etterpå, lå den gamle ulven nærmest urørlig nede på bakken. Leopold og kompani løp ned til den akkurat i tide for å overvære dødsøyeblikket:

We reached the old wolf in time to watch a fierce green fire dying in her eyes. I realized then, and have known ever since, that there was something new to me in those eyes – something known only to her and to the mountain. I was young then, and full of trigger-itch; I thought that because fewer wolves meant more deer, that no wolves would mean hunter's paradise. But after seeing the green fire die, I sensed that neither the wolf nor the mountain agreed with such a view (Ibid., 130).



Leopold beskriver en hendelse som ikke kan tolkes som noe annet enn en skjellsettende og emosjonelt overveldende erfaring. Det som for ham virket som en helt ordinær praksis med en legitim begrunnelse, at å skyte ulv innebar å ta et primitivt rovdyr av dage i konkurransen om å sikre seg flest hjort, viste seg her som mer tveetydig enn først antatt. Man merker at Leopolds beretning bærer preg av et unektelig ubehag, som fortalt av en angrende synder. Slik jeg leser det, kan det virke som at Leopold nærmest ber om tilgivelse for handlingene han utførte som ung og *uerfaren*, samtidig som historien er ment å være en advarsel for andre som måtte befinne seg i en lignende situasjon: Du vet ikke egentlig hva du står overfor, hvilken skade du gjør.

Leopold hadde etter alt å dømme god kjennskap til hvordan man skyter ulv, han var tross alt en villmarkens mann. Men etter å ha gjort seg denne første erfaringen, ble han svært usikker på nøyaktig *hvorfor* han skulle skyte ulven. All den abstrakte og teoretiske lærdommen han satt på, var sjanseløs i møte med den konkrete erfaringen. Det han på forhånd hadde *tenkt*, måtte vike plass for det han *følte* der og da, og har følt siden. I ulvens øyne så han en grønn flamme svinne hen, et lys som han var skyldig i å slukke, en portal til en ukjent verden som han hadde hatt muligheten til å tre inn i hadde han ikke lukket den med bly.

Ulvens skjøre og søkende blikk kom til å prege Leopold resten av livet; hendelsen satte dype spor – ulvefotspor, om jeg får være flåsete. Hans verdenssyn ble endret. Han var ikke Subjektet som stod overfor Objektet, men selv et objekt i ulvens døende øyne. Leopold følte hvordan det var å være den andre i noen andres øyne, det betraktende objektet for et betraktende subjekt. All forhåndskunnskap i verden, all informasjon ervervet fra sekundære kilder, kunne ikke forberedt Leopold på primærfaringens ambivalens. Han kunne rett og slett ikke vite hvordan det var, kom til å være, å frarøve et annet vesen dets liv. I erfaringen ble Leopold ikke bare påminnet om den andres sårbarhet, men den annenheten ulven også utviste, oppfattet Leopold som noe verdifullt; det tilførte verden en rikdom som gjorde hans tilværelse atskillig mer fargerik, bedre så å si. Når han så hadde drept ulven, hadde han dermed *de facto* gjort verden fattigere. Han hadde myrdet et subjekt med en særegen erfaring av verden, og samtidig frarøvet seg selv muligheten til å erfare dette subjektet. I kjølvannet av skuddene var området dødsstille, stilnet av døden. Det hersket en dirrende tomhet, ladet med en ulmende og ekkel visshet om at Leopold selv hadde frembrakt den.

Hva kan vi utlede fra dette? Jeg har allerede antydnet at Leopold i ulvens grønne øyne ble konfrontert med en

subjektivitet hvis livsprosjekter han nå hadde stanset. Mer filosofisk uttrykt, kan vi si at det forekommer en overskridelse av det klassiske subjekt–objekt–skillet som har hjemsøkt filosofien siden Descartes især. Samtidig hadde Leopold begått den samme feilen som Descartes, han hadde redusert det mer-enn-menneskelige subjektet til et rent objekt, ikke bare konseptuelt, men faktisk og fysisk. En pulserende væren var blitt et uendelig intet.

Akkurat der og da, på *det* konkrete stedet i *det* spesifikke øyeblikket, ble det ordinære suspendert. Leopold stod der, over ulven, utlevert til inntrykkene som skylte over ham lik en flodbølge: det han så (den grønne flammen), det han hørte (de siste åndedrag), det han følte (ulvens varme kropp), det han luktet (blod). Han som initialt hadde forsøkt å redusere ulven ned til et dødt objekt, var nå selv blitt redusert til ren reseptivitet. Han stod utlevert til, som Arne Johan Vetlesen skriver, «[...] the fullness and richness of particularities constituting the world as experienced from this place, at this time of the year and day» (2015, 158).

Leopold fikk et ørlite gløtt inn i verden sett fra ulvens perspektiv, ta ett steg inn i dens erfaringsfelt, dog han i selve situasjonen forstod at bak dens øyne lå en virkelighet Leopold aldri ville få tilgang til. Alt han trodde kjennetegnet ulvens væremåte, ble negert. Han møtte ulvens blikk og ulven stirret tilbake; den signaliserte at den var noe mer enn et enkelt rovdyr som slavisk følger sine (presumptivt primitive) behov. Ulven viste seg som et subjekt med evnen til å ta stilling, et «jeg» som oppfatter, vurderer og handler med andre.

Selv om erfaringen her beskrevet var svært negativt ladet for Leopold, det var et følelsesmessig smertefullt minne å bære med seg, hadde erfaringen likevel en verdensåpnende – transcenderende – kvalitet som vi kan anta han ikke ville vært foruten. I etterpåklokskapens blåtime avslutter han historien med å sitere Henry David Thoreaus kjente dictum *in wildness is the salvation of the world*, for han legger til sin egen kommentar: «Perhaps this is the hidden meaning in the howl of the wolf, long known among mountains, but seldom perceived among men» (Ibid., 133).

### Tapte erfaringsmuligheter

Selv om jeg i herværende tekst hovedsakelig har konsentrert meg om erfaring av natur i et mer filosofisk perspektiv, vil jeg også si noe om betydningen individuelle erfaringer har for hvordan vi som kollektiv oppfatter naturens tilstand.

Vi betrakter gjerne naturen vi møter i vår oppvekst

som den mest normale, som blåkopien for hvordan naturen er og burde være. Naturen slik vi kjenner den fra våre barndomsår blir således, som psykologen Peter Kahn forklarer, selve standarden som vi sammenligner miljødeleggelene vi opplever senere i livet med (sitert i Peterson 2009, 92). Hangen enhver generasjon har til å oppfatte deres natur – biodiversiteten de har vokst opp med – som en intakt natur, naturen slik den skal være, selv når det egentlig ikke er tilfellet, blir i faglitteraturen omtalt som «shifting baselines»-syndromet.<sup>4</sup> Hver generasjon tar den degraderte naturtilstanden for å være en ikke-degradert tilstand. Slik endres grunnlinjene for hver generasjon. Avvikene blir normalisert, forringelsen som har skjedd blir glemt.

Dette er i og for seg lite bemerkelsesverdig, da det tross alt er vanskelig å savne noe man ikke har erfart selv (se Brennhagen 2021, 138–46). Uten å gå spesielt dypt inn på de operative psykologiske mekanismene her, er det nok lite kontroversielt å hevde at det å lese om økokrisen, oppdatere seg på alskens statistikk over utrydningstruende arter og skadelidende habitater, gjerne ikke har den samme effekten som å erfare forvitringen av naturen, fra ens egen oppvekst til ens barns oppvekst, eller i sanntid fra år til år. Det vekker ikke de samme følelsene, den samme intensiteten og dybden i savnet – eller (øko)sorgen – å registrere noen tall i en tabell som å merke fraværet av fuglesang og kjenne at særegne kvaliteter ved nærmiljøet eller hjemstedet har gått tapt.

Desto viktigere er det derfor å sikre et rikt erfaringsgrunnlag fra tidlig alder av. Ikke bare for at man skal ha et adekvat sammenligningsgrunnlag slik at man senere kan ta tapene inn over seg, men også fordi det stadig blir færre muligheter av å gjøre seg slike erfaringer i det hele tatt. Den som ikke er vant til å høre uglen varsle nattens ankomst, vil ikke savne den når det plutselig kun er forbipasserende biler man hører fra soveromsvinduet.

### Eventyrlige dyr

Dyrene er, som økopsykologen Paul Shepard fremhever i boken *The Others*, «[...] the path into categorical thought and, eventually, the terms of a philosophy or a cosmology» (1997, 10). At vi er uendelig avhengig av dyr, gjelder ikke bare i en basal ernæringsmessig forstand. Nei, dyrene spiller en uunnværlig rolle på et mer dyptliggende – enn si fundamentalt – plan, et psykologisk, emosjonelt og kognitivt plan. Å reflektere over hvordan livet i naturen er beslektet vårt eget, gir oss en slags trygghet og stabilitet, i kraft av at vi derved ser hvordan vi har utviklet oss sammen, i fellesskap med andre livsformer; det gir oss en

evolusjonær tilknytning (Ibid., 7–8). En *følt* kontinuitet sikrer imidlertid et livslangt vern mot fremmedgjøring, ifølge Shepard (Ibid., 88).

Dyrene bekler hovedrollene i en rekke fortellinger, om det så er oppdragelseshistorier myntet på barn, religiøse og mytologiske opphavsberetninger eller andre kulturelle sagn som har blitt tradert i generasjoner. Tenk bare på Brødrene Grimm, Asbjørnsen og Moe eller H.C. Andersens klassiske folkeeventyr.<sup>5</sup> Ville ikke deres fortellinger vært adskillig fattigere, og således mistet sin eventyrlighet og påvirkningskraft, hadde det ikke vært for andungen, geitebukkene, kvitebjørnen, reven, væren og grisen? Spiller ikke storken en uunnværlig rolle når overrumplede foreldre først blir spurt av sin nysgjerrige pøse om hvor barn kommer fra i det hele tatt?

Svaret er selvfølgelig jo. En av grunnene til at eventyrene besitter en slik funksjon, tror jeg, er fordi de nettopp er basert på virkelige vesener (med blant annet trollet som et hederlig unntak), på andre livsformer som tross sin grunnleggende forskjellighet ikke er så langt unna oss som vi kanskje tror. Fortellingene om sørgende reve-enker og stygge andunger østenfor sol og vestenfor måne er ikke ren antropomorfisme, lett underholdning uten øvrig verdi. Eventyrene sier, tross sine tidvis overdrevne magiske innslag, noe vesentlig om virkeligheten vi selv er en del av. Men uten dyrene i dem, ville de ikke vært så innflytelsesrike som de er.

Dyrene er helt essensielle for vår egen identitetsskapelse. Å iakttå dem setter oss i kontakt med vårt eget indre liv, som Shepard skriver: «We watch the animals as cues to our own feelings, even when we are not engaged in formal play. Transforming them into an inner plenitude encourages our curiosity, watchfulness, wonder, and admiration». (Ibid., 84). Å etterligne dyrene, å leke «alle mine kyllinger» eller «katt og mus», lærer oss om samspill, om å gi og ta på rettmessig måte, om å respektere den andres grenser når leken ikke lenger er god. Mimetisk lek er, ifølge Shepard, «[...] an inherent activity, keyed to the calendar of individual development, essential as a precursor to the adult capacity to engage in rites and ceremonies» (Ibid., 86). Ved å både observere dyr og late som vi er dyr i barndommens lek, lærer vi samtidig å kjenne oss selv og andre. Evner man ikke å oppmuntre eller nære barnets entusiasme for dyr, men heller undertrykker den naturlige nysgjerrigheten for andre levende vesener, risikerer man ifølge Shepard «adults bereft of diverse living forms as the metaphorical basis of religious conceptions and values» (Ibid., 89). Intet mer, intet mindre.<sup>6</sup>

Men dyrene, som er så uutsigelig viktige, forsvinner



nå i uoverskuelige hopetall og i en voldsom hurtighet. Mulighetene av å treffe på noe genuint annerledes, noe som er vesensforskjellig fra oss selv og det vi vanligvis omgir oss med, forsvinner time for time, dag for dag, årsrapport for alarmerende årsrapport. Sjansene for å møte på de fortreffelige dyrene vi kjenner fra fabler, lærebøker og naturdokumentarer i levende live, er betydelig – ja, sørgelig – mindre. Der synet av den mektige løven tidligere ga opphav til en veldig ærefrykt, føler vi i økende grad sympati og medynk for skapningen hvis avmagrede kropp og uflidde manke er et vitnesbyrd på vår økologiske rovdrift. Vi vet innerst inne, i våre hjertekamre, at gjennom dyrets lidelser, lider vi også selv. Om ikke med en gang, så uunngåelig en eller annen gang i en ikke så fjern fremtid. Det voldsomme tapet av et rikholdig ytre liv har store konsekvenser for vårt eget indre liv. Man kan ikke kompensere for tapt erfaring; det er og forblir uopprettelig. Derfor vil jeg avslutningsvis oppfordre leseren, så lenge det fremdeles er mulig, til å lytte ekstra godt til knitringen og sangen i trærne, til å kikke ekstra nøye på fotsporene i snøen, til å la dyrene få ferdes fritt så lenge vi har dem.

### Summa summarum

Jeg har i denne teksten befattet meg med en rekke temaer som understreker erfaringens filosofiske og mer psykologiske viktighet, skjønt på ulike vis. La meg forsøke å kort oppsummere på en noenlunde programmatisk måte: Ved å distansere oss fra de partikulære omstendighetene som kjennetegner det enkelte møte, den konkrete andre vi påtreffer der ute, *in situ*, blir den mer-enn-menneskelige andre en fargeløs størrelse, en tom kategori (Rose 2011, 103). Der hvor man i kunnskapsakkumulasjonens øyemed søker å forklare den mer-enn-menneskelige andre, bryte dens væren-i-verden ned til forutsigbare atferdsmønstre og nevrologiske forbindelser som lar seg studere i den klassiske laboratoriesettingens vakuum med henblikk på å oppdage og artikulere universelle lover, lar man i erfaringen den andre få være mystisk, spontan og uforutsigbar.

I erfaringen må vi føle oss *inn* i møtet, føle *med* den andre, eksponere oss selv. I erfaringen kommer vi i kontakt med det som abstrakte begreper ikke lar oss kjenne: det som unndrar seg reduksjon, det som fastholder og insisterer på sin annerledeshet, det heterogene, det kvalitativt unike. Som Henry David Thoreau skriver i *Til naturen*: «Det finnes i naturen en slumrende, underjordisk ild som aldri slukner og som ingen kulde kan kjøle ned» (2017, 65).



## LITTERATUR

- Brennhagen, Sindre. 2021. «Elegi for døende natur». *Filosofisk supplement*, Vol. 17 (No. 1–2): 136–51. Universitetet i Oslo. ISSN: 0809-8220.
- Callicott, J. Baird. 1989. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. New York: SUNY Press.
- Descartes, René. 1992 [1641]. *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug, Thorleif Dahls Kulturbibliotek.
- Evernden, Neil. 1993. *The Natural Alien*, 2. utgave. Toronto: University of Toronto Press.
- Hegge, Hjalmar. 1993. *Mennesket og naturen: naturforståelsen gjennom tidene – med særlig henblikk på vårs tids miljøkrise*, 2. utgave. Oslo: Antropos forlag.
- Hverven, Sigurd. 2018. *Naturfilosofi*. Oslo: Dreyers forlag.
- Jonas, Hans. 2001 [1966]. *Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- . 1996. *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press.
- Kolstad, Hans. 2007. *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*. Oslo: Humanist forlag.
- Leopold, Aldo. 1968 [1949]. *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Lugg, Casper André. 2018. *Havet er her allerede. Fire samlinger i én*. Oslo: Cappelen Damm.
- Mathews, Freya. 2003. *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*. New York: SUNY Press.
- . 2005. *Reinhabiting Reality. Towards a Recovery of Culture*. New York: SUNY Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002 [1945]. *Phenomenology of Perception*. Oversatt av Colin Smith. London: Routledge.
- Peterson, Anna. 2009. *Everyday Ethics and Social Change*. New York: Columbia University Press.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Rose, Deborah Bird. 2011. *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Shepard, Paul. 1997. *The Others. How Animals Made Us Human*. Washington D.C.: Island Press.
- Thoreau, Henry David. 2017. *Til naturen*. Oversatt av Erik Bystad. Oslo: Pax forlag.
- Vetlesen, Arne Johan. 2009. *Frihetens forvandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2015. *The Denial of Nature*. London: Routledge.

## NOTER

- 1 Denne historien er gjenfortalt av Oxana Timofeeva i boken *History of Animals: A Philosophy* (2018) og av Martin Lee Mueller i *Being Salmon, Being Human* (2017).
- 2 Selv om Vetlesen i essayet «Erfaring», som jeg her trekker vekslers på, beskjefteger seg med estetiske erfaringer av kunst og musikk, mener jeg det er mulig å overføre hans analyse på erfaringer av natur.
- 3 Det kan bli noe forvirrende når man bruker ordet «kunnskap» på flere måter, noe også Mathews er var på. Derfor har jeg istedenfor brukt «kunnskap» hovedsakelig som en betegnelse på informasjon og empiri, slik også Mathews anvender begrepet i betydning «explanatory hypotheses resulting from noncommunicative empiricorational investigation (as instanced in science)» (2003, 78). Jeg kontrasterer gjennomgående denne typen kunnskap med «erfaring», «erfaringsbasert kunnskap/ innsikt» og lignende. Mathews skriver oppklarende og godt om forskjellen mellom disse to: «If not only human beings but other self-realizing systems, or selves, including the world-as-a-whole, are understood as subjects rather than pure objects, then perhaps encounter should be seen as the appropriate mode of relating to the world. This is not to say that knowledge is not also required. Clearly we must have sufficient knowledge of our environment to meet our survival needs. However, this kind of knowledge that is indispensable for survival purposes is broadly descriptive rather than explanatory – we need to know the cycles and patterns of the natural world, for instance, so that we can work in partnership with them. [...] It is knowledge of the world as it is, in its givenness, rather than knowledge of the how and why of things, and hence of the world as it could be» (Ibid., 79).
- 4 Betegnelsen ble først introdusert av den franske marinbiologen Daniel Pauly i 1995.
- 5 Shepard uttrykker seg noe mer negativt til eventyrene, og kaller dem «oppfinnelser av det urbane samfunn som krever en lykkelig slutt fordi deres publikum er så distansert fra sine røtter og svøpt i forferdelse og tvil» (1997, 92). Jeg mener like fullt at eventyrene har en uunnværlig rolle å spille, da det som oftest er de klassiske folkeeventyrene som barnet blir fortalt nå for tiden. Mytologiske opphavsfortellinger, som Shepard er mer positivt innstilt til, kan ikke sies å være like utbredt i allmennkulturen som folkeeventyr er per i dag, tror jeg. Det er heller ikke slik at alle eventyr med nødvendighet har en lykkelig og oppløftende slutt. At megakorporasjoner som Disney omskriver slutten på eldre folkeeventyr og gjør dem mer «seervennlige» for å nå ut til flest mulige og tjene enda mer på filmen(e), er en annen skål.
- 6 Jeg understreker dog at Shepards refleksjoner ikke må tolkes dithen at dyrene er viktige *kun* på grunn av deres instrumentelle verdi for menneskets selvforståelse og verdensanskuelse, men at dyrene er *selve nøkkelen* til måten vi kommer til visshet om vår plass i de større hele. Det er takket være dyrene vi blir mennesker, hevder Shepard (undertittelen på boken *The Others* er nemlig *How Animals Made Us Human*). Ergo arter en neglisjering av dyrenes ukrenkelige egenverdi seg som en undergraving av våre egne livs mulighetsbetingelser.



Illustrasjon av Elena Wong

# MYNTPRØVAREN SIN STOISKE VISDOM

## KORLEIS BESTEMTE ROLLER DOMESTISERAR FØLELSANE VÅRE

Stoisk lære framhevar ofte den individuelle fornuft sin kamp mot lidenskapane si makt. Det skjer ved at fornufta skil mellom objektet og lidenskapen den vekker, og kan legge inn ei ny førestilling av objektet slik at lidenskapen forsvinn eller blir ein tenar. Dette kallar eg domestisering av lidenskapane ved hjelp av førestillingar. I denne teksten har eg valt å flytte fokus nærare samfunnet sine vanar, roller og institusjonar. Det inneber at det stoiske alt finst i fellesskapet, noko vi også ser av dei mange eksempla frå kvardagslivet i stoisk litteratur. Eit eksempel: Ein nyfødd unge er lite stoisk, han skrik uhemma og stappar alt inn i nedre del av ansiktet. Med alderen lærer han å beherske seg – å dele opp grådigheita i mange små munnfullar, slutte å grise med maten og helst tygge estetisk feilfritt med lukka munn. Korleis skjer det? Det skjer etter mitt syn ved hjelp av dei førestillingane han suger til seg frå dei eldre sine førebilete, gjennom etterlikning, og ved hjelp av dei råd og reglar som styrer livsførsla. Denne innsikta trur eg lar seg overføre på mange andre slags roller, også i større (samfunnsmessig) skala; kulturen kan temperere spelet av lidenskapar i et samfunn. I det følgande vil eg derfor utforske kva slags betydning roller har i stoikaranes teori om kjensler.

Av John Eide

Kan fornufta domestisere følelsane våre ved hjelp av førestillingar? Viss vi ser til stoikarane, spesielt Epiktet, finn vi ein teori som lar oss hevde det. Epiktet meiner nemleg at dei rollene vi har i livet – som son, gjest, trøystar, filosof – alle er bygde opp av førestillingar som gir oss ei bestemt retning i partikulære situasjonar, det konkrete enkelttilfellet, så vel som i livet elles. Det finst ofte standardar ein må imøtekomme, ikkje berre for å utføre oppgåva ein er satt til å gjere, men også for å gjere det på ei god måte. Med eit eksempel: Sjølv om ei flyvertinne også kan bli redd når turbulensen røskar hardt i flyet, må ho likevel bevare roa og forsikre passasjerane om at alt kjem til å gå bra. Viss ho gir uttrykk for frykt, kan hennar uro lett skremme passasjerane meir enn turbulensen. Flyvertinna må, med andre ord, domestisere dei spontane reaksjonane sine ved å pålegge dei ei førestilt maske av vennleg flyvertinne-ro, som også vil hjelpe henne sjølv i rabalderet. Og ho må vere øvd i dette rollespelet, for ho skal også makte dei andre praktiske oppgåvene i flyet samtidig. Ho kan

ikkje la følelsane ta overhand. Denne forståinga av rolla sin funksjon ynskjer eg å utforske i denne teksten. Men aller først vil eg legge fram min variant av dei omgrepa som eg bygger på, fordi dei er tilpassa oppgåva som skal løysast.

### Førestillinga<sup>1</sup>

Ei førestilling bygger på eit *inntrykk* av eit objekt. Objektet kan vere sansa, og førestillinga blir da visuell, auditiv eller kroppsleg, ofte alle. Objektet kan også vere abstrakt, som for eksempel ein regel. Inntrykket blir oftast tillagt subjektive førestillingar av blant anna praktisk, etisk, emosjonell eller estetisk karakter. Førestillinga kan så bli vurdert av fornufta, som feller si dom om den verdi førestillinga har; ho blir da ei bevisst *oppfatning*. Fornufta kan også kombinere førestillingar og oppfatningar som ho har til disposisjon. Oppfatningane kan i sin tur føre til endra følelsar: Vi kan oppfatte makken i jorda som eit ekkelt kryp, men endre oppfatning når vi får vite at han lagar den molljorda vi lever av.

Det er også viktig at inntrykka kan gi ein impuls til handling som er nødvendig for vår evne til å delta praktisk i livet. Handlingsimpulsar blir delte i negative og positive, men dei må i alle tilfelle vurderast og få tillegg av ei viljesakt for å bli sette ut i livet som rett handling. Oppfatningar svarar altså i kvalitet til rett handling. Eit eksempel: Når vi kjem til ein ny by, får vi gjerne første førestilling frå eit kart over byen. Etersom vi går rundt i byen, dannar det seg spontant førestillingar av gateløp og plassar, som alle spontant blir vurderte som koselege, vakre, støyande eller mørke. Om vi er saman med nokon, diskuterer vi førestillingane våre, og kan bekrefte dei eller endre dei. Alt dette blir lagra i minnet vårt.

Førestillingar kan, slik eg tolkar stoisk tenkemåte, gi grunnlag for vanar, roller og institusjonar. Dyr er vandedyr. Vanen er eit førestillingsbasert handlingsmønster som kan vere praktisk effektivt, økonomisk avlastande og karakterbyggande, slik den som trenar gjer den same øvinga med stigande belastning for å trene kroppen. Epiktet skriv: «Every habit and capacity is strengthened by the corresponding actions, that of walking by walking, that of running by running» (*Discourses*, 2.18.1). Epiktet legg vekt på rollene våre som son, bror, deltakar i institusjonar som byrådet, kor gamal du er, og så vidare: «For each of these names, if carefully considered, indicates the actions that are appropriate to it» (*Discourses*, 2.10.11). I sum kan vi seie at ei rolle ofte blir praktisert som ein vane.

### Følelsar

Følelsar er basale uttrykk for kroppen sine behov for å overleve (frykt), skaffe seg mat (svolt), og få ungar (kjærleik). Dei varierer i uttrykksform alt etter situasjon, frå eksplosiv frykt til konstant familieomsorg. Følelsane skaper førestillingar: Svolt skaper bilete av sjokoladen i skuffa, kjærleik skapar lange filmseriar i hovuda våre. Frykt kan til dømes skape førestilling om kreft om vi berre har litt hovudverk.

Den stoiske tradisjonen samlar følelsane i to grupper: begjær og aversjon. Under kategorien «begjær» finn vi dei skadelege lidenskapane nyting og lengsel, som fort kan bli til godfølelsane glede og ønske. Under «aversjon» ligg lidenskapane smerte og frykt. Smerte har ingen god variant, frykt kan bli til varsemnd. Epiktet legg stor vekt på at det er dei skuffa begjær og stansa aversjonar som er særleg skadelege:

Of these [three areas of study], the principle, and most urgent, is that which has to do with the passions; for these are produced in no other way than by the disappointment of our desires, and the incurring of our av-

ersions. It is this that introduces disturbances, tumults, misfortunes, and calamities; and causes sorrow, lamentation and envy; and renders us envious and jealous, and thus incapable of listening to reason (*Discourses*, 3.2.3).

Også reglar, lover og prinsipp er kjelder til følelsar. Dei er skapt av fornufta for å gi fellesskapet ro, tryggleik og like vilkår. Brot på loven forstyrrar desse verdiane, og du kan bli forakta, dømd og straffa. Også ein stoisk leveregel krev respekt om han skal verke, og straffar deg med dårleg samvit og svekka sjølvrespekt om du bryt han.

Slik eg ser det, kan også dei stoiske følelsane ro, fred i sinnet og likesæle innordnast her. Dei kan tolkast som resultatet av stoisk domestisering, ei endring av karakteren, som har vunne over uro, ufred i sinnet og ville begjær. Vi kan sjå for oss ein erfaren kaptein som i møte med store bølger bevarer roa; kapteinen har kunnskap om skjær i sjøen og lang erfaring med det mektige havet, kunnskap han bruker til å roe ned både egne og andre sine spontane fryktkjensler.

Stoisk praksis vil eg i denne teksten tolke som å temme og domestisere dei skadelege lidenskapane, samt evna til å gjere dei om til gode variantar. Lidenskapar har som sin naturlege taktikk å overrumple oss gjennom plutselige og ekspansive åtak som overveldar fornufta med fantasifulle og sterke førestillingar. Eit eksempel: Alt liv treng vatn, og tørst er eit vitalt behov som tvingar oss til å leite etter noko å drikke. All tørst kan tilfredsstillast med vatn. Du drikk heller ikkje meir vatn enn kroppen treng. Drikk du eplejus, blir svolten på kaloriar aktivert, og du tar deg eit glas både nå og da. Drikk du øl, blir også viljekrafta svekka og rusen kan ta over. Altså: Om du alltid drikk vatn, har du ei perfekt domestisering av tørsten din.

### Fornufta

Fornufta er origo i stoisk filosofi fordi ho er den evna som kan gjere både seg sjølv og alle andre evner til objekt. (Men kan ikkje også følelsane det? Vi kan glede oss over alle ting, og over vår eiga gled. Vi kan frykte alt, også vår eiga frykt...). Denne objektiverande evna er også det som gjer henne til den fødte leiaren i mennesket si hushaldning. I vår tid blir fornufta stadig meir identifisert med vitenskap og teknisk-instrumental rasjonalitet; den tenderer derfor mot å bli teknologien sin tenar. Den stoiske fornufta i oldtida var meir allsidig. Den var rett nok teoretisk, men like mykje etisk, politisk, praktisk og terapeutisk, særleg i hellenismen. Fornufta vil eg derfor samanlikne med ein forelder som er hushaldet sitt forsyn. Denne forelderen sitt frem-

ste verkemiddel er språket, og eit godt eksempel fordi det er fornufta sine reiskapar i leinga av hennar domus som rommar ansvar, økonomi, etikk, emosjon, teori og terapi i eitt. Svakheita i denne samanlikninga er at ein forelder har sine egne følelsar, og kan øydelegge familien sin. Men ustadig ungdom blir oftast visare når dei får familieansvar.

## Domestisering<sup>2</sup>

Eg har valt orda «temme» og «domestisere» i staden for «kontrollere» for å framheve den utviklinga som er mogleg i karakteren til eit menneske. Eit argument for desse omgrepa er at vi utviklar oss lenge og meir radikalt både biologisk og sosialt enn andre dyr gjer. Barnet sitt impulsive liv blir naturleg meir stoisk fram til vaksen alder fordi det blir domestisert av familieliv og skole, som når dei til dømes blir bedde om å sitte stille 45 minutt og gjere oppgåvene i arbeidsboka.

Kan vi også forandre følelsane våre, og dermed karakteren vår, ved at dei blir varig knytte til bestemte førestillingar? Eg trur svaret er ja, fordi vi ser at denne domestiseringa allereie har funne stad innan rammene av religionar, ideologiar og vitskap, eller i familiar, stammer og nasjonar. Eit menneske kan veksle mellom to og tre kulturar, med ulike verdjar og språk, og fungere bra i alle. Ei innvending mot denne tenkemåten er at stoicismen er radikalt individualistisk, trass i det klare sosiale engasjementet. Domestisering av følelsane i stoisk samanheng kan derfor betraktast som eit kompromiss, og best beskrivast som fornufta sitt foreldreansvar for følelsar og alt anna som vi er avhengige av for å ville gjere det rette for oss sjølv og andre.

## Vanen, rolla og institusjonen

Omgrepa «vane», «institusjon» og «rolle» har det felles at dei kan skalerast, og dei er vel innarbeidde både i vitskap, samfunnsliv og i dagleglivet. Dei er også framfor alt sosiale reiskapar. Vanen forbind vi mest med det personlege; den er viktig i kvar enkelt sitt liv fordi den kan styre følelsane inn i eit fornuftig mønster. Gode matvanar styrer svolten ved hjelp av faste måltid og rettar. Rolla og institusjonen er saman ein sosial konstruksjon som er bygd på førestillingar og handlingsimpulsar som har fått form av eit organisert samarbeid for å løyse ei oppgåve. Institusjonane kan vere små som familien eller store som den amerikanske hæren. Vanen, rolla og institusjonen vil vanlegvis domestisere følelsar fordi dei fangar følelsane inn i sitt spel, og dette spelet vil i vår verd vere til nytte og glede for deltakarane: Forelderen, leiaren for familieinstitusjonen, let ikkje familielivet flyte ut, men samlar alt i faste måltid, tid for lekser, godteri berre laurdag, i seng klokka 21.

Eg skal seinare i denne teksten bruke domstolen som hovudeksempel, men også handel i velregulerte former gjer at vi kan glede oss ved å kjøpe ting vi treng til ein fornuftig pris, og seljaren på si side gleder seg over å selje varene til ein pris han kan leve av. Slik eg ser det, er altså lova om tilbod og etterspørsel i samsvar med stoisk forståing av naturen. Derfor smiler kjøpar og seljar til kvarande, og denne handelen sitt smil er kanskje det viktigaste bidrag til velviljen mellom menneske og nasjonar. Kinesiske og amerikanske handelsmenn smiler vel også, og om du er aldri så forkommen, smiler jenta i butikken til deg om du kjøper ein liten ting. Men aller fyst, ei meir djuptgåande forklaring av stoicismens sentrale innsikter.

## 1. Førestillingane i Epiktets stoiske filosofi

### *Førestillingane i Epiktets «antropologi»*

Epiktet har i den første forelesinga si ein slags antropologi der han beskriv mennesket sitt vesen og vår posisjon i verda. Her legg han vekt på å beskrive fornufta, «the faculty of reason», som kan redde oss ut av alle vanskar. Kva er det som gjer fornufta så einestående? Epiktet skriv: «For that alone of all the faculties that we've been granted is capable of understanding both itself – what it is, what it is capable of, and what value it contributes – and all the other faculties too» (*Discourses* I.I.4). Men kvifor kallar han denne forelesinga «About things that are within our power and those that are not»? Svaret kjem i ein liten dialog med Zeus, der guden forklarar kvifor vi er skrøpelege, men likevel kan ha tillit til egne krefter:

But what does Zeus have to say about this? “If it had been possible, Epictetus, I would have ensured that your poor body and petty possessions were free and immune from hindrance. But as things are, you mustn't forget that this body isn't truly your own, but is nothing more than cleverly moulded clay. But since I couldn't give you that, I've given you a certain portion of myself, this faculty of motivation to act and not to act, of desire and aversion, and, in a word, the power to make proper use of impressions; if you pay good heed to this, and entrust all that you have to its keeping, you'll never be hindered, never obstructed, and you'll never groan, never find fault, and never flatter anyone at all. What, does all of that strike you as being of small account?” Certainly not. “So you are content with that?” I pray so to the gods (*Discourses*, I.I.10).

Epiktet framstiller mennesket si svakheit ved å framheve at vi er laga av leire. Derfor kan vi ikkje agere som gudane.





*Illustrasjon av Lukas Lechner*

Men vi har fått nokre evner som kan gi oss eit fullgodt liv: fornufta sin suverenitet («to act or not to act»), kjenslene («desire and aversion»), bruke inntrykk og førestillingar på rett måte («make proper use of impressions»). At Epiktet nemner førestillinga som ei tredje gudegåve, er det eg støttar meg på i denne framstillinga. Eg tolkar det slik at rett bruk av førestillingar er ein formidlar mellom fornuft og følelse. Førestillingar er sansa bilete pluss følelse, og desse «følelsbileta» kan fornufta så forandre fritt etter sine formål.

### *Fornufta sin tekniske bruk av førestillingar*

Den tekniske sida av fornufta blir også beskriven av Epiktet. I forelesinga *On Providence* har han ei utlegging om samsvaret mellom alle ting i universet: Fargar samsvarer med auga, mann med kvinne, osv. Her kjem han også inn på skilnaden mellom dyr og menneske når det gjeld inntrykk, som er grunnlaget for førestillingane. Det irrasjonelle dyret kan bruke inntrykk, men mennesket kan både forstå, bruke og lage nye kombinasjonar av inntrykk. Han skriv:

This remarkable constitution of our mind, which enables us not only to receive impressions from sensible objects, but also to choose certain impressions from among them, and subtract from them, and add to them, and so make various combinations, and also, by Zeus, substitute some for others which are in some way related to them – can it really be the case even this isn't enough to move some people, and make them change their ideas so as to make allowance for the maker? (*Discourses*, 1.6.10).

Vi ser her tydeleg at inntrykk, førestillingar og oppfatningar kan brukast fritt av fornufta på same måte som vi lagar setningar eller eit måltid. Også det emosjonelle innhaldet er rimelegvis modellerbart. Men følelsar er forankra i kroppen i større grad enn det kognitive. Fornufta kjem ofte til kort. Det kan for eksempel vere vanskeleg for oss å gripe ein stålorm med handa sjølv om vi er heilt sikre på at han er ufarleg.

### *Den sensuelle myntprøveren*

Ein av Epiktets mest interessante tekstar når det gjeld det meir intime forholdet mellom kognitivt og emosjonelt innhald, er skildringa av myntprøveren («the assayer»). Arbeidet til myntprøveren er å skilje myntar av god kvalitet frå dårlege. Epiktet samanliknar myntprøveren sitt arbeid med filosofen i ein innhaldsrik passasje:

For that reason, the most important task of a philosopher, and his first task, is to test out impressions and distinguish between them, and not to accept any impression unless it has been duly tested. When it comes to coinage, where we think our interests are affected, you see how we have devised an art, and what procedures an assayer applies to test out the coinage, through sight, touch, and finally hearing; when he throws the denarius down and listens to hear how it rings, he isn't satisfied to hear that only once, but by attending to the sound repeatedly, develops a musician ear. (*Discourses*, 1.20.7–10).

Vurderingskriteria er ikkje reglar eller ytre målestokkar, men liknar på kunstoppplæring: ei opplæring av sensibiliteten, som er evna til å sjå, føle og høyre ein bestemt sansekvalitet. Denne vurderingsevna bygger på ei innlært førestilling (i realiteten oppfatning) av den ekte mynten, som denne mynten sine sansekvalitetar blir samanlikna med. Myntprøveren har ei rolle som fagmann; han veit både kva eigenskapar som kjenneteiknar ein ekte mynt, og kva prosedyre av synfaring, lytting, fingerkjensle som skal til for å kome fram til ei sikker avgjerd. Kunden er glad om mynten er ekte. Prøveren er glad når han har nådd ein sikker dom.

Epiktet framstiller filosofen ved å samanlikne han med myntprøveren, og viser oss det skeive i vår tids monoteoriske filosofiideal. I kapittel 46 understrekar Epiktet at filosofen skal lære av sauene, som ikkje kjem med gras til gjetaren, men med mjølk. «På same måte skal heller ikke du vise de filosofiske læresetningene til vanlige folk, men heller vise dem de handlingene som følger av læresetningene, slik du har fordøyd dem» (*Enkheiridion*, XLVI.2). Eller med andre ord: Kva gjer Sokrates? Han samtalar med medborgarane i byen der han bur, høyre kva dei seier, kjem med innvendingar, provoserer, gjer dei til latter. Kort sagt, viser Sokrates dei at dei ikkje veit. Å tru at ein veit når ein ikkje veit, er ein farleg sjukdom. Mynten deira er falsk. Sokrates lærer dei å stille spørsmål, og er slik ein byterapeut, spesialist på området stoltheit og fordom. Det er denne rolla som gjer Sokrates til ein institusjon i byen og i den stoiske filosofien, nettopp fordi samtalen er fornufta sin metode – ikkje berre når rett og galt skal vurderast, men også når ein må lære seg å kommunisere følelsane sine på ein kultivert måte.

### *I sum: Kva rolle spelar førestillingane i fornufta sin kontroll av følelsane?*

Ei samanstilling av dei tre punkta over gir følgande over-

sikt: 1) Naturen (Zeus) har gitt oss fornuft, følelsar og førestillingar; 2) Førestillingar er inntrykk frå alle slag objekt som blir tilførte subjektive tillegg, og kan vurderast av fornufta slik at dei blir oppfatningar; 3) Fornufta kan forandre, kombinere og lage nye førestillingar; 4) Fornufta kan via førestillingane styre og forandre dei kjenslemessige reaksjonane våre. Myntprøveren har øvd opp sansereaksjonane sine til oppfatningar som kan vurdere mynten sikkert. Han er stolt av vurderingsevna si, for kundane stolar på han.

## 2. Domestisering av følelsane i stoisk praksis

I neste del av denne teksten vil eg bygge vidare på myntprøveren. Han viser på ein enkel måte korleis følelsar blir domestiserte ved hjelp av førestillingar. Myntprøveren har følelsar knytt til arbeidet, han vil frykte at han kan gjere feil og glede seg når vurderinga kjennest rett. Det som gjer han trygg, er rolla som handverkar. Opplæringa hos ein meister har gitt ham eit sett førestillingar, ein modell av lyd, syn og fingerfølelse, som er kriteriet for ekte eller falsk – som gjer han i stand til å vurdere myntane. Og han har lært ein prosedyre av handlingar der mynten sine eigenskapar kjem fram innan ei rimeleg tid. Denne rolla og prosedyren for arbeidet vil eg samanlikne med ein sosial situasjon og bruk av språk, særleg i samtalen. Også myntprøveren har blitt rettleia med hjelp av samtalar med meisteren som lærte han opp.

### Samtale med ei førestilling

I del fire av kapittel 1 av Epiktet si handbok finn eg ein tekst som inneheld ei opning for ein parallell mellom indre og ytre verd. Han skriv:

Øv deg derfor fra første stund på å si til hver opprørende forestilling: «Du er bare en forestilling og overhodet ikke det du tilsynelatende er.» Ta så for deg forestillingen og prøv den mot de retningslinjene du har, og først og fremst for å fine ut om den inneholder noe som er opp til oss selv eller ikke. Dersom den skulle inneholde noe av det som ikke er opp til oss selv, så vær klar til å si: «Det angår meg ikke» (*Enkheiridion*, I.4).

Vi møter her ein førestillingsprøvar. Forskjellen er at denne prøveren snakkar til førestillinga, han kjefar på henne som om ho var ein uskikkeleg unge. Førestillinga er ikkje berre eit indre objekt, ho er også besjela og dermed blitt til eit subjekt som ein kan snakke med. Sjela sitt indre blir slik til eit sosialt rom, der fornufta ved språkets hjelp kan samtale med førestillingar av mange slag: med følelsar,

med andre tankar og med fiktive versjonar av andre menneske, eller med ein tiger som Tommy gjer det. Denne sjølvamtalen er velkjend frå teateret, særleg i opplysnings-tida: Jeppe diskuterer med seg sjølv om han skal gå inn i vertshuset og få seg øl, eller gå til byen for å kjøpe såpe.

### Ytre og indre samtale: Jamraren og trøystaren

I kapittel 16 fortel Epiktet ei historie om kva ein skal gjere viss ein ser nokon som jamrar og ber seg. Han kjem med følgande råd:

Når du ser noen gråte fordi et barn reiser bort, eller fordi han har mistet eiendelene sine, så må du passe på at du ikke rives med av forestillingen om at det er de ytre tingene som gjør at han lider, men straks være klar til å si: «Det er ikke det som har hendt, som plager denne mannen (for det plager ikke andre), men hans mening om det.» Du skal likevel ikke nøle med å vise ham medlidenhet i ord, og hvis det faller seg slik, kan du jamre med han. Men pass på at du ikke også jamrer innvendig (*Enkheiridion*, XVI).

Jamraren lid under ei falsk førestilling, han gret på grunn av likegyldige ting. Fornufta til trøystaren ser det som si oppgåve å temme sorga, og kanskje domestisere hennar ved hjelp av stoiske verktøy. Å jamre med kan vere ein første reiskap, for negative følelsar kan bli svekka når dei blir delt med andre. Dessutan vil han ved hjelp av kroppsleg etterlikning kunne overføre litt av si ro og omsorg direkte til jamraren. Jamraren finn i trøystaren si stemme ein utveg for å komme ut av det mørke holet sitt. Men trøystaren må heile tida passe på at han ikkje let seg rive med av førestillingane til «pasienten». Trøystaren må derfor heile tida vere bevisst på følgande, ifølge Epiktet: «Det er ikke det som har hendt, som plager denne mannen (for det plager ikke andre), men hans mening om det» (*Enkheiridion*, XVI). Om denne trøysta berre vil føre til temming, eller kor langt dei kjem på den stoiske vegen til domestisering, seier ikkje Epiktet noko særleg om. Han viser likevel tydeleg fram fornufta sin taktiske vilje til å bruke *medkjensle*, det vil seie ei evne til å herme og føle seg inn i den andre si situasjon, i første fase av forsøket på å temme eller domestisere sorga. Fornufta har vidare, etter denne første fasen, ein plan for å få jamraren til å forstå at det ikkje er tingen i seg sjølv som opprørar, men meininga han har om den.

### Stoisk hjelp som rolle og institusjon

Om vi samanliknar myntprøveren og trøystaren sine to roller, ser vi at den eine er handverkar, medan den andre



*Illustrasjon av Lukas Lehner*



er terapeut. Det interessante, etter mi vurdering, er nå likskapen mellom handverket og terapien. I begge tilfella samanliknar man eit kasus (mynt eller menneske) med ein gjennomtenkt og innøvd målestokk, og man har ein innøvd framgangsmåte eller prosedyre.

Ei viktig støtte for denne forståinga av rolle fann eg i Epiktet si handbok. Rollane er varierte, og Epiktet skriv om svært mange ulike. Han reflekterer over alt frå sjømannsyrket, bogeskyttaren og skodespelaren, til relasjonen mellom sjuke pasientar og sørgande pårørende samt maktforholdet mellom herrar og slavar. Også rolla som filosof får, kanskje ikkje så overraskande, si tid i sola.

Filosofen Keith H. Seddon har i ein artikkel peika på seks rollar i Epiktets verk: 1) livet som festival, 2) livet som spel, 3) livet som veving, 4) livet som leik, 5) livet som idrettskonkurranse (og trening), 6) livet som militærtjeneste. Han kallar dei «metaphors for life» (Seddon 2021, 8). Dette er ei interessant formulering fordi det både peikar mot rolla som fiktiv identitet og som praktisk livsform. Eg oppfattar derfor Epiktet sine rollefigurar slik at dei bygger opp ein karakterkultur som kan motstå freistingane til sterke kjensler og likegyldige ting.

Eg vil utdjupe regelen si betydning i domestiseringa av følelsen ved å reflektere over kapittel 39, der kunden har rolla og kjøpelysta er følelsen. I denne stoiske samanhengen er det mogleg å sjå rolla som ei realisering av regelen. Myntprøveren si rolle bygger på ei opplæring av sansane og tanken for å avsløre om mynten er ekte eller ikkje, men grunnlaget er ein regel som seier at ein mynt skal bestå av gull eller sølv. I kapittel 39 er det kunden sitt val mellom nyttig og unyttig som blir presentert:

For hver og en av oss er kroppen målet for eiendeler, slik som foten for skoen. Blir du stående ved det, vil du overholde målet, men hvis du går ut over det, vil du til slutt uunngåelig falle utenfor stupet. Det er akkurat som i tilfellet med skoen: Går du utover det foten krever, skaffer du deg først en forgyldt sko, så en purpurfarget, så en brodert. For det finnes ingen grense når du først har overskredet det rette mål (*Enkheiridion*, XXXIX).

Lysta til å kjøpe er kanskje den mest omfattande og grenseoverskridande krafta bak mennesket sitt slaveri under pengane og tinga du kan få for dei. Butikken er ein universell, lidenskapsbasert institusjon i stoisk perspektiv. Epiktet sitt forslag til stoisk kontroll er å innføre førestillinga om ein absolutt målestokk: kroppen, i dette tilfellet foten. I første omgang er det eit raskt temmande trekk. Men må-

lestokken for foten kan utvidast til ein generell regel som kan verke domestiserande: «Kjøp det du treng, ikkje det du har lyst på».

Ein regel vil, etter kvart som den blir brukt, samle førestillingar rundt seg. Førestillingane blir også merka av følelsane stoltheit eller skam, som oppstår når du er trufast mot eller sviktar regelen din. Slik kan ein regel, via bekreftande førestillingar, trengje inn og domestisere oss. Å handle etter regelen blir ein vane, lysta blir erstatta av foten sitt behov – og ikkje minst av den gleda som kjem når du veit du har handla rett. Til sist smiler du i stoisk medkjensle med neste kunde når du høyrer den butikktilsette seie «disse nye modellene er blitt veldig populære i det siste». Eg er herre i eige hus i kraft av eit kategorisk imperativ.

### *Er ein stoisk institusjon mogleg?*

Eg har til nå forsøkt å påvise at rolla og regelen er viktig for domestiseringa av følelsane. I siste del vil eg forsøke å grunngi betre kvifor også ein institusjon kan beskrivast som stoisk, og dermed regulere følelsane ved hjelp av institusjonelle førestillingar. I ei av Epiktet sine førelesingar finn eg ei opning for dette. Her påpeikar Epiktet, rett før sitatet under, at livet ikkje er evig; at eg kan døy kva tid som helst, for det er ikkje opp til meg. Derfor er det ein likegyldig ting.

Experienced ball players can also seem to act in such a way. None of them is concerned about whether the ball is good or bad, but solely about how to throw and catch it. It is there accordingly that the players agility, and skill, and speed, and good judgement are demonstrated; so where I for my part can't catch the ball even if I spread out my cloak to do so, an expert will catch whenever I make a throw. But if we're anxious or nervous when we make the catch or throw, what will become of the game, and how can one maintain one's composure; how can one see what is coming next? But rather one player will be saying, "Throw!" and another, "Don't!", and another again, "Don't throw so high" In truth, that is a brawl and not a game (*Discourses*, 2.5.15–18).

I dette utdraget kjem spelet sin grunnleggande uavhengighet til syne. Ballen er verdiløus i seg sjølv, og resultatet av kampen ligg utanfor den enkelte sin kontroll. Spelet sitt sentrum er spelaren sine ferdigheiter og innsats. Dette er kanskje ein grunn til den veldige suksess spela har. (Sosiale institusjonar har elles eit eksplisitt mål utanfor seg sjølv;



domstolen er til for å øve rettferd). Spelet som institusjon er sitt eige formål. Men det gir store mengder spenning, glede, sorg, sinne – og framfor alt øving i å takle desse kjenslene. For om du vil bli ein god spelar, må du tenke kaldt samtidig som du går *all in*. Altså: Du treng praktisk visdom, mot og måtehald. Rettferda er det spelet sine reglar som tar seg av. I neste avsnitt vil eg forsøke å bruke spelet som modell for å reflektere over rolla og institusjonen som middel til å domestisere følelsar. Eg tar utgangspunkt i myntprøveren si rolle når han som handverkar prøver å avsløre om mynten er falsk eller ekte. Han har nå fått andre ting å tenke på.

Myntprøveren er bekymra. Romarriket har fått ein ny keisar som er hard i jakta på falskmyntarar og prøvarar som ikkje gjer jobben sin. Han fryktar for å gjere feil og bli skulda for å sleppe falsk mynt på marknaden, noko som er eit svært alvorleg brotsverk. Som stoikar veit han at keisaren sin vilje er utanfor hans kontroll. Likevel har han fått ideen til ein privat institusjon som kan omkranse jobben med sin beskyttande mur: Han har gått i samarbeid med ein av dei andre myntprøvarane i byen. Dei møtest av og til for å vurdere myntar dei er i tvil om. Er ein av dei er i tvil, blir mynten forkasta. Det er best å vere på den sikre sida. Dei har framfor alt lova å støtte kvarandre om ein inspektør bankar på døra. Myntprøveren veit likevel at alt kan skje. Samarbeidet med venen kan i verste fall slå negativt ut. Korleis kan dette samarbeidet likevel domestisere frykta på grunnlag av stoisk tankegang?

### *Er retten si avgjerd samfunnets stoiske sentrum?*

For å få fram institusjonen si stoiske rolle, vil eg samanlikne gruppa til myntprøvarane med ein domstol. Eit vilkår for at ein domstol kan fungere, er at den kjem fram til *ei* avgjerd, uavhengig om det er *ein* dommar eller fleire, slik også eit mennesket ofte vurderer fleire synspunkt før vi fattar ei avgjerd. Om vi nå ser på domstolen i lys av dei klassiske stoiske kjenneteikna, vil eg argumentere for at den oppfyller dei. For det første er lova og domstolen ein del av naturen like klart som fysikken og biologien sine lovar og materielle praksis er det; våre lovar er konstruksjonar laga med vår gudegåve, fornufta. For det andre er avgjerda rett, i same forstand som individet si etiske avgjerd, sidan lovgjeving er basert på same prinsipp som etikken, men tilpassa samfunnskraftene. For det tredje er dommen opp til domstolen, mens iverksettinga er opp til politi og fengselsvesen. For det fjerde er domstolen sitt arbeid ikkje basert på alt det som har skjedd ved lovbrottet, men den vurderer berre det som kan vere eit lovbrott eller ikkje. Domstolen synest for meg derfor å oppfylle krava til ein

stoisk institusjon.

Kva følger har nå dette for dei følelsane som dukkar opp i samband med eit lovbrott, som frykt, sinne, hat og hemnlyst? Eg har tidlegare argumentert for at fornufta styrer følelsane ved hjelp av førestillingar og at dei kan bygge på både sansa objekt og abstrakte objekt, som lovar. Eg tolkar på dette grunnlaget domstolen som ein møtestad for tiltalt og offer. Den eine er redd for straff, den andre er sint og krev straff. Inntrykket dei gjer som person er ikkje uvesentleg, og retten lagar seg ei oppfatning. Dommen bygger på presedens og eit sett av abstrakte førestillingar som står i lovboka, der grunntanken er rettferd. Dette er i samsvar med partane sine førestillingar om rettsstaten. Aktor og forsvarar uttrykker også følelsane til partane gjennom dei førestillingane om det som skjedde som blir lagde fram i retten. Forsvararen vil vekke medkjensle, forståing og sympati med den tiltalte i tillegg til det juridiske. Loven og rettssaka vil domestisere følelsane hos offeret og tiltalte, fordi samfunnet kanalisere frykt hos brotsmannen, og sinnet og hemnlyst hos offeret inn i den saklege samtalen sitt hus. Den som har lidd tap, kan få oppreising, og samtidig blir brotsmannen tillagt ei straff som gjer at han kan sone og begynne eit nytt liv i staden for å frykte hemn. Og om ein av dei ikkje er nøgd, kan han anke.<sup>3</sup>

Vil nå myntprøvarane si vesle gruppe kunne domestisere frykta på same vis? Det er uvisst i deira verd, men saman veit dei meir om keisaren sin myntpolitikk enn ein av dei gjer åleine, og dei blir tryggare på myntvurderinga si. Og om alle myntprøvarane i keisarriket var i eitt laug, ville keisaren kanskje finne det best å vere fornuftig og forhandle med dei, for sjølv om keisaren gjorde som han ville, visste romarane kva som var rett.

### **Konklusjon**

Kan fornufta domestisere følelsane ved hjelp av førestillingar? Samanlikna med Epiktet, er teksten min institusjonsromantisk. Eg legg meir vekt på at vi kan fange dei ville kjenslene i eit nett av motførestillingar, rollar og institusjonar. Grunnen er nok at vår egalitære kultur er open for dette på ein måte som var utenkeleg under keisarstyre. Eg har som mitt perspektiv at stoisk ro er mogleg, men det har som vilkår at stoicismen vår blir til ein institusjon, bygd på teori, men også utvikla til roller og praktiske program slik at kvar stoisk livsregel får ein arena for dagleg trening. Vi kan lære av myntprøveren, av trøystaren og av ballspelarar til Epiktet, men også av bilføraren si stø hand på rattet og av hungeren som blir domestisert i måltidet sin halve time. Og vi kan lære av det polariserte presidentvalet i USA der frykt, sinne og hat overstyrte fakta på ein måte som får

den gamle verda til å måpe.<sup>4</sup> Men også dei små institusjonane og rollene er viktige. Du kan styre ei plutseleg negativ kjensle ved straks å snu hendinga på hovudet: «F... eg mista kaffikoppen på golvet!» blir straks omgjort til: «Takk tyngdekrafta for eit fint høve til litt trim!». Slik blir også det vesle utbrotet av sinne domestisert til ein liten tenar i fornufta sitt hus.

## LITTERATUR

- Epiktet. 2010. *Om kunsten å leve*. Omsett av Sverre Blandhol, Tor Martin Møller og Glenn Wehus. Bergen: Vigmostad & Bjørke AS.
- Epictetus. 2014. *Discourses, Fragments, Handbook*. Omsett av Robin Hard. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama. Francis. 2018. *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Seddon. Keith H. 2021. «Epictetus». *Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. Sjå link: <https://iep.utm.edu/epictetu/#SH4h>

## NOTAR

1 I innleiinga til den norske omsetjinga av Epiktet si handbok har forfattarane eit kapittel med overskrifta «Bruk av forestillinger». Det gir ei god innleiing til Epiktets framstilling av forholdet mellom fornuft, følelse og forestilling. Her skriv dei blant anna: «Under både begjær og aversjon og positiv og negativ impuls ligger imidlertid det materialet som disse sjelsfunksjonene jobber med, nemlig såkalte *fantasiai*, dvs. forestillinger eller inntrykk i vid forstand, hovedsakelig sanseintrykk. Fra objektene i verden utenfor mottar sjelen forestillinger som skaper avbildninger i sjelens erkjennelsesapparat. I første instans, som rene sanseintrykk, er disse å forstå som upåvirket av menneskets fornuft. Mottakeren av slike forestillinger fester imidlertid ofte en estetisk og/eller etisk tilleggsinformasjon til forestillingen i form av en oppfatning om objektet eller hendelsen representerer noe vakkert eller stygt, noe godt eller vondt. Selv om disse oppfatningene om objektet eller hendelsen sine kvalitative sider befinner seg hos det erkjennende subjekt, altså hos deg og meg, og ikke ligger i forestillingen i seg selv, utøver en slik forestilling likevel et visst trykk på vår dømmekraft [...] og forsøker å dra den i den ene eller den andre retningen» (Bonhöfer 1890:140 og 141, vår oversettelse). Epiktet uttrykker dette gjennom å si at mennesket blir beseiret (Forelesningens 2.22.25), dratt med (2.18.23) og tirret (2.18.9) av forestillingen. Menneskets oppgave består dermed i å

prøve påstandsinholdet i forestillingen mot en sakssvarende verdimålestokk, og denne prøvingen kalle Epiktet evnen til å bruke forestillinger» (Epiktet 2010, 25–6). Det interessante i denne tolkinga er at inntrykket blir todelt. Ei side er sjølv avtrykket (som eit stempel), som vanlegvis blir oppfatta som kognitivt eller empirisk, kanskje reint kvantitativt. Den andre sida er subjektiv, kvalitativ, og går på etikk, estetikk, og følelsesreaksjon, sjølv om dei ikkje nemner det siste eksplisitt. I neste kapittel, med overskrifta «Hegemonikon – Den ledende del», held innleiinga fram med framstillinga av forestillingane si betydning. Denne leiande delen er identisk med fornufta (*logos*). Her skriv dei: «Alt som foregår i menneskets sjel, er dermed styrt av fornuften. Det finnes ikke noen irrasjonell del i menneskets sjel, ingen egen og uavhengig seksjon for følelser, sterke emosjoner eller liknende, slik Platon og Aristoteles tenker seg. Alle de evnene og prosessene som foregår i sjelen - både begjær og aversjon - blir dermed å forstå som funksjoner av den fornuft som binder sjelen sammen og er dens *hegemonikon*. [...] Og det viktige poenget som følger av dette, er at vi dermed også kan endre disse oppfatningene. Vi kan endre våre begjær og aversjoner. Det er opp til oss selv å avgjøre hva vi vil strebe etter og begjære, med andre ord det er opp til oss å forme vårt eget verdisystem og praktisere det. [...] Denne hegmonikon er altså den instans som utfører oppgaven å bruke forestillinger. Slik som hegmonikon er overordnet alle de andre sjelsdelene, er også evnen til å bruke forestillinger overordnet de andre evnene. [...]» (Epiktet 2010, 26–7).

2 Temming og domestisering forstår eg her i den mest elementære meininga. Å temme er å kontrollere eit vilt dyr utan å forandre det; å domestisere er å forandre dyret sin kropp og sjel slik at det passar til våre behov.

3 I kapittel VI om *passions* i artikkelen «Kant and Stoic Cosmopolitanism», tolkar Martha Nussbaum den stoiske læra om følelsane inn i samtidas sterke motsetnader mellom kjønn og rase. Ho meiner vi har ei viktig oppgåve i å oppdra ungdom i stoikarane si kosmopolitiske ånd. For å oppnå dette, legg ho vekt på lovgiving og institusjonane si rolle: «It is this noble stoic idea that I believe to be at the heart of the much-maligned American interest in “political correctness”, by which is meant the careful scrutiny of the imagery and the speech we use when we talk about those whom we are in the habit of regarding as unequally human. In its best form this is not in the least a totalitarian idea, but one connected with the stoic and the kantian idea of a truly free person. This idea gives us for a lifetime full work to do if only we will do it. Moreover, where such an enlightenment of divisive passions cannot be archived in the lives of individuals, we may view it as a regulative ideal and design institutions that appropriately reflect the respect for humanity involved in it. Where we cannot wholly eradicate racial hatred, we can ensure that heavy penalties for racial hate crimes are institutionalized in our codes of criminal law, and this is now being done» (Nussbaum 1997, 23).

4 Francis Fukuyama har i boka *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* beskrive samtida sitt dissonante samspel mellom politisk orden og politiske lidenskapar. Han brukar Platon si tredling av sjela i fornuft, følelsar og ære. Følelsar og ære høyrer grovt sett til området for føretrekte likegyldigheter i stoisk lære; likevel er dei kjelda til lidenskapar, og derfor er dei relevante for den domestiseringa av følelsane som denne teksten er opptatt av. Fukuyama skriv: «Human beings do not just want things that are external to themselves, such as food, drink, Lamborghinis, or that next hit. They also crave positive judgements about their worth or dignity. Those judgements can come from within, as in Leontius' case, but they are most often made by other people in the society around them who *recognize* their worth. If they receive that positive judgement, they feel pride, and if they do not receive it, they feel either anger (when they think they are being undervalued) or shame (when they realize that they have not lived up to other people's standard» (Fukuyama 2018, 18).

# ARISTOTELES' ANALYSE AV FØLELSER

For Kant og de fleste andre moderne etikere forstås følelser som et alternativ til moralsk motivasjon. Ikke hos Aristoteles. Hos han inngikk følelsene blant det man skulle være dyktig i for å være en dydig person. Men hvordan kan man være dyktig til å føle? Og hva vil det si å føle feil? Denne typen spørsmål må Aristoteles kunne besvare hvis følelsene skal ha den plassen i etikken som han gir dem. Hvis han til gjengjeld kan besvare disse spørsmålene, åpner han opp for at følelser kan ha en positiv rolle i moderne etikk. For eksempel kan de forstås som en kilde til moralsk motivasjon, istedenfor kun å være en distraksjon. Jeg mener Aristoteles kan besvare disse spørsmålene, men siden ingen grundig undersøkelse av følelsene har overlevd fra hans side, er Aristoteles' redegjørelse av følelsene ikke bare et filosofisk spørsmål, det er også et historisk, filologisk og metodologisk. Det er denne problemstillingen, om hva Aristoteles' syn på følelser faktisk er, som jeg forsøker å besvare her. Jeg vil i tillegg antyde noe av verdien av dette synet avslutningsvis.

Av Erik Løvhaugen

Hva er Aristoteles' syn på følelser? Selv om Aristoteles snakker om følelser flere steder, er ingen av verkene hans viet en inngående studie av dem. *Retorikken* inneholder Aristoteles' grundigste gjennomgang av menneskelige følelser. Men for å belyse sider ved hans forståelse av følelser også utenfor en retorisk kontekst, er det ideelt å forholde seg til alle stedene hvor Aristoteles diskuterer følelser. Jeg vil derfor først til å gå til sakens kjerne, nemlig definisjonen av følelser i *Retorikken*, for deretter å undersøke om denne kan belyse følelsenes rolle i *Den nikomakiske etikk*,<sup>1</sup> hvor følelser spiller en viktig rolle, men i siste instans ikke behandles på en utfyllende måte. I all hovedsak stiller jeg spørsmål ved definisjonens utstrekning: Når gjelder den?

I tillegg til å gi denne generelle definisjonen av følelser, definerer Aristoteles flere enkeltfølelser.<sup>2</sup> Av enkeltfølelsene begrenser jeg meg til sinne, og bruker dette som et paradigmatisk eksempel på en menneskelig følelse.

For å kunne diskutere Aristoteles på en forsvarlig måte – før man stiller spørsmål om hvilken verdi Aristoteles kan ha i dag –, må man ha en god forståelse av ham på flere nivåer. For det første må han leses i sin helhet. William W. Fortenbaugh gjør dette i *Aristotle on Emotion* fra 1975, som satte i gang den nå levende diskusjonen om Aristoteles'

analyse av følelser. For det andre må man se Aristoteles' diskusjon om følelser i lys av hans samtid. I nyere tid har David Konstan skrevet om likheter og ulikheter mellom følelser i den greske antikken og den moderne Vesten i *The Emotions of the Ancient Greeks*. Flere tolkninger og tolkningsproblemer drøftes i boken *Essays on Aristotle's Rhetoric* utgitt i 1996 (red.: Amélie O. Rorty). Disse filologiske, historiske og metodologiske utfordringene blir raskt gjeldende når man begynner å undersøke Aristoteles' teori om følelser – hvis han kan sies å ha noe sånt.

## **Følelsene (*ta pathē*)**

Ifølge Aristoteles er en følelse noe som med smerte eller velbehag medfører at folk endrer sin bedømmelse. Aristoteles gir en generell definisjon av følelser i bok 2 i *Retorikken*:

The emotions are all those affections, accompanied by either pain or pleasure, that cause people to undergo a change and modify their judgements; examples are anger, pity, fear, and so on, and their opposites (II.1, 1378a20–23).

Hvorfor definerer Aristoteles følelser som det som gjør at folk endrer sin bedømmelse (*krisis*)? Det er åpenbart at det her er snakk om opplæring i talekunst. Litt lenger opp står det:

In a deliberative context, it is particularly useful for the speaker to appear to be a certain kind of person, and in a lawsuit it is particularly useful for the audience to be in a certain frame of mind. After all, people see things differently depending on whether they are friendly or hostile, angry or even-tempered—the difference being either total or a matter of what they deem more and less important. For instance, if they feel friendly towards the man on whom they are passing judgement, they think either that he is innocent or that his wrongdoing is negligible, and if they feel hostile they think the opposite (1377b29–37).

Konteksten er altså at det er nyttig å fremstå på en bestemt måte samt at publikum er i en bestemt sinnstilstand, fordi dette påvirker deres vurderinger. Når følelser så blir definert som det som gjør at folk endrer sin vurdering, ser Aristoteles' definisjon ut til å gjelde innenfor talekunstens sfære, men kanskje ikke utenfor. Dette er et problem fordi det dermed ikke er en generell definisjon, men snarere en partikulær og områdeavgrenset. Aristoteles fremholder at følelsene eksplisitt kan brukes som retoriske verktøy, og skriver:

Each [emotion] should be considered under three distinct headings. Taking anger as an example, we should try to see (a) in what conditions people get angry; (b) with whom they typically get angry; and (c) what kinds of things provoke them to anger. *We have to know all these things, not just one or two of them, or else we will not be able to arouse anger in someone else, and the same goes for the other emotions* (II.1,1378a23–30. Min utheving).

Er det mulig å løsrive definisjonen Aristoteles gir fra dens retoriske kontekst? Her er det mange mulige veier å gå: Kanskje Aristoteles' definisjon kun gjelder et begrenset knippe følelser, nemlig de han undersøker i resten av bok 2; kanskje den bare gjelder enkelte karakteristikk av følelser, nemlig de som er nødvendige i en retorisk kontekst; kanskje den er selvstendig; kanskje den kan brukes sammen med annet materiale fra Aristoteles for å (re) konstruere en vid definisjon; kanskje den faktisk hører hjemme i en retorisk kontekst, og derfor ikke trenger å

«løsrives». Jeg har ikke tenkt til å gå alle disse veiene. Målet mitt er å finne ut om Aristoteles' definisjon av følelser, slik den tilkjenngis i *Retorikken*, kan overføres til *Etikken*, og videre om hans definisjon av sinne kan det. Dette vil både gjøre Aristoteles' etikk mer solid og antyde at hans følelseteori har generell appell.

### Følelser i *Retorikken*

Som indikert ovenfor, vil jeg ikke ta det for gitt at det som sies om følelser i *Retorikken* kan overføres til andre verker av Aristoteles. I tillegg har jeg så langt kalt det som Aristoteles gjør i *Retorikken* for en «diskusjon», «gjennomgang» eller «analyse», og det krever presisering. Så hva gjør Aristoteles i *Retorikken*, og hvilke følger har denne formidlingsformen?<sup>3</sup>

Ifølge Gisela Striker (1996) er det vanlig å kalle Aristoteles' behandling av følelsene i *Retorikken* for dialektisk, til forskjell fra vitenskapelig. Den eneste forskjellen mellom dialektikk (*dialektikē*) og vitenskap (*epistēmē*) er om argumentene (*sylogismene*) er basert på premisser som er oppfatninger, *endoxa*, eller på demonstrasjon, *apodeixis* (Smith 2019, 8.1). I undersøkelsen av følelser baserer Aristoteles seg på *endoxa*, ikke på demonstrasjon, og derfor er det vanlig å kalle denne undersøkelsen for dialektisk. Hvis dette er tilfelle, er det grunn til å tvile på allmenngyldigheten til definisjonen Aristoteles gir av følelser generelt, og enkeltfølelsene spesielt, gitt at Aristoteles' «diskusjon» av følelser baserer seg på *endoxa* og *endoxa* er noe som kan variere fra situasjon til situasjon.<sup>4</sup> Men for Striker er *Retorikken* ikke dialektisk. Hun skriver: «[...] that would be odd, since these chapters are supposed to tell the orator how to arouse or calm the passions, not how to talk about them» (1996, 287). For å være kyndig i talekunst holder det ikke med aksepterte oppfatninger om hva følelser er. Man må vite hva de er, i den forstand at man kan referere til en vitenskap om følelser, selv om man ikke nødvendigvis er ekspert på denne vitenskapen.

For Striker er *Retorikken* verken dialektikk eller vitenskap – den er en opplæring i *technē* (et håndverk eller en kunst): «As a technical handbook for orators, the *Rhetoric* is neither an exercise in dialectical argument nor a piece of philosophical theorizing» (Ibid., 288). Ifølge Striker må retorikeren, gjennom sitt *technē*, ha kjennskap til ekspertkunnskap om følelser, og siden denne ikke finnes, refererer Aristoteles til det nærmeste han har, nemlig diskusjoner om følelser avholdt i Platons Akademi (Striker 1996, 286–8). Men er dette det beste man kan håpe på, i jakten på Aristoteles' analyse av følelser, med tanke på at det dessverre er altfor sent å ta del i denne verbale diskusjo-

nen? Fortenbaugh tror ikke det. Han er mer optimistisk, og antyder en annen tilnærming til å få fatt på Aristoteles' analyse.

I *Aristotle on Emotion* (2002 [1975]) argumenterer Fortenbaugh for at Aristoteles' analyse av følelsene er interessant også for andre disipliner enn litteraturvitenskapen og retorikken, hvor den allerede hadde vært populær lenge. Fortenbaugh ser verdien av Aristoteles' følelsesanalyse på mange områder, noe verkets undertittel speiler: «A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics». I forbindelse med å kunne legitimere premisstypen i diskusjonen om følelser, vil jeg trekke fram hvordan Fortenbaugh (implisitt) argumenterer for at *endoxa* er tilstrekkelig for en vitenskapelig definisjon av følelser. Dette gjør han mens han forklarer hvordan følelsene analyseres på en måte som stemmer overens med Aristoteles' vitenskapelige metoder.

[Aristotle's analysis of emotion] brings the study of emotions within the framework of demonstrative science as explained in the *Posterior Analytics*. By building the efficient cause into the definition of individual emotions Aristotle was conforming to his own principle that questions of essence and questions of cause are one and the same (Fortenbaugh 2002, 13).

Aristoteles' analyse kan altså anses som vitenskapelig ved at han forstår forbindelsen mellom følelse og oppfatning, *endoxa*, som en *årsakssammenheng*. Fortenbaugh begrunner dette ved å vise til Aristoteles' definisjon av sinne i *Topikken* og den senere *Retorikken*. Sinne defineres som et behov for hevn ledsaget med smerte *på grunn av (dia)* en tilsynelatende fornærmelse, og på den måten gjør han tanken om å bli fornærmet til sinnets virkeårsak, én av de fire som skal nevnes i en fullstendig definisjon, ifølge Aristoteles' erklærte metode i *Topikken* (Ibid., 12). Gitt at dette er sant, hvorfor skulle *endoxa* være tilstrekkelig for en vitenskapelig definisjon av følelser? Her er det verdt å sitere en lengre passasje:

What is an eclipse? It is a deprivation of light from the moon by the obstruction of the earth. For Aristotle knowing the essence involves being able to give a definition that 'shows why'. Only with emotions the task is considerably easier. For the cause is not an elusive object of astronomical research. Aristotle prefers to explain lunar eclipses by reference to the interposition of the earth. To choose between such cases it would do no good to ask ordinary Greeks how they conceive of

lunar eclipses. For the cause was not part of their everyday notion of eclipse and, in any event, it was still a matter of controversy among experts. [...] This is not the case with emotions. Were an ordinary Greek asked what fear is, he would more than likely give an answer which mentioned the thought of imminent danger. Indeed, Aristotle tells us that they, that is to say ordinary men, define fear as an expectation of evil. To give a causal definition of fear it was not necessary to add information in the way that the cause had to be discovered and added to the everyday notion of eclipse. Rather it was necessary to tighten up or make precise what was already implicit in everyday notions of fear, anger, and other emotions (Ibid., 13).

Aristoteles trenger altså ikke, hvis vi følger Fortenbaugh, å lete etter de underliggende fenomenene som forteller hva følelser *egentlig* er; de er iboende i *endoxa*. Dermed ser det ut til at Fortenbaugh mener undersøkelsen av følelsene i *Retorikken* er dialektisk, men samtidig at det ikke er noen forskjell, i dette tilfellet, mellom en undersøkelse basert på oppfatninger og demonstrasjon – demonstrasjonen er oppfatningen. Fellesbetegnelsen for disse to undersøkelsestypene er *sylogisme*.

Ifølge Fortenbaugh er ikke bare virkeårsaken del av Aristoteles' definisjon av sinne, men også material- og målårsaken: «Anger is not to be defined by the efficient cause alone. Mention must also be made of the material and final causes, that is to say of blood boiling around the heart and a desire for returning pain» (Ibid., 15). Men det er ikke dermed sagt at Fortenbaugh hevder at Aristoteles' følelsesanalyse er demonstrativ. Den er syllogistisk, følger altså vitenskapelig *metode* og referer til årsaker, men er fortsatt fleksibel:

Aristotle's analysis of emotional response is an inclusive analysis which treats emotion as a complex phenomenon. It makes room for a variety of items within the essential definition of an individual emotion and therefore makes possible a variety of demonstrative explanations that would not be possible with a less richly packed definition. For Aristotle this is good scientific method (Ibid., 16).

Det er også klart at den generelle definisjonen som Aristoteles gir i *Retorikken* ikke kan basere seg på *endoxa*. Definisjonen lyder (igjen): «[E]motions are all those affections [...] that cause people to undergo a change and modify their judgements». Her er det ingen vanlig eller



akseptert oppfatning som ligger til grunn og kan fungere som virkeårsak eller målårsak. Bare de enkelte følelsene kan defineres med henvisning til en vanlig oppfatning av dem, for eksempel at frykt er en forventning om et onde. For å vurdere verdien av den generelle definisjonen, er man nok nødt til å se på hver enkelt av følelsene Aristoteles lister opp, og se om alle er en instans av den generelle definisjonen.

Men er *endoxa* tilstrekkelig, selv når det gjelder enkeltfølelsene? Hvis man skal bruke Aristoteles' definisjon av sinne fra *Retorikken* i *Eiikken*, må man ha god grunn til å tro at den samme *endoxa* er bakenforliggende i begge verkene. Hvis *endoxa* om sinne er forskjellig, er også definisjonen av sinne forskjellig. Aristoteles vil fremdeles ha en metode for å definere følelser på som kan benyttes i dialektikk, men man kan da ikke uten videre benytte Aristoteles' definisjoner i andre sammenhenger enn *Retorikken*.

Striker, på sin side, etterlyser en ekspertkunnskap om følelser. I dag vil vi kalle dette for psykologi. Aristoteles' psykologiske verk, *Om sjelen*, gir dog ikke en særlig informativ eller systematisk fremstilling av de ulike følelsenes vesen og funksjon. Kanskje følelser betød noe annet for ham enn det gjør for oss?

### Følelser i antikken

I *The Emotions of the Ancient Greeks* (2006) spør David Konstan om *Retorikkens* uttalte formål legger føringer på Aristoteles' følelsesundersøkelse, eller om Aristoteles' undersøkelse av dem der, snarere representerer hans forståelse av dem generelt. Konstans påstand er at man i den greske antikken forsto følelser på en annen måte enn vi gjør i dag. At Aristoteles behandler følelsene i *Retorikken* og ikke i *Om sjelen*, er ett tydelig tegn på at vår samtidige forståelse av følelser er annerledes fra det antikke Hellas' (Konstan 2006, 27). Ifølge Konstan ble følelser i Hellas på Aristoteles' tid forstått i en «narrativ» kontekst, til forskjell fra den moderne, som er mer «billedlig» (Ibid., 3ff). Fordi Aristoteles forholder seg til følelser i denne narrative forståelsen, er den generelle definisjonen hans mer allmenn enn den later til å være, og mer behørig i en retorikkhåndbok enn det vi ville tenke i dag:

Some scholars have supposed [...] that the definition is tailored to the context, and does not represent Aristotle's view on the nature of emotion as such. Thus, Fortenbaugh (2002, 113) comments: 'The definition of emotions given in *Rhetoric* 2 is [...] not intended as a general definition covering all the emotions felt by human beings.' But I should like to suggest that,

for Aristotle, the manipulation of emotions in forensic and deliberative contexts represents in a concentrated form the way emotions are exploited in social life generally. If Aristotle subsumes emotion under rhetoric, then, it is in part because their effect on judgment was for him a primary feature of emotions in the daily negotiation of social roles (Konstan 2006, 34).

Følelsene det er snakk om for Aristoteles er altså generelt av en veldig sosial karakter. Men som sagt, man er nødt til å se på de individuelle følelsenes definisjoner for å kunne vurdere allmenngyldigheten til den generelle definisjonen. Etersom Konstan også benytter seg av denne metoden og gjennomgår alle de viktige enkeltfølelsene for å belyse den generelle definisjonen, ville jeg ha måttet parafrasere hele hans bok for å gjengi hele hans argument. Jeg kan åpenbart umulig gjøre det, men jeg kan ta utgangspunkt i én følelse.

Sinne (*orgē*) er den første følelsen Aristoteles diskuterer i *Retorikken*; det er som regel den han tyr til som eksempel på *pathos*, også i hans andre verker. I tillegg spiller sinne en sentral rolle i antikken for øvrig, ikke minst i *Iliaden*, hvor Akilles' vrede (*mēnis*) er første ord og tema i hele tragedien.<sup>5</sup> Aristoteles siterer også *Iliaden* flere steder i kapittelet om sinne i *Retorikken*. Derfor passer det fint å kalle sinne for et paradigmatisk eksempel på en følelse. Spørsmålet nå er om *endoxa* er tilstrekkelig for å definere enkeltfølelsen sinne.

### Sinne i *Retorikken*

Aristoteles definerer sinne i bok 2 kapittel 2 i *Retorikken*. Ifølge Aristoteles er sinne behovet, kombinert med smerte, for å oppleve oppreisning som følge av opplevd «mindreverdige» av noen som ikke er i posisjon til å mindreverdige – eller krenke – en eller ens nærmeste. Her er det verdt å se på to ulike oversettelser, siden Aristoteles kan være trøblete å oversette:

Let us take anger, then, to be the impulse, accompanied by pain, for visible retaliation in response to visible disparagement by a man who has no business disparaging one or people dear to one (2018, 1378a31–3).

Let anger be defined as desire, accompanied by mental and physical distress, for conspicuous retaliation because of a conspicuous slight that was directed, without justification, against oneself or those near to one (1991, 1378a31–3).

*Illustrasjon av Lukas Lehner*



Det er flere forskjeller mellom oversettelsene: *orexis* oversettes med både «impulse» og «desire»; *lupē* med «pain» og «distress»; *phainomenēs/-n* med «visible» og «conspicuous»; *oligōria* med «disparagement» og «slight»; og så videre. Det viktigste ordet er nok *oligōria*, som bokstavelig talt betyr «mindre-gjøring». Det er mye å ta tak i her, men om jeg skal følge Fortenbaugh er det sentrale i definisjonen virkeårsaken, *oligōria*, og målårsaken, *timōria*, oppreisning.<sup>6</sup>

Fortsettelsen viser at opplevelsen er viktig for at det skal være direkte forbindelse mellom krenket og krenker:

Now, if this is what anger is, it follows that anyone who is ever angry is angry at a particular individual—at Cleon, say, rather than at humankind—and that he is angry because of something the individual has done or was intending to do to him (2018, 1378a33–b1).

Videre er tanken på *timōria* knyttet til nytelse, både fordi det er behagelig å tenke på å oppnå sine mål, og fordi «[...] as people linger in their minds over the prospect of retaliation, the images that occur arouse pleasure, just as images do in a dream» (Ibid., 1378b1–10).

Det neste Aristoteles gjør er å definere *oligōria*, her oversatt med «disparagement»:

To disparage is to actualize an opinion about something taken to be worthless. Things that are bad or good, or contribute towards badness or goodness, we take seriously; it is things that make little or no such contribution that we regard as worthless (2018, 1378b10–13).

*Oligōria* tar tre former, basert på ens motivasjon: å mene at noen er verdiløs; å hindre noen i å oppnå ønskene sine, med viten og hensikt; eller å påføre noen skam, som en form for skadefryd (2018, 1378b13–24). En mindreverdiggelse påføres også av en som ikke har noe med det å gjøre, altså er det bestemmende *hvem* som krenker for om man blir sint.

Innenfor en retorisk kontekst kan man her se hvordan en forståelse av årsaken til sinne kan bidra til å argumentere for eller mot at noen skal være sint på en annen. En retor kan overbevise en forsamling om at nabobyen har forsynt seg av en felles ressurs mer enn de burde, for slik å vekke forsamlingens forargelse. Men også utenfor en retorisk kontekst, især i en moralsk kontekst, kan denne forståelsen være retningsgivende. La oss si at jeg er sint på deg fordi du stjal maten min, men så viser det seg at maten var giftig, og at du fjernet den for at jeg ikke skulle spise den

og bli syk. Da har jeg ingen grunn til å være sint på deg – jeg har til og med grunn til å være takknemlig. Hvorfor? Fordi årsaken til mitt sinne ikke kan sies å være en form for mindreverdiggelse, ifølge definisjonen av hva sinne er. Men dette krever at vi har samme forståelse av sinne som følelse og hva som er gode grunner til å bli sint. Så spørsmålet er – fremdeles – om *endoxa* om sinne er det samme også utenfor *Retorikkens* rammer.

### Sinne i antikken

David Konstan beskriver også sinnets posisjon i det greske samfunnet i *The Emotions of the Ancient Greeks*. Der baserer han seg på tolkninger av antikk gresk litteratur kombinert med tolkninger av Aristoteles. Ifølge Konstan var man i det greske demokratiet nødt til å aktivt opprettholde ens egen verdighet og status, og beskytte ens omdømme og økonomiske stilling, i og gjennom ens sosiale omgang i offentligheten (2006, 75–6). Hver sosiale interaksjon i offentligheten kunne ende opp med tap, vann eller oppgjør; en fornærmelse *forpliktet* en til å kreve oppreisning (Ibid.). Konstan siterer Jon Elster, som skriver at den sosiale virkeligheten som Aristoteles forholder seg til må ha vært

[...] intensely confrontational, intensely competitive, and intensely public; in fact, much of it involves confrontation and competitions before a public. It is a world in which everybody knows that they are constantly being judged, nobody hides that they are acting like judges, and nobody hides that they seek to be judged positively. It is a world with very little hypocrisy, or “emotional tact” (Elster sitert i Ibid.).

I dette sosiale miljøet var sinne obligatorisk, i den forstand at det athenske samfunnet av likeverdige var avhengig av mennesker som krevde sin rett og som var sinte eller brukte sinne for å opprettholde sin økonomiske og sosiale status (Ibid.). Ifølge Konstan hadde altså sinne en helt annen plass i det antikke Hellas enn i dagens moderne samfunn. Sinne var berettiget av komparativ sosial status, og dermed var det også nødvendig å uttrykke sinne for å bevare sin posisjon i samfunnet, hvis man ble krenket. Ideen om å ha psykologer som eksperter på følelser ser nokså merkelig ut fra dette samfunnets perspektiv – følelser var ikke noe man måtte «grave fram», men noe man støtte på i sosialt samspill, ikke minst i rettssalen. Sinne var ikke forstått som en slags irrasjonell kraft eller en form for ukontrollert oppførsel, slik man kanskje tenker om det i dag. Det var snarere et tegn på verdighet, såfremt den var vel plassert, eller uverdighet hvis den var mal plassert. Derfor er det hel-

ler ikke så rart at Aristoteles anser følelser som åpent for argumentasjon – en følelse er en slags tolkning –, og heller ikke så rart at en analytisk beskrivelse av følelsene hører hjemme i en håndbok i retorikk, som i all hovedsak angikk det som foregikk i rettsalen.

Det er derfor neppe tilfeldig at Aristoteles prioriterer sinne når han diskuterer følelser, med tanke på hvor sentralt sinne var i den athenske offentligheten. Sett fra et moralfilosofisk perspektiv er det interessant at man i det athenske samfunnslivet tok for gitt at følelser var reelle, konkrete fenomener ute i verden. Dette gir grunn til å tro at det er snakk om samme relevante *endoxa* i andre sammenhenger, siden sinne var en egenskap ved samfunnslivet og ikke «det indre liv».

Jeg kan da endelig si at *endoxa* er tilstrekkelig for Aristoteles til å gi en vitenskapelig definisjon av sinne, eller mer presist en definisjon som kan brukes andre steder i hans verker, med det forbehold at definisjonen er begrenset til det Athen som han forholdt seg til. Dette gjelder etter alt å dømme også de andre følelsene, i den grad de var like offentlige som sinne.<sup>7</sup>

Konstan skriver også at likhet ikke så mye var et politisk gode som det var et ideal man alltid måtte streve etter (2006, 76). På den måten var følelser ikke bare direkte knyttet til den «moraliske størrelsen» man hadde, men også det politiske idealet om å leve i et godt samfunn. Det gode samfunnet krevde at innbyggerne følte på en dydig måte for at de skulle være på sin rettmessige plass i dette samfunnet – å være sint på riktig person i riktig mengde på riktig måte av riktig grunn betød også at man bidro til å avbalansere samfunnet.

Dersom Aristoteles gir en definisjon på sinne i *Etikken* som åpenbart er identisk med den i *Retorikken*, ville undersøkelsen jeg har foretatt meg i og for seg være uinteressant, fordi det da ville være åpenbart at Aristoteles har det samme i tankene begge steder. Hvis definisjonen i *Etikken* derimot er motstridende eller totalt forskjellig, vil det være grunn til å tro at Aristoteles *ikke* har det samme i tankene, og undersøkelsen ville være like uinteressant. Heldigvis (men ikke tilfeldigvis) er ingen av disse mulighetene tilfellet.

### Sinne i *Etikken*

Hvilken rolle spiller sinne i *Etikken*? Sinne dukker opp i flere sammenhenger. Ifølge den engelske indeksen (Rowe 2002) dukker «anger» opp fire steder i *Etikken*: første gang i bok II (kapittel 7), hvor Aristoteles introduserer diskusjonen som skal gjennomgås; deretter i bok III (kapittel 8), hvor sinne avgrenses i forhold til mot; videre i bok IV

(kapittel 5), som handler om en egen dyd tilegnet sinne, nemlig mildhet eller sindighet; og endelig i bok V (kapittel 9), hvor sinne nevnes i forbindelse med rettferdighet. Også «angry» dukker opp en del steder, men dette er ikke oppført i indeksen. Siden Aristoteles' undersøkelse av mildhet er mest inngående om sinne, er det nok bok IV (kapittel 5) som det er mest fruktbart å se nærmere på. Men før jeg går inn på dyden mildhet, skal jeg raskt skissere hvordan Aristoteles forstår dyd mer generelt.

Det er ganske mye som inngår i en dyd (*aretē*), men det sentrale i denne sammenheng er at dyd innebærer det mellomliggende av for mye og for lite følelse. Aristoteles' definisjon av dyd innebefatter beslutninger, visdom, handling, følelse og «rational prescription» (*orthos logos*). Slik defineres dyd i bok II (kapittel 6):

Excellence [«dyd»], then, is a disposition issuing in decisions, depending on intermediacy of the kind relative to us, this being determined by rational prescription and in the way in which the person would determine it. And it is intermediacy between two bad states, one involving excess, the other involving deficiency; and also because one set of bad states is deficient, the other excessive in relation to what is required both in affections and in actions, whereas excellence both finds and chooses the intermediate (II.6, 1106b36–1107a6).<sup>8</sup>

Dyden både finner og velger middelveien i følelse og handling. Det er altså mulig å føle for lite og for mye, ifølge Aristoteles. Dette gjenspeiler definisjonen av mildhet (*praotēs*). I bok IV (kapittel 5) defineres dyden som angår sinne, mildhet. Dyden har ikke egentlig noe navn, og ordet Aristoteles bruker lener seg mot «for lite», ifølge ham:

Mildness is an intermediate state to do with being angry. Because the intermediate lacks a name (as do the extremes, almost), we apply the term 'mildness' to it, despite its leaning towards the deficiency, itself nameless. But the excessive state might be called a kind of 'irascibility'; for the affection involved is anger, though the things that bring it about in people are many and various (1125b27–32).

Aristoteles beskriver hva som skal til for å besitte dyden. Det er ikke rent lite som kreves av den moralske aktør: Man skal reagere i riktige omstendigheter, mot riktige folk, på riktig måte og tidspunkt og med riktig tidslengde (1125b32–34). Det er *orthos logos*, «riktig begrunnelse»,



som skal bestemme hva som er det riktige nivået i alle disse kvalifikasjonene (1125b34–1126a3). Mildhet består altså ikke bare i å styre sitt sinne, men også å styre sin *besinnelse*. Nøyaktig hvor sint man skal være, er ikke så lett å vite, delvis fordi dette er situasjonsavhengig (1126a32–5, b3–5). Aristoteles skriver i *Etikken* at den er en praktisk undersøkelse (II.2, 1103b27–31), noe han også skriver i *Retorikken*.<sup>9</sup> Derfor ville det vært interessant for hans publikum å vite mer detaljert hva det vil si å være sint i de faktiske omstendighetene. Og det er her det er mulig å se hvordan *Retorikken* kan komme *Etikken* til gode.

I *Retorikkens* bok 2 (kapittel 2), etter at Aristoteles har definert *orgê* og *oligōria*, skriver han: «This should put us in a position to see in what conditions people get angry, whom they get angry with, and for what kinds of reasons» (1379a9–10). Det er nettopp noe av dette Aristoteles etterspør i *Etikken*. I tillegg skriver han i *Retorikkens* bok 1 (kapittel 1) at retorikk har som én av sine funksjoner, for ikke å si ett av sine mål, å sette dommeren i riktig sinnstilstand, fordi dommerens følelser unektelig påvirker domsavgjørelsene deres. Retorikk har dermed å gjøre med følelsenes spill i de konkrete situasjonene, og det er nettopp det som gjør det krevende å bestemme riktig grad av sinne i *Etikkens* bok IV (kapittel 5). Definisjonen av retorikk, «the ability to see, in any given case, the possible means of persuasion» (1.2, 1355b26), innebærer dermed å kunne vurdere hva som er sinne og ikke. En retoriker vil dermed være godt stilt til å vurdere den riktige graden av sinne i hver enkelt situasjon.

Men trenger man å gå til *Retorikken* for å forstå bedre hva sinne er? Aristoteles gir en beskrivelse av virkeårsaken (for å bruke Fortenbaugh igjen) til sinne også i *Etikken*, i forbindelse med rettferdighet: «[a]nger is occasioned by the appearance of injustice» (V.9, 1135b28–9). Dette er ikke det samme som han skriver i *Retorikken*. Det er også en veldig generell betegnelse, «anskuet urettferdighet». Konstan har en mulig løsning på årsaken til denne diskrepansen. Han skriver:

If indeed *orgê* was frequently a response not just to a slight but to an unjust act, why did Aristotle fail to mention this in his analysis of anger in the *Rhetoric* (we have seen that he acknowledges it in the *Nicomachean Ethics*)? The reason, I believe, is that he appropriated this dimension of *orgê* for another emotion, which he elevated to the status of a primary *pathos*. I am referring to the term *nemesan*, or 'be indignant' (2006, 68).

Kort oppsummert er *orgê* opplevelsen av urettferdighet

gjort mot en selv, mens *nemesis* er opplevelsen av urettferdighet gjort mot andre. Dermed gir det mening at Aristoteles skiller mellom disse følelsene i *Retorikken*, men ikke i *Etikken*.<sup>10</sup>

Ved å undersøke forskjellene mellom framstillingen av sinne i *Retorikken* og *Etikken*, skaffer man seg et klarere bilde av sinne. Sinne, slik det framstilles i *Retorikken*, belyses av *Etikken* ved at sinne her blir satt inn en større moralteoretisk og samfunnsmessig kontekst; vi burde styre sinne fordi overdrevent sinte mennesker er ubehagelige å leve med (IV.5, 1126a31) og fordi underdrevent sinte mennesker slavisk lar andre folk trampe på dem (Ibid., 1126a5f). Og motsatt er det en fordel for framstillingen i *Etikken* at *Retorikken* gir et svar på hvordan sinne fungerer og hvordan det kan styres: sinne er knyttet til et mål, nemlig hevn, og kan derfor forstyrre bedømmelsen av den man er sint på, for eksempel. Sinne er også knyttet til et motiv, oppfatningen som forårsaket sinnet, og kan bearbeides rasjonelt – oppdager man at man ikke har grunn til å være sint, så slutter man kanskje å være sint.

Det er ikke nok å se på én følelse for å forstå hvilken rolle følelser som sådan spiller i *Etikken*, men å se på sinne gir nok en god pekepinn på hvordan de andre følelsene kan spille inn. Hvis man er interessert i å lære om de andre følelsene, kan jeg anbefale Konstans bok. Sinne i seg selv kan også studeres nærmere, for eksempel i forbindelse med rettferdighet, eller hva som menes med *timōria*.

## Konklusjon

Hva er verdien av å se på hva Aristoteles har å si om følelser? Spørsmålet jeg satte meg fore å besvare i denne teksten var hva følelser er ifølge Aristoteles, og hva som er utstrekningen av hans definisjon. Derfor så jeg på definisjonen som ble gitt i *Retorikken*, og stilte spørsmål om betydningen av ulike kontekster og metoder. Men dette er kanskje bedre forstått som en rød tråd enn en problemstilling. For denne filologiske undersøkelsen er ment som en inngangsport til en måte å tenke om følelser på som kan være av etisk verdi. Hvordan kan man føle feil? Ved at virkeårsaken til følelsen, en oppfatning, er en mistolkning av den faktiske situasjonen. Hvordan kan man være dyktig i å føle? Med sinne som utgangspunkt: ved å være hverken mer eller mindre sint enn det situasjonen skulle tilsi. Så hvorfor se på følelser? Følelser forstyrrer tankene våre, gjør valgene våre dårlige og handlingene våre deretter. Men løsningen er ikke å være følelsesløs, for som sosiale dyr er følelser en del av livene våre og verden rundt oss. Vi skal ikke ignorere følelsene våre, men være oss bevisst dem og røkte dem etter beste evne, både på individ- og samfunnsnivå.<sup>11</sup>





## LITTERATUR

- Aristoteles. 1991. *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Overs. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *Nicomachean Ethics*. Overs. Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. *The Art of Rhetoric*. Overs. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, Sarah. 2002. "Philosophical Introduction." I *Nicomachean Ethics*. Overs. Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, John M. 1996. "An Aristotelian Theory of the Emotions." I *Essays on Aristotle's Rhetoric* (red.: Amélie O. Rorty): 238–257. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Fortenbaugh, William W. 2002 [1975]. *Aristotle on Emotion: A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*. London: Duckworth.
- Smith, Robin. 2019. "Aristotle's Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (red.: Edward N. Zalta). Se link: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/aristotle-logic/>.
- Konstan, David. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Leighton, Stephen. *Retorikken* 1996. "Aristotle and the Emotions." I *Essays on Aristotle's Rhetoric* (red.: Amélie O. Rorty): 206–237. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Striker, Gisela. 1996. "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Psychology." I *Essays on Aristotle's Rhetoric* (red.: Amélie O. Rorty): 286–302. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

## NOTER

- 1 Heretter *Etikken*.
- 2 Jeg går ut fra at en generell definisjon skal fange opp det som gjelder i hver av de enkelte.
- 3 Stort sett alt som er igjen etter Aristoteles er forelesningsnotater, og dette inkluderer *Retorikken*, men det er en utilstrekkelig presisering.
- 4 Ifølge Robin Smith er *endoxa* det som samtalepartneren aksepterer som sant: «For Irwin, then, *endoxa* are 'common beliefs'. Jonathan Barnes, noting that *endoxa* are opinions with a certain standing, translates with 'reputable'. My own view is that Aristotle's texts support a somewhat different understanding. He also tells us that dialectical premises differ from demonstrative ones in that the former are *questions*, whereas the latter are *assumptions* or *assertions*: 'the demonstrator does not ask, but takes', he says» (Smith 2019, 8.1).
- 5 Μηνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος (bokstavelig: «Vreden, gudinne, syng om, til sønn av Pelevs, Akilles»).
- 6 Jeg oversetter *timōria* med 'oppreiing' og ikke 'hevn' eller 'gjengjeldelse' for å gi bildet av at man får tilbake sin moralske 'størrelse'.
- 7 Hvis, som Konstan skriver, konseptualiseringen av følelser varierer fra samfunn til samfunn, er det på sin plass at Aristoteles' følelsesdefinisjoner er fleksible og kultursensitive.
- 8 «Excellence» tilsvarer «dyd».
- 9 Det er ikke dermed sagt at *Etikken* er et *technē*. Aristoteles skriver at det er en slags politisk undersøkelse (I.2, 1094b11–12).
- 10 Se Konstans kapittel «Envy and Indignation» s. 111–128.
- 11 Takk til redaksjonen i *Filosofisk supplement* for deres hjelp med denne teksten.

# OM SKAM

I denne artikkelen undersøker jeg hvilken rolle begrepene «aidōs» og «aiskhynē» spiller i Aristoteles og Epiktets moralpsykologi og etikk. Begge disse begrepene blir tidvis oversatt til «skam». I Vesten er det nok ikke kontroversielt å hevde at skam har et forholdsvis dårlig rykte; skam blir gjerne ansett for å være noe vi bør forsøke å kvitte oss med. Som David Konstan skriver: «Vi skammer oss over skammen vår» (2006, 110). Skam er dog en følelse som rommer mye: det er en følelse som hindrer oss fra å gjøre handlinger som vi anser for å være moralsk forkastelige eller fornædrende, samtidig som skam også kan være en slags smerte vi føler når vi tenker over, eller blir konfrontert med, ting fra fortiden som vi gremmes over. I løpet av denne teksten håper jeg å gjøre det klart at skam *kan* være et gode, sett at skammen treffer riktig. Å føle skam over for eksempel en rumlende mage, eller avstå fra å oppsøke hjelp når man har havnet i vanskeligheter man selv ikke er i stand til å løse, er åpenbart irrasjonelt. Imidlertid kan det å føle skam over ens egne moralske tilkortkommenheter, eller over tanken på å gjøre en moralsk forkastelig handling, se ut til å være svært hensiktsmessig for vår moralske utvikling. Siden skam har fått et dårlig rykte i vår samtid, tror jeg det kan være hensiktsmessig å se tilbake til tidligere tenkere som har et litt annet perspektiv på skam, for å lettere kunne vurdere dens nytte og unytte.

Av Harald Langslet Kavli

## Forkortelser til antikke originaltekster

**EN:** Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*

**Rhet:** Aristoteles, *Retorikken*

**DL:** Diogenes Laertius, *Berømte filosofers liv og lære*

**Dis:** Lucius Flavian Arrianos, *Epiktets diskurser*

**Enkh:** Lucius Flavian Arrianos, *Enkhiridion*

**Tusc:** Cicero, *Tuskulanske disputasjoner*

## Aristoteles og stoikerne om følelser

På generelt grunnlag er det lurt å være spesielt oppmerksom på hvilke spørsmål som Aristoteles baler med i sine forskjellige skrifter når man forsøker å lese ham. Når han diskuterer hvorvidt handlinger er utført *hekanton* eller *akonton* (ofte oversatt til henholdsvis «frivillig» og «ufri-villig») og *prohairesis* (beslutning, foretak), diskuterer han disse begrepene i en bestemt kontekst. Disse begrepene er nødvendig for å forstå hvilke av våre handlinger vi kan og ikke kan klandres for, samt for å forstå sammenhengen mellom dyd og handlinger.

Følelser drøftes flere steder i Aristoteles' verker, men den lengste sammenhengende diskusjonen av følelser fin-

ner vi i *Retorikken*, hvor Aristoteles skriver om talekunsten. Følelser er viktig for retorikk; ett av de sentrale virkemidlene for å uttrykke seg overbevisende, er tross alt å spille på følelser. Hvis du forsvarer en person som er tiltalt for drap, som også har vedgått å ha utført drapet, kan det kanskje være lurt å trekke frem vonde hendelser i drapsmannens liv for å forsøke å vekke medfølelse hos dommerne slik at de muligens straffer ham mildere. Dersom du derimot er aktor, er det flere andre følelser du kan spille på: Du kan spille på dommernes frykt for at de selv eller noen de er glade i skal bli utsatt for en uønsket hendelse dersom en person som dette går fri, eller du kan spille på smerten som de har følt når de har mistet noen. Det er dermed ikke nødvendigvis tilfellet at Aristoteles har som mål å gi en fullstendig drøftelse av alle mulige aspekter ved følelser i *Retorikken*, men heller drøfte følelser for så vidt som de er nødvendige for talekunsten.

Aristoteles er en filosof som i aller høyeste grad tar følelser alvorlig. Han mener blant annet at dyd har et *affektivt* aspekt, det vil si at en dydig person vil føle visse ting, i riktig grad, på rett tid, i rett situasjon, rettet mot riktige

mål. Følgelig vil ikke en person som er sint på en person for en filleting i flere år, eller en person som ikke blir sint når han eller hun blir utsatt for en krenkelse som krever sinne, være dydig.

Følelser har også et *kognitivt* aspekt, hvilket innebærer at de har en tett sammenheng med oppfatningene vi har. Hvis jeg føler sinne mot en person fordi jeg tror at vedkommende har utsatt meg for en grov krenkelse, vil trolig dette sinnet forsvinne dersom jeg finner ut at vedkommende *ikke* har krenket meg, men at det heller er jeg som har *misforstått* situasjonen.

Dersom vi ønsker å spille på sinnet – for eksempel hvis vi ønsker å gjøre en dommer sint på en tiltalt i en rettsak – er det tre ting vi bør vite, ifølge Aristoteles: 1) på hvilken måte dommeren er disponert til å være sint, 2) hvem dommeren er sint på, og 3) hvilke ting det er som gjør at dommeren blir sint.

Når det kommer til kilder for de tidlige stoikerne, er det dessverre svært lite som er blitt bevart. Det lille som har overlevd, finnes ofte kun som sitater og parafraiseringer i de bevarte skrifterne til andre tenkere. Vi vet imidlertid at Zenon (død ca. 262 f.Kr.), grunnleggeren av stoisismen, skrev et verk om følelser, siden Diogenes Laertius' avhandling om Zenons liv inneholder en bibliografi.<sup>1</sup> De senere stoikerne skrev også verker om dette, men lite har overlevd. Vi har likevel nok kilder til å kunne forstå hovedtrekkene i stoikernes teori om følelser. De nevnte fragmentene, et par doksografier og et par senere tekster fra blant annet Cicero (død 42 f.Kr.) og Seneca (død 65 e.Kr.) har overlevd fram til vår tid. Epiktet (død ca. 135 e.Kr.) har ingen egne avhandlinger viet ene og alene til følelser,<sup>2</sup> men tanken om at vi skal fri oss fra begjær og frykt for ting som er utenfor vår kontroll, er et dominerende tema i tekstene som har blitt bevart.<sup>3</sup>

Det første punktet som bør klargjøres for å forstå stoikernes syn på følelser, er at begrepet de bruker for «følelse», *pathos* (fl. *pathē*), er noe mer snevert enn det vi mener med begrepet i dag. En *pathos* er, kort fortalt, det som følger av en feilaktig oppfatning om goder og onder, og kan videre deles opp temporært. Dette gir oss følgende skjema:<sup>4</sup>

	Pågående	Fremtidig
<b>Gode</b>	Nytelse ( <i>hēdonē</i> )	Begjær ( <i>epithymia</i> )
<b>Onde</b>	Misnøye ( <i>lypē</i> )	Frykt ( <i>phobos</i> )

Et konkret eksempel på et tilfelle av *pathos*'en «frykt», er en person som frykter å bli henrettet. For stoikerne er hverken det å dø, eller smerten som eventuelt er en del av

dødsprosessen, et onde. Jeg har dessverre ikke anledning her til å gå nevneverdig inn på stoikernes aksiologi (teori om hva som er verdifullt/godt), så jeg vil derfor nøye meg med å nevne at stoikerne mente at dyd er det eneste som er ubetinget godt.

Stoikerne mente også at det ikke finnes noen mellomting mellom å være dydig og å være lastefull, og det er bare den dydige personen som vil ha de såkalt gode følelsene (*eupatheiai*). Det som kjennetegner disse følelsene er at de springer ut av korrekte oppfatninger av goder og onder. De kan skjematiseres slik:<sup>5</sup>

	Pågående	Fremtidig
<b>Gode</b>	Glede ( <i>khara</i> )	Ønske ( <i>boulēsis</i> )
<b>Onde</b>		Forsiktighet ( <i>eulabeia</i> )

Det store spørsmålet er om det finnes noen tilsvarende gode følelser for oss som ikke er vismenn. Hvis jeg for eksempel begjærer å bli dydig og etterstreber det i ethvert henseende, eller føler skam over mine moralske tilkorkomheter, så kan det vanskelig sies å være eksempler på *pathē*, ettersom disse følelsene ikke er resultater av feilaktige oppfatninger. Dyd er et gode, last er et onde.

Aristoteles og stoikerne er enige i at følelser har et klart kognitivt aspekt, fordi de vil være enige i at en endring av en oppfatning vil føre til en endring av følelsen. De vil også være enige i at dyder har et affektivt aspekt. Imidlertid vil de være forholdsvis uenige i hvordan de ser på en dydig persons følelsesliv. Aristoteles mener at det å føle sinne – på rett tid, i riktig grad, av rette grunner, og så videre – er en følelse som er knyttet til dyden mildhet (*praotēs*) (*EN*, IV, 5, 1125b–25–35). Stoikerne insisterer derimot på at sinne aldri er et gode.<sup>6</sup>

### Aristoteles om skam

Grekerne hadde to ord som kan oversettes med «skam»: *aidōs* og *aiskhyne*. Hvorvidt disse begrepene er synonymer, er omdiskutert. David Konstan viser til *EN* (1128b32–3), hvor Aristoteles later til å se på *aidōs* som noe som dreier seg om det nåtidige eller fremtidige, mens *aiskhyne* også handler om det fortidige. Konstan viser også til stoikernes teorier om skam gjengitt i *DL* VII, 112 og 116, hvor *aiskhyne* blir behandlet som en type frykt (som er en *pathos*), mens *aidōs* er en undergruppe av den gode følelsen forsiktighet (Konstan, 2006, 95–6). Begge begrepene kan dog oversettes med «skam», ifølge LSJ, en mye brukt gresk-engelsk ordbok.



I *Retorikken* definerer Aristoteles skam (*aiskhynē*) som

[...] en type smerte eller forstyrrelse som følge av en frykt for de ondene, det være seg fortidige, nåværende eller fremtidige, som synes å føre en inn i vanære, mens skamløshet [*anaiskhyntia*] er en likegyldighet eller følelseløshet overfor de samme ting (*Rhet*, II, 6, 1183b12–15).

Videre følger Aristoteles skjemaet fra bok II, kapittel 1, hvor han undersøker hva som gjør oss skamfulle, hvem vi føler skam overfor og hvordan vi er disponert for å føle skam. Vi føler skam over å gjøre ting som viser at vi er lastefulle, som for eksempel å kaste fra oss skjoldet i en kamp (dette viser mangel på mot), seksuelle utskielser (dette viser mangel på måtehold), eller å ikke gjøre opp for seg, snakke for mye om seg selv, smiske eller utvise en manglende evne til å tåle ubehag (1383b15–84a7).

Aristoteles hevder også at vi opplever skam når vi ikke tar del i de edle tingene som ens likemenn har, for eksempel dersom vi ikke har den samme utdanningen som ens jevnaldrende landsmenn av samme bakgrunn (*genos*), og særlig hvis vi selv er skyld i at vi mangler disse tingene (1384a8–14). Vi føler også skam dersom vi blir utsatt for, har vært utsatt for eller vil bli utsatt for ting som fører til vanære. Et eksempel på dette er å bli utsatt for vold, ettersom dette er et tegn på manglende mandighet og mot (1184a15–20). De to sistnevnte er ikke like åpenbart knyttet til dyd.

Her ser vi kanskje et skille mellom hva vi moderne mennesker kan være fristet til å kalle god og dårlig skam. Å føle skam for våre egne feiltrinn gir mening. Hvis jeg er utro mot kona eller snyter på skatten, eller hvis jeg er en stortingspolitiker som unnlater å melde flytting fra gutterommet på Sørlandet, selv om jeg eier en bolig i Lillestrøm, slik at jeg kan få en gratis tjenestebolig av Stortinget og samtidig spe på lønninga som er rett under én million i året ved å leie ut nevnte bolig, gir det mening å si at jeg bør føle skam. Men å ikke nå like høyt på karrierestigen som mine jevnaldrende, uten at det nødvendigvis skyldes min egen latskap, vil – i hvert fall i de tilfellene hvor elementer utenfor min kontroll har lagt hindre i veien – ikke være noe som sier noe om meg som person. I hvert fall ikke på den samme måten som å kaste fra seg skjoldet og løpe vekk fra slagmarken gjør. Det samme gjelder for det å bli utsatt for mishandling. Det er uklart hva Aristoteles mener er skammelig ved dette. Er det skammelig at man ikke forsøker å forsvare seg? Er det mangelen på evne til å forsvare seg som er det skammelige? Eller er det begge deler?

Dersom man har en venn som enten blir forbigått på noen områder i livet eller som har blitt utsatt for urett, og denne vennen opplever skam i forbindelse med dette, virker det naturlig å si til denne vennen at det ikke er noe å skamme seg over. Det at man for eksempel har vært utsatt for blind vold og ikke evnet å forsvare seg, er noe som er utenfor ens egen kontroll, på lik linje med en rumlende mage under et jobbmøte. Det er ikke noe man kan klandres for, og følgelig ikke noe som bør anses for å være skammelig. Nå kan det dog innvendes at Aristoteles først og fremst ser ut til å være interessert i å si noe om hva vi faktisk føler skam for, og ikke nødvendigvis hva vi bør føle skam over. Det kan med andre ord tenkes at han er mer deskriptiv enn normativ.

Et annet mulig forsvar er at skam for Aristoteles er tilknyttet vår anseelse hos våre likemenn, og følgelig bør vi kanskje ikke nødvendigvis insistere på at skam bare kan knyttes til det vi faktisk har kontroll over. Dersom man jevnlig blir tråkket på av andre, selv om det ikke er fortjent, og man enten forsøker å forsvare seg og ikke evner, eller simpelthen finner seg i det, vil dette trolig påvirke hvordan andre mennesker ser på en. Det samme gjelder også den manglende evnen til å nyte ytre goder. Vi føler skam overfor de menneskene som vi verdsetter meningen til, men det er ikke vanære i seg selv som er et onde, men snarere vanæren i anstendige menneskers øyne. Vi føler også skam overfor mennesker som vi beundrer. Vi kan også føle skam når vi omgås med mennesker som er mer tilbøyelig enn andre til å føre oss ut i vanære, slik som folk som liker å sladre eller komediediktere (1384a21–b9). Sistnevnte har især en unik hang til å latterliggjøre, og kan derfor, ifølge Alessandra Fussi, skade anseelsen vår hos de menneskene som vi er opptatt av å bli anerkjent av (Fussi 2015, 120). Videre er vi disponert til å føle skam dersom vi (1) har relasjoner til mennesker hvis oppfatning vi bryr oss om, og (2) hvis disse menneskene er i stand til å se eller få rede på de skammelige tingene vi har gjort (1384b26–35).

Kan vi skamme oss over å gjøre noe skammelig selv om vi ikke er i nærheten av noen som kan true vår anseelse? Ut fra Aristoteles' forståelse av skam, tror jeg at svaret må være nei. Dette betyr imidlertid ikke at jeg ikke kan føle at jeg har kommet til kort på en eller annen måte, eller på andre måter føle at jeg bør jobbe med min karakter. Fussi skriver at fravær av vitner som kan utgjøre en forskjell på min offentlige anseelse «hindrer følelsen av skam, men det hindrer ikke nødvendigvis følelser som henger sammen med vår ansvarsfølelse eller oppfatning om å ha feilet» (Fussi 2015, 118). Skammen er imidlertid et *sosialt* fenomen for Aristoteles, ergo forutsetter den – og sågar krever



– at andre mennesker, som har en viss evne til å påvirke ryktet vårt, får med seg feiltrinnene våre.

Hvilken rolle kan vi si at skam spiller i den etiske utviklingen i Aristoteles' tenkning? I *EN* hevder Aristoteles at skam ikke er en dyd, da skam er mer som en følelse og ikke en disposisjon (IV, 9, 1128b10–11). Skam er noe som er mer passende for en ung person enn for en gammel, siden unge mennesker i større grad er styrt av sine følelser og følgelig trenger å bli korrigert oftere. Skam er imidlertid ikke passende for voksne mennesker, fordi man kan forvente mer av dem gitt deres livserfaring. Følgelig kan vi derfor forvente at de avstår fra å gjøre skammelige handlinger.

Vi kan dermed si at skam spiller en rolle, har en sær egen funksjon, i den moralske utviklingen fra barndom til voksenalder. Skam synes i så måte å ha en *betinget verdi*, i kraft av å være noe som kan gjøre oss mottakelige for moralske korrektiver i en periode av livet hvor vi ennå ikke forventes å kunne handle utfra en dydig karakter. Vi bør også legge merke til skillet som Aristoteles trekker mellom å skamme seg over ting vi oppfatter som skamfulle på bakgrunn av konvensjoner, versus det som simpelthen er skammelig *i seg selv*. Overfor bekjente føler vi skam for det som er skammelig, mens vi overfor fremmede føler skam for det som er ansett som skammelig helt og holdent av konvensjon. Aristoteles hevder at barn er særlig disponerte for å føle skam, siden de ennå ikke har forstått hva som virkelig er edelt, men snarere har blitt opplært av *nomos* (lov/konvensjon) alene (*Rhet*, II, 12. 1389a29–30).

### Epiktet om skam

Kildene våre til Epiktets filosofi begrenser seg i all hovedsak til nedtegnelsene fra en av hans elever, Arrianos. *Diskursene* regnes gjerne for å opprinnelig ha vært lengre enn den teksten som har overlevd fram til vår tid. Det blir imidlertid noe tungvint å innlede ethvert sitat med forbeholdet «Arrianos hevder at Epiktet sa...» hver gang jeg siterer fra *Diskursene*, derfor vil jeg tillate meg å simpelthen skrive at «Epiktet skriver at...» istedenfor den mer omstendelige varianten. Det er, som sagt, ingen fullstendig avhandling om følelser i Epiktets skrifter, men flere av følelsene blir diskutert med jevne mellomrom. Blant disse finner vi *aidōs*, samt adjektivet som er beslektet med *aidōs*: *aidēmōn*.

Det er vanskelig å oversette dette ordet til norsk uten at det blir kronglete. «Beskjeden» kan hjelpe oss litt i gang, men det kommer til kort da denne følelsen ikke kun oppfatter den moderate tilbakeholdenheten vi viser ved matbordet. «Måteholden» er en bedre oversettelse, og det kan

kanskje også være nyttig å forstå det som et antonym til *hybris*. Så mens en overmodig person overskrider grensene for det akseptable, og gjerne ikke evner å se grensene i det hele tatt, vil en person som er *aidēmōn* holde seg innenfor. Dette kan sees i sammenheng med Epiktets rolleetik, altså tanken om at det vi bør og ikke bør gjøre kan knyttes opp mot *hvem* og *hva* vi er. For å vite hvem og hva vi er må vi se både til vår felles menneskelige natur, som rasjonelle og sosiale vesener, men også til vår individuelle natur, som henger sammen med anlegg, status i et samfunn og den spesifikke situasjonen vi befinner oss i på et bestemt tidspunkt. For Epiktet virker det som at det å være *aidēmōn* også er noe som definerer oss som mennesker:

Søk, og du vil finne det som skiller oss [fra dyrene]. Se at vi forstår det som vi gjør, se at forskjellen ligger i vår fellesskapsfølelse, vår troverdighet, vår måteholdenhet, vår standhaftighet, vår intelligens. Så hvor er det store godet og ondet for mennesker? Der hvor de skiller seg ut (*Dis*, I, 28.20–21).

Videre skriver Epiktet: «Hvordan er vi født? Som frie, edle, og måteholdne. For hvilket annet dyr rødmer? Hvilket annet dyr forstår forestillingen om det skammelige? [*poion aiskhrōu fantasian lambanēi*]» (*Dis*, 3.7.27). Skam spiller også inn på hvilke idéer vi kan gi vår tilslutning til: «Likefullt, naturen har gitt meg skamfølelsen [*aidōs*], og jeg rødmer ofte når jeg tar meg i å si noe skammelig. Og det er denne bevegelsen som ikke tillater meg å anse nytelse for å være et gode og livets formål» (Fragment 14).

Skamfølelsen er også noe som kan bygges opp eller brytes ned av våre egne handlinger. På samme vis som Aristoteles mener at vi blir rettskafne av å gjøre rettskafne handlinger, vil Epiktet si at vi bryter ned skamfølelsen vår ved å gjøre skammelige handlinger, og bygger den opp ved å handle i tråd med den. Dette ser vi blant annet i *Diskursene*, bok 2, kapittel 4, hvor Epiktet prater til en person som har tråkket over en grense for seksuell sømmelighet (tilsynelatende ved å legge seg etter en annen manns kone). Her er Epiktets anklage at ved å gjøre slike ting, vil vi ødelegge skamfølelsen vår, som igjen ødelegger fellesskapsfølelsen (*Dis*, II, 4.2–3). Videre hevder han at på samme måte som en snekker og en grammatiker bevarer sin kunst (*tekhne*) ved å utføre det på kyndig vis, og bryter det ned ved å gjøre det ukyndig, vil en person bryte ned skamfølelsen sin ved å gjøre skammelige handlinger, og bygge den opp med å gjøre måteholdne handlinger (*Dis*, II, 9.10–11).

Epiktets drøftelse av skam ser ikke ut til å ha nevneverdig mye med en frykt for et dårlig rykte å gjøre, selv om det definitivt er et sosialt aspekt ved skam, ettersom evnen til å føle skam ser ut til å henge sammen med fellesskapsfølelsen og evnen til å leve ut vår rasjonelle og sosiale natur. *Aidōs* ser også ut til å henge sammen med begrepet om passende handlinger, eller *kathēkonta*. I artikkelen «ΑΙΔΩΣ in Epictetus» (1998) hevder Rachanan Kamtekar at *aidōs* utstyrrer oss med en evne til å reflektere over handlingene våre – ikke bare over hvorvidt de er riktig eller gale, men også hvordan handlingene vi utfører sier noe om oss som moralske aktører (Kamtekar 1998, 147). For å forstå dette argumentet, må vi gå nærmere inn på Epiktets rolleetik. Hvis vi ser til *Diskursene* bok II, kapittel 10, finner vi en slags hierarkisk tilnærming til rollene. Vi starter med å vurdere hva som er passende for oss i kraft av å være mennesker, og ettersom mennesker er rasjonelle og sosiale skapninger, vil de passende handlingene for oss være rasjonelle og sosiale handlinger. Dette er igjen basert på en antagelse om at organismer spiller en bestemt rolle i en større helhet, og at vår lykke i dette livet er knyttet opp mot denne rollen. Vi blir lykkelige og lever rett når vi lever i henhold til vår egen funksjon og natur i den større helheten. Dernest følger andre roller, som vi har i kraft av å være far, borger i en bestemt by, og så videre. Vi kan dermed utlede passende handlinger til dels utfra vår menneskelighet, og til dels – kanskje mer spesifikt – i kraft av å inneha bestemte relasjoner til andre mennesker og bekle bestemte posisjoner i et samfunn.

I alle tilfeller vil en passende handling være noe som innebærer å spille rollen sin på en god måte. *Aidōs* kommer inn i bildet når vi ser spennet mellom hvordan vi bør leve, i kraft av rollene våre, og hvordan vi faktisk lever. Særlig blir dette tydelig i kraft av at mennesket er et forstandsvesen, som følgelig er potensielt guddommelig for stoikerne:

Du bærer rundt på en gud, ditt nek (*talas*), og du er uvitende om dette. Tror du at jeg snakker om en ytre gud av gull eller sølv? Du bærer den i deg selv, og du sanser ikke at du skitner den til med urene tanker og handlinger. Og dersom et gudebilde hadde vært her nå, ville du ikke ha våget å gjøre de tingene som du nå gjør. Men når guden er til stede i deg selv, og den observerer og hører alt, føler du ikke skam over å tenke på og gjøre disse tingene som du gjør, uten å fornemme din egen natur og mens du er under guds vrede? (*Dis*, II, 8.12–15).

## Avsluttende betraktninger

Jeg har forsøkt å gi en kort fremstilling av hvordan Aristoteles og Epiktet forstår følelser generelt, og skam spesielt. Jeg har lagt spesielt stor vekt på skammens rolle i sosial samhandling og vår moralske utvikling. Jeg skal avslutningsvis kort si noe om hvorvidt skam er et gode eller ikke, og hva filosofene som jeg har diskutert ville ha svart på dette spørsmålet, samt hvordan disse tankene passer inn i vår moderne forestilling om skam.

Rent intuitivt tror jeg at både Aristoteles og Epiktet vil si at skam kan være et gode. Vi har sett at Aristoteles tilkjenner skam en viss betydning for unges moralske utvikling, til tross for at han også skriver at «[...] vi vil ikke lovprise en eldre person for å være skamfull, ettersom vi mener at han ikke bør gjøre noe som gir grunn til skam» (*EN*, IV, 9. 1128b20–21). Senere i samme kapittel hevder Aristoteles at en anstendig person vil avstå fra å gjøre skammelige handlinger, og at det vil være absurd av en person å hevde at han er anstendig for å føle skam over det skammelige han har gjort. Dette er nok sant, men jeg lurer fortsatt på om Aristoteles vil tilkjenne skammen en viss rolle som en motiverende faktor, eksempelvis for en lastefull person som har innsett sin lastefullhet og ønsker å gjøre opp for dem. Vil skammen over tidligere moralske feiltrinn kunne motivere ham til å unnlate å gjøre dem igjen i fremtiden? Vi så også at Aristoteles hevder at vi føler skam for enkelte ting som er utenfor vår kontroll. Dette tror jeg rent deskriptivt er veldig sant, men jeg er litt mer usikker på hvorvidt vi *bør* føle skam over slike ting og hvorvidt vi bør forsøke å endre på disse oppfatningene.

Hos Epiktet så vi at skam er et sentralt trekk ved det å være menneske. Skam henger sammen med vår forståelse av hvem vi er og hvilken rolle vi bør spille. Vi så at skam er en sentral motivator for å utvikle dyd og fellesskapsfølelse – det er følgelig ikke noe vi burde bekle. Hva Epiktet ville ha sagt om skammen vi føler over å ikke nyte av de godene som våre likemenn nyter av, eller av det å bli utsatt for urett, er jeg litt mer usikker på. På den ene siden ville han nok ha blånektet for at ting som jobb og karriere, utdanning og anseelse, er goder. Samtidig tror jeg Epiktet ville ha vært langt mer tilbøyelig til å mene at å unnlate å spille den rollen man kan samfunnet, gitt de evnene og disposisjonene man har, er et onde. Følgelig vil en person som har tilgang på alt av politiske verv, men som velger det bort til fordel for et mer bedagelig og mindre samfunnsnyttig liv, gjøre noe skammelig. Jeg tror uansett at det er gode grunner til å slutte å skamme oss over skammen vår, og heller forsøke å dirigere den mot de passende – ja, rette – målene. Skam ser altså ut til å spille en viktig rolle i

vår moralske utvikling og selvforståelse. Det er, med andre ord, ikke noe vi bør forsøke å kvitte oss fullstendig med.

#### LITTERATUR

- Aristoteles. 2006. *Retorikken*. Oversatt av Tormod Eide. Oslo: Vidarforlaget.
- . 2013. *Den nikomakiske etikk*. Oversatt av Anfinn Stigen og Øyvind Rabbås. Oslo: Vidarforlaget.
- . 2018. *Rhetoric*. Oversatt av C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Arrianos. *Epictetus' Discourses, Enchiridion and fragments*. Oversettelser til norsk er mine egne. Tilgjengelig fra: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0235>
- Cicero, Marcus Tullius. 2002. «Tuskulanske disputasjoner, bok 3 og 4.» *Cicero on the Emotions*. Oversatt og kommentert av Margaret Graver. Chicago/London: Chicago University Press.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Tilgjengelig fra <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>
- Fussi, Alessandra. 2015. «Aristotle on Shame». *Ancient Philosophy*, 35 (1): 113–35.
- Kamtekar, Rachana. 1998. «ΑΙΔΩΣ in Epictetus». *Classical Philology*, 93 (2): 136–60.
- Konstan, David. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press.

#### NOTER

- 1 Se *DL*, VII, 4.
- 2 Epiktet skrev faktisk aldri noe selv, men en av hans elever, Lucius Flavius Arrianus, skrev ned noen av diskursene hans, som han samlet i et verk som ble kalt *Diatribai*, eller *Diskurser* på norsk, samt en kortere samling med sitater som ble kalt *Enkhiridion*, eller *Håndboken* på norsk. Se for øvrig Arrianus' forord til *Diskursene*.
- 3 Se blant annet *Enkh*, 1 og 5, samt *Dis* 1.1.
- 4 Se *DL*, VII 110–15; *Tusc* IV, 11–2.
- 5 Se *DL*, VII 116; *Tusc* IV, 12–4.
- 6 Stoikerne sier dette flere steder. Se blant annet Seneca, *Om sinne*.

# SYSTEMISK UFØLSOMHET

## OM UFØLSOMHETSMEKANISMER, ABSTRAKSJON OG DET MASSEINDUSTRIELLE HUSDYRHOLDET

Hvordan kan et menneske ta livet av et annet levende vesen, tilsynelatende uten anger eller medfølelse? Ifølge den norske veterinæren og forfatteren Bergljot Børresen er svaret å finne i det hun kaller «jegerufølsomheten», som er et instinkt, en psykologisk mekanisme eller en slags emosjonell av-bryter vi tidligere var avhengige av for å overleve. Dette instinktet må dog kunne sies å være på avveie i vår tid, gitt at det høyteknologiske, masseindustrielle husdyrholdet er innrettet slik at forsvinnende få av oss nå interagerer med dyrene som ender opp på tallerkenen. I det følgende drøfter jeg hva denne ufølsomhetsmekanismen består i, hvordan den kommer til uttrykk, samt hvilken rolle teknologisk mediering og abstraksjon spiller for vårt nåværende forhold til husdyr. Avslutningsvis reflekterer jeg over den moralske kritikkens vilkår i vår tid.

Av Sindre Brennhagen

Hvordan kan et menneske drepe et annet levende vesen? Er det fordi man betrakter det som en underlegen skapning, et likegyldig objekt eller en ressurs vi kan bruke etter eget forgodtbefinnende? Kan det simpelthen være at mennesket er en apatisk eller bent frem sadistisk art hvis eneste lodd her på jorden er å sikre seg selv og sitt, uten å ofre en tanke til livsformene som utnyttes og likvideres i storstilt skala? Hvordan kan det i så fall ha seg at mennesket har dyptgripende emosjonelle bånd til for eksempel sine kjæledyr, hvis den eneste verdien som tillegges dem i siste instans er av instrumentell art?

Selv om det alltid finnes unntak fra regelen, vil diskuterbart de aller fleste anse sine trofaste, mer-enn-menneskelige kompanjonger (i Norge: hovedsakelig katter, hunder og fugler (Sollund 2021, 36)) som subjekter med distinkte personligheter, med individuelle særegenheter, med ufravikelige krav på omsorg og etisk respekt for deres livsintegritet. Her ser vi deres forskjellighet fra oss ikke som negativ, noe som gjør dem primitive eller mindreverdige, men snarere som positiv – ja, berikende sågar. Det stiller seg annerledes for artene som inngår i det masseindustrielle husdyrholdet.<sup>1</sup> Gris, storfe, kylling, høns, laks, kanin, mink, rev etc. møter ofte en skjebne man ikke engang ønsker for sin blodsnesis. Under uverdige forhold – inne-stengt i trange bur, veltende rundt i sin egen møkk, med

oppriktig kvalmende tvangsregimer tilknyttet føring, inseminering, fødsler – tilbringer de sine korte, smertefulle liv før de slaktes for å bli enten mat (oppdrettsnæringer, landbruk), klær (pelsnæringer) eller atter et tall i en resultatstabell (forsøkslaboratorier, især innen kosmetikkindustrien).

I tillegg til *direkte* årsaksfaktorer – som at dyrene gjennom genetisk modifisering og kunstig seleksjon for å tilfredsstille stadig større krav til kjøtt-, melk- og eggproduksjon blir syke, impotente og ligner mer på kyborger enn vanlige organismer (se Risan 2003 og Larsen 2013),<sup>2</sup> samt det faktum at opp mot 150 milliarder dyr tas av dage i slaktehus årlig (Sollund 2021, 402) – nedsabler vi deres liv også på *indirekte* måter. Av særlig relevans her er avskoging, hvor skog hugges eller brennes ned for å gjøre marken om til beiteområder eller palmeoljeplantasjer, for ikke å glemme de mangefasetterte konsekvensene ved menneskeskapte klimaendringer: tinende permafrost, smeltende poler, tørkesomre, øvrig ekstremvær. Ifølge World Wide Fund for Nature ble for eksempel tre milliarder dyr berørt av skogbrannene i Australia i 2019 (WWF 2020, 6–7), én av stadig flere omfattende ødeleggelser som skyldes effektene av den globale klimakrisen.

Så melder spørsmålet seg: Hvordan evner vi å utsette våre felles jordboere for slike lidelser? Hvilke mekanismer er operative? Er det tanken om et nullsumspill, en «spis





Fotografi av Nettverk for dyrs frihet, Pelsdyrfram i Sneringdal 2017.

eller bli spist»-logikk, som har gått amok i kombinasjon med moderne teknologi? Skyldes det at vi i større grad, mer enn noensinne tidligere, er fjernt fra de bakenforliggende produksjonsprosessene, oppvokst med en grunnleggende distanse til forbruksvarenes kilde, slik at vi ikke evner å gjenkjenne – mentalt koble – forbindelsene mellom opphavet (dyret) og produktet? Kan det besvares med noe så enkelt som å henvise til det forslitte uttrykket «ute av syn, ute av sinn»? Mennesket er som kjent et følelsesvesen, ergo vil eksempelvis «vi er fullstendig blottet for empati» være et svar som faller på sin egen urimelighet; følelsene er tross alt eminente veivisere, kanskje attpåtil det suverene opphavet til enkelte moralske innsikter.

Det gjelder følgelig å utforske hva som ligger til grunn for tvetydigheten i menneskets forhold til andre levende vesener. Av plasshensyn, vil jeg begrense meg til å drøfte mekanismene som gjør at mennesker, tilsynelatende uten medfølelse eller anger, kan frata en annen skapning dets liv. Av særlig relevans er måten moderne teknologi gjennom abstraksjon, mediering, automatisering og effektivisering operasjonaliserer og ekspanderer et tidligere rent pragmatisk og situasjonsbasert instinkt. Jeg vil også for-

søke å eksplisere noen av de moralske implikasjonene ved vårt nåværende forhold til dyr, især husdyrene.

### Jegerufølsomheten

I boken *Den ensomme apen* (1996) lanserte den norske veterinæren og forfatteren Bergljot Børresen begrepet «jegerufølsomhet», definert som en slags ufølsomhetsmekanisme eller emosjonell «av-bryter» som er nødvendig for å drepe andre dyr. Børresen hevder at da mennesket levde i jeger-sanker-samfunn for ti tusen år siden, så det ikke seg selv som overlegent andre livsformer; mennesket tronet ikke øverst, det var ikke en selvkronet monark i et imaginært og normativt artshierarki. Det var tvert imot livsnødvendig å observere, kartlegge og være vår på de ulike dyreartenes atferd, planteartenes livssyklus, temperatursvingninger og årstidenes skifter. Mennesket måtte simpelthen anerkjenne at det fantes krefter utenfor dets kontroll. En eplekjekk hybrisk møte med de ville dyrene medførte gjerne en pinefull død – en død som ikke kun var individuell, ens egen, men som berørte hele stammen, da det ble ett medlem mindre som kunne bidra til fellesskapet.

Datidens mennesker hadde med andre ord en veldig



ærefrykt for naturens krefter. Ja, de betraktet dem til og med som guddommelige. Hos alle jegerfolkene kunne guddommen ta bolig i ulike dyreskikkelser som enkeltmanifestasjoner av en tilgrunnliggende skaperkraft. Børresen skriver: «Dyrene er menneskenes søsken. [...] Dyrene er bare forskjellige 'folk': ulvefolket, bisonfolket, slangenes, maurenes og fuglenes folk. Disse 'folkene' har sin egen visdom, og menneskene har mye å lære av dem» (1996, 33). Men, hvis dyrene i siste instans er av samme opprinnelse som en selv, hvis både det sultne mennesket og den uoppmerksomme hjorten stammer fra samme urkraft eller kosmiske kilde, hvordan kunne de da rettfærdiggjøre – religiøst og moralsk legitimere – å ta livet av dem?

Svaret ligger i den nevnte jegerufølsomheten. Å kalle denne mekanismen et «instinkt» kan dog åpne for feiltolkninger. Jegerufølsomheten må ikke forstås som en refleks, en automatisk reaksjon som skjer helt uten følelser eller overveieelse, ifølge Børresen (Ibid., 41). Slike handlinger utløses jo gjerne av svært sterke følelser som frykt, begjær, glede og sult. Derfor sammenligner hun heller et instinkt med en medfødt «bryter» som kan slå følelsene av eller på, for slik å utløse atferden som «under naturlige forhold er mest hensiktsmessig for individets eller avkommets overlevelse» (Ibid.). Instinktet er altså ikke *følelsene* som oppstår (frykten over å se et rovdyr) eller *handlingene* som følelsene utløser (flukten vekk fra rovdyret) i en gitt situasjon, men snarere *bryteren* som slo på følelsene i første instans.

Jegerufølsomheten fungerer derfor på følgende måte: Jegeren, som under normale omstendigheter hadde en umåtelig stor respekt for sine medskapninger, måtte også kunne forbli upåvirket av å drepe dem, hvis vedkommende selv og hans avkom skulle ha en sjanse til å overleve. Denne av-bryteren er like mye tilstede i andre rovdyr som hos mennesket. Løven kan være bemerkelsesverdig kjærlig, omsorgsfull og beskyttende overfor sine barn i det ene øyeblikket, før det plutselig blir et fryktingytende, blodtørstig beist i det andre. Børresen mener det ikke er slik at rovdyrene *egentlig* er sadister som bare har en blindflekk når det gjelder egne barn, men at «siden maten er så lik dem selv, ville rovdyrene ha sultet i hjel om ikke naturen hadde utstyrt dem med en effektiv av-bryter for innlevelsen» (Ibid.). Byttet må objektiveres; man må kunne abstrahere vekk alle særegne trekk ved byttet som gjør det til et eget individ, rydde unna alt som gjør det til et «jeg» med idiosynkratiske væremåter og prosjekter.

Denne instinkt-bryteren har således slått av alle varme følelser – all *medfølelse* – rovdyret kunne ha hatt for byttet. Selv om mennesket dog tilhører primatene, og dermed ikke er et rovdyr i klassisk zoologisk forstand, har vi en

lignende bryter i vårt apparat. Børresen skriver:

[Av-bryteren] gjør at vi nokså ubesværet kan koke levende hummer, eller kjempe en halv time med en laks på kroken, uten å skjenke smertene i fiskekjeften en tanke. Jegerufølsomheten får rypejegeren til å skyte ubekymret inn i fugleflokken, og hjelper inuiten å sette spydet i ansiktet til en sel som kommer opp i pustehullet i isen. [...] Som de fleste av våre egenskaper, har vi dette instinktet fra ur-sjimpansen. Uten en effektiv av-bryter ville det vært umulig for en sjimpanse å drepe en colobus-apeunge som er så lik dens egen, rive den opp og spise den med alle tegn på nytelse mens moren til byttet hyler av raseri og fortvilelse like i nærheten (Ibid., 43).

Mekanismen kan altså forklares utfra rent pragmatiske, overlevelsesbaserte prinsipper. Den gjorde at man kunne tro på og *føle* et grunnleggende slektskap mellom seg selv og andre arter, samtidig som man uten betenkeligheter og sentimentalitet ofret dem. Det som imidlertid er besnærende, er måten denne mekanismen fremdeles er operativ mange årtusener senere, i en tid hvor brorparten av mennesker – hvis vi er litt eurosentrisk – ikke avhenger av å jakte vår egen mat og beskytte våre yngste fra en overhengende rovdyrtrussel. Børresen hevder faktisk at dette instinktet er fremtredende den dag i dag. I vår tid må det imidlertid forstås som et «instinkt på avveie» (for øvrig undertittelen på Børresens bok). Men først, la oss se nærmere på hva overgangen fra det mer nomadiske jeger-sanker-samfunnet til den bofaste landbrukstilværelsen innebærer.

### Det tidlige husdyrholdet

Innledningsvis i antologien *Hvem er villest i landet her?* (2013) artikulere redaktørene Ragnhild Aslaug Sollund, Morten Tønnessen og Guri Larsen en observasjon verdt å dvele ved. Da menneskene primært var nomadiske jegere og sankere, hadde de kun kontroll over dyrenes *død*. Da de derimot ble bofaste og begynte med husdyrhold, fikk de også kontroll over dyrenes *liv*, altså hele livsløpet fra fødsel til slakt (Sollund, Tønnessen & Larsen 2013, 9–10). Dette mer eller mindre totale herredømmet over andre skapningers tilværelse fra start til slutt påla mennesket også et ansvar for husdyrene sine. De måtte beskytte dyrene de hadde i fangenskap, som var blitt deres tamme eiendom, fra udomestiserte og ville dyr. Det skapes her et skille mellom dyrene som var innlemmet i «vår» krets, i kraft av at de var i menneskets fangenskap, og «de andre dyrene» som levde utenfor.

Samtidig, poengterer redaktørtrioen, måtte likevel jegerufølsomheten slås på igjen da det var tid for å slakte husdyrene. Empatien måtte rett og slett skrues av igjen. Husdyrene som var en inkorporert del av fellesskapet, som man hadde beskyttet i flere år, skulle ut igjen. De ble redusert til natur; selv om de var blitt beskyttet av menneskene, passet på og stelt med, berodde deres provisoriske moralske status i siste instans kun på at de kunne *gjøre nytte for seg*, altså bli mat eller andre produkter. Den innarbeidete dikotomien mellom våre dyr og øvrige dyr, mellom det passiviserte og ville, kunne enkelt kollapse når det passet mennesket. Da ble dyrene simpelthen rene objekter igjen. De som var en del av den gryende kulturelle sfære, var aldri egentlig innenfor. De var midlertidige medlemmer av sivilisasjonen, men aldri reelt likeverdige deltakere. Mennesket ruvet suverent høyest. Antroposentrismen begynte nå å slå røtter som et normativt system, etter hvert gitt religiøse, ideologiske eller filosofiske begrunnelser gjennom en underliggende overbevisning om at mennesket er alle tings mål. Den amerikanske økopsykologen Paul Shepard har i boken *Nature and Madness* en interessant passasje om denne utviklingen:

The abandonment of the totemic use of wild plant and animals and the congeniality of the ecosystem as a model for social speculating threw the mythopoetic leap to philosophy in adolescence back upon familial models, including domesticated-animal subordinates. Agriculture removed the means by which men could contemplate themselves in any other than terms of themselves (or machines) (Shepard 1998, 114).

Jeg skal ikke her kommentere implikasjonene av Shepards sitat inngående, da det vil føre for langt av sted. Men det er likevel verdt å dvele ved at Shepard her snakker om de psykologiske konsekvensene av *distanse*, av en tiltakende avstand til naturen. For hvis det så stemmer at ufølsomhetsmekanismen kom på avveie allerede i de tidlige fasene av husdyrholdet, at instinktet begynte å løpe løpsk ikke lenge etter jordbruksrevolusjonen, da man jo fremdeles var tett på dyrene, må jo det implisere at det har gått fullstendig av hengslene i senere tid, gitt at vi nå har automatisert og operasjonalisert mye av dyreholdet. Attpåtil har vi ekspandert og *outsourcet*, slik at de aller fleste konsumentene i velstående, vestlige land aldri noensinne har satt sin fot i et fjøs; man har aldri sett «hvor maten kommer ifra», eller hvem som *er* maten. Abstraksjon- og medieringsprosene har vært vellykkede, kommet *full circle*, når småbarn tror maten oppriktig kommer «fra butikken», når det ikke

kan begripe forbindelsen mellom det søte dyret utpå jordet og kjøttstykket i ferskvaredisken. Det er etisk betenkelig, for å si det forsiktig.

Sollund, Tønnessen og Larsen skriver at ufølsomhetsmekanismen, som tidligere var nødvendig for å drepe for å få mat, nå har «utviklet seg til å bli en mer eller mindre konstant mangel på empati for andre arter» (2013, 10). Én av årsaksforklaringene – relativt intuitiv, men like fullt kompleks – tror jeg er å finne i denne avstanden til dyrene, en avstand som ikke kun øker for konsumentene, men også for produsentene.

### Fra nærhet til distanse

Mens det i de tidligste fasene av jordbruket var en umiddelbar nærhet mellom bonden og husdyret, har industrialiseringen i senere tid ført til en økende fysisk og psykisk-emosjonell distanse mellom dem. Dyrene går fra å være enkeltindivider, som man gir navn, til å bli en masse, en ansiktsløs populasjon hvis eneste identifikasjonsmarkør er et serienummer på øreflippen eller en transponder rundt halsen. Samtidig endres og innsnevres den ovenbeskrevne forskjellen mellom dyrene som er «innenfor», og de som befinner seg langt utenfor det gode selskap. Ifølge Sollund, Tønnessen og Larsen er det i dag laget «solide skott mellom dyr som omfattes av empati, som familiedyr, og dyr som ikke er innenfor vår moralske og sosiale sfære, eksempelvis de såkalte produksjonsdyrene og byttedyrene, som er objekter for jakt» (Ibid.). Der husdyr som eksempelvis kyr tidligere også var omfattet av en viss empati, i kraft av at vi levde *nær* dem og *med* dem, er de nå stuet vekk i en bygning eller på et jorde utenfor vårt umiddelbare leveområde. Nå er de kun «produksjonsdyr», investeringsobjekter som forhåpentligvis gir god avkastning i en ikke så fjern fremtid, mens dyr som hunder og katter er de som lever tett på oss; det er sistnevnte som nå er kjærlige dyr, «kjæledyr». Det er, med andre ord, et stadig økende skille mellom artene som er *hos* oss og *med* oss, som vi gjerne også anser som familiemedlemmer, og de som henvises til den instrumentelle verdifære – dyrene som kun er verdifulle i den grad vi kan utnytte oss av dem, ikke som følge av noe iboende dyret selv.

Tradisjoner, normer og sosialiseringprosesser er utslagsgivende. Det handler ikke om en stadfestet vitenskapelig forskjell i kognitive ferdigheter eller utviklet følelseliv, men rent kulturelt betingede, ofte arbitrære praksiser. Fangst- og mattradisjoner tilknyttet geografiske vilkår, lokalsamfunnenes historie og religiøse forestillinger påvirker våre konsumvarer i større grad enn vi kanskje tror, især under diverse høytider. Grunnen til at vi spiser enkelte

dyr, anser det som moralsk forsvarlig og «helt normalt», samtidig som vi betrakter for eksempel hundekjøtt som fullstendig forkastelig, handler til syvende og sist om kulturens normer og historie.

Om så dette smaker av relativisme, og det faller leseren tungt for hjerte, får så være. Poenget er at inndelingen av dyr på innsiden og utsiden av vårt moralske univers, hvilke dyr vi anerkjenner som subjekter og hvilke vi innestenger i trange båser hele livet og tvangsfører for å bli størst mulig, så absolutt ikke stammer fra en kartlegging og rangering av de respektive dyrenes mentale egenskaper eller grad av bevissthet. Nå mener jeg for øvrig at det ikke burde være et kriterium i det hele tatt: Et overdrevent psykosentrisk fokus på «intelligens» som kriterium for moralsk status neglisjerer først og fremst andre kvaliteter ved individet.

Men selv hvis man legger grad av bevissthet til grunn, altså graderer dyrenes verdi etter deres mentale kapasiteter, er det likevel vanskelig, kanskje i praksis umulig, å lande på entydige resultater. Som Lars F.H. Svendsen påpeker i *Å forstå dyr* (2018), kan heller ikke studier av dyrenes nevrologi erstatte studiet av deres faktiske atferd; det indre – bevissthetstilstander, følelser – viser seg tross alt i det ytre, manifesterer seg kroppslig, atferdsmessig, utover- og andrerettet. Svendsen skriver at hvis man mot formodning tror man får en umiddelbar tilgang til dyrenes bevissthet ved å studere bilder av hjernene deres, er dette i prinsippet ikke annerledes enn om man skulle sagt følgende til sin partner når man krangler: «Jeg forstår ikke helt hva du mener, men nå skal jeg foreta en fMRI-skanning av hjernen din, slik at jeg kan forstå det» (Svendsen 2018, 38–9).

Svendsens motargument er humoristisk og lettbenet i tonen, men det er ikke flåsete av den grunn. Jeg mener det understøtter to svært viktige poeng: 1) Egenverdi og moralsk status kan ikke – og burde ikke – reduseres ned til kvantifiserbare nevrologiske eller fysiologiske egenskaper; 2) dyrenes indre liv – jeg-et, individualiteten, personligheten – og sosiale fellesskap er ofte så vesensforskjellig fra menneskelivet at det blir et antroposentrisk kategorimistak å sammenligne dem med egenskaper vi verdsetter i oss selv.

Dette er i grunn en annen (omfattende) debatt, men når det likevel er slik at mange forsvarer skillet mellom husdyrene (kveg, fjærkre, griser) og kjæledyr (hunder og katter) med henvisning til nettopp en kvalitativ forskjell i kognitive egenskaper (hukommelse, læring), eller evnen til å føle nytelse og smerte, er dette beviselig feil og dermed en oppkonstruert inndeling.

Jeg legger digresjonen om forskjeller i dyrs egenskaper til side, men gjør oppmerksom på at det likevel er fullt mulig å knytte den an til diskusjonen av nærhet og distanse

som jeg påbegynte like ovenfor. For den økende avstanden mellom produksjonsleddene i det moderne husdyrholdet bidrar til å sementere også dette skillet, denne forskjellsbehandling av ulike dyrearter.

Vi lever tett på kjæledyrene, men ser sjeldent – om noensinne – husdyrene, selv om sistnevnte havner på vår tallerken nærmest daglig. For hvem er det blant oss jevne lekmenn, mange av oss i urbane strøk, som bor tett på kveg, som hører bjelleekko fra soverommet, som direkte *ser dem?* Allerede få, stadig færre. Vi forholder oss til maten vi spiser som rene forbruksvarer; de er simpelthen «produkter», en egen kvasi-ontologisk kategori som ikke har noe opphav, som ikke har en historie, men som bare *er der* – langs reolene i butikken, i fryse- og ferskvaredisken – ferdig innpakket og handleklar. Gjennom måten vi forholder oss til disse entitetene, kan man nesten få inntrykk av at produktet «biff» og den faktiske, fysiske kilden «storfe» befinner seg på to ulike plan av virkeligheten; de er to selvtilstrekkelige entiteter, uten noen logisk eller kausal forbindelse til hverandre. Der hvor dyret er eminent situert, et levende vesen som befinner seg på et visst sted til en gitt tid, er det som om produktet transcenderer tid og rom som ontologiske betingelser. Biffen er alltid der, i samme form, i samme porsjonspakning, til mer eller mindre samme pris, uansett *når* du drar på butikken og *hvilken* butikk du drar på. Produktet er løsrevet fra enhver kontekst, det er et isolert fragment av en virkelighet – av ett partikulært liv: et sansende, følende vesen – konsumenten aldri kommer til å få kjenne.

Til og med de fåtalls gangene hvor produktet gis en bakgrunn, hvor det opplyses at det for eksempel er «100% norsk», kan det bakpå emballasjen i miniatyrskrift komme frem at opphavslandet er et fullstendig annet. Selv ikke den lille informasjonen konsumenten tror hen får, den lille smulen med kontekstualisering, viser seg å stemme. Slike intrikate abstraksjons- og medieringsprosesser medfører i ytterste konsekvens en *radikal nivellering*. Alle partikulære trekk abstraheres vekk, uønskede egenskaper eller «avvik» ryddes unna eller medfører at produktet aldri ser supermarkedets lys, siden det da ikke når opp til den ene, absolute standarden merkevaren opererer med.

Men man skal ikke tro at det kun er på konsumentens side farene ved abstraksjonen – distansen, medieringen, nivelleringen – tilkjennegis, dog den kommer tydeligst frem der. Også for produsentene gjelder denne mentale avstanden, frembrakt og intensivert av moderne teknologi, oppskalert og effektivisert av store monopolselskaper som gjør det stadig vanskeligere å drive gårdsdrift i mindre skalaer.

I artikkelen «Kuas tildelte rolle som matobjekt» (2013)



Fotografi av Nettverk for dyrs frihet, Grisefarm i Sandefjord, 2017.

drøfter Guri Larsen, professor i kriminologi og rettsosjologi ved UiO, denne utviklingen. Her beskriver Larsen en trend som burde være alt annet enn ukjent, men som likevel er nedslående lesning: Der det tidligere fantes mange småbruk med allsidig produksjon og dyrehold, har den senere tids sentraliseringspolitikk og tiltakende monopolisering av landbruket medført at hvert tredje gårdsbruk ble nedlagt i tiårsperioden 2003–2013 (Larsen 2013, 145). Statistisk sentralbyrå (SSB) kunne dette året vise at siden 1969 har antall jordbruksbedrifter i Norge sunket fra 155 000 til 38 600, altså en reduksjon på ca. 75%.<sup>3</sup>

Samtidig som antall enkeltbruk minker drastisk, øker husdyrbeholdningen hos de produsentene som er igjen (rettere sagt: som klorer seg fast). Fra 2000 til 2010 økte antall kyr fra 14 i gjennomsnitt per melkeprodusent til 21. Denne omleggingen har ført til nesten en dobling i produksjonen, hvilket innebærer at også hver individuelle ku produserer mer melk nå enn de gjorde ti år før (Ibid.). Det sier seg nesten selv at ved en slik økning både i antall dyr og i produksjon ikke ene og alene skyldes hardt, manuelt arbeid fra den enkelte bonde, men i hovedsak innføringen av avanserte teknologiske hjelpemidler.

Lars Risan beskriver i doktoravhandlingen *Hva er ei*

*ku?* hvordan føring og melking er blitt automatisert og effektivisert. Kua har for eksempel en transponder (en slags «databrikke») rundt halsen. Melkemaskiner og kraftfôrautomater har sensorer som registrerer hvilken ku som mates og melkes til enhver tid, mens en «sentral datamaskin sørger for at kraftfôrautomaten doserer kraftfôr i henhold til registrert melkemengde» (Risan 2003, 22). I et stort løsdriftsfjøs kan en bonde melke 60 kyr på tiden det tar en bonde i bås fjøs å melke ti stykker (Ibid.). Denne høyteknologiske industrialiseringen endrer åpenbart forholdet mellom bonden og kyrne, mellom mennesket og dyrene. Først og fremst trenger ikke bonden være like lenge til stede i fjøset, slik at kontakten mellom dem blir mindre i kvantitet (antall timer). Dernest gjør den mekaniske operasjonaliseringen av melke- og føringprosessene at tiden bonden bruker sammen med dyrene også har en helt annen *kvalitet* enn tidligere.

Bergljot Børresen mener den moderne fjøsdriften har forandret relasjonen mellom bonde og husdyr på en grunnleggende negativ måte. I artikkelen «Er respekt for livet forenlig med jegerufølsomhet?», publisert i tidsskriftet *Samtiden* (#5–6/1997), hevder hun at den «gjensidige hilsningen som oppsto når den gammeldagse husdyrbru-



keren håndterte dyrene sine», som dermed «automatisk plasserte mennesker og dyr innenfor hverandres sosiale krets, der begge parter følelsesmessig anerkjente den som en-av-oss» (1997, 51), er på vei til å forvitre fullstendig. Konsekvensene av dette, beskriver Børresen som følger:

Dyr som ikke er blitt hilst på, vil derimot aldri forsøke å kommunisere med røktene som driver foring, stell og pass ved hjelp av maskiner, data og videoovervåking. Intet i røkterens adferd får dyret til å oppleve ham som mer personlig enn Bergenstoget som dunderer forbi en gang i døgnet. Livet i kjøttfabrikken utløser dessuten ofte grotesk og nærmest psykotisk adferd hos mange dyr, en adferd som i sin tur bekrefter det røkteren har lært av sakkunnskapen: at dyr bare er ubevisste enheter av bevegelig kjøtt (Ibid.).

Risan hevder imidlertid løsdriftsfjøsenes mekanisering og automatisering ikke nødvendigvis fremmedgjør bonden fra dyret og *vice versa*, men snarere at det frigjør hen fra tidkrevende, tradisjonelle arbeidsoppgaver og således gir mer rom for å interagere med dyrene, for slik å komme i kontakt med deres personlighet på en annen måte enn det manuell melking og føring legger opp til (2003, 22–4). Et annet argument er også at løsdriftsfjøs gjør det mulig for dyrene å interagere med *hverandre*, ens artsfrender, til forskjell fra bås fjøs hvor de står innelåst hver for seg.

Nå er ikke dette en debatt om bås fjøs eller løsdriftsfjøs; for de aller fleste vil det nok virke åpenbart at bås fjøs – hvor kua står fastlåst i en bås med en strømførende bøyle bundet til ryggen/bakenden som gir støt hvis den ikke tar et skritt bakover for å gjøre sitt fornødende (Larsen 2013, 149; Sollund 2021, 90) – er en uverdigg og utdatert driftsform. Det er for øvrig slik at i Norge må alle nye melkefjøs bygges som løsdriftsfjøs. Dette er i og for seg bra, siden det åpner for at dyrene får ferdes mer fritt. Samtidig er det verdt å spekulere i om innføringen av de teknologiske hjelpemidlene som muliggjør det skyldes et inderlig ønske om at dyrene skal få bevege seg mer og være med hverandre, samt at bonden skal få mer tid til å interagere med dem, eller om det ligger andre motiver til grunn.

For det er nok ikke fåfengt, tror jeg, å hevde at det snarere er slik at det effektiviserer driften og åpner for *ekspansjonen* av den; når tidsbruken på hvert enkeltindivid minimeres, får man anledning til å utvide, ha enda flere dyr – en større «produksjonsmasse». Ergo er det heller økonomiske incentiver som ligger bak, et ønske om – eller et behov for – å drive større. Men hva skjer når det blir stadig flere dyr, når den allerede knappe tidsbruken

på hvert enkelt dyr forkortes enda mer? Rettssosiolog Rune Ellefsen fremhever konsekvensene av ekspansjonen i en artikkel trykt i Sollund, Tønnessen og Larsens antologi. Selv om Ellefsens tekst riktignok handler om moderne pelsdyrfarmer, lar refleksjonene seg like fullt overføre på denne diskusjonen. Han skriver:

Bondens kontakt med, oversikt over og omsorg for *enkeltindividene* blir sterkt redusert når antallet dyr skyter i været og daglig drift utføres ved hjelp av hel- og halvautomatiserte løsninger. [...] Når en høyindustriell dyrefarm rommer flere tusen og titalls dyr, minimeres også bondens mulighet for å kunne fange opp sykdom, skader, problemer og behov hos de enkelte dyrene. En praktisk konsekvens av høyindustriell dyreproduksjon, enten konsekvensen er ønsket eller ikke, er at dyrene i større grad omgjøres til en produksjonsmasse. Dyrevelferdsloven er derimot individrettet og er ment å gi vern til det enkelte dyret. Men reglene tar i liten grad høyde for at høyindustriell dyreproduksjon gjør individhensynet nærmest umulig (2013, 212).

Det er, med andre ord, ingen grunn til å umiddelbart bejuble utviklingen i den norske fjøsdriften; det positive ved den, bevegelsesfriheten for dyrene og tidsbesparingen for bonden, utnyttes straks i profittmaksimeringsøymed og får utilsiktede konsekvenser. Ett positivt trekk ved den teknologiske utviklingen utbalanseres følgelig av en øyeblikkelig negativ virkning. Ja, dyrene får bevege seg mer, men det blir samtidig flere av dem, enda flere navn- og ansiktsløse «enheter» som stues sammen i en anonym, grå og voksende «masse», som er dømt til å leve meste parten av sine dager innendørs som rendyrkede føde- og melkemaskiner.

Så melder spørsmålet seg igjen: Hvordan kan vi rettferdiggjøre å holde så uoverskuelig mange dyr i fangenskap hele deres liv? Skyldes det utelukkende en blind, økonomisk nyttetenkning, eller er det dypereliggende mekanismer som gjør at vi behandler dem på denne måten? Vi vender igjen tilbake til jegerufølsomheten.

### Ufølsomhet satt i system

Aller først, litt statistikk for å anskueliggjøre omfanget av det globale husdyrholdet og hvilke ressurser det legger beslag på. I boken *Bare et dyr?* har Ragnhild Aslaug Sollund, for øvrig professor i kriminologi og rettssosiologi ved UiO, samlet følgende tall: De 70 milliarder dyrene som årlig avles opp for menneskelig konsum beslaglegger opp mot en tredjedel av klodens isfrie overflate og bruker



16% av drikkevannet på globalt nivå. 48% av avskogingen av tropisk regnskog de siste årene har funnet sted i Brasil (noe man kan takke president Jair Bolsonaro spesielt for), hvorav 75% av dette skyldes at skogen omgjøres til beitemarksområder for kyr til kjøttproduksjonen. Hvis dagens kjøtt- og melkekonsum fortsetter på samme nivå, i samme skala, kan det bidra til en økning i klimagassutslipp opp mot 80% innen år 2050 (Sollund 2021, 88). Å produsere én kilo storfekjøtt krever omtrentlige 15 000 liter vann, mens å produsere én kilo hvete krever kun en tiendedel (Larsen 2013, 147). Å produsere én kilo storfekjøtt bidrar dessuten til like store klimagassutslipp som å kjøre 250 kilometer med bil (Ibid., 146). Om det ikke var dystre nok tall, kan Sollund også informere om at det i dag er «flere fugler som er avlet opp for å bli mat, enn det er frie fugler i verden. Hvis man ser på vektforholdet mellom landlevende dyr, utgjør mennesker 36%, husdyr hele 60% og ville dyr kun 4%» (Sollund 2021, 88).

Dette må sees i lys av massekonsumerismens fremvekst og bruk-og-kast-mentalitet, for ikke å glemme vår tids hyperindividualisme og privatisering av det som i grunn er allmenne, offentlige, moralske spørsmål; hvor spørsmål om hva som er rett og galt underordnes hvorvidt det er lovlig eller ei, og hvor rettigheter først og fremst forstås som retten til å forbruke uten å gjøres til gjenstand for kritikk, moralske korrekter, som ofte avfeies som *besserwisseren* eller *moralisering*, og da alltid med negativt fortegn. At terskelen for å fremstå som moraliserende er blitt sørgelig lav, at nærmest enhver kritikk – uansett dens karakter – av andres handlingsvalg ikke tolereres, må forstås som «et logisk uttrykk for den herskende, individualistiske tidsånden, hvor den personlige friheten er det høyeste gode, som trumfer alle andre moralske verdier og prinsipper», som filosof Arne Johan Vetlesen og sosiolog Rasmus Willig argumenterer for i boken *Hva skal vi svare våre barn?* (2018, 96–7).

Når apologeter for dagens konsumnivå resolutt avviser ethvert forsøk på å problematisere overforbruket med henvisning til en nostalgisk «slikt har vi alltid gjort»-fortelling, må man aldri vike en tomme; det er og forblir en blank løgn. Tall fra Helsedirektoratet viser at nordmenn i 1959 i gjennomsnitt spiste 37,6 kilo kjøtt i året; i 2012 var det 79,4 kilo (Sollund 2021, 89). Det sier seg selv at denne økningen ikke kan betraktes som atter en «naturlig» utvikling. Det må forstås som en villet utvikling, som et produkt av politisk vilje og kapitalsterke krefter.

I boken *Bare et dyr?* beskriver Sollund i detalj under hvilke groteske forhold mange dyr må leve, og hvor brått de må bøte med livet hvis de ikke kan «brukes». Jeg kan

umulig gjenta eller for den saks skyld oppsummere alt her, da boken teller over 400 sider, men vil likevel sitere noen illustrerende passasjer:

Geitemors killing blir for eksempel slått i hjel rett etter fødselen. Dette barnet anses i svært liten grad verdig til å bli mat for mennesker, og det tas ikke hensyn til de følelsene geitemor må ha når hun etter fødselen blir fratatt sitt nyfødte barn. Kuene som blir fratatt kalvene sine, uttrykker sitt savn ved å kalle på barnet sitt i lang tid etterpå. [...] Vi har 3,5 millioner høner i eggproduksjon i Norge. De legger nesten ett egg om dagen, som er en stor belastning for kroppen og medfører sykdommer. Etter ett år drepes de. Da er de utslitt, mens de naturlig kan leve til de er ti år. [...] De såkalte 'slaktekyllingene' lever på gulvet i store haller med mange tusen kyllinger. De er avlet opp for å få stor kjøttvekt med utviklet brystmuskulatur, hvilket forårsaker benbrudd og hjerte problemer. Enkelte klarer ikke å gå på grunn av vekten, og bena kan knekke. Det er tillatt å ha 22 kyllinger per kvadratmeter (2021, 90, 93, 93).

Om det heller ikke var nok, er det også verdt å informere om hvor mye av dyrenes levetid vi frarøver dem. Storfes naturlige levealder i frihet er for eksempel over 20 år. I fangenskap får de kun leve den tiden de anses som effektive melkeprodusenter: I Norge er den gjennomsnittlige levealderen for kyr ca. fire år, mens oksene, hvis eneste nyttefunksjon for mennesket er å bli kjøtt, ikke får overleve kalvetiden engang (Larsen 2013, 145).

Makabert? Utvilsomt. Beskriver det likevel de virkelige, altfor virkelige, realitetene? Definitivt. Så hvordan kan det ha seg at systemene er innrettet slik, at det er lagt opp til slike praksiser, at dette er normalen snarere enn enkeltstående unntak? Børresen gir følgende svar i ovennevnte artikkel: «Det industrielle husdyrholdet ble utviklet i et vekselspill mellom økonomer og forskere som delte det rådende 'jegerufølsomme' synet på dyrenes velferdsbehov. Det var samsvar mellom teori og praksis» (1997, 51). Instinktet, som før var en midlertidig av-bryter som abstraherte vekk individuelle særpreg ved byttedyret av ren nødvendighet, er nå blitt satt i system – lagt til grunn som premiss, fremelsket, institusjonalisert.

Det ville åpenbart blitt altfor enkelt å forklare den nåværende grove utnyttningen av dyr med å henvise *kun* til et slags urinstinkt. Det er heller ikke poenget. Men at det kan være én av årsaksfaktorene, synes plausibelt, i det minste i et lengre historisk (eller evolusjonært) perspektiv. For Børresen, så vel som redaktørene Sollund, Tønnessen



*Fotografier av Nettverk for dyrs frihet. Øverst: Grisefarm i Tønsberg, 2019. Nederst: Grisefarm i Eidsvoll, 2018.*



og Larsen, tror jeg hovedsakelig er å vise hvordan dette instinktet fremdeles er svært fremtredende og styrende, men ikke direkte synlig – ikke i en slik opprinnelig og kanskje «primitiv» form som det engang var. Det er snarere måten denne ufølsomheten er naturalisert, rasjonalisert og mekanisert, men like fullt skjult for de aller fleste, som er kjernen i argumentet. La meg forsøke å klargjøre dette resonnementet i én halvprogrammatisk setning: *Det masseindustrielle husdyrholdet er den individuelle jegerufølsomhet satt i system – en oppskalering, institusjonalisering og effektivisering av et tidligere rent pragmatisk og situasjonsbasert instinkt.*

Det må ikke tolkes dithen at det er et resultat av en forutbestemt skjebne, lik en deterministisk konsekvens av vår «iboende natur». Det masseindustrielle husdyrholdet er absolutt ikke en naturlig forlengelse eller videreutvikling av et instinkt, men en intendert dyrking av ufølsomheten – en villet operasjonalisering, automatisering og ekspansivering. Den har blitt gitt en økonomisk, strukturell og dermed kulturell legitimitet i kraft av at husdyrholdet nå er en industri, en arbeidsplass å gå til, levebrødet til mange mennesker, en viktig eksportnæring og inntektskilde for land og multinasjonale korporasjoner.

Det lar seg åpenbart vanskelig gjøre å endre dette over natten, og enhver appell til en påstått «forbrukermakt» som løsningen på det ovenbeskrevne (over)individualiserer problemer som uttrykker seg på samfunnsnivå, offentlig og kollektivt. En stigende interesse for økologiske og såkalt bærekraftig produserte matvarer blant forbrukerne, er en positiv utvikling, for all del. Men «det forblir individualiserte og ikke strukturelle forhold, og dermed går de produksjonsforholdene som er den egentlige årsaken til elendigheten, fri for kritikk», som Vetlesen og Willig skriver (2018, 62). Når det kun er enkeltvertedelsene det blir tatt tak i, når man ikke reflekterer dypere omkring industrien som sådan, kan man aldri nå frem til roten av problemet. Det kreves med andre ord strukturelle forandringer, båret frem av politisk endringsvilje. Men, for ikke å bevege meg over i et direkte politisk territorium her, ønsker jeg heller å bygge videre på det Vetlesen og Willigs sitat alluderer mot, og således trå over i et mer eksplisitt moralfilosofisk landskap.

## Moraliserende avslutning

### 1. Forskyvning av kritikkens gjenstand

De aller fleste spiser dyr med «god samvittighet», som det sies. Men dette fraværet av samvittighetskvaler er ikke nødvendigvis alltid et resultat av en grundig etisk overveelse, tror jeg. Det har kanskje mer å gjøre med at man

nettopp *ikke behøver* å ofre det en eneste tanke, et stille minutt, en svetteperle. Slakteriene er i hovedsak stuet bort på avsidesliggende områder hvor majoriteten aldri ser dem, aldri hører dem, aldri lukter dem. Samtlige produksjonsledd – fra fødsel til måltid – foregår i det skjulte, det vil si utenfor våre nære leveområder. Selv for mange som faktisk beskjeftiger seg med husdyr, er de avsluttende – og verste – fasene, der hvor dyret møter sitt endelikt, outsourcet og delegert bort til andre firmaer som har «spesialisert» seg på nettopp denne delen av produksjonen. Vi gjør oss immune mot kritikk, vasker våre hender uskyldrene, ved at vi ikke lenger trenger å delta i prosessene som er nødvendige for å ende opp med det (for mange) ønskede resultatet: et dyr på tallerkenen. Det er ikke lenger et spørsmål om hva jeg *må gjøre* for å oppnå det, men snarere hva jeg *ikke* trenger å gjøre. I våre dager er det, enkelt sagt, nærmest alt.

«[I] takt med at vi lar andre utføre hva vi selv tidligere gjorde, oppstår det en redusert erfaringsdannelse, som gjør at vi blir fremmedgjorte overfor vår indre og ytre natur» hevder Vetlesen og Willig (Ibid., 58). Nettopp ved at aktiviteten som kunne underkastes moralsk kritikk, draps-handlingen, har blitt overlatt til noen andre, og stadig færre andre, lar det oss enklere avvise at det har noe med oss – eller meg – personlig å gjøre. Det er tross alt ikke *jeg* som skjærer over strupen eller setter bolten i dyrets hode. Det blir derfor «den følelsesmessige forskyvningen av produksjonen av kjøttet som er problemet [...] de følelsesmessige erfaringene forblir avstumpede», ifølge Vetlesen og Willig (Ibid., 62, 63).

Men hva hvis de store gårdene og slakteriene alltid var i nærheten av oss, like rundt hushjørnet? Hva hvis slakterienes vegger var laget av glass, at de var vinduer slik at enhver forbipasserende kunne se direkte inn, møte dyrenes så vel som slakternes blikk? Ville det endret noe? Ville vi stoppet å nonchalant handle inn, kaste, handle inn og kaste igjen, dag etter dag, uke etter uke, hvis det ikke var så til de grader ute av syn og sinn? Ville vi opplevd en indre kamp mellom empatien og en latent jegerufølsomhet daglig? Eller ville nye fornektelsesmekanismer oppstått og tatt over? Og hva skjer i de tilfeller hvor vi faktisk blir konfrontert med det som normalt sett foregår bak lukkede dører?

Her trengs ingen tankeeksperimenter, for dette har vi nylig sett. I 2019 viste NRK Brennpunkt dokumentaren «Griseindustriens hemmeligheter», et resultat av dyreverner og master i filosofi Norun Haugens femårige undercoverprosjekt i den norske kjøttindustrien. Reaksjonene lot ikke vente på seg. Én ting var at mange ble forferdet over den åpenbare mishandlingen og vanskjøtselen – de systematiske bruddene på dyrevelferdsloven – Haugen

avdekket. Men det som likevel var bemerkelsesverdig, et tankekors sågar, var at mange også ga uttrykk for at de heller ikke visste hvordan dyrene *egentlig* levde. De visste tilsynelatende ikke hva som var godkjente, myndighetsregulerte levekår – industriens standardpraksiser. Glansbildet av den glade, gryntende gris i bingen og den brautende kua på grønne gressletter levde tydeligvis i beste velgående for overraskende mange. Haugen er klokkeklar i sin dom: «Min oppfatning er at den dårlige behandlingen av dyr i kjøttindustrien har fått utvikle seg fordi den foregår bak lukkede dører».<sup>4</sup>

Landbruksminister Olaug Bollestad (KrF) innkalte kjøttindustriens toppsjefer til et oppvaskmøte sporenstreks. En rekke strakstiltak ble lovet for å bedre velferden for gris, deriblant videoovervåking på slakteriene og obligatoriske dyrevelferdsprogram. Industrien klappet seg selv på skulderen og begynte med en gang å spille på disse løftene i reklamer. *Surprise, surprise*: Løftene var ikke verdt papiret de ble skrevet på. Kun to år senere, nå i 2021, ble det publisert materiale fra aktivister i organisasjonen Nettverk for dyrs frihet i NRK-artikkelen «Griseindustriens brutte løfter».<sup>5</sup> NRK viderefremmet kun materiale innhentet etter 2019, men det var likevel snakk om over 30 timer med videooptak samt tusenvis av fotografier. Debatten som fulgte fokuserte dog mer på legaliteten ved at aktivistene hadde tatt seg inn på gårdene – som er ulovlig selv om dørene er ulåste – snarere enn det moralsk kritikkverdige i funnene deres. Også i dette tilfellet forskyves kritikken gjenstand, sakens kjerne, over på noe svært mindre alvorlig. Selv her blir spørsmål om moralitet underordnet legalitet; juridisk-prosedurale normer er trumf, moralsk kritikk får bortimot ingen gehør.

Den følelsesmessige forskyvningen Vetlesen og Willig beskriver, handler derfor også om en forskyvning av *ansvar*. Siden det ikke er *jeg*, den individuelle konsument, som direkte har begått disse ugjerningene, har heller ikke jeg et ansvar for å reflektere over dem når de avsløres. Jeg er jo bare en liten dråpe i havet, det kan jo vittrilig ikke være *mine* handlingsvalg, *mine* hverdagslige forbruksvaner, som bidrar til å holde dette veldige maskineriet i gang. Dette er selvfølgelig ikke for å si at den individuelle konsument på noen som helst slags måte har like mye ansvar som Industrien (med versal). Men det er like fullt påfallende å se den komplette mangel på selvgranskning både hos industrien og allmennbefolkningen når saker som disse rulles opp. I stedet for kritisk refleksjon over de indirekte konsekvensene av ens tilsynelatende trivielle valg, ser man heller at hvermannsen retter sin frustrasjon og sitt sinne mot dem som har avdekket årsakskjeden, som har gjort det

klinkende klart at det finnes en uomtvistelig forbindelse mellom maten på tallerkenen og de skadelidende dyrene vist i undercoverdokumentarene. Man tolker det som et angrep på seg og sine vaner, det blir en trussel mot ens livsførsel. I frykt for å kjenne på ubehaget ved en slik refleksjonsøvelse, i frykt for å kanskje avdekke noe om deg selv underveis, kanaliseres det snarere som aggresjon og rettes mot dyrevernsaktivistene. Man lever helt greit i sin velvilige ignoranse frem til noen rokker ved den komfortable tilværelsen og avkrever en respons, og da blir det nettopp dem man holder ansvarlig; «jeg kan ikke holdes ansvarlig for noe jeg ikke direkte har gjort og noe som nærmest alle gjør, men *du* er ansvarlig for å ha produsert dette ubehaget, disse vonde følelsene, i meg».

## 2. Kulturens desensitivisering

La meg returnere til spørsmålet stilt ovenfor, om hvorvidt det ville utgjort en forskjell hvis den jevne forbruker så lidelsene med egne øyne, i et forsøk på å svare litt mer utfyllende. Her vil jeg rette oppmerksomheten mot lidelsene vi allerede ser, men som mange – kanskje de aller fleste – aksepterer. Hvorfor? Jo, fordi vi er vant med det, har blitt eksponert for det gjennom oppveksten, sosialisert til å betrakte det som normalt, noe tradisjonsrikt, noe ønskelig sågar.

«Videreføring av tradisjoner for utnytting er en universal prosess» skriver veterinær Siri Martinsen i artikkelen «Dyrs verdi i lys av utvalgte fangsttradisjoner» (2013, 100). Om det så gjelder hvordan barn blir tvunget til å bevitne slakteprosesser for å lære hvor maten kommer fra, dissekering og andre dyreforsøk i undervisningssammenheng, eller tas med til sirkus og dyrehager for å beskue mentalt nedbrutte elefanter og tigre gjøre triks på kommando, formidler alle slike enkelthendelser, om enn subtilt, at dyrene på utallige måter er underordnet oss, at de utelukkende er her for å tjene oss, for slik å normalisere praksisene og fremprovosere en aksept av dem.<sup>6</sup> Samtlige har til felles at det er en emosjonell herding som står på dagsorden. Grunnen til at man eksponeres for dyrs lidelser fra barnsben ad, tror Martinsen, er ikke for å se og føle på lidelsen slik at man lærer seg å gjenkjenne og utvikle en empatisk medfølelse. Nei, snarere tvert imot: Poenget er heller å *desensitivisere* barnet, lære barnet til å undertrykke den empatiske inklinasjonen det kjenner på, til fordel for et rent bruksorientert syn på dyrene; de er der for oss, som mat, som verktøy, som underholdning. Martinsen skriver:

Disse tradisjonene er ikke alle 'tradisjoner' i den forstand at handlingen i seg selv fremheves i kulturelle sammenhenger, men som handlingsmønstre er de tradisjoner,



vaner som repeteres og bidrar til en holdning til dyr som mindre verdt. Ved å utføre eller overvære slike handlinger blir mennesket ledet til å akseptere dem. En tradisjon hvor utnytting inngår, blir en form for ritual som former ens oppfatning om den utnyttede (Ibid., 101).

Ergo kan det hende, for å være litt pessimistisk, at det ikke ville spilt noen gedigen rolle om slakterienes vegger var laget av glass, siden mange i vår kultur allerede er så vant til å betrakte og behandle dyrene som rene bruksobjekter. Det kan altså, utfra Martinsens refleksjoner, virke som at seiglivede tradisjoner, kulturelt utbredte handlingsmønstre og normer-cum-ritualer basert på utnyttingen av dyr, har mer å si for våre holdninger enn hvorvidt vi faktisk *ser* hva som skjer dem bak lukkede dører; siden tradisjonene introduseres svært tidlig, nærmest hindrer de personer fra å senere kunne reflektere over andre skapningers lidelser à la de som Norun Haugen og Nettverk for dyrs frihet har avdekket.

Men er slaget tapt av den grunn? Nei, det er like fullt mulig, må vi håpe, at den psykisk-emosjonelle distansen som slike utnyttingstradisjoner nærer oppunder, *kan* minimeres, selv om det fordrer en sterk revidering – for ikke å si omveltning – av bestående handlingsmønstre. En ikke uvesentlig faktor som spiller inn her, er hvordan mange kulturer, inkludert vår egen, anser det å vise følelser overfor andre – og kanskje spesielt dyr – som et svakhetstegn, som en irrasjonell (eller hysterisk) reaksjon, noe udelt negativt. Altså henger den emosjonelle herdingen av barnet sammen med en dypere liggende aversjon mot følelser, mot sårbarhet og mottakelighet for andres følelser, hvor det å vise at man er sensitiv tolkes som at man er *svak*. I artikkelen «Empathy, Humaneness and Animal Welfare» har etologen M.W. Fox en interessant passasje om nettopp dette:

The ability to empathize is also affected by cultural attitudes and values: emotions are put down by instrumental rationalists as being irrational and subjective. [...] Many people seem to confuse empathy with being anthropomorphic probably because they are repressing their own true feelings behind a defensive screen of intellectual rationalizations used to justify and protect vested interests in animal exploitation and to alleviate feelings of guilt (1984, 65, 65–6).

Når dominerende kulturelle strømninger aktivt, om enn ubevisst, motarbeider eller undergraver vilkårene for empati og medfølelse med andre skapninger, lar det seg vanskelig gjøre for medlemmene av den å gi uttrykk for det;

grunnlaget, språket og rommene for å kommunisere det utad er simpelthen ikke der. Hvis man mot formodning likevel forsøker å berøre temaet, vil samtalen raskt ledes over på noe annet, som en strategisk avledningsmanøver eller psykologisk forsvarsmekanisme. Alternativt vil bevisbyrden flyttes, slik at det ikke lenger handler om hvorvidt de rådende handlingsmønstrene og praksisene er kritikkverdige, men heller om hvilke andre og bedre forslag *du* – som har frekkeheden til å kritisere tradisjonen, kulturen, «slik vi alltid har gjort det» – har.

Ett av de første og nødvendige stegene på vei mot en endring i vårt forhold til dyr, vil således bestå i å legge under lupen de ulike sosialiseringssprossene barn gjennomgår: hva vi lærer dem om dyrs betydning og egenart, hvordan vi taler om våre medskapninger, om vi gir dem rom til å føle på og gi uttrykk for at de oppfatter noe som galt. Dette fordrer at vi samtidig retter et kritisk blikk mot oss selv og andre voksne, og gransker hvordan vi selv snakker om og behandler dyr, hvilke verdier vi selv gir uttrykk for, hvorvidt vi selv skaper rom hvor man kan si ifra om ubehag uten at det tvert avvises som simpelt «føleri».

### Sammenfatning:

#### Den psykisk-emosjonelle avstandens årsaker

Det emosjonelt intrikate og vanskelige ved å ta livet av et annet levende vesen, spørsmålet jeg innledet denne teksten med, har følgelig både forenklet og komplisert seg i lys av de massive teknologiske avansementene gjennom de senere tiår – innovasjoner som har gjort det mulig å omgå hele produksjonsprosessen.

Denne utviklingen, den tiltakende abstraksjonen og distanseringen, kan ikke betraktes som tilfeldig. Der hvor den ovenbeskrevne jegerufølsomheten tidligere var nødvendig i enkelte tilfeller for å kunne drepe andre vesener, har ufølsomheten nå blitt satt i system – fremdyrket, industrialisert, strømlinjeformet og automatisert. Det er et uoverstigelig gap mellom *Merkwelt* og *Wirkwelt*, mellom det vi tror foregår og knytter våre handlingsvalg til, og konsekvensene som våre handlingsvalg faktisk – empirisk – produserer (Vetlesen & Willig 2018, 96). Dette gapet gjør det lettere, mer behagelig, å fortsette i våre vante spor. Men siden våre handlinger nå i Antropocen har globale ringvirkninger – de overskrider tid og rom, transcenderer den lokale og nåtidige konteksten og får konsekvenser både for andre steder og for andre tider (les: fremtiden) – mister handlingene sin private karakter og blir således et felles, offentlig anliggende (Ibid., 95).

I siste instans tror jeg imidlertid det litt for enkelt å konkludere med at vår nåværende, destruktive behandling





av dyr utelukkende skyldes en evolusjonært utviklet kapasitet til å skru av empatien à la Børresens jegerufølsomhet. Dette er åpenbart et uhyre komplekst og mangefasettert spørsmål. Som vi har sett, skapes vår psykisk-emosjonelle og *moralske* avstand til dyr på flere måter, deriblant: 1) Gjennom filosofiske, religiøse, politiske eller andre ideologiske overbevisninger om den ene gruppens (her: artens) overlegenhet og rett til å ta for seg; 2) gjennom abstrakt-kategoriserende språkbruk som objektiverer og passiviserer den andre, slik som når antallet kveg i et fjøs omtales som «bruksenheter», altså en homogen og tingliggjort masse frarøvet enhver form for individualitet; 3) gjennom teknologi, slik at det blir lettere å utsette stadig flere for stadig større lidelser, siden de bare blir anonyme og ansiktsløse tall i en tabell, på en skjerm, i et system; 4) gjennom kulturelle normer og tradisjoner som innprenter at det ikke bare er tillatt, men også påkrevd, nødvendig, en naturlig del av det å være menneske, å tilhøre denne verdenen, å behandle visse vesener på bestemte måter. Dette er ikke isolerte årsaksforklaringer; de opptrer gjerne sammen, på én og samme tid, innvirker på hverandre, er kanskje til og med uløselig tilknyttet hverandre. Og hvis man attpåtil slenger på et ur-instinkt som jegerufølsomheten, får man en høyst potent og svært farlig kombinasjon.

Kanskje synes leseren jeg har tegnet opp et altfor dystert bilde, og oppfatter undertegnede som en svovelpredikant eller moraliserende besserwisser som blander seg inn i andres saker, ting jeg egentlig ikke har noe med å gjøre. En slik motstand eller regelrett immunitet mot kritikk, tror jeg er et tegn på hvilket jerngrep forestillingen om individets private og absolutte frihet – frihet *til* å forbruke det man vil, når man vil, så mye man vil; frihet *fra* kritikk og korrektiver – har i vår tid.

«Our stomachs are full, but we are hollow in our souls» skriver statsviteren David Johns i antologien *Keeping the Wild* (2014, 44). Utsagnet er en smule polemisk, ja, men i lys av den undersøkte tematikken i herværende tekst, tror jeg det står seg godt.

*Forfatteren takker organisasjonen Nettverk for dyrs frihet for tillatelse til å gjengi deres fotografier.*

## LITTERATUR

- Børresen, Bergljot. 1996. *Den ensomme åpen. Instinkt på avveie*. Oslo: Gyldendal forlag.
- . 1997. «Er respekt for livet uforenelig med jegerufølsomhet?». *Samtiden*, Vol. 108 (No. 5–6): 47–53. Oslo: Aschehoug.
- Ellefsen, Rune. «Den moderne pelsdyrfabrikken: Konflikten om legitimiteten». *Hvem er villest i landet her? Råskap mot dyr og natur i antropocen, menneskets tidsalder* (red.: Sollund, Tønnessen & Larsen): 205–23. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Fox, M.W. 1984. «Empathy, Humaneness and Animal Welfare». *Advances in Animal Welfare Science 1984/85* (red.: M.W. Fox & L.D. Mickley): 61–73. Washington, DC: The Humane Society of the United States.
- Johns, David. 2014. «With Friends Like These, Wilderness and Biodiversity Do Not Need Enemies». *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth* (red.: George Wuerthner, Eileen Crist & Tom Butler): 31–44. Washington: Island Press.
- Larsen, Guri. 2013. «Kuas tildelte rolle som matobjekt». *Hvem er villest i landet her? Råskap mot dyr og natur i antropocen, menneskets tidsalder* (red.: Sollund, Tønnessen & Larsen): 141–63. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Martinsen, Siri. 2013. «Dyrs verdi i lys av utvalgte fangsttradisjoner». *Hvem er villest i landet her? Råskap mot dyr og natur i antropocen, menneskets tidsalder* (red.: Sollund, Tønnessen & Larsen): 99–120. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Risan, Lars Christian. 2003. *Hva er ei ku? Norsk Rødt Fe som teknovitenskap og naturkultur*. Doktoravhandling avlagt ved Universitetet i Oslo.
- Shepard, Paul. 1998 [1982]. *Nature and Madness*. Athens & London: The University of Georgia Press.
- Sollund, Ragnhild Aslaug. 2021. *Bare et dyr?* Oslo: Solum Bokvennen.
- Sollund, Ragnhild Aslaug; Tønnessen, Morten; Larsen, Guri (red.). 2013. *Hvem er villest i landet her? Råskap mot dyr og natur i antropocen, menneskets tidsalder*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Svendsen, Lars F.H. 2018. *Å forstå dyr. Filosofi for hunde- og katteelskere*. Oslo: Kagge forlag.
- Verlesen, Arne Johan & Willig, Rasmus. 2018. *Hva skal vi svare våre barn?* Oslo: Dreyers forlag.
- WWF (World Wide Fund for Nature). 2020. *Impacts of the Unprecedented 2019–20 Bushfires On Australian Animals* (red.: van Eeden et.al.). WWF-Australia, Ultimo NSW.

## NOTER

- 1 Begrepet «husdyr» tilsvarer det engelske «livestock». Det er en fellesbetegnelse på dyrearter som mennesket har domestisert og utnytter seg av, dyr vi bruker til manuelt arbeid eller til produksjon av varer – som det heter i vår tid – som kjøtt, egg, melk, lær, ull og pels. I denne teksten bruker jeg «husdyr» om dyr som kyr, gris, høns, mink osv., mens «kjæledyr» viser til tradisjonelle familiedyr som f.eks. katter og hunder.
- 2 En kyborg (kybernetisk organisme) er en hybrid, en krysning mellom et levende vesen og en maskin. I doktoravhandlingen *Hva er ei ku?* (2003) argumenterer Lars Christian Risan for at en ku av typen Norsk Rødt Fe (NRF) tilfredsstiller kyborgdefinisjonen, da den er «en teknologisk oppkonstruert kvegrase som vil gå i oppløsning igjen hvis avlsarbeidet opphører og datamaskinene kobles ned» (Risan sitert i Larsen 2013, 143). Det er likevel verdt å bemerke at ikke enhver ku er en kyborg i seg selv, men at den totale populasjonen med NRF er en blanding av fire ulike deler, ifølge Risan: én del vitenskap, én del teknologi, én del natur og én del kultur (Risan 2003, 16). Risan skriver allerede innledningsvis i avhandlingen at han i stor grad fikk bekrefte sin mistanke om at NRF er en «teknovitenskapelig naturkultur» (Ibid.).
- 3 Se SSBs nettside: <https://www.ssb.no/jord-skog-jakt-og-fiskeri/artikler-og-publikasjoner/jordbruksarealet-held-seg-stabilt>
- 4 Les mer om prosjektet på Haugens nettside: <https://www.norunhaugen.no/om-prosjektet/>
- 5 Les artikkelen her: <https://www.nrk.no/dokumentar/xl/griseindustriens-brutte-lofter-1.15472297>
- 6 Enkelte vil kanskje innvende at desensitivering og innprenting av et nytteorientert syn på dyr ikke nødvendigvis er intensjonen eller det overordnede formålet ved disse praksisene. Greit nok, men det er like fullt en nærmest uunngåelig konsekvens av dem.

# FRA ARKIVET

# FØLELSER, KREATIVITET OG FRI VILJE

## DAMASIO OG RASJONALITETENS NEVROLOGI

I spalten «Fra arkivet» løfter vi frem temarelevante artikler fra eldre utgaver. Den foreliggende teksten ble skrevet av Ingrid Austveg Evans, daværende masterstudent i filosofi ved UiO, og publisert i nummeret «Adferd» (#1/2007). Teksten er trykket slik den opprinnelig stod.

Av Ingrid Austveg Evans

Følelsenes tilsynelatende korrupperende innflytelse på fornuften er noe de fleste har fått erfare. Det er ikke uvanlig å engste seg mer for å ta ordet i en større forsamling enn det er å frykte døden, og det kan virke som om det irrasjonelle ofte dominerer fornuften og at følelsene hemmer mer enn de gagnar. I tråd med denne utbredte intuisjonen har moralfilosofen siden Aristoteles fremmet fornuften som menneskets stolthet, mens følelsene ble regnet som menneskets last. Mennesket skiller seg ut fra resten av naturen ved å være definert som ”det rasjonelle dyret” – altså et fornuftig følelsesvesen. Emosjonene, som vi deler med dyrene, må holdes isolert fra fornuften for at mennesket skal kunne tre ut av sin ”selvforskyldte umyndighet” (Kant, 2000, s. 90). Fornuften ble ikke bare regnet som følelsenes moralsk overlegne motpart, men også det som dypest sett gjorde oss til mennesker. Det at Descartes kunne tenke selvbevisste tanker, overbeviste ham som intet annet om at han eksisterte (Descartes, 2000, s. 110).

Slik enes altså intuisjonen med klassisk moralfilosofi. Det har imidlertid kommet til en ny aktør i debatten om fornuft og følelser. Nevrovitenskapen beskjeftiger seg også med disse spørsmålene, men har en annen innfallsvinkel. Mens Aristoteles, Descartes og Kant hadde en normativ agenda, har nevrologien først og fremst et deskriptivt anliggende. Nevroviteren Antonio Damasio setter seg opp mot Descartes i boken *Descartes' Error* fra 1994. Han vil påstå at vi opplever følelsene som hemmende nettopp

fordi de fungerer som de skal. Følelsene er essensielle for at vi skal kunne leve gode og selvstendige liv, selv om vi ikke alltid oppfatter det slik. I kontrast til sunne individer studerer nevrovitenskapen patologiske avvik, som på negativt vis belyser funksjoner i friske hjerner. Her skiller den empiriske metoden til nevrovitenskapen seg fra metodene til de tre filosofene nevnt ovenfor, som hovedsakelig støttet seg på introspeksjon og observasjon av tendenser hos andre friske individer.

Selv om metodene er forskjellige, vil jeg argumentere for at det finnes fellestrekk i eldre filosofiske problemstillinger og nyere nevrologiske hypoteser. For å illustrere dette vil jeg først og fremst konsentrere meg om egenskapen fri vilje slik Damasio og Kant reflekterer rundt den. Felles for begge er at spontanitet i beslutninger er avgjørende for at vi skal kunne si at et menneske har fri vilje. Hos Damasio spiller følelsene en sentral rolle i utøvelsen av den frie vilje, mens Kant advarer mot følelsenes fordervende innflytelse på fornuften. Samtidig er kanskje den viktigste grunnen til å sammenligne disse to tenkerne at de har en sammenfallende teleologi. Noe av det viktigste for mennesket er å planlegge fremtiden, og ikke bare ta i betraktning umiddelbare fordeler. Samtidig er disse to målene av forskjellig art. Mens det kantianske kategoriske imperativ er rettet mot allmennhetens gode, konsentrerer nevrovitenskapen seg om det mikrokosmos som den individuelle hjernen utgjør.

## Kognitive defekter

Damasio støtter seg på erfaringer og observasjoner han har gjort under arbeidet med pasienter med hjerneskader, og da først og fremst i prefrontal korteks (heretter forkortet til PFC), men også i andre sektorer av hjernen som han mener er avgjørende for at fornuft og følelser skal kunne samarbeide. Selv om Damasio erkjenner at intense og markerte følelser kan virke hemmende på en kald rasjonalitet, påstår han at det er langt mer hemmende for fornuften å ikke kunne støtte seg til følelsene i det hele tatt. Ifølge Damasio er PFC et nøkkelområde i hjernen som kombinerer flere viktige funksjoner som ikke nødvendigvis kan måles i laboratoriet med tradisjonelle tester. Slike tester er ofte rettet mot intellektets atskilte funksjoner, mens det er koordinasjonen mellom disse i PFC som er avgjørende for at individet skal fungere i samspill med andre mennesker. For Damasio er det sunne emosjoner som i siste instans sørger for å knytte individer sammen.

Ifølge Damasio gir studiet av PFC muligheten til å utforske hvordan kreativitet, fri vilje og følelser utgjør et uunnværlig bidrag til det vi betegner som intelligens. En forutsetning for dette samarbeidet er at neokorteks, den evolusjonært sett nyere delen av hjernen og "hjemmet" til PFC, ikke er atskilt fra det limbiske system, en evolusjonært sett eldre sektor av hjernen som blant annet har ansvaret for grunnleggende biologiske reguleringsprosesser. For Damasio innebærer dette at det kroppslige (fra det limbiske system) spiller en rolle i de mest subtile tankeprosessene (fra neokorteks). Hvordan dette skjer gjennom det Damasio kaller de "somatiske markørene" skal jeg komme tilbake til.

## Spontanitet og arbeidsminne

Damasio foreslår altså at intelligens, kreativitet, fri vilje og følelser harmoniseres i PFC. For å få et perspektiv på bakgrunnen til disse ideene kan det være nyttig å se på formuleringene til William James i begynnelsen av *Principles of Psychology* fra 1890. Med sine definisjoner på intelligens baner James vei for Damasio's hypoteser om den ovennevnte harmoniseringen i PFC. Uten dette samspillet kan ikke intelligens finne sted, mener James.

For James er intelligens evnen til å overvinne hindre ved hjelp av kreative og spontane løsninger. En intakt intelligens er i stand til å variere løsninger etter krav og behov fra den aktuelle problemstillingen med henblikk på en fremtid hvor problemet er løst. Jo lengre inn i fremtiden individet klarer å se, jo høyere er hans intelligens regnet for å være (James, 1996, s. 15). Gjennom en rekke forsøk på frosker demonstrerer James hvordan forandringer i fros-

kens oppførsel framprovoseres i henhold til hvilke deler av nervesystemet som isoleres. Særlig interessant i denne sammenhengen er James' siste forsøk. Dette beskrives som følgende: "A frog's cerebral hemispheres alone are cut off by a section between them and the thalami which preserves the latter" (James, 1996, s. 11). Ved første øyeblikk, forklarer James, kan det virke som om denne siste frosken er som andre frosker der alle de normale typene adferd kan observeres. Forskjellen er at froskens oppførsel reduseres til forutsigbare stimulusresponsbevegelser. Frosken blir med andre ord like fullstendig forutsigbar som en maskin, som ved bestemte input (stimuli) produserer bestemte output (responser). I motsetning til dette viser friske frosker spontanitet i adferd og er aldri hundre prosent forutsigbare for menneskene som studerer dem. Spontaniteten tillater dem å ta avgjørelser som er gunstige for at de skal overleve. James konkluderer at forskjellen mellom hjernehalvdelene og de lavere sektorene er at hjernehalvdelene tar hensyn til noe som ikke er objekt for umiddelbar sansning. Dette fører til at han fastslår en forskjell mellom dyr som har og ikke har blitt utsatt for slike manipuleringer: "[A]nd *the difference between the hemisphereless animal and the whole one may be concisely expressed by saying that the one obeys absent, the other only present, objects*. The hemispheres would then seem to be *the seat of memory*" (James, 1996, s. 13).

James peker altså på aspekter ved froskenes adferd som har tilsvarende menneskelige motstykker i PFC, som den viktige rollen til arbeidsminnet uttrykt i sitatet ovenfor, samt evnen til spontanitet, altså en slags fri vilje overfor miljøet. Ifølge Goldman-Rakic er arbeidsminnet kanskje evolusjonens største bragd (Goldman-Rakic, 1995). Kort beskrevet er arbeidsminnet hos mennesket evnen til å holde informasjon i minnet i kort tid (som oftest noen sekunder), som for eksempel å huske et telefonnummer mens man beveger seg fra telefonkatalogen til telefonen. Et defekt arbeidsminne stammer fra en lesjon (nevrologisk skade, for eksempel fra slag) i dorsolateral frontal sektor av PFC. Hvis skaden derimot er i ventromedial sektor av PFC, kan arbeidsminnet være intakt uten at pasienten er i stand til å ta det i bruk på gunstig måte. Det kan derfor ta litt tid før en slik skade oppdages. Dette var tilfellet med Phineas Gage i 1848 (Damasio, 1994, kap.1).

Phineas Gage er et av nevrovitenskapens mest berømte tilfeller. Etter å ha fått et jernspett gjennom hodet og hjernen i en sprengningsulykke, ikke bare overlevde Gage, men til alles store forundring bevarte han tilsynelatende all normal bevegelighet (bortsett fra synet på venstre øyet) og intelligens. Det tok noen uker før leger og familiemedlem-



mer ville innrømme at han hadde undergått en personlighetsforandring som gjorde at han ikke lenger kunne sies å være den samme som før. Han utviklet høyst upassende oppførsel og kunne ikke lenger fungere i samfunnet.

### Evnen til å planlegge fremtiden

Et mer moderne eksempel er pasienten Damasio kaller "Elliot" (Damasio, 1994, kap. 3). Etter at Elliot hadde fått fjernet en hjernesvulst i de frontale sektorene i hjernen, fikk han en lovende prognose ettersom alt så ut til å være i orden. Dessverre viste det seg fort at Elliot hadde undergått en personlighetsforandring. Observasjonene som ble gjort av Elliots oppførsel minner mye om anekdoter om oppførselen til Phineas Gage. Elliot ble sendt til evaluering hos Damasio fordi nevrologer ikke hadde klart å fastslå at han led av en hjerneskade etter det kirurgiske inngrepet i hjernen, og følgelig fikk ikke Elliot arbeidstrygd. Elliot var ute av stand til å møte kravene i arbeidssituasjoner og til å opprettholde normale mellommenneskelige relasjoner. Kort sagt hadde Elliot mistet evnen til å planlegge framtiden. Damasio utdyper dette (Damasio, 1994, s. 46–51), og påpeker forskjeller mellom situasjoner som må hanskles med i det virkelige liv og de teoretiske situasjonene som måles i laboratoriet. En viktig forskjell er at virkelige situasjoner krever at nye avgjørelser tas hele tiden, og krever dermed spontanitet og fleksibilitet fra individet. En annen forskjell har med tid å gjøre. Ettersom flere avgjørelser og deres respektive resultater må hanskles med samtidig, kan et fungerende arbeidsminne være essensielt for å holde på informasjon som skal anvendes ved forskjellige stadier i avgjørelses- og utførelsesprosessen. I Elliots tilfelle var Damasio overbevist om at problemet hans meldte seg sent i avgjørelsesprosessen. Her kan det virke som om Elliot handlet "ufritt" i den betydningen at han var ute av stand til å velge fordelaktig for seg selv og andre.

Damasio var videre overbevist om at Elliot led av reduserte egenskaper når det gjaldt emosjonelle reaksjoner og følelser. Han mente at Phineas Gage også høyst sannsynlig led av det samme problemet, og at en mangel på normale følelser ikke var uten sammenheng med den upassende sosiale adferden som begge demonstrerte. Både Elliot og Gage kunne da gi innsikt i det Damasio kaller "the neurobiology of rationality" (Damasio, 1994, s. 51).

Når Damasio tenker seg rasjonalitetens neurobiologi er det to hovedpunkter han stadig vender tilbake til. For det første kritiserer Damasio tendensen til å tilskrive alle irrasjonelle, følelsesmessige prosesser til det limbiske system (det evolusjonært sett eldre subkorteks), mens neokorteks beskjeftiger seg med visdom og fornuft, kort sagt det

Aristoteles betegnet som særskilt for mennesket. Lesjonene til Damasio pasienter indikerer at følelser ikke flyter omkring på usubstansielt og åndelig vis, men kan knyttes til spesifikke sektorer i hjernen, både i eldre og nyere kortekser. Damasio understreker at det limbiske system spiller en avgjørende rolle for fornuften. Det limbiske system tar seg av biologiske reguleringsprosesser og er derfor avgjørende for at organismen skal overleve – fra reptiler til mennesker. "Det limbiske system" brukes som en samlebetegnelse på subkortikale strukturer – grå hjernemasse som utgjør mesteparten av de evolusjonært sett eldre korteksene. PFC er bygget ved og gjennom det limbiske system, som fungerer som en uunnværlig kanal for det vi anser som de mer sofistikerte intellektuelle funksjonene. Samarbeidet mellom det limbiske system og PFC er altså nødvendig for å sikre organismens overlevelse. Det overordnede målet er det samme.

Damasio kritiserer for det andre tendensen til å undergrave rollen til emosjoner i beslutningsprosesser – en kritikk ikke uten forbindelse med innvendingen nevnt ovenfor. Han mener både at det er galt å trekke et urealistisk skille mellom funksjonene til kortikale og subkortikale sektorer, og at kroppens emosjoner (fordi emosjoner alltid er kroppslige) er uunnværlige når avgjørelser skal tas. Denne rollen i beslutningsprosesser kommer klarest frem i den spesielle hypotesen Damasio legger frem i *Descartes' Error* (1994, kap. 8), nemlig "the somatic-marker hypothesis". En somatisk markør, som navnet tilsier, er et signal fra kroppen som utgjør en disposisjon for at et valg prioriteres fremfor et annet. Somatiske markører er emosjonelle, kroppslige reaksjoner som resulterer av læring individet har gjort seg i fortiden. Har for eksempel en bestemt hendelse medført en bestemt smertereaksjon tidligere, prøver individet å unngå at den samme hendelsen inntreffer igjen ved å ta et valg som avverger denne situasjonen.

PFC er av kritisk betydning når det gjelder tilegnelsen av somatisk markør-signaler. Grunnen til at denne sektoren i hjernen er den som er best egnet til dette arbeidet er, for det første, at den har privilegert adgang til informasjon fra somatosensoriske kortekser angående sanseinntrykk fra verden utenfor eller følelser som oppstår i selve kroppen. I tillegg til dette mottar PFC signaler fra hjernesektorer som er opptatt av bioreguleringsprosesser, blant annet fra hjernebarken, den basale forhjerningen, amygdala, anterior cingulate og hypothalamus (Damasio, 1994, s. 180–181). Dette viser hvordan Damasio tenker seg at PFC har som oppgave å harmonisere diverse sektorer i hjernen.

Somatiske markører sørger altså for at valg som tidligere har blitt assosiert med påfølgende smerte unngås i

nåtiden, mens valg som har resultert i glede eller nytelse tidligere gjentas. Dette gjør at valgprosessen blir mer effektiv, ettersom mange muligheter forkastes før de når den fulle bevisstheten, mens gunstigere alternativer slipper gjennom og tilbyr seg for individet. Dette er spesielt viktig for å sikre organismens overlevelse, men Damasio tar også med i betraktning opplevelser med introspeksjon fra vitenskapsmenn og kunstnere. Det virker som om også kreative prosesser er avhengige av at valg tas i ubevisstheten. I et utdrag fra *Science et méthode* (sitert i Damasio, 1994, s. 188–189) forklarer Poincaré at matematiske oppdagelser gjøres ved valg fra en uendelighet av mulige kombinasjoner, og at dette valget tas av intuisjonen eller underbevisstheten. Damasio mener at synet til Poincaré ligner på hans egen somatisk-markør-hypotese. Her ser vi hvordan han tenker seg at menneskehetens største vitenskapelige og kunstneriske bragder, altså fornuftens mest varige verk, til syvende og sist er tett sammenbundet med kroppen og sanselighet.

Damasio mener at det er en viktig sammenheng mellom de effektive ”fordommene” som fungerende somatiske markører legger som begrensning på hva som når bevisstheten, og evnen til å ta relevante avgjørelser og holde det store målet klart for seg. Denne kapasiteten for emosjonell reaksjon mangler hos pasienter med lesjoner i PFC, særlig i ventromedial sektor. Han tror at mekanismen som signaliserer en somatisk tilstand opprettholder og optimaliserer arbeidsminnet og oppmerksomheten som angår fremtids-scenarioer (Damasio, 1994, s. 219). For Damasio er altså et av målene til en velfungerende rasjonalitet, en fri vilje, evnen til å forutse sannsynlige konsekvenser i fremtiden og planlegge deretter.

### Rasjonalitetens filosofi

Rasjonalitetens nevrobiologi studerer adferden til organismer som er rettet mot overlevelse. Rasjonalitetens filosofi har, i motsetning til nevrologien, et ønske om først og fremst å normere menneskelig oppførsel. For Kant er mennesket et naturvesen og et fornuftsvesen, og friheten består i å løsrive seg fra menneskets ”selvforskyldte umyndighet” (Kant, 2000, s. 90) som naturvesen for å oppnå autonomi som fornuftsvesen. Med andre ord er fri vilje bare noe vi kan oppnå ved å anvende vår egen fornuft på en selvstendig måte. Nærmere bestemt er det snakk om den rene praktiske, altså anvendte, fornuft. Kant uttrykker det slik: “Therefore virtue, to the extent that it is founded upon inner freedom, also contains an affirmative commandment for men, which is to bring all their abilities and inclinations under its control, and therefore under self-control, which prevails over the negative command-

ment not to be ruled by one’s emotions and inclinations because, unless reason takes the reigns of government into its hand, emotions and inclinations will be in control” (Kant, 1997b, s. 95).

Den mest åpenbare forskjellen mellom perspektivet til rasjonalitetens nevrobiologi, slik den er fremstilt av Damasio, og rasjonalitetens filosofi, som Kant presenterer den, er rollen følelser skal eller ikke skal spille. Rettere sagt er det forskjellen mellom rollen følelsene uunngåelig spiller hos et friskt individ hos Damasio, og den rollen følelser burde hindres i å spille for fornuften til Kants autonome individ. Samtidig er det en viktig likhet mellom det Kant betegner som fri vilje og det Damasio beskriver som karakteristisk hos et individ uten kognitive defekter sammenlignet med en pasient med en lesjon som berører PFC. Hos både Kant og Damasio er dette muligheten til å løsrive seg fra miljøet for å tenke på det store bildet. Det Kant kaller *Wille* minner om arbeidsminnets evne til å løsrive seg fra det umiddelbare for å ta i betraktning fortiden og fremtiden. Selv om dette moralfilosofiske begrepet *Wille* ikke er synonymt med det nevrologiske begrepet om arbeidsminne, er begge begrepene forbundet med evnen til å se hinsides det aktuelle miljøet. For Kant er ikke fri vilje muligheten til å kunne adlyde umiddelbare ønsker, det han kaller *Willkür*, altså vilkårlig vilje. I dette uttrykket impliseres det en ufrihet, noe som avhenger av miljøet. Denne viljen gjør at vi kan bestemme over oss selv i øyeblikket, men den er allikevel betinget av det sansede. Som Kant uttrykker det er denne “[friheten i den praktiske betydningen] viljens uavhengighet av tvangen utøvd av sanselighetens tilbøyeligheter” (Kant, 1997a, s. 496, min oversettelse). Ekte frihet er å handle i tråd med det kategoriske imperativ, altså å gjøre det som vil gagne både individet og helheten i det lange løp – det Kant kaller *Wille*. Det er dette som er den praktiske fornuft (Eisler, 1994, s. 1078). Denne viljen er ”målenes evne” (Eisler, 1994, s. 1078, min oversettelse), evnen til å la seg styre av en regel. Det er ”bare et rasjonelt vesen som har evnen til å handle etter prinsipper, med andre ord, som har en *vilje (Wille)*” (Kant sitert i Eisler, 1994, min oversettelse). Evnen til å handle etter prinsipper er evnen til å handle uavhengig av miljøet.

Evnen til å ta i betraktning fremtiden når avgjørelser skal tas er altså viktig både i psykologien til James, filosofien til Kant og nevrobiologien til Damasio. Hos Damasio skyldes denne betydningen en forutsetning som i siste instans stammer fra det limbiske system, nemlig at det endelige målet for organismen er overlevelse. Når det er snakk om mennesker som lever i komplekse samfunn, er

det ikke bare et intakt limbisk system som kreves. Sosial overlevelse stiller ytterligere krav til et fungerende PFC, som er nødvendig for at individet skal overleve og fungere sosialt. Her ser vi hvordan samspillet mellom det limbiske system og PFC utgjør en kompleks teleologisk struktur rettet mot individets overlevelse. Damasio beskriver skjebnen til Phineas Gage som et "fall" som varte fra ulykken til en for tidlig død etter et kaotisk og hardt liv (Damasio, 1994, kap. 2).

Det er kanskje upresist å si at pasienter med skader i PFC har en vilje som er mindre fri enn den som friske mennesker har. Snarere er det bedre å si at disse pasientene mangler vilje. Hvis friske individer tar gunstige avgjørelser for å fremme sin egen overlevelse, stammer dette fra et naturlig, eller empirisk, imperativ. Hvis PFC-pasienter later til å være ute av stand til å adlyde dette imperativet, er det riktiger å si at de mangler det vi som oftest ser på som vilje, nemlig evnen til å ta og gjennomføre gunstige avgjørelser. Slikt sett betegner det vi tenker på som fri vilje ikke muligheten til å gjøre hva vi vil, men evnen til å velge riktig med hensyn til det som er fordelaktig i det lange løp.

Her kan det igjen være nyttig å trekke en parallell til James' forsøk på frosker. Ettersom frosker er reptiler, ville de færreste filosofer påstå at de har en fri vilje. Den menneskelige frie vilje kontrasteres nettopp med denne manglende evnen hos dyrene, som er determinerte naturvesener. Derfor gir det lite mening å si at froskene i forsøkene til James mistet en fri vilje de tidligere hadde hatt. Det de mistet var evnen til å tilpasse adferden til utfordringene i det aktuelle miljøet. Frosker har ikke evnen til å planlegge inn i fremtiden, men de har evnen til å oppføre seg slik at de høster fordeler i nåtiden.

I dette perspektivet lever mennesker helt annerledes enn frosker. For at et menneske skal overleve må det variere strategier som er langt mer kompliserte enn jakt- og overlevelsesstrategiene til frosker. Kravene til fleksibilitet, kreativitet og spontanitet er langt høyere til mennesker. PFC-pasienter i beskyttede samfunn kan overleve fysisk hvis andre tar seg av dem, men de klarer ikke å fungere i likeverdig samspill med friske individer.

Gitt disse forskjellene mellom reptiler og mennesker, synes det samtidig riktig å si at det langsiktige målet er det samme, nemlig overlevelse slik det styres fra det limbiske system. På veien mot dette ultimate målet tar vi avgjørelser for å oppnå mindre og nærliggende mål underveis. Det er slik det limbiske system er av avgjørende betydning for at PFC skal forsikre at vi kan være selvstendige og velfungerende individer.

## Forskyldt og uforskyldt

Ut fra perspektivene ovenfor virker det som om fri vilje er evnen til å velge det som er fordelaktig i det lange løp. Dette gjelder både det nevrovitenskapelige perspektivet til Damasio og det moralfilosofiske perspektivet til Kant. Det synes likevel å være særlig to viktige forskjeller mellom disse perspektivene. For det første gjelder det utgangspunktene deres. Det deskriptive, nevrovitenskapelige utgangspunktet til Damasio konsentrerer seg først og fremst om individet, og å sammenligne det patologiske med det friske for å øke forståelsen for nevrologisk sykdom. Kant er opptatt av det universelle, og sammensetningen av autonome individer i et samfunn. Det er ikke studiet av hvordan individet holder seg selv i live lengst mulig som er mest interessant for Kant, men hva slags individer fellesskapet har godt av.

Den andre forskjellen angår altså samspillet mellom fornuft og følelser. Denne forskjellen er, som vi har sett, ikke uforbundet med den første forskjellen, altså mellom utgangspunktene. Følelser er for Damasio nødvendige for at fornuften skal tjene oss best mulig, men dette er ikke noe vi selv velger. Dette er derfor et deskriptivt, og ikke normativt, perspektiv.

I Kants ord styres autonome individer av en autonom fornuft. Dette innebærer en formaning om å ikke la vilkårlige lyster, gleder og smerter innta territoriet til fornuften. For å unngå dette er kunnskap om den empiriske siden av menneskenaturen en forutsetning for å kunne utbedre den slik at fornuften virkeliggjør sine fulle muligheter. Kant vil oppdra autonome individer ved å la rasjonaliteten råde ukorruptert av naturbestemte drifter.

Det deskriptive arbeidet til Damasio er annerledes. Gjennom fremstillingen av observasjoner han har gjort på pasienter med hjerneskader i PFC søker Damasio å sette fokuset på skjebnen til pasienter som ikke får hjelp fra emosjonene sine når fornuften skal fatte beslutninger. Somatisk-markør-hypotesen postulerer at det Kant avfeide som vilkårlige følelsesreaksjoner er nødvendig for at fornuften skal kunne fatte gunstige beslutninger. Hos Damasio er en dyptgående erkjennelse av hjernen nødvendig for å kunne gi kvalifiserte anmodninger om oppførsel og om hvordan mennesker burde behandle hverandre. En nøyaktig beskrivelse av det som er nevrologisk normalt og det som avviker fra denne normen er det sentrale. Damasio søker å sette fokuset på en nevrologisk tragedie, en uforskyldt umyndighet. Ved å kontrastere skjebnen til pasientene sine med friske individer søker han å gi et uferdig innblikk i hvor kompleks strukturen til hjernen vil vise seg å være.

## LITTERATUR

- Damasio, A. 1994, *Descartes' Error*, Penguin Books, London.
- Descartes, R. 2000 (1637), *Discours de la méthode*, LGF, Paris.
- Eisler, R. 1994, *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris.
- Goldman-Rakic, P. 1995, 'Cellular Basis of Working Memory', i *Neuron*, Vol.14, 477–485.
- James, W. *Principles of Psychology*, 1996 (1890), i Encyclopædia Britannica, Chicago.
- Kant, I. 1994 (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i Eisler, R., *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1997a (1781/1787), Aubier, Paris.
- Kant, I. 1997b, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, Vol. VI, s.408, i Adorno, T. W. og M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, London.
- Kant, I. 2000 (1784), *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?*, Nathan, Paris.



# BOKUTDRAG

## ANTIKKEN PÅ TRIKKEN

Knut Saanum ga denne våren ut boken *Antikken på trikken* på forlaget Vigmostad & Bjørke. Vi har her gleden av å gjengi et utdrag fra boken, hvor Saanum gir en innføring i hellenismens filosofi. Redaksjonen utsteder en stor takk til forfatter og forlag for tillatelse til å trykke teksten.

Av Knut Saanum

### Antikkens hippier

For Aristoteles er lykken en form for aktivitet. Lykken, så vi, er noe vi gjør, og det vi gjør, er å virkeliggjøre potensialet vi har, som intellektuelle og politiske dyr. Men er dette den eneste veien til lykke, eller kan det finnes andre?

To filosofiske retninger som oppstår i etterkant av Aristoteles, mener det finnes andre. Lykken, sier den ene, ligger ikke i aktiviteten, men i nytelsen: i velværet, både det fysiske og det mentale. Nei, sier den andre. Lykken ligger ikke i å oppfylle begjærets umettelige tørst. Lykken ligger i dygdene som befri oss fra begjæret – og sinnsroen vi oppnår når vi ikke lenger ønsker oss mer enn vi trenger.

Den første retningen kalles epikureisme, etter Epikur, som grunnla skolen. Den andre for stoisisme, etter søylehallene (av gresk: *stoa*) ved Athens torg, der tilhengerne av stoisismen pleide å holde til.

Begge retninger henter inspirasjon i tenkning som oppsto før dem, omtrent samtidig med Sokrates. Epikureerne hos hedonistene, en gruppe filosofer med navn etter det greske ordet for nytelse, som er *hedone*. Stoikerne hos kynikerne, en annen gruppe tenkere som holdt til utenfor Athen på en plass kalt *Kynosarges*, som betyr stedet for den hvite hunden, og som også er opphavet for at de ble kalt kynikere, som betyr hundeaktig eller hundelignende. Betegnelsen var egentlig ment nedsettende, men kynikerne tok den til seg. De hadde ikke noe imot å bli sammenliknet med byens løsbikkjer.

Så hvem var hedonistene, og hvem var kynikerne?

Antisthenes, uekte barn av en athensk adelsmann, regnes som den første kynikeren. Moren var slave, derfor ble han aldri en del av den athenske adelen. På den måten ble han stående litt utenfor det gode selskap. Han var elev av Sokrates, beundrer av retorikkgeniet Gorgias, men da han

etter hvert ville grunnlegge sin egen skole, ble han tvunget til å dra ut av Athen. Borgerskapet tillot ikke halvkaster å undervise inne i byen. Dermed havnet han på Kynosarges-plassen, et område hvor man fra før av underviste uekte barn, som han selv.

Tenkningen til Antisthenes blir fra første stund en slags utenforskapets filosofi. Men ikke i den forstand at han lengter seg tilbake til eller inn i de fornemme kretsene som har støtt ham fra seg, tvert imot. Filosofien blir motkulturell. Tabuoverskridende. Skamløs. Kynikerne gjør et poeng av å peke nese til de oppstyltede konvensjonene, den kunstige finkulturen, skillet mellom høy og lav og alt det tvangsmessige de mener kulturen har påført mennesket.

For det kynikerne oppdager, og da kanskje nettopp fordi de ser verden litt utenfra, er at mennesket er ufritt. Ufritt fordi det er bundet av en moral som ikke alltid gir mening. Ufritt fordi det er drevet av behov som ikke alltid er reelle. Det er kulturen som har skapt uføret: meningsløse konvensjoner og kunstige behov som gjør mennesket til slave av forbruk og sosial tvang. Sivilisasjonen er vare- og vanedannende på en destruktiv måte. Den etablerer handlings- og forbruksmønstre som er unaturlige. Og alle tingene, som vi tror skal gjøre oss lykkelige, de gjør oss i virkeligheten ulykkelige. For det vi håper skal gi armslag og frihet, gir i realiteten indre fattigdom og ufrihet. Kynikerne er konsumismens første kritikere.

Løsningen, mener Antisthenes, ligger i en livsførsel som likner Sokrates'. Enkel bolig, enkel kost, enkle klær og ingen formue. Forskjellen ligger i at Antisthenes vil ta det et hakk lenger. Han var derfor kjent for å gå i en svært fillete kappe, og bare med en stokk og en pung. Sokrates så ut til å ha ment det kunne bli litt i meste, eller vi burde kanskje heller si minste, laget. Jeg ser forfengeligheten tvers

gjennom kappen din, skal han ha sagt. Det ble for mye skuespill, og for lite innhold.

Men det er nettopp dette som *er* kynikerne. De blir en slags filosofiens performancekunstnere, blant annet ved at de virkelig tar Sokrates' påstand om at rett innsikt fører til rett handling, på alvor: En tenkning som ikke fører til radikalt endret livsførsel, er ikke en tenkning verdt å ta vare på. For kynikerne betyr det opprør mot det etablerte.

Selvforsynthet eller selvtilstrekkelighet, *autarki*, blir derfor en viktig dygd. Den bidrar nemlig til å distansere kynikerne fra samfunnet, for det de ønsker seg mest av alt, er uavhengighet. Uavhengighet av slakternes, kokkenes, skreddernes, håndverkernes, ja, alle sivilisasjonens tjenester. Avhengighet betyr nemlig ufrihet, og ufrihet er ikke noe man kan ønske seg.

På den måten blir også selvkontroll eller selvbehersekelse, *enkratia*, en sentral dygd. For dersom et godt liv er avhengig av at man er selvforsynt, blir moderasjon og behovskontroll en naturlig del av livsstilen. *Sjølbergeren* kan ikke unne seg noen luksus. Ikke noen annen enn frihetens og uavhengighetens. Den blir til gjengjeld altavgjørende.

Diogenes er nok den mest berømte av kynikerne. Han bodde i en tønne og er kanskje den som gjennomfører programmet med størst konsekvens. Skamløs og fri. Uforstilt og naturlig. Som en hund. Han skal ha onanert på torget fordi han ikke så noen fornuftige grunner til ikke å gjøre det. Platon kaller ham en Sokrates som har blitt gal.

Vi kjenner ham først og fremst gjennom en rekke anekdoter, noe som naturligvis gir en begrenset tilgang til tenkningen hans. Men vi vet jo for eksempel at buddhistene betrakter legenden og fortellingen som den beste måten å formidle et filosofisk innhold på. Slik sett kan vi se fortellingene om Diogenes som anekdoter med et filosofisk innhold.

Mest berømt er nok fortellingen om Aleksander den store, verdensherskeren som stilte seg opp foran Diogenes og sa han kunne ønske seg hva han ville. Diogenes, som jo nærmest kunne ha ønsket seg et imperium, nøyde seg med å be verdensherskeren flytte seg litt til siden. Han skygget nemlig for sola.

Fortellingen er eksemplarisk. Den viser kynikernes livsideal i et nøtteskall. Diogenes gir avkall på denne verdens goder, nærmest som annen Jesus når han fristes av djevelen. Hos kynikerne er det imidlertid alltid med et lite glimt i øyet. Budskapet er likevel beslektet: Lykken ligger ikke i rikdom, makt, nobelt opphav eller andre ting kulturen kan få mennesket til å ønske seg. Tvert imot: Makten gjør oss hyklerske, uredlige, korrupte og i siste instans ulykkelige. Lykken ligger i det enkle livet. Det aller en-

kleste livet.

Derfor er det naturen og dyrene, ikke aristokratene eller gudene, som bør være de moralske forbildene. Fornuften kommer nemlig ikke fra gudene, slik Platon mente. Fornuften kommer fra naturen selv, ja, er en del av naturen, mener Diogenes. Så om vi vil argumentere for det rette, trenger vi ikke å vise til en eller annen høyere form for guddommelig sannhet. Det holder å si at vi er *i overensstemmelse med naturen*, for det er naturen selv som leverer de sanne målestokkene. Ikke gudenes overdådige, men dyrenes enkle liv er det vi bør strekke oss etter. Eller barnas, som da Diogenes en gang så et barn drikke vann av hendene i stedet for av kopp og utbrøt: «Et barn har slått meg i enkel livsførsel!»

Men mennesket er hovmodig. Vi har høye tanker om oss selv, og lave tanker om dyrene, så når vi snakker nedsettende om hverandre, kaller vi hverandre for gris, slange, ulv, hyene og så videre. Men det er ikke grisene som er de virkelige svinene, ikke slangene som har den dødeligste giften, og heller ikke hyenene som har den grusomste flokkmentaliteten. Det er det mennesket som har. For mens hyenene dreper for å spise, kan mennesket drepe for å utrydde. Da er vi i utakt med naturen. Og fordi vi er i utakt med naturen, er vi også i utakt med fornuften. Fornuften er jo en del av naturen.

Derfor vil ikke Diogenes operere med et hierarki der naturen deles inn i høyere og lavere eksistensformer, slik både Platon og Aristoteles gjør. Fornuften er jo den samme overalt. Tilsvarende vil han heller ikke dele menneskene inn i høyere og lavere grupper. Skillet mellom herre og slave, fattig og rik, mann og kvinne, greker og barbar er kulturpåført og unaturlig. Se på hundene, kan Diogenes si: De gjør ikke forskjell på folk. Det er fordi de lever i pakt med naturen.

Dermed åpner kynikerne et rom for frihet som er større enn det som var vanlig i antikken. Likhetsstanken, det at det ikke er forskjell på folk, er nemlig fremmed for de fleste grekere. Men ikke for kynikerne. På den måten blir de samtidig politiske, men på en litt paradoksalmåte, for prosjektet deres er apolitisk. Kynikerne vil ikke forandre samfunnet, de vil ut av det.

Likevel blir byen stedet der Diogenes velger å plassere tønnen sin. Han emigrerer ikke til fjellene, som Heraklit. Kanskje trenger han byen – for å kunne spille rollen som outsider. Og kanskje trenger byen Diogenes – ikke som speilbilde på hva den er, men som bilde på hva den *kunne* ha vært. Kynikernes livsfilosofi hadde alltid et element av utopi.

Den andre gruppen filosofer som oppstår samtidig

med Sokrates, er hedonistene, og hedonistene har to ting felles med kynikerne. For det første befinner de seg litt på siden av det etablerte. For det andre er også de primært opptatt av moralfilosofiske problemstillinger: Hva er lykke? Hvordan oppnår vi et godt liv?

For verken kynikerne eller hedonistene har videre sans for vitenskap. De lar seg inspirere av Gorgias og Protagoras, og Gorgias påsto at intet kunne vites, mens Protagoras mente at mennesket var alle tings målestokk. Vitenskapen har derfor ikke så mye å by på. Kunnskapen er usikker. Dessuten har den ikke noen dypere betydning for mennesket. Slik sett likner både kynikerne og hedonistene på Sokrates. Det er de eksistensielle spørsmålene som interesserer dem: Hva er et menneske? Og hvordan oppnår vi et godt liv?

Gjennom nytelsen, sier Aristippos, filosofen som regnes som hedonismens grunnlegger. Betyr det at vi bør kaste oss hemningsløst inn i enhver form for lyst? Nei. Ulyst kan faktisk være å foretrekke, men bare hvis den fører til mer lyst lenger frem. Aristippos vil bestå det moderne psykologer kaller marshmallowtesten: Vil du ha en marshmallow nå, eller vente og få to litt senere? Aristippos er smart. Han venter.

Dermed blir lystutsettelsen en del av hedonistenes program. Men ikke for lystutsettelsens egen skyld. Hensikten er hele tiden å øke den totale summen av lyst. Men det betyr at vi trenger kunnskap om hva som i lengden gir mest lyst, og det er her filosofien kommer inn. Den skal lære oss livets egen lystdynamikk, nytelseslovene, så å si, for kjenner vi dem, blir vi i stand til å regne oss frem til hva som gir mest lyst. Det er ikke begjæret som behersker meg, men jeg som behersker begjæret, sier Aristippos. Selvkontroll blir dermed også en del av hedonismen. Vi må gjøre oss til herre over egne lystimpulser. Ikke for å nedkjempe dem, men for å administrere dem, nærmest som en regjeringsjef, slik at kroppen og livet kan yte maksimalt som leverandør av lyst.

Også evnen til å tilpasse seg ulike situasjoner blir viktig. Vi må kunne modellere tilværelsen til egen fordel. Slik oppnår vi lyst, også der betingelsene er ugunstige. En legende forteller at Aristippos en gang ble degradert til å sitte nederst ved kong Dionysios' bord fordi han hadde fornærmet majesteteten. Da sa han: «Så du vil bære dette setet med meg?»

Hedonistene tilbyr på den måten en form for livskunst. Man skal kunne danse seg gjennom tilværelsen. Sno seg gjennom det ulykksalige på en måte som omskaper det til noe bra. Livet i seg selv er nemlig uten dypere formål. Det finnes ikke noen opphøyd mening, hverken å lide eller

å dø for. Det eneste som finnes, er lysten. Den er målestokken for alt av verdi.

Som man kanskje gjetter, ble hedonistene uglesett av etablissementet, litt som kynikerne. Men ikke fordi de ble ansett som udannet eller usiviliserte. Hedonistene ble beskyldt for å være umoralske og tøylesløse. Aristippos var da heller ikke en som vek tilbake for kroppens nytelser. Han var kjent for å ha mange elskerinner, og for å sette pris på luksuriøs mat og gode viner. Dessuten var han beryktet for å se mellom fingrene med tyrannenes grusomheter. Fikk han plass ved hoffet, var han mer enn fornøyd – så lenge posisjonen kunne by på nytelser.

Kritikken til tross, både kynikerne og hedonistene representerte en viktig impuls. En slags bevegelse som forsøkte å gjenerobre noe av det sivilisasjonen lot til å ha fratatt menneskene: gleden ved det kroppslige, gleden ved det sanselige og muligheten for å omgås mennesker uavhengig av stand og klasse.

Dermed blir de til en slags antikkens hippie-generasjon. De gjør opprør mot samfunnet, kritiserer konvensjonene, og gjør ellers stort sett som de vil. Man hører sekstallets slagord mellom linjene: *Turn on, tune in, drop out.*

### **Guddommen i stillheten**

Hva er best: nytelsen ved å spise når du er sulten, eller velbehaget som oppstår i etterkant? Aristippos vil holde en knapp på det første. Lysten ligger i den aktive begjærsoppfyllelsen. Epikur, Aristippos' arvtaker, vil mene det motsatte. Lysten finnes først og fremst i sjelefreden du oppnår etterpå – når begjæret har fått sitt.

Begge vil imidlertid mene at lysten er selve definisjonen på det vi forbinder med lykke. Dermed blir lysten etikken høyeste begrep, og tilværelsen ikke så mye annet enn forsøket på å oppnå mest mulig lyst. Livet i seg selv er nemlig uten dypere mening. Det var hedonistenes oppfatning, og det blir også Epikurs. Han kan dessuten legge til at vi heller ikke bør gjøre oss noe håp om et liv etter døden. Lykken er derfor det eneste vi kan orientere oss etter. Og lykken, ja, den er jo bare et annet ord for lyst.

Samtidig ønsker Epikur å forankre tenkningen i et filosofisk system, så her skiller han seg fra hedonistene, som mente vitenskapen var verdiløs fordi den var usikker og ute av stand til å gi mennesket noe av dypere betydning.

Epikur er for så vidt ikke helt uenig. Han er på linje med hedonistene i at etikken er det sentrale, så når han likevel åpner for naturfilosofiske spekulasjoner, er det mer for å gi livsfilosofien et teoretisk fundament. Den skal ikke bli hengende i løse luften. Det betyr på den annen side at naturfilosofien aldri blir noe annet enn en ren støttevitenskap.

skap for etikken. Det er ikke naturen i seg selv, men hvordan naturfilosofien kan underbygge livsfilosofien, som interesserer Epikur.

Det er kanskje også grunnen til at han ikke tar seg bryet med å utvikle sin egen naturfilosofi. Han går i stedet tilbake til Demokrit. Og Demokrits atomisme er ikke noe dårlig valg om man ønsker støtte for tanken om lysten som det essensielle i tilværelsen. Demokrit selv hadde jo nettopp lagt vekt på hvordan kunnskapen om atomene kunne utvikles til en kunnskap om hva som ga mennesket lyst og smerte. På den måten var etikken allerede en integrert del av naturfilosofien, og noe av årsaken lå i at Demokrit ikke skilte mellom ånd og materie, sjel og legeme, tanke og kropp, slik mange andre filosofer gjorde. Han opererte bare med én substans, atomene, og de ga opphav til både fysiske og sjelelige fenomener. Sa du noe om materien og naturen, sa du samtidig noe om menneskeånden. En livsfilosofi på jakt etter et naturfilosofisk fundament kunne derfor lett se til Demokrit.

Dessuten åpnet atomismen for et slags frihetsbegrep, og også dét var av betydning for Epikur, for uten frihet blir det jo vanskelig å snakke om en etikk. Vi må kunne velge dersom moralfilosofiens anbefalinger skal gi mening.

Frihet var imidlertid mulig å lokke ut av Demokrits system. Epikur tok utgangspunkt i beskrivelsen av atomenes rettlinjede bevegelse nedover. De «regner» gjennom tomrommet, men på grunn av små avvik kommer noen av dem i kontakt med hverandre. Da oppstår en spiralformet virvelbevegelse, atomene hekter seg sammen, og vi får etter hvert stjerner og tingene slik vi kjenner dem her, egentlig forbausende likt måten moderne vitenskap beskriver det på: Gassatomer oppstår etter big bang, de finner sammen, danner stjerner og etter hvert spiralformede galakser.

Det livsfilosofiske spørsmålet blir imidlertid: Hvordan oppstår friheten? Gjennom avviket fra den rettlinjede bevegelsen nedover, mener Epikur. Atomene gjør innimellom små hopp til siden, men uten at det lar seg forklare. Dermed bryter de bevegelseslovene, og siden sjelen også er laget av atomer, vil også den være i stand til å bryte lovene. Lovavviket blir et uttrykk for friheten.

Også dette kan minne litt om tanker vi finner i moderne vitenskap. Mer spekulative grener av kvantemekanikken, den Bohr var med på å grunnlegge, foreslår nemlig å knytte friheten til det uforutsigbare i partikkelbevegelsene. Atomene gjør som de vil. Og det gjør også vi. Så om Gud spiller terning med universet, er dét bare uttrykk for friheten.

Uansett: Frihet er det som gjør oss i stand til å gripe inn i vår egen tilværelse. Samtidig vil den være begrenset.

Vi kan ikke velge å falle oppover. Men vi kan velge å navigere på en måte som resulterer i mer lyst enn ulyst, og det er her Epikurs livsfilosofi kommer inn. For det han er ute etter, er ikke noe annet enn å undersøke hvilke strategier som er gunstige, og hvilke som er ugunstige overfor målet som allerede er utpekt: lyst, mest mulig lyst.

Så hvordan oppnår vi lyst? Epikur er ikke asketisk anlagt. Han ser ikke ned på kroppen. Tvert imot er han svært opptatt av spørsmål som har med kosthold og diett å gjøre. Men ikke som kilde til luksus og overdådighet. Perspektivet minner mer om det vi finner hos dem som i dag er opptatt av økologiske matvarer, ubearbeidet mat, rawfood og andre eksotiske dietter. Mat, med andre ord, som kilde til helse, lykke og mentalt velbehag. Og for Epikur resulterer det i anbefalingen av en enkel diett. Vann og brød, sier han, gir den største nytelsen når man rekker det til sulten. Måtehold er derfor en god veiviser, men ikke ekstremvarianten. Moderasjonen bør være der, men uten fanatisme. Målet er nemlig å maksimere måltidsnyttelsene, og da kan noen ganger behovsuttsettelse være en god strategi, rett og slett fordi den optimaliserer nytelsen. Samtidig sørger den for at man styrer unna plagene vellevnet og overspising fører med seg.

Likevel er ikke luksus noe vi bør unngå, vi må bare sørge for at det ikke blir for mye. Ikke fordi luksus er «syndig» eller noe i den retningen, men fordi luksus kan gjøre oss livstrette, ute av stand til å nyte og derfor i siste instans lidende.

Dessuten er luksus uttrykk for noe Epikur kaller *bevegelig* lyst, og den vurderer han lavere enn det han kaller for *statisk* lyst. Bevegelig lyst knyttes til begjærsoppfyllelsen, som det å spise seg mett, slik Aristippos var så glad i. Statisk lyst blir forbundet med det at begjæret ikke lenger er der, altså til det å være mett. Statisk lyst, mener Epikur, er mer varig. Den er edlere og dreier seg ikke så mye om lystoppfyllelsen som om fraværet av ulyst, og nettopp dét ser ut til å være epikureernes egentlige mål: ikke ekstatiske eksesser med mat, vin og sex, slik hedonistene ble beskyldt for å velte seg i. Nei, mye heller freden, roen man oppnår når begjæret er oppfylt og man ikke lenger ønsker seg noe. Da blir man nemlig i stand til å nyte den bekymringsfrie gleden ved bare å være til, en tilstand grekerne kalte for *ataraksia*, og som kan oversettes med indre ro eller sjelefred.

Det er nemlig ikke kroppen, men sjelen som leverer de høyeste nytelsene. Tilsvarende er det sjelen som leverer de mest intense smertene. For mens kroppen og den fysiske lidelsen er knyttet til øyeblikket, er sjelens finere atomer i stand til å absorbere lidelse fra både fortiden, øyeblikket







og fremtiden. Fortidslidelsene består av sånt som dårlige minner, vonde opplevelser, ondskap man har blitt utsatt for, men også ondskap man har utført selv. Det siste gir selvforakt og dårlig samvittighet, det første dårlige minner, eller psykiske traumer, som vi sier i dag.

Verst av alle sjelelige lidelser er frykten for å dø, og for hva venter oss når livet er over. For kan gudene ha en hevn på lur, for alle syndene vi har begått? Skal vi kanskje lukt ned i underverdenen for å tortureres der i all evighet? Slike bekymringer kan gjøre livet til en permanent lidelse, for i motsetning til de fysiske smertene, som er knyttet til øyeblikket, kan sjelsesmertene være smerter som aldri går over.

Men gudene, trøster Epikur, er ikke noe å frykte. Riktignok finnes de, så her skiller han seg fra Demokrit, som mente gudene ikke fantes. Likevel: De interesserer seg ikke for oss. Derfor er det like meningsløst å frykte dem som hensiktsløst å be dem om ting. Gudene griper ikke inn i menneskeverdenen. De er heller ikke laget av atomer og eksisterer derfor i et slags parallellunivers, et *metakosmos*, som finnes i tomrommet mellom atomene. Der lever de evig og uforgjengelig, og i en form for harmoni og lykke mennesket bare kan drømme om.

Men vi kan sanse dem – med sjelen. Gudene sender nemlig ut bilder, og dem er vi i stand til å fange opp med de aller fineste sjelsatomene våre. Vi må bare lytte oss inn i stillheten og søke oss inn i roen. Det betyr til gjengjeld at vi trenger steder for stillhet og ro, og nettopp det hadde epikureerne, som holdt til i en hage der de kunne de meditere, filosofere, samtale, spise helsebringende kost, nyte vakre kunstverk – eller bare lytte seg inn i stillheten. Stillheten som rommet det guddommelige og harmonien fra en høyere virkelighet. Men det forutsatte en indre, like mye som en ytre ro. Ble man forstyrret, forsvant evnen til å oppfatte gudenes fine signaler, og man falt ut av den etterstrebede tilstanden, *ataraksia*, den bekymringsfrie sjelfredens som var all nytelses egentlige mål.

Noen frykt for gudene behøvde man imidlertid ikke å ha. De interesserte seg jo ikke for oss, så en straff i etterlivet var heller ikke noe å bekymre seg for. Ja etterlivet fantes ikke engang. Døden var bare en utsettelse, men heller ikke dét var noe å bekymre seg for. For hvordan var egentlig tilværelsen før vi ble født? Hvordan var det den gangen vi *ikke* var til? Vi har i alle fall ingen vonde minner om det. Tilsvarende: Når vi er døde, vil vi ikke lenger være til, og hvordan kan vi da, når vi ikke lenger er, oppleve noe som vondt? Epikur sier det slik: «Når jeg er, er ikke døden. Når døden er, er ikke jeg.»

Filosofiens oppgave blir dermed å befri oss, ikke bare fra frykten for gudene, men også fra dødsangsten. De er

nemlig to av de tyngste lidelsene, de er sjelelige, men de er også unødvendige. Mangel på innsikt er årsaken til at de får etablere seg. Innsær vi det, vil de slippe taket.

Da kan vi bruke tiden på mer konstruktive aktiviteter, som å utforske livets egen lystdynamikk: hvilke dygder som gir nytelse, og hvilke laster som gir lidelse. Dygdene er nemlig rent instrumentelle. De har ingen egenverdi. Så om vi verdsetter vennskapet, er det ikke for vennskapets egen skyld, men fordi vennskapet gir oss nytelse. Altruisme, uselviske handlinger, kan imidlertid godt forsvares. Men ikke som uttrykk for tanken om martyraktig selvoppgivelse. Å gi avkall på egen lyst til fordel for andres er noe vi gjør fordi vi regner med å kunne oppleve enda mer lyst lenger frem. Gleden ved å gi kan som kjent være større enn gleden ved å få.

Men slike resonnementer krever visdom, for rent umiddelbart vil de fleste tenke at mest lyst, ja, det får vi bare vi grabber til oss mest mulig. Her vil imidlertid Epikur være enig med Platon. Den grådige ender opp som tyrannen: ensom, venneløs, ulykkelig og i permanent frykt for at menneskene skal ta fra ham det han har ranet til seg.

Begjær må derfor tøyles, og noen begjær i større grad enn andre. Alt i alt, mener Epikur, har vi tre typer av dem: naturlige og nødvendige begjær. Naturlige, men unødvendige begjær. Og unaturlige og derfor også meningsløse begjær.

De siste finner vi i ønskene om makt, rikdom, ære og berømmelse. Disse gjør vi best i å kvitte oss med. De er nemlig tomme, derfor vil de heller aldri kunne bli oppfylt. Den rike vil alltid ha mer. Den velstående vil alltid hungre etter å øke verdiene sine. Men hunger er jo mangeltilstand, og mangeltilstander er forbundet med ulyst.

Luksus er derimot et naturlig, men samtidig et unødvendig behov. Som vi har sett, behøver vi ikke å gi avkall på luksus. Ikke helt. Vi må bare passe på ikke å bli avhengige. Da kan nemlig luksusbehovene bli like umettelige og tomme som de unaturlige behovene. I så fall blir livet en evig jakt på stadig høyere tilfredsstillelser, der stadig sterkere midler må tas i bruk. Ulike former for avhengighet er eksempler på det: alkoholisme, narkomani, spilllegalskap. Og spør du alkoholikeren om livet hennes er fylt med lyst, er svaret garantert nei. Unødvendige behov som eskaleres og kommer ut av kontroll, er tvert imot kilder til ulyst.

De nødvendige og naturlige behovene finner vi i slike ting som de basale behovene for mat, klær og bolig. Disse er enkle å tilfredsstille, vanskelige å gi avkall på og rommer samtidig det største potensialet for lyst. Så om vi har et sted å bo, om vi har varme klær og om vi har mat, ja, så trenger vi egentlig ikke så forferdelig mye mer – bortsett

kanskje fra en liten hage der vi kan dele våre livsfilosofiske betraktninger med andre lykkelige epikureere.

### Ro og raseri

Medea, hovedpersonen i et av Evripides' dramaer, hevner seg på ektemannen, som har vært utro og vil forlate henne, ved å drepe barna de har sammen. Det er det eneste som kan påføre mannen like mye smerte som det hun selv føler. Jeg vet hvilken forbrytelse jeg begår, sier hun, men hatet mitt er sterkere enn viljen.

Krysispos, en av stoikerne, bruker historien til å vise hvor ille det kan gå dersom følelsene får ta overhånd. Vi kan komme til å gjøre grusomme, bestialske ting, og det fordi vi kommer i utakt med naturen. Hos stoikerne finnes nemlig to typer handling; de som er i harmoni med naturen, og de som ikke er det. Og Medeas handlinger, de er ikke i harmoni med naturen. Og siden de ikke er i harmoni med naturen, vil de heller ikke være i harmoni med fornuften, for hos stoikerne er fornuft og natur to sider av samme sak.

Denne tanken henter de fra kynikerne. Men i stedet for bare å snakke om naturen innfører stoikerne noe de kaller for *loven som er felles for alt*, et slags kosmisk urprinsipp som ligger til grunn for hele tilværelsen. Alt er gjennomsyret av denne loven. Den regjerer og forvalter universet på samme måte som *logos* regjerer og forvalter universet hos Heraklit. Og Heraklit er nettopp filosofen stoikerne griper til når de, litt som Epikur, søker etter et naturfilosofisk fundament for livsfilosofien.

Hos ham finner de nemlig tanken om naturen som et velordnet system regulert av én og samme fornuft, det Heraklit kaller for *logos*, og som finnes overalt, i mennesket, i dyret, i steinen, som ordnende og organiserende prinsipp, og som vi som eneste skapning er i stand til å begripe, og derfor også, fremdeles som eneste skapning, blir i stand til å velge om vi vil eller ikke vil leve i overensstemmelse med. Og lever vi i overensstemmelse med *loven som er felles for alt*, da kommer vi i harmoni med naturen. Vi kommer i en slags naturlig flyt, siden vi er i samklang med tilværelsens grunnprinsipper. Energiene i tilværelsen blir de samme som energiene i oss. Vi svømmer så å si medstrøms fordi valgene og bevegelsene våre er på lag med naturens, og det er nettopp dette som blir dygd for stoikerne.

Zenon, stoisismens grunnlegger, sier det slik: «Derfor blir målet å leve i overensstemmelse med naturen, hvilket vil si etter ens egen og det heles natur, idet vi ikke bevirker noe som den felles lov pleier å forby, hvilket vil si den rette fornuft som går gjennom alt og er lik med Zevs, som er

lederen i forvaltningen av alt værende: og selve dette er den lykkelige dygd og livets frie strømming; når alt skjer i samklang med den guddommelige makt i den enkelte, etter hans vilje som styrer altet.»

Dette er tenkning som samtidig åpner for en form for panteisme. Zevs, guddommen, som ikke er den folkereligjøse, menneskelignende skikkelsen vi finner i mytologien, men mer en slags tilværelsens høyeste prinsipp, finnes ikke utenfor, men *i* verden. Gud *er* så å si verden. Han er ett med naturen, og naturen og fornuften er ett med ham. Er vi i samklang med naturen, er vi derfor også i samklang med Gud.

Så hvordan kommer ugudeligheten inn? Hvor finnes slangen i paradiset?

I følelsene, mener stoikerne. De ukontrollerte følelsene. For som vi så med Medea, fantes det to typer handlinger: de som var i harmoni med naturen, og de som ikke var det. Og Medeas barnedrap bryter med samtlige prinsipper innenfor *loven som er felles for alt*. Affektene, de sterke affektene, setter fornuften ut av spill, og fornuften, ja, den er bare en annen side av naturen.

Moderne psykologi vil nikke gjenkjennende til stoikerens poeng: Hjernen blir primitiv under trykket av sterke følelser. Normale planleggingsfunksjoner, de som sitter i pannelappen, bryter sammen fordi eldre og mer instinktstyrte deler av hjernen tar over: fluktresponsene. Kampresponsene. Det er i slike tilstander de fleste drap blir begått. Eller bare de dumme hverdagshandlingene våre; det vi gjør i affekt og angrer etterpå. Stygge kommentarer vi kaster etter hverandre. Ukloke handlinger som resultat av impulsive beslutninger.

Pust dypt, sier vi kanskje til oss selv, og med en forestilling om at følelsene bør roe seg før vi handler. Strategien rommer et element av gammel stoisk livsvisdom: å handle i affekt fører sjelden til noe bra.

Men følelser, mener Krysispos, er likevel ikke irrasjonelle impulser som plutselig kaprer sjelen. Følelser er oppfatninger. Dårlige oppfatninger. Å ha pengebegjær vil for eksempel si det samme som å mene at penger gjør deg lykkelig. Kanskje ikke verdens klokkeste oppfatning, men like fullt en oppfatning. Derfor består ikke følelser av noen annen psykologisk substans enn fornuften. Følelser er mer fornuften på avveie. Så når Medea dreper barna sine, er det ikke fordi hun er besatt av onde makter. Det er fordi hun har en oppfatning om at handlingene vil gjøre livet hennes bedre. Hevnlysten, tenker hun kanskje, vil fjerne smertene i raseriet. Men oppfatningen er gal. Katastrofalt gal. Forstyrret, ute av takt med naturen, og derfor også med *loven som er felles for alt*.

Følelser, vil Zenon si, er ufornuftige og naturstridige bevegelser i sjelen. De finnes i tilstander som hat, savn, stridslust, sinne og nag, og kjennes på trangen til å gjøre det vi ikke bør gjøre. Følelser er en form for ufornuftig streben. De vil på tvers av naturen. Men å ville på tvers av naturen gjør oss samtidig ulykkelige. Misunnelse, sjalusi, depresjon, bedrøvelse og sorg er dermed feildirigerte begjær. De fører til smertefulle sammentrekninger i sjelen. Derfor bør fornuften være begjærets formgiver, sier Zenon. For de sterke følelsene vil kunne forstyrre fornuften, formørke den og få den til å forvitre.

Idealet, stoikernes ideal, blir derfor tilstanden upåvirket av følelser. Dette er det som kalles den stoiske roen: lykketilstanden som de selv kaller for *apatheia*, som betyr uten følelser, lidenskaper, lidelser eller affekter (*pathos*). Da er vi i likevekt, i harmoni med naturen, og kan betrakte tilværelsen frakoblet, fritt og uten begjæret som involverer oss på en smertefull måte. Vi kan heve oss over skjebnen, for kilden til lykke ligger alene inni oss selv. Ikke i tingene utenfor. Dygden gjør oss i stand til å håndtere enhver situasjon med den samme stoiske roen.

Betyr det at vi er følelsesløse? Ikke nødvendigvis. Dygden gjør oss ikke avstumpet. Også den vise vil merke smerten, sier Zenon. Men han vil ikke plages av den. Og det er fordi sjelen hans ikke gir etter. Han har nådd likevektspunktet inni seg, en måte å se verden på, og en måte å være i verden på, som gjør ham ett med naturen. Så om lidelsen er der, vil den mer være der som sulten i et barn som er oppslukt i lek. Det merker den kanskje som en lett gnagende følelse. Men gleden ved å være i leken, livsoverskuddet i naturutfoldelsen leken kanalisierer, vil være så stort at ubehaget for dunster.

Tilstanden blir et ideal, en slags grensetilstand. For den totale roen, den fullstendige opphøyde stoiske upåvirkeligheten, blir selvfølgelig vanskelig å oppnå. Likevel er den stoikernes mål. Ikke nytelsen, som hos Epikur, ikke selverrealiseringen, som hos Aristoteles, men roen, den stoiske roen, som blir virkningen av dygden som igjen er årsaken til at du er i harmoni og enhet med naturens dypeste grunn: *loven som er felles for alt*.

Men om dydene kommer innenfra, og ubehaget er uavhengig av alt ytre, vil ikke da lidelsen bli til vår egen feil? I en viss forstand ja, og med det berører vi en av de mer problematiske sidene ved stoicismen. For om vi nå har fått en forferdelig skjebne, om vi er fattige, om vi er slaver, ja, om vi blir utnyttet av andre, skal vi da virkelig gå med på at lidelsen er vår egen feil?

Enhver livssituasjon, vil stoikeren svare, kommer til å by på vanskeligheter. Så om du er keiser eller slave, konge

eller tigger, fattig eller rik, vil ikke det utgjøre noen forskjell. Alle vil nemlig støte på problemer, ytre sett, rett og slett fordi livet er vanskelig. Det gode budskapet er imidlertid at lykken er åpen for alle. Rik som fattig, herre som slave, og det nettopp *fordi* kilden ligger inni oss. Så om du som Sokrates er dømt til å tømme giftbegeret, vil du med den rette innsikten likevel være i stand til å håndtere situasjonen uten frykt, ja, nærmest med nysgjerrighet, som Sokrates, på det som skal komme. Alt ligger inni deg selv. Derfor vil en innsiktsfull slave kunne bli hundre ganger lykkeligere enn en uopplyst konge. Slaven vet nemlig det grunnleggende: at lidelsen ikke ligger i skjebnen, men i *fortvilelsen* over skjebnen. Så om tenkningen ikke gir oss kontroll over skjebnen, gir den oss likevel kontroll over fortvilelsen.

Det bringer oss i kontakt med et annet trekk ved stoikernes lære, nemlig skjebnetroen. Alt som skjer, skjer med nødvendighet. Her henter de inspirasjon fra Demokrit og epikureerne. Materien, stoffet, naturen følger nødvendige og ufravikelige lover. Derfor kan vi ikke påvirke tilværelsen. Tingenes tilstand er fastlagt. Er du slave, er det ikke noen vits i å gjøre opprør. Du må finne deg i verden slik verden er.

Hva du imidlertid kan, og det er også her friheten ligger, er å forandre deg selv. Innenfra. Du kan velge å fortvile, eller du kan velge å se verden som stoiker. Gjør du det siste, vil du kunne tømme et hvilket som helst beger tilværelsen rekker deg, også et giftbeger, og det uten å miste roen. Den kan nemlig ingen ta fra deg. Ingen andre enn du selv. På den måten er vi alltid herre over egen lykke.

Dionysios av Heraklea, en av stoikerne, kom frem til at læren var feil. Han led av en kronisk nyresykdom som ga så intense smerter at ikke engang all verdens visdom greide å fordrive dem. Det endte med at han konverterte til epikureismen. Nytelsen, smertefriheten, mente han, måtte være tilværelsens høyeste. Ikke dygdene.

Stoikerne ble rystet. Dydene skulle aldri kunne underordnes nytelsen. Hvordan skulle det ta seg ut, spør Krysippos, om vi så for oss lysten i praktfull drakt og med kongelige smykker sitte på tronen, mens dygdene sto omkring som slavinner, klare ved det minste vink til å advare henne mot alt som kunne forårsake smerte?

Nei, dygdene måtte ha egenverdi. De skulle velges uansett. Lyst og smerte tilhørte tilværelsens likegyldigheter. Vi kunne leve med dem, men vi kunne også leve uten dem. Og det gjaldt ikke bare lysten og smerten, men en rekke andre ting som ære og vanære, rikdom og fattigdom, sunnhet og sykdom, skjønnhet og stygghet, fysisk styrke og svakhet, ja, til og med liv og død. Alt dette, som mange

knyttet til lykken, var egentlig bare uvesentligheter, eller *adiafora*, som stoikerne kalte det. Lykken var upåvirkelig og uavhengig av det. Som om du var rik eller fattig, svak eller sterk, frisk eller syk, herre eller slave spilte dét egentlig ingen rolle.

Det ene eller det andre kunne verken sikre eller frata deg lykken. Dermed var det i og for seg heller ikke noe i veien for å være rik som stoiker. Du måtte bare vite at rikdommen var uvesentlig, og at det ikke var den som gjorde deg lykkelig. Penger var *adiafora*. Var du bundet til dem, ble du derimot lastefull samtidig som engstelsen for å miste pengene kunne gjøre deg ulykkelig.

På dette området var kynikerne strengere. De mente penger, rikdom og makt uansett ville korrumpere. Derfor var det best å greie seg uten, og derfor mente også noen av dem at stoikerne var lite prinsippfaste: De fraskrev pengene verdi. Men hvorfor var da så mange av dem rike? Om man spurte, sa de at penger var *adiafora*. Alle var ikke like overbevist om redeligheten i svaret.

Smerten, mente derimot stoikere, den var best å greie seg uten. Riktignok var også den *adiafora*, så slik sett skulle det ikke spille noen rolle. Men smerten er imot naturen, mente Krysippos, tung å holde ut, deprimerende og hard. Den gjør det dessuten vanskeligere for oss å leve i tråd med dygden. Så om vi kan styre utenom, er det likevel det beste. Men da bare under forutsetning av at vi ikke samtidig styrer utenom dygden. I så fall er vi på ville veier.

Hva da om smerten blir uutholdelig? Hva om den blir så dyp at den truer med å ødelegge den stoiske roen? Finnes da muligheter til å velge seg utenom? Ja, mener stoikerne. Men ikke ved å konvertere til epikureismen slik Dionysios av Heraklea hadde gjort. Det var forræderi. Valget måtte ligge i noe annet. Hva da? Selvmordet, mente stoikerne. For siden også liv og død var *adiafora*, ville det ene kunne velges like gjerne som det andre, og i visse tilfeller var døden å foretrekke. – Den vise vil derfor forlate livet om han blir utsatt for heftig smerte, lemlestelse eller uheldredelig sykdom, sier Zenon. Det var ikke bare viktig, det var også riktig å ta beslutningen før man mistet evnen til å gjøre det. Selvmord ble ikke ansett som umoralsk, tvert imot. Selvmordet var et opphøyd bevis på at man ikke lå under for den mest dominerende av alle følelsene: dødsangsten.

Dermed blir selvmordet et annet kjennetegn på stoikerne. Og her var mange av dem konsekvente. Zenon skal ha holdt pusten til han døde etter å ha snublet og brukket en tå. Kleantes, Zenons arvtaker, skal ha sultet seg i hjel da han ble atteognitti og begynte å få dårlig helse. Og Krysippos, ja, han skal ha ledd seg i hjel etter da han så et esel spise fikener, som var ansett som menneskeføde. Gi

dyret litt vin så det kan skylle ned maten, skal han ha sagt, og da tilsynelatende så fornøyd med sin egen vits at han lo seg i hjel.

### Slaven som lærte keiseren å bli fri

Hva gjør fotballspilleren som mister beinet i en trafikku-lykke dagen han er på vei til å undertegne en proffkontrakt? Gråter, helt sikkert. Fortviler da han våkner opp på sykehuset og skjønner hva som har skjedd. Kanskje han får lyst til å gi opp hele livet. For nå er han hindret. Hindret i det som skulle ha vært livet.

Marcus Aurelius, romersk keiser, hærfører og filosof, kunne ha sagt til ham: «Ikke fortvil. Handling fremmes av det som hindrer handling. Det som står i veien, *er veien.*»

Og det gjelder ikke bare for fotballspilleren, det gjelder for alle. Ingen kommer seg fra vugge til grav uten å støte på hindringer. Ulykker, sykdom, knuste drømmer, tap. Så hva gjør vi med det? Om du fristes til å bli bitter, sier Marcus, ikke tenk at du har fått en dårlig skjebne. Tenk heller at du er velsignet med en god, siden den har gitt deg muligheten til å bære dette med verdighet.

Nøkkelen til mental overlevelse ligger med andre ord inni oss. Det er ikke hendelsene som plager mennesket, men tankene vi gjør oss om dem. Derfor bør vi lære oss å skjelne. Skjelne mellom hendelser og tanker. Kjensgjerninger og verdidommer. Følelsen av ulykke kommer nemlig ikke fra hendelsen, men fra den emosjonelle responsen vi har på hendelsen. Skal vi håndtere ulykken, må vi derfor ikke se på hendelsen, men på oss selv, og på vår egen reaksjon på hendelsen. Det er ikke skjebnen, men *fortvilelsen* over skjebnen som gjør oss ulykkelige. Her er den *ynge* romerske stoicismen på linje med den *eldre* greske.

Men romerne er et praktisk folk. Filosofiske spekulasjoner ligger ikke helt for dem. Jeg takker min lærer Rusticus, skriver Marcus, for at jeg ikke lot meg forlede til å legge meg etter dialektikk og skrive teoretiske avhandlinger om generelle emner. Og det er kanskje lett å forstå: Er man keiser som leder et imperium i krig samtidig som man skal håndtere en verdensomspennende pandemi (den såkalte *antoniuspesten*, som Marcus selv døde av), ja, så er det ikke de metafysiske spekulasjonene, men de praktiske livsrådene man har bruk for.

Tonen i romersk stoicisme er derfor langt mer lik den vi finner i selvhjelpsbøkene av i dag enn den som finnes i de filosofiske avhandlingene. Nestor i sjangeren er imidlertid ikke en romersk keiser, men en friggitt slave, Epiktet. Han skriver, eller riktignok, dikterer *Enchiridion*, en liten *håndbok* i livskunst som blir til verdens første selvhjelps-



manual: en slags bruksanvisning til livet, og fremfor alt til hvordan vi håndterer ubehaget knyttet til det vi ikke har kontroll over.

Det er nemlig slik, sier Epiktet, at det er enkelte ting vi bestemmer over, og andre vi ikke bestemmer over. Vi bestemmer over oppfatningene våre, handlingene, hva vi begjærer, hva vi søker å unngå, kort sagt alt som springer ut av vår egen natur. Men vi bestemmer ikke over kropp, eiendom, anseelse, yrke, posisjon, det vil si alt det som *ikke* springer ut av vår egen natur. Det vi bestemmer over, er fritt, åpent og tilgjengelig. Det vi ikke bestemmer over, er bundet, begrenset og fremmed.

Problemene starter der vi begynner å blande de to tingene sammen. Altfor ofte har vi nemlig som forutsetning at det som er bundet, er fritt: Vi tror vi kan kontrollere vår egen skjebne. Men det kan vi jo ikke. Det er en illusjon, og illusjonen har også en pris: For prøver du å unngå sykdom, død og fattigdom, sier Epiktet, risikerer du å bli et ulykkelig menneske. Marcus Aurelius kan supplere: «Jo høyere vi verdsetter tingene utenfor vår kontroll, desto mindre kontroll får vi.»

Så hva bør vi gjøre? I første omgang: gi slipp på behovet for kontroll. For heller enn å forsøke å kontrollere verden utenfor oss bør vi forsøke å kontrollere vårt eget behov for kontroll. Det første er nemlig umulig. Det siste derimot mulig. Motviljen mot å få en elendig skjebne bør derfor omdirigeres til å bli en motvilje mot *ønsket* om ikke å få en elendig skjebne. Gir vi avkall på behovet for kontroll over det ytre, samtidig som vi oppnår kontroll over det indre, blir vi fri i ordets egentlige betydning. Vi *vil* ikke lenger noe annet enn det som er opp til oss selv å gjennomføre, og har vi en slik indre styrke, sier Epiktet, er det ingen ting som kan legge hindringer for oss.

Men styrke kommer ikke av seg selv. Derfor trenger vi øvelse, *askēsis*. For akkurat som en idrettsutøver må trene kroppen, må stoikeren trene sjelen. Én måte å gjøre det på er å ta tapene på forskudd. Hver gang man kysser sitt eget barn, sier Epiktet, bør man hviske til seg selv: I morgen er du kanskje død. Slik har man allerede på forhånd gitt avkall på det man egentlig ikke eier. For det eneste man virkelig eier, er sin egen vilje. Derfor skal vi ikke si: *Jeg har mistet barnet mitt*. Vi skal si: *Jeg har levert det tilbake*.

Betyr det at det er galt å sørge? Egentlig ikke. For som vi så med den greske stoicismen, er ikke stoikeren avstumpet eller følelsesløs. Han merker sorgen, men vil samtidig ikke la seg dominere av den. Han vil ikke synke ned i en form for evigvarende passiv melankoli. Tvert imot. Og spesielt for romersk stoisme blir dette viktig. Marcus advarer mot farene ved *apateia*, tilstanden uten følelser som

*kan* utarte til apati. Derfor snakker han heller om *ataraxia*, sjelefreden som epikureerne var opptatt av, og som gjør oss i stand til å møte en hvilken som helst situasjon med den samme verdigheten og roen. Den oppnår vi der vi greier å sette sorgen inn i en større ramme.

Tap, sier Marcus, er ikke noe annet enn forandring, og for naturen er forandring en glede: «Tenk bare over hvor raskt tingene forsvinner og blir borte. Selv det som er oss nærmest, er et gapende forbi og en uendelig prosess av forandring som alt du ser i dag, kommer til å gå opp i. Og siden det er slik, må den være svært dum som føler sin egen viktighet, eller lar seg tyngre av bekymringer, som om han sliter med en byrde han skal bære lenge. La oss heller betrakte stjernenes gang som om vi selv fulgte med på deres bane. La oss stadig tenke på elementenes forvandling og overgang i hverandre. Slike tanker vasker vekk jordelivets smuss.»

Dette store (heraklitiske) perspektivet lærer oss å se tilværelsen rett. Under evighetens synsvinkel, *sub specie aeternitatis*, som Spinoza senere skal uttrykke det. Og har vi dette for øye, har vi blikk for hvor små vi er, i den store sammenhengen, vil vi samtidig få blikk for hvor små bekymringene våre er – i den store sammenhengen. Først da blir vi i stand til å gripe øyeblikket, være i nået, med en form for tilstedeværelse og oppmerksomhet Epiktet kaller for *å leve i sannhet*. Vi blir autentiske fordi vi ser verden slik verden faktisk er, uten å lyve for oss selv, og uten å gjøre noe forsøk på å påvirke tingene. Vi føyer oss etter verden slik forsynet, Gud og *loven som er felles for alt*, har bestemt at verden skal være.

Vil det si at vi gir avkall på vår egen vilje? Dypest sett ikke. Vi modellerer den bare, etter naturens. Synkroniserer den så å si med en større, sannere og mer altomfattende vilje. Og det er også her nøkkelen til lykke ligger. For greier vi å ville det som skjer, vil vi samtidig få det som vi vil.

Hver morgen bør du si til deg selv, sier Marcus: I dag kommer jeg til å treffe folk som blander seg i alt, som er utakknemlige, uforskammede, fulle av falskhet, misunnelse og egoisme. Men jeg har innsikt i det gode, som er vakkert, og det onde, som er heslig, og vet samtidig at mennesket som handler ondt, er i slekt med meg. Og fordi jeg har denne innsikten, kan ingen som gjør ondt, skade meg. For ingen av dem kan få meg innviklet i noe heslig. Og jeg kan heller ikke bli sint på eller hate et menneske som er i slekt med meg.

Stoikeren vil gå inn i tilværelsen med åpne øyne. Han vil gå ut i verden, uten håp om at den skal være noe annet enn hva den er. Og han vil møte menneskene, også det uten håp om at de skal være noe bedre enn hva mennesket

i sin alminnelighet er. Men fordi han har sett for seg tingene på forhånd, og på verst mulig vis, vil han være rustet til å takle det som kommer – siden han er uten forventninger som kan skuffes.

Teknikken kalles noen ganger for *negativ visualisering* og brukes blant annet i moderne kognitiv terapi: Du skal sette av tid til å forestille deg det absolutt verste. Så skal du spørre deg selv: Er dette noe jeg kan leve med? Er dette noe jeg kan overleve?

Tenk deg en pianistinne som ligger våken hver eneste natt fordi hun er livredd for å spille feil på konsertene sine. Hun grubler og grubler over hva hun bør gjøre for å holde seg i toppform, så ingen ting går galt. Men nettopp derfor forsvinner toppformen. Hun blir liggende våken. Får ikke sove. Og når hun ikke får sove, får hun heller ikke til å spille perfekt. Men så plutselig en natt tenker hun: Ok, sett nå at alt virkelig går til helvete. Jeg spiller elendig og blir aldri engasjert igjen. Er dét noe jeg kan leve med? Er dét noe jeg kan overleve?

Det siste er i alle fall sikkert. Hun dør ikke av å spille feil. Men hun får kanskje ikke et nytt engasjement. Men da slipper hun jo å spille igjen. Og da slipper hun også å ligge våken og gruble. Hun må finne på noe annet. Men det bør hun vel være i stand til? Ja kanskje hun til og med vil få et bedre, et roligere, et lykkeligere og mer harmonisk liv om hun spiller feil i morgen. Dermed lener hun seg tilbake i sengen. Fornøyd med om hun spiller riktig. Men *også* fornøyd med om hun spiller feil. Og så sovner hun. Hun sovner og sover dypere og mer avslappet enn på lenge slik at hun dagen etterpå, også dét for første gangen på lenge, ikke bare spiller bra, men eksepsjonelt bra.

Happy-end-historier som dette brukes ofte til å reklamere for stoisme av nyere dato: Vi skal lære oss å mestre ved å gi avkall på å mestre. Vinneren er den som ikke er redd for å tape! Skjønner vi dét, får vi makt over tilværelsen. Og selv om stoisismens poeng nok er til stede i denne tenkningen, blir den likevel forkludret av trekk som er fjernt fra den opprinnelige stoismen: ønsket om å skaffe seg suksess. Ønsket om makt over den ytre virkeligheten. For om det å gi avkall på kontroll bare blir en smart strategi for likevel å oppnå kontroll, ender vi jo opp med en stoisme som biter seg selv i halen og blir det motsatte av hva den la opp til. Fint kanskje for forretningsmannen som vil bli kvitt uro og søvnproblemer slik at han kan sikre seg enda større suksess. Men likevel et godt stykke unna den opprinnelige stoismen. Den viser seg tydeligere i kontakt med de virkelige katastrofene.

For hva om vi blir dødssyke? Hva om vi mister et barn? Hva om vi havner i konsentrasjonsleir under andre

verdenskrig? Her hjelper det lite med peptalk fra en spindoktor. Vi må dypere, lenger ned i materien, og inn til det man kaller *det ondes problem*. For noen ganger rammer tragedien. Den virkelige tragedien. Og hvordan forholder vi oss da?

Stoikernes løsning kan minne litt om den vi finner i Bibelen. I Jobs bok. For Job rammes av katastrofen. Job mister barna, mister buskapen, mister alt han har, blir syk og får byllepest. Samtidig er han uskyldig, for Job er en rettferdig mann. Likevel lar Gud ham lide. Hvorfor? Dét får Job aldri vite. Riktignok får han en liten audiens hos Gud, men han får aldri noen forklaring. Ikke utover at alt dette *har* en mening – for Gud. Det vil si en høyere mening Job ikke er i stand til å begripe.

Rettferdig og urettferdig, sier Heraklit, finnes bare for menneskene: For gudene er alt vakkert, godt og rettferdig. Dette blir stoikernes inngang. Der vi ikke ser noen mening, finnes likevel en mening. Som hos Job, og som uttrykk for en dypere og mer altomfattende fornuft enn den vi vanligvis begriper med. Katastrofene er derfor en lekse, sier Marcus, en nødvendig lekse, en bitter medisin mennesket trenger for å øve seg opp i å kunne se verden rett. Som stoiker. Rammet eller ikke rammet av katastrofene bør vi derfor bære dette perspektivet med oss, hele tiden, som bevisstheten om vår egen endelighet, vår egen dødelighet, det stoikerne kaller for et *memento mori* (husk at du skal dø).

Uten vil vi nemlig kunne komme til å leve som om vi aldri skulle dø, og da forfaller livet raskt til uvesentligheter, til adspredelser og alt som er uviktig. Brød og sirkus, som Cæsar kalte det. Nettopp av den grunnen bør vi bære døden og vår egen endelighet med oss, som indre størrelse. Hele tiden. Leve som om vi skulle dø i morgen. Som om døden var til stede i livet. Her og nå. For, sier Marcus: «Mennesket bør ikke frykte døden. Mennesket bør frykte aldri å få begynt å leve.»

Og det virkelige livet, det sanne, autentiske livet, er livet vi lever i bevisstheten om vår egen endelighet, og at skjebnen er noe vi ikke kontrollerer. Husk, sier derfor Epiktet, at livet er et skuespill, og at du spiller den rollen dikteren tildeler deg: hvis kort er det en kort rolle, hvis lang er det en lang rolle. Vil han at du skal spille rollen som fattigmann, eller krøpling, leder eller arbeidstaker, så gjelder det å spille rollen godt. For dette er ditt anliggende – å spille rollen du har blitt tildelt, på en god måte, men å velge rolle, det er en annens sak.



*Illustrasjon av Lukas Lehner*



# FILOSOFI FOR FOLK I FARTA

*Antikken på trikken*

Knut Saanum

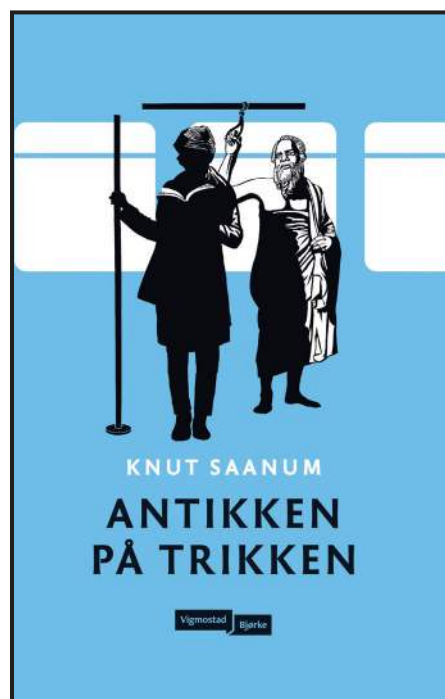
Vigmostad & Bjørke, 2021

*Bokomtale av Harald Langslet Kavli*

Tenk at du en dag plutselig våkner opp i en kinosal midt i en film. Filosof Knut Saanum bruker dette som et bilde på livet. Vi blir alle født inn i en kultur som er formet av og har formet en idéhistorisk tradisjon som vi ikke nødvendigvis kjenner så godt til. For å forstå filmen, er det derfor nødvendig å ikke bare se det som foregår foran øynene våre her og nå, men også å forstå det som har skjedd tidligere. For å hjelpe oss med dette har Saanum skrevet den korte og lettfattelige introduksjonen til den gresk-romerske antikkens tenkning. Her får vi en rekke korte tekster som omhandler de forskjellige tenkerne i antikken, fra førsokratikerne til de hellenistiske filosofene, og hvert av kapitlene er så kort at det er mulig å få lest et i løpet av en kort trikketur.

Kapitlene om førsokratikerne innledes med en liten digresjon til vår egen tid, mer spesifikt den vitenskapsfilosofiske debatten mellom Einstein og Bohr om hvorvidt verden er styrt av en regelmessig lovmessighet eller ikke. Saanum trekker deretter inn førsokratikerne for å vise den idéhistoriske overgangen fra *mythos* til *logos*, altså overgangen fra å forklare naturfenomener og verdens tilblivelse ved hjelp av myter til den mer klassiske, naturvitenskapelige måten vi kjenner i dag. Saanum presenterer noen av de sentrale temaene til førsokratikerne, deriblant om hvorvidt det finnes et eller flere fundamentalt grunnstoff, hvorvidt forandring er mulig, og så videre.

Saanum beveger seg deretter over til sofistene, omreisende vismenn som kan sies å ha vært antikkens kommunikasjonsrådgivere, men som i ettertid har fått et særlig dårlig rykte, mye takket være Platons fremstilling. Sentrale



momenter i denne delen er sofistenes tanker om relativisme, særlig Protogoras' *homo mensura*-tese, for ikke å glemme sofistenes bruk og utvikling av retorikk.

Saanum tar deretter for seg den etiske vendingen til Sokrates samt hans filosofiske metode – utspørringen. Et særlig interessant punkt i Saanums fremstilling av Sokrates er diskusjonen om rett innsikt er tilstrekkelig for rett handling. Her er et sentralt poeng at kunnskap for Sokrates er noe mer enn bare å vite at noe er tilfelle. Kunnskap, ifølge Sokrates, må nemlig internaliseres.

Den neste seksjonen omhandler Platon, hvor vi får en kort fremstilling av Platons idé lære, politiske teorier, tanker om utdanning og etikk, før seksjonen rundes av med et kapittel om Platons tanke om at å filosofere er å lære å dø. De neste kapitlene tar for seg Aristoteles og hans lære om form og stoff, etikk, samfunnssyn og tanker om den gylne middelvei. Deretter følger en diskusjon om de hellenistiske filosofene, særlig epikuréeerne og stoikerne, før

hele boken avsluttes med et kapittel om kvinner i antikken og et etterord. Kvinnekapittelet er bokens lengste kapittel.

Enkelte av antikkens filosofiske retninger er imidlertid utelatt. Det at Saanum ikke nevner kyrenéikerne er for så vidt greit, men det at han heller ikke går noe nevneverdig inn på skeptikerne, nyplatonistene eller tidlige kristne filosofer som St. Augustin oppleves som en større mangel.

### Styrker og svakheter

Boken bør vurderes etter dens mål, som er å gi en kort og lettfattelig fremstilling av antikkens filosofi. Dette klarer boken så absolutt; kapitlene er lette å følge, og de er ikke lengre enn at du kan få lest ett eller to kapitler i løpet av en gjennomsnittlig trikketur. Det er også gledelig at Saanum ikke bare har fokusert på de tre store (Sokrates, Platon og Aristoteles), men også viet god plass til førsokratikerne og to av de hellenistiske filosofiske retningene. Seksjonen om førsokratikerne var særlig interessant, ettersom disse gjerne ikke vies like mye plass utenfor de innviddes rekker. I tillegg blir førsokratikerne ofte fremstilt som halvdiffuse skikkelser som Aristoteles mente en del om; de leses og tolkes ikke på sine egne premisser. Saanum har imidlertid gjort en særdeles god jobb med å gi en klar fremstilling av førsokratikerne på en måte som motiverer til videre lesing.

Bokens kapitler er som korte, uavhengige episoder i filosofihistorien, men det er også en og annen tråd som trekkes gjennom historien, deriblant diskusjonen om hvorvidt kunnskap er tilstrekkelig for rett handling. Sokrates ser ut til å ha ment dette, mens Aristoteles argumenterte for at en person som visste hva som var rett, fortsatt kunne feile i å gjøre det rette dersom vedkommende var en viljesvak person. Diskusjonen dukker opp igjen hos stoikerne, som i likhet med Sokrates mente at kunnskap er tilstrekkelig for rett handling. Saanum påpeker og får frem på en god måte at kunnskap hos Sokrates (og hos stoikerne) er noe som må internaliseres. Å vite at det er galt å stjele innebærer dermed ikke bare en passiv erkjennelse for dem, men også en innsikt som har blitt internalisert og gjort til en del av personen som besitter kunnskapen.

Kildebruken til Saanum er dog tidvis litt frustrerende. Saanum skriver selv at boken har blitt til etter mange år som ex.phil-lærer: «Kildene er diverse filosofihistorier, originaltekster og annet materiale jeg har jobbet med i årenes løp». Der hvor han refererer til én bestemt tekst har han markert dette med anførelsestegn, men «fordi jeg selv ofte først har oversatt sitatet fra dansk, svensk, engelsk eller et gammelmodig norsk, blir det sjelden et én til én forhold [sic] mellom min egen tekst og teksten jeg siterer. Derfor har jeg heller ikke fotnoter eller referanser» (175). Saanum

skriver også at han tidvis siterer eller parafraserer noe friere, som regel når han skriver om mer ukontroversielle påstander. Dette er for så vidt greit, og dessuten nødvendig, men problemet oppstår i de tilfellene hvor Saanums påstander ikke er helt ukontroversielle. Når dette skjer, er det litt frustrerende at man ikke kan bli bedre hjulpet til å se hvilke konkrete tekststeder Saanum har in mente, slik at leseren kan bli bedre hjulpet til å forstå hvordan Saanum har kommet fram til disse tolkningene.

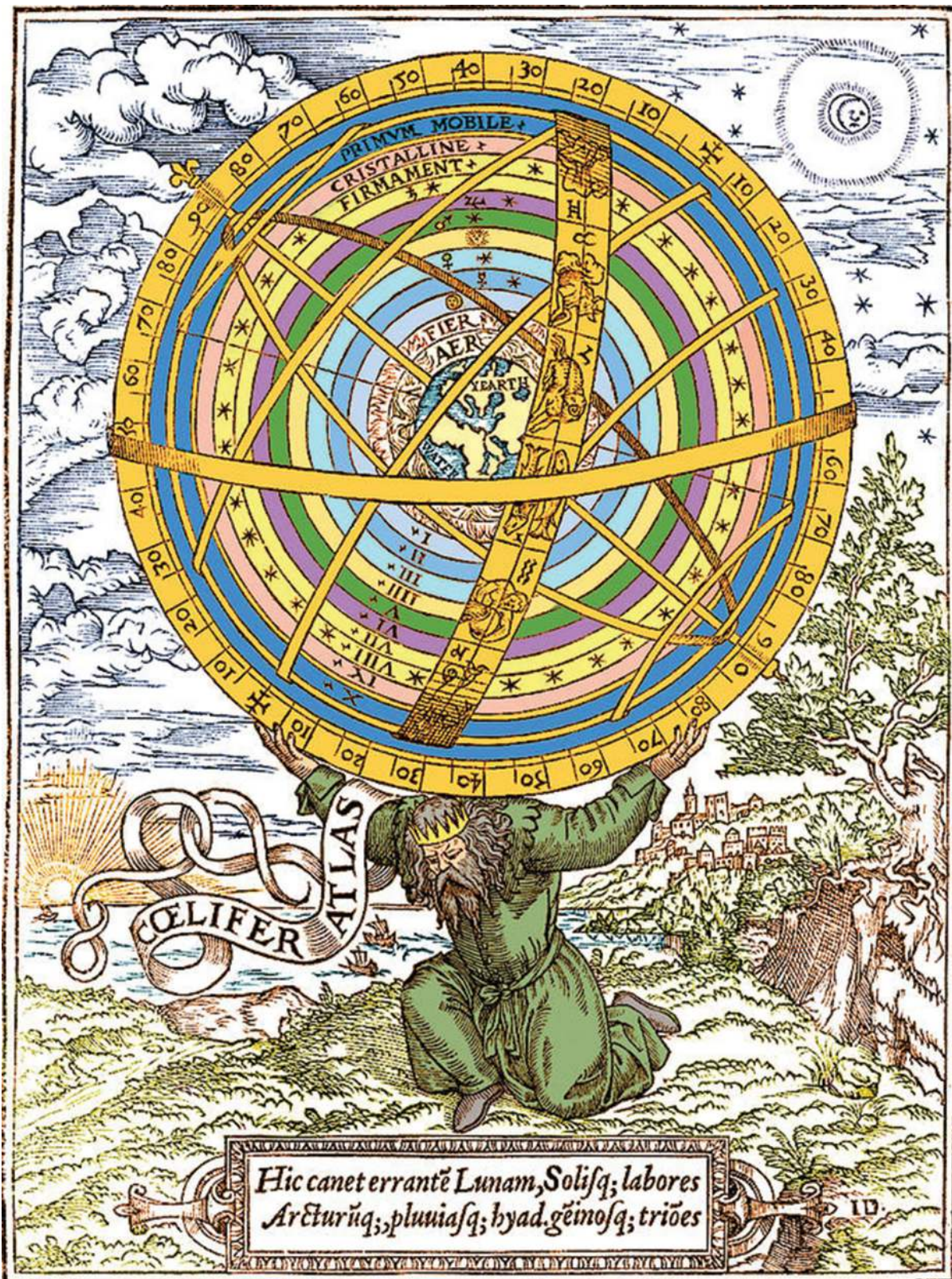
Kapittelet «Å bli hva man er» er antagelig stedet i boken hvor jeg i størst grad savnet en litt mer nøyaktig kildebruk. Her innleder Saanum med en god innføring i Aristoteles' overhengende tanker om hva lykken består i. Rikdom gjør oss ikke lykkelige, og hvis «vi forveksler penger med lykke, blir vi slaver av begjæret» (120). Ære er heller ikke et godt mål for å bli lykkelig, ettersom higenen etter ære kan gjøre oss til slaver av andres oppfatninger. Lykken ligger derimot i å realisere vårt eget potensiale. Så langt er det lett å se at Saanum har bok 1 av *Den nikomakiske etikk* i tankene, men problemet oppstår når han går fra å snakke om mennesket generelt sitt potensiale, til å snakke om et individuelt menneskes potensiale. Saanum skriver:

Vi er forskjellige. Som mennesker. Ingen er like. Alle har ulike evner. Så om vi forsøker å dyrke frem noe som ikke ligger for oss, vil vi ikke fungere optimalt. Vi vil ikke bli den beste utgaven av oss selv, få dygd, dyktighet eller *arete*, som grekerne kaller det. Derfor trenger vi selvinnsikt. Vi må vite *hvem* vi er, og *hva* vi er. Hvis ikke blir vi aldri i stand til å oppfylle potensialet naturen har gitt oss (121).

Saanum tar deretter for seg Aristoteles' tanker om at mennesket er et sosialt og rasjonelt dyr, og kobler dette opp mot «potensialet naturen har gitt oss», men går så over i en diskusjon om vårt individuelle potensiale, og ikke bare det fellesmenneskelige. Her blir det noe mer vanskelig å koble dette på Aristoteles, men desto lettere å koble det på en form for rolleettikk som vi finner hos stoikerne, blant annet hos Ciceros<sup>1</sup> *Om pliktene* og flere steder i Epiktets verker.<sup>2</sup> Jeg vil ikke anklage Saanum for å ta feil, men for en person som er svært interessert i rolleettikk, så hadde det vært svært ønskelig med litt mer hjelp fra Saanum til å finne igjen disse idéene hos Aristoteles.

En mer akademisk kildebruk ville kanskje ha ødelagt litt av det lettfattelige preget til boken, men et godt alternativ ville ha vært å utvide litteraturlisten på slutten av boken, og gjerne knyttet denne opp til de spesifikke kapitlene i Saanums bok, slik at leserne lettere kunne ha







sett hvor Saanum henter sine tolkninger fra. Dette gjøres blant annet på en særdeles god måte i Mortimer J. Adlers *Aristotle for Everybody* (1978).

### Hvem bør lese boken?

Boken er en god introduksjon til antikkens tenkning, og kan derfor anbefales til de som ønsker en lett og grei innføring. Den kan også være svært behjelpelig for de som skal ta ex.phil eller historie og filosofi på videregående, eller for de som simpelthen er interessert i livets store spørsmål. Den lettfattelige formen, de korte og klare kapitlene, gjør det mulig for selv utålmodige sjeler og de minst filosofivante å sette pris på boken, og forhåpentligvis inspirere dem til å grave dypere.

De mer innvidde kan også med fordel lese boken, ettersom boken er jevnt over et godt eksempel på fagformidling som kan nå ut lengre enn de mest akademiske sirkelene. Til tross for at den er lettlest og kortfattelig, er den like fullt en bok som formidler uten å fordumme.

Alt i alt er *Antikken på trikken* en god og leseverdig bok som med fordel kan leses av de fleste.

### NOTER

1 For ordens skyld: Cicero var en eklektiker som hentet inspirasjon fra forskjellige filosofiskoler, og han var trolig en større tilhenger av en form for skeptisk platonisme enn av stoisisme. *Om pliktene* regnes imidlertid for å være svært nær stoisk etisk tenkning, og tanken om at mennesket har forskjellige *personae*, eller roller, er trolig noe Cicero hentet fra et tapt verk av stoikeren Panaitios.

2 Se blant annet *Diskursene* 2.10, 1.2; *Enkheiridion* 17.

# IDEEN OM PERFEKSJON BLANT VANLIGE MENNESKER

*Det godes suverenitet*

Iris Murdoch (1919–1999)

Cappelens upopulære skrifter, 2021

*Bokomtale av Mikkel Bergvall Henmo*

Distinksjonen mellom analytisk og kontinental filosofi er langt ifra ukontroversiell. Det er vanskelig å peke på klare betingelser for hva som passer i den ene og den andre kategorien. Du har også filosofer som avviser at det er et meningsfullt skille i det hele tatt. Mest vanlig er det kanskje å definere kontinental filosofi ut ifra hva det *ikke* er, nemlig analytisk. Generelt sett kan vi at den kontinentale leiren gjerne innbefatter tysk og fransk filosofi, mens den analytiske har en mer anglosaksisk forankring.

Å fastslå når skillet oppstår for fullt, er ingen enkel oppgave. Likevel er det nærliggende å se til de logiske positivistene på 1920-tallet, som forsøkte å passe filosofien inn i det voksende naturvitenskapelige paradigmet ved å gjøre den stringent og logisk, for slik å fristille den fra metafysisk spekulasjon. Tidligere filosofi ble avvist som ren tåkeprat uten klare premisser og argumentasjon. Likevel er det mange som hevder at positivismen gikk i sin egen felle da den forsøkte å modellere filosofien etter naturvitenskapen, og at man ender opp med en reduktiv fremstilling av virkeligheten, mennesket og moralen ved å insistere på en analytisk metode.

Iris Murdoch var en tenker som sto midt imellom de to kategoriene. Hun lot seg både inspirere og frustrere av tenkere innenfor begge grener. Hun jobbet og underviste på Oxford, en tradisjonell høyborg for analytisk filosofi, og var påvirket av tenkere som Ludwig Wittgenstein, G.E. Moore og kollegaen sin ved Oxford, Stuart Hampshire. Hun var likevel kritisk til den analytiske filosofiens naive tro på vitenskapens språk, samt dens idealer og syn på moral. Hun vendte seg derfor mot det mest prominente alternativet i sin tid, eksistensialismen, som blomstret for fullt



i Frankrike. Hun ble særlig opptatt av Jean-Paul Sartre; den første boken hun utga, *Sartre: Romantic Rationalist* (1953), tok for seg nettopp Sartres filosofi. Disse to linjene, den kontinentale og den analytiske, kan leses gjennom hele Murdochs karriere. Noe av det siste hun jobbet med var en bok om Heideggers filosofi, et prosjekt hun ga opp i 1993, før hun døde i Oxford i 1999 (Svenneby 2021, 16).

Det er midt i denne konflikten vi må plassere og forstå de tre essayene som utgjør *Det godes suverenitet*. Boken ble opprinnelig utgitt på engelsk i 1970, og er nå for første gang oversatt og utgitt på norsk av Cappelen Damm. Her finner vi Murdochs kritikk av menneskesynet i både den analytiske filosofiens arv fra empirismen og den eksistensialistiske tradisjonen. De tre essayene ble først holdt som forelesninger på Oxford, i en periode der Murdoch hadde begynt å kritisere og vende seg bort fra den eksistensialistiske tradisjonen hun lenge hadde vært inspirert av. Som nevnt ovenfor, var hun begeistret for Sartres filosofi og eksistensialismens alternative ontologi til det analytiske og behavioristiske rammeverket som var dominerende i

hennes intellektuelle miljø. Etter hvert begynte hun å se likheter mellom de to retningene. Flere av svakhetene ved den britiske, empiriske og analytiske filosofien så hun også gjorde seg gjeldende i eksistensialismen og den kantianske liberalismen, bare i andre formuleringer. Deriblant var hun kritisk til hva slags bilde disse posisjonene ga av menneskenaturen, viljens status i etikken og ideen om den moralske aktør. Mer om dette senere. I denne perioden vendte Murdoch seg derfor, spesielt inspirert av Simone Weil, tilbake mot Platon, som hun hadde en tidlig fascinasjon av som ung filosof.

I *Det godes suverenitet* finner vi, som tittelen antyder, tre essays som alle utforsker ideen om det gode. Murdoch argumenterer for at moral er et metafysisk anliggende, der det gode er et uoppnåelig ideal vi strever mot – ikke bare gjennom ytre handlinger, men også gjennom indre refleksjon. Hun ønsker å endre den rådende oppfatningen om at moral er noe vi kun påtreffer i ytre handlinger (som hun kritiserer spesielt utilitarismen for å mene), og at det kun er et spørsmål om frie valg. Snarere argumenterer Murdoch for at mye av det viktigste moralske arbeidet vi som individer gjør, skjer innvendig, i våre tanker, før vi bestemmer oss for å handle – ja, kanskje uten at det er noen endring i ytre handling i det hele tatt. Videre argumenterer hun for at oppmerksomhet og kjærlighet er noen av de viktigste moralske begrepene, og at man må artikulere en moral som tar høyde for at moral i stor grad handler om å legge bort seg selv, sitt ego, og vende seg mot andre mennesker og deres ønsker og behov. For at dette skal gjøres, kreves det ofte en indre bestemmelse, et aktivt valg – kanskje med utspring fra en indre kamp med en selv – om å endre oppfatning om noe(n), å bestemme seg for å vende et oppmerksomt eller kjærlig blikk mot en annen.

### «Ideen om perfeksjon»

Det første essayet legger til rette for en rekke av argumentene, metaforene og poengene som går igjen i de to andre også. Murdoch innleder med å poengtere filosofiens dialektiske fremgangsmåte: «Det er en toveisbevegelse i filosofien, en bevegelse mot oppfinnelsen av detaljrike teorier, og en bevegelse tilbake mot å tenke igjennom enkle og åpenbare fakta igjen» (Murdoch 2021, 37). Dette leder over i hennes hovedanliggende i første essay: at den rådende posisjonen i hennes samtids moralfilosofi, med hennes ord «ignorerer visse fakta og på samme tid tvinger frem en ensopret teori som ikke tillater dialog med eller tilflukt til konkurrerende teorier» (Ibid.). Blant de fakta hun nevner som eksempler på svakheter ved den moralfilosofiske posisjonen hun har for øye, og som hun stadig vender tilbake

til, er «den dydige bonde» og at kjærlighet er et sentralt moralsk begrep. I ideen om «den dydige bonde» ligger tanken om at (såkalt) vanlige folk kan være vel så, om ikke mer, dydige enn filosofer.

Murdoch forsøker å motgå det hun kaller den «eksistensialistisk-behavioristiske posisjonen» i moralfilosofien. Denne er tett sammenknyttet, som begrepet tilsier, med den behavioristiske posisjonen i sinnfilosofien, som hun kritiserer sin ovennevnte venn og kollega Stuart Hampshire for å forfekte, der det mentale reduseres til noe «parasitisk» på den ytre verden (Ibid., 42). Nedvurderingen av de mentale prosessene forutfor en handling, samt bildet på den moralske aktøren som fri, uanfektet av forstyrrelser som følelser og usikkerhet, med en klar intensjon og vilje, og i tillegg utstyrt med fullstendig kunnskap over situasjonen og alle muligheter – det er dette bildet på moral Murdoch vil kritisere. Hun finner i denne posisjonen fellestrekk mellom eksistensialisme, behaviorisme og utilitarisme. Hun mener også det mennesket vi får skissert her er vel kjent for oss fra et annet hold: det er helten i enhver samtidsroman (Ibid., 44).

Jeg vil kort vise til to av Murdochs poeng i dette første essayet, både fordi de er velkjente og gode argumenter mot posisjonen jeg har beskrevet, og fordi de er illustrerende for hennes overordnede filosofi samt den gjennomgående tematikken i *Det godes suverenitet*. For å vise at indre, mental aktivitet er moralsk betydningsfullt, introduserer Murdoch eksempelet med M og D. M er en mor som er fiendtlig innstilt til sin svigerdatter, D (Ibid., 56). Ms atferd mot D er derimot, på tross av hennes indre oppfatninger, plettfri. Hun behandler alltid D godt og holder sin misnøye for seg selv. Etter å ha reflektert over sine egne tanker og holdninger om D, bestemmer M seg for å forsøke å endre måten hun ser svigerdatteren sin på. M blir dermed i stand til å «vise objektet hun står overfor en kjærlig og rettferdig *oppmerksomhet*» (Ibid.). Dette oppmerksomhetsbegrepet låner Murdoch fra Simone Weil, slik det tilkjennevis i blant annet *Gravity and Grace*. Det handler om å rette blikket utover, kjærlig og oppmerksomt, for derigjennom å bli presentert for de kravene objektene i verden stiller til deg som moralsk aktør. Vi kan med andre ord si at det Murdoch forfekter her er en form for moralsk realisme. Poenget til Murdoch er at når M bestemmer seg for å tenke annerledes om D, når hun tar selvkritikk på at hun kan være fordomsfull, når hun bestemmer seg for å se at D «ikke er støyende, men livlig, ikke er slitsomt umoden, men herlig ungdommelig» (Ibid., 57), da er det en moralsk aktivitet M utfører. Her kommer også Murdochs forståelse av frihet inn. Det er fordi Ms aktivitet er hen-



nes *egen* at den er moralsk betydningsfull. Hun bestemmer seg, uten innblanding fra noen andre, for å forsøke å bli et bedre menneske, og dette er en handling av fri vilje. Murdoch skriver: «Frihet er ikke den isolerte viljens plutselige hopp inn og ut av et upersonlig logisk kompleks, den er en funksjon av det progressive forsøket på å se et spesielt objekt klart» (Ibid., 63). Vi må forstå vår moral ut ifra vår faktiske situasjon. Vi er ikke avskjermede, to-talt rasjonelle, «frie» individer som tar valg som fører til handlinger basert på ren vilje. Vi er emosjonelle, situerte og stort sett begrensede individer hva gjelder oversikt over situasjonen og egen vilje. Det å bli et bedre menneske handler om hvilke uttrykk man utsettes for, hva man åpner seg mot, kultiveres og *dannes* til å være oppmerksom på. Her trer det platonske inn: «Ms aktivitet er grunnleggende noe progressivt, noe som lar seg perfektionere i det uendelige» (Ibid.).

Det andre poenget til Murdoch i det første essayet er ideen om et «moralsk syn» til forskjell fra bevegelse. Hun kritiserer Sartre, så vel som Hampshire, Kant og Ayer, for å ha et urealistisk syn på den moralske aktøren. På ulikt vis vektlegger de at moral handler om «bevegelse»; verden foreligger objektivt, og den moralske aktøren orienterer seg i den med en tom, velgende vilje. Hen samler inn fakta – «data» – om virkeligheten og de ulike valgmulighetene, og handler så basert på det viljen velger gitt omstendighetene. Moralske valg handler således om ytre bevegelse, og dette karakteriseres som frihet. Den individuelle, tomme viljen er fri til å navigere og handle i verden, med sine veloverveide grunner fundert i objektive fakta om virkeligheten som foreligger. «Burde vi virkelig være så fornøyde med denne opplevelsen?», spør Murdoch retorisk (Ibid., 78). I kontrast til denne tomme friheten og menneskesynet som ligger bak enhver helt i samtidslitteraturen, vil Murdoch bruke analogien med «å se» som moralsk relevant. Vi må forsøke å ha et så klart blikk som mulig av situasjonen, og dette krever forestillingsevne og moralsk anstrengelse (Ibid., 79). Igjen blir begrepet om *oppmerksomhet* fra Simone Weil viktig. Ved å være oppmerksomme, med et «rettferdig og kjærlig blikk», på det situasjonen avkrever, blir det moralske valget som kreves av oss nesten åpenbart. På den måten blir selve *valget*, som for eksempel eksistensialistene gir mye plass, mindre viktig i og med at mye av det moralske arbeidet ligger forut for selve valget. Det handler, som nevnt, om å kultiveres og dannes, å trene opp forestillingsevnen og bli et bedre menneske, slik at når valget skal tas, er det åpenbart hva som skal til. Murdoch har ingen tro på at vi plutselig er i stand til å ta radikalt frie valg og endre oss totalt i handlingsøyeblikket.

Her må det nevnes at Murdoch tilskriver litteraturen en særskilt rolle og betydning som redskap for moralsk dannelse. Murdoch, som i ettertiden kanskje er mer kjent som forfatter enn filosof selv, er tydelig på at litteraturen har en særegen plass i kulturen. Gjennom litteraturen trenes man i å forestille seg ulike menneskelige situasjoner. Gjennom denne dannelsen og oppmerksomheten blir vi klar over de moralske ordenes nyanser. For eksempel i historien om M og D, der moren bestemmer seg for å endre ordene hun bruker til å beskrive svigerdatteren. Murdoch kontrasterer det moralske språket med vitenskapens. Vitenskapens språk skal være presist og upersonlig. Moralens språk derimot, er nødt til å være mer komplekst og nyansert, nettopp fordi dets *subject matter* er det. Videre advarer Murdoch derfor mot å gi (natur)vitenskapens språk for stor makt og innflytelse i kulturen, en advarsel som vel må sies å være desto mer relevant i dag:

Vi er mennesker, og vi er moralske aktører før vi er forskere, og vitenskapens plass i menneskelivet må alltid diskuteres med *ord*. Dette er grunnen til at det er og alltid vil være viktigere å kjenne Shakespeare enn å kjenne en eller annen forsker; og hvis det finnes en 'vitenskapens Shakespeare', så heter han Aristoteles (Ibid., 76).

### «Om 'Gud' og 'god'»

Murdoch følger opp disse tankene i neste essay, «Om 'Gud' og 'god'». Her kritiserer hun moderne etikk for å være mangelfull i møte med de fremvoksende vitenskapene (psykologi, politisk og sosial teori) og tomrommet etterlatt av avsakraliseringen av verden og Guds død. Hun anklager filosofien for å ikke være stand til å gå i dialog med vitenskapene eller redde verdiene som går tapt ved deres økte innflytelse og religionens fall. Hun skriver:

Vi trenger en etikk som kan snakke meningsfullt om Freud og Marx, og som estetiske og politiske synspunkter kan utledes fra. Vi trenger en etikk der begrepet kjærlighet, som så sjelden nevnes av filosofer nå til dags, igjen kan bli gjort sentralt (Ibid., 91).

Dette essayet formuleres som et svar mot to retninger i Murdochs samtid, de to retningene hun selv ble dratt mellom i all sin tenkning, eksistensialismen og den britiske empirismen. (Den britiske empirismen hadde selvfølgelig sin storhetstid lenge før Murdoch, men hun snakker om empirismen og utilitarismen, som utledes fra denne posisjonen, litt om hverandre). Murdoch opplever begge posi-

sjonene som utilfredsstillende. Den sistnevnte avfeier hun på nesten komisk vis, etter å ha anklaget moderne moral-filosofi for å være lite ambisiøs og for optimistisk: «Nå er optimisme uten ambisjoner selvfølgelig en del av den anglosaksiske tradisjonen; og det er heller ikke overraskende at en filosofi som analyserer moralske begreper på grunnlag av dagligspråk, vil presentere et avslappet bilde med en middelmådig prestasjon» (Ibid., 96). Eksistensialismen anklages derimot for å være overfladisk og nærmest elitistisk, der leseren blir revet med av løftet om en «autentisk levemåte» som er lett oppnåelig med god nok viljestyrke.

Videre peiler Murdoch essayet i retning av en redegjørelse for moralens vilkår i en sekulær, ikke-kristen verden. Hun viser til G.E. Moore, som sa man måtte skille mellom spørsmålene «hvilke ting er gode?» og «hva betyr 'godt'?». Murdoch mener moderne filosofi har neglisjert det første til fordel for det andre (Ibid., 94). Moralen bør i stedet etterstrebe å besvare spørsmål som er tilknyttet det første – som hva som karakteriserer et godt menneske, hvordan vi kan bli bedre mennesker, om vi kan bli bedre mennesker (Ibid., 98). Moralfilosofien må igjen rette seg mot spørsmål om «det gode». Jeg vil ikke gjøre noen fullstendig utlegging av Murdochs argumenter her, men de er både interessante og gode. Hennes beskrivelser av hvor svakt «den rene viljen» stiller i situasjoner der vi opplever sterke følelser som sjalusi og forelskelse, er tiltalende. Det samme gjelder når hun snakker om bønner som «en oppmerksomhet mot Gud, som er en form for kjærlighet», og at vi behøver en lignende måte å hengi oss til det gode på nå, selv om vi aldri kan oppnå det helt (Ibid., 101).

Det jeg imidlertid ønsker å bruke litt tid på, er å påpeke det jeg ser som en svakhet i teorien hennes. Murdoch sier flere ganger, både i dette essayet og det siste essayet i samlingen, at hun forutsetter at mennesket er naturlig egoistisk. Én ting er å påpeke at vi har egoistiske drivkrefter og begjær som kan komme i veien for – eller må tas hensyn til – i utformingen av moral. Men Murdoch ser ut til å uten videre akseptere et freudiansk, kvasimekanisk og nærmest hobbesiansk syn på mennesket. Her er det kanskje Oxford-filosofen i henne som trer frem. Gitt hennes overordnede filosofiske og etiske prosjekt, er det påfallende at hun skriver ting som: «Jeg antar at mennesker er naturlig egoistiske, og at menneskelivet ikke har noe eksternt mål eller *telos*» (Ibid., 130). Dette kommer riktignok i det tredje essayet, men det samme synet skinner gjennom i det andre. Hun forsvarer denne påstanden med en enkel henvisning til moderne psykologi, som hun mener forklarer at psyken kun er egoistisk motivert og «på noen måter ligner en maskin» (Ibid., 131). Med hennes kritikk av vitenska-

pens økende innflytelse i hvordan vi forstår menneskelivet fra forrige essay i bakhodet, er dette argumentet overraskende. Ellers bruker hun lite tid på å begrunne disse antagelsene, og de forblir nettopp antagelser. Det er svakt at Murdoch forutsetter noe som i grunn er kulturelt og historisk kontingent, som en grunnleggende del av menneskets natur. Det gjør i det hele tatt hennes egne argumenter vanskeligere, for det må vel da følge at all denne godheten hun taler om, alt fokuset på å rette et kjærlig og oppmerksomt blikk mot en annen, egentlig strider imot vår natur?

I det andre essayet skriver hun at hvis vi forsøker å finne godhet i mennesker, vil det være vanskelig å påtreffes og vi vil oppdage at de er fulle av svakheter. Videre skriver hun at det kanskje påtreffes mest overbevisende hos enkle mennesker, for eksempel «stillfarne, uselviske mødre i store familier» (Ibid., 99). Dette er nok et eksempel på at Murdoch gir honnør til «vanlige mennesker», slik jeg også nevnte den dydige bonden i begynnelsen, men hvordan er dette forenelig med hennes insistering på mennesket som et grunnleggende egoistisk vesen? Er det bare at de uselviske mødrene makter å legge fra seg sin egoisme etter en utfordrende indre kamp der de bestemmer seg for å bli bedre, eller kan man si at de faktisk ikke er så egoistiske, men har en iboende følelse av samhörighet, empati og kjærlighet? Elin Svenneby, som for øvrig er fagkonsulent for denne norske utgaven, skriver i forordet: «De som mener at moral er noe unaturlig, legger en medfødt selvsentrerthet til grunn for sitt menneskesyn. Murdochs syn på mennesket er at dets 'mekanikk' er grunnleggende sosial, og at vi alle har et uendelig stort etisk potensial å utvikle» (Svenneby 2021, 26). Deler av dette er selvfølgelig sant – Murdoch mener moral er noe naturlig, og hun mener vi har et uendelig stort etisk potensial å utvikle –, men poengterer ikke Murdoch selv flere ganger at hun nettopp legger en medfødt selvsentrerthet til grunn for sitt menneskesyn?

### «Det godes suverenitet over andre begreper»

Det tredje og siste essayet i samlingen bygger videre på de poengene som har blitt lagt frem i de to første. I begynnelsen av essayet skriver Murdoch at hun mener bruk av metaforer har et potensial for kognitiv utvikling og filosofisk undersøkelse. Hun viser så, gjennom Platons hule- og sollignelse, hvordan vi kan transcendere vår egoistiske mekanikk og «se» det gode. Det er et positivt bilde Murdoch presenterer oss med. Selv om det gode er et uoppnåelig ideal, har Murdoch et syn på utvikling og dannelse som er tiltalende. I det forrige essayet beskriver hun hvordan man med økt forståelse for et fenomen også endrer



standarden for hva man «lar passere» (Murdoch 2021, 109). For eksempel i forbindelse med kunst, en analogi Murdoch benytter seg mye av, virker det åpenbart at man ved å utvikle smaken sin – forsøke å utfordre seg selv, bli mer oppmerksom, rette blikket mot nye ting – også får et klarere bilde av hva som er *bra* og hva som kanskje ikke er det. På samme måte gjelder menneskelige situasjoner og dyd, mener Murdoch.

Murdoch fortsetter så i det tredje essayet å underbygge hvordan vi legge fra oss det selvsenterte i oss for å se virkeligheten slik den *faktisk* er (jf. Platons hulelignelse). Hun mener både kunst og natur kan være belysende i så henseende. Gjennom kunst og natur får vi et annet blikk på verden – vi blir oppmerksomme på detaljer vi ellers ikke oppfatter, vi kan få en følelse av helhet og form (Ibid., 138–40). I disse passasjene er Murdoch på sitt beste. Hun skriver overbevisende og godt om selvforglemmelsen i å hengi seg til natur, og om hvordan kunst og litteratur ikke bare er avledning, men et sted der vi kultiveres moralsk – ja, kanskje et sted der vi *ser* moral (Ibid., 142). Hun skriver at hun synes ideen om en selvsentert glede av naturen virker «tvungent», og at det er både mer naturlig og riktig å tro på den selvforglemmende gleden i den ukjente og uavhengige eksistensen til dyr, fugler og planter (Ibid., 138).

Det som da virker merkelig, er at hun insisterer på dette selvsenterte som vi hele tiden må jobbe for å legge vekk. At moralen, «det gode», blir noe transcendent vi streber mot, nærmest på akkord med vår egentlige natur. I tråd med Platon blir den ekte virkeligheten ikke den vi faktisk befinner oss i, men noe vi aldri helt kan nå opp til. Hun skriver:

«Det gode er en transcendent virkelighet» betyr at dyd er forsøket på å rive vekk den egoistiske bevissthetens slør og slutte seg til verden slik den virkelig er. Det er et empirisk faktum om menneskets natur at dette forsøket ikke kan lykkes helt (Ibid., 148).

At vi aldri vil kunne bli helt perfekte, virker åpenbart. At det allikevel er nyttig å ha en ide om det gode – om noe perfekt – å strekke seg mot, vil jeg også bifalle. Murdoch har også rett i at «når vi åpner øynene, ser vi ikke nødvendigvis det som møter oss. Vi er angststyrte dyr» og at «[d]et er en oppgave å se verden slik den er» (Ibid., 137, 146). Det er anstrengende og krevende å møte verden, mennesker og situasjoner åpent og kjærlig, og vi vil aldri kunne gjøre det på en perfekt måte. Likevel, menneskets feilbarlighet og tilkortkommenhet er ikke nødvendigvis et

bevis på en presumptivt naturlig egoisme. Til tross for at hun ellers virker å se gjennom sin samtids dogmatiske fallgruver, fremstår Murdoch naiv overfor andre betingelser som kan spille en rolle i at menneskets natur oppfattes som egoistisk og selvcentrert, og at dette synet på menneskenaturen er langt fra åpenbart i et lengre historisk og kulturelt perspektiv.

### Sammenfatning

Når *Det godes suverenitet* nå foreligger på norsk som det nyeste tillegget i serien Cappelen's Upopulære Skrifter, er det mange grunner til å lese. For det første er Iris Murdoch langt på vei en oversett filosof. Hun har riktignok høstet en del anerkjennelse for sitt forfatterskap, med blant annet Booker-prisen for *The Sea, The Sea* (1978), men som filosof nevnes og leses hun sjeldent. Det er ufortjent, men med tanke på hvilke filosofer man har løftet opp og frem på pensum i filosofi, er det dessverre ikke overraskende. For det andre er problemstillingene Murdoch adresserer fremdeles høyst relevante. Hun utfordrer og kritiserer ulike syn på moralen, mennesket og samfunnet som fremdeles står sterkt i dag. Bildet på den moralske aktøren Murdoch har kritisert gjennom disse tre essayene – hen som er styrt av en tom vilje og tar valg basert på ren fornuft, som både den liberale kantianismen, utilitarismen, eksistensialismen og behaviorismen på ulikt vis understøtter – er fremdeles dominerende. Det er dermed passende og ønskelig med en tenker som forfekter et annet syn på følelsenes rolle i etikken, som gir plass til og tar på alvor alle de hverdagslige kvalene (både indre og ytre) et menneske gjennomgår. Murdoch er, kort sagt, en tenker som bedriver filosofi som føles erfaringsnær og betydningsfull.

Ikke minst er Murdoch verdt å lese på grunn av sin forlokkende skrivemåte. Hun skriver filosofi levende og morsomt, med eksempler og argumenter fra hverdagslivet som skildres med en litterær kraft og filosofisk alvor. Kjetil Røed har gjort en god jobb med den norske oversettelsen, så Murdochs levende språk flyter godt også på norsk.

«Det er en oppgave å klare å se verden slik den er», skriver Murdoch i siste essay, før hun legger til:

En filosofi som forlater sin post uten grunn og opphøyer ideen om frihet og makt til en adskilt øverste verdi, ignorerer denne oppgaven og tilslører forholdet mellom dyd og virkelighet. Vi handler ikke rettferdig «når tiden kommer» på grunn av vår viljestyrke, men på grunn av kvaliteten av våre vanlige forbindelser og med den energien og innsikten vi har tilgjengelig (Ibid., 146).

Murdochs filosofi forlater aldri sin post. Hun er ufravikelig opptatt av det gode i mennesket. Hennes innsikter er verdifulle verktøy å ha med oss, slik at vi alle kan være litt bedre mennesker «når tiden kommer», og møte verden med et kjærlig og rettferdig blikk.

### LITTERATUR

- Murdoch, Iris. 1999. *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. Redigert av Peter Conradi. New York: Penguin Books.
- . 2021. *Det godes suverenitet*. Oversatt av Kjetil Røed. Oslo: Cappelen Damm.
- Svenneby, Elin. 2021. «Forord» *Det godes suverenitet*, av Iris Murdoch: 7–36. Oslo: Cappelen Damm.
- Weil, Simone. 2002. *Gravity and Grace*. London: Routledge.



# BOKESSAY

## INTELLECTRONICS, REDUX

Philip Mirowski & Edward Nik-Khah  
*The Knowledge We Have Lost in Information:  
The History of Information in Modern Economics*  
Oxford University Press, 2017

*Bokessay av Jonas Bakkeli Eide*

### Innledning: Laplaces djevel og den rasjonelle aktør

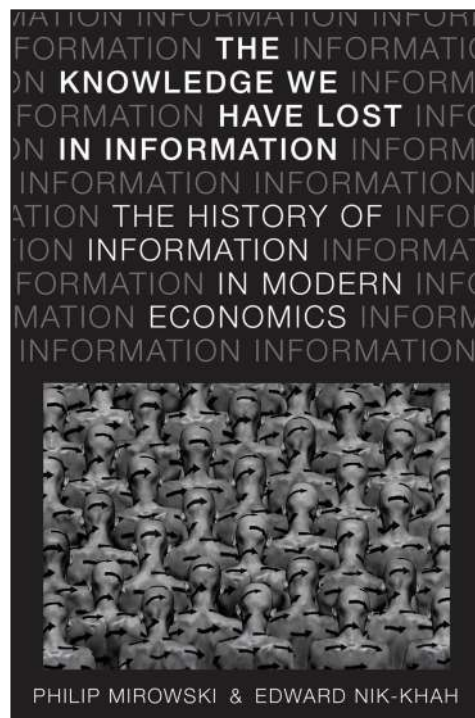
Den franske matematikeren og fysikeren Pierre-Simon de Laplace formulerte i 1812 det som etter hvert skulle bli et velkjent tankeeksperiment, nemlig «Laplaces djevel», som følger:

Given for one instant an intelligence which could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the beings who compose it – an intelligence sufficiently vast to submit these data to analysis – it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atom; for it, nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes (Laplace 1902 [1812], 4).

I sin vitenskapshistoriske bok *More Heat Than Light* (1989) tar Philip Mirowski denne formuleringen som et paradigme for en viss form for tidligmoderne epistemologisk ideal, som han omdøpte til «Laplaces drøm». Denne drømmen var å formulere én matematisk formel eller funksjon som i prinsippet kunne beskrive hele den empiriske verden på en utfyllende måte (Mirowski 1989, 27–8).

«Laplaces djevel» er et velkjent tankeeksperiment. Et kort stykke videre i Laplaces essay kommer derimot følgende poeng, som siteres langt sjeldnere, men som etter min mening belyser en vel så viktig dimensjon ved hans epistemologi:

All these efforts in the search for truth tend to lead it [the human mind] back continually to the vast intel-



ligence we have just mentioned, *but from which it will always remain infinitely removed* (Laplace 1902 [1812], 4; min kursivering).

Her har vi på den ene siden en transcendent intelligens (djevel?) som bærer på nøkkelen til en riktig forståelse av all informasjon i universet på tvers av tid og rom. På den andre siden har vi menneskesinnet som forgjeves drømmer om en slik innsikt: som horisonten viker denne aldri av syne, men den kommer heller aldri nærmere.

*The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*, utgitt i 2017, er den første boka til forfatterduoen Philip Mirowski og Edward Nik-Khah. Philip Mirowski er en notorisk *enfant terrible* i økonomifaget. Hans store gjennombrudd kom i 1989 med den ovennevnte *More Heat Than Light: Economics as Social Physics: Physics as Nature's Economics*, hvor han anklaget den nyklassiske skolen i økonomi for å kopiere sine modeller fra fysikken på slepphendt vis. Siden den gang

har han vært engasjert i hissig feider med flere økonomer,<sup>1</sup> og utgitt en rekke bøker og artikler innen økonomi, idéhistorie og vitenskapshistorie og -filosofi hvor han går hardt løs på nyklassisk økonomisk teori og nyliberal politikk.

Medforfatter Edward Nik-Khah, en av Mirowskis tidligere doktorgradsstudenter, er langt fra like kontroversiell. Hans tidligere verker består stort sett av kritiske studier av markedsteori i moderne økonomi, samt tverrfaglige behandlinger av økonomisk teori, markedsteori og vitenskapssosiologi. En kan lett anta at det er Mirowski som har styrt skrivingen, mens Nik-Khah har ført i pennen en del av de mer tekniske diskusjonene og historiske casene.

*The Knowledge We Have Lost in Information* er, som de fleste av Mirowskis bøker, et mangefasettert verk. Bokas røde tråd er en kritisk diskusjon av epistemologien som dagens økonomifag bygger på, hvor linjer trekkes til tidlig informasjonsvitenskap, spillteori og moderne algoritmeutvikling. De to forfatterne presenterer en springende historie med tre ulike, men overlappende, temaer: orienteringen mot «informasjon» i den umiddelbare etterkrigstidas økonomifag; kampen mellom tre ulike økonomifaglige leire over betydningen av, og rollen til, «informasjon» i økonomisk tenkning; og gjennombruddet for idéen om markedet som en transhumanistisk intelligens i løpet av de siste femti årene.

Før jeg redegjør nærmere for bokas innhold, vil jeg kort ta opp Mirowski og Nik-Khahs diskusjon av skillet mellom «informasjon» og «kunnskap». Bokas sentrale argument oppsummeres allerede på første side: «[N]ot to sugar-coat what might be a somewhat unpalatable assertion, what it meant to «know the truth» changed dramatically and irreversibly after World War II» (Mirowski & Nik-Khah 2017, 1). Hva gikk denne endringen ut på?

For å få grep på dette problemet er det en fordel å se litt på hvordan «informasjon» og «kunnskap» vanligvis defineres (noe forfatterne irriterende nok ikke gjør!). En ganske enkel modell som brukes i informasjonsvitenskap er DIKW-pyramiden. Basen nederst består av data: dette er kontekstløse signaler (eller fakta, avhengig av hvem du spør). Oppå data ligger informasjon, som er kontekstualiserte data – det vil si data som er beskrevet eller organisert av noen. Oppå informasjon igjen ligger kunnskap, som vi kan definere omtrent som «informasjon som bæres og anvendes av en tenkende aktør». Øverst på pyramiden er visdom, som kan beskrives som «evnen til å vurdere og anvende kunnskap på en kritisk måte» (det sier seg selv at toppen av pyramiden er ulen å definere).

Forskjellen mellom kunnskap og informasjon, slik det presenteres i boka, er derimot betydelig løsere. Den går omtrent som følger: «Informasjon» betegner en substans som eksisterer i seg selv, noe som aktører kan produsere, utveksle og anvende. Det er altså snakk om en ting i den eksterne verden som kan behandles både som en vare og som en matematisk kvantitet (Ibid., 45–6). «Kunnskap», derimot, er et mindre håndfast konsept: Det henviser til informasjon som bæres og anvendes av en aktør, og som derfor er uløselig bundet til hens subjektive forståelse av verden. Mirowski og Nik-Khah illustrerer distinksjonen konsist med et sitat fra økonomen Kenneth Boulding, som lyder:

Knowledge, however, has a dimension which goes beyond that of mere information or improbability. This is a dimension of significance which is very hard to reduce to quantitative form. Two knowledge structures might be equally improbable but one might be much more significant than the other (Boulding sitert i Ibid., 38).

Her vil jeg markere en gjennomgående svakhet med boka som vi kommer til å møte på flere ganger. Forfatterne drøfter økonomifagets epistemologi på en fascinerende, men springende, måte. Til tross for at mange ulike temaer berøres i innledningen, gis det ingen klar redegjørelse for bokas argument og hvordan dette skal underbygges. I stedet forberedes leseren så å si på en reise gjennom hardt terreng med forfatterne som guider. Boka beror på at leseren er villig til å følge forfatternes opptegnede rute uten å stille seg for store spørsmål om hva som ligger utenfor. Selv om Mirowski og Nik-Khah er dyktige veivisere i den moderne økonomiske filosofi, blir det i løpet av boka klart at deres tolkning er langt fra upartisk. Mer om dette senere.

Det kan dermed sies å være illustrerende for forfatterens stil at de to begrepene ikke gis noen operativ definisjon i introduksjonen, men heller belyses gjennom en lengre diskusjon av krimlitteraturens historiske utvikling (Ibid., 8–14).<sup>2</sup>

Den klassiske victorianske krimromanen (tenk Sherlock Holmes) var bygget opp som en gåte: Leseren er med detektiven i hens undersøkelser, og lesegledden ligger i å følge (eller forskuttere!) detektivens rekonstruksjon av forbrytelsens sanne forløp. Dette anses av forfatterne som paradigmatisk for kunnskapsbegrepet, hvor en rasjonell aktør som samler informasjon i en subjektiv forståelse som gjennom analyse og prøving og feiling, gradvis

kommer frem til en sann rekonstruksjon av et komplekst hendelsesforløp.

I kontrast til denne modellen har vi «informasjonskrimmen», som i essayet representeres av Eric Amblers populære engelske spionromaner fra mellomkrigstida. I Amblers univers er ikke hovedpersonen den distanserte, men brillante, detektiven, men snarere en alminnelig person som vikles inn i et komplott hen ikke forstår. Her er hovedpersonen kun en bærer av informasjon: Hen er ikke en tenkende og analyserende aktør, men heller en katalysator som utløser innviklede og kaotiske hendelser. Gleden ved denne typen fortelling er å rives med i hovedpersonens kamp for å overleve i en kaotisk og desorienterende verden.

I boka brukes disse to typene krimromaner som metaforer for «gammel» og «ny» økonomisk teori. I den gamle teorien, fra før andre verdenskrig, ble økonomens representative aktør fremstilt som en perfekt rasjonell person som kjenner sine egne behov og ønsker ut og inn, og som uten problemer visste hvordan disse kunne oppnås og til hvilken pris (Ibid., 17–21).<sup>3</sup> Det sentrale her er at aktøren grunnleggende sett mestrer verdenen hen lever i, og at det ikke er noe prinsipielt problem for økonomene som forsker å aggregere informasjon om aktørene og slik studere økonomiens større trekk. Kunnskapen rår (om ikke visdom).

I den nye økonomiske teorien som vokste frem etter krigen ble imidlertid den representative aktørens rasjonalitet gradvis plukket fra hverandre. I utviklingen av stadig mer matematisk sofistikerte systemmodeller ble aktøren ikke bare fratatt kunnskap om andres behov og ønsker, og hvordan disse kunne innfris i harmoni med sine egne; hen mistet også kunnskapen om sine egne reelle behov og ønsker (Ibid., 19–29). Som forfatterne argumenterer, har det analytiske fokuset flyttet seg fra subjekter til systemer: «The ultimate inversion of conventional narratives [about neoclassical theory] is to realize that knee-jerk humanist concerns about what human beings *really* think have become all but inconsequential in modern economics» (Ibid., 29). På samme måte som Amblers spioner bare kjenner til konturene av en større, konspiratorisk verdensorden, kjenner aktørene i moderne teori, ifølge forfatterne, kun bruddstykker av en økonomisk helhet som opererer på et overmenneskelig nivå. Slik er informasjonens regime.

Dermed ender vi opp i en verden hvor sitater som det følgende fremstår mer som pragmatiske økonomiske konklusjoner enn underlige epistemologiske doktriner: «People discover a price that they didn't know existed» (Smith 2015, 242). Hvis ikke aktørene kjenner prisen – eller engang vet at den finnes! –, hvem gjør det da? Hva

slags intelligens er det som kan finne frem til sannheter om menneskers ønsker og verdier som de ikke engang kjenner selv? Som vi skal få se, er svaret brokete og tvetydig, og detaljene huser mange djevler.

## **Informasjon, kunnskap og marked: Et trekantdrama i fem akter**

### *Første akt: Friedrich Hayeks markedsmaskin<sup>4</sup>*

For forfatterne har studiet av informasjon i økonomifaget sitt opphav i den såkalte kalkuleringsdebatten i mellomkrigstidas Wien. Kjerneproblemet i debatten var epistemologisk: Er rasjonell, sosialistisk økonomisk planlegging mulig? Startskuddet kom i 1920 med en artikkel skrevet av den østerrikske<sup>5</sup> økonomen Ludwig von Mises som tilsvaret til filosofen og økonomen Otto Neurath. Kort fortalt gikk Mises' argument ut på at riktig prissetting (og dermed verdivurdering) krever et privat, konkurransebasert marked, og at en rasjonell sosialistisk planøkonomi derfor er logisk umulig.<sup>6</sup>

Dette argumentet viste seg å være vanskelig å forsvare,<sup>7</sup> men i 1935 kom redningen fra Mises' protesje Friedrich Hayek. Hans argument var betydelig mer sofistikert: Selv om økonomisk planlegging er mulig, vil et markedssystem alltid være mer effektivt, fordi markedet er den beste mekanismen som finnes for å samle og spre økonomisk informasjon. Hayek fremstilte altså markedet som en slags informasjonsbehandler som bruker markedsaktørens oppførsel (og dermed også kunnskap) som «input», og på dette grunnlaget produserer optimalt effektive priser som «output» (Mirowski & Nik-Khah 2017, 60–2). Ifølge forfatterne er markedets viktigste funksjon for Hayek altså ikke å fordele varer og tjenester, men å produsere en unik type aggregert kunnskap.<sup>8</sup>

Hayek brukte de neste årene på å finlepe teorien sin om markedet som datamaskin. I 1945 publiserte han artikkelen «The Use of Knowledge in Society», som ble hans fremste bidrag til økonomifagets utvikling. Her definerer han kjerneproblemet for økonomivitenskapen slik:

The peculiar character of the problem of a rational economic order is determined precisely by the fact that the knowledge of the circumstances of which we must make use never exists in concentrated or integrated form but solely as the dispersed bits of incomplete and frequently contradictory knowledge which all the separate individuals possess. The economic problem of society is thus not merely a problem of how to allocate «given» resources [...] To put it briefly, it is a problem

of the utilization of knowledge which is not given to anyone in its totality (Hayek 1945, 519).

Kampen over markedet og økonomisk planlegging som von Mises startet i 1920, var langt fra avgjort – den kan vel sies å pågå fortsatt. Men Hayeks artikkel var viktig i å pense økonomiforskning inn på et nytt spor, hvor det sentrale problemet ikke lenger gjaldt vareproduksjon og -fordeling. Etter andre verdenskrig kom økonomi i økende grad til å handle om informasjonsbehandling, og om systemer heller enn mennesker.

#### *Andre akt: «Data overalt, og ikke en tanke å tenke!»*

Nå var det ikke slik at økonomer tok tak i informasjonsbehandling som et sentralt problem kun fordi Hayek anbefalte det. Mirowski og Nik-Khah argumenterer heller for at det skjedde en konvergens i etterkrigstida mellom en blomstrende skole med (mer eller mindre) Hayek-inspirerte økonomer og den nye informasjonsvitenskapen som i stor grad hadde vokst frem under krigen. Informasjonsteori var nemlig av avgjørende betydning for det amerikanske militærets forskningsarbeid, og hadde gjennomgått en renessanse under krigen (og da særlig i feltet *operations research*).<sup>9</sup>

I 1948 lanserte matematikeren Claude Shannon en matematisk informasjonsteori som etter hvert skulle danne grunnlaget for den «kanonisk» vitenskapelige definisjonen av informasjon. Enkelt sagt gikk Shannons innovasjon ut på å bruke sannsynlighetsteori for å vurdere om en serie med tegn i en gitt kommunikasjonskanal bør tolkes som tilfeldig støy eller en intendert beskjed. Til tross for at Shannon selv strengt advarte om å lage en universell informasjonsteori ut av hans sterkt kvalifiserte og begrensede modell, oppstod det snart en hel «informasjonsrevolusjon» i vitenskapen bygget på Shannons teori (Mirowski & Nik-Khah 2017, 45–50).<sup>10</sup>

Det er verdt å se litt nærmere på Shannons modell. I modellen behandles «informasjon» som mønstrene som uttrykkes ved hjelp av en gitt gruppe symboler i en strengt avgrenset kommunikasjonskanal, hvor «støy» og «informasjon» fungerer som motpoler. Denne modellen er bygget på en noe idiosynkratisk omarbeiding av fysikkens entropimodell: idiosynkratisk fordi Shannons modell innebærer at økende entropi er parallelt med mer potensial for informasjon.<sup>11</sup>

Det er åpenbart at en slik modell har lite å gjøre med de meningsbærende kommunikasjonsprosessene vi finner i menneskesamfunn (eller i dyreverdenen, for den saks skyld). Men det var den jo aldri ment å ha heller. Shannon

presiserte eksplisitt at modellen hans var basert på at «informasjon» betegner en homogen, ikke-semantisk masse. Og likevel inspirerte altså stakkars Shannon med sin modell en trend som strakk seg fra genetikk til psykologi til økonomi, hvor forskere ukritisk omfavnet en mekanistisk definisjon av «informasjon», uavhengig av de lumske filosofiske implikasjonene dette innebar. Som den østerrikske økonomen Fritz Machlup frustrert karakteriserte situasjonen: «Data, data everywhere, and not a thought to think» (Machlup sitert i *Ibid.*, 48).

#### *Tredje akt: Fra mekanisk subjekt til tenkende maskin*

Den sosialistiske kalkuleringsdebatten var langt fra avgjort med Hayeks innflytelsesrike markedsteori. Den neste slagmarken var ifølge forfatterne universitetet i Chicago. Det som senere skulle bli hovedkvarteret for Milton Friedmans markedsliberale skole huset i den umiddelbare etterkrigstida begge leirene i feiden mellom markedskonomen og planøkonomer: henholdsvis den gryende «Chicagoskolen» sentrert rundt Friedrich Hayek, den unge Milton Friedman og Frank Knight; og Cowleskommisjonen ledet av Jacob Marschak og Tjalling C. Koopmans. Det var i skyggen av dette Chicago-rivaleriet at de første skrittene ble tatt i utviklingen av et eget informasjonsøkonomisk felt.<sup>12</sup>

Utfordringen for Hayeks meningsmotstandere ved Chicago (som forfatterne gir det søte tilnavnet «the Cowlesmen»), lå i å utvikle systemer som kunne konstrueres og styres politisk, men som samtidig kunne oppfylle samme oppgave som markedet i å samle og uttrykke informasjon (teknisk betegnet som *mechanism design*). På sett og vis var dette i begynnelsen et forsøk på å imøtekomme Hayeks utfordring ved hjelp av et *proof of concept*<sup>13</sup> for en rasjonell planøkonomi, men ettersom årene gikk, gled for Cowlesmennene det som i utgangspunktet hadde vært et filosofisk problem om hva økonomiske aktører kan vite (og hvordan de vet det) over i et ingeniørproblem om hvordan et økonomisk system eller organisasjon kan optimaliseres.

Her forlater forfatterne det historiske narrative for å presentere en stilisert sammenligning av informasjonsøkonomiens ulike epistemologiske trender i tre «skoler» (*Ibid.*, 102, 159). Den første er den utviklet av Cowlesmennene, som forfatterne døper «den walrasianske skolen».<sup>14</sup> Denne konseptualiserer informasjon som en ting, og aktørens tankeevne er irrelevant for modellen (det vil si, den behandles ikke).<sup>15</sup> Videre modelleres læring som en slags varehandel, og kommunikasjon som vareutveksling. Fellesnevneren her er altså at informasjon, tingliggjort ved hjelp av Shannons modell, opererer som en type vare – dog en særegen en. Dette beskrives i et velvalgt sitat av





fysikeren og økonomen Richard Langlois:

Information is some sort of undifferentiated fluid that will course through the computers and telecommunication devices of the coming age much as oil now flows through a network of pipes; the measure of knowledge in the world will be the amount of info fluid we have managed to store up (Langlois sitert i *Ibid.*, 103).

En av de mer sjarmerende konsekvensene til denne modellen, er de politiske doktrinene den ga opphav til. Til tross for at den walrasianske skolen etter hvert gikk av moten (eller ble utkonkurrert, *as it were*), la den ifølge forfatterne det analytiske grunnlaget for å behandle informasjon som et offentlig gode. Dette godet behandles i den walrasianske skolen fundamentalt annerledes enn andre varer. Ifølge dem kan informasjon, i kontrast med de fleste andre varer, anvendes av aktører uten at andres tilgang forringes (den er «ikke-rivaliserende»), og den er vanskelig å monopolisere («ikke-eksklusiv»). Langlois var slik sett profetisk da han beskrev informasjon som en væske med tanke på det moderne slagordet om «fri flyt av informasjon» (*Ibid.*, 103–7).<sup>16</sup>

Til tross for (eller kanskje på grunn av?) inspirasjonen fra Shannons matematiske tingliggjøring av informasjon, ble den walrasianske skolen etter hvert overvundet av tekniske problemer om nettopp hva informasjon er i økonomisk forstand, hvordan den utveksles, og hvordan den kan inngå i samme vareindeks som fysiske ting. Tingliggjøringen av informasjon viste seg å være et analytisk minefelt, og ble etter hvert forlatt til fordel for de neste to skolene.

Den andre skolen, som forfatterne kaller «Bayes–Nash-skolen»,<sup>17</sup> ble utviklet parallelt med den walrasianske, men tok etter hvert over som analytisk rammeverk for informasjonsbegrepet i økonomifaget. I deres modeller er informasjon ikke en ting, men en induktiv indeks. En aktørs kunnskap om sin verden defineres her utfra graden hen er i stand til å inndele fremtiden i ulike mulige hendelser (eller «utviklingsspor»), og i hvilken grad hen er i stand til å kalkulere den relative sannsynligheten til disse ulike hendelsene.

Én del av denne skolen beveget seg etter hvert mot de datavitenskapelige feltene maskintenkning og algoritmeutvikling. Den andre, derimot, ble i stor grad forent med spillteori, og la grunnlag for det forfatterne kaller «Blackwell-modellen» (etter statistikerens David Blackwell). I denne modellen er informasjon ikke lenger en ting, men er forent med en aktør som relasjonell og kontekstbundet kunnskap. Her modelleres tenkning som

en kombinasjon av induktiv statistisk inferens og anvendt formell logikk. Kommunikasjon går ut på «signalisering»: En aktørs kommunikative «output» vurderes av andre aktører som en faktor i deres egen induktive utregninger, og en form for signalbasert feedback-mekanisme anvendes for å modellere aktørenes intersubjektive kommunikasjon. Altså har vi (på noe primitivt vis) transcendert den implisitte metodologiske individualismen hos den walrasianske skolen, og tatt første skritt mot en sosial informasjonsmodell (*Ibid.*, 108–16).

Som vanlig er djevelen å finne i detaljene. I Bayes–Nash-skolen opererer spillene etter utfyllende og strenge rammevilkår. For det første bygger deres analyser på en gitt verden som fungerer etter gitte regler som ikke kan påvirkes eller endres gjennom aktørenes handlinger – med andre ord, er verdenen grunnleggende sett statisk. Et videre vilkår for at mekanismen skal operere, er at enhver aktør ikke bare må vite om eksistensen av all ukjent informasjon i verdenen de opererer i – de må også forstå relevansen eller verdien av denne kunnskapen for deres egne formål (dette for å kunne modellere hvordan kunnskap tilegnes). Ett av de sentrale problemene med denne typen spill er altså i hvilken grad aktørenes handlinger er avgjort av vilkårene og reglene for spillet, og dermed hvorvidt aktørene meningsfullt kan anses å tenke og handle.

Det største problemet med modellen er nok likevel problemet med dobbel kontingens. I Bayes–Nash-skolens spillteoretiske modeller vil en del av kunnskapen til en aktør bestå av en tolkning av de andre spillernes kunnskap. Siden enhver aktør vil bære på en tilsvarende tolkning av alle de andre spillerne, vil enhver aktør også måtte tolke den andres tolkning av sin tolkning, noe som leder til uendelig regresjon. Dette problemet ble imøtekommet av spillteoretikerens John Harsanyi med en *ad hoc*-løsning som går ut på å dele opp aktørene i et visst antall «typer» med gitte og uforanderlige «strategier», hvor aktørene i begynnelsen av spillet kjenner typologien, men ikke distribusjonen.

Denne noe kunstige løsningen er ikke bare enda et mer eller mindre rimelig rammevilkår designet for å gjøre analysen praktisk gjennomførbart. Den symboliserer også problemene ved å modellere kunnskap i mekanistisk spillteori. Det som abstraheres bort med Harsanyis løsning, er ikke kun en logisk floke, men også muligheten for reell intersubjektiv interaksjon. I verste fall fremstår denne typen spillteori som en sirkulær lek, hvor aktører starter spillet med en esoterisk indeks med gitt informasjon som anvendes på mekanisk vis for å samle inn informasjon som spilldesigneren har funnet det for godt å holde tilbake.

Som med Shannons informasjonsmodell, viser forfatterne her hvordan en modell som kan fungere utmerket til visse formål snubler i fremstillingen av virkelig dynamiske aktører (det er verdt å merke seg at den tredje skolen som behandles her støtt og stadig har kritisert Bayes–Nash-skolen på nettopp dette punktet).

Den tredje og siste modellen oppstod ikke som en revisjon av Blackwell-modellen, men som en konkurrent til den. Dette er den såkalte eksperimentelle skolen, oppkalt etter feltet «eksperimentell økonomi», hvor Vernon Smith ofte anses som den ledende tenkeren. Denne modellen tar ifølge forfatterne sterke føringar fra datavitenskap. Her er tenkning synonymt med informasjonsbehandling, og går ut på manipulering av symboler innenfor et gitt aksiomatisk system. Læring går ut på å utvikle og forbedre databehandlingen aktørene står for, og kommunikasjon er simpelthen formidling (eller bevegelse) av data. I deres modeller kan aktører nærmest anses som bestanddeler i en større datamaskin.<sup>18</sup>

Det er to viktige momenter å merke seg her. For det første modelleres aktørene utelukkende som informasjonsbærere: Den innvirkningen en menneskelig aktør har på systemet, er gjennom mekanisk behandling og formidling av gitte «biter» av informasjon, hvor totaliteten av aktører (strukturert ved hjelp av en regelbundet markedsmechanisme) utgjør en økonomisk databehandler. Dermed står vi overfor en teknisk sofistisert modell av Hayeks intuitive teori om markedet som en informasjonsbehandler, hvor et marked fremstilles som en algoritme (eller retttere sagt, en funksjon)<sup>19</sup> som produserer aggregert kunnskap om en vares sanne pris (og, avhengig av hvem du spør, også om varens sanne *verdi*).

Her trekker forfatterne en interessant lignelse til Turing-maskinen. En Universell Turingmaskin (UTM), oppkalt etter den kjente engelske matematikeren Alan Turing, er en tenkt informasjonsbehandler som ved hjelp av uendelig minne kan utføre enhver mulig logisk operasjon innenfor et gitt aksiomatisk system. UTM tegner slik opp grensene for hva en datamaskin er i stand til å gjøre. Dermed legger forfatterne frem et interessant aspekt ved Hayeks beskrivelse av Markedet (med stor M) som en datamaskin: For ham representerer «markedet» som en abstrakt størrelse den mest effektive institusjonen for innsamling og behandling av økonomisk informasjon tenkelig (Ibid., 117–24).<sup>20</sup> Ta for eksempel følgende sitat fra «The Use of Knowledge in Society»:

The mere fact that there is one price for any commodity [...] brings about the solution which (it is just

conceptually possible) might have been arrived at by one single mind possessing all the information which is in fact dispersed among all the people involved in the process. (Hayek 1945, 527).

Konsolideringen av en rekke ulike signaler i én pris for hver vare fungerer *som om* det var én tenker som på bakgrunn av individenes ønsker og behov (som uttrykt gjennom deres atferd) kalkulerte denne prisen. Markedets funksjon er altså å tenke, vurdere og harmonisere ønsker og behov mellom menneskene det består av.

Dermed begynner det allerede nevnte sitatet til Vernon Smith å gi mer mening: «People discover a price that they didn't know existed» (Smith 2015, 242). Outputen markedet gir, overgår ikke bare den enkelte aktørs kunnskap – den er per definisjon av en annen art. Markedsmaskinen Vernon Smith opererer med her, er en intelligens som mennesket kan erkjenne, men som det står uendelig langt unna. Hayeks marked og Turingmaskinen er nærmest ulike fremtredelsesformer for den ultimate tenkelige mekaniske intelligens – Laplaces djevel i nye klær.<sup>21</sup> Som forfatterne argumenterer, er det en slik tiltro til markedet som en (mer eller mindre mekanistisk) tenkende maskin som kjennetegner det moderne synet på informasjon i økonomifaget.

Videre ser vi i denne modellen en definitiv overgang fra subjekt til system. I den walrasianske skolen og Bayes–Nash-skolen er det stadig snakk om individuelle aktører, hvor firkanta og mekaniske de enn måtte være. For den eksperimentelle skolen er derimot aktørene involvert nærmest som programvare å regne: Uavhengig av deres egen vilje og målsettinger<sup>22</sup> mater aktørene markedsmaskinen med den inputen den bruker for å produsere informasjon av en annen orden. Det analytiske fokuset her er markedet, ikke markedsaktørene.

For Hayek er markedet altså den fremste informasjonsbehandleren som kan forestilles. Men som Cowlesmennene allerede hadde bevist, kunne et utall lignende informasjonsbehandlingssystemer designes etter ingeniørens for-godtbefinnende. Dermed vekkes en besnærende tanke: Om organisatoriske systemer som er ment å substituere for markedet kan designes, kan ikke også markeder designes? Sett på én måte, er ikke dette noe mer tungtveiende enn å designe en datamaskin som kan behandle informasjon. Men når denne praktiske målsettingen kombineres med Hayeks markedssyn, blir det straks tydeligere hvor ambisiøst et slikt prosjekt er: Å konstruere et marked betyr også å konstruere en maskin som på ett eller annet vis produserer *sannhet*. Ifølge forfatterne er i denne virkelig-

hetsforståelsen økonomen ikke kun en ingeniør; hen er en form for orakel som bærer på en egen form for økonomisk visdom (Mirowski & Nik-Khah 2017, 124–8, 154–8).

#### *Fjerde akt: Å bygge seg et marked*

Dette leder oss inn på det mest kinkige, men også mest besnærende, spørsmålet i boka: Hva er egentlig et marked? I den klassiske engelske læren etter Adam Smith er markedet intet mer enn settingen for utveksling av varer. I denne læren er det aktører og produksjon som står i sentrum for teorien, og spørsmål om handels- og fordelings-systemer fremstår som mer perifere. Med fremveksten av matematisk nytteteori fra rundt 1870-tallet fikk markedet en større rolle: Dets rolle var nå å fordele varer på en slik måte at den samlede nytteverdien aktørene oppnådde ble høyest mulig. Til tross for en rekke mer eller mindre alvorlige matematiske floker, har denne forståelsen av hva markedet er og gjør forblitt sentral i det større økonomifaget. Helt enkelt forstås altså markedet her som totaliteten av frie, konkurransebaserte varehandler som utføres i et gitt område i et gitt tidsrom, hvor prisene fastsettes gjennom tilbud og etterspørsel.<sup>23</sup>

Med dette blir det tydeligere hvilken slagkraft Hayeks markedsteori hadde for økonomisk filosofi. Fra å være en rent mekanisk allokeringsmekanisme, fikk nå markedet en mer konstruktiv rolle i å samle og formidle – og i ytterst konsekvens produsere – informasjon. Som nevnt er det dette argumentet om at markedet har en unik konstruktiv funksjon som har blitt Hayeks mest innflytelsesrike lærdom. Og med den tidligere beskrevne utviklingen av «informasjon» fra en vare, via en induktiv indeks, til data, har markedets konstruktive rolle som informasjonsbehandler fått både mer gjennomslag og større teoretiske konsekvenser. Kort sagt har markedet i stor grad gått fra å henvise til en mengde vareutvekslinger, til å betegne en slags supercomputer.<sup>24</sup>

Samtidig finnes det ifølge forfatterne en annen side av historien, nemlig det omtrent samtidige gjennomslaget for markedspluralisme og markeddesign. I hverdagsspråket snakker vi om en rekke ulike markeder som opererer på vidt forskjellige måter, fra arbeidsmarkedet til leiemarkedet til aksjemarkedet. Det er åpenbart at en teori som definerer et «marked» kun som et sett av varehandler, uten videre analytiske eller empiriske særtrekk, ikke er egnet til å behandle virkelige markeder som en samling unike historiske institusjoner. Forfatterne påstår at (ny)klassiske økonomer historisk har løst dette konfrontert dette problemet ved å behandle markedet som en homogen vareutvekslingsmekanisme, samtidig som de har skjøvet under

teppet mangfoldet av faktisk eksisterende markeder (Ibid., 144–5).

Dette endret seg parallelt med utviklingen av de tre skolene over: Bayes–Nash-skolens bruk av spillteori bygde jo nettopp på konstruksjon av ulike spill med ulike kvaliteter og regler. Og den eksperimentelle skolen, med sin algoritmiske markedsmodell, beredte implisitt grunnen for den nevnte markedsmaskinen – og åpnet for utviklingen av en potensielt uendelig mengde ulike «dataprogrammer».<sup>25</sup>

Her samles endelig de mange trådene forfatterne har fulgt i løpet av boka. Siden andre verdenskrig har «informasjon» gradvis blitt et mer sentralt begrep i økonomifaget, i takt med utviklingen av datavitenskap og spredningen av ny kommunikasjonsteknologi i det øvrige samfunnet. Med markeds vendingen fra 1970- og 80-tallet har en ny form for markedsontologi på diskret vis slått gjennom, i henhold til Hayeks syn på markedet som databehandler. Samtidig har markedspluralisme vunnet bred aksept i økonomifaget: Markedet er ikke lenger totaliteten av vareutvekslinger, men modelleres stadig oftere som et sett av særegne institusjoner som tjener ulike formål og opererer på ulikt vis (med andre ord beskriver «markedet» et sett ulike algoritmer) (Ibid., 145–60).

Ifølge moderne markeddesign finnes det altså en rik flora av ulike markeder som opererer etter ulike prinsipper og regler, og som dermed produserer ulik informasjon eller kunnskap. Dette leder til en litt underlig form for relativisme: Fordi de etter hvert svært komplekse markedsfunksjonene vil produsere svært ulike outputs basert på like inputs<sup>26</sup> avhengig av algoritmens utforming, virker det som om Hayeks marked har en tendens til å tale med minst to tunger.

Kanskje føler leseren at vi nå er langt ute på viddene, at vi har viklet oss inn i en farlig kombinasjon av pedantisk vitenskapsteori og underlige transhumanistiske fantasier.<sup>27</sup> La oss derfor følge forfatterne i å ta et par skritt tilbake og diskutere den praktiske politiske betydningen av «markedsontologi». For har det egentlig noe særlig betydning hva fagøkonomer i deres (antagelig grå og nedstøvede) kontorer mener markedet «egentlig» er?

#### *Femte akt: Markedsdesign som vår tids styringsteknikk*

I 2004 beskrev den ledende økonomen John MacMillan (som blant annet hadde bakgrunn som konsulent i Kina på 1980-tallet) den pågående markeds vendingen som følger:

Governments around the world have begun using markets as means to policy ends. Pollution control has



been assigned to a market in emissions allowances. The right to use the electromagnetic spectrum for telecommunications has been auctioned off. In electricity supply, markets have replaced allocation by state agencies or regulated monopolies. In fishery management, tradable quotas have started to be used instead of direct regulation [...] There are two senses in which markets are a limited tool. First, a market does not automatically work as it is supposed to. *The design of the market matters*. With an ordinary private-sector market, the rules and procedures that govern it have evolved over years of trial and error. A public-sector market, by contrast, is judged by how well it works from its inception. Its rules and procedures, therefore, must be exhaustively thought through in advance. *For a market to deliver on its public-policy promise, the government must design it skillfully* [...] The public sector's ability to use markets, however, is constrained. The very reasons that certain activities have historically been placed in the public sector – natural monopoly, externalities, common property – make implementing markets for them difficult. "Leave it to the market" is usually bad advice (MacMillan 2004, 73–4; min kursivering).

MacMillans artikkel er verdt å lese av flere grunner. For det første er det tydelig at det ikke er en ren markedsfundamentalist som taler. Markedet representerer her en pragmatisk styringsteknikk som kan løse visse typer problemer, men er ikke noe politisk ideal i seg selv. For det andre får økonomen her tildelt en viktig rolle: Et offentlig marked må *designes riktig* for å fungere. Det er altså ikke snakk om noe privatiserende «frislipp», men heller om et system som en grundig ingeniør ømfintlig må justere etter gjeldende forhold. For Mirowski og Nik-Khah er dette andre punktet talende for den nye rollen økonomer tar på seg som markedsdesignere. Om markedet produserer en viss type informasjon, og ulike markeder opererer på ulike måter avhengig av design, blir det å velge de riktige reglene for markedet en viktig politisk-administrativ oppgave.

Denne tematikken diskuteres i den siste – og kanskje mest fascinerende – delen av boka, nemlig kritikken av markedsdesign som styringsteknikk. Denne diskusjonen bygger på to cases, nemlig den amerikanske *Federal Communications Commission* (FCC) sin spektrumauksjon<sup>28</sup> 1994–2004, og det mislykkede forsøket på å imøtekomme den gryende finanskrisen med en offentlig auksjon i 2008.

Bakgrunnen for FCCs spektrumauksjon fra 1994 var et vedtak i Kongressen om at FCC skulle (1) raskt og ef-

fektivt utvikle og etablere ny teknologi og nye produkter og tjenester for offentligheten (både i urbane og landlige strøk); (2) fremme økonomiske muligheter for et mangfold av større og mindre aktører gjennom konkurranse, med mål om å unngå monopoltilstander og sentralisering; (3) legge opp til en kostnadseffektiv fordeling av lisenser for å unngå høye offentlige utgifter og urimelig profitt for selskapene involvert; og (4) effektivt ta i bruk hele det elektromagnetiske spektrumet. Det var altså snakk om både tekniske krav om kostnadseffektivitet og politiske krav om rettferdig fordeling (Mirowski & Nik-Khah 2017, 210).

Med dette mandatet leide FCC inn en gruppe markedsdesignere som fikk i oppgave å utarbeide et auksjonsformat for å fordele spektrumlisenser. Som forfatterne argumenterer har FCC-auksjonen i ettertid fått et ufortjent rykte som bevis på at markedsdesign «fungerer i praksis». Ifølge dem er det snarere omvendt, da det dukket det opp problemer allerede fra første stund. For det første ble de fire punktene nevnt ovenfor tidlig satt til side til fordel for kostnadseffektivitet som eneste gjeldende kriterium. For det andre utviklet det seg fort dype uenigheter mellom økonomene involvert. Siden ulike auksjonsformer ville gi betydelig ulike resultater, og det ikke fantes noen klare teoretiske grunner til å foretrekke én auksjonsform over en annen, ble utviklingen av rammeverket for auksjonen et kinkig problem.<sup>29</sup> Situasjonen ble ikke forbedret når telefirmaene, som hver så seg best tjent med én bestemt auksjonsform, ansatte veletablerte akademiske økonomer som konsulenter for å snakke opp den vitenskapelige overlegenheten til nettopp den auksjonsformen firmaet selv foretrakk (Ibid., 211–5).

Ifølge forfatterne var resultatet langt fra tilfredsstillende sett fra Kongressens perspektiv. Prosessen var ikke fullført før i 2004, de offentlige inntektene ble lavere enn en hadde håpet, og lisensene endte i praksis opp med å konsentreres på få hender til tross for det uttrykte mandatet (Ibid., 215–6). Som en økonom ville sagt det var hele prosessen med å velge auksjonstype preget av «moral hazard»: Om så auksjonen isolert sett fungerte etter oppskriften, var valget av auksjon åpent for all slags innblanding og manipulering fra de interesserte firmaene som sto fritt til å investere betydelige summer i å påvirke avgjørelsen. Mirowski og Nik-Khah oppsummerer lærdommen fra FCC-saken som følger: «But if markets are conceived as constructed entities, they can be skewed to favor certain participants. This is the most important lesson of the FCC auctions» (Ibid., 218). Eller, som en saksbehandler fra FCC i ettertid tørt oppsummerte saken: «This certainly does make us look like a bunch of idiots» (sitert i Ibid., 216).

Om FCC-saken demonstrerer de politiske problemene og interessekonfliktene involvert i markedsdesign som praksis, kommer de vitenskapelige problemene klarere frem i behandlingen av TARP (*Troubled Assets Relief Program*) i 2008 (Ibid., 221–32). I etterkant av Bear Stearns' og Lehman Brothers' kollaps i 2008, var det amerikanske finanssystemet rammet av panikk. Verdien av finansproduktene det enorme «shadow banking»-systemet var bygget på, var i fritt fall.<sup>30</sup>

Sett fra et hayekiansk perspektiv fremstod problemet som at markedet av uklare grunner var ute av stand til å utarbeide «riktig pris» for de komplekse finansproduktene i omløp. På grunnlag av denne teorien ble det foreslått å gjennomføre en auksjon hvor *Federal Reserve Board* (bedre kjent som «Fed»; det omtrentlige amerikanske svaret til en sentralbank) skulle kjøpe opp en andel av de «råtne finansproduktene» (*toxic assets*) bankene hadde investert tungt i. Dette ville ifølge teorien etablere en «riktig pris» for produktene, og ved hjelp av denne sende et signal som kunne lede markedet ut av deadlocken det var fanget i.<sup>31</sup>

Hele planen stod og falt altså på idéen om å finne «den riktige prisen» til produktene. Her ble det fort klart at det var noe muffens på gang. Ett av premissene Fed stipulerte for auksjonen, var at prisen ikke ble satt for lavt, da dette ville kunne slå konkurs aktører som satt på store mengder av de råtne produktene. Auksjonen måtte derfor designes på slikt vis at prisen ikke falt under et gitt minimum; eller, som markedsdesignerne involvert mystisk formulerte det, måtte prisen ligge «rimelig nær realverdien». Men hvordan skulle denne «realverdien» defineres? I den grad den eksisterer, må det følge av teorien involvert at den er gitt av markedet – men hele problemet var jo angivelig at markedet var ute av stand til å verdsette produktene riktig!

Forslaget om en offentlig auksjon ble rimeligvis latterliggjort i Kongressen. Hvis målet var å holde Wall Street flytende, hvorfor ikke bare kjøre på med krisesubsidier? Hvorfor begynne å rote med disse esoteriske auksjonene? Situasjonen ble ikke bedre av at markedsdesignerne involvert slet mektig med å formulere en praktisk auksjonsplan. Siden slike auksjoner som nevnt består av komplekse algoritmer hvor de tekniske spesifikasjonene bestemmer hva slags output (pris og fordeling) som vil produseres, og disse rammevilkårene i seg selv ikke kan bestemmes vitenskapelig, fantes det stadig ingen fasit på hva slags auksjon som ville gjøre jobben best.<sup>32</sup> Dermed ble markedsdesignerne sittende og fikle med programvaren mens finanssektoren sakte men sikkert kollapset, helt til Fed til slutt droppet hele opplegget og gikk inn for direkte kapitalinnskudd til bankene.

Finnes det noen moral å hente ut av denne lange og quixotiske fadese? Som forfatterne argumenterer spilte TARP-situasjonen en viktigere ideologisk enn praktisk rolle:

The claim that, armed with the right technique, the Treasury<sup>33</sup> could in effect “go the market one better,” while not baldly implausible, did look like they were claiming that the circle could, in fact, be squared: the government could pay greater than market prices, and yet the act of doing so could be rendered “transparent” by the notional market setup. But to the extent that it was possible to ignore this little detail, that would pave the way toward accepting the Treasury’s position: issues ranging from executive compensation, to reform of the structural composition of the financial sector, to direct banishment of certain formats of derivatives immediately fell by the wayside (Ibid., 224–5).

Løsningen på finansmarkedets sammenbrudd skulle altså være et enda lurere marked, mens politiske krav om en politisk reform av Wall Street ble spilt ut på sidelinjen.

Med dette polemiske sticket runder Mirowski og Nik-Khah av sin analyse av markedsdesign som politisk verktøy. Boka avsluttes med en kort konklusjon som igjen tar opp de større epistemologiske spørsmålene – mer om dette i neste del. Før jeg går inn på bokas overordnede styrker og svakheter, vil jeg imidlertid trekke noen tentative slutninger om markedsdesign som jeg føler bokas diskusjon berettiger, men som forfatterne ikke tar opp, nemlig: Er markedsdesign en styringsteknikk?<sup>34</sup> Og hva slags styringsteknikk er det i så fall snakk om?

I sitt store verk *Politics and Vision* beskriver Sheldon S. Wolin det han mener er en større tidsånd i modernismen, nemlig organisasjonstanken (Wolin 2016 [1960], 257–389). Grunnlaget for denne tanken er idealet om upartiske, rasjonelle og meritokratisk styrte systemer – klassisk weberiansk byråkrati, med andre ord. For Wolin har dette idealet vært ledende for både politisk filosofi og for økonomisk organisering siden opplysningstiden (om ikke før). I løpet av 1800- og 1900-tallet vokste de store, byråkratiske organiserte firmaene frem – den typen firma John Kenneth Galbraith ga det stemningsfulle tilnavnet «teknostrukturen» (Galbraith 1967). Ifølge Wolin er dette den økonomiske motparten til det noe eldre liberale idealet om styring i henhold til lover heller enn den politiske lederens vilje. Dette liberale idealet skal, som kjent, sikre borgerne lik og rettferdig behandling, og ved hjelp av domstolene beskytte dem fra arbitrære overgrep. Han argumenterer altså for at det finnes en felles mening mel-

lom moderne bedriftsorganisering, den byråkratiske ånd og liberal konstitusjonalisme, i at alle er ment å substituere styring gjennom prosedyre for personlig autoritet.

Her vil jeg tentativt påstå at den markedstroen som Hayek representerer i Mirowski og Nik-Khahs bok er en videre variant av samme tankegods. Et fritt og konkurransestyrt marked, tolket som en slags informasjonsbehandler, blir her den ultimate upartiske dommer. Som styringsmekanisme står markedet som et alternativ til hierarkisk-meritokratisk byråkrati, hvor fordelene markedet kan skryte av er effektivitet i informasjonssamling og databehandling, samt demokratisk åpenhet. På sett og vis fremstår markedet her som en enda glattere og mer finjustert konsensusmaskin,<sup>35</sup> som per definisjon produserer et rettferdig resultat for partene inkludert. Om begrepet nyliberalisme har noe for seg, tror jeg det ligger i nettopp denne videreføringen av den grunnleggende liberale idéen om å fremme prosedural rasjonalisme fremfor personlig vilje og autoritet i samfunnslivet.

Om dette er en rimelig tolkning av hvordan markedet som politisk instrument er ment å operere, kan vi med de to casene Mirowski og Nik-Khah diskutere se hvor begrensningene ligger. Markedsalgoritmen selv er, som vi har sett, kun en viljeløs maskin, og det er til syvende og sist ingeniørene som konstruerer den som avgjør hva slags output den vil gi – og implisitt, hva slags informasjon som skal produseres. Altså får økonomen som systemingeniør en mye større rolle enn teorien vedkjenner: Hen blir ikke bare en mektig aktør i rollen som medium mellom markedets visdom og de mer eller mindre uvitende massene; hen blir ifølge forfatterne en entreprenør som så å si *selger sannhet*.

Her påpeker forfatterne at markedsdesign i seg selv har utviklet seg til et marked, hvor flere av de fremste akademiske økonomene i feltet har startet egne konsulentfirmaer som designer og selger sin egen markedssoftware. Disse firmaene konkurrerer på pris, punktlighet, brukervennlighet og, mer betydningsfullt, på prosessuell transparens og økonomisk «effektivitet». Disse økonomene tilbyr altså spesialdesignede markeder, og med den «sannheten» disse angivelig produserer, til den mest spandable kunden. Om dette er aldri så liberalt, er det vanskelig å se det demokratiske i det.

Avslutningsvis vil jeg her sitere en anekdote fra sosiologen Svein Hammer, som illustrerer den foucauldianske disiplinen markedet som styringsteknikk innebærer langt bedre enn jeg er i stand til:

Det må ha vært omtrent midt på 1990-tallet, en dag

jeg lånte et halvt øre til et radioprogram som surret i bakgrunnen. Programmet handlet om liberaliseringen av det norske strømmarkedet. Spørsmålet som ble stilt var hvorfor overgangen til markedsstyring ikke hadde fungert helt som håpet. En ekspert ble intervjuet om emnet. Han kunne sikkert sagt noe kritisk om det politiske vedtaket som lå bak, eventuelt om produsentene eller leverandørene av strøm og deres kritiske roller. Isteden sa han noe helt annet. Jeg husker ikke ordlyden, men budskapet var at *når strømmarkedet ikke fungerte etter intensjonen, skyldtes dette at strømkundene ikke skiftet leverandør ofte nok* [...] Jeg innså brått hvordan konkurranse- og kalkulasjonssamfunnet ikke bare stiller krav til de profesjonelle, men til oss alle, i stadig flere livssituasjoner. Vi skal innhente informasjon, vurdere og velge, i en jevn strøm av nyttemaksimerende handlinger. Ikke bare fordi vi fortjener retten til frie valg, men fordi samfunnsordenen krever det av oss (Hammer 2020, 21–2).

I markedssamfunnet er vi altså alle som vandrende funksjoner å regne, som gjennom å kalkulere, signalisere og kommunisere, felles animerer denne enestående tenkeren, Markedet. Intet mindre.

### **Konklusjon: Utgravninger i kunnskapens arkeologi**

I sin kritikk av Mirowskis *More Heat Than Light* formulerer Kevin D. Hoover godt frustrasjonen man kan føle på i møte med forfatterens tekster:

Yet, reading this book gave me a slowly rising feeling of outrage. Taken as a whole, it is an outrageous book: neither the history nor the methodology are persuasive; the scholarship is often slapdash; the tone is intemperate; and the style is often obnoxious (Hoover 1991).

Selv om jeg er langt fra så hårsår som Hoover er – man kan ikke nekte for at Mirowski skriver sjeldent godt! – må jeg gi ham delvis rett i beskrivelsen. Bredden i diskusjonen til Mirowski og Nik-Khah er imponerende. Den tekniske utlegningen fra Shannons informasjonsmodell til Vernon Smiths eksperimentelle økonomi er grundig, men likevel begripelig for de av oss uten høyere matematisk utdanning. Skrivestilen er engasjerende, og teksten er full av skarpe filosofiske innsikter. På det beste klarer forfatterne å demonstrere den epistemologiske og politiske betydningen av tilsynelatende uskyldige matematiske og økonomiske antagelser på en overbevisende måte. Det er disse styrkene ved boka jeg har forsøkt å vektlegge i diskusjonen over.

Samtidig har boka tydelige og gjennomgående svakheter. Sitater tolkes på ledende (om ikke direkte manipulerende) vis. Meningsmotstandere presenteres ofte i karikert form, og flere steder trekkes det konklusjoner om synspunktene deres som ikke virker berettigede. Det er vanskelig å si i hvilken grad Friedrich Hayek, Vernon Smith eller John MacMillan ville vedkjenne seg doktrinene de tillegges. Boka glir lett og ledig mellom historisk narrativ, vitenskapelig redegjørelse og åpen polemikk. Kombinert med en tendens til generaliseringer og manglende presisjon, er det dermed vanskelig å få grep på nøyaktig hva forfatterne mener «informasjon», «kunnskap», eller til og med «sannhet» er.

Dette merkes tydeligst i konklusjonen, som istedenfor å klart og tydelig legge frem og kontrastere de ulike synene på «kunnskap» og «informasjon» som boka har gått inn på, polemiserer mot en udefinert «økonomisk mainstream» som anklages for å holde to motstridende idéer i hodet samtidig: at det eksisterer ett helhetlig Marked som produserer en unik form for sannhet, og at økonomien rommer en bred variasjon av ulike markeder som opererer på ulikt vis. Det beste som kan sies om denne konklusjonen, er at den tøyler mistankens hermeneutikk langt. Leseren som forventer en endelig klargjøring av hva forfatterne mener informasjon og kunnskap til syvende og sist *er*, har ventet forgjeves.

Boka avslutter på følgende vis: «[H]ow does the manipulability of markets affect the belief that markets arrive at Truth for all—the dream of a well-functioning knowledge economy? If markets are truly diverse, and they can be made to order, then why should anyone expect a priori that they would reliably reveal the Truth?» (Ibid., 242).

Vi har altså ikke beveget oss langt fra start: «[N]ot to sugar-coat what might be a somewhat unpalatable assertion, what it meant to «know the truth» changed dramatically and irreversibly after World War II» (Mirowski & Nik-Khah 2017, 1). Vi har så visst blitt klokere på veien, men løftet om en diskusjon av hva begrepet «sannhet» innebærer i økonomisk vitenskap, er langt fra innfridd. Dermed er det vanskelig å trekke noen større konklusjon fra boka. Om meningen av å «kjenne sannheten» virkelig har forandret seg, hva betyr dette mer konkret? Hva slags målestokk kan vi bruke for å vurdere en slik påstand?

I det hele synes jeg boka treffer ubehagelig nært sjangeren Umberto Eco med godt vidd betegner som «cogito interruptus»: En hovedtese presenteres – her idéen om markedet som en slags «sannhetsmaskin» – hvoretter de historiske fenomenene under diskusjon tolkes som manifestasjoner av denne underliggende tesen. Motbevis feies

til side som distraksjoner og unntak, og konsekvent argumentasjon må stadig vike for insinuerte koblinger og polemiske beskyldninger, «for cogito interruptus demands that symbols and symptoms be flung by the handful, like confetti, and not lined up, bookkeeper style, like little balls on an abacus» (Eco 1986, 221–38).

Det er ikke dermed sagt at *The Knowledge We Have Lost in Information* er en dårlig bok. Etter min mening er den en svært god en. Men den er også en dypt frustrerende bok. Viktigst av alt er nok likevel at den er en *annerledes* bok. Temaene forfatterne tar opp er ikke spesielt velkjente, og konstellasjonen de finnes i her er ulik alt annet en finner i dagens økonomifag. Boka forener temaer fra informatikk, europeisk intellektuell historie, systemteori, epistemologi og offentlig forvaltning på en inspirerende (dog langt fra utfyllende) måte. Jeg skulle gjerne beskrevet den som idealtypen for latoursk hybriditet, men med tanke på Mirowskis avsmak for Latour er det kanskje hyggeligere å betegne den med Foucault som en utgravning i «kunnskapens arkeologi». Arkeologenes teknikk er tidvis slepphendt, og verktøyene deres er såpass grove at en er redd for at de har skadet gjenstandene de har gravd opp. Men til tross for dette virker de å ha avdekket betydelige funn.

Denne utgravningen bør etter min mening være av særlig interesse for filosofer. Mirowski og Nik-Khah demonstrerer ettertrykkelig betydningen av epistemologi i økonomisk og politisk praksis. Hvordan informasjon og kunnskap – for ikke å snakke om sannhet! – konseptualiseres i økonomiske modeller er et avgjørende politisk spørsmål, og ethvert svar vil ha store samfunnsmessige konsekvenser. Mirowski og Nik-Khah har tegnet opp et felt som filosofer bør ha stor interesse av å utforske. Med all respekt for de økonomer som måtte lese dette: Epistemologi er for viktig til å overlates til økonomene. For Laplaces djevel er ennå ikke drevet ut.



## LITTERATUR

- Caldwell, Bruce. 2017. «Philip Mirowski and Edward Nik-Khah, *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*». *EH.net*. URL: [https://eh.net/book\\_reviews/the-knowledge-we-have-lost-in-information-the-history-of-information-in-modern-economics/](https://eh.net/book_reviews/the-knowledge-we-have-lost-in-information-the-history-of-information-in-modern-economics/) (Besøkt 06.07.2021).
- Eco, Umberto. 1998. *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*. Oversatt av William Weaver. London: Vintage.
- Galbraith, John K. 1967. *The New Industrial State*. London: H. Hamilton.
- Hammer, Svein. 2020. *Sosialdemokrati versus nyliberalisme: Norsk styringskunst og samfunnsforming 1814–2020*. Oslo: Solum Bokvennen.
- von Hayek, Friedrich A. 1945. «The Use of Knowledge in Society». *American Economic Review*, Vol. 35 (No. 4): 519–30.
- Hoover, Kevin D. 1991. «Mirowski's Screeed: A Review of Philip Mirowski's *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*». *Methodus*, Vol. 3 (No. 1): 139–45.
- Horning, Rob. 2012. «Agents Without Agency». *New Inquiry* 5. URL: <https://thenewinquiry.com/agents-without-agency/> (Besøkt 14.06.2021).
- de Laplace, Pierre-Simon. 1902 [1812]. *A Philosophical Essay on Probabilities*. Oversatt av Frederick W. Truscott og Frederick L. Emory. London: Chapman & Hall.
- Lopes, Tiago C. 2021. «Technical or Political? The Socialist Economic Calculation Debate». *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 45 (No. 4): 787–810.
- MacMillan, John. 1994. «Selling Spectrum Rights». *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 8 (No. 3): 145–62.
- . 2004. «Using Markets to Help Solve Public Problems». *Governance, Regulation and Privatization in the Asia-Pacific Region* (red.: Takatoshi Ito & Anne O. Krueger): 73–89. Cambridge, MA: University of Chicago Press.
- Mirowski, Philip. 1989. *More Heat than Light: Economics as Social physics, Physics as Nature's Economics*. New York: Cambridge University Press.
- . 2002. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. «Philosophizing with a Hammer: Reply to Binmore, Davis & Klaes». *Journal of Economic Methodology*, Vol. 11: 499–514.
- . 2010. «Inherent Vice: Minsky, Markomata, and the Tendency of Markets to Undermine Themselves». *Journal of Institutional Economics*, Vol. 6 (No. 4): 415–43.
- Mirowski, Philip; Nik-Khah, Edward. 2017. *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*. New York: Oxford University Press.
- Rancière, Jacques. 2010. *Chronicles of Consensual Times*. Oversatt av Steven Corcoran. London: Continuum.
- Rid, Thomas. 2016. *Rise of the Machines: The Lost History of Cybernetics*. New York: W.W. Norton & Company.
- Robinson, Joan. 1962. *Economic Philosophy*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Schumpeter, Joseph A. 2008 [1950]. *Capitalism, Socialism and Democracy: Third Edition*. New York: Harper Perennial.
- Smith, Vernon L. 2015. «Discovery Processes, Science, and 'Knowledge-how': Competition as a Discovery Procedure in the Laboratory». *The Review of Austrian Economics*, Vol. 28 (No. 3): 237–45.
- Tooze, Adam. 2018. *Crashed: How a Decade of Financial Crises Changed the World*. New York: Viking.
- Wolin, Sheldon S. 2016 [1960]. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton NJ: Princeton University Press.

## NOTER

- 1 Se for eksempel hans tilsvaer til kritikerne av boka hans *Machine Dreams* (i Mirowski 2004), som eksemplifiserer Mirowskis elegante prosa, hans eklektiske cybernetisk-filosofiske forestillingsverden og hans skarpt polemiske tone.
- 2 Bokas diskusjon bygger her på Rob Hornings essay «Agents Without Agency» (2012), som er en fascinerende litteræranalytisk tekst i egen rett: <https://thenewinquiry.com/agents-without-agency/>.
- 3 Det er ikke dermed sagt at forfatterne skriver under på en slik analyse. Tvert imot kommer de med en ganske ramsalt kritikk av «rasjonell aktor-teori» (Mirowski & Nik-Khah 2017, 18–21).
- 4 For de informatikere som måtte lese denne teksten: Begrepet «datamaskin» brukes her om hverandre for å betegne både regnemaskiner (altså computere) og datamaskiner. Distinksjonen mellom analoge og digitale maskiner forbigås fullstendig. Dere er herved advart.
- 5 Merk at «østerriksk» her henviser til en bestemt skole i økonomifaget, som er kjent for sin sterke tiltro til markeder og skepsis til offentlig økonomisk styring. De regner gjerne Mises som sin stamfar (sammen med 1800-tallsøkonomene Carl Menger og Eugen von Böhm-Bawerk). Mises' artikkel er for så vidt et godt eksempel på deres epistemologiske doktriner.
- 6 Den sosialistiske kalkuleringsdebatten har en stor og ofte polemisk historiografi. Selv om Joseph Schumpeter definitivt sogner til den østerrikske leiren, syns jeg han diskuterer de tekniske problemene involvert på rettferdig vis i *Capitalism, Socialism and Democracy* (2008 [1950], 167–86). På den annen side dekker Tiago C. Lopes konflikten i et lengre perspektiv med fokus på (og betydelig sympati for) Oskar Lange og de såkalte markedssozialistene (2021). Betydningen av denne debatten for økonomisk epistemologi diskuteres også i Mirowski 2002, 232–41.
- 7 Merk at Mises' argument ikke er at en privat markedsøkonomi er bedre til å sette riktige priser enn en sosialistisk planøkonomi, men at rasjonell planlegging som sådan er umulig uten en privat markedsmechanisme.
- 8 Merk for øvrig at forfatternes tolkning av Hayeks teorier har blitt kritisert som unyansert av Bruce Caldwell, en av Hayeks biografer (Caldwell 2017).
- 9 Forholdet mellom forskning innen datavitenskap, systemteori og cybernetikk og amerikanske militære prosjekter og interesser belyses godt i Mirowskis *magnum opus Machine Dreams* (2002), samt i Thomas Rids *Rise of the Machines* (2016).
- 10 Det er strengt tatt ikke så enkelt: I denne boka fremstilles Shannon som nokså uskyldig, men i *Machine Dreams* fremstår han i større grad som en medløper i trenden han advarte mot. Merk også at han i 1949 publiserte *The Mathematical Theory of Communication* sammen med Warren Weaver, hvor sistnevnte la til to ytterligere (semantiske) dimensjoner til Shannons modell. Shannon bør nok få en del skylda for trenden som diskuteres her.
- 11 Metaforen er her ikke kun illustrerende, men heller konstruktiv: Som forfatterne påpeker, er den matematiske funksjonen Shannon bruker for å kvantifisere informasjon en direkte oversettelse av den matematiske definisjonen av entropi (for de spesielt interesserte:  $H = -\sum p_i \log_2 p_i$ ). (Mirowski & Nik-Khah 2017, 46).
- 12 Som leseren kan forestille seg, er dette en grov forenkling av en mye mer tvetydig og komplisert prosess, som ikke gjøres enklere av at «informasjonsøkonomi» er et svært omtrentlig begrep. Ett av problemene ved å skrive den typen bok forfatterne her har skrevet, er mangelen på klart avgrensede historiske størrelser.
- 13 Det finnes så vidt jeg vet ingen god oversettelse av dette begrepet. Et *proof of concept* er et praktisk eksempel som beviser at en teoretisk idé kan realiseres. I dette tilfellet ville mekanismedesignernes *proof of concept* være et system som på samme vis som markedet var i stand til å samle og behandle informasjon spredd mellom ulike individer, men som ulikt markedet kunne dirigeres eller styres av en offentlig instans.
- 14 Etter den franske økonomen Léon Walras, som var sentral i matematiseringen av økonomifaget under «den marginalistiske revolusjonen». Dette fordi Cowlesmennene baserte sin økonomiske systemteori på en sterk tiltro til Walras' ekvilibriumsteori.
- 15 Her berøres et viktig poeng i Mirowski og Nik-Khahs bok: Modellen

må ikke tolkes dithen at den nedvurderer aktørens kognisjonsevne eller tolker denne som uviktig, kun fordi den ikke modelleres. Samtidig vil en modell som behandler informasjon uten å behandle kognisjon ikke bare være grunnleggende begrenset, men også gi en skjev fremstilling av virkeligheten. Faren for en slik skjev fremstilling er åpenbart stor for økonomer som plukker modeller fra informasjonsvitenskap som hverken er egnet eller har som mål å modellere menneskelig handling. Litt banalt sagt er modellen selv ikke (nødvendigvis) ideologisk ladet, men enhver bruk av den vil nødvendigvis være det i større eller mindre grad.

16 Her berøres et annet problem med modellen, nemlig at informasjon behandles som en vare, til tross for at informasjon alltid bæres av en annen vare (en bok, en DVD, eller lignende). Å si at en som kjøper en bok «egentlig» kjøper informasjon blir som å si at en som kjøper et brød «egentlig» kjøper kaloriene. Problemet med hva slags rett en forbruker har til informasjonen som bæres av en vare hen kjøper, er én av dimensjonene ved historien om intellektuell eierskap som økonomisk og juridisk konsept.

17 Etter den engelske matematikeren og presten Thomas Bayes, som la føringene for moderne statistisk inferens, og den amerikanske matematikeren John Nash, som la mye av grunnlaget for spillteori.

18 Om dette ser ut som en revidert utgave av Shannons modell, er det viktig å merke seg distinksjonen mellom informasjon som en homogen masse, og informasjon som objektive data kodet i et gitt symbolspråk. De to definisjonene har sine likheter, men er langt fra det samme.

19 Litt enkelt sagt er en algoritme et sett med instruksjoner, og en funksjon er implementeringen av disse. Som jeg leser forfatterne tolker de den eksperimentelle skolen og feltet markedsdesign dithen at de ikke skiller mellom markedet som algoritme og markedet som funksjon. Dette er et punkt hvor forfatterne virkelig burde ta diskusjonen eksplisitt, da denne tvetydigheten virker å ligge til grunn for mye av den konseptuelle uklarheten ved markedsbegrepet.

20 Her finnes det nærmest uendelige teoretiske nyanser og forgreninger å snuble i. Ett poeng som kan være verdt å nevne er parallellene mellom data- og markedshierarkier. Et viktig poeng ved Turings tankeeksperiment er at enhver datamaskin av mindre kompleksitet enn en UTM kan simuleres fullstendig av en UTM, fordi enhver datamaskin kan simulere en av mindre kompleksitet (leseren har utvilsomt møtt på mangfoldige eksempler av dette i sin hverdag). På samme vis finnes det i den eksperimentelle skolen et kompleksitetshierarki hvor mer komplekse markeder kan simulere mindre komplekse (et formelt bevis for dette finnes i Mirowski 2002, 567–73). Det virker langt fra urimelig å anta at Hayek ville satt pris på denne lignelsen om han hadde vært den bevisst.

21 Her begynner metaforen å svikte, da et av de umiddelbare formålene til Turings tankeeksperiment er å torpedere drømmen om å grunne matematikken i et fullkomment logisk system. Med andre ord spiller Turingmaskinen en lignende rolle som Gödels ufullstendighetsteoremer (Mirowski 2002, 80–4). Om Turingmaskinen har en poetisk likhet med Laplaces djevel, vil en mer prosaisk tolkning vise at den snarere er et argument mot Laplaces drøm – eller i det minste drømmen om et fullstendig og koherent aksiomatisk system.

22 Her er det viktig å påpeke at Smith og andre tenkere i samme tradisjon ikke sier noe om menneskets tankeevne og vesen som sådan, men heller noe om hvordan deres handlinger integreres i en markedsprosess. Dette er i seg selv like lite reduktivt som å påstå at mennesket opererer etter fysikkens lover eller evolusjonære imperativer. Problemet oppstår heller når modellen anvendes for politiske eller ideologiske formål, som vi ser i siste del av boka.

23 Som leseren kan forestille seg er historien om klassisk og nyklassisk verdi og markedsteori langt mer brokete og komplisert enn som så. Historien til disse doktrinene diskuteres godt i Mirowskis allerede nevnte *More Heat Than Light* (1989), samt i Joan Robinsons *Economic Philosophy* (1962).

24 «Super» brukes her i betydningen «overordnet», og henviser ikke til en såkalt *high-capacity computer* (HPC).

25 Her er det viktig å merke seg forskjellen mellom de institusjonelle reglene og normene et empirisk marked faktisk opererer etter, og de analytiske vilkårene en markedsalgoritme bygger på. Førstnevnte kan ignoreres,

om det så leder til en snever forståelse av den virkelige verdens økonomi. Sistnevnte er derimot et uunngåelig spørsmål for markedsdesignere spesielt, og moderne mikroøkonomisk teori generelt. Se også Mirowski 2010. 26 Strengt tatt er det vel like mye slik at inputene formes av markedsalgoritmen de behandles av. Om dette vekker assosiasjoner til Københavnskolen i kvantefysikk er leseren på rett vei: En av opphavsmennene til moderne spillteori og informasjonsøkonomi, John von Neumann, arbeidet også med å utvikle matematiske «spilleregler» for kvantemekanikk, og det finnes betydelig overlapp mellom datavitenskap, kvantefysikk og informasjonsøkonomi (Mirowski 2002).

27 Mirowski uttrykker en lignende bekymring annetsteds: «Is this portrait of markets as software machines evolving in an environment of people towards no ultimate or final telos little more than bad science fiction, a version of *The Matrix* for nerds who grew up playing too much Monopoly?» (Mirowski 2004, 506).

28 En spektrumauksjon er nøyaktig det det høres ut som: Staten gjennomfører en auksjon hvor retten til å kringkaste på spesifikke bølgelengder i det elektromagnetiske spektrumet er «varene» som selges.

29 Noen av de ulike problemene involvert kommer frem i en fagartikkel publisert av den tidligere nevnte John MacMillan samme år. Abstractet lyder som følger: «The design of the FCC spectrum-license auction is a case study in the application of economic theory. Auction theory helped address policy questions such as: Should an open auction or a sealed-bid auction be used? Should the licenses be auctioned sequentially or simultaneously? Should the government allow bids for combinations of licenses, or should it accept only single-license bids? How should the auction be structured to promote the interests of minority-owned and other designated firms? Should the government impose royalties or reserve prices? How much should the bidders be informed about their competition?» (MacMillan 1994). Det er altså denne slags tekniske spørsmål forfatterne henviser til.

30 Den mest upartiske og begripelige forklaringen jeg kjenner av den notorisk kompliserte og mangefasettede finanskrisa fra 2007–8 er Adam Tooze *Crashed* (2018).

31 For leseren som er sulten på en mer teknisk diskusjon av markedet som informasjonsbehandler diskuteres finanskrisa som et «komputeringsproblem» (*computational problem*) i Mirowski 2010.

32 En interessant detalj forfatterne påpeker er at FCC-auksjonen i stor grad ble utviklet av Bayes–Nash-tilknyttede økonomer, mens TARP var prosjektet til eksperimentelle økonomer. Dog problemene de møtte på var ulike i detaljene, er det derfor interessant å merke seg at ubestemmeligheten mellom ulike auksjonsformer var like kinkig i begge tilfeller. 33 Merk her at det er US Treasury som faktisk står for pengebruken til de føderale myndighetene, mens Fed står for den offentlige pengepolitikken. Videre var en av de politiske stridene under finanskrisa hvilke mandater henholdsvis Treasury og Fed hadde i å gripe inn i finanssektoren – derav den diskre glidningen fra Fed til Treasury over.

34 Begrepet «styringsteknikk», som jeg har lånt av Foucault via Svein Hammer, er litt kinkig å definere. Jeg ville tentativt definere det som «måten en myndighet anvender tekniske og/eller vitenskapelige verktøy for å forme og disiplinere samfunnsborgerne i henhold til et moralsk-ideologisk ideal». Det ligger altså tett opp mot begrepet om teknokrati. En detaljert diskusjon av Foucaults begrep og dets verdi finnes i Hammer 2020.

35 Dette begrepet er parafasert fra den franske filosofen Jacques Rancière, som konseptualiserer politikk som kreativ og dynamisk motstand mot mekanisk-automatiske «konsensusystemer». Som han selv sier det: «The consensus says that there is but a single reality whose signs must be depleted; *that there is but a single space, while reserving the right to redraw its borders* [...] In this play of oppositions, the very possibility of a specific conflict necessarily disappears without remainder: one which bears on what there is, which lays claim to one present against another and affirms that the visible, thinkable and possible can be described in many ways. This other way has a name. It is called politics» (Rancière 2010, ix–x; min kursivering). Dette mener jeg er en poetisk refleksjon av Mirowski og Nik-Khahs politiske synspunkter.

# FRA FORSKNINGSFRONTEN

# MORAL SENTIMENTALISM

## A CONVERSATIONAL APPROACH

*By* Christel Fricke

In introductory courses about moral theory, philosophy students commonly learn that there are three different kinds of moral theory, namely deontology, utilitarianism and virtue theory. The common doctrine of this trio of moral theories neglects a fourth kind of moral theory, namely ‘moral sentimentalism’. As the label suggests, moral sentimentalists attribute the pride of place in moral theory to sentiments or emotions, rather than to moral principles or rules as deontology and utilitarianism do, or to role models, as virtue theory does. Moral sentimentalism flourished during the Scottish Enlightenment. The IIIrd Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume and Adam Smith were its most prominent defenders; while they proposed very different versions of moral sentimentalism, they all defended the view—against Thomas Hobbes and Bernard Mandeville—that morality was in one way or another deeply rooted in human nature.<sup>1</sup>

Humans are by nature hybrid beings. Like many non-human animals, we are sentient and vulnerable beings, we can feel pleasure and pain. But we are also provided with rationality or reason, we can think and engage in practical deliberation and decision making; this capacity allows us to postpone the satisfaction of current desires for the sake of reaching more important future goals and to respond to normative constraints. Of course, the mere capacity of rational decision making and norm following does not mean that we always behave in the most rational or normatively appropriate way.

In the rationalist tradition of philosophical moral thought (examples include in particular divine command theory as well as Kant’s rational command theory), sentiments have a bad reputation. Sentiments and emotions are an individual’s spontaneous responses to her or his en-

vironment; they are personal, subjective, often based on limited information or even on false beliefs. Judgments based on sentiments are thus unlikely to be properly justified; they are partial or biased; they are not based on reasons that every rational person has to recognize as authoritative.

Moral sentimentalists are aware of the subjective nature of spontaneous sentimental states. But they do by no means draw the conclusion that moral judgments, because they are based on sentiments, are mere expressions of the judge’s personal feelings and opinions or that these judgments cannot make any claims to universal authority. Thus, the main challenge for a sentimentalist moral philosopher is to explain how a moral judgment can be based on a sentiment and make justified claims to universal authority nevertheless.

Some moral sentimentalists (including, in particular, Anthony IIIrd Earl of Shaftesbury and Francis Hutcheson) have suggested to meet this challenge by assuming that all normal—namely non-psychopathic—people are provided with a ‘moral sense’. This sense is supposed to be perceptual in kind, namely a sense that tracks the moral properties of actions performed by rational agents. In virtue of being provided with a moral sense, people respond to good actions with sentiments of approval and to bad actions with sentiments of disapproval. In moral sense theories, the analogy between visual perceptions of objects and moral sentimental responses to actions plays a prominent role. Just like states of visual perception, sentimental responses to actions are subject to the constraints of perspective. But like in the case of visual perception, people can learn not to be misled by the perceptual constraints of their spontaneous sentimental responses to actions; thus, just as they can make true judgments about the perceptual properties

of objects, they can make true judgments about the moral properties of actions.

My own approach to moral sentimentalism is mostly informed by Adam Smith's moral theory. Even though a moral sentimentalist, Adam Smith rejects moral sense theories. In his *The Theory of Moral Sentiments* (1759, 6<sup>th</sup> edition 1790) his main objections to the assumption of a moral sense are three: (a) There is no evidence for people being provided with a moral sense; otherwise, there would be as much agreement on the moral properties of actions as there is on the perceptual properties of objects. (b) The realism about moral properties is to be rejected; actions are not morally good or bad as such; they are only morally good or bad because of the way they affect other vulnerable beings. (c) Moral sense theories are based on a misunderstanding of the nature and function of the morally relevant sentiments. According to moral sense theorists, anyone who becomes aware of an action will respond with moral sentiments and will judge the action as morally good or bad—unless of course this person is psychopathic, lacking a moral sense. This is supposed to be analogous to the fact that anyone can see a perceptual object and judge the perceptual properties of this object—with the exception of the blind. For Adam Smith, however, the question who it is that responds sentimentally to an action is of uttermost importance. Much depends on whether someone is directly affected by the consequences of the action, or merely witnesses the action without being at all personally affected by it. The agent can also sentimentally respond to her or his own actions, for example with shame or pride.

The first—even though not the only—people to sentimentally respond to an action are those directly affected by its consequences, and this applies in particular to those affected in a damaging or harmful way, namely the victims. In his moral theory, Smith attributes a key role to victims and their sentimental responses to the experience of victimization. Underlying is his claim that what is morally wrong with wrongdoing is that wrongdoing is (really or at least potentially) harmful for victims. Most moral philosophers take their starting point from moral principles, norms or rules and then focus on agents who are obligated to follow them. Accordingly, they claim that what is wrong with moral wrongdoing is that the respective agents violated their duty to follow these principles, norms or rules. Their approach to moral theory is judicial in kind; they look at moral wrongdoers as similar to criminals who violated the law. For them, the suffering of victims of moral wrongdoing is of merely secondary interest. Smith, however, realizes that morality originates in

people's vulnerability and in their moral right not to be harmed in any way.

In my view, and I take this lesson from Adam Smith, moral theory is well advised to seek the origins of our natural moral interest in people's vulnerability and in their moral right not to be harmed, that is, on the side of victims, not of agents. Moral sentimentalism—or rather versions of sentimentalism that take Adam Smith's insights into account—is best equipped to do so. Smith-inspired moral sentimentalists claim that what is wrong with moral wrongdoing is that it harms victims and thereby violates their moral rights: moral wrongdoing inflicts moral wounds on victims. But in what way can people's vulnerability provide a foundation for their moral rights? And what is it they are morally entitled to? Or, to put these questions in sentimentalist terms: What makes a sentient being morally vulnerable? And what shape do moral injuries take?

People's moral vulnerability cannot be reduced either to their physical vulnerability or to their vulnerability to the loss of a beloved living being or of a material object. Here is an example to illustrate this point. People can suffer from physical injuries; they can break a leg. They can find their house destroyed. Or they can find their beloved partner dead on the ground. Such injuries and losses can be caused either by a natural event, such as an earthquake, or by the action of a human agent. The resulting injury or loss is the same in both cases. But there is a relevant difference. For the affected victim it is of uttermost importance whether what she or he suffered was merely a misfortune or whether it was an injustice. Someone who had her or his leg broken needs medical help, quite independently of what it was that caused the injury. Someone whose house has been destroyed needs the help of builders to have it rebuilt. But neither medical doctors nor builders can help a victim of an injustice come to terms with the moral injury this victim suffered. And a spouse who experienced the loss of her or his beloved partner, will, if this loss was caused by a human agent, suffer not only from grief. She or he will also suffer from the disrespect the murderous agent expressed towards both the murdered victim and all those who afterwards miss this victim and suffer from grief. Of course, in a particular case, it may not be easy to decide whether the harm someone suffered was caused by a misfortune or by an injustice. For example, a child can drown in a tsunami. Whether the child's drowning was a misfortune or an injustice depends not only on the natural event of the tsunami but also on whether someone failed to warn or rescue the child while the child could still be



saved. But this difficulty is not what I am inquiring into. The question is why it makes such a difference for a victim whether she suffered a misfortune or an injustice—even though the actual damage, the physical injury and pain, the loss of a material object and corresponding regret or the loss of a beloved person and the resulting grief are the same in all cases. What is the nature of the moral wound? Why can medical doctors or builders not heal the moral wound of a victim of an injustice?

For answering these questions, I take my starting point from some psychological insights. Most people—with the exception only of those who are very severely mentally damaged or who have been severely neglected or even mistreated as babies—conceive of themselves as valuable persons. They have self-esteem. They trust that they are good persons who deserve to be treated well and to receive help and support from others in cases of need. As a consequence of their self-esteem, they expect other persons to treat them as valuable persons, that is, with respect. The amount of respect they request depends on the amount of self-esteem they have. Since people tend to hold themselves in high esteem, they expect others to hold them in accordingly high regard. They expect others to recognize their value. And while it may be difficult to spell out in detail how such a recognition is properly expressed, it is certainly the case that this recognition is incompatible with the—intentional or negligent—infliction of any kind of injury or harm. Indeed—and with this claim I leave the realm of psychology behind and move into the normative sphere of morality—persons who value themselves will not only *expect* others to recognize their value and treat them with an according amount of respect; they will *make claims* on others' respect, assuming that they *have a right* to be treated with respect and not to be injured in any way. The moral rights persons claim add a further dimension to their natural vulnerability; these rights make them vulnerable to the denial of recognition of their rights by other people. The denial of a person's moral rights by a moral wrongdoer can take different shapes. Such a wrongdoer can physically harm a person, steal her or his property or harm someone she or he is emotionally attached to.<sup>2</sup>

Moral philosophers commonly take it for granted that all persons are moral equals and have the same moral rights. This moral equality is what Kant has in mind when he attributes to every human being what he labels 'dignity'. The dignity of a person does, however, not depend on her or his self-esteem. It is not a psychological state but rather a metaphysical status. In the tradition of divine command theory, all humans have dignity because they

are creatures of God. According to Kant, all humans have dignity because they are rational and thus share a divine capacity. As a metaphysical state, dignity is firmly built into human nature. People do not have to acquire it; nor can it be taken from them. One consequence of this is that an individual human being's dignity cannot be violated or annihilated. It is, so to say, out of reach even of the worst perpetrator. For this reason, our moral vulnerability cannot be explained in terms of a violation of our dignity. Nevertheless, Margaret Urban Walker speaks of moral wounds as 'dignitary wounds' (Walker 2013). But a person's dignity does not translate into a psychological state like self-esteem.

In contrast to a person's metaphysical status of dignity, this person's self-esteem is an acquired state; it takes shape in processes of social interaction. Healthy babies are born with a neuro-biological disposition to acquire what psychologists label 'basic trust'. This disposition includes in particular the ability to acquire self-esteem; babies learn to value themselves as good and deserving agents. Furthermore, this basic trust includes trust in other people, the trust that others will recognize and respect the baby as a valuable agent. However, in order to actually acquire their basic trust and, in particular, their self-esteem, babies depend on being taken care of by loving, attentive and competent caregivers. The more loving and caring the caregivers are, the more they are attentive to the baby's expression of its needs and desires, the more they respond to these expressions and help the baby to satisfy them, the more self-esteem and self-trust the baby will acquire. At the same time, she or he will acquire trust in the world as a safe place as well as trust in other people's disposition to respect her or him and provide help in cases of need. But when children grow up and leave the protective circle of their own families, when they move in the world and interact with other people, they will find their acquired basic trust and, in particular, their high self-esteem, challenged. Their self-esteem as teenagers and adults will be constituted in processes of social interaction shaped by unequal power relations, mostly steep social hierarchies, competition and more or less serious moral wrongdoing and victimization. This shaping is an ongoing process; it does not end once a human being leaves childhood and becomes an adult.

In recent years, the phenomena of wrongdoing and victimization have been extensively discussed by moral philosophers, mostly with a narrow focus on moral wrongdoing and on resentment, indignation and guilt as the proper responses to moral wrongdoing from the side of

victims, bystanders and the wrongdoers themselves respectively; these responses are commonly understood as ways in which victims and bystanders hold a wrongdoer accountable or as the way in which the wrongdoer holds her or himself accountable. Most of these philosophers pay little attention to the challenges a person's encounter with apparent moral wrongdoing and victimization represents for her or his self-esteem. They assume that a person's self is a robust bearer of dignity, just as Kant and the representatives of divine command theory would have it. Pamela Hieronymi provides an example when she claims that a victim of wrongdoing resents her wrongdoer because she feels personally offended, believing that she, 'as the one wronged, ought not to be wronged' (Hieronymi 2001, 530). Hieronymi thereby implies that a person who feels to have been wronged cannot eventually be mistaken in her judgment of what happened to her, that such a victim is entitled to rely on her actual self-esteem as a standard for judging the experience of disrespect as moral wrongdoing and the respective agent as a moral wrongdoer, and that this self-esteem (or rather the self that is the object of this esteem), has remained undamaged by the act of wrongdoing. But these implications are quite inadequate, psychologically speaking.

What Hieronymi ignores is how victims of moral wrongdoing commonly feel. One of the few moral philosophers who have paid attention to the actual fragility of a person's self and to the possibility of this self's not surviving the experience of having been morally wronged without any damage is Jean Hampton.<sup>3</sup> She has pointed out that, in order to allow for moral wrongdoing as a possible cause of the damage to the wronged self, philosophers cannot reduce a person's self-esteem to her or his dignity, at least not as long as 'dignity' is understood as a metaphysical status every human being has. Hampton's claim is that victims' sentimental responses to moral wrongdoing request a more careful and a more psychologically realistic account. According to her, resentment is a victim's response to the 'insult' her moral wrongdoer expressed when harming her. The insult consists in the wrongdoer's disrespect not of the victim's dignity, but of the 'high standing' and 'value' the victim assumes to have (Hampton 1988, 44).

People are perfectly aware of the fact that not everybody has the same merits and social status: everywhere, there are princes and paupers, quite independently of whether a state is a monarchy or not. People treat others with the level of respect they think they deserve, and they expect others to treat them with a level of respect that is accommodated to their own value. Which value do people claim

to have? And which value do they attribute to others? Answers to these questions depend on a multiplicity of psychological, personal and social factors.

What is crucial for Hampton's account of a victim's sentimental response to the experience of being morally wronged is that this victim's self-esteem is not invulnerable to damage from the side of other people. She distinguishes between three kinds of beliefs underlying a victim's sentimental response towards the agent who did not find him<sup>4</sup> 'worth enough for him to accord [him] better treatment' (Hampton 1988, 44): (1) the victim can affirm his self-esteem and conclude that the wrongdoer 'made a mistake about his value and rank and is treating him in a way that is too low given his value and rank'; or (2) he can believe 'that the insulter is right to think his status is lower so that the treatment is permissible'; or (3) he can believe 'that the insulter is right to think that his worth can be lowered and that it is permissible for him to do so' (Ibid., 57). In the first case, the victim experiences the wrongdoer's treatment as an insult, as demeaning, like a prince who is taken as a pauper and treated accordingly (the example is Hampton's, see Hampton 1988: 45), or like a CEO of a large company who is taken to be a trainee. Neither the prince nor the CEO will take this experience as a reason to doubt his or her princely or high professorial status. In the second case, the victim sees the wrongdoer as holding up a mirror for him and thus making him recognize how low a status he actually has; he concludes that it was not the wrongdoer, but himself who made a mistake about his rank and value and thereby recognizes the wrongdoer as epistemically superior and better informed about his actual value and rank. As a consequence, the victim lowers his self-esteem as well as his expectation of others' respect. And in the third case, the victim finds his previous value actually degraded by the experience of the disrespectful treatment from the side of the wrongdoer, thereby granting the wrongdoer the power to reduce his value and rank or to destroy it entirely (Ibid., 50–1).

It is thus no wonder that victims of moral wrongdoing do not inevitably respond with sentiments of resentment towards the respective wrongdoer. They do so only in the first of the cases Hampton mentions. If they re-define their self-esteem in response to the experience of being wronged or if they find their self-esteem damaged, they will not inevitably resent the agent who victimized them. They might even resent themselves for the mistake they have made or feel valueless. Indeed, victims' responses to moral wrongdoing are not inevitably as demanding and self-reaffirming as Hieronymi assumes.

*Illustration by Jo Michael de Figueiredo*



The experience of being victimized is certainly very painful. Nevertheless, nobody can her- or himself determine the amount of respect she or he can rightly expect others to pay her or him and decide on her or his own what counts as disrespectful and morally wrong behavior and what does not. On the one hand, there are people who assume to be more important than everybody else and want to be treated accordingly even though there are no reasons for granting them any privileges: they jump queues, they request the best places at the table and expect to be served first or they monopolize discussions, just to name a few common phenomena. When these people come across resistance to the privileges they request, they may feel disrespected and morally wounded; but there is no reason to believe that they have indeed been victimized. These people are self-declared victims, namely people who assume or pretend to have been victimized even though nobody treated them with a lack of due respect. On the other hand, some victims do not even realize the disrespect with which others treat them. For example, if there is something that is supposed to be distributed equally among certain recipients and if some of the recipients do not receive their share, these recipients are treated with disrespect even if they are not aware that they are not receiving their share.

If one does not take the moral equality of all humans for granted, if one explains persons' moral vulnerability in terms of the experience of a lack of recognition of the value they attribute to themselves and if one endorses the view that a persons' self-esteem is socially constructed, there is the question of how much value a person should attribute to her- or himself and how much respect she or he can then rightly expect from others. Furthermore, there is the question how to get the normative requirement of the moral equality of all people back into this mainly psychologically informed picture of how people acquire their self-esteem. The challenge for a psychologically informed moral sentimentalist is to explain how moral judgments based on victims' sentiments and their suffering of moral wounds can rightly claim universal authority.

For answering these questions, I develop a theory of 'moral conversations'. Participants in these conversations include people who feel to have been victimized and morally wounded, the agents these people suspect to have morally wronged them and all bystanders who have either witnessed the suspected moral wrongdoing and victimization or who are expected to be able to contribute something important and useful to these conversations. The task for the participants in a moral conversation is to come to an agreement on whether the person who feels to have

been victimized and morally wounded rightly judges the suspected agent to have morally wronged her or him. But not just any agreement will do. Participants cannot simply put the question to a vote. Nor are the purported victims entitled to simply insist on their judgment of the suspected agent to be a wrongdoer. Nor is the suspected agent entitled to simply deny that she or he did anything morally objectionable. Nor is any of the bystanders entitled to take the role of a moral judge and decide the matter in accordance with her or his own assessment of the plausibility of the victims' complaints or of the suspected wrongdoer's affirmation of her or his innocence. Instead, they have to come to a joint agreement on the matter. For this purpose, they have to agree on a description of the relevant factual matters, of the harm or loss the victim suffered, of what the suspected agent contributed to this harm or loss, of the agent's intentions, her or his underlying practical deliberation and of the circumstances under which she or he decided to do what she or he then did. Furthermore, they have to agree on how much respect the victim could rightly expect others to pay her or him and on whether what the victim experienced really was a moral injury. The latter is a particularly challenging task since reaching this agreement depends on a joint assessment of the victim's rightful extension of her or his self and self-esteem (which determines the confines of her or his moral rights and moral vulnerability) as well as on a joint assessment of the suspected agent's intention and her or his accountability (her or his general capacity to take the responsibility for her or his actions as well as her or his responsibility for the particular action in question).

During all stages of a moral conversation, it is of crucial importance that participants grant each other the right to speak up and express their view of the matter. Furthermore, all participants have to be aware of the possibility that they might be wrong on at least some relevant matters: they might hold incomplete or false factual beliefs, their spontaneous sentimental responses to the matter in question may be subject to perspectival constraints, they may be biased and misled by individual and cultural prejudices. While they can assume that all participants share certain vulnerabilities, they also have to take into account that a person's vulnerability has its individual aspects. Thus, it is important that they do not only listen carefully to each other, they also have to empathize with each other and try to understand the sensitivities of a participant which are beyond her or his individual control. Unless they accept these conversational constraints and perform accordingly, the prospects of reaching an agree-



ement are seriously diminished.

If the participants of a moral conversation submit to these conversational constraints and if they manage to reach an agreement on the above-mentioned topics, they will come to a joint moral judgment of the moral wound the agent inflicted on the victim (if any) and of the agent's action as morally objectionable or not. This judgment will be justified in virtue of being the result of a moral conversation of the kind I just sketched. One condition for this judgment to be justified is that participants in the moral conversation respect each other as equals—however, not as moral equals (otherwise, the procedure would be circular), but as equal sources of relevant information on which to base the judgment. That is, the equality of participants is not due to the recognition of the principle of 'epistemic justice' as Miranda Fricker labeled it (Fricker 2007); it is not a moral demand. It is due to the purely epistemic requirement of justification. Furthermore, for the authority of the moral judgments reached in moral conversations, it is of crucial importance that nobody is excluded from participation who might have something important to contribute. Especially all those who feel to have been victimized and morally wronged by an agent should be invited to join the conversation and be heard. Otherwise, participants in the moral conversation risk ignoring relevant information and thus diminish the prospects of reaching a well-justified moral judgment.

Any occurrence of apparent moral wrongdoing and victimization should become the topic of a moral conversation and provide all participants with an opportunity to construct a shared understanding of themselves and the world they live in as committed to the morally good. Moral norms will then result from inductive generalizations over a sufficient amount of properly justified particular moral judgments. The authority of these norms reaches out to all those who have participated in moral conversations—and since basically everybody can harm everybody else, increasing amounts of people will be engaging in moral conversations and thus align their understanding of what morality requires.

Moral conversations will start locally, and people in different places will engage in moral conversations at the same time. It is therefore possible and even likely that different groups of people will eventually reach different moral judgments of similar cases. After all, the evidence that participants in a moral conversation will have to take into account may be such that it supports different moral judgments. This is not a threat to the claims to universal authority moral judgments make. There is room for moral

pluralism, as long as the different ideas of what morality requires do not get in conflict with each other. In cases of conflict, the conflicting parties will have to engage in further moral conversations in order to align their understanding of the demands of morality. What allows them to do so is that moral conversations, wherever they take place and whoever the participants are, will always follow the same procedure.

Nevertheless, it must be granted that particular moral judgments, justified via the procedure of moral conversations, and the general moral principles based on these judgments will never be absolutely justified. Since their evidential basis is contingent, consisting of victims' sentimental responses to the experience of feeling morally wounded, these judgments are always up for revision. Participants in moral conversations construct the moral rights they all have, and these constructions can be subject to revision and change—just as the boundaries between the territories individuals or groups request as theirs can be subject to revision and change. There are, of course, certain limits that may not be crossed; after all, every human being has a right to have some territory as her or his—both literally and metaphorically speaking. But how far this territory extends depends on what others are willing to grant an individual person or a group as well as on the amount of territory there is to distribute.

La Fontaine provides a telling example for what I have in mind when I refer to a human being's territory—and he reminds us at the same time of the fact that some people who extend their selves into public space get away with it because they have some kind of power over the weak. In his fable 'The Wolf and the Lamb', he tells the story of an encounter between a lamb and a wolf who both drink from a stream, the wolf further upstream and the lamb further downstream. This spatial constellation does not stop the wolf from complaining about the lamb 'troubling his supply'.<sup>5</sup> Implicit is the wolf's claim that the whole stream as well as the whole territory around it is his, that the lamb has no right to be there and that the lamb, by entering the territory he considers as his, disrespects and morally wrongs him. The lamb, however, does not see any reason to accept the wolf's claim to this extended territory and thus denies having harmed and morally wronged him. Indeed, the lamb points out that what the wolf complains about could not possibly be the case:

—Sir, answered the lamb, let Your Majesty  
Not put himself into a rage;  
But rather, let him consider

That I am taking a drink of water  
 In the stream  
 More than twenty steps below him;  
 And that, consequently, in no way,  
 Am I troubling his supply.

The wolf, instead of granting the point, brings up further complaints which are equally based on assumptions not supported by reasons. But the lamb has no chance; the wolf finally eats it, exercising his factual power over it. According to La Fontaine, the story provides an example of the normative force of the factual, of how the strong ones get their way and push the weak ones to the side (or simply consume them), and that they do so without being the least concerned about whether their claims are justified. Be that as it may, the first point the wolf tries to make provides an illustration of how persons define a certain territory as theirs and thereby extend their vulnerability beyond the limits of their bodies.

In the light of La Fontaine's social wisdom, my account of moral conversations must appear very idealistic, if not naïve. I grant its ideal nature; and I do not claim that real people commonly engage in moral conversations whenever they become aware of an occurrence of apparent moral wrongdoing and victimization. But I do claim that they would be well advised to do so and that real people are perfectly capable of doing so, if only they would make an effort. Indeed, given that people have a natural interest in morality, one might expect that they all have an interest in participating in a moral conversation whenever they become aware of a case of apparent moral wrongdoing. However, no one can deny that, in the real world, there are major obstacles that prevent people from engaging in such conversations. Not only is it the case that, in the real world with its social hierarchies and major social inequalities, one can hardly expect people to be easily convinced to participate in a moral conversation—La Fontaine's wolf is an unlikely participant, even though he speaks with a human voice. Just as behind Rawls' famous veil of ignorance, participants in a moral conversation have to leave their actual position in a social-economic hierarchy behind and enter the space of this conversation without claiming any privileges, as 'one of the multitude'—as Adam Smith put it (TMS II.ii.2.1, 83). As participants of a moral conversation, the wolf and the lamb would have to recognize each other as equals.

Social inequalities are not the only obstacles for moral conversations to take place in the real world. All potential participants, be they in the role of purported victims, sus-

pected moral wrongdoers, or bystanders, have their own reasons for avoiding a moral conversation. It may sound absurd, but these reasons originate in their natural need for morality, in the dependency of their well-being on their trust to be successful and deserving agents in a predictable and benevolent world—even though these conversations are supposed to help them satisfy this very need. All sufficiently healthy people are not only naturally disposed to acquire basic trust in themselves and in the world, they are also equally naturally disposed to uphold and defend this trust, once acquired, even in the face of substantive evidence to its not being justified. That suspected wrongdoers try to avoid any engagement in a moral conversation may not be surprising, especially in those cases in which the suspicion of their having done something morally wrong is well grounded. Being exposed as a moral wrongdoer is bad enough, and then there is the prospect of sanctions or amendments of some kind. But even victims will hesitate to engage in a moral conversation. In relation to a wrongdoer, a victim appears as weak, as the one who lost in a competition or fight with a wrongdoer—even if this competition is a myth and the victim never had a chance to win. It can be difficult to accept that one has been morally wounded; after all, admitting that one has been victimized often represents a threat to one's self-esteem not only as a valuable person but also as an agent who can successfully take care of her- or himself and who does not deserve any kind of injury or harm. Furthermore, a victim who publicly endorses her or his role as a victim and requests others' recognition, support and help runs the risk of re-victimization. Such re-victimization occurs when these others do not want to listen to what the victim has to tell them, when these others prefer to ignore the moral wounds that have been inflicted on the victim. And these others, those in the role of bystanders, are likely to refuse to listen and get to know what the victim wants to tell them. Underlying is their own attempt at upholding their basic trust in themselves and the world; every occurrence of apparent wrongdoing represents a potential threat to this trust. Once bystanders cannot escape acknowledging that moral wrongdoing and victimization did occur, they may feel the need to get involved in one way or another, namely by helping the victim to recover or by supporting the victim in her or his wish to hold the respective moral wrongdoer accountable for her or his action. Such involvement can be costly, and there is always the prospect of failure.

Thus, moral wrongdoers, the morally wounded victims and all bystanders have their own reasons for wanting

*Illustration by Jo Michael de Figueiredo*



to avoid participating in a moral conversation. This is so even though such participation would be the most adequate way for all of them to deal with the occurrence of apparent wrongdoing and to achieve what Margaret Urban Walker has labeled ‘moral repair’—namely the healing of moral wounds and the prospect for all involved to leave the moral wrongdoing—apparent or real—behind and get back to their normal lives (Walker 2006). One way to put the challenge that all potential participants in moral conversations have to meet in order to actually start such a conversation is this: engagement in a moral conversation requires trust in oneself and others as persons committed to morality; and this trust has been threatened—if not undermined—by the encounter of an act of apparent moral wrongdoing and victimization.

It takes courage to engage in a moral conversation, but all participants have a great deal to gain from a moral conversation that goes well. And they can all contribute their share to making such a conversation a success. Victims of moral wrongdoing, in particular, have a lot to gain. Their participation in a moral conversation will help them to heal their moral wounds and to forgive their wrongdoers. Indeed, moral conversations pave the way to forgiveness. But this is another major topic of moral thought and I leave its discussion for another occasion.

## LITERATURE

- Fricke, Christel. 2019. ‘Moral Sense Theories and Other Sentimentalist Accounts of the Foundations of Morals.’ In: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (eds.: Craig Smith and Alexander Broadie): 131–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricke, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Hampton, Jean. 1988. ‘Forgiveness, Resentment, and Hatred.’ In: *Forgiveness and Mercy* (eds.: Jeffrey G. Murphy and Jean Hampton): 35–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hieronymi, Pamela. 2001. ‘Articulating an Uncompromising Forgiveness.’ In: *Philosophy and Phenomenological Research* LXIII/3: 529–55.
- Smith, Adam. 1759/1790/1984. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Walker, Margaret Urban. 2006. *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. ‘Moral Vulnerability and the Task of Reparations.’ In: *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (eds.: Cationa Mackenzie, Wendy Rogers, Susan Dodds): 110–33. Oxford: Oxford University Press.

## NOTES

- 1 On the topic of 18<sup>th</sup> century moral sentimentalism see Fricke 2019.
- 2 Margaret Urban Walker takes the denial of a right to hold a wrongdoer accountable to be at the core of morally wounding another person (see Walker 2013). Accordingly, a moral wrongdoer can inflict moral wounds not only on the directly affected victims but also on bystanders who, similar to the directly affected victims, have a reason to hold the wrongdoer accountable for her or his actions.
- 3 To some extent, Margaret Urban Walker has recognized this phenomenon as well, even though merely indirectly. That she is aware of the psychological damage a person’s self-esteem can suffer when subjected to wrongdoing is implicit in her claim that victims are often not strong enough to stand up and hold their wrongdoers accountable and thus depend on the local community for helping them to do so or for doing so in their name (Walker 2006, chapter 4).
- 4 In order to fit with the succeeding quotes, I use male pronouns here.
- 5 I quote from the translation into English by Eli Siegel: <https://aestheticrealism.net/poems/the-wolf-and-the-lamb-by-jean-de-la-fontaine/>



# OVERSETTELSE

# CONSOLATIO AD UXOREM

# TRØSTEBREV

## PLUTARK

*Innledning og oversettelse ved Harald Langslet Kavli*

Plutark (ca. 45–125) var en gresk historieskriver og filosof. Hans mest kjente verk er kanskje *Bioi paralleloi* (*Parallele liv*, norsk oversettelse av Henning Mørland, 1967–8), men han skrev også flere kortere essays, inkludert herværende brev, som i middelalderen ble omtalt som *Moralia*. Plutark sognet til en form for platonisme, og var tidvis svært polemisk mot andre filosofiske retninger i antikken, selv om han ser ut til å ha lånt noen av deres argumenter ved behov. Det er iblant fullt mulig å se enkelte likheter mellom Plutarks fremstilling av følelsene i denne teksten og stoikernes syn på følelser. Tanken om at sjelen overlever kroppens død, og at sjelen kan forderves av det kroppslige livet, ligger nok dog langt nærmere platonismen enn den gjør stoicismen.

Det foreliggende er en oversettelse av et brev han skrev til sin kone i anledning deres datters dødsfall. Det er imidlertid grunn til å tro at brevet også var ment å leses av andre enn hans kone når man ser på de retoriske krumspringene og kompleksiteten i språket hans. Samtidig benytter Plutark seg av små anekdoter om den avdøde datteren som utvilsomt må ha frembragt minnet om datteren hos hans kone; dette gir brevet et nært, levende og personlig preg.

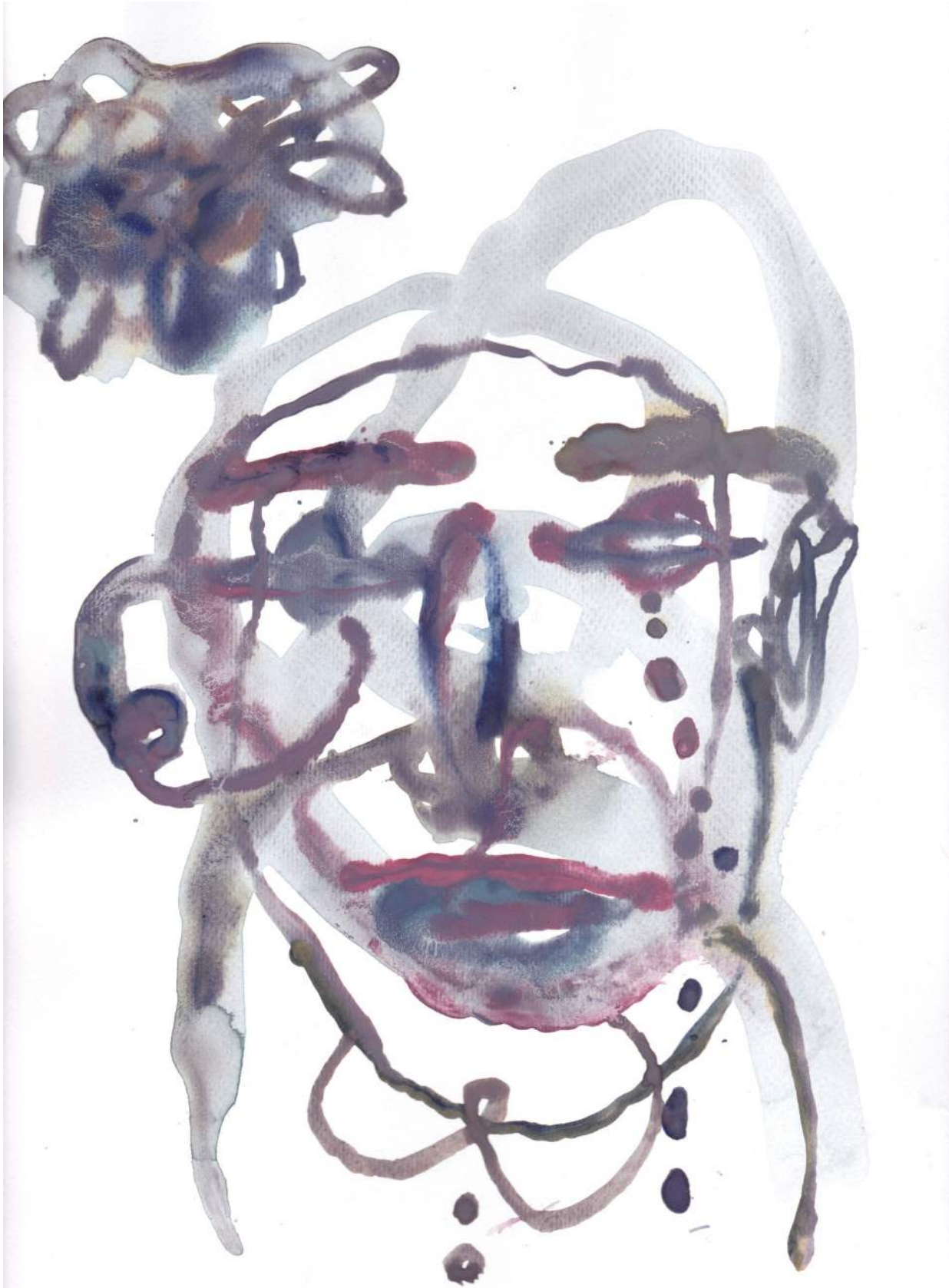
Argumentasjonen er bred: Han latterliggjør måten den gemene hop sørger, han minner om fornuftens rolle i å leve et godt liv, han snakker om sjelens etterliv og faren for at sjelen kan forderves av denne verdenen (og med dette

kommer han farlig nærme en form for antinatalisme), han advarer mot følelsenes ustyrlighet og han minner kona si på at hun fortsatt har mye godt i livet tross dødsfallet.

Alt i alt gir brevet oss et lite vindu inn i noe som var svært utbredt i antikken: barns dødsfall. Det tegner et levende bilde av Timoxena, Plutarks datter, og til tross for det vidløftige språket er det også mulig å se både smerten til Plutark over dødsfallet samt kjærligheten (og beundringen!) han føler for sin kone.

Oversettelsen er basert på *Moralia*, redigert av Gregorius N. Bernardakis (1891, Leipzig: Teubner).<sup>1</sup> Jeg har også konferert med to engelske oversettelser: *Plutarch's Morals*, som er oversatt av flere og revidert og korrigert av William Goodwin (1874, Cambridge: Little, Brown, and Company); og *Essays*, oversatt av Robin Waterfield (1992, London: Penguin Books).

**Bla om for å lese oversettelsen.**



*Illustrasjon av Lukas Lehner*

## CONSOLATIO AD UXOREM

Budbringeren som du sendte meg for å fortelle at datteren vår har dødd ser ut til å ha gått seg bort på veien til Athen. Men barnebarnet vårt fortalte meg om vår datters dødsfall da jeg kom til Tanagra. Jeg antar at begravelsen alt er utført, og jeg håper at begravelsesritene ble utført på en slik måte at du ikke vil pine over dem, hverken nå eller i fremtiden. Men dersom det er noe som du ønsker å gjøre, som du ikke alt har gjort i påvente av min mening, og du tror at dette vil gjøre dødsfallet lettere å bære, så vil også dette bli gjort helt uten overflødighet og overtro, ettersom du er helt fri for disse tilbøyelighetene.

Men kjære deg, pass på at både du og jeg står imot sorgen. For jeg kan dette, og jeg holder sorgen over det som har skjedd innenfor rimelighetens grenser, men hvis jeg hadde sett deg bli satt ut av mismot, ville dette være vondere for meg enn selve dødsfallet. Men som du vet, ettersom du har fostret opp flere barn i fellesskap med meg – alle fostret opp av oss selv i vårt hjem –, så er jeg ikke født fra «eik og steiner»,<sup>2</sup> og jeg husker hvor mye du lengtet etter en datter etter at du hadde satt fire sønner til verden, og vår etterlengtede datter ga meg muligheten til å gi henne ditt navn. Jeg vet derfor at du var særlig glad i henne. Dessuten er familiekjærligheten særlig sterk for barn i denne alderen, ettersom den gleden man har av dem er helt ren og fri fra sinne og klander.

Datteren vår var av natur helt vidunderlig blid og fornøyd, og måten hun gjenga kjærlighet med kjærlighet, og hennes uttrykk for takknemlighet og glede, var både en nytelse i seg selv og viste dessuten hennes store godhjertethet. Hun oppfordret ammen til å amme ikke bare de andre babyene, men også dukkene og lekene hennes som hun gledet seg over. Av ren godhet inviterte hun dem som middagsgjester til sitt eget bord og delte de mest fornøyelige tingene med de som hun gledet seg over.

Men kjære, jeg ser ingen grunn til at disse og lignende ting, som vi gledet oss over mens hun levde, skal pine oss nå som vi minnes henne. Jeg er bekymret for alternativet, nemlig at vi kan komme til å fordrive minnet om henne sammen med sorgen, slik Klymene gjorde da hun sa: «Jeg hater den velbøyd kornellbuen, og skulle ønske at det ikke var noen gymnasier».<sup>3</sup> Klymene fryktet alltid minnet om sin sønn – og forsøkte å unnsnippe det – ettersom det var så sterkt forbundet med smerte, og det er naturlig å forsøke å unnsnippe det vonde. Men ettersom datteren vår var for oss det mest fornøyelige å klemme, se og høre av alt i denne verden, må vi la henne forbli og leve videre i våre minner, som bør gi oss mer – og mange ganger mer – glede enn smerte.

For hvis det er sannsynlig at de argumentene og talene – som vi mange ganger har sagt til andre – også kan gagne oss i vår nødens time, bør vi ty til dem, slik at vi hverken gror fast eller sperrer oss inne i en sorg over tapet, og på den måten ender opp med å betale for nytelsene som hun ga oss med en sorg som er mange ganger sterkere. De som var til stede i begravelsen har fortalt med undring at du ikke tok på deg sørgeklær og at du hverken fikk tjenestepikene dine til å gjøre noe uforstandig eller gjorde det selv. De fortalte også at begravelsen foregikk uten noen overdådige utskielser, men tvert imot ble gjort på velordnet vis, i en verdig stillhet i og med bare de mest nødvendige forordningene.

Men jeg undres ikke over dette, ettersom jeg vet at du aldri pyntet deg overdådig, hverken for teateret eller i sørgeopptog, og at du aldri så noen grunn til å la nytelsen lede deg til det ubrukelige og overdådige. Derfor er jeg ikke overrasket over at du har bevart din enkelhet og nøysomhet selv i disse sørgelige omstendighetene.

For det er ikke bare i bacchanaliaene<sup>4</sup> at en forstandig kvinne må holde seg ufordervet, men hun bør også i andre tilfeller anse det som nødvendig å stå imot de irrasjonelle følelsenes bevegelser og sorgens omveltninger for å bevare selvkontrollen, da dette ikke er i konflikt – slik mange tror – med kjærlighet for ens familie, men heller i konflikt med en udisiplinert sjel.

Vi ærer familiekjærligheten når vi savner, respekterer og minnes de avdøde, men det umettelige begjæret etter å sørge – det som fører oss til jammer og jeremiader – er ikke mindre skammelig enn begjæret etter de tøylesløse nytelser, selv om det første er tilsynelatende mer tilgjengelig (dog fortsatt skammelig) ettersom dette begjæret er knyttet til fortvilelse og smerte i stedet for nytelse.

Hva er mer irrasjonelt enn å bannlyse den overdrevne latter og glede, men likevel tillate at strømmen av tårer og jammer kommer for fullt? For begge deler springer ut av den samme kilden! Hva er mer irrasjonelt enn de som krangler med konene sine over litt parfyme eller purpurfarge, men samtidig finner seg i at de skamklipper seg i sorg, farger klærne sine svarte, inntar misformede sitteposisjoner og smertefulle liggestillinger?<sup>5</sup>

Og – det som er mest plagsomt av alt –, de som hindrer og holder tilbake konene sine dersom konene straffer husslavene og tjenestepikene uforholdsmessig og urettmessig, men like fullt overser at konene deres straffer seg selv med store smerter når de er utsatt for lidenskaper og vonde omstendigheter, selv om dette er noe som krever mildhet og medmenneskelighet av ektemennene, og ikke likegyldighet.

Men for oss og vårt forhold, kjære, har det ikke vært nødvendig å krangle om dette, og det tror jeg ikke det vil være i fremtiden heller. For hvem av filosofene som har bodd med og omgått oss er det som ikke har blitt imponert over din nøysomhet, over hvor sparsommelig du er med klær, sminke og ditt generelle levevis? Alle av våre medborgere som har sett deg i templet, i ofringer og i teateret har blitt imponert over din enkelthet.

Men du har også allerede vist at du kan være helt stabil selv i slike krevende situasjoner, som da det eldste barnet døde, og igjen, da vår skjønne sønn Kharon forlot oss. Jeg husker da jeg fikk beskjed om at barnet hadde dødd, og jeg kom tilbake fra havet i følge med noen fremmede, og de og noen andre kom til hjemmet vårt. Da de så den gode ordenen i hjemmet, hørte hvor stille det var der – slik jeg senere har hørt de si til andre – trodde de at ingenting forferdelig hadde skjedd med oss, og at dødsbudskapet bare måtte ha vært et tomt rykte. Så forstandig hadde du styrt og stelt hjemmet, på et tidspunkt hvor uorden normalt tillates, selv om du hadde ammet barnet fra ditt eget bryst og selv om du hadde utholdt et medisinsk inngrep da brystvorten din ble betent. Dette viste din edelhet og kjærlighet til familien.

Vi ser at mange mødre tar barnene i sine armer – etter at noen andre har vasket og stelt dem – som om de var leker, og dersom barnene dør gir de seg over til en tom og uanstendig sorg. De gjør ikke dette av en god vilje; god vilje er velbegrunnet og skjønn. Deres sterke tilknytning til tomme oppfatninger – og en liten, naturlig følelse – gjør at sorgene blir ville, sinnssyke og uregjerlige.

Og dette ser Æsop ut til å ha fått med seg. Han sa at da Zeus delte ut anerkjennelse til gudene, spurte også Sorg om å få dette. Dette fikk hun, men bare fra de som selv ønsker å anerkjenne henne. I begynnelsen er det virkelig dette som skjer. For hvert menneske lar sorgen gå inn i ham selv, og etter at sorgen har etablert seg over tid blir den som en slektning og et medlem av husstanden som man ikke klarer å kvitte seg med selv om man virkelig ønsker det. Derfor er det nødvendig å kjempe mot sorgen allerede i døren, vi må ikke la den etablere en vaktpost ved at vi iklær oss sørgeklær, kutter av oss håret eller noen andre slike ting. De tingene strider hver dag mot sinnet og fornedrer det, gjør det lite, innesluttet, fanget, grusomt og ynkelig. De gjør at sinnet ikke holder ut latter, lys eller fellesmåltidets samvær, slike ting drives vi til som følge av sorg.

En likegyldighet for kroppen følger av dette ondet, og en fiendskap mot å smøre seg inn med olje og å bade og andre ting som inngår i den personlige pleien, selv om

det motsatte er det som er nødvendig. Sjelens smerte bør hjelpes ved at kroppen styrkes. Sorgen svekkes og løsnes når kroppen er i ro, slik som bølger roer seg i godt vær. Dersom kroppen blir elendig og grov som følge av en dårlig kroppslig pleie, og sender hverken noe godartet eller gagnlig til sjelen, men bare en uhåndterlig og vond damp av smerte og lidelse, vil det ikke være lett å komme ut av dette, selv for den som ønsker det. Slike lidenskaper griper sjelen når den blir mishandlet. Men jeg frykter ikke det verste og mest fryktinngytende som kan skje i slike situasjoner: Det støyende opptoget av dårlige kvinner, deres ulyder og samstemte jammer som de bruker for å blankpusse og drive frem sorg, som hindrer at sorgen stilnes av seg selv eller av noe annet.

Jeg vet hvilke kamper du måtte kjempe da du hjalp Theons søster og kjempet mot gråtekonene og deres støyende jammer. Å avhjelpe sorg med sorg er like ukyndig som å bekjempe ild med ild. Når noen ser at huset til en venn har begynt å brenne, vil han forsøke å slukke det så raskt som mulig, men når han ser at det er sjelen som brenner, vil han derimot lesse på med mer brensel. Når noen lider av en øyesykdom, vil de ikke tillate at hvem som helst berører øynene deres eller å forsøke å behandle infeksjonen, men de som sørger sitter og lar alle som tilfeldigvis kommer innom pirke på og terge infeksjonen slik at sykdommen går fra å være en mild irritasjon til en vond lidelse. Men dette vet jeg at du vil vokte deg for.

Forsøk ofte å la sinnet gå tilbake til tiden før barnet ble født, en tid hvor vi ikke hadde noen ting å utsette på Fortuna, og forsøk deretter å feste tiden nå med tiden da, og se for deg at vi hadde vært i samme situasjon nå som det vi var i da. For kjære, dersom vi synes at tiden nå er vondere enn tiden før datteren vår ble født, synes vi å ønske at hun aldri ble født. Vi må ikke fjerne de to årene mellom da og nå fra minnet. Ettersom de ga oss lykke og glede må vi anse dem for å være blant nytelsene. Anse ikke godene for å være små og ondene for å være store. Selv om Fortuna ikke innfridde håpene våre for henne, bør vi ikke være utakknemlige for det vi har fått. Å lovprise gudene og ikke bære nag mot Fortuna vil alltid bære frukter som er gode og behagelige. Den som i slike omstendigheter som dette, i størst mulig grad trekker ut i minnet om de gode tingene, vender sinnet mot det lysende og skinnende aspektene ved livet, og ut av de mørke og forstyrrende, vil enten helt og holdent slukke sorgen, eller i det minste gjøre den liten og obskur ved å blande den inn med dens motsats. På samme måte som parfyme alltid er velduftende, men også en motgift mot stank, vil gode minner gi den nødvendige hjelpen i vonde stunder til dem som ikke er redde for å huske det



gagnlige og som ikke klandrer Fortuna for alt som skjer. For dette er en tilstand det ikke er passende for oss å være i: Å kritisere livene våre som helhet ville ha vært som om vi hadde ansett en bok for å være ødelagt som følge av én enkelt flekk i en side selv om resten av sidene var rene og skjønne.

Du har ofte hørt at et velsignet liv er en følge av rett bruk av fornuftsevnen som fører til at en god tilstand blir gjort fullkommen, og at Fortunas vendinger og store omskiftninger ikke i seg selv skaper forvirring eller fører livet ut av balanse. Men sett at også vi må styres av eksterne ting, på samme måte som folk flest, sett at vi skulle ha telt opp hvilke ting som Fortuna har stelt i stand og brukt de tingene som tilfaller mennesker som kriterier for lykken, selv da, hev deg over tårene og jammeren til de som besøker deg, de som av sedvane forsøker å påføre deg elendighet. Ha heller in mente at de fremdeles misunner deg dine andre barn, ditt hjem og ditt liv.

Dette hadde vært ille om du skulle ha følt mismot og bitterhet over livet ditt når det er andre som med glede ville ha valgt både livet ditt og din skjebne, selv i denne sorgen som vi nå står i. Det ville vært bedre om selve sorgen kunne få deg til å innse hvor store goder vi fortsatt har. Eller, slik som de som samler sammen hodeløse vers og rader av Homer, samtidig som de overser de store versene som han har skrevet særdeles godt, skal vi være som dem ved å regne opp og klage over livets sorger, og kaste sammen og tåkelegge godene? Vil du oppføre deg som de servile og griske menneskene som samler sammen mange goder, men som ikke bruker det når de har dem, og like fullt jamrer og føler mismot når de mister dem?

Hvis du synes synd på vår datter for at hun døde ugift og uten barn, så har du andre grunner til å trøste deg selv, ettersom du har blitt gift og fått barn. Disse tingene kan ikke både være store for de som har blitt fratatt dem, og samtidig små for de som har dem. Det at hun har dratt til et sted uten lidelse, bør ikke få oss til å lide. Hvorfor skal det at hun nå ikke kan lide, være et onde for oss? Selv de største tapene opphører å være kilder til sorg når det ikke lenger er noe savn etter det som er tapt; Timoxena mistet små ting, for hun hadde liten forstand og fant glede i små ting. Hva angår de tingene som hun ikke hadde sett eller hadde noe begrep om, hvordan kan man si at hun har mistet dem?

Angående det som du har hørt andre si, de som overtaler mange ved å si at det ikke er mulig for noe som er oppløst å oppleve noe ondt eller smertefullt, så vet jeg at troen på våre forfedres doktriner og de dionysiske mysterienes tro som vi er innviet i, stopper deg fra å gå med

på denne oppfatningen. Ettersom sjelen er uforgjengelig, tenk at den går igjennom det samme som fugler som blir fanget i bur. Hvis sjelen har vært fostret opp i en kropp i lang tid og blitt temmet til et bestemt liv av samvær med mange forskjellige ting og omstendigheter i denne verdenen, vil den gjenfødtes og gå inn igjen i det som trekker den ned. Den vil hverken stige opp eller forbli der oppe, men forblir tvinnet sammen med skjebnens forordninger og livets erfaringer.

For tro ikke at alderdommen klandres og snakkes stygt om på grunn av rynker, grå hår og kroppens svakhet. Nei, det verste med alderdommen er at sjelens minner blir svake, at den holder fast ved denne verdenen og vrenger og tynger den, ettersom sjelen holder fast ved den tilstanden den har blitt formet til ved å erfare sammen med kroppen. Men sjelen som <bare har vært bundet til kroppen en kort stund før den slippes fri> av gudene; om så denne sjelen blir forvridd, springer den tilbake til sin naturlige tilstand og bevarer sin smidighet og mildhet. En ild som nylig har slukket kan lett tennes og blusse opp igjen <men en ild som har vært slukket lenge og blitt kald, vil ikke kunne styrkes uten store anstrengelser. Dermed blir det beste å gjøre som poeten sier:><sup>6</sup> «å komme seg gjennom Hades' porter så fort som mulig»<sup>7</sup> før man har blitt for glad i denne verdenen og dens objekter og blitt gjort svak av kroppen og smeltet sammen til en enhet med kroppen, som om med kjemikalier.

Våre forfedres gamle skikker og lover viser bedre frem denne sannheten. De ofrer ikke drikke for spedbarn som har dødd, de utfører ikke noen av de andre ritualene som man gjør når noen andre dør, for spedbarn tar ikke del i jorden eller noen av de tingene som har med jorden å gjøre. Og det er ingen som hjemsøker begravelserne eller minnesmerkene deres, eller som sitter ved deres fremlagte lik, for lovene våre som omhandler dødsfall i den alderen tillater det ikke, ettersom de som dør i den alderen har byttet ut denne verdenen og denne skjebnen med en bedre skjebne, og dratt til et mer hellig og gudommelig sted. Ettersom det er vanskeligere å ikke tro på loven enn det er å tro på den, la oss holde oss slik som loven foreskriver i det ytre, og sørg for at våre indre tilstander er enda mer ubesudlede, rene og besindige.

## NOTER

1 Tilgjengelig fra <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg111.perseus-grc1:608b>.

2 Gammelt gresk ordtak, blant annet brukt i *Odysseen* 19.136.

3 Klymene er en karakter i en tragedie av Evripides. Sønnen hennes døde, og utfra disse linjene gir det mening å anta at sønnen var glad i gymnasier og å skyte med bue.

4 Bacchanaliaene var festligheter for å ære guden Bacchus, for grekerne også kjent som Dionysios.

5 Her viser nok Plutark til enkelte ritualer og vanlige handlinger blant sørgende kvinner i hans kultur.

6 Her er det noen linjer som har falt ut fra det bevarte manuskriptet og blitt rekonstruert i den greske utgaven til Bernardakis. Teksten i vinkelparenteser er oversatt fra Bernardakis rekonstruerte linjer.

7 En linje fra et dikt av Theognis. Også sitert i Epikurs brev til Menoikos som jeg oversatte i *Filosofisk supplement* #1–2/2021.

# UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Rhizom.** Begrep introdusert av Gilles Deleuze og Felix Guattari i boken *Tusen platåer* (1980). Et Rhizom er det samme som en jordstengel eller et rotnettverk. Forfatterne brukte dette bildet som en illustrasjon på hvordan ulike fenomener er forbundet med hverandre i et mangfoldig flettverk av ikke-hierarkiske og ikke-binære strukturer. Dette i motsetning til bildet av treet, som Deleuze og Guattari hevder er grunnleggende hierarkisk, og som har vært gjengs i den vestlige filosofiske og vitenskapelige tradisjon.

**Max Scheler (1874–1928)** var en tysk filosof. Han hadde undervisningsstillinger ved Universitetet i Jena og i München, og ble senere professor ved Universitetet i Köln. I dag regnes Scheler først og fremst som en av fenomenologiens foregangsmenn, men hans virkefelt strakte seg også fra sosiologi og kulturkritikk til religionsfilosofi og filosofisk antropologi.

Scheler tok tidlig avstand fra de strenge metodologiske prinsippene som preget Edmund Husserls fenomenologi, særlig dens transcendentalfilosofiske dreining. I stedet hadde Scheler en mer eklektisk tilnærming til fenomenologien – inspirert av alt fra kristne til livsfilosofiske tenkere – som han mente var bedre egnet til å adressere etiske og verditeoretiske spørsmål. Dette førte etter hvert til grunnleggingen av *den materielle verdietikken*, som Scheler introduserte i hovedverket *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik* (del 1 utgitt i 1913; del 2 i 1916). Som tittelen antyder, opponerte Scheler her imot Immanuel Kants formalistiske deontologi, spesielt Kants påstander om at all etikk som baserer seg på materielle faktorer er dømt til å være *a posteriori* og lykke- og konsekvensorientert. Scheler var altså uenig med Kant i at det ubetingede gode ikke kunne være materielt fundert. Han argumenterte for dette gjennom en fenomenologisk analyse av hvordan vi mennesker erkjenner allmenngyldige og hierarkisk ordnede grunnverdier i persepsjonen. Sentralt i denne analysen står emosjonelle fenomener som kjærlighet, men også Schelers personbegrep, som vektlegger at en person ikke må forstås som en objektiviserbar størrelse, men heller som en unik enhet av de handlingene vedkommende gjør innenfor ulike kontekster.

Mye av denne tematikken kan også gjenfinnes i mer anvendt form i Schelers studier over medfølelse og sympati. I 1923 utga Scheler boken *Wesen und Formen der Sympathie*, som er en bearbejdet versjon av hans første publikasjon, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass* (1913). På tidspunktet for denne relativt innflytelsesrike utgivelsen hadde Scheler nylig gitt avkall på sin katolske tro, som hadde vært en viktig impuls for mesteparten av hans tidligere arbeider.

I sin nekrolog over Scheler beskrev Martin Heidegger sin tidligere kollega som datidens fremste intellektuelle. Grunnene til at Schelers navn er mer eller mindre glemt i dagens fagfilosofi kan man bare spekulere i. Noen har vist til sensuren Schelers verker var gjenstand for under det tredje riket, grunnet hans jødiske bakgrunn og aktive motstand mot nazismen. Andre hevder derimot at en mulig årsaksforklaring kan være hans insistering på objektive verdihierarkier og den definitive kosmologiske særstillingen han tilskriver mennesket. **S.S.S.**

**Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)** var en av hovedskikkelsene i den tyske idealismen. I løpet av livet gjennomgikk tenkningen hans radikale endringer, fra sine tidlige forsøk på å kombinere Fichtes radikaliserings av Kants transcendentalfilosofi med spekulativ naturfilosofi, til senere undersøkelser over friheten og ondskapens vesen, samt mytologi og religionsfilosofi.



Kilde: Wikimedia Commons



# NATURFILOSOFI I MENNESKETS TIDSALDER

OM HANS JONAS, ANTROPOCEN OG TAPET AV LIV



Fotografi av Miriam Sørtlie Larsen

**MESTERBREV VED  
SINDRE BRENNHAGEN**

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Min masteroppgave handler, som tittelen antyder, om naturens tilstand og status i den inneværende geologiske epoken Antropocen, også kjent som «menneskets tidsalder». Kort fortalt undersøker jeg måten naturen har blitt forstått – konseptualisert – gjennom tidene, med særskilt fokus på innflytelsesrike filosofiske perspektiver som kan sies å ha påvirket vår betraktning og behandling av naturen. Med andre ord: Min oppgave beskjeftiger seg med spørsmål om hvorvidt – eller i hvilken grad – enkelte teorier har overvintret til vår tid og sågar influert oss i en mer negativ forstand.

Innledningsvis gir jeg en utlegning av de ulike idé- og filosofihistoriske utviklingspøkene i det vestlige natursyn, helt fra såkalte førmoderne kosmologier og frem til vår egen tid. Jeg følger den tyske filosofen Hans Jonas' tanke om et grunnleggende radikalt skifte – en nærmest kosmologisk omveltning – i vår forståelse og tolkning av naturen, som kan spores tilbake til senrenessansen eller den naturvitenskapelige revolusjon på 15-/1600-tallet. Fra å betrakte naturen som allment sjelelig, som et metafysisk og økologisk hele (konsubstansialitet, panpsykisme, osv.), ble den etter hvert tolket som en ansamling sjel- og verdiløse objekter, rene bruksmaterialer mennesket kunne utnytte etter eget forgodtbefinnende. Jonas kaller dette en overgang fra panvitalisme til panmekanisme, eller fra livets ontologi til *dødens ontologi*.

Dernest følger en redegjørelse av Jonas' naturfilosofi, hans «filosofiske biologi» eller «eksistensielle fortolkning av biologiske fakta», som han kaller det i *Phenomenon of Life* (1966). Jonas sporer kimen til subjektivitet – og videre: formålsrettethet og egenverdi – helt tilbake til stoffskiftet (metabolisme), prosessen hvor organismer opprettholder og skaper seg selv gjennom en aktiv og dynamisk involvering med omgivelsene, med andre, med verden.

Videre følger en diskusjon av måten vi erfarer og gjenkjenner subjektivitet hos mer-enn-menneskelige andre i konkrete møter med dem. Her er jeg noe mer tverrfaglig enn i de to forgående kapitlene, og har en mer sosiolo-

gisk og psykologisk brodd, noe som kommer tydelig frem i for eksempel min diskusjon av sosialiseringssprossene barn gjennomgår. I dette tredje kapittelet artikuleres også det jeg kaller et realistisk gyldighetskriterium, inspirert av blant annet Freya Mathews og Arne Johan Vetlesen. Tanken er som følger: Hvis en gitt kulturs grunnantakelser viser seg som skadelige eller regelrett destruktive når omsatt i praksis, må det følgelig være både noe deskriptivt og normativt galt med begrunnelsene, rasjonalen, bak dem; de kan ikke være riktige, kan ikke være sanne, men tar beviselig feil av noe. Det kommer nok kanskje ikke som et sjokk for leseren at jeg her sikter til blant annet forestillingen om en uendelig, eksponentiell økonomisk vekst på en klode med begrensede ressurser (unnskyld det tingliggjørende språket), at naturen er et passivt lager med råvarer vi kan forsyne oss av uten hensyn til dens tålegrenser, samt den filosofisk-cum-ideologiske tanken om menneskets absolute suverenitet – en normativ antroposentrisme.

I fjerde kapittel drøfter jeg implikasjonene av epokeskiftet fra Holocen til Antropocen, og undersøker en populær, kontemporær idéstrømning som pretenderer å adressere Antropocen, nemlig posthumanismen. Jeg stiller meg dog svært skeptisk til posthumanismens søken etter å dels kollapse, dels overvinne, uunnværlige ontologiske skiller mellom for eksempel organismer og artefakter; dens søken etter å forkaste naturbegrepet fullstendig; at den simpelthen forutsetter en materialistisk ontologi; samt at fokuset på tapet av biologisk mangfold er så oppsiktsvekkende fraværende som det er hos for eksempel Bruno Latour og Jane Bennett.

Det femte og avsluttende kapittelet er tematisk litt *all over the place*, med diskusjoner av den fysiske og konseptuelle utryddelsen av naturen (naturen som empirisk størrelse og begrep), reaksjoner på tap av natur (solastalgi, økosorg, økologisk hukommelsestep), ansvar for mer-enn-menneskelig liv, samt den todelt rovdriften på biologisk og kulturelt mangfold. Sammenlignet med de foregående kapitlene, vier det siste kapittelet mer plass til etiske problemstillinger; i Hans Jonas' ånd beveger jeg meg altså fra en ontologi og henimot moralfilosofiske diskusjoner.

#### *Hva argumenterer du for/imot?*

Først og fremst argumenterer jeg imot dualistiske forklaringsmodeller à la Descartes' beryktede substansdualisme, som både separerer og *isolerer* det mentale fra det fysiske, og sånn sett skaper et skisma som har preget – rettere sagt: dominert – mesteparten av den moderne filosofiens debatter. Men jeg kritiserer også monistiske rammeverk som ikke evner å gi en adekvat forklaring og beskrivelse av fe-

nomenet liv, eksempelvis idealismen og materialismen, som ifølge Jonas er fragmentariske restprodukter av den cartesianske dualisme og således forblir «halve ontologier».

Med utgangspunkt i Jonas' filosofiske biologi, tar jeg til orde for en naturfilosofisk realisme, hvilket innebærer at subjektivitet, egenverdi og iboende formål avdekkes *in re* og *in situ*, gjennom vår erfaring av og omgang med naturen. Jeg går aktivt inn for å snu om på den etablerte rekkefølgen i vestlig filosofi, hvor epistemologien nyter en ubestridt forrang over ontologien – hvor undersøkelser av det som *er* dikteres av forutgående spekulasjoner over hva vi kan *vite*.

Skulle jeg forsøke å identifisere et ledemotiv eller en grunntanke i min oppgave, måtte det ha vært menneskets uløselige tilknytning til naturen i vid forstand: ikke kun på det basalt biologiske planet, men også vår avhengighet av naturen i sosial, emosjonell og kognitiv forstand. I Antropocen, den geologiske epoken hvor naturen trues fra alle kanter og i alle former, er lite så viktig som å undersøke vårt mangefasetterte forhold til den, uansett hvor klisjéfyllt det måtte virke.

#### *Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Jeg ville nok ikke sagt at andre *burde* lese oppgaven min, da enkelte kanskje vil finne baksiden på en sjampoflaske mer givende å lese enn mine skriblerier. Hvis noen imidlertid *ønsker* å lese den, kan jeg reklamere med følgende: i) Jeg har skrevet oppgaven på norsk, noe som forhåpentligvis gjør de fremstilte resonnementene tilgjengelige for flere enn dem som leser fagfilosofi på engelsk hver dag; ii) jeg er sektorovergripende i min tilnærming, hvilket innebærer at jeg også anvender innsikter fra andre fagområder for å gi en mer helhetlig beskrivelse og analyse av de ulike problemstillingene; iii) selv om jeg er forsvinnende lite praktisk anlagt, har jeg likevel en *retorisk* verktøykasse med mange forskjellige instrumenter jeg benytter meg av (tror det er en og annen gøyal neologisme i oppgaven); iv) den jevne korrekturleser vil sikkert finne stor glede i å påpeke alle anglistismene mine.

#### *Hva er planene for fremtiden?*

Den attoppslukende drømmen er selvfølgelig å kunne leve av å være en meningsbærende mann som vil opp og frem i (den akademiske) verden. Det later dog til at det er en umulighet på nåværende tidspunkt, derfor skal jeg i umiddelbar fremtid fortsette å vandre rundt (og formodentlig studere) på Blindern, intelligentsiaens høyborg, og leve på midler den barmhjertige lånekassen avser oss som ennå ikke er av samfunnsøkonomisk nytte (heia velferdsstaten!).

# SORGEN OVER DEN IKKE-MENNESKELIGE NATUREN

## EN UNDERSØKELSE AV FENOMENET ØKOSORG



### MESTERBREV VED JULIANNE SØRFLATEN GROVEHAGEN

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Min masteroppgave er en undersøkelse av fenomenet økologisk sorg (*økosorg*), som er følelsesmessige reaksjoner på klima- og miljøkrisen. Mer spesifikt er det sorgen over den ikke-menneskelige naturen: andre arter, habitater, landområder og biotoper. Økosorg kan oppstå som følge av naturkatastrofer, når voldsomme krefter utenfor vår kontroll tar liv og ødelegger større områder (orkan, tsunami, osv.). Men i vår tid er økosorg i hovedsak en emosjonell respons på *menneskeskapt* ødeleggelser. Det er, til syvende og sist, mennesker som raserer mesteparten av den ikke-menneskelige naturen per i dag. I min masteroppgave konsentrerer jeg meg mest om økosorg følt over tap som er forårsaket av mennesker, og tar derfor også opp tanker om skyld og ansvar.

Jeg drøfter i hvilken grad moderne vestlige mennesker har benektet den ikke-menneskelige naturen en form for «sorgbarhet» (et begrep fra Judith Butler, som på engelsk heter «grievability»). Å tilskrive objekter sorgbarhet er en maktutøvelse, derfor handler også masteroppgaven om følelser og om maktrelasjoner.

Jeg mener at fenomenet økosorg med tiden vil bli etablert del av miljøetikken, da fenomenet sier noe dypere om våre underliggende verdier; at vi føler sorg over noe ikke-menneskelig, tyder på at det er *verdt* å sørge over – at det er noe verdifullt som går tapt. Jeg mener dette vil utvide den eksisterende debatten om verdi i miljøetikken. Spørsmålet om den ikke-menneskelige naturens iboende verdi har lenge vært abstrakt, ikke konkret. Økosorgen omhandler imidlertid helt konkrete objekter og følelser. Spørsmålet om hvem og hva som anerkjennes som sorgbare, har en tydelig normativ etisk dimensjon. Økosorg er dessverre et økende fenomen, noe vi ser mer og mer av. Denne typen sorg er kvalitativt forskjellig fra sorgen vi føler over tap av andre mennesker, av våre artsfrender, derfor mener jeg vi har behov for å konseptuelt skille dem fra hverandre.

Dette er dermed en oppgave om følelser, om hvordan følelser har blitt nedvurdert i den moderne vestlige kultu-



ren, og om hvorfor følelser er utslagsgivende for måten vi reagerer på naturødeleggelser. Jeg tar opp den grunnleggende økofeministiske kritikken av den moderne vestlige kulturens holdninger til den ikke-menneskelige naturen, og hvordan de henger sammen med undertrykkningen av både kvinner og følelser. Med bruk av økofeminismens kritikk forsøker jeg å forklare hvorfor følelser burde få en ny status i miljøetikken og miljøfilosofien. I tillegg forsøker jeg å vise hvordan følelser slik som økosorg bidrar til å drive frem prosjekter som *rewilding* og *de-extinction*.

Økosorg er et komplekst og sammensatt fenomen. Målet med masteroppgaven har derfor vært å undersøke de mange aspektene ved den, å begynne skisseringen av et rammeverk, selv om det fremdeles gjenstår en hel del å undersøke – det er fortsatt mange lukkede dører vi trenger å åpne.

Jeg vil understreke at denne masteroppgaven bare viser én side av saken. Det er selvsagt flere faktorer som spiller inn her, slik som politiske og økonomiske strukturer. Dette prosjektet bidrar bare med ett perspektiv på dette mangefasetterte fenomenet.

#### *Hva argumenterer du for/imot?*

Først og fremst er mitt prosjekt en undersøkelse, jeg forsøker å forstå hva økosorg er. Men jeg begrenser meg ikke bare til ren utlegning. Jeg argumenterer også mer normativt for at vi behøver *rom* for økosorg (steder å sørge) samt at vi burde anerkjenne den ikke-menneskelige naturen som et sorgbart objekt. Hva og hvem vi peker ut som sorgbare, som noe eller noen vi kan eller burde sørge over, er en maktutøvelse, og således er det også et etisk dilemma. Dette burde miljøetikken i større grad fokusere på.

#### *Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Jeg mener min oppgave er svært dagsaktuell. Det er faktisk ikke alle som vet hva økosorg er, siden det er et relativt nytt fenomen, samt at mange sikkert tenker at sorg kun omhandler mennesker, og kanskje spesifikt mennesker vi har nære forhold til. Det er likevel slik at vi sørger over utrolig mye mer enn andre mennesker, og jeg tror vi vil se mer og mer av økosorg i fremtiden. For øvrig kan jeg også nevne at dette temaet er relevant for andre fagfelt enn filosofien. Derfor har det vært viktig for meg å ha et interdisiplinært blikk, og ikke begrense meg til litteraturen fra bare ett fagfelt. Derfor tenker jeg oppgaven kan være interessant for personer fra andre fagfelt.

#### *Hva er planene for fremtiden?*

Nå skal jeg først og fremst gjøre en god jobb for studen-

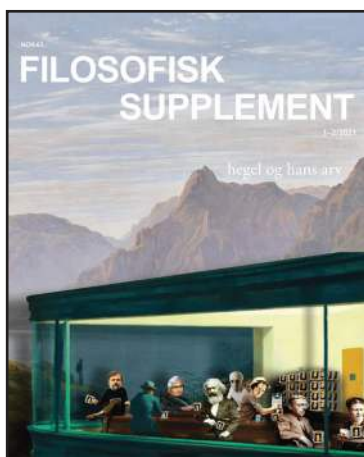
tene i universitetsstyret, siden jeg er valgt inn der. Jeg er også miljøansvarlig i og medlem av arbeidsutvalget til Studentparlamentet ved UiO, så jeg vil dra med meg mitt engasjement for klima og miljø også i dette arbeidet. Hva gjelder akademiske ambisjoner, ønsker jeg selvsagt å ta doktorgrad en gang i fremtiden. Men når alt kommer til alt, er det viktigste for meg at jeg får jobbet med noe som har med klima og miljø å gjøre.



# FORRIGE NUMMER

# HEGEL OG HANS ARV

## (#1-2/2021)



**Omfang:** 186 sider

**Redaktører:**

Sindre Brennhagen  
Sjur Sandvik Strøm

**Forside:** Ruben Aas Arvesen

**Priser:**

1 utgave: 65,-  
3 utgaver: 150,-  
5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk [filosofisksupplement.no](http://filosofisksupplement.no) for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

I 2020 fylte Georg Wilhelm Friedrich Hegel 250 år. Til tross for at jubilaranten selv ikke var til stede for å overvære feiringen (legemlig, i det minste), ble hans *Geburtstag* markert med flerfoldige konferanser, bokutgivelser og workshops innenlands som utenlands. At Hegels tenkning fremdeles er relevant, fremstår ubetvilelig, men det er ikke gitt at en filosof som skrev og virket på 17- og 1800-tallet skulle være så innflytelsesrik den dag i dag. Ei heller er det gitt at nettopp Hegel, med sitt tidvis ugjennomtrengelige språk, skulle bli lest og diskutert i det vide og brede i vår tid. Dette synes å implisere følgende: Hegel har en del å si oss, både *direkte* gjennom hans egne verker, så vel som *indirekte* gjennom dem han har inspirert.

Særlig to ting kan fremheves som Hegels banebrytende bidrag til filosofien: Forsøket på å inkorporere historiens gang som en grunnleggende metafysisk størrelse i sitt system, og omformuleringen av den tradisjonelle dialektikken og logikken. Disse aspektene er i grunn uatskillelige. Ikke bare for historien, enten det er på samfunnets, kunstens, religionens eller filosofiens område, men også for begjæret, tenkningen og virkeligheten som sådan, blir motsetningenes kamp forstått som den egentlige drivkraften. Populært har dette blitt fremstilt i triaden *tese*, *antitese* og *syntese*, men som flere har påpekt, er dette en forenkling av den mer dynamiske dialektikken man finner hos Hegel. Det er i alle tilfeller gjennom dialektikken at Hegel så muligheten til å oppheve de ensidige perspektivene og dualismene som preget mye av filosofien før ham, og som kanskje kan sies å ha overvintret inn i vår egen tid: eksempelvis skillet mellom teoretisk og praktisk fornuft, subjekt og objekt, menneske og natur, individ og fellesskap, frihet og nødvendighet.

Hegel var en systemfilosof, en som ønsket å si noe om virkeligheten i sin helhet, totalitet. Han befattet seg derfor med samtlige områder av filosofien, i tillegg til at han holdt seg oppdatert på de nyeste naturvitenskapelige funnene i sin samtid. Hegel var dessuten dypt samfunnsengasjert, og skrev blant annet artikler med utkast til en tysk forfatning, samt om reformakten i England. Som tenker har han følgelig ikke kun preget filosofien, dens faginterne standarder hva gjelder metodologi og studieobjekter, men også gjort seg gjeldende utenfor eller *forbi* filosofiens sedvanlige nedslagsfelt.

I forrige nummer av *Filosofisk supplement* samlet vi et titalls ulike bidrag som alle beskjefte seg Hegels tenkning og sektovergripende arv.

Tekstbidrag av: Steinar Mathisen, Terje Sparby, Åsne Dorthea Grøgaard, Maia Nordsteien Nielsen, Matthew Miyagi Tuten, Sjur Sandvik Strøm, Lukas Lehner, Evan Hays, Andreas Tagmose Grønkjær, Sindre Brennhagen, Jonas Bakkeli Eide, Dag Johnsen, Tollef Graff Hugo, Harald Langslet Kavli, Lage Nøst, Helge Myhre.

# NESTE NUMMER

## FRIHET (#5/2021)

Få emner har opptatt filosofer i like stor grad som frihet, og få andre emner har den egenskapen at måten det blir behandlet på, hviler på såpass mange etiske, rettslige og politiske antakelser.

Sammen med fornufts- og språkevnen er det nok evnen til å leve fritt – være autonom og selvlovgivende – som filosofer oftest har henvist til for å hevde menneskets særegenhet. Spørsmålet om frihetens vesen tar således ofte utgangspunkt i det menneskelige enkeltindivid: Hva vil det si for et menneske å handle med fri vilje? I hvilken relasjon må denne viljen stå til ens drifter, begjær, grad av opplysning, og lignende, for å kunne karakteriseres som virkelig fri?

Disse spørsmålene er naturligvis nært knyttet til overveielser om aktørskap, ansvar og klanderverdighet; kort fortalt, til moralske anliggender. Men med en gang spørsmålene reises, oppstår behovet for å gå til omstendigheter *utenfor* det menneskelige enkeltindivid for å finne svar – eksempelvis sosiale og samfunnsmessige faktorer. Utvider man perspektivet enda mer, begynner etter hvert de klassiske metafysiske og/eller teologiske problemene å melde seg: Hvordan passer menneskets frihet inn i et univers som angivelig er gjennomdeterminert av allmenne naturlover, eller hvis gange er forutbestemt av gudommelig forsyn?

Problemstillinger av denne sorten har avfødt mange ulike og motstridende posisjoner. Politisk og sosialt finnes eksempelvis liberalistiske retninger som vektlegger enkeltindividet og den negative frihetens primat (Mill, Nozick), så vel som retninger med et mer kommunitaristisk preg (Hegel, Taylor, MacIntyre), der fellesskapet og den positive friheten får en grunnleggende betydning. På det metafysiske og handlingsfilosofiske planet pågår det stadig debatter mellom dem som forfekter hard determinisme, indeterminisme og kompatibilisme, men det finnes alltid filosofer som utfordrer rammeverket disse diskusjonene foregår innenfor.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som tar opp slike og lignende spørsmål tilknyttet frihet. Fristen for innsending av tekster er **30. oktober 2021**. Tekstene skal være klare til å trykkes senest 20. november 2021.

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send oss en e-post med idéutkast, en tidligere oppgave du vil omarbeide, skisser, forslag til anmeldelse eller ferdige tekster på **bidrag@filosofisksupplement.no**. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

*I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:*

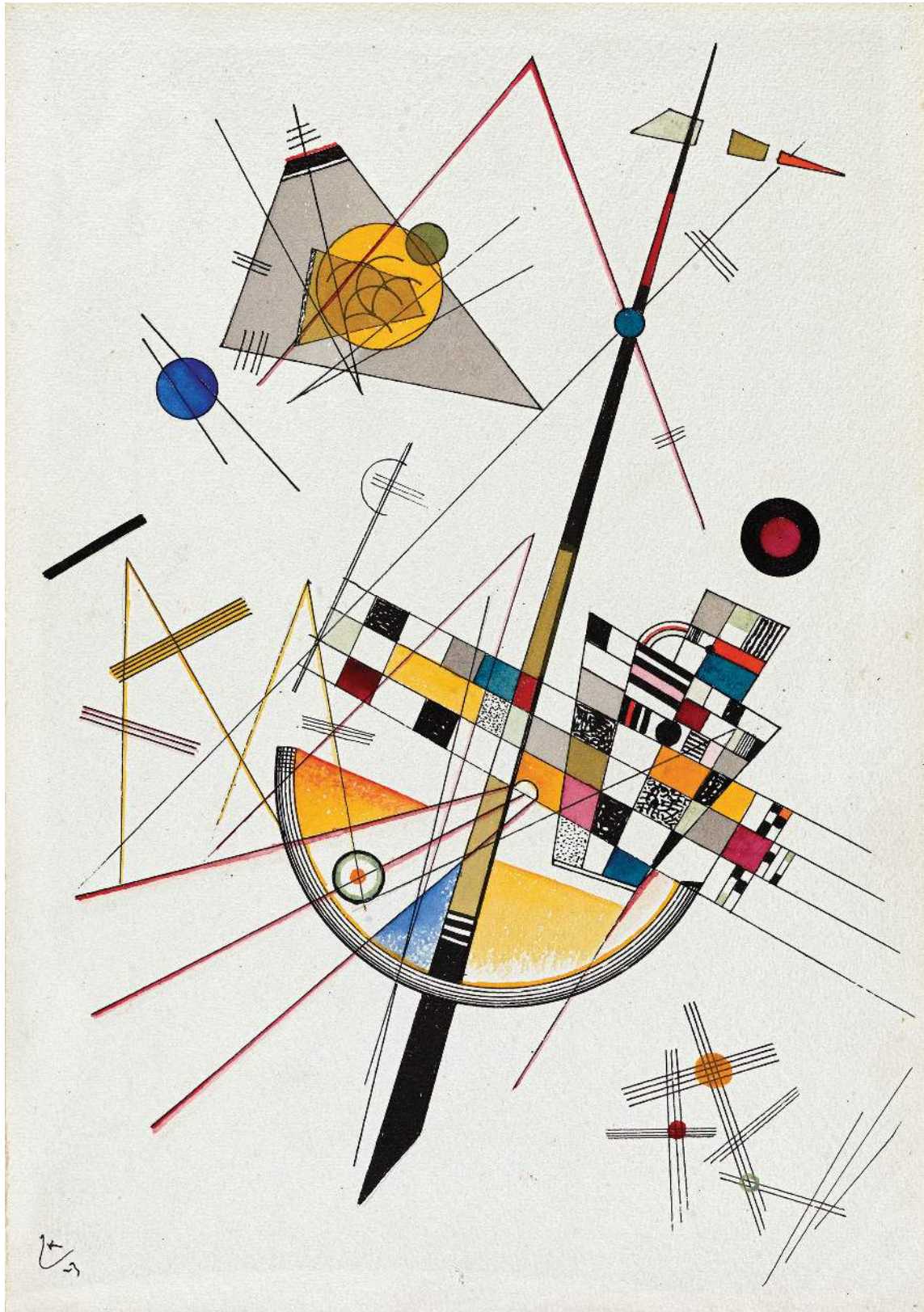
- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten.
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent).

# QUIZ

## SPØRSMÅL

1. Hva er det etymologiske opphavet til vårt ord «melankoli»?
2. Når vi først er inne på melankoli, hvem regisserte filmen *Melancholia* (2011)?
3. Hvilket gresk ord betegner én av sjelens deler ifølge Platon, og kan også oversettes med «begjær»?
4. Hvilken rase i *Star Trek* er det som er kjent for å aktivt forsøke å bekjempe følelsene sine?
5. Hva heter filosofen som har skrevet boken *I Drink, Therefore I Am*?
6. Hvilken skotsk filosof, som kanskje huskes best for sitt bidrag til samfunnsøkonomien, har skrevet boken *Theory of Moral Sentiments* (1759)?
7. Hvilken engelsk artist hadde i 2002 stor suksess med låten «Feel»?
8. Hvilken engelsk dikter hevdet at poesi er «the spontaneous overflow of powerful feelings»?
9. Det er ingen fryd som skadefryd! Vi har lånt ordet vårt fra tyskerne, mens grekerne hadde sitt eget ord. Hva er det?
10. Emotivisme er teorien om at moralske påstander kan reduseres ned til emosjonelle reaksjoner. Altså, når jeg sier at det er galt å lyve sier jeg egentlig «buuuuu til lying». Hvem skrev boken *Language, Truth and Logic* (1937), hvor denne teorien blir lagt frem?
11. Og hvem skrev boken *After Virtue* (publisert i 1981), hvor denne idéen blir kritisert?
12. Hvilken amerikansk kunstner var det som bekjente at hennes ensomhet dreper henne, men at hun likevel holder fast ved troen?

- SVAR
1. Fra gresk *via senlatin*. Ordet er en sammensetning av ordene «melas» og «khole», «svart» og «galle», som er et av humørene man trodde påvirket kroppslige og sjellege tilstander.
  2. Lars von Trier.
  3. Epithymia.
  4. Vulcanerne.
  5. Roger Scruton.
  6. Adam Smith.
  7. Robbie Williams.
  8. William Wordsworth.
  9. Epikhairēkakia (ἐπιχαίρεκακία)
  10. A.J. Ayer.
  11. Alasdair MacIntyre.
  12. Britney Spears, i låten «Hit Me Baby, One More Time».



Vaisilij Kandinskij, *Delicate Tension No. 85* (1923).  
Kilde: Wikimedia Commons.



# BIDRAGSYTERE

## Tekst

Sindre Brennhagen (f. 1997) har mastergrad i filosofi fra UiO og studerer nå litteraturvitenskap ved samme sted.

Johne Eide (f. 1947) er lektor i språkfag og filosofi.

Jonas Bakkeli Eide (f. 1995) har mastergrad i historie fra UiO og begynner fra høsten av på en PhD i History and European Civilization ved European University Institute.

Charlotte Ekroll (f. 2000) er bachelorstudent i anvendt filosofi ved UiA og jobber som organisatorisk nestleder i Velferdstinget i Agder.

Ingrid Austveg Evans (f. 1983) avla mastergrad i filosofi ved UiO i 2009. Etter mastergraden jobbet hun noen år som lektor og oversetter i Oslo, Berlin og Istanbul. For tiden skriver hun på en doktoravhandling i arabisk litteratur ved Freie Universität Berlin.

Christel Fricke (f. 1955), dr. phil, er professor i filosofi ved UiO.

Mikkel Bergvall Henmo (f. 1998) har bachelorgrad i filosofi fra UiO og studerer nå tysk ved samme sted.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er masterstudent i filosofi ved UiO. På fritiden liker hun å spille piano, lage bokmerker og bake veganske bakverk.

Erik Løvhaugen (f. 1993) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Knut Saanum (f. 1962) er forfatter, oversetter og filosof og jobber frilans som exphil-lærer, for tiden ved NMBU. Han har studert i Oslo, Århus og Berlin og avla i 1992 magistergraden i filosofi ved UiO med en avhandling om Nietzsche og Adorno.

## Bilder

Jo Michael de Figueiredo (f. 1964) har vært en markant og nyskapende stemme i norsk fotografi i hele 30 år. Han har deltatt på en rekke gruppe- og solovisninger ved bl.a. Henie Onstad Kunstsenter, NoPlace, Høstutstillingen, Østlandsutstillingen og Blomqvist Kunsthandel. Hans arbeider er innkjøpt av bl.a. Preus museum og Norsk Kulturråd.

Nettverk for dyrs frihet er en organisasjon som dokumenterer, avslører og bekjemper dyremishandling. Les mer om organisasjonens arbeid her: <https://www.dyrsfrihet.no/>.

Lukas Lehner (f. 1993) har mastergrad i litteraturvitenskap fra UiO, er frilanskritiker i *Ny Tid* og lektor ved UiO.

Annine Steen Slettebø (f. 2001) er bachelorstudent i kunsthistorie og visuelle studier ved UiO. Hun arbeider vanligvis med formater som litografi, tegning og maleri.

Elena Wong (f. 1989) har bachelorgrad i arkitektur fra University of Bath og mastergrad fra Kunstakademiets Arkitektskole i København. Wong jobber til daglig både som arkitekt og freelanceillustratør i Oslo.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

**Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!**