

FILOSOFISK SUPPLEMENT

20. ÅRGANG | 1/2024

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

LOS Digital AS, Larvik.

Opplag: 150

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: Ali Jones Alkazemi
Stian Ødegård

Layout: Aleksi Ivanov Gramatikov

Økonomi: Glenn Erik Flåten

Øvrige medlemmer: Mats Almlid
Lennard Fredrich
Severin Gartland
Magnus Grundstad
Lisa Bye Heen
Gustav Lind-Fossen
Tobias Martin
Sara Mehri
Francis Moskvil
Trym Mostad
Jostein Nermoen
Julie Noorda
Karl Westergaard

Forside: Julie Noorda, *Aller kjæreste søster*

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

INNHold

- 8** **EROS AND AGAPE**
A CRITIQUE OF ANDERS NYGREN
Torstein Theodor Tollefsen
- 14** **A SCHELERIAN READING OF 'MY DINNER WITH ANDRE'**
LOVE, TOLERATION, AND DIALOGUE
Aleksi Ivanov Gramatikov
- 22** **MAKING KITH, NOT KIN**
REFLECTIONS ON THE CANON OF NON-FAMILIAL LOVE
Lily Crawford
- INTERVJU MED ANDERS FJELD
- 27** **EN SAMTALE OM KJÆRLIGHET OG POLITIKK**
Sara Mehri & Julie Noorda
- FRA FORSKNINGSFRONTEN
- 42** **KJÆRLEIK OG POLITIKK**
KJÆRLEIK OG VENNSKAP HOS ARENDT
Eirik Tangeraaas Lygre
- 47** **BOKSPALTER**
- BOKOMTALE
- 49** **TEKSTER OM FILM**
Ole-Martin Johnsen
- BOKOMTALE
- 51** **ET STORMKAST VÆKKER OS AV DVALEN**
Glenn Erik Flåten
- OVERSETTELSE
- 58** **HEGELS FORELESNINGER I RELIGIONSFILOSOFI**
VIRKELIGGJØRELSEN AV FELLESSKAPET
Ali Jones Alkazemi

- 72 OVERSETTELSE
SE TIL GYLN' AFRODITE!
Karl Westergaard
- 76 *UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
EROS
- 78 MESTERBREV
JOHANNES NAGEL
- 80 MESTERBREV
JENNY HJERTAAS LJØNES
- 84 **FORRIGE NUMMER**
- 85 **NESTE NUMMER**
- 86 **QUIZ**
- 88 **BIDRAGSYTERE**

KJÆRLIGHET (#1/2024)

Kjærlighet er et av de mer uuttømmelige fenomene-
ne som gjennomsyrer menneskeslektens historie og
hverdagsliv. (Vi beklager vår artssjåvinisme på forhånd.)
Det finnes kjærlighet i det å gi, i det å hate, i sjalusi, i tillit
og i tro. Kjærlighet er et politisk, romantisk, religiøst og
historisk begrep, og det å si noe generelt om kjærlighet er
derfor bortimot umulig. Likevel er kjærligheten til stede
i nesten alt. For å si noe substansielt om kjærligheten må
man derfor heller gå ned på detaljnivå og snakke om de
spesifikke områdene hvor fenomenet kjærlighet kommer
til uttrykk i.

Vi må følgelig spørre oss selv om likhetene og forskjel-
lene i kjærlighetens uttrykksmåter. G. W. F. Hegels syn på
kjærlighet som bevisstheten av å være i enhet med en an-
nen har en viss likhet med Martin Luther King Jr. sin in-
sistering på å bekjempe hat med kjærlighet. Begge forstår
kjærlighet som en forenende kraft og hatet som splittende.
Men de fleste vet at kjærlighet ikke utelukkende er en fore-
nende kraft. Kjærligheten foster også hat og splid. Dette
avkrefter likevel ikke King Jr. eller Hegels betraktninger,
men sier like fullt noe mer om bredden av den forelig-
gende utgavens tematikk. Siden kjærlighet som fenomen
favner så bredt, har dette krevd et stort tilfang av forskjel-
lige tekster som belyser dette.

Utgavens første tekst er en gjenutgivelse skrevet av
professor emeritus Torstein Theodor Tollefsen, som opp-
rinnelig ble utgitt i antologien *Love – Ancient Perspectives*
(2021) av Cappelen Damm Akademisk. Teksten tar for
seg de klassiske kjærlighetsbegrepene *eros* og *agape*, der
Tollefsen legger vekt på at de til stor grad har blitt mis-
forstått, en misforståelse han hevder har særlig bakgrunn i
den svenske lutherske teologen Anders Nygrens bok *Den
kristna kärlekstanken* (1930-1936). Der Nygren hevder
eros er selvsentrert og *agape* er uselvisk – og derfor er de
to begrepene motstridende –, peker Tollefsen på at dette
er en misforstått begrepsliggjøring som ikke engang har
støtte i Skriften.

Vår egen Aleksii Ivanov Gramatikov har også bidratt
til gjeldende nummer, nemlig med filmanalysen *A Sche-
lerian Reading of «My Dinner with André»*. Ved å bruke
filosofen Max Schelers begrep om *ressentiment* utforsker
Gramatikov dynamikken mellom de to hovedpersonene i
filmen. Et sentralt poeng for Gramatikov er å problema-
tisere den nietzscheanske forståelsen av *ressentiment*, som

hevder at tilstedeværelsen av sjalusi og bitterhet nødven-
digvis må utelukke genuin kjærlighet og sympati. Snarere
er det slik, hevder Gramatikov, at genuin kjærlighet og
sympati både jobber og flourer i nærværet av ondskap:
Tilgivelsesakten vil alltid finne sted i nærvær av ønsket om
hevne og ikke minst komme ut som en sterkere kraft.

I Lily Crawfords *Making Kith, Not Kin: Reflections on
the Canon of Non-familial Love*, utforsker hen begrens-
ningene til det tradisjonelle slektsbegrepet (engelsk: *kin*).
Crawford trekker tråder fra både sitt personlige liv og filo-
sofer som Donna Haraway og Michel Foucault for å peke
på betydningen av ikke-familære relasjoner. Ut fra disse
refleksjonene dannes det et nytt begrep om *kith*, hvilket
skal tjene som utgangspunktet for en ny kanon og derig-
gjennom utfordre det tradisjonelle og vestlige familiebe-
grepet.

Eirik Tangeraas Lygre har skrevet nok en tekst om
kjærlighet. Mens det i forrige nummer dreide seg om den
seksuelle og romantiske kjærligheten, tar Lygre denne gan-
gen opp kjærlighetsbegrepet slik det kommer til uttrykk
hos Hannah Arendt. Han gjør dette ved å intervju en
som har arbeidet mye med nettopp dette, litteraturviter og
filosof Helgard Mahrtdt. Sammen tematiserer de Arendts
kjærlighetsforståelse som strekker seg over temaer som
kjærlighet til verden og vennskap.

I høst tok redaksjonsmedlemmer Sara Mehri og Julie
Noorda turen ned til Paris for å intervju ingen ringere
enn tidligere *Filosofisk supplement*-medlem Anders Fjeld.
Fjeld har selv vært sjefsredaktør, blant annet for utgaven
«Død» (#3/2008), og han har kommet seg langt ut i re-
kene siden den gang. To mastergrader og én doktorgrad
senere jobber Fjeld nå på Kulturakademiet i Paris og i
forlaget H//O//E, og kunnskapen han besitter, er blitt til
en berikende samtale om kjærlighet og politikk. Sammen
med Fjeld utforsker Mehri og Noorda spørsmål om kjær-
lighetens plass i tradisjonell marxistisk tenkning, samt
hvilken plass kjærligheten har i dagens politiske miljø.

En god utgave av *Filosofisk supplement* stiller all-
tid med noen oversettelser, og gjeldende nummer er vitterlig
intet unntak. Redaksjonsmedlem Karl Westergaard har bi-
dratt med en oversettelse av et bruddstykke av den greske
dikteren Mimnermos. Bruddstykket står i stil med gjel-
dende nummer og handler nemlig om kjærligheten. Med
diktet følger en grundig introduksjon til diktets stil samt

kontekst. I god, gammelgresk stil: *ê ělpoúmethá iá autoú ěgěreín tón hýmětěrön ěrōtā* - «vi håper det pirrer kjærligheten deres!»

Sjefsredaktør Ali Jones Alkazemi har oversatt et utdrag av G. W. F. Hegels forelesninger om religionsfilosofi og skrevet en innledning til denne. Oversettelsen handler om flere ting, deriblant virkeliggjøringen av Guds rike på jorden og Hegels kritikk av et islamsk gudsbegrep. I utdraget leser man at Hegel anså den politiske staten som den endelige virkeliggjøringen av et kirkelig fellesskap. Man leser også at Hegel forsvarer kristendommens trinitariske og kristologiske teologi fremfor det han anser som islam sin abstrakte og fjerne gudsforståelse.

Utover dette følger det som vanlig en håndfull bokomtaler, mesterbrev samt våre (fra og med forrige nummer) nye bokspalter. Et utdrag av Den Leksikrptiske Encyklopedi, en quiz og annonser for forrige og kommende nummer, «I laboratoriet» (#2/2024) følger også med bak.

Generell bemerkning om *Filosofisk supplements* kommende nummere

Grunnet økonomiske utfordringer har redaksjonen måtte revidere noen av de formelle kravene vi stiller til hva som skal gjelde som et Fs-nummer. Før har vi gjerne utgitt enkeltutgaver som går forbi 100 sider med materiale, og dette har vært økonomisk mulig og bærekraftig for redaksjonens drift. Dessverre har vi lagt merke til at dette ikke er gunstig lenger, da det krever en innsats vi som studenttidsskrift ikke kan opprettholde, samt økonomisk støtte som i disse dager er magrere enn den har vært. Vedtaket vårt blir derfor å endre kvalifikasjonen for et dobbeltnummer, der numre som går forbi 99 sider, regnes heretter som et dobbeltnummer. Dette betyr blant annet at fjorårets første nummer, «Tegn i tiden» (#1/2023), er nå å regne som et dobbeltnummer, og at vi derfor er à jour med vårt mål om å gi ut fire utgaver i året.

På generelt plan betyr dette at de kommende utgavene av *Filosofisk supplement* blir kortere, men vi skal samtidig sørge for at innholdet holder seg – om ikke høynes. Vi håper at våre lesere og abonnenter har forståelse for dette, og skulle det være noen spørsmål angående denne formelle endringen, kan henvendelser sendes til stian@filosofisksupplement.no.

God lesning!

Ali Jones Alkazemi
& Stian Ødegård
redaktører

Love is one of the more inexhaustible phenomena that permeate the history and everyday life of humanity. (We apologize for our anthropocentrism in advance.) Love exists in giving, in hating, in jealousy, in trust, and in faith. Love is a political, romantic, religious, and historical concept, and making general statements about love is therefore almost impossible. Nevertheless, love is present in almost everything. To make a substantive statement about love, one must delve into the details and discuss the specific areas where the phenomenon of love manifests itself.

We must ask ourselves about the similarities and differences in the expressions of love. G. W. F. Hegel's view of love as the awareness of being in unity with another bears some resemblance to Martin Luther King Jr.'s insistence on combating hatred with love. Both understand love as a unifying force and hatred as divisive. However, most people know that love is not exclusively a unifying force. Love also fosters hatred and discord. This does not make King Jr.'s or Hegel's perspectives incorrect but speaks more about the breadth of the theme in the present edition. Since love as a phenomenon encompasses such a wide range, it has required a varied selection of texts to illuminate it.

The first text in this edition is a reissued text written by Professor Emeritus Torstein Theodor Tollefsen, originally published in the anthology *Love – Ancient Perspectives* (2021), by Cappelen Damm Akademisk. The text explores the classical concepts of love, eros, and agape, emphasizing that they have been widely misunderstood. Tollefsen argues that this misunderstanding is rooted, particularly, in the Swedish Lutheran theologian Anders Nygren's book *Den kristna kärlekstanken* (1930-1936). While Nygren claims eros is self-centered and agape is selfless, thereby implying the concepts are contradictory, Tollefsen points out that this is a misconceived conceptualization without support in Scripture.

Our own Aleksii Ivanov Gramatikov has also contributed to this issue with the film analysis *A Schelerian Reading of 'My Dinner with André'*. Using Max Scheler's philosophy of love, and his response to *ressentiment*, Gramatikov explores the dynamics between the two main characters in the film. Furthermore, he crucially challenges the Nietzschean understanding of *ressentiment*, suggesting that the presence of jealousy and bitterness does not necessarily exclude genuine love and sympathy. Instead, genuine love and sympathy thrive despite, and amidst, the presence of evil and complacency; the act of forgiveness will always occur in the desire for revenge and emerge as

a stronger force.

In Lily Crawford's *Making Kith, Not Kin: Reflections on the Canon of Non-familial Love*, they explore the limitations of the traditional concept of family. Crawford draws from both their personal life and philosophers like Donna Haraway and Michel Foucault to emphasize the significance of non-familial relationships. From these reflections, a new concept of "kith" is formed, serving as the basis for a new canon challenging the traditional Western notion of family.

Eirik Tangeras Lygre contributes another text on love, shifting the focus from sexual and romantic love to Hannah Arendt's understanding of love. He interviews literature scholar and philosopher Helgard Mahrtdt, delving into Arendt's conceptualization of love, spanning themes such as love for the world and friendship.

Last fall, editorial members Sara Mehri and Julie Noorda traveled to Paris to interview none other than former *Filosofisk supplement* member Anders Fjeld. Fjeld was the editor-in-chief for the issue "Død" (#3/2008), and he has come a long way since then. Two master's degrees and a doctorate later, Fjeld now works at Kulturakademiet in Paris and at the H//O//F publishing house. The knowledge he possesses led to an enriching conversation about love and politics. Alongside Fjeld, Mehri and Noorda explore questions about the place of love in traditional Marxist thought and its role in today's political environment.

A good issue of *Filosofisk supplement* always includes some translations, and the current issue is no exception. Editorial member Karl Westergaard contributes a translation of a fragment from the Greek poet Mimnermos. The fragment, in line with the current theme, is about love. The poem is accompanied by a thorough introduction to its style and context. In good, ancient Greek fashion: ἔλποῦμέθ᾽ ἃ τὰ αὐτοῦ ἔγερῆν τὸν ἡμῆτέρων ἔροτᾶ - "we hope it arouses your love!"

Editor-in-chief Ali Jones Alkazemi has translated an excerpt from G. W. F. Hegel's lectures on the philosophy of religion and has written an introduction to it. The translation touches upon various topics, including the realization of God's kingdom on earth and Hegel's critique of an Islamic conception of God. In the excerpt, Hegel regards the political state as the final realization of a church community. He also defends Christianity's trinitarian and Christological theology against what he considers the abstract and distant understanding of God in Islam.

In addition to this, there are the usual book reviews, "mesterbrev", and our (starting from the previous issue) new book columns. An excerpt from the Leksikryptiske

Encyklopedi, a quiz, and advertisements for the previous and upcoming issue, “I laboratoriet” (#2/2024), are also included.

General note on future issues of *Filosofisk supplement*:

Due to economic challenges, the editorial team has had to revise some of the formal requirements for what qualifies as an issue of *Filosofisk supplement*. Previously, single issues exceeding 100 pages were economically feasible for the journal’s operations. Unfortunately, this is no longer favorable as it requires a degree of effort that a student journal cannot achieve and financial support that is significantly leaner than before. Our decision is to change the qualification for a double issue, where issues exceeding 99 pages will be considered double issues. This means that last year’s first issue, “Tegn i tiden” (#1/2023), is considered a double issue. We are, therefore, on track with our goal of publishing four issues a year.

On a general level, this means that future issues of *Filosofisk supplement* will be shorter. However, we will ensure that the standard of the content persists, if not improves in quality. We hope our readers and subscribers understand this. If there are any questions regarding this formal change, inquiries can be sent to stian@filosofisk-supplement.no.

Happy reading!

Ali Jones Alkazemi
& Stian Ødegård
redaktører

EROS AND AGAPE

A CRITIQUE OF ANDERS NYGREN

Anders Nygren's book *Eros och Agape* was first published in Sweden in 1930. There, Nygren makes a strong distinction between the two concepts where he argues that eros is the term for Platonic, self-centred love while agape, denoting the Christian concept of love, is the free, divine movement towards human beings. Nygren's distinction has been so influential that it has been taken for granted in a lot of Christian contexts worldwide, even if one does not associate it with the name Nygren. In this article his methodology and his distinction are criticised. He argues for instance that Christianity emerges from Judaism as a completely new religion, and separates the Old and the New Testament as if they had nothing in common. Agape as the divine gift to human beings excludes all human activity since God has freely and graciously chosen human persons as His slaves. In the present article it is argued that Nygren's methodology is unsound and that his conclusions are not even in agreement with the New Testament.

By Torstein Theodor Tollefsen

This paper contains a presentation and critical discussion of Anders Nygren's attempt to identify the genuine Christian concept of love as *agape*. It is well known that the New Testament says "God is love" (1 John 4:8) and that Christ says "Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind" (Matthew 22:37). He also adds: "This is the first and greatest commandment. And the second is like it: Love your neighbour as yourself. All the Law and the Prophets hang on these two commandments" (22:38-40). Love, it is commonly held, is a basic concept in Christianity. One may ask, however, how this basic concept should be understood. When one talks about love in a Christian context the terms eros and agape almost certainly turn up sooner or later. The way these terms are often understood seldom goes back to first hand familiarity with ancient sources. Rather, the formative force behind modern receptions is a famous book written in the 1930s by the Swedish Lutheran theologian Anders Nygren. Nygren distinguishes between two completely different concepts of love and he uses the Greek terms *eros* and *agape* to separate them. For him, the first term denotes the non-Christian concept of love, while the second term denotes the Christian concept. As we shall see below, the two concepts have almost nothing to do with one another. *Eros* is the creature's striving towards the intelligible realm while *agape* is the divine love freely offered from above. Even if several scholars have criticised Nygren's results, his basic vision seems to live on among many modern Christians, especially in the Protestant churches.

Eros and Agape

Anders Nygren (1890-1978) published his two-volume study *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape* (The Christian Idea of Love through the Ages: Eros and Agape) in 1930 (first part) and 1936 (second part). The first full translation into English in one volume was made by Philip Watson and published in 1953 under the title *Agape and Eros*. (A first partial English translation was, however, already made in the 1930s.) The book is translated into several languages. Nygren's work has been extremely influential. It seems that the distinction he works out between eros and agape has been received in several circles almost as a dogmatic truth. The impression, for instance from a Norwegian point of view, is that the distinction is generally taken for granted. This can for instance be seen in an anthology published by Tore Frost and Egil A. Wyller in 1974, *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene* (The Platonic Conception of Love through the Ages), where it is said that agape is the Christian concept of love (Frost and Wyller 1974, 52). It is generally held that this is so also by people who have never heard of Anders Nygren. One even gets the impression that such an influence is found almost globally. However, not all Christian churches and traditions are particularly happy with Nygren's results and their influence. This goes without saying, I suppose, if we consider that, according to Nygren, the Christian concept of love or agape is best understood by St. Paul and Martin Luther.

The purpose of the present paper is to present and crit-

icise Nygren's approach and some of his results. First we shall have a look at his method and the way he describes eros and agape, then we shall try to make some critical remarks. It is, as a matter of fact, not particularly difficult to identify Nygren's results. However, his method has some quite ensnaring features and it is important to shed some light on this before we look at the outcome.

Methodology

Nygren's approach is from the point of view of what he calls "motif research". The idea is to recover and investigate historically central motifs of Christian theology. We could ask, however, how Nygren identifies such a motif. It is probably a reasonable guess that, for Nygren, a central Christian motif is picked from basic ideas of reformation theology. Nygren's subject is the idea of love. How does he approach this topic? One does not have to read a lot in the first part of the book in order to see quite clearly Nygren's approach. Quite early he states that agape is "the transvaluation of all ancient values" (Nygren 1953, 30). He stresses again and again the claim he wants to argue as if it—for him at least—already is a truth beyond any doubt, that *agape* and *eros* originally had nothing to do with one another: "There cannot actually be any doubt that Eros and Agape belong originally to two entirely separate spiritual worlds, between which no direct communication is possible" (Nygren 1953, 31). If we do not see this, the reason is probably that we, according to Nygren, are caught in one of two influences: On the one hand, there is a more than one thousand year old tradition that tells us that eros and agape should be connected with one another—he has the Christian tradition in mind. On the other hand, there is the problem of language. Eros and agape are Greek words that we translate with one modern term such as love (or *Liebe* in German or *Kjærlighet* in Norwegian, etc.), leading us to believe that behind them both there is one and the same basic reality (Nygren 1953, 31-2). One may come to think of them as forms of the basic phenomenon of love, or as two expressions of one and the same basic power. Nygren, however, strongly denies that they originally had anything whatsoever to do with one another.

We must ask then: how on earth could they be compared? Why should we ever think that an option? Why make a research project about concepts that have nothing to do with one another? Nygren states that for one thing, even if it may look strange, they have been brought together in Christian history. He recognizes that in itself to be enough for making a comparison. However, if we

are going to take his characterization of the two concepts seriously, that they have nothing at all in common, then it seems quite strange methodologically to make such a comparison.

Nygren says that eros and agape may be confronted in one of three different ways (Nygren 1953, 32-4): (1) One may focus on the distinction from a linguistic point of view. It can hardly be a coincidence that the New Testament uses the term agape and avoids the term eros, so why is that? However, Nygren remarks quite reasonably that what matters is not the general philological sense of the terms, but "the special content which creative minds have filled them with". (2) This brings us to the second option: maybe we should work with two independent historical conceptions? However, since these two concepts lack connection with one another there will be no common point of comparison: "Platonic Eros and Pauline Agape have, so to speak, no common denominator; they are not answers to the same question" (Nygren 1953, 33). (3) Nygren's third option brings him to the position from which he may make his comparison: eros and agape may be set over against one another as different general attitudes to life (Nygren 1953, 34). They may therefore be treated as "fundamental motifs".

Before we try to understand what he means with a fundamental motif, we should ask why it should be needful to avoid the second option. One might think that a normal approach to the historical investigation of a certain concept would be to investigate the literary contexts in which the relevant terminology occurs. I would suggest that one should make comparisons to identify similarities and differences and from such a study try to identify what might be conceptual contents. Of course, if one claims that there are ideas at work here that have nothing to do with one another, this procedure might be futile. However, despite what Nygren claims, one might really doubt that this is the case.

Fundamental Motif

What, then, is a fundamental motif? Nygren makes a comparison with art and says that a fundamental motif is "that which makes a work of art into a unified whole, determines its structure, and gives it its specific nature" (Nygren 1953, 42). On this background he offers a definition:

A fundamental motif is that which forms the answer given by some particular outlook to a general question of such a fundamental nature that it can be described in a categorical sense as a fundamental question.

We probably need to decode this rather dense saying

before we proceed. There are general questions of a basic kind that could be asked, let us say, concerning our existence. Such questions are “fundamental questions”. Certain religious outlooks on human existence will provide answers to such questions. These answers put forward a fundamental motif that provides a grasp of the “essence” of the particular religious outlook.

It would now probably help a lot if we could just get an example of such a “fundamental question”. Nygren provides such a question, even if not explicitly put in the linguistic form of a question. He talks of “the religious question, the question of the Eternal or man’s fellowship with God” (Nygren 1953, 45). How should we interpret him here? Maybe his question may be formulated in the following way: how should we understand the nature of the human being’s fellowship with God? The fundamental motif is brought in as an answer to such a question.

At this point Nygren says that the sense of the question obviously varies accordingly “as the centre of gravity in the religious relationship is placed in man’s ego or in the Divine: in the former case we get an egocentric, in the latter a theocentric religion”. Then he claims that “It is in Christianity that we first find egocentric religion essentially superseded by theocentric religion”. Christianity will provide the theocentric answer to the question “What is God?” with the Johannine formula: God is *agape*.

As the argument develops, we find that Nygren in fact brings no less than three “fundamental motifs” into the discussion, viz. the *eros*-motif, the legalistic motif, and the *agape*-motif. So if we ask about what God is or about the nature of the human being’s relationship with God, the three motifs will provide different answers. We may gather together some of the main features of the two fundamental motifs of *eros* and *agape* as Nygren conceives them:

Eros is acquisitive desire and longing. It is man’s way to God. It is man’s own effort and assumes that his salvation is his own work. *Eros* is egoistic love, a form of self-assertion. It seeks to gain its life as a kind of divine and immortalized life. It is man’s love and it is motivated by the worth or quality of its object. (Nygren 1953, 210)

Agape, on the other hand, is sacrificial giving. It comes down and is God’s way to man. *Agape* is divine grace and is totally unselfish love. It is God’s love. *Agape* is not motivated by any worth or quality of its object. It rather creates value.

The characteristics of *eros* are gathered by a selective reading of two of Plato’s dialogues, the Symposium and the Phaedrus. When it comes to the legalistic motif, which is seen as basic for Old Testament religion, Nygren applies

it mainly in a negative way to put *agape* into relief. He stresses that even if Jesus moved within the forms of Old Testament piety, Christianity emerges from Judaism as a completely new religion (Nygren 1953, 67-8). He quotes the Gospel of Mark and says: “I came not to call the righteous, but sinners,” says Jesus (Mark 2: 17); and with these words He turns the entire scale of Jewish values upside down.” Nygren presents the basic motif of the Old Testament or the Jewish religion in the following way: “God’s love is shown, be it noted, to them that fear Him; it is shown to the righteous, not to the sinner” (Nygren 1953, 71). As a matter of fact, even if Nygren says Christ “moved within the forms of Old Testament piety”, he describes Jewish religion in a way that tears apart the Old and New Testament as if they had nothing in common. The New Testament *agape* motif is so radically new that it should be distinguished from all other conceptions of fellowship with God. However, one really might doubt that Nygren’s conception of Old Testament religion is adequate.

Unmotivated Love

One of the most striking points Nygren makes has to do with the unmotivated character of divine *agape*. *Agape* is completely groundless in the sense that there is absolutely no value in man that may motivate it. The man that is loved by God has no value in himself, and the whole idea that there is some kind of “infinite value of the human soul” is not at all central to Christianity. From the side of man, there is no way that leads to God. Man can only be the receptacle of divine *agape* and in his love for his neighbour or his love for God he is simply a tube through which what is distinctly divine may flow. This love contains nothing that is human: “It excludes man’s spontaneity, inasmuch as it is God’s *Agape* that has “chosen” him and made him a slave of God, so that he cannot be said to have anything he can call his own in relation to God” (Nygren 1953, 94). This is not all; our love towards God, when God lets it flow through us from his own initiative, does not seek to gain anything: “It most certainly does not seek to gain anything other than God. But neither does it seek to gain even God Himself or His love”—since in that case it would probably have been contaminated by some kind of *eros* that is striving towards God. God gives his love freely and Nygren says there is nothing for man to gain by loving God (Nygren 1953, 94). Let us now turn to some critical remarks on Nygren’s project.

Critical Remarks

Firstly, one might like to ask about the methodological character of Nygren's "fundamental motifs". How are they gained and what are they? Nygren says that the collection of a vast mass of material from different religions will be of no use for comparison if a particular belief or a certain practice is not interpreted in connection with the basic idea of a particular religion. How, then, do we get hold of this idea? Nygren stresses that we cannot get hold of it from analysis of singular religious data which may be arranged in different patterns so that we cannot be sure of having understood any of them, since we lack the principle that connects them (Nygren 1953, 36). The search for such a connecting link is, according to Nygren, no less an empirical research than is the investigation of disconnected religious phenomena. However, since the connecting principle is not to be found among the comparative elements themselves, one gets the impression that it originates with some kind of intuition (Nygren 1953, 37). Nygren admits that this is the case, but emphasizes that even so "the gains of intuition must be subjected to scientific analysis and verification". One may wonder what can be deduced from these rather vague remarks.

It seems that Nygren's fundamental motifs have a certain similarity with Kantian *a priori* conceptions. If this is correct, it would at least shed light on how the motifs themselves function as measuring sticks for the evaluation of the material. However this may be, the New Testament data for the *agape* motif are obviously measured against some kind of ideal type that is not empirically gathered from the material itself. So the *a priori* conception of *agape*, which is gained through some kind of philosophical intuition, makes it possible to arrange the New Testament material in accordance with how it succeeds more or less in establishing the fundamental Christian idea of love. Nygren identifies certain important differences between the synoptic gospels, the Pauline writings, and the Johannine literature. One might ask, if we do not buy the intuition-methodology, from where could Nygren have got his fundamental motif? It is probably not an unreasonable guess that he found it in some basic ideas of the Lutheran reformation, the *sola fide* and the *sola gratia*. Nygren makes a lot of his claim that his research is strictly scientific and involves no value-judgements (Nygren 1953, 38-40). However, there are reasons to doubt that this is really the case.

Secondly, the dramatic emptying of man and by implication creatures in general of value, seems to indicate a lack of any positive appreciation of the created world

as such. Further, there is no interest in creatures other than human beings. The words of Genesis 1, "And God saw that it was good", have no place in Nygren's doctrine. There is a complete lack of any sense of the doctrine of creation. Christianity, with its message of salvation, somehow just pops up at a certain stage of history without any precedent. If the God of the Old Testament is still to be conceived of as the God of the New Testament, it also looks as if this God suddenly changed his mind and dropped the legalistic project in favour of the project of *agape*. One of the most striking differences between the conception of the Scriptures in certain patristic authors and in Nygren may be found in the fact that for thinkers like Irenaeus, Origen, Athanasius, Dionysius, and Maximus the Confessor the Scriptures should be understood from the point of view of an overall or covering "hypothesis": it is the same divine agent that works both in creation and salvation. There is but one divine economy and one divine providence. A succinct expression of this is when Maximus says that "Always and in all God's Logos and God wills to effect the mystery of His own embodiment" (Ambiguum 7, 1084c-d). The Logos is present in the act of creation, in the world order, and as the agent of salvation. The Symbol of faith (the Creed) gives the ancient expression of such a "hypothesis": creation, salvation, and the economy of the church are interconnected because they are based in the Trinity itself. In Nygren's perspective, the Old Testament loses its religious value as it witnesses a completely legalistic motif: "What Judaism affirmed, Christianity must deny" (Nygren 1953, 65 & 68). Christian fellowship with God is different in kind from that of Judaism; and therefore Christianity, in spite of its historical connection with Judaism, and in spite of any other bonds and affinities between them, is a fundamentally different thing from Judaism. Nygren quotes Psalm 1:

Blessed is the man that does not walk in the council of the wicked or stand in the way of sinners or sit in the seat of mockers. But his delight is in the law of the Lord, and on his law he meditates day and night. He is like a tree planted by streams of water, which yields its fruit in season and whose leaf does not wither. Whatever he does prospers. Not so the wicked! They are like chaff that the wind blows away. Therefore the wicked will not stand in the judgement, nor sinners in the assembly of the righteous. For the Lord watches over the way of the righteous, but the way of the wicked will perish. (Nygren 1953, 69)

According to Nygren, the God of the Old Testament draws a decisive distinction between the righteous and the sinner, and God's love is shown to the former, not to the latter (Nygren 1953, 71). However, this is not the only impression the Old Testament leaves. What about the God of the prophet Isaiah (1: 18), when he says: "Come now, let us reason together", says the Lord. "Though your sins are like scarlet, they shall be as white as snow; though they are red as crimson, they shall be like wool." Of course, Nygren can point to the next verse that talks of willingness and obedience. But even if that is the case it seems as if forgiveness of sins is offered to the one who obediently "reasons" with the Lord. The sinner is in fact offered forgiveness if he repents. When Jesus says, "I came not to call the righteous, but sinners", does he with these words turn "the entire scale of Jewish values upside down" (Nygren 1953, 68)? The validity of Nygren's approach should simply be questioned. Nygren's own project itself could obviously be considered as something unprecedented and completely new in the history of religion. But is it then of any value for Christianity?

Thirdly, there is something rather disturbing about Nygren's Christology. Christ is obviously a manifestation of the love of God, but Christianity seems to be more of a revelation of the motif of love than the Incarnation of the Son of God. What exactly does the relation between the Father and Jesus amount to? One could, of course, say that the New Testament is not that clear when it comes to Christology. Movements like the Arians and Anomeans in the 4th century can be understood as interpretations of a not so clear New Testament text. On the other hand, one could challenge the value of Nygren's investigations for the historically existing Christian church, since the scientific isolation of the New Testament text from the natural context of the historical church may result in quite arbitrary conclusions, also from a scholarly point of view. Further, if Nygren's *agape* originates in his appreciation of certain central elements of the Lutheran reformation, one might wonder why this particular piece of dogmatic theology may be turned into a "fundamental motif" in ancient Christianity, while a clearer grasp of Christology is not. How could one, in the context of Christianity, separate *agape* from Christ, Christ from Christology, and Christology from the divine Economy of creation and salvation?

Fourthly, Nygren's reading of the New Testament leaves something to be desired. He claims that human love should be patterned on divine love, but in the synoptic gospels God's love for human beings is explained on analogy with human love: the love of a man for his hungry son

(Matthew 7: 9-11), the love of a shepherd for a single lost sheep (Luke 15: 3-7), the love of a father for a wayward child (Luke 15: 11-32). In the letter to the Philippians, St. Paul takes into consideration both God's work on man and man's cooperation with God: "He who has begun a good work in you will complete it until the day of Jesus Christ" (1: 6) and "work at your own salvation with fear and trembling" (2: 12). Equally important, however, is the fact that Paul, in more than one context, speaks of how participation in the divine Spirit is fulfilled in the development of virtues in the believer. The most perspicuous example is from Galatians 5: 22-23: "But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, long-suffering, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control. Against such there is no law." It would seem quite strange to argue that these "fruits of the Spirit" have nothing to do with any spiritual development or maturity of the believer, but are quite independent of him and external to his being. In the theological scheme of Nygren, however, human beings are reduced to valueless tubes of divine love. The creature cannot contribute anything and it is indeed a miracle that one can receive grace at all if there is nothing in the creature that can establish a connection point with God. One has to read the New Testament with rather thick, coloured glasses in order to avoid seeing that God does not approach human zombies, but rather calls the being that is made in the image of God back to himself.

Conclusion

There is further reason why Nygren's interpretation of the Scriptures and his whole project should be completely out of date, viz. its anthropocentric character. Of course, anyone that has some acquaintance with his book knows that he brands *eros* as being anthropocentric while *agape* is theocentric. That may be so, but in reality Nygren's description has two poles, viz. God and man. The rest of creation does not come into consideration. Like man, creation is probably completely without any value in itself; indeed, it is surely valueless to an even larger degree than man. This point of view is obviously out of pace with several places in the Scriptures where the created world is appreciated both because God made it but also because of the divine purpose of transforming it, a motif that is well known from patristic thought. It should be quite clear that today one should rid oneself of this kind of purely God-man-centred theology and take seriously the Scriptural passages that speak of the natural world, its creation by God, His ownership of it, and how He works its transformation.

It is reasonable to claim that there is a Christian concept of love. However, it cannot be identified with the concept worked out by Nygren in his famous book. The way to grasp the Christian idea of love should go through the ancient Christian sources, and for those that consider Christian Tradition a basic feature of the Church, these sources are not limited to the Old and New Testament writings.

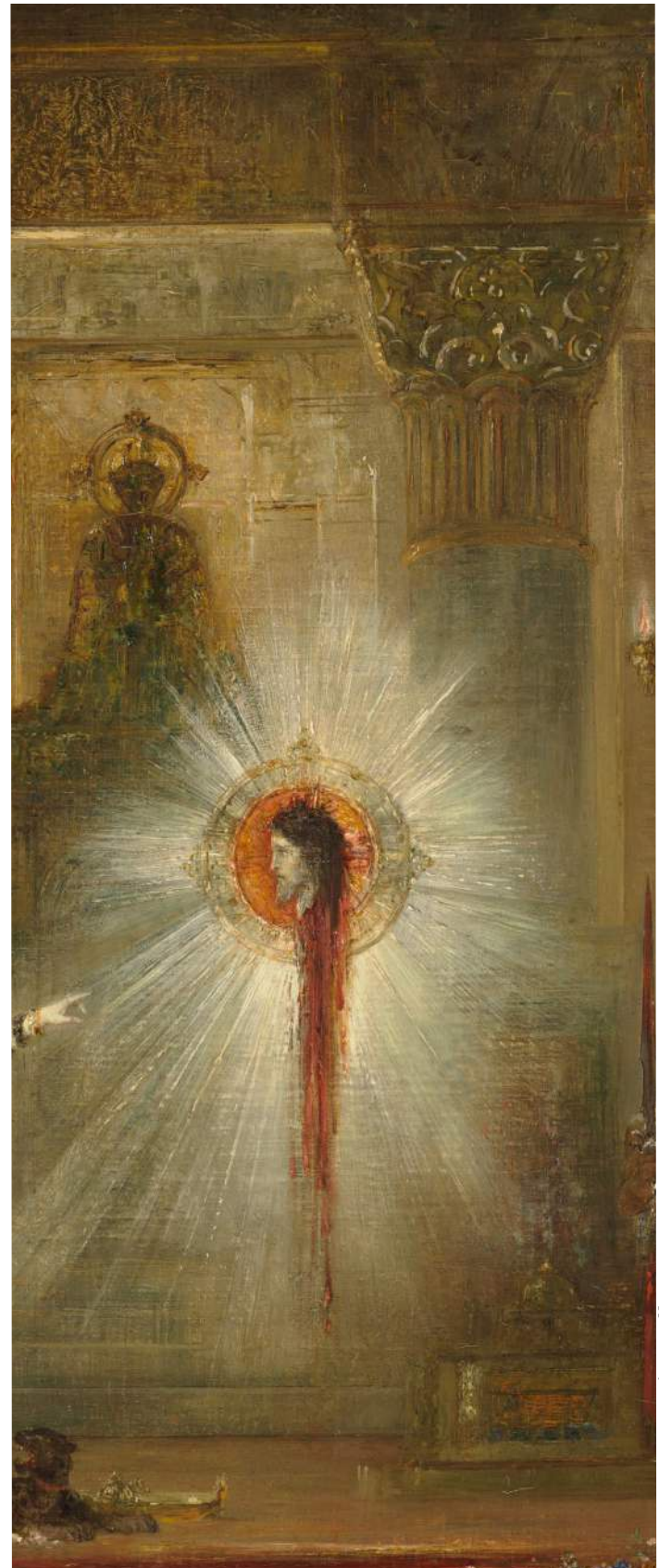
Nygren seems to tear two worlds apart, the ancient "Greek" (and Jewish) and the Christian, claiming that eros and agape have nothing in common. However, it might occur to a reader that the two phenomena are compared for the simple reason that they in fact are conceived, even by Nygren, as two aspects of one and the same thing: love. These two aspects make sense if they identify features of one and the same thing. If Nygren's *agape* is like what he describes it to be, to call it by the name of love is counterintuitive.

LITERATURE

- Frost, Tore og Egil A. Wyller (eds.). 1974. *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*, Oslo: Gyldendal.
- Maximus the Confessor. 1860. *Ambigua*, in *Patrologia Cursus completus, Series graeca*, ed. J.-P. Migne, vol 91, Paris.
- Nygren, Anders. 1953. *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press.
- Streiker, Lowell D. 1964. "The Understanding of Platonic Love, A Critique of Anders Nygren's 'Agape and Eros'", in *The Christian Scholar* 47(4): 331-340.
- Wigen, Tore. 1974. "Kritikk av Anders Nygrens 'Eros og Agape'" in Frost, Tore og Egil A. Wyller (eds), *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*, Oslo: Gyldendal, 53-64.

NOTES

- 1 All references below are to this 1953 edition.
- 2 It was published in German already in 1930 (first part) and 1937 (second part).
- 3 See Nygren 1953: 67-75
- 4 To what follows, see Nygren 1953: 75-81.
- 5 This seems to be indicated by Wigen (1974), page 59 as well.
- 6 Cf. Maximus, *Ambiguum* 7 and 41.
- 7 Cf. for example Nygren 1953: 53.
- 8 One could say that both of these heresies denied a consubstantial Trinity. Jesus is not God by essence, but is a second entity after the Father and created by him.
- 9 I have taken this from Streiker 1964: 335.
- 10 Since the Holy Scriptures of the primitive church were the Old Testament writings, the latter should be considered a Christian text as well as a Jewish one.



The Apertion by Gustave Moreau, 1876-77

A SCHELERIAN READING OF 'MY DINNER WITH ANDRE'

LOVE, TOLERATION, AND DIALOGUE

According to Max Ferdinand Scheler, love is *a priori* a force unto human life. A force whose sake is not dominion but acts as integral 'movement'. Scheler's notion of 'movement' grounds itself on his interpretation of love as agape. This text endeavours to explore and highlight Scheler's notion of love, and use the movie 'My Dinner with Andre' as fulfilling example and for demonstrative purposes.

When the cliché 'all we need is love' rings in the ear, it is often mentioned how naïve one must be to still associate oneself with such 'delusion'. On the contrary, when one delves into the totality of love as movement, as valuable for its own sake, the naivete of such comments of 'delusion' becomes clearly unparalleled. If someone were to say that the body does not require its blood, seldom would we consider their heads to be adequately filled with it. Even if we were not so zealous, the role of love and its imprint on sympathy is worth considering—most especially the sympathy needed in dialogue. Whether it is possible to love someone so totally different from oneself—in short, the complete 'Other'—is discussed. Furthermore, with ideas such as toleration making their way into contemporary discourse, we beg the question of whether that is enough. That said, it is not that in inquiring if it is adequate we wish to devalue toleration, but instead advocate for a more fulfilling notion. In the hopes of 'being authentic', in an unarbitrary sense, something much more passionate is required.

By Aleksii Ivanov Gramatikov

"Love has never really been a popular movement and no one's ever wanted really to be free. The world is held together by the love and passion of a few people. Otherwise, of course you can despair. Walk down the street of any city, any afternoon and look around you, what you've got to remember is everyone you're looking at is also you [...]"
(James Baldwin, 1970).

Introduction

Superficially, when asked what love is one might list out some things they would do for people they love. Or, perhaps, describe the beauty of a person in hopes of explaining why one loves them. In many respects, we are not that different from the citizens of Athens being harassed by an ugly, ex-soldier. When asked to quantify, or list what one loves and might love—maybe even how one expresses it—we are left more than competent. However, just like those decadent people of Athens—for whom the exasperating questions of the old philosopher were too much—we too appear to be grasping seemingly at nothing when probed with the question of 'love?'. While it may not appear to be the case, 'My Dinner with Andre' plagues the

audience with that exact same question.

We are introduced to Wallace. A failed play-write, and (according to him) ex-rich person. When he was young he was surrounded by luxury and comfort. Now, having lived through life and understood hardship and inevitably the imprint of failure, all he can think about is money. At the outset, one is left to assume the crippling effect of money on Wallace's thirst for artistic merits. Even in pursuing his passion despite such restrictions put upon him, money is all he thinks about. In a fit of honesty, and telling conclusion, Wallace admits that he could not care less. The burden of financial deprivation has exhausted him to the point that all he can consider are the things in his life for which he may still be grateful. All he can think about is his girlfriend Debbie, a nice dinner, and the lingering hope of one day making an intellectual impact through his plays. In being alienated from the work he once benefitted from, the dreams and purpose once felt in it, he resorts to (putting it lightly) 'counting his blessings'.

Once introduced, we are made aware of the strange turn of events which led Wallace to being, in his imagination, coerced into meeting with an old friend by the name

of Andre. Unlike our grey-spirited friend, Andre is alluded to with mystery and an air of one expecting great tales of success and adventure. In contrast to Wallace, Andre had early success in theatre, and we are told made a significant living. So much so that he afforded himself a personal expedition around the world, without endangering his own family's wellbeing. It is with this limited and intriguing information that we follow Wallace on his way to a rather high-brow restaurant, and to, with reluctance, meet with Andre over dinner.

When meeting Andre the audience is struck by the superficial smiles displayed on both character's faces. They are both alienated from one another by this arbitrary niceness. Once sat down to enjoy their meal, however, this superficiality remains only with Wallace. Why? To some degree, it appears Andre's life has been a whirlwind of uniqueness, and a true spectacle. In Wallace's case, the anecdotes Andre relays appear all too exceptional and superfluous. How can anyone not enjoy a simple life of comfort—drinking coffee whilst reading an unimpressive biography, sleeping with an electric blanket to shield oneself from the cold winters in New York's Upper West Side. And yet—either out of frivolous nicety, or because he is slowly intrigued—Wallace continues to ask Andre about his various adventures. The movie continues in this way, painting a colourful portrayal of the life Andre has lived for the past number of years. In the end, Andre admits to things which shatter the 'theatrical act', *per se*, which Wallace partook in previously due to his reluctance to meet with Andre in the first place.

Emptiness and the Absolute

Every story Andre relayed served in enticing Wallace to lift the veil of fake-interest he wore. However, the most self-explanatory one was of when he went to the Sahara and ate sand out of what can only be called 'complete exasperation'.

Andre mentioned to Wallace that he spent some time at Findhorn, Scotland. Afterwards, he met a Japanese monk whom he calls 'Kozan'. Their meeting eventually led them to both go to the Sahara, with a vague goal of working on a reimagining of 'The Little Prince'. Only moments before, during their conversation over dinner, Andre mentions how much he thinks there is something wrong with 'The Little Prince'. He attributes an air of fascism to 'The Little Prince', saying that he could imagine "a beautiful SS officer" loving to read such a book. What would appear like a little joke really reflected Andre's own perception

of himself. He believed he had become as worthy of contempt, if not more. At any rate, if he felt this way why did he go to the Sahara to enact this fascist's bedtime story? All the while, he remembers how much he thought about death during that period of time—he always felt weak. Either consciously or unaware of what pushed him to do so, Andre was pursuing self-erasure. Being spiritually drained, he externalised his longing for what he called "the masculine love of oiled muscle".¹ On the surface, by way of casual dialogue, one could disregard such comments. The entire setting, however, really insists that Andre is grasping for honesty.

"Love of the absolute engenders a predilection for self-destruction" (Cioran 1995, 64). At the lowest point, one reaches out for something grounded and strong, to contrast one's persistent *akrasia*. In a fit of exasperation, coupled with a comedic relaying of the story, Andre 'outs' himself in revealing his emptiness. Thinking of nothing but death and his family, he starts eating sand like a madman. Kozan joins him, perhaps in a fit of empathy to remind Andre of the *incomplete* emptiness and loneliness he feels. Even now he is not completely void.

The 'escape to the desert' cliché has been used in countless iterations. The most hero-idyllic case being that of Jesus.² However, in our case there is no struggling hero. There is a human being feeling lost, even when he is superficially 'succeeding' in life—financially, career-wise. In *polis*-charged rhetoric, Andre would be brushed to the side with a couple of 'he's crazy' comments, and nobody would pay it a second thought. But in the dialogue between our two characters, a certain honesty is formed—an authentic interaction. In dialogue, both characters overcome their own social image. In other words, what the psychoanalysts term the socially-formed 'mask' has fallen apart. However, there is no pretence in imagining this newly realised authenticity to be naively 'better' than the done-away-with, masked self. Furthermore, we do not imply any notion of either for or against ideas of human nature as good or bad. Alienation, therefore, is no longer possible here. Love, or at the very least *filia*, is possible. Nevertheless, an embodiment of love has become possible through dialogue. Regardless of its starting point, and not withholding immense reluctance and speculation, dialogue has succeeded in introducing some semblance of a foothold for love and friendship.

It is after this story that the audience visibly notices an ecstatic energy between Andre and Wallace. It is all the more pronounced in Wallace when contrasted with his

previous reluctance, and bare toleration of the (perceived by him) odd-ball of a successful theatre director and playwright.³

Family and Tragedy

The ending of the movie hinges on the love of family, and the tragic. Having ventured on extravagant escapades, Andre undermined his family. Not holding it against him, the audience may sympathise with his despair and aimlessness in the past. After all, he is beyond what has happened in the past, even going so far as to reconnect with long-lost, unsuccessful friends. Relaying his past experiences surely shows a change in character. However, Andre truly feels like, in his own words, he was a “parasite” to the world through his success and empty-negligence.⁴ This is all the more exasperated by the fact that his mother had recently died.

Whilst this was happening, Andre points out—if it was not clear enough—the fakeness of the people he interacted with on a daily basis. Firstly, he came into the hospital, after having been on an adventure to who knows where. The only sign of his whereabouts was a distinct tan. Of course, in coming to see his sick mother he dressed decently. As a consequence some green-leaved nurses commented on how great he looked—all the while he felt like a parasitic worm, and had been considering death for the longest time. To make matters worse a doctor came around to see his ill mother, coming out of the room after some time and exclaiming how well she was recovering. Unashamedly, and without any real compassion or interest in the human being in front of him, Andre imagines that all the doctor looked at was a healed, once-bruised hand. Never really looking at the human being, much like how the nurses only observed Andre’s ‘healthy’ tan and nice attire. Only when an experienced nurse, whose own mother had recently passed, saw him did a true comment meet Andre’s ear: “my God, you look absolutely terrible.”

All throughout his adventures, most especially in the desert period, Andre was searching for something substantial to fill his emptiness. All the while, in a comical manner, he was thinking only of his wife, Chiquita, and their family. The thing which would have fulfilled him, and was the object of his ‘searching’—this, he was furthest from.

You know, I would see images of Chiquita. Once, I actually saw her growing old and her hair turning grey in front of my eyes and I would just wail and yell my lungs out there on the dunes. (Gregory, circa 30:00)

Scheler in the audience

What would Scheler say about this movie? Would he eat his popcorn laid-back, or would he be on the edge of his seat? Is this relevant at all to his philosophy?

Scheler’s philosophy of sympathy is founded on his affirmation of love as being most fulfilled in the notion of *agape*. In a historically nuanced approach, he takes *agape* to be the heart of the Christian notion of ‘to serve’, as opposed to erotic self-interest and desire. The latter often leading one to an inescapable nihilism and continued disharmony within oneself (as seen in the case of Andre). This highlights the concrete difference of opinion which grounded his criticism of Nietzsche’s proclamation that *ressentiment* is the root of Christian values, and affirmations of ideals.⁵ If one’s relationship with love is founded on an “inner security” (Scheler 1994, 84), nihilistic asceticism and resignation cannot make their way into one’s valuation and one’s expressing love. This is not to say that we would be free of hate and pettiness were it the case that we had this inner security. On the contrary, “one *cannot* ‘forgive’ if one feels no revenge, nor can one ‘tolerate’ if one is merely insensitive” (ibid, 75). Wallace and Andre embody this in an uncanny manner. The meaning of them talking over dinner would not have been as transformative if it were not for the reluctance of Wallace, and the honesty of Andre. Put another way, both had no ‘duty’ to be there—since “duty [...] is often only hatred posing as [...] love” (ibid, 65). As it so happened, they reached a profound exchange *despite* their differences.⁶ Even when they both come to metaphorical ‘blows’ over the role of theatre, and the state of their society, one serves in *learning something from the other*. It can be said, with relative certainty, that love had blossomed between the two.

Repentance and Rebirth

Andre partakes in a form of repentance which Scheler discusses in his later writing. This ‘repentance’, not to be confused with guilt-stricken ‘explosion’, is followed by an idea of ‘rebirth’. In his dialogue with Wallace, both parties are given an incredible chance for a reevaluation of their own lives and opinions. In consequence, both gain the *possibility of change*. Andre’s particular way of relaying his stories garners alongside it a sense of wanting to say to Wallace ‘think, question, do not be happy with your complacency’. At the same time, he expresses his own downfalls in character and judgement—his own wanton emptiness. The movie being based around dialogue is a key feature which Scheler may draw attention to.



Max Scheler by Aleksi Ivanov Gramatikov

[A]lmost invariably [we see] in [r]epentance merely a negative and, so to speak, highly uneconomical, even superfluous act—a disharmony of the mind which may be ascribed to lack of thought, or to sickness, or to illusions of the most diverse kind. (Scheler 1960, 36).

Conversely, repentance does not hope to reinforce possible disharmony or negativity. Through it, it allows for the possibility of ‘rebirth’, i.e. the ‘change’ we previously discussed. In ‘My Dinner with Andre’ change was made possible—friendship and love were made manifest. This ‘movement’, in a way reciprocal change, is embodied and expressed through our two characters’ common-place discussion over dinner. The profundity of their interplaying world-views and philosophies is founded not necessarily on their originality of thought—or lived-experience insights for that matter—but on the honesty and progressively emerging authenticity in their interacting with each other. Love was made manifest through the act of dialogue. Hence, ‘love’ has made itself known as exchange and change—the ‘movement’ that Scheler ascribes to *agape*.⁷

Scheler contra Nietzsche

Both Nietzsche and Scheler were critical of what they perceived as the potential hypocrisy within religious institutions. Nietzsche criticized the Christian Church for perpetuating values that were, in his view, life-denying and fuelled by *ressentiment*. Scheler, while recognizing the positive potential within Christian ethics, was also critical of instances where religious institutions failed to embody the genuine spirit of love and compassion. However, he argues this only from the standpoint that such ideals were swayed in deviation from true *agape*.⁸ The Christian emphasis on humility, meekness, and turning the other cheek, according to Nietzsche, was a response to feelings of powerlessness and a way for the oppressed to invert values to their advantage. He saw the Christian ethic as a manifestation of *ressentiment* against those in power. Scheler, on the other hand, took a more nuanced view of *ressentiment*. To Scheler, love is irreducible to ‘reaction’ or ‘effect’—it is solely a movement. Through said movement, or because of it, we can arrive at the possibility of reconciliation, mutual understanding, and positive change. This movement is thereby transformative, which is implied in his understanding of ‘rebirth’. The Christian virtues, for Scheler, represented a transformative response to suffering and injustice, fostering a positive moral outlook. In his view, the core of Christian emphasis on humility, kindness, and meekness, is not founded on a value inversion. He believes that it

finds its roots in value affirmation, free of *ressentiment* in its “inner security”.

Feelings of revenge and resentment are not the source of forgiveness. Scheler allows for our negative feelings, and believes that even out of such weakness we may still reconcile with one another. The point is that sympathy and reconciliation are not the absence of malice and resentment—or *ressentiment* for that matter. As the previously iterated quote emphasises: “nor can one ‘tolerate’ if one is merely insensitive”. Our example persists: Wallace and Andre do not try to pass off their negative feelings as positive ones—this would indeed be *ressentiment*, as it would be a complete inversion of values, i.e. the fox convincing themselves that the sweet grapes it cannot reach are in fact sour. This self-convincing leads the fox, or oneself, into believing that one should not even lament the fact that they cannot attain them.⁹

In his critique, Scheler wishes to assert the value of Nietzsche’s idea—the idea that there has been, historically, an inversion of values. Notwithstanding, he claims that said inversion is not present in Christian ideals, but in modern-day bourgeois morality.¹⁰ A fakeness and cynical value-bearing which Andre wishes to relay to Wallace. The doctor did not care for his mother, he saw only a healthy hand. In short, Scheler claims that the bourgeois and utilitarian-laden morality in contemporary society is the truest indicator of value inversion—an embodiment of true *ressentiment*. Instead of love as focal point, it stresses the need for accumulation and material prosperity as indicators of goodness. Further still, even acts of kindness lose their potency and gentility. An act of charity, under such framework, is not rooted in love but in pity. Hence, such morality (even if it convinces itself of its benevolence) cannot hope to exercise love—it is impotent in expressing *agape*. Andre’s experience of emptiness, therefore, is necessarily justified. But, as previously discussed, rebirth is nonetheless possible—regardless of the view that titles it “uneconomical” (ibid). The connotations of the Christian terminology need not be adhered to, or even be convincing, for this notion to resonate.

Beyond Toleration

Using the movie ‘My Dinner with Andre’, we have explored a grounded example of the usefulness of dialogue. Furthermore, Scheler’s philosophy guided us in interpreting it. Throughout, is there anything more than simple advocacy for an almost platonic notion of love? Love as guiding force of the universe? Simply interpreting Scheler’s notion of love as such is unsatisfactory, and in a spirit

of inadequate portrayal. Applying his philosophy to the immediate world, as we have done with the example of Wallace and Andre, allows us to imagine the crepitan nature of love. There is indeed a 'cosmic' element to Scheler's *agape*; meaning that he stipulates a stance which places love *a priori*. Nonetheless, a simple conversation over dinner can be a satisfying embodiment, or expression, of such love. We seldom consider that everything occurs at once—love as such totality does not take anything away from its various expressions. Love as such is not left to starve in abstraction.

As we saw with Wallace and Andre, in tolerating we do not rid ourselves of our fakeness or reluctance. But, with a fervent type of honesty and openness we reach a relationship with others (and ourselves) which allows for what can only be called 'rebirth'. In the exchange of dialogue, there was in fact a revealing of souls. Such 'honesty' served in elevating the other, and by consequence oneself. Andre's honesty broke through Wallace's exterior of reluctance and scepticism, thereby allowing for both of them to reconsider themselves and their values.

Such a scenario is easily imagined, but can we admit to the infrequency of it? The degree to which we find ourselves confined to mere toleration may at times even serve in placing us in cages—with the possibility of love, in its totality, simply beyond our reach. The cruelty of this separation, tragically, emanates solely from the separated. As portrayed in Scheler's philosophy, change is no less possible. The severe self-scrutiny and revaluation required is what makes it rebirth—it is not every day that one is born.

We argue that toleration is not enough, as it still allows for our complacency and disinterest for one another. This is what distinguishes love from toleration. Love is 'real'. "Love has never been a popular movement" (James Baldwin, 1970), whilst also being the only movement.

LITERATURE

- Baldwin, James, and Terence Dixon. 1970. *Meeting the man: James Baldwin in Paris*. France, United Kingdom.
- Cioran, Emil M. 1995. *Tears and Saints, E.M. Cioran*. University of Chicago Press.
- Gregory, Andre. 1981. *My Dinner with Andre*. United States: New Yorker Films.
- Scheler, Max F. 1960. *On the Eternal in Man*. London: SCM Press, Harper & Brothers Publishers, NY, pp. 33–65.
- . 1979. *The Nature of Sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . and Manfred S. Frings. 1994. *Ressentiment*, Milwaukee, WI: Marquette University Press.

FURTHER READING

- Elgat, Guy. 2016. “How Smart (and Just) Is *Ressentiment*?” *Journal of Nietzsche Studies* 47, no. 2: pp. 247–255.
- Friedman, R. Z. 1998. “Masters, Slaves, Heroes, and Saints: Nietzsche and the Critique of Religion.” *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 47: pp. 293–308.
- Magnus, Bernd. 1985. “Jesus, Christianity, and Superhumanity.” *In Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, University of North Carolina Press, 103: pp. 295–318.
- Mohr, Eric. 2014. *Max Scheler’s Critical Theory: The Idea of Critical Phenomenology* (Doctoral dissertation, Duquesne University).

NOTES

- 1 Scheler would argue for the *ressentiment* laden in Andre’s valuation perversion, at least in this beginning stage. See: Scheler 1994, p. 56.
- 2 It is interesting that Nietzsche—as antithesis to Scheler to some degree—would not view Jesus as a hero. Basing his argument, at length, in his book *The Anti-Christ*, Nietzsche argues that Jesus did not embody the purely sacrificial element of a hero. For Nietzsche, a hero can only be so in relation to his ability or potential for failure. Jesus does not embody this, according to Nietzsche, as he (Jesus) lived in the manner he wished—without apology. An interesting point of contention; is heroism embodied, to a degree, only in relation to the possibility of failure?
- 3 *Ressentiment* had a severe foothold in Wallace, portraying the very ‘value reversal’ Scheler mentions in his book (reference addressed in note 1).
- 4 This self-revaluation is paramount for the later discussion based upon Scheler’s essay ‘Repentance and rebirth’. As mentioned, repentance understood by the contemporary individual is seen as disturbing, dare we say indication of perversion. But it is precisely self-criticism, not foregoing inner security, that allows for positive, substantive, and qualitative change in the person.
- 5 It would benefit the reader to consider the similarity between Scheler’s views and those of Friedrich Nietzsche. Whilst they are both interesting thinkers, to be sure—they had differing agendas in regard to their narratives of valuation. Nevertheless, if one pursues the sections of Nietzsche’s works that Scheler quotes in his ‘Ressentiment’, they do not oppose each other entirely. It is evident that one denigrates Christianity whilst the other, in ways, upholds it—this difference in agenda is of course vital in understanding their separate critiques. However, the underlying notion of *ressentiment* as having influence over valuation at large is collectively powerful. If Nietzsche and his philosophy is to be understood as anything more than an example of negation, both his and Scheler’s philosophies of valuation must be considered through a lens of affirmation. Negation alone would not be an adequate description.
- 6 As our opening quote points out, love is powerful and yet rare. It is not a “popular movement”.
- 7 May the reader be aware that Scheler believed this movement to not be one in which the ‘lower’ moves towards the ‘higher’. Conversely, the ‘higher’ is to make its way ‘down’, in the hopes of elevating the ‘lower’. Refer to Scheler 1994, p. 58, second to last paragraph: “to serve, to bend down, is God’s own essence.”
- 8 This is most thoroughly argued in chapter two of ‘Ressentiment’.
- 9 Scheler formulates this example in his ‘Ressentiment’. See page 46.
- 10 Refer to chapter four of ‘Ressentiment’; ‘Ressentiment and Modern Humanitarian Love’. Scheler builds-up an argument against many contemporary humanitarian movements. Socialism in particular is mentioned, to a degree that still allows for much contention. However, the sharpest critique is against precisely utilitarian tendencies.



Purple Carnation by Rozalia Relya

MAKING KITH, NOT KIN: REFLECTIONS ON THE CANON OF NON-FAMILIAL LOVE

Using the television show *Gilmore Girls* along with Donna Haraway's notion of "kin," I reflect on what it means to create a canon of love outside the couple or family unit. Looking at Foucault, I make sense of why friendship as a primary source of love challenges norms, and, along with personal narrative, I begin weaving together a canon of love where friendship is paramount.

By Lily Crawford

If I had to guess, I would say I have logged around 1,530 hours of my life watching *Gilmore Girls*. That's nearly 65 days, or if it were my full-time job, 38 weeks and 9.5 months. This embarrassing admittance comes six months after quitting my habit of watching the series on repeat. I gave it up the day I realized I depended on it for emotional regulation, similar to an alcoholic and their drink. If an alcoholic quits drinking and is fortunate enough to stay sober for long, I doubt they look back on their days of dependence as filled with lessons on living or loving well. During my sobriety, however, I'm beginning to wonder if I gleaned something valuable in those 1,530 hours.

Gilmore Girls is the tale of a single mother, Lorelai, and her daughter, Rory, as they grow up together. I say "grow up together" because Lorelai gave birth at age sixteen, and having grown up in a wealthy family with no real responsibilities meant she had few life skills. More than anything, *Gilmore Girls* is the story of Lorelai and Rory's inseparable bond.

Many feminists would contest that statement. For them, *Gilmore Girls* is the story of two women defined by the men in their lives. Lorelai and Rory never exist as characters independent of their relationship status, the feminists claim. This opinion is evidenced by the ongoing Luke vs. Chris debate, wherein fans quarrel over which man Lorelai should end up with. Then there's the catalog of men Rory dates: Dean, Jess, then Dean again, potentially but not Marty, Logan, definitely not Logan, and back to Logan one last time. For me to comment on Lorelai and Rory's mother-daughter love or their romantic interests would be too trite to be literary.

Best friends Lorelai and Sookie, as well as Rory and Layne, share the love that captures me most. These women practice strong bonds of care in moments of sweet monot-

ony. There is Sookie, who routinely cooks for Lorelai and tends to her in the aftermath of heartbreak. In exchange, Lorelai provides Sookie with a sense of self-confidence and the courage to speak her mind. Rory is always there, supporting Layne as her dreams shift from becoming a famous musician to a mother. Layne also consistently shows up for Rory, providing her with a home base as she forays into the world. Nothing formally ties these women together—no vows, property or family tree—yet their care endures. In an age when family is the only state-sanctioned norm of social relations, they share a persistent love that goes against law, rule and habit.

The care expressed between them is endearing. I love all the shared references to movies, even those I've never seen that make me feel uncultured. I love their camp obsession with coffee and reflections on the care required to make it from bean to cup. I don't quite believe in Lorelai's ability to remain best friends with her business partner, but it's a fantasy; I also dream of future ventures built with friends. I love how the women inform each other in their romantic lives. There's Sookie's throw-away comment about Lorelai calling off her engagement to a long-term partner and her fully embracing Lorelai when she does just that. They remind me of all the ways friends have loved me—the cups of coffee poured, the dreams of a shared future, the acceptance of my shortcomings.

***Gilmore Girls* through the lens of Donna Haraway**

Gilmore Girls left an indelible mark on my desire for intimacy. I don't want others debating whom I should love or the enduring pain of short-lived, temporary attachments. It cultivated in me a yearning for intimacy that bypassed the couple narrative. In a culture with few alternative love plots outside the romantic couple turned nuclear family,

let alone laws and stable spaces to clarify and cultivate them, I had *Gilmore Girls*.

Around the time I was getting sober, I read Donna Haraway's lesser-known work, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003). In it, she theorizes about the human relation to dogs, or as I read it, about how we can love and die well with one another. The manifesto begins with a scene of intimate, non-reproductive love: Haraway being tongued by her dog, Ms. Cayenne Pepper. As another species, Cayenne is significantly other to Haraway. Yet, the acts of care they habitually share—long walks, sitting and eating together, training one another in communication—are commitments to love that create an emergent world. Cayenne and Haraway's daily routines turn significant otherness into love.

Haraway's manifesto can be distilled into one of her more infamous slogans: "Make kin, not babies" (Haraway 2016, 224)! This slogan is entrancing precisely because it closes the distance between love and family. We make kin by caring for those who are not family. In an interview, Haraway describes her conception of kin as "those who have an enduring, mutual, obligatory, non-optional, you-can't-just-cast-that-away-when-it-gets-inconvenient, enduring relatedness that carries consequences" (Haraway and Paulson 2019). We can love our dogs as kin. This conception of kinship pushes against a superficial ideal where love remains bound to the nuclear family.

Haraway is not the first to be critical of how our culture delimits love. Jacques Derrida, Adrienne Rich, and Michel Foucault have all theorized variations of this argument. I'm particularly swayed by Foucault because of his historical analysis of loving relations between men. Foucault asserts that in Ancient Greece, primary importance was given to *how* one loved (Foucault, 1984). The appropriateness of adult men loving young boys was not debated. Rather, importance was placed on the boys being loved well. In contrast, today, a greater emphasis is placed on *who* one loves. Loving people within family units or through matrimony is seen as a reasonable, good way to love. Loving those to whom you are unwed or to whom you will not bequeath property is largely considered less-than-adequate. Foucault evidenced this with how society thought about gay men during his lifetime (Foucault 1984). It's no longer the 1970s, and our culture largely accepts that some men love men, yet who one loves is still highly regulated.

Culture encourages loving relations that are easily

documented by the state. I evidence this by how people communicate about intimate relations outside the family. One may be "just" a friend, but rarely, if ever, does one describe oneself as "just" a sibling or "just" a partner. Friendship as a primary source of love challenges established norms. It opts out of loving in ways that the state can easily manage through certificates, taxes, or census polls. In *The History of Sexuality*, Foucault explains how documentation creates norms surrounding who we should love (Foucault 1984).

In Foucault's critical interview about friendship as a way of life, he claims that one's focus on specific relationships reveals an anxiety about them (Foucault 1954). Perhaps we analyze the love shared between Ancient Greek philosophers and the boys they trained because we're concerned about them violating age-of-consent norms. I speculate that the fear expressed in debates on gay marriage is fueled by queer folks diverging from heteronormativity. Perhaps my focus on friendship reveals an anxiety about my relationships breaking norms of *who* I ought to love. I'm concerned about the lack of canon for non-familial love because I fear there is no space for kinship within our larger cultural imagination and no space for establishing new norms.

This fear lends itself to the fact that there are no sacred lists of media for reflecting kinship bonds. I find refuge from my anxiety by creating a canon of love for myself. *Gilmore Girls* gave me a visual template: friends dedicated to working out conflict and co-creating a life of care. Haraway gave me the theoretical underpinnings: the concept of kinship. In my canon, the dictates of family and couple narratives feel crude and come undone.

The problem with kin

My best friend, Imogen, also contributes to my canon. She's a 28-year-old androgynous beauty who never attended university and is estranged from her family. She's the person I call in the wake of life events, big or small. Often, people presume we're dating, confused by how we hold hands and talk incessantly about one another. We have never dated, and it's unlikely we ever will, yet loving and being loved by Imogen has been one of life's greatest pleasures.

On a trip back to her hometown in England, I asked Imogen if she would like to be my kin. She flatly responded, "No." This left me with the harsh sting of rejection. I was hurt. Our relationship closely mirrors Haraway's definition of kin, so why not use established language to make sense of our love? I failed to under-

stand Imogen's critique of the word kin: she tried communicating that our relationship meant too much to her to adopt the language of family. Despite Haraway's captivating definition, popular culture still holds a grasp on the word "kin" as synonymous with "relatives."

After this trip, I returned to Oslo, where I began dog-sitting in a home fully equipped with every subscription service you can imagine—a millennial's dream. I ventured over to Netflix and relapsed on the final episode of *Gilmore Girls*, in which Rory unexpectedly leaves her hometown. She spends the last thirty minutes of this seven-season series saying goodbye to everyone she loves. This episode is dear to me as a reflection of the love I aim to cultivate—a love rooted in community and mutual obligation. Rory eventually says goodbye to Layne.

In their final moment together, she roughly muses, "I've never had a sister, but I feel like I found one in you." Watching this scene after six months of sobriety and too much time mulling over how *Gilmore Girls* has shaped my desires was devastating. A show I had neatly placed in my canon of love had failed me. It situated Rory and Layne's affection into the discourse of family. It said that Rory loved Layne too much for them to remain best friends; they needed to be sisters. This moment left me reeling, asking what happens to the energy of attachment when it has no designated spaces, to the glances, gestures, encounters, collaborations, or fantasies without a canon.

I fully registered Imogen's dislike for the term "kin" at that moment. Even when we try to break free from love that is bound to the state, it is our primary template for love, and it's an alluring one. If we are to break free, we cannot settle for the word "kin." We will not privatize our care through familial bonds' familiar and haunting language.

I actively diverge from traditional norms in my relationship with Imogen, and like Haraway's definition of kin, this creates an emergent world. We mirror kin in this way. I take issue, however, with relying on the traditional language of "kin" or, dare I even say, "chosen family" to depict our relationship because of how it restrains us. Unwittingly, these words dictate that a relationship can only be validated as important when nestled into the category of "family." If Imogen and I are opposed to family as the pinnacle of love, which we are, then we must also be opposed to relying on the language of family. Despite my appreciation for Haraway's definition of kin, Imogen and I are not kin nor will we strive to be. Imogen and I want

language to capture the non-normative ways we care for one another without relying on familial adjectives. It was then that I realized neither *Gilmore Girls* nor *Companion Species* could be placed in my canon.

Kith, not kin

It has been three days since my *Gilmore Girls* relapse, and I have been scouring the internet for media to replace it. Of course, there's Ilana Glazer and Abbi Jacobson's *Broad City* (2014-2019), Crystal Moselle's *Betty* (2020-2021), Lisa McGee's *Derry Girls* (2018-2022), or Issa Rae and Larry Wilmore's *Insecure* (2016-2021). Still, I did not have the fortune of growing up with these shows. I called Imogen for emotional support to process this loss, to which she proposed a radical and socially uncharted term to capture our love: kith. This word comes from the Old English phrase "kith and kin," where kith refers to a dynamic relation between beings. It is like "kin," but rather than having a foundation in ancestry or identity, it is rooted in knowledge, practice and place.

I like to think that Haraway, who passed away in 2020, was lovingly looking down on us at that moment; I, with two dogs, curled up in my lap, Imogen on her computer looking up a definition, the relationship between us mediated by technology. Haraway once claimed that "we need other nouns and pronouns for the kin genres of companion species" (Haraway, 2016, 187). And what is kith but another genre of companionship? After all, *The Companion Species* is about the love shared between Haraway and her dog, technically kith, not kin.

The love between Imogen and I, Lorelai and Sookie, Rory and Layne, Haraway and her dog are not loves rooted in state-sanctified unity, symmetry or purity. These kith-loves are rooted in the notion that all we have is each other. They bond us in ways that resist hierarchies and rupture normative ideals of intimacy. They are polyvalent, extending our affection for one another in ways that cannot be regulated by state sanctions. In a world where profit is valued over people and precarity is rampant, kith-love is where our affective resistance begins.

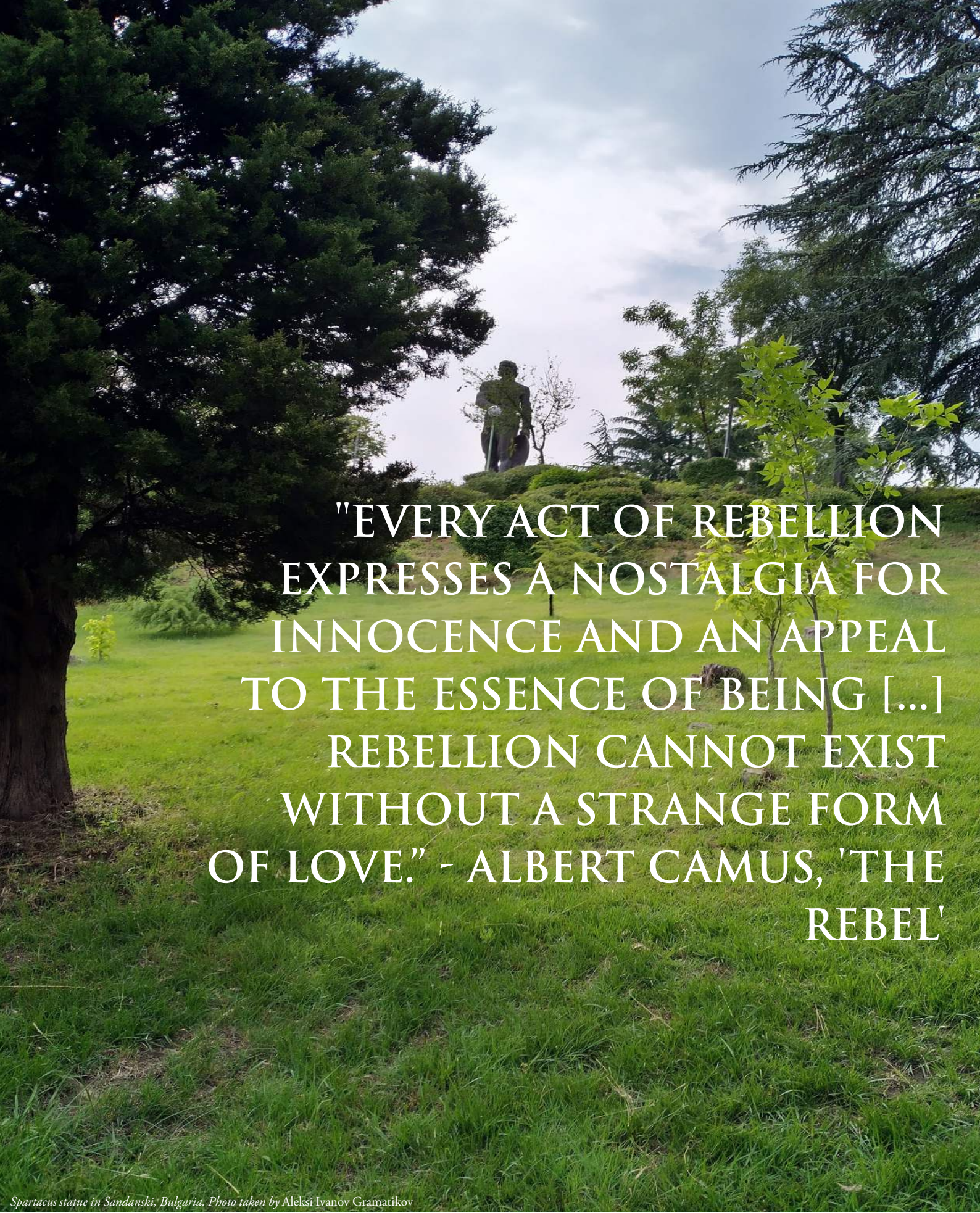
Of course, I'm not naive enough to believe that using the word "kith" undoes deeply entrenched structures of kin. I have, after all, watched an enormous amount of *Gilmore Girls*, a show bolstering the idea of family as the pinnacle of love. "Kith" gives us language to capture our experience, but it is the banal moments of care that undo structures of kin.

Imogen and I challenge the centrality of familial love when she tenderly holds my body as I cry; the time, after

my first heartbreak, that she took me out dancing, then made coffee and waffles just how I like them the following morning; it is the hours we've spent exercising and laughing together; the letters I write her; the snacks bought; my undercut she routinely trims; the stories shared and histories learned. Imogen continually demonstrates that we do not need to be born into a lineage or adopt the language of family to love deeply. Together, we are co-creating the canon of non-familial love that I desire.

LITERATURE

- Foucault, Michel. 1984. *The History of Sexuality : 1 : An Introduction*. Vol. 1, Penguin.
- , and Paul Rabinow. 1997. *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*: Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth. Vol. 1, Allen Lane.
- Haraway, Donna J. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Vol. 8, Prickly Paradigm Press.
- . 2016. *Manifestly Haraway*. Vol. 37, Univ of Minnesota Press.
- Paulson, Steve. 2019. "Making Kin: An Interview with Donna Haraway." Los Angeles Review of Books.



"EVERY ACT OF REBELLION
EXPRESSES A NOSTALGIA FOR
INNOCENCE AND AN APPEAL
TO THE ESSENCE OF BEING [...]
REBELLION CANNOT EXIST
WITHOUT A STRANGE FORM
OF LOVE." - ALBERT CAMUS, 'THE
REBEL'

EN SAMTALE OM KJÆRLIGHET OG POLITIKK

Av Sara Mehri og Julie Noorda

Hvis det er én by i Europa som har påvirket den filosofiske tenkningen om politikk så er det kjærlighetens by – Paris. Vi tar reisen til Kulturakademiet i Paris for å diskutere kryssninger mellom kjærlighet og politikk med Anders Fjeld. Som forsker og foreleser, har han både en master i filosofi fra Universitetet i Oslo og en master i sosiologi og politisk filosofi fra Université Paris Diderot, hvor han deretter også har tatt sin doktorgrad i politisk filosofi. Fjeld jobber med nyere fransk filosofi, samfunnsøkonomi, utopisk tenkning og den marxistiske tradisjonen. Han er forfatter av *Jacques Rancière. Pratiquer l'égalité* (Michalon, 2018) og *Le monde selon Adam Smith. Essai sur l'imaginaire en économie* (PUF, 2022, med Matthieu de Nanteuil). I tillegg skal han gi ut antologien *Marx and Europe* på vårparten (Springer, 2024), og er fagansvarlig for marxistisk filosofi ved Store norske leksikon og medredaktør for forlaget H//O//Fs serie for oversatt samtidsfilosofi.

I dag er ordet kjærlighet ofte forstått som romantisk kjærlighet, men har ordet kjærlighet også en politisk dimensjon til seg?

Med «romantisk» kjærlighet tenker man kanskje på et intimt forhold mellom to individer, men kjærlighet er selvfølgelig noe langt bredere og kan forstås politisk på flere nivåer. Bare det å undersøke hva slags kjærlighet som praktiseres innenfor ulike samfunn viser hvordan det er et politisk spørsmål knyttet til samfunnsrammer. Kjærlighet handler også om menneskesyn, om hva slags menneske man er og vil være, om hvilke krefter og potensialer kjærligheten slipper løs i oss. Typisk er kjærlighet blant våre mest positivt ladde begreper. I filosofien blir kjærligheten ofte omtalt som en aktiv holdning til verden som kjennetegnes av håpet, iblant også et slags uovervinnelig håp. Kjærlighetens håp begrenser seg ikke til parforholdets intimsfære, og kan dreie seg mer om en slags utrettelig og inderlig åpenhet for verdens muligheter.

Filosofihistoriens kanskje mest «romantiske» idé om kjærlighet finner vi allerede ved dens begy-

nnelse, med Platons kosmologiske kjærlighetsbegrep (som for øvrig bare er ett av flere begreper for kjærlighet hos Platon). Platon tenker seg her kjærligheten som en gjenforening med ens tapte halvdel. Det ligger en problematisk forutsetning i dette: Utenfor kjærligheten er man en fortapt og lengtende sjel som karakteriseres av mangel og ufullkommenhet; bare «i kjærligheten» finner man seg selv, gjennom den andre. Kjærligheten er altså som å gjenoppdage den tapte helheten man egentlig er del av. Det er en helt annen idé om kjærlighet vi finner hos Søren Kierkegaard (vi hopper noen tusen år frem i tid). Med Kierkegaard fremstår Platons kosmologiske kjærlighetsbegrep som kvelende «romantisk» av en enkel grunn: Det krever for mye av den andre, av «objektet» for vår kjærlighet. Den andre opphøyes til selve garantisten for at vi skal kunne finne tilbake til vår egen fullkommenhet, for at man skal kunne være «seg selv». Ikke bare fanger man dermed den andre i ens egne forventninger, lengsler og mangler, men man blir også selv fanget i et forhold der den andre *må* tilfredsstille og betrygge en – som den eneste skansen mot håpløshet og fortvilelse over seg selv. Men når den andre må leve opp til ens eget kjærlighetsideal, legger det opp til en runddans av press og skuffelser, forankret i et eiendomspreget objektforhold.

Kierkegaard selv tar for seg det kristne *agape*-begrepet. Den ekte kjærligheten, mener han, er noe som opphever eller nuller ut alle målestokker og kriterier. Den ekte kjærligheten ligger i selve *måten* man elsker på, i selve akten å elske, i hva det gjør med oss. Kjærligheten handler altså om en selv som subjekt og betinges ikke av den som elses, av «objektet» for vår kjærlighet, iallfall ikke i vesentlig forstand. Det er ikke i den andre at kjærligheten har sin kilde og henter sin kraft. Slik knytter Kierkegaard kjærligheten til et slags uovervinnelig håp: Uansett hvor ille det står til med verden og hvor mange skavanker den har, så er det likevel verdt å nære kjærligheten. Selv en verden i full

fortapelse, selv den andres bunnløse ondskap, kan aldri overvinne kjærligheten. Vi finner en lignende bevegelse hos den belgiske psykoanalytikeren og feministen Luce Irigaray, som berømt hevdet at kjærligheten trenger en grammatisk justering. Hun var kritisk til hvordan ordet «elsker» tar direkte objekt: Man elsker *noe* eller noen. Grammatisk legger altså ordet «elsker» opp til et eendomspreget kjærlighetsforhold. Irigaray mener verbet heller bør ta indirekte objekt: på fransk, «j'aime à toi» heller enn «je t'aime»; på norsk, «jeg elsker til deg» heller enn «jeg elsker deg». Med andre ord, «jeg sender deg min kjærlighet». Som hos Kierkegaard vektlegger man verbet, praksisen, handlingen, stilen, altså nettopp det å *elske*. Og det forplikter ikke den andre, slik direkte objekt gjør. Kjærlighet skal ikke betinges av en målestokk som har med objektets fortrefelighet å gjøre, men handler om å skape ut fra håp: å skape hva det å elske *til noen* kan bety.

Dette kan bringe oss inn på et marxistisk spor. Den franske marxisten Alain Badiou har utviklet et slags historisk-materialistisk begrep om kjærligheten, basert på sin bredere hendelsesfilosofi. Kort fortalt sier Badiou at vi lever i innordnede sosiale systemer der vi tilskrives bestemte roller og identiteter. Men hendelser kan inntreffe, og Badiou forstår disse som revolusjonære hendelser, iallfall potensielt, i den forstand at de ved å bryte med systemene åpner rom for nye muligheter. Et hovedpoeng for Badiou er at man må forholde seg trofast til hendelsen, noe som betyr å oppfinne og eksperimentere med dens konsekvenser, altså inngå i en historisk prosess der hendelsen – som revolusjonært og mulighetsrikt oppbrudd – gradvis gis form og væren i våre eksistensielle, politiske og vitenskapelige systemer. Badiou utforsker fire «hendelsesregistre»: politikk, kunst, vitenskap og, nettopp, kjærlighet. Kjærlighet, hevder Badiou, er en hendelse. Man treffer noen som rister i og rykker opp ens vante livsrammer. Noe skjer, ting begynner å flyte. Der man tidligere hadde rutiner, begynner man nå å improvisere. Et nytt rom for muligheter er blitt åpnet, av en hendelse man kan forholde seg *trofast til* – ellers er det som om den aldri «egentlig» har inntruffet. For Badiou er kjærlighet altså en særegen form for trofasthet: Trofasthet til hendelsen som et rom for muligheter, et livsprosjekt man hele tiden finner opp og eks-

perimenterer med. Så det «romantiske» for Badiou er ikke den svevende forelskelsen, men heller det gamle paret som har vandret sammen gjennom et helt liv, som har akkumulert eksistensielle spor i sitt felles livsprosjekt.

Er det en slags individualisme hos Kierkegaard?

Interessant spørsmål. Ja og nei. Kjærligheten angår individets livsverden, men samtidig har den en universell form. For Kierkegaard er det noe religiøst i den ekte kjærligheten: Kjærligheten er uovervinnelig, for den som elsker, elsker ubetinget, selv i de mørkeste tider. Og det er nettopp det som gjør at den ikke er rent individualistisk. Hva Martin Luther King senere gjør med det kristne agape-begrepet er veldig interessant her. På mange måter baserer Luther King seg på de samme tankene som vi finner hos Kierkegaard, altså en håpefull og ubetinget kjærlighet, men utvikler som kjent en politisk ikkevoldsdoktrine som verdigrunnlag og strategi for borgerrettsbevegelsen i det segregerte USA på 1950-tallet. Luther King hevdet at vi må elske den andre, selv om vi hater hans handlinger. Ikkevoldsdoktrinen består i å utvise ubetinget kjærlighet, og la de andre selv demonstrere hvor ondskapsfullt de handler mot kjærligheten. Man gjør seg nærmest til martyr for kjærligheten. Slike politiske og strategiske avveininger er nok ikke til stede hos Kierkegaard, som først og fremst er eksistensiell filosof og derfor fokuserer på det individuelle etiske prosjektet om å gjenvinne ens inderligste menneskelighet.

Er dette prosjektet mulig uten politikken?

Spørsmålet viser nok til en svakhet i Kierkegaards eksistensiell filosofi. Kierkegaards samfunnsforståelse begrenser seg til å påpeke at det moderne mennesket er forlatt i massementalitet og objektivitetsjag, altså i den tomme fascineringen over det ytre og glemselen av vårt indre paradoksale rike. Dette kommer kanskje av at han først og fremst går til angrep på opplysningsfilosofien og romantikken, samt tenker innenfor en protestantisk tradisjon. Uansett er vi langt fra kritikken av industrikapitalisme med strategiske analyser av nye politiske konfliktlinjer slik vi finner hos Marx på samme tid. Også her er måten Martin Luther King politiserer

det kristne agape-begrepet på interessant. Luther King er langt på vei enig i marxismens antikapitalistiske kritikk, men ikke i dens politiske doktrine, som han anser som for aggressiv og voldelig. Han mener den undergraver sin egen frigjøringspolitikk, på grunn av dens skille mellom mål og middel (med faren for at målet rettferdiggjør alle midler). Det ligger en kantiansk dimensjon i Luther Kings politiske kjærlighetsbegrep: Den ubetingede kjærligheten er både middelet og målet.

Innenfor et marxistisk rammeverk, kan man si kjærlighet er med på å skape solidaritet og fellesskap blant individer?

Hvis vi her snakker om den tradisjonelle marxismen, tror jeg ikke kjærlighet kan regnes blant de politiske drivkreftene. Det handler heller om sannhet, altså å avdekke den økonomiske utbyttingen som ellers tilsløres av borgerskapets ideologi, rettssfæren, kulturen, varefetisjismen, osv. Sannhet, klassekamp og rettferdighet skal være de politiske drivkreftene, men også det å gjenvinne det menneskelige vesenet, forstått som et aktivt, kreativt og sansende vesen. I *Paris-manuskriptene* hevder Marx at mennesket er blitt så fremmedgjort i industriarbeidet at det har mistet sanseevnene sine, eller har pantet dem ut til vareproduksjonen – og sanseevnene er altså menneskets mest umiddelbare knytning til sine omstendigheter, som det har kunnet miste på så fullstendig vis først i historiens mest utviklede og «siviliserte» samfunn. Marx tenkte seg selvfølgelig at den politiske kampen motiveres av solidaritet og brorskap, men egentlig ikke av kjærlighet: Man mobiliserer seg først og fremst for å kjempe mot den kyniske og fremmedgjørende kapitalismens verdenshistoriske urettferdighet.

Kan du si mer om Marx' begrep om fremmedgjøring?

Fremmedgjøring betyr å miste eller bli fremmed for sin egen menneskelighet, og går hånd i hånd med et politisk prosjekt om å gjenvinne eller gjenopvekke det menneskelige. Men fremmedgjøringen handler ikke bare om tap og plutselig omslag, det er på mange måter en gradvis og konstruktiv prosess. Det å bli fremmedgjort gjør noe med oss, og på enden av reisen vil vi ha «gjenvunnet» noe vi ikke hadde til å begynne med. I fremmedgjøringen ligger det altså et løfte om at vi, hvis vi jobber oss

gjennom den, vil utvikle en langt rikere menneskelighet. Det er vanskelig, men også berikende å fremmedgjøres. Riktignok knyttes fremmedgjøring ofte først til Jean-Jacques Rousseau mer romantiske begrep på 1700-tallet. Rousseau tenkte seg menneskets naturtilstand som et harmonisk innforstått fellesskap, mens samfunnet er fremmedgjørende, setter en i lenker, skiller en fra ens opprinnelige «naturlige» menneskelighet. Men det er Hegel som gir fremmedgjøringsbegrepet rammen den vil ha videre inn på 1800- og 1900-tallet, altså som en gradvis historisk prosess. Hegel anser menneskehetens reise gjennom historien som en konfliktladet bevegelse gjennom fremmedgjøringens ulike stadier, som ender opp i den absolutte ånd, da fremmedgjøringens iboende negativitet oppheves fullstendig. Det er imidlertid Ludwig Feuerbach som ble de venstrevridde ny-hegelianernes ledestjerne på 1830- og 40-tallet. Feuerbach utviklet et mer revolusjonstørst fremmedgjøringsbegrep. I sin kritikk av kristendommen hevder Feuerbach at mennesket har fremmedgjort seg selv ved å delegere sin menneskelighet til Gud, altså til et ytre vesen som skulle være det virkelige opphav og sete for vår indre natur. Så når vi dyrker Gud, hevder Feuerbach, dyrker vi egentlig oss selv, bare i en utvendig og fremmedgjort relasjon. På en måte er det ikke Gud som befinner seg i vårt indre, men vi i hans indre, og jo mer storartet Gud er, jo mer storartet er mennesket som Gud egentlig bare er en avspeiling av. Og Feuerbach mener tiden er inne for å oppheve den religiøse fremmedgjøringen, altså gjenforene oss med den menneskeligheten vi har delegert til Gud, ved å innse at det vi dyrket i Gud egentlig var menneskehetens egen storhet. I sitt tidlige forfatterskap på 1840-tallet, tar Marx utgangspunkt i Feuerbachs, men med en avgjørende forskyvning: Fremmedgjøringen handler ikke om den spirituelle eller idealistiske gudstroen, men om den materielle økonomien, altså om kapitalismen. Det er ikke mennesket som fremmedgjøres i gudstroen, men arbeiderklassen som fremmedgjøres i lønnet utbytting og industrikapitalistiske livsrammer.

Her får jeg assosiasjoner til det du har sagt om Platon. Det virker som om det er en gjennomgående tematikk at vi er i konstant mangel, enten det skulle være i individuell eller politisk kontekst. Det er et interessant poeng, og antagelig også en

av grunnene til at fremmedgjøringsbegrepet mistet mye av sin aktualitet i andre halvdel av 1900-tallet. I fransk kontekst var 1960-tallet, blant så mye annet, også tiåret for et oppgjør med fremmedgjøringsbegrepet og dets forankring i kritisk og marxistisk teori. Fra 1930-tallet, da Marx' tidlige og mer humanistiske tekster først ble publisert, hadde fremmedgjøringsbegrepet hatt en sentral plass i fransk marxistisk teori. Den «humanistiske» Marx ble i første omgang viktig i katolsk frigjøringssteologi, så i eksistensialismen videre inn på 1940- og 50-tallet. Hos både Sartre og de Beauvoir, for eksempel, er det fremmedgjøringen for seg selv og sin egen frihet, samt forholdet til den andre, som ligger til grunn for den kritiske brodden. På mange måter dannet fremmedgjøringen en ramme for kritisk filosofi frem til 1960-tallet. Den utfordres da av endel ulike grunner. Man ser seg lei på eksistensialisme og fenomenologi. Sartres store verk *Critique de la raison dialectique* er en flopp. Merleau-Ponty dør av hjerteinfarkt i 1961. Det er utvilsomt noe makabert å anse det som symbolsk for fenomenologiens død, men var det ikke likevel det? 1960-tallet ble strukturalismens tiår. Kort fortalt ønsket man ikke lenger å ta utgangspunkt i det menneskelige, i individet, eller i et politisk prosjekt som strebet etter å gjenvinne en tapt menneskelighet. Man ønsket heller en analyse av samfunnet, av samfunnsstrukturene, av rollene man ble tilskrevet i samfunnet – interpellasjonen som Louis Althusser snakket om. Måten vi forstår oss selv som mennesker på er altså ikke lenger nedfelt i vår menneskelighet, i dets indre motsetninger, men i samfunnsstrukturens rollefordelinger. Derfor ble antropologien, især Claude Lévi-Strauss, en såpass viktig inspirasjonskilde, ved siden av Ferdinand de Saussures lingvistikk. I den epokegjørende strukturalistiske tenkningen på 60-tallet fant vi for eksempel Louis Althusers marxisme, Jacques Lacans psykoanalyse og Michel Foucaults tidlige vitenskapshistorie og maktkritikk.

60-tallets oppgjør med fremmedgjøringsbegrepet må også settes i sammenheng med den politiske konteksten, især den kommunistiske kritikken av Sovjetunionen. Avstaliniseringsdoktrinen ble innført i Sovjetunionen i 1956 med en dreining mot humanismen, altså mot et verdigrunnlag basert på ukrenkelig menneskelighet, som i marxistisk teori nettopp er knyttet til fremmedgjørings-

begrepet. Også det italienske kommunistpartiet baserte seg på denne humanistiske doktrinen. Andre kommunistpartier, slik som det franske, ønsket heller å holde på (visse deler av) den stalinistiske arven – de mente typisk at humanismen var for vag og reformistisk, at den vannet ut revolusjonen. Det var en ytterst innviklet politisk kontekst. I Frankrike vokste det for eksempel frem merkelige allianser mellom stalinister i kommunistpartiet og ungdomsbevegelsens maoister, fordi de hadde kommunistiske humanister som felles indre fiende, før kommunistpartiet satte i gang sin heksejakt på maoistene i 1966. Så oppgjøret med fremmedgjøringsbegrepet var altså både teoretisk og politisk, og spilte en viss rolle i ungdomsopprøret. Man kan også nevne den nye bølgen i fransk film, som var opprørsk, revolusjonstørst og ikonoklastisk.

Synes du at selve begrepet fremmedgjøring er godt?

Nei, egentlig ikke, jeg synes det preges av antroposentriske og politisk innskrenkende dimensjoner, kanskje også en viss eurosentrisme, med overfokus på å gjenvinne det menneskelige – hva nå enn det «menneskelige» er. Rahel Jaeggi (nylig oversatt til norsk for første gang av Regine Torbjørnsen) forsøker å relansere fremmedgjøringsbegrepet i den kritiske teoritradisjonen ved å omdefinere fremmedgjøring som en relasjonsløs relasjon. De sosiale, byråkratiske, politiske, arbeidsrelaterte og familiemessige relasjonene vi inngår i er altså i en viss forstand relasjonsløse (eller kan være det). Vi kjenner oss ikke igjen i dem og ender opp med å spille en rolle vi ikke har noe egentlig forhold til. Ifølge Jaeggi kan vi imidlertid tilegne oss dem på nytt, og her står friheten vår på spill. Jeg synes imidlertid en slik tankegang innskrenker politikken, og at sistnevnte heller bør forstås i retning av en mer eksperimentell, åpen og kreativ prosess. Mulighetene blir på en måte teleskopert inn i en fortolkningsmodell som kretser om ett overordnet problem (fremmedgjøringen), og som samtidig legger frem midlene vi har til rådighet for å løse det – friheten, først og fremst, som i god kantiansk ånd er både mål og middel. Med andre ord tvinges vi til først å anerkjenne oss selv som fremmedgjorte, for så å kjempe mot fremmedgjøringen. Men som Henri Bergson understrekte, noe også Badiou ville skrevet under på, må ethvert problem først finnes



Anders Fjeld av Julie Noorda

opp, og problemer finnes opp som del av en kreativ prosess som strekker seg etter nye muligheter. Dette er nok hva jeg anser som fremmedgjøringskritikkens viktigste begrensning, altså at vi må anerkjenne oss selv (eller andre) som fremmedgjorte for i det hele tatt å handle som politiske aktører. Det virker litt trist.

Har det vært forsøk på å bevege seg bort fra fremmedgjøringsbegrepet i nyere marxistisk tenkning?

Ja, dette var som sagt en stor debatt på 1960-tallet. Louis Althusser for eksempel skilte skarpt mellom den yngre humanistiske Marx og den «modne» vitenskapelige Marx (det tidlige bruddet, som for øvrig var et brudd først og fremst med Ludwig Feuerbach, skal ha skjedd i *Den tyske ideologi* i 1846). Men kritikken av fremmedgjøringsbegrepet var knyttet til et større oppgjør med fenomenologi, eksistensialisme og humanisme, delvis også eurosentrisme eller iallfall en viss blindhet for kolonialismen. Og med den såkalte poststrukturalismen og postmodernismen som fulgte i kjølvannet av strukturalismen ble fremmedgjøringsbegrepet skjøvet enda lenger ut i kulden.

Krever det ikke mye å innse at man er fremmedgjort?

Jeg ville nok sagt det motsatte, at det er veldig enkelt, ja kanskje altfor enkelt å anse seg selv som fremmedgjort, så enkelt at det risikerer å miste innhold og nerve. For Marx var fremmedgjøringskritikken knyttet til et sterkt håp om frigjøring. Marx, iallfall i sine tidlige tekster, mente at det å gjøre folket bevisst på at kapitalismen var en fremmedgjørende samfunnsstruktur ville fyre opp under en verdenshistorisk politisk revolusjon. Å avdekke ideologien og avsløre kapitalismen for hva den faktisk er utgjorde altså en sentral dramatisk nerve i den tradisjonelle marxismen, noe som for øvrig kan ha vært blant Marx' største teoretiske feilsteg, som blant andre Jacques Rancière har rettet skyts mot. Det var nok ingen stor illusjon blant arbeidere på den tiden om at de ikke inngikk i grusomme utbyttingsforhold, at de ikke ble frastjålet sin grunnleggende menneskelige verdighet og at de ikke var ofre for dyp urettferdighet. Det lå en del hokus pokus i Marx' tanke om at det som skulle til for å fremmane arbeidernes verdensrevolusjon

var å gjøre dem «bevisst» på egen fremmedgjøring. Men det arter seg uansett ganske annerledes i dag, tror jeg. I dag har vi lett for å føle oss fremmedgjorte i møte med byråkrati, i arbeidsforhold, i en rekke sammenhenger der man er mer eller mindre tvunget til å gjøre ting man ikke føler noe genuint forhold til eller interesse for. Man kan fort føle seg fremmedgjort i sosiale medier, i demokratiseringen av kunstig intelligens, i en intens mediehverdag der man bombarderes av informasjon og nyheter. Man kan føle at man ikke lenger gjenkjenner seg selv i det man deltar i, at alt dette ikke lenger har noen «menneskelig» klangbunn, at man setter menneskeligheten sin i pant, eller delegerer den vekk. Særlig demokratiseringen av kunstig intelligens, vårt industrielle og varefetisjistiske forhold til dyrene og selvfølgelig presserende problemer knyttet til antropocen tror jeg bidrar til sterke følelser av fremmedgjøring i dag. Men i motsetning til Marx, som knyttet fremmedgjøringskritikken til håp, handling og revolusjon, synes den i dag å ha mistet så godt som all sin kritiske brodd, og ha blitt redusert til et langt mer depressivt, retningssløst og handlingslammet register.

Du sier her at det i marxismen har vært satt søkelys på menneskelighet og et håp om noe bedre. Fokuset har ligget på rettferdighet heller enn kjærlighet. Men tror du ikke at denne rettferdighetssøken kan stamme fra kjærlighet til sine medmennesker?

I og med at det har vært viktige historiske debatter om dette, tror jeg det er et poeng i å understreke at kjærlighet ikke har spilt en stor rolle i tradisjonell marxisme, iallfall ikke i teoritradisjonen. Selvfølgelig kan man på litt løst vis hevde at det ligger en slags kjærlighet til sine medmennesker hos Marx, forankret i kampen for rettferdighet. Men det er særlig i teologiske debatter at kjærlighetsdimensjonen utvikles innen marxismen, i frigjøringsteologi. Som nevnt utvikler Martin Luther King en kritikk av marxismen med utgangspunkt i det kristne kjærlighetsbegrepet agape. Han er ikke kritisk til marxismens antikapitalistiske brodd, men heller dens politiske strategi, og her kan man åpne en diskusjon om nettopp forholdet mellom rettferdighet og kjærlighet – altså hvorvidt kjærlighet ligger til grunn for rettferdighet (Luther King), eller motsatt (Marx). Derfor tenker jeg det er viktig å

understreke at Marx' politiske motivasjonsgrunnlag er knyttet til sannhetsbasert rettferdighet, og at det er rundt en slik rettferdighet at han tenker seg fellesskap og solidaritet skal bygges.

Hvordan kan vi forstå krysningspunktet mellom kjærlighet, seksualitet og familie i marxistisk teori? Er kapitalismen med på å danne et grunnlag for hvordan mellommenneskelig kjærlighet bør forstås og praktiseres?

I tradisjonell marxisme og senere materialistisk feminisme er spørsmålet om kjærlighet, iallfall i første omgang, et kritisk spørsmål, altså et spørsmål om hva slags rom og hvilke betingelser kjærligheten tildeles i et kapitalistisk samfunn. Kritikken, hos Marx og Engels for så vidt, men særlig i den materialistiske feminismen, kretser om hvordan kjærlighet i kapitalismen i stor grad defineres med utgangspunkt i den reproduktive sfæren. Historisk innfører kapitalismen en kraftig deling mellom det «produktive» mannlige arbeidet, som er lønnet, og den «reproduktive» kvinnelige sfæren, knyttet til hjem, familie og hvile, som ikke er lønnet. Den moderne staten vokser frem med streng juridisk underordning av kvinner, og kodifiserer produktivt arbeid som mannlige, og dermed også verdiskaping som mannlige. Den reproduktive sfæren holdes altså juridisk og lønsmessig utenfor verdiskapingen, selv om den i høyeste grad inngår i den, fordi det er der de «verdiskapende» arbeidskreftene reproduseres, i form av familie, hvile, husarbeid, osv. Dette ser vi også i tidlig samfunnsøkonomi. Marx' bærende ide her vil nok være at kjærlighet, i likhet med alle andre menneskelige verdier, også underlegges kapitalen som overordnet samfunnsautoritet.

På 1960- og 70-tallet begynner man i den materialistiske feminismen å problematisere dette skillet i langt større grad. Utover det at skillet har ført til manglende sosial anerkjennelse og fyrt opp under problematisk og heteronormativ befolkningspolitikk, argumenteres det også for at det er illegitimt å holde den reproduktive sfæren utenfor verdiproduksjonen – og også, når det gjelder for eksempel sexarbeid, utenfor arbeidsrettens sosiale anerkjennelse. Det hevdes at kapitalistene har tjent dobbelt opp: Ikke bare har de utnyttet den produktive arbeidskraften, men også den reproduktive sfæren, og det i enda større grad ettersom sist-

nevnte har vært gratis. Den italienske feministen Silvia Federici argumenterer for at kapitalismen historisk er basert på kjønnssegregering og kontroll over kvinnen, som et ledd i avskaffelsen av allmenningene (med innstiftelsen av privat eiendom) som særlig gikk utover kvinner. I retrospekt leser hun hekseforfølgelsen fra renessansen til 1700-tallet som en slags forberedende akt for kapitalismen, fordi kvinners autonomi og praksiser, gjerne knyttet til allmenninger, ble omfortolket som hedensk hekseri, og måtte forbys. Privatisering av eiendom gikk hånd i hånd med økt kontroll over kvinnekroppen, hevder Federici. Hun mener at en måte å bryte med skillet mellom det produktive og reproduktive på er ved å anerkjenne sistnevnte som arbeid. På 1970-tallet var hun med på å opprette en internasjonal organisasjon, sammen med blant andre Selma Jones, som tok til orde for at husarbeid måtte lønnes. Samfunnet bør altså organiseres slik at man mottar lønn for husarbeidet, på samme måte som når man utfører oppgaver for en arbeidsgiver, for husarbeidet er også del av verdiskapingen. Uten husarbeid finnes ikke arbeidskraft. Å lønne husarbeidet skulle fungere som et strategisk ledd i en større frigjøring, et større oppgjør med kjønnssegregererte roller i kapitalismen.

Den tradisjonelle marxismen anser nok kjærligheten, som alt annet, først og fremst som et instrument for kapitalismen (basert på overbevisningen om at kapitalismen er altomfattende og i stand til å forderve alt). Med andre ord risikerer den å fokusere litt for ensidig på hvordan kjærlighet innordnes i det kapitalistiske samfunnet (på varefetisjistisk, ideologisk og utbytende vis), heller enn å tilskrive den en mobiliserende politisk kraft. Sann sett kan *Modern Times* av Charlie Chaplin forstås som en utpreget marxistisk film om kjærlighet. Fra de ikoniske scenene der Chaplin forsøker å forme kroppen sin etter det industrielle rullebåndets blinde tempo og hakkete monotoni, og videre i filmen, slenges det nyforelskede paret mellom arketyperiske scener i den amerikanske kapitalismen mens de forsøker å etablere et liv sammen i samfunnets marger, før de til slutt gir opp: Kjærligheten deres kan bare blomstre utenfor kapitalismen. Heller enn Kierkegaards ubetingede kjærlighet, dreier det seg her om en ubestikkelig kjærlighet. I filmens berømte siste scene går de hånd i hånd inn i en åpen og usikker fremtid, ut av

samfunnet, uvisse på om det i det hele tatt er noe som venter dem der.

Du nevner her hvordan de materialistiske feministene mener at kvinnene i den reproduktive sfæren mangler kontroll over egen kropp. Kan du utdype om dette?

For eksempel sto abortspørsmålet, som mer generelt handler om retten til autonomi og kontroll over egen kropp og eget liv, sentralt i den franske feminismens «andre bølge» på 1960- og 70-tallet. Spørsmålet sto, delvis strategisk, i sentrum for et helt nettverk av problematikker. Kvinners kropp skulle ikke lenger underlegges statlig befolkningspolitikk – som på 1900-tallet hadde vært svært tungtveiende, især i sammenheng med verdenskrigene og i koloniene med tvangssteriliseringsepisoder. Stridslinjer som morsrollen og kjernefamilien, seksualisering av kvinnekroppen, vold og diskriminering, heteronormativitet og den seksuelle revolusjonen ble på sett og vis kondensert inn i kampen for abort. For øvrig spilte Simone de Beauvoir en svært sentral rolle her. Hun skrev det berømte *Manifeste des 343* der 343 kvinner i 1971 offentlig erklærte at de ulovlig hadde tatt abort. Et annet spørsmål som i større grad seiler opp på den aktivistiske og teoretiske agendaen er homofili. Blant tenkerne i berøring med den marxistiske tradisjonen finner vi den franske feministen Monique Wittig, som utvikler en antikapitalistisk og materialistisk teori om radikal lesbianisme. Hun hevder at det kapitalistiske skillet mellom det produktive og det reproduktive, som ble nevnt med Federici, er et dypt heteronormativt skille, altså en normativ kjønnsfordeling som riktignok kan åpne nokså uproblematisk for en begrenset mengde unntak, men ikke for en grunnleggende omorganisering. Med andre ord trenger kapitalismen kjernefamilien. Identiteten som blir stående utenfor er den homofile, og i stedet for å kodifiseres som et unntak i overensstemmelse med det Wittig kaller «den kapitalistiske samfunnskontrakten», mener hun det ligger et revolusjonært potensial her, nettopp fordi den kan bryte med denne samfunnskontrakten. Wittig knytter altså et antikapitalistisk håp til den radikale lesbianismen.

Hva er faren med å påstå at mennesker har et iboende behov for selvbevaring, og derfor velger å inngå et politisk samfunn? På hvilke måter forsømmes kjærlighetsbegrepet i en slik antropologi?

Jeg tror dette er et viktig spørsmål for oss i dag, kanskje viktigere enn ved første øyekast. I politisk teori har forestillingen om selvbevaring dype røtter i den liberale tradisjonen. På 1600-tallet innfører Thomas Hobbes idéen om at vi i en tenkt naturtilstand ville levd i en alles krig mot alle (mennesket er en ulv blant ulver), og at samfunnet egentlig er å forstå som et slags kollektivt selvbergingsforsøk, eller som en forsvarsformasjon mot vår førsosialiserte menneskelighet. Selv om den liberale tradisjonen har utviklet seg i et mer autoritetskritisk spor og derfor forkastet Hobbes' noe protototalitære Leviathan, har den i stor grad bevart idéen om dette selvbevarende individet – altså et individ som ønsker kollektive rammer utelukkende fordi det er i hens individuelle interesse. Det samme ser vi hos Adam Smith og i ortodoks samfunnsøkonomisk teori frem til i dag. Også John Rawls' idé om uvitenhetens slør som grunnlag for rettferdighet bygger på selvbergingslogikk. Her synes jeg Friedrich Nietzsches moralske genealogi er en spennende motsats. Ifølge Nietzsche skyldes vårt kulturelle forfall at vi hele tiden forutsetter og starter med det onde. Vi projiserer ondskap rundt oss og speiler vår egen «godhet» i den. Moralen er blitt en ren forsvarsformasjon som dyrker en slags aggressivitet, nummenhet eller livstretthet. Slik sett går selvberging hånd i hånd med en fiendtlig eller passiverende innstilling til samfunnet. Nietzsche sier derfor vi må bevege oss hinsides godt og ondt, som betyr å starte med noe aktivt, noe godt og skapende, så får problemene melde seg som ettertanker i kreative og livsbejaende prosesser. En triumferende retorikk i høyreekstreme diskurser i dag, iblant også høyrekonservative, er offermentaliteten, som særlig gjelder immigrasjon, globalisering og eliter. Det er en selvbergingslogikk. Først projiseres problemet man må forsvare seg mot, som man påberoper seg å være offer for, og som man kan pøse frustrasjoner inn i. Jeg tror selvbergingslogikk og offermentalitet ligger i hjertet av den ekstreme og konservative høyrebølgens arsenal, og at det er mer treffende å snakke om det enn om populisme, som har blitt et for ullent og lemfeldig begrep. Det kan være

spennende å ta opp kjærligheten her, såfremt den knyttes til noe aktivt, kreativt, håpefullt, slik som hos tenkere som Kierkegaard, Luther King, Irigaray og Badiou for eksempel.

Blir det da riktig å si at mennesket har et iboende behov for selvbevaring?

Selvbevaring står sentralt i alt liv, men hvilke føringer det legger på politisk tenkning er et ideologisk spørsmål. Og det å individualisere selvbevaringen og sette den i et motsetningsforhold til det kollektive og sosiale, er et ideologisk valg med tunge konsekvenser.

Hos Hobbes finner man i naturtilstanden ulike enheter som familien. Det er altså en ide om at du skal bevare deg selv og familien din. Er det ikke snakk om en slags kjærlighet her som vi kanskje har oversett? Eller er det kanskje heller snakk om eierskap?

Hvis vi ser det med Hobbes' øyne, forekommer det meg litt trist å kalle det kjærlighet, for det som binder familien sammen er desperasjon og overlevelse. Hobbes var sterkt påvirket av den engelske borgerkrigen, men også av kolonitiden og reisebetretningene fra den tiden, og deltok i diskusjonen om «primitive» folk. Hobbes' naturtilstand handler også om det han anså som de primitive folkenes «førsosiale» og anarkiske politiske liv, som Hobbes mente lå bak de siviliserte europeiske statene i den historiske utviklingen, og det fordi sistnevnte var basert på statens suverenitet, altså på en innordnende kollektiv vilje, som Hobbes mente måtte konsolideres og styrkes for å unngå borgerkrig i fremtiden. På lignende vis ville Adam Smith hevde i sin moralteori, på midten av 1700-tallet, at de primitive folkene ikke har utviklet noen sympatisans og dermed ikke har anlegg for moral. Smith tenkte også at de primitive levde i en slags naturtilstand forut for samfunnsutviklingen. Grunnen til det var at overlevelse og materielle behov rett og slett opptok all deres tid. De hadde ingen tid til å utvikle verken sympati eller arbeidsdeling. Dette er i overensstemmelse med Hobbes' forestillingsverden, så jeg vil anta at kjærligheten for Hobbes, iallfall i en mer raffinert utgave utover den rene overlevelsen, først blir mulig i samfunnstilstanden.

Liberalismen har hatt stor påvirkning på det vestlige samfunnet. På hvilken måte kan dette tankefokuset ha påvirket samfunnet vårt i dag?

Det er et vanskelig spørsmål, men liberalismen som teoritradisjon har iallfall hatt stor innflytelse på samfunnet gjennom rettsstaten og samfunnsøkonomien. Det ligger en selvbergingsmentalitet nedfelt i den tidlige samfunnsøkonomien, i den forstand at alle økonomiske aktører bør handle ut fra egeninteresse, mens markedet skal fungere som en sfære som samkjører alle individuelle egeninteresser, noe som igjen skulle danne det felles gode, altså et fritt samfunn. En slik ide står fremdeles sentralt i ortodoks økonomiteori. Det er ikke lenger alles krig mot alle som fryktes i en slik tenkning, men heller at enkeltindividene ikke skulle få være suverene vesener når det gjelder å forvalte sine egeninteresser og oversette dem i markedsverdier, altså at summen av individuelle viljer ikke skulle få utgjøre markeds-samfunnets rådende dynamikk. Dette innebærer at kollektive interesser, som selvfølgelig må tas høyde for til en viss grad, bør få et så begrenset spillerom som overhodet mulig. Slike samfunnsøkonomiske modeller har nok hatt gedigen politisk påvirkningskraft. Opplysningstiden var liberal også i en annen forstand, som Marx ville rette skyts mot, nemlig ved å fremme det rasjonelle fornuftsindividet som offentlig subjekt. I rettighetstenkningen finner vi det som er blitt kalt negativ frihet. Også her er det tanken om å beskytte seg selv mot andre som skal ligge til grunn for rettighetene, heller enn mer kreative og positive prosjekter. Marx vil senere argumentere for at menneskerettighetene er basert på negative friheter som bare tilsynelatende omfatter alle, men som i realiteten tjener borgerskapets interesser, slik som eiendomsretten – man først må eie eiendom for i det hele tatt å kunne nyte statens beskyttelse av eiendom.

Hvorfor var Marx så kritisk til negativ frihet?

Marx var naturligvis positiv til menneskerettighetene som sådan, altså idéen om at vi alle bør være like og frie, men han mente disse rettighetene under kapitalismen fungerte som ideologiske tilsøringer av samfunnets faktiske utbyttingsforhold. Man kunne ledes til å tro at det bare vil ta tid å innføre menneskerettighetene rent konkret,

altså å forvandle og reformere samfunnet i disse rettighetenes ambisiøse bilde, men Marx hevdet at de umulig kunne implementeres i kapitalismen, at de ikke bare er løgner, men virksomme løgner, fordi de spiller en aktiv samfunnsrolle som ideologisk rettferdiggjørelse av utbyttingsforholdene. Argumentet er enkelt: Menneskerettighetene erklærer universelle rettigheter, men i praksis fungerer de som rettigheter bare for en del av samfunnet, altså borgerskapet. At alle er født frie, hva betyr det? For arbeiderklassen betyr det at de er født frie til å selge seg inn i ufriheten; deres «medfødte frihet» er egentlig tvangen til å selge seg som arbeidskraft. Alle har rett på eiendom, hva betyr det? Det betyr at staten beskytter borgerskapet som eier eiendommen, og undertrykker alle aktører som forsøker å gripe inn i eiendomsfordelingen med midler som ikke er rent økonomiske. I kapitalismen er det universelle en løgn, ville Marx si, for det omfatter egentlig bare borgerskapet. Eller rettere sagt er det borgerskapet som skjuler seg i universaliteten. Det må avsløres, mener Marx, man må sette søkelys på den faktiske utbyttingen, slik at likhet, frihet og brorskap ikke forblir abstrakte ideologisk-juridiske størrelser, men heller vil utgjøre samfunnets faktiske fundament, noe som ifølge Marx altså ikke er mulig i kapitalismen. Den konkrete universaliteten, det som menneskerettighetene faktisk lover, mener Marx er nedfelt i arbeiderklassen, forstått som klassen som egentlig ikke er en klasse, som bærer i seg den rene menneskelighet. På sett og vis bryter diskusjonen mellom negative og positive rettigheter sammen her, og erstattes av et politisk prosjekt. På en måte argumenterer Marx for at en virkelig debatt om negative og positive rettigheter først blir mulig etter kapitalismen, altså i et samfunn som ikke er gjennomsyret av undertrykkende klasseforhold.

Det er spennende å tenke på hvilken rolle kjærligheten kan spille i en slik kontekst der man legger fokus på negativ frihet. Jeg tenker på det nærmest som et langdistanseforhold, der man gir den andre rom til å være helt uavhengig og selvstendig. For meg strider det med kjærlighetsbegrepet. Kjærlighet bygger jo på at man trenger hverandre. Det er en helhetlig relasjon. Hva tenker du om det? Når vi snakker om negativ frihet her, i mer liberalistisk forstand, ligger det nok i kortene at kjærligheten er reservert det private rom. Det private forstås som en selvbestemmende sfære

der staten og rettsvesenet ikke bør gripe inn med mindre det er nødvendig. Den offentlige sfæren skal formes politisk, mens den private sfæren skal få leve sitt eget liv. Den offentlige er ansvarsfull, den private er fri. Borgeren er universell, individet er partikulært. Det betyr også at den offentlige borgersfæren iblant må beskyttes mot det individuelle, frie og partikulære. I dag kommer en slik republikansk idé sterkt til uttrykk for eksempel i debattene rundt religiøse uttrykk i offentligheten. Da Frankrike i 2004 som det første europeiske landet forbød hijab i skolene, var det argumentativt og juridisk basert på en slik republikanisme, altså et skarpt skille mellom det private og det offentlige, mellom individet og borgeren. Slik sett synes idéen om negativ frihet simpelthen å dytte kjærligheten ut av det politiske feltet, inn i hjemmet, inn i det private. Parforholdet kan kanskje få et offentlig liv, men ikke kjærligheten, den er en liten hemmelighet som ikke bør utspille seg utenfor hjemmets fire vegger, med mindre den påtar seg strafferettslig betydning.

Er det bra at vi ikke alltid er ledet av kjærlighet og solidaritet? Er det et behov for en viss mengde umenneskeliggjøring for å klare å navigere oss selv i hverdagen og i politikken?

Jeg tror dette spørsmålet peker på noe sentralt i vår tid. Jeg vil kanskje ikke si umenneskeliggjøring, men heller visse doser av avdramatisering og likegyldighet. Kjærlighet og solidaritet er aktive følelser basert på tro og håp som setter mye på spill, kanskje også for mye iblant. Hvor trekker man grensene? I dag synes tro og håp å bli stadig vanskeligere og tyngre å bære. Vi utsettes for kraftige informasjonsstrømmer, som er til stede i livene våre som aldri før. I stor grad handler det om håpsfortærende katastrofer. Vi forholder oss til krigen i Ukraina, vi forholder oss til katastrofen i Palestina, og vi må på et eller annet vis forholde oss til klimakrisen, hvor naturen og hele vårt eksistensgrunnlag står på spill, samtidig som vi må forholde oss til klimaskepsis og politisk idioti der økonomiske interesser fortsetter å trumfe økologiske hensyn, som en slags parodisk opptakt til kataklysmen, og vi forholder oss også til andre fryktelige kriser med mindre dekning i mediene, slik som folkemordet rettet mot uigur-folket i Kina. Vi fikk vite at 2023 var det varmeste året noensinne, samtidig som plastproduksjon og ut-

slipp av klimaskadelige gasser fortsetter å øke på verdensbasis. Vi utsettes for så mye å forholde oss til, at det å nære et aktivt, solidarisk, medmenneskelig og håpefullt forhold til det hele, risikerer å ta fullstendig knekken på en. Kanskje må vi ta høyde for at vi har tredd inn i en ny tid, der simpelthen det å nære et håp er blitt en etisk problemstilling. Jeg tenker her på Marina Garcés og hennes bok *For en ny radikal opplysningstid*. Garcés argumenterer nettopp for at vi, i økende grad siden 1990-tallet, har tredd over i en ny tid der fremtiden koloniseres av katastrofer, håpløshet og rådvillhet. Fremtiden er ikke lenger håpets arena, men katastrofenes domene. Garcés trekker også inn kunstig intelligens og tingenes internett, der mennesker synes å bli mer og mer overflødige og menneskelig kreativitet og skaperevne mer sekundært. Atombomben kunne trekkes inn, altså evnen til planetær selvutsløttelse som menneskeheten først bemektiget seg på midten av 1900-tallet, som nå etter noen «kalde» tiår med nedrusting har vendt tilbake i den kollektive bevisstheten med Russlands trusselsrike krigføring. Vi har nok arvet en dypt innarbeidet refleks om å se til fremtiden med håp. Kanskje er en slik refleks i ferd med å bli kontraproduktiv for oss i dag, noe som selvfølgelig er vanskelig og traumatisk. Det er mulig man må verne seg, lære seg å dosere ut tro og håp, slik at man kan bevare solidaritet og medmenneskelighet og ikke drukne i kataklysmiske informasjonsstrømmer. Slik sett, underlig nok kanskje, synes Kierkegaard å bli aktuell for oss. Jeg innbiller meg at dagens klimaforskere må være nokså kierkegaardske av seg, i den forstand at de nærer et ganske ubetinget håp som vanskelig – Kierkegaard ville si umulig – kan la seg begrunnes av hva som foregår i verden. Et håp som må strekke seg litt utover fatningen, akkurat slik som kjærligheten. Det er ikke en kjærlighet for verden, men en kjærlighet til verden. Med andre ord er det kanskje et slags performativt håp, som ikke baserer seg på alt som skjer, men som med omhu skaper sine egne betingelser for å kunne håpe.

Er det snakk om en slags selvbevaring da?

Ikke i samme forstand. Selvbevaringen vi har snakket om definerer først det som må bekjempes, og utleder politikk og etikk som en slags forsvars-

formasjon mot ytre trusler. Den er altså iboende fiendtlig, passiviserende og, som Nietzsche kunne sagt, livstrett. Her snakker vi heller om å verne seg til en viss grad mot alt det nedslående og håpsfortærende som omgir oss, for likevel å kunne dyrke noe kreativt, håpefullt og aktivt.

Det virker som om det å ha et håp om en bedre fremtid er blitt utopisk. Vi drømmer om en verden som ikke kan eksistere?

Nettopp den tanken synes jeg er treffende hos Garcés. Kanskje er det ikke lenger fremtiden vi bør se til. Kanskje bør vi ikke lenger knytte håp til fremtidsprosjeksjoner, for fremtiden er nå blitt altfor belagt og befestet av katastrofer og håpløshet. Kanskje bør vi revurdere nuet, som lenge har vært en tom beholder eller flyktig mellomstasjon for fortidens massivitet og myter og fremtidens prosjeksjoner og håp. I fremtiden synes det for oss ikke lenger å være noe som gror, bare ting som fortæres og går under, men i nuet er det fremdeles ting som spirer og gror. Utopien startet som en måte å innbille seg en ideell fremtid på, og ble også en måte å forsøke å faktisk fabrikkere et fremtidig ideelt samfunn på, men kanskje bør det utopiske i dag i enda større grad rette seg mot nuet, mot hva som foregår under jordskorpen, i skogene, i havene, i fjellene, mot dyrene som holder ut og tilpasser seg. Utopier som lever og puster her og nå, og ikke betinges av at fremtiden ruller ut det røde teppet. Kanskje bør vi i dag heller se nedover enn fremover.

Kan du utdype mer om hvordan en utopi kan eksistere her og nå, uten å være framtidsrettet?

Utopi startet som litterær sjanger med Thomas More. Hans neologisme *utopia* har en interessant etymologisk tvetydighet, for den kan tolkes både som 'ikke-sted' og godt eller ideelt sted. Til å begynne med betegner utopi altså en tenkt idealstat, som ikke eksisterer utenfor forestillingsevnen, og som er et kritisk verktøy for å undersøke politiske ideer. Med de utopiske sosialistene på 1800-tallet dreier det seg om planer for faktiske idealsamfunn, som også settes ut i live. Saint-Simon, Fourier og Godin ønsket å danne eksemplariske miniatyrsamfunn som skulle løse det «sosiale spørsmålet» en gang for alle, altså gjøre ende på den kapitalistiske utbyggingen og arbeiderklassens fryktelige sosiale

forhold. De dannet eksempelsamfunn som skulle fungere som modeller for samfunnet i sin helhet. Det fremtidige idealsamfunnet skulle altså fabrikeres her og nå, og skulle gradvis vokse seg større rett og slett fordi det løste alle sosiale problemer, tenkte man. Utopiske samfunn har eksistert. Jeg har studert Jean-Baptiste André Godins Familistère i Guise, nord i Frankrike, det utopisk-sosialistiske samfunnet som har vart lengst – i dag er det trefende nok blitt et museum. I tillegg til det institusjonelle og industrielle, dreide utopi seg for Godin mye om arkitektur og rom, om lys og luft.

Det neste markante steget i utopiens historie er den kritiske motbølgen, som især har sitt opphav i liberalpolitisk tenkning. Karl Popper har vært toneangivende her, også Friedrich von Hayek. Ifølge Popper er problemet med utopisk politikk at den er sannhetsbasert. Den mener å ha svaret på alle samfunnsproblemer. Den drømmer seg inn i fremtiden med sannheten i hende. Problemet, påpeker Popper, er at utopisten vil være så overbevist om at sitt fremtidige samfunn er harmonisk, sant og godt, at ingenting kan overbevise hen om noe annet. Selv om det utopiske prosjektet slår over i vanvidd og grusomhet, vil det bare være en slags uheldig etappe på veien til det ideelle samfunnet. Utopi er altså ifølge Popper en slags drømmende blindhet som kan slå over i den grusomste ondskap på det godes vegne, og som risikerer å grave seg dypere og dypere ned i grusomheten jo vanskeligere det blir å holde på det utopiske idealet. Jo mer som ofres, jo mer er man klar til å ofre. Popper står i bresjen for en høylytt tradisjon som erklærer at utopien er totalitarismens krybbe, en totalitær støpeform, noe som fremdeles er en liberal festtale i dag, og fast innslag i markedstriumferende retorikk. Totalitarismen fullender utopien ved å være så dogmatisk overbevist om sin egen sannhet at ingen diskusjon lenger er mulig. Utopi forstås altså som en drøm som ikke er rotfestet i virkeligheten, som man vil presse frem uansett hva det koster. For øvrig var også Marx kritisk til de utopiske sosialistene. Han mente de forsøkte å drømme frem samfunn i det kapitalistiske samfunnets marger, der de kunne få eksistere uten større konsekvenser, men at en virkelig frigjørende politikk heller måtte gå til angrep på det kapitalistiske samfunnet som sådan, altså ta tak i de foreliggende motsetningsforholdene og ta over makten. Så også den tradisjonelle

marxismen skyver forsåvidt utopien fra seg.

Men jeg tenker at vi bør bli mer utopiske i dag, at vi trenger utopier, og også at det er flust av dem. Men det er viktig å skille på kritisk vis mellom ulike former for utopi. Særlig teknofile utopier, som det nå er et utall av, forekommer meg dypt problematiske – utopier som hevder at klimakrisen kan løses med bedre teknologi og fortsatt økonomisk vekst uten at vi trenger å legge om på livsstilene våre i noen særlig grad. Det er imidlertid en rekke spennende utopier innen alternativt jordbruk, heterodoks samfunnsøkonomi, avkoloniseringsdebatter, osv. Vi befinner oss i en tid hvor vi trenger utopier og utopisk handling, før det er for sent. Det sier seg selv at teknologien vil inngå i disse, i aller høyeste grad, men den bør likefullt inngå i kritiske og solidariske utopier, som åpner for drastiske forandringer i livsstil. De altfor enkle, løsningsfikserte og teknofile utopiene fører oss videre inn i katastrofen. Et langt vanskeligere og traumatisk spørsmål som melder seg her er om prisen å betale for kompromissorienterte, pragmatiske og sosialdemokratiske tilnærminger, som vi ideelt ønsker oss, er i ferd med å bli for høy, eller allerede er blitt det. Hva det i så fall innebærer, og hva som i det hele tatt skulle være alternativet, er vanskelig å si. Problemet er at en for kompromissorientert tilnærming risikerer å lukke rommet for ambisiøse, eksperimentelle, klarsynte og kritiske utopier, som virkelig går i kast med de ekstreme problemstillingene i antropocen mens det fremdeles er tid. På mange måter syntes det som om COP28 ønsket å fyre opp under en slik bekymring.

Hvilken plass kan kjærligheten få innenfor det utopiske rammeverket?

Utopi er et fremtidsprosjekt, selv når det er rotfestet i nå-et heller enn å ta utgangspunkt i en ideell fremtid. Utopien er altså til en viss grad løsningsorientert, uten at det dermed er sagt at den må være løsningsfiksert. Slik sett er nok kjærlighet i utgangspunktet ikke blant dens drivkrefter. For de utopiske sosialistene på 1800-tallet handlet det i større grad om rasjonalitet og sosial harmoni enn om kjærlighet. Et interessant unntak her er Charles Fourier, som utarbeidet en teori om mennesket som lidenskapelig vesen, og som ønsket å kartlegge alle dets lidenskaper. Ethvert menneske er en

særegen kombinasjon av lidenskaper, og det ideelle fellesskapet skulle være en harmonisk kombinasjon av samtlige menneskelige lidenskaper, slik at størst mulig variasjon oppnås. Falansteriet, altså Fouriers utopiske samfunn, skulle ideelt bestå av 1620 mennesker, som han mente var den optimale kombinasjonen av menneskelige lidenskaper. Her får også kjærligheten større spillerom i utopien, for det utopiske samfunnet skulle dypest sett dyrke mennesket som lidenskapelig vesen. Fourier knyttet dette også til arbeidsdelingen. Arbeidet bør sirkulere mellom oss ikke bare for å fordele det på likes-tilt vis, men især fordi vi slik får utløp for våre ulike evner, for ulike former for kreativitet og lidenskap. Monoton spesialisering var lidenskapens og fellesskapets fiende. Slik sett er Fourier noe av et unntak blant 1800-tallets utopister, som generelt helte mer mot rasjonalitet og sannhet. Kanskje var Fourier litt sprø, men han var det på en løfterik, utfordrende og spennende måte.

Kan man virkelig strebe etter en revolusjon som ikke er bevæpnet, men som heller baserer seg på ideer om kjærlighet, fellesskap og håp? Blir dette for utopisk?

Jeg vil si at jo mer utopiske revolusjonsideene er, jo mindre bevæpnede er de. Det er vanskelig å se for seg at væpnede frigjøringskamper i dag kan oppnå stort, men det blir også stadig vanskeligere å forestille seg at kampen mot de politiske og økonomiske kreftene som forverrer klimakrisen kan lykkes i særlig grad hvis midlene er begrenset utelukkende til debatt, demonstrasjonstog og politisk representantskap, uten at det dermed er sagt at volden må slippes løs. Offensiv økoaktivisme handler ikke om personrettet vold, men om okkupasjon og former for sabotasje. Skjønt heller enn sabotasje, som er lovlig kodifisert som straffbar handling og befinner seg i et vanskelig retorisk landskap, bruker den økoaktivistiske franske paraplyorganisasjonen *Soulèvements de la terre* ordet «disarmement», altså «avvæpning» av menneskehetens krig mot biosfæren, avvæpning av klimaskadelige inngrep og installasjoner. Heller enn sabotasje fremmes altså en «økoavvæpning» forstått som legitimt selvforsvar på kollektivt eller sågar planetært nivå. I alle tilfeller handler dette om midlene for politisk kamp, for det skorter ikke på konkrete utopiske løsninger som også er levende utopier. I avkoloniseringsde-

batter, kanskje særlig i antropologien, trekkes for eksempel urfolkenes forhold til naturen frem som utopiske motsatser til det vestlige vitenskapelige, utnyttende og kapitalistiske forholdet til naturen. En levende utopi har ikke en bærende rolle i vår kultur, men den kunne hatt det, og kan få det. Hvordan den kan få det, hvilke midler som må til, er et annet spørsmål. Man kunne også snakke om allmenninger, delingsøkonomier, direkte-demokratiske antikapitalistiske politiske systemer (vi finner fungerende prinsipper for eksempel i zapatismen), ambisiøse skattesystemer, Green New Deal, sosialistisk og ikke nyliberal borgerlønn med arbeids- og produksjonsreduksjon, det foreligger en hel rekke løfterike debatter, idéer og erfaringer. Å snakke om væpnet revolusjon i dag er naturligvis et ytterst belagt spørsmål. Det er gode grunner til det, for all del, men det lukker også et historisk diskusjonsrom ved å kaste en ubalansert, retrospektiv skygge over revolusjonshistorien – ubalansert ikke fordi den ikke griper en vesentlig dimensjon, men fordi den gjør det på altfor ensidig vis. Hvis vi ser på revolusjonshistorien er det opplagt at de store moderne revolusjonene ikke ville funnet sted, eller iallfall ikke kunne fått så stor gjennomslagskraft, hvis de ikke til en viss grad var i stand til å stille hardt mot hardt. Tenk på slaveopprøret på Haiti for eksempel, som noen tenkere i dag har begynt å trekke frem som den virkelige moderne revolusjonen, mer enn den amerikanske og den franske. Når spørsmålet om væpnet revolusjon virkelig blir akutt for Marx, er det etter en lang rekke politiske skuffelser. Det er særlig med Pariskommunen i 1871, som Marx omtaler som arbeiderklassens første historiske maktovertagelse, at han blir overbevist om at revolusjonen umulig kan lykkes uten væpnede midler, ja uten en folkehær. Den parisiske befolkningen tok over Paris, satte i gang sosialistiske reformer og dannet en folkehær for å beskytte byen mot regjeringen som førte kampen fra Versailles. Kommunardene kom imidlertid ikke så langt, det hele endte med den blodige uken i mai, da flere tusen kommunarder ble slaktet i gatene eller arrestert og deportert, derav en god del til koloniøyer i Stillehavet. Voldsbruk, for Marx, er et nødvendig onde for å beskytte seg mot et større onde, ikke et forherliget middel for å innføre et idealisert samfunn. Egentlig forstår Marx revolusjonær voldsbruk som en slags motvold, slik

Étienne Balibar beskriver det på kritisk vis, altså vold som skal avverge større vold, noe som selvfølgelig også er problematisk. Ifølge Balibar er problemet at det egentlig ikke finnes noen grense for verken volden eller motvolden, at de kan strekkes til det uendelige, og motivere hverandre inn i en nedadgående spiral der de slår om i det han tentativt kaller for ekstrem vold.

Hvor går grensene for voldsbruk eller motvold som nødvendige onder – eller for avvæpning av økonomiske og politiske interessers krig mot biosfæren? Det er i dag en levende økopolitisk debatt. Tanken om at enhver revolusjon uansett bare ender i terror gjør slike debatter, som allerede er ytterst vanskelige, umulige. Denne innbitte tanken har forfulgt revolusjonen gjennom hele dens moderne historie, noe Ludivine Bantigny viser i boken *Revolusjon* (2019, oversatt til norsk 2024) som nettopp er kommet i norsk utgave. Det skulle altså foreligge en slags indre dynamikk i enhver revolusjon som gjør volden ukontrollerbar, og akkumulativ. Vold vil generaliseres og forråde idealene den utøves for. Midlene forråder målene de skulle være midler for. Revolusjonene, som utopiene, skulle altså være totalitære støpeformer. Etter 1950-tallet blir Sovjetunionens gulag-system, innført under Stalin, fremholdt som selve emblemet på revolusjon og utopi. En slik essensialistisk tilnærming umuliggjør naturligvis enhver diskusjon. Det er likevel viktige spørsmål, som også har stått sentralt i avkoloniseringsbevegelsene. Martin Luther King og Gandhi trekkes ofte frem som liberale helter nettopp fordi de baserte seg på pasifistiske doktriner, og settes slik i direkte opposisjon til revolusjonære aktivister og tenkere. Men det forelå klare, om enn tvetydige allianser og det var heller snakk om ulike måter å bedrive politisk kamp på. Vanligvis melder en slags kantiansk refleks seg i disse debattene, altså at det ikke under noen omstendigheter må skilles mellom mål og midler, de må sammenfalle. Den svenske geografen og miljøaktivisten Andreas Malm, en av de ytterliggående tenkerne i den marxistiske teoritradisjonen i dag, og likevel respektable kan man si, tar opp og problematiserer dette skillet. Han argumenterer for at prinsipielle ikke-voldsdoktriner er kontraproduktive for økobevegelsen. Det er ikke dermed sagt at han tar til orde for storstilt voldsbruk og protototalitære virkemidler. Men i den desperate situasjonen vi befinner oss i mener han

begge de tradisjonelle posisjonene er problematiske: Både den som tar utgangspunkt i at målet helliggjør midlene, og den som hevder at midler og mål ikke kan separeres uten å falle inn i terrorklier og totalitarisme-unnfanger.

Mange vil si at marxistisk tenkning ofte henger seg fast innenfor de akademiske rammene og forblir i diskusjoner, men som ikke er så utbredt i praksis. Hvor er revolusjonen?

I Norge er nok Marx først og fremst en humanvitenskapelig skikkelse. I Frankrike er det noe ganske annet. Kommunismen og marxismen sto lenge sterkt i det franske politiske og intellektuelle landskapet, har hatt stor innflytelse på ulike samfunnsvitenskaper – slik som psykoanalyse, antropologi, sosiologi, geografi, filosofi – og har også stått sterkt i aktivistiske miljøer. At Frankrike var kolonistat frem til 1962 har også bidratt til at kommunismen gjennom ungdomsopprør og avkoloniseringsbevegelser har satt sterke spor i Frankrike, på en helt annen måte enn i Norge. I filosofisk sammenheng kan det berømte Vincennes-universitetet trekkes frem, opprettet i kjølvannet av mai 1968-opprøret, som lenge var en kommunistisk intellektuell bastion. I det nystartede filosofidepartementet, ledet av Michel Foucault, fant man Gilles Deleuze, François Châtelet, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Étienne Balibar og Alain Badiou. I Frankrike har Marx altså inngått i et ganske myldrende landskap med en rekke broer mellom det teoretiske, det akademiske, det aktivistiske og den institusjonelle politikken.

Tror du vi beveger oss inn i en tid der vi kommer til å ha sterkt behov for en slags marxistisk aktivisme med tanke på klimakrisen og krig?

Nei, og jeg tror til og med at når venstresiden var på sitt mest aktive og opprørske på 60-tallet så var det sjelden snakk om marxistisk aktivisme. Marx lå i debattlandskapet og fungerte nok som markør for politisk posisjonering, men aktivismen var mer samtidsorientert og handlingsbasert enn teorientert og prinsipiell. Den var altså mer opptatt av hendelser, geopolitiske konflikter, lokale forhold, maktbalanser, revolusjonære praksiser, osv. På 60-tallet var man egentlig ikke marxister, men heller trotskister, marxist-leninister, maoister

eller stalinister. Slik sett handlet det mer om opprørskamp som gikk i kast med konkrete problemer enn om marxistisk aktivisme som sådan. Når det er sagt, virker det opplagt at former for aktivisme og grasrot-organisering vil bli stadig viktigere fremover, og forhåpentligvis også en større del av livene våre. Marx kan sikkert være til inspirasjon, men det forekommer meg unødvendig og kontraproduktivt å holde på en stram teoretisk linje for aktivismen.

Tror du at man kommer til å la seg inspirere mer av Marx i fremtiden?

Jeg tror det først og fremst er behov for antikapitalistisk tenkning, og at man helt klart ikke trenger å være marxist for å være antikapitalist. Jeg kan vanskelig forestille meg at seriøse økopolitiske bevegelse ikke vil være antikapitalistiske, eller iallfall sterkt kritiske til kapitalismen. Men for all del, Marx kan være til inspirasjon, som så mye annet. Hvorfor ikke?

Har du tips til videre lesning som går inn på tematikken vi har pratet om?

Når det gjelder håpet i vår tid vil jeg tipse om Marina Garcés *For en ny radikal opplysningstid* (2022). Det er en spennende bok, kanskje ikke så mye på grunn av den nye radikale opplysningstiden hun tar til orde for, men særlig debatten hun sparker i gang om håpets betingelser i dag, og hvordan hun utfordrer til nytenkning om hva håp og fremtid betyr for oss – eller kan bety for oss. Diskusjoner om allmenningene tror jeg vil bli stadig viktigere i klimakrisens århundre. De franske tenkerne Pierre Dardot og Christian Laval har jobbet med dette i en postmarxistisk ramme, og har blitt oversatt til engelsk. En viktig idé for dem er at allmenningene må institusjonaliseres i direkte demokratiske former. Også kan jeg vel tillate meg å anbefale boken jeg nettopp har oversatt av den franske historikeren Ludivine Bantigny, som bærer den snedige tittelen *Revolusjon*.

LITTERATUR

- Irigay, Luce. 1992. *J'aime à toi*. Grasset.
 Badiou, Alain. 2009. *Éloge de l'amour*. Flammarion.
 Badiou, Alain. 1988. *L'Être et l'Événement*. Seuil.
 Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. François Maspero.
 Jaeggi, Rahel. 2023. *Fremmedgjøring*. H//O//F.
 Ranciere, Jacques. 1981. *La nuit des prolétaires*. Fayard.
 Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch*. Autonomedia.
 Wittig, Monique. 1992. *La Pensée straight*. Beacon Press.
 Smith, Adam. 2002. *Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press.
 Malm, Andreas. 2020. *Comment saboter un pipeline*. La Fabrique.
 Bantigny, Ludivine, 2024. *Revolusjon*. H//O//F.
 Garcés, Marina. 2022. *For en ny radikal opplysningstid*. H//O//F.
 Dardot, Pierre., Laval, Christian. 2014. *Commun. Essai sur la révolution au 21 siècle*. La Découverte.

FRA FORSKNINGSFRONTEN

KJÆRLEIK OG POLITIKK

KJÆRLEIK OG VENNSKAP HOS ARENDT

Av Eirik Tangeraaas Lygre

Den tyske politiske tenkaren Hannah Arendt er i dag truleg mest kjend for sine analysar av vondskap og totalitarisme. I sin berømte analyse av Adolf Eichmann, hovudarkitekten bak holocaust, lanserer ho omgrepet «vondskapens banalitet» for å skildre korleis radikalt vonde handlingar kan utførast av menn med så banale motiv som lojalitet og omsyn til eigen karriere. Eichmann var slett ikkje dum, men mangla evna til å tenkje, skriv Arendt.

Men alt frå hennar aller første publikasjon, doktoravhandlinga om St. Augustin, er det kjærleik Arendt er opptatt av. Denne interessa ser vi tydeleg også i hovudverket *Vita activa* (1958), der ho går i rette med den romantiske kjærleiken. Kjærleik, for Arendt, er «ibuande verdsfjern» (2012 [1958], 64). På lik linje med intens smerte, er kjærleik nemleg noko som *separerer oss frå verda*. Desse to kjenslene, smerte og kjærleik, lar seg ikkje kommunisere, og fører oss ikkje mot verda med fellesskapet sitt og pluraliteten sin, men tvert imot inn i einsemd eller tosemd.

Arendt er kritisk overfor den romantiske kjærleiken. Ho har forståing for den, men den er ikkje til hjelp i politikken. Det same gjeld den kristelege forståinga av kjærleik: ho vender seg vekk frå verda.

Det seier Helgard Mahrtdt, statsstipendiat ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning ved UiO. Ho har jobba mykje med Arendt, og arbeider for tida med ein intellektuell biografi om ho. Saman med Mahrtdt har *Filosofisk supplement* forsøkt å nøste opp i Arendt sitt mangetydige kjærleiksomgrep.

Tapet av verda

For Arendt gjekk tenking ut på, med Sokrates, å smitte andre med eiga forvirring. Allereie her kan ho seiast å ha lukkast. For er kjærleiken verkeleg verdsfjern og apolitisk?

Og i så fall, kva er det for slags innvending? Er det ikkje nettopp kjærleik som forankrar oss i verda? Og kva med *amor mundi*, Arendt sitt omgrep om kjærleik til nettopp verda? Utan kjennskap til Arendts omgrepsunivers kan dette stå fram som eit mildt sagt kryptisk syn på kjærleik. Mahrtdt seier:

Weltlosigkeit og *Welthaftigkeit* – verdsløyse og det verdslege – er to omgrep vi må kjenne til for å forstå Arendt. Den moderne tida er kjenneteikna av verdsløyse, av framandgjering frå verda. Verda, for Arendt, er det som både skil oss frå kvarandre og bind oss saman. Mens verda er noko vi menneske opprettar i fellesskap, er jorda noko som er utlevert oss.

Vi er altså, ifølgje Arendt, framandgjorte frå verda så vel som frå jorda. Med verdsløyse viser Arendt til tapet av ei intersubjektivt konstituert verd der vi erfarer og handlar i fellesskap. Det er i denne verda at vi etablerer vår eigen identitet, og stadfestar ei felles verd. Nettopp denne heimløysa frå verda finn Arendt uttrykt i Rainer Maria Rilkes *Duino-elegiar*, der Guds fråvær blir uttrykt som ei ekkoløyse (Mahrtdt 2022, 172). I eit essay om elegiane spør Arendt (Arendt og Stern 1930) om det er mogleg å kjenne seg heime i verda gjennom kjærleik, og viser til første elegien:

Røyster, røyster. Lyde, mitt hjarta, som elles berre helgenar lydde: det veldige ropet lyfte dei frå jorda, men dei knelte, umogelege, berre vidare og enste det ikkje. Slik var dei lydande.
(Rilke 2022, 8).

Det finst likevel ein måte for «de elskende å vende tilbake til verda» (Mahrtdt 2022, 177-8), ved å føye inn noko mellom dei, som berre dei elskande har felles – barnet. Ifølgje Arendt er det «som om de elskende gjennom barnet vendte tilbake til verda, som deres kjærleik så å si hadde fordrevet dem fra» (Arendt 2012, 249).

Denne «tilbakekomsten til verda» er «den einaste moglege lukkelege slutten på ei kjærleikshistorie» og på same tid «til ein viss grad også slutten på kjærleiken» (Arendt 2012, 249, mi omsetjing), seier Mahrtdt.

Den moderne verdsløyse må vi sjå i lys av Arendt sine tre kategoriar av aktivitet: arbeid (*labour*), produksjon (*work*) og handling (*action*)¹. *Arbeid* er den mest grunnleggjande aktiviteten, som vi deler med alle dyr. Den er nær naturen og søker å føre livet vidare ved å tilfredsstille våre basale biologiske behov. Derimot går produksjon utover den blotte overlevinga, og går ut på ein *produksjon* av ei tingverd – til dømes teknologi og arkitektur – som ikkje berre blir konsumert for å halde oss i live. Mest høgverdig er likevel *handling*, som går føre seg i politikkens sfære – eit delt offentleg rom der frie borgarar kan møtast og diskutere det som gjeld alle. Mens antikkens Hellas berre skilde mellom privat og offentleg, hushald og politikk, skildrar Arendt den moderne framveksten av eit tredje «sosialt rom», som tidlegare sokna til det private.

Den klassiske antikken ignorerte forskjellen mellom det å arbeide og det å produsere, mellom «arbeidet til kroppane våre» og «verket til hendene våre». I det moderne har «samfunnet [...] plassert arbeidet, den mest private av alle menneskelege aktivitetar i eit nytt offentleg område», seier Mahrtdt. Den aktiviteten som «svarar nøyaktig til fråværet av verda» eller «tapet av verda i smertekjensla», er arbeidet, skriv Arendt (2012, 116, mi omsetjing).

Arbeid, produksjon og handling

I *Vita activa* skildrar Arendt korleis *animal laborans* (dyret som arbeider) har sigrar over *homo faber* (mennesket som produserer) og *zoon politikon* (mennesket som handlar) i moderne tid. Det inneber at verdiane knytt til arbeid – liv, produktivitet og overflod – vinn fram over verdiane knytt til produksjon – varigheit og stabilitet – og verdiane knytt til handling og tale – fridom, pluralitet og solidaritet. Dyret som arbeider forskansar seg dessutan i den private sfæren, slik at verda og det vi har felles går tapt. Med dette bakteppet er det enklare å forstå Arendt si mistru overfor

kjærleik: den bidreg ytterlegare til å dytte oss i retning av det private, vekk frå verda vi alle har felles. Og med denne klarleiken kan vi introdusere ny forvirring.

Hannah Arendt blei, etter eige utsegn (ArendtKanal 2013 [1964]), politisert tidleg i 1930-åra, og arbeidde mot Hitler for diverse sionistiske organisasjonar. Ho blei oppdaga og fengsla i Berlin, la på flukt så fort ho blei lauslaten, men blei på ny internert i Frankrike, der ho igjen lukkast i å flukte. Kort tid etter blei dei som var att i leiren sende til Auschwitz. Arendt levde sytten år som statslaus, og vigde mykje av livet til å studere totalitarisme og vondskap. Likevel utviklar ho omgrepet *amor mundi*, kjærleik til verda, og meiner at vi skal elska verda på trass av all vondskap, liding og urett.

Det er noko nesten Nietzscheansk over dette: på trass av all motgang og liding, å likevel elske verda?

Det er utruleg at etter alt det mørket, så trur ho på menneskeslekta. Arendt skriv til Karl Jaspers at ho relativt seint i livet har begynt å *elske verda*. Men korleis passar dette saman? Kjærleik er apolitisk og til og med anti-politisk, men samstundes har ho dette omgrepet om kjærleik til verda? Det er kanskje ikkje så lett å forstå kvifor ho går så langt som å kalle kjærleik anti-politisk. Men politikk er for Arendt kunsten å leve saman. Og det er berre to genuint politiske aktivitetar: handling og tale. Begge desse føreset ein pluralitet som ikkje finst i den romantiske kjærleiken.

Amor mundi inneber å sleppe unna mål-middel-logikken til homo faber. Dette er kjærleik i den forstand at vi tek vare på verda som ligg mellom oss, som er føresetnaden for at vi i det heile teke kan leve på denne kloden. Det er ein veg ut av den utilitaristiske tenking som vi finn hos homo faber, for denne logikken avgrensar korleis vi kan sjå på verda. Skal vi ta vare på verda, treng vi derimot eit «ei uinteressert kjensle av velvære», ein «utvida tenkemåte» der vi bruker våre mentale evner slik at dei set oss i stand til å ta omsyn til andre si tenking og utvidar vår eigen avgrensa horisont.

Arendt si forståing av kjærleik har ein særleg brodd mot feministisk teori. Der har målet nettopp vore å artikulere kvinner si smerte for å kunne bringe ho ut av privatsfæren og inn i det offentlege, der ho kan gjere seg politisk gjeldande. Og mange former for kjærleik som før var kriminaliserte og stigmatiserte har dei siste tiåra nettopp

blitt politiske, og dermed gjenstand for offentlig debatt. Mange vil nok meine at den aukande aksepten for andre former for kjærleik enn den heterofile har blitt til nettopp ved å politisere kjærleiken.

Kva tenkjer du om denne spenninga mellom Arendt sitt syn på kjærleik som ein lidenskap som høyrer heime i privatsfæren, og feministisk teori sitt krav om å gjere det private politisk?

Det er ikkje så lett å foreina desse. Men når Arendt skil mellom privat og offentlig, er det ikkje ei linje ho vil trekkje éin gong for alle. Alt som får ein slik relevans at det blir tala om i det offentlege, blir politisk for Arendt. Her er ein dynamikk: det som var privat og berre mitt, kan på eit anna tidspunkt bli ei sak for det offentlege.

Det som er så viktig for ho er at våre nøkkelomgrep frå over 2000 år med politisk tenking ikkje var til hjelp for å forklare tradisjonsbrotet – andre verdenskrig og det totalitære. Derfor meiner ho at vi må tenkje alt på ny. Kva er makt, fridom, autoritet? Heile vårt politiske vokabular må tenkjast på ny utifrå det faktum at menneska eksisterer i pluralitet. Vi må bortanfor dei 2000 år gamle dikotomiane, bortanfor å tenkje i form av anten-eller.

Pluralitet, handling og fridom

Pluralitet er for Arendt eit grunnvilkår for alt politisk liv, og heng uløyseleg saman med *handling* og *fridom*. Det er berre gjennom offentlig utveksling av ord og dådar at ein pluralitet av borgarar kan meisla ut ei felles verd. Dersom handling er å ta initiativ og bringe noko verkeleg nytt og uventa inn i verda, er denne handlinga avhengig av ein pluralitet av aktørar med kvar sitt perspektiv. Dessutan er det, for Arendt, som *individ*, ikkje kollektiv, at vi handlar, og det er *som handlande* at individet står fram som eit individ til forskjell frå andre. Men dette føreset eit stadig nærvær av andre som er vitne til handlinga – og som vitne utgjer dei ei felles verd.

Handling går føre seg i veven av relasjonar mellom menneske, det er så og seie eit relasjonelt omgrep. Den eine kan begynne noko, men for å fullføre det trengst eit fellesskap.

Samstundes er fridom for Arendt ingen liberal valfridom, men evna til å starte noko nytt, gjere noko uventa. Handling som verkeleggjering av fridom byggjer på det Arendt kallar natalitet: det faktum at kvar fødsel representerer ei

ny byrjing, og bringar noko nytt inn i verda. I kvar handling ber den handlande i seg denne nataliteten, og handlinga blir derfor uføreseieleg og spontan – gitt at ho har vitne som gjer ho verkeleg ved å sanne, hugse og fortelje om seg. Problemet med romantisk kjærleik er altså at han tek oss vekk frå alt dette, mot det private. Derimot ser vennskap ut til å ha eit langt meir konstruktivt forhold til politikken.

Hannah Arendt blei sagt å ha eit «geni for vennskap». Ho hadde sjølv aldri elska eit folk eller ein stat, men alltid berre vennene sine. Dette kan gi inntrykk av at ho følgjer i Aristoteles sine fotspor, og ser vennskap, filia, som den fremste form for nettopp kjærleik. Men det er ikkje tilfelle, Arendt meiner at vennskap og kjærleik må skiljast klart frå kvarandre?

I Lessing-essayet formulerer Arendt eit tankeeksperiment, der ho førestiller seg at den nazistiske rasetenkinga faktisk var vitskapleg og sann. Då ville det ha vore nok å seie, «dette mennesket er ein jøde, og vennen min». Arendt set vennskap høgare enn kva sanning som helst. På den måten spelar vennskap ei rolle: det gjer politikken menneskeleg og humaniserer verda.

Kva taler venner om? spør Mahdt.

Verda.

Nemleg. I vennskap forsvinn ikkje mellomrommet som ligg mellom oss, mens det i kjærleik er nettopp avstanden som forsvinn. I kjærleik er det ikkje vilja som bestemmer, men heilt andre krefter er i spel. Vennskap er derimot ingen *coup de foudre* – det finst ikkje noko ti-dagars-vennskap. Ein relasjon som strekk seg over mindre enn ti år er ingen venn for Arendt. Kjærleik er ein intens lidenskap, mens vennskap er noko som må vare.

Det er fordi det tek vare på ein avstand at vennskap blir skildra som ein modell for politikken hjå Arendt. Vennskap er basert på respekt for grenser og forskjellar mellom oss, mens kjærleiken utslettar begge deler. Slik dannar vennskap grunnlaget for alt verkeleg fellesskap: det foreinar oss med andre utan å krevje at dei blir som oss. Men denne politiske relevansen av vennskap er vanskeleg å få auge på i dag, ettersom at vennskap ofte blir forveksla med intim og privat samtale.

Vennskap er for Arendt ikkje intimitet, som hjå Rousseau.

Men vennskap og politikk har også sine spenningar. Vennskap kan ta slutt på grunn av politisk usemje, og det er eit anna tonelag som rår i vennskapleg samtale enn i politisk diskusjon, understrekar Mahrdr:

I motsetjing til kjærleik, så *vel* eg vennene mine. Og det må levast, stadig haldast ved like. Anten ved å møtast, eller gjennom korrespondanse. Det er ein særeigen *glede* ved vennskap, som skil det frå ein debatt. Det er eit gledeleg tonelag mellom venner, fordi ein ikkje er åleine i verda. Derfor er det også smertefullt når eit vennskap tek slutt. Det gjer vondt. Hannah Arendt var venn med [sionistleiarer] Kurt Blumenfeld, som aldri forsona seg med henne etter Eichmann-boka. Det var veldig smertefullt for henne. Ho reiser til Israel medan Blumenfeld ligg på dødssenga, men han forsonar seg ikkje.

Gershom Scholem, ein annan venn av Arendt, skriv på eit tidspunkt eit brev til ho (2017) der han fordømmer hennar utsegner i 'Eichmann in Jerusalem.' Han skuldar ho for å skrive i ein respektlaus, sarkastisk tone, for å mangle kjærleik for det jødiske folket, og krev at ho går tilbake på utsegna sine. Arendt repliserer med å avvise all kjærleik til eit kollektiv eller ein abstrakt idé som jødedommen. Kjærleik er alltid konkret for Arendt. Og ho slår fast at vennskap går ut på å diskutere, ikkje på å kommandere kvarandre – og krev at det må ligge fast dersom dei skal vere venner.

Venner lyttar til kvarandre, og samtalen mellom venner inneber at verda opnar seg idet ein høyrer korleis ein venn opplever verda. Det er ei øving i å tale og sjå at det finst eit mangfald av meiningar om verda.

På dette tidspunktet byrjar Mahrdr å lese høgt frå Arendts Denktagebuch:

Alles Reden mit Anderen ist immer schon Reden über etwas beiden Gemeinsames, also nicht Reden aus und in der Sache selbst. [...] Nur die Rede der Liebenden ist frei von dem ‚über‘; in ihr spricht man mit dem Du wie mit sich selbst, weil dies Du nur eines Ichs ist, so wie das Selbst das Selbst nur eines Ichs ist. Die Rede der Liebenden erlöst von beidem zugleich, von dem ‚über‘, in dem man die Welt mit Vielen (Fremden) gemeinsam hat, und von der Zwiespältigkeit der Einsamkeit. [...] Die Rede der Liebenden ist daher von sich aus ‚poe-

tisch‘ [...]. Es ist, als ob in ihr erst Menschen dazu werden, als was sie sich als Dichtende geben: Sie reden nicht, und sie sprechen nicht, sondern sie ertönen. In der Liebe gilt für jeden: „höchstens Mund dem Wagnis eines Lautes, der mich unbedingter überfiel“ (Rilke).

Arendt skil her mellom tale med andre, som alltid er om noko dei har felles, og tale mellom elskande, som er fri for dette *om*. I kjærleik snakkar ein «med du som med seg sjølv». Talen mellom dei «elskande» er ibuande 'poetisk', består verken i å tale eller snakke, men i å *lyde*.

Vennskap skil seg også frå kjærleik i det at vennskap har eit språk. Venner har evne til å tale, og det betyr at dei også kan handle. Når ein er forelska diskuterer ein ikkje stort, men lyttar til musikk, dikt og poesi. Det er eit anna språk som blir kommunisert.

Du skriv: «I motsetning til kjærligheten, som fjerner all distanse, det verdslige mellomliggende rommet, stiller vennskapet politiske krav, venner snakker om den verdenen de deler, og vennskap er derfor en måte å føle seg hjemme i verden på» (Mahrdr 2022, 170).

Dette blei tydeleg under pandemien. Då var vi veldig isolerte, og venner si rolle blei særleg tydeleg. Dei gav ei oppleving av at ein ikkje er åleine i verda, ein konkret nestekjærleik. Det ligg noko humanitært i den stadige kommunikasjonen om korleis andre opplevde pandemien.

I det augustinske kjærleiksomgrepet ligg derimot ei sjølvfornektning, ifølgje Arendt. Augustin skriv: «Gud må bli elska på ein slik måte at vi, om mogleg, må gløyme oss sjølv». Denne sjølvfornektninga, meiner Arendt, er til hinder for Augustins krav om at ein må elske sin neste. Det blir ein abstrakt neste.

Hjå Arendt er visse kjensler destruktive i politikken, mens andre ser ut til å vere konstruktive.

Medynk er særleg destruktivt, ifølgje Arendt, for du kan ikkje ha medynk for alle. Det blir ei abstrakt kjensle, akkurat som nestekjærleik hjå Augustin. Denne nesten har ingen eigenskapar, er heilt abstrakt. Det same gjeld medynk: det er fint om du kjenner medynk med heile menneskeslekta, men kva hjelper det?

Arendt snakkar i staden om solidaritet, fordi solidaritet er eit prinsipp som ikkje utelukkar

nokon, mens medynk utelukkar dei som ikkje lid. Mot er ei anna kjensle som er svært viktig i politikken.

For ikkje å snakke om tilgjeving?

Utan tilgjeving vil det berre gå rundt og rundt, som vi stadig er vitne til. Korleis skal Israel og Palestina komme seg ut av den vonde sirkelen dei er inne i?

I dag er politikken prega av politiske parti og politiske masserørsler. Med Arendt kunne vi kanskje seie at desse har kome for nær, at parti og masserørsler består av elskarar og ikkje venner. Kan det hende at politikken i dag er prega av for mykje kjærleik og for lite vennskap?

Eit stykkje på veg er eg einig. Men det som ifølgje Arendt gjer massesamfunnet så uuthaldeleg er at verda som ligg mellom oss, som skil oss frå kvarandre, forsvinn eller minskar. Kva har vi då felles? Vi treng fora, konkrete stader der vi kjem saman for å avgjere korleis verda skal bli for oss og barna våre. Politikken er for alvorleg til å overlata til ekspertar. Kva for møteplassar har vi som borgarar? Politikken er driven av ekspertar.

Dersom kjærleik og hat pregar atmosfæren blir debatt nesten umogleg. Venner har ein felles basis, og ut ifrå denne kan dei vere ueinige, avsluttar Mahrtdt.

LITTERATUR

- ArendtKanal. «Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus («Zur Person», 1964)». Video. 24. juli 2013 [1964].
- Arendt, Hannah, and Christian Jans. 2012. *Vita Activa: Det Virksomme Liv*. Oslo: Pax.
- , & Stern, G. 1930. «Rilkes 'Duineser Elegien'», *Neue Schweizer Rundschau* 23, no. 11, s. 855–871.
- . 2002. *Denktagebuch 1950–1973* (U. Ludz & I. Nordmann, Red.) (Bd. 1–2). Piper.
- Mahrtdt, Helgard. 2022. «Hannah Arendt Om Kjærlighet, Vennskap Og Politikk» i *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 57, no. 3-4, s. 169-82.
- Knott, Marie Luise (red.) omsett av Anthony David. 2017. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rilke, Rainer Maria. 2022. *Duino-elegiar*: Attdikta av Jon Fosse. Oslo: Samlaget.

NOTER

1. Arendt utvikla desse omgrepa på engelsk etter å ha flykta til USA. Mange andre omgrep, som nemnde Weltlosigkeit og Welthaftigkeit, stammar frå tida før, då Arendt var i Tyskland.

BOKSPALTER

Ressentiment

Max Scheler



Ressentiment

Max F. Scheler

1912, translation from 1994

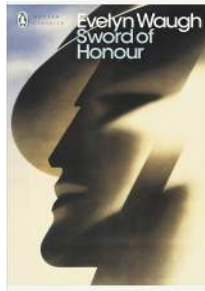
Scheler distinguishes between two distinct forms of love: ancient love (*eros*) and Christian love (*agape*). Christian love emphasizes selflessness, compassion, and love for one's neighbour as a moral imperative. In contrast, ancient love is characterized as emphasizing eroticism, beauty, and an "aspiration of the 'lower' toward the 'higher'" (Scheler 1994, 56). More concisely put, ancient love is rooted in "an upward urge [...] towards the deity" (ibid), whereas Christian love is rooted in a "great urge [...] to serve, to bend down" (ibid, 58).

The heart of his analysis lies in the transition from *eros* to *agape*, where he argues that *ressentiment* can surface as individuals shift from personal desires and aesthetics to moral ideals. This transformation can breed a sense of moral superiority among those who embrace Christian love principles, leading to resentment toward those perceived as falling short.

It is fascinating that he does not refute Nietzsche, as they agree on too many points for it to be coincidental. He in fact uses Nietzsche as starting point in educating the reader on the Christian ideal. Such ideals rarely actualising properly, resulting in the 'delicate flower of *ressentiment*' imagery which Nietzsche attributes to Christianity at large. The transition from *eros* to *agape* is an arduous one not only because it requires reevaluation, but because it so easily entices one to do so for the wrong reasons. If one embraces such an ideal without "inner security" (ibid, 84), Scheler warns, *ressentiment* is bound to blossom.

As opposed to Kant, Scheler makes an interesting point regarding the role of emotions (especially love) in morality, and valuation as a whole. Scheler's *ordo amoris* makes clear his affirmation of love as 'movement'—valuable not as a means *to* something, but in itself worthwhile.

Aleksi Ivanov Gramatikov



Sword of Honour

Evelyn Waugh

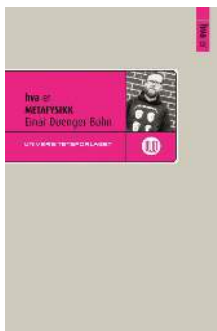
1965

I havet av bøker med andre verdenskrig-tematikk er det liten grunn til å lese *Sword of Honour* (opprinnelig en trilogi, men senere slått sammen til én roman). Den bidrar med lite som det ikke har blitt skrevet om bedre og mer utførlig andre steder. Den prøver verken å si noe om krigens uutgrunnelige meningsløshet eller vise mennesket fra sitt mest heroiske, eller ondskapsfulle for dens saks skyld. Ærlig talt, så ville jeg heller skrive om en annen bok til denne bokspalten, men akkurat som hovedkarakteren Guy Crouchbacks beslutning om krigsdeltakelse, så hadde ikke jeg heller så mye annet å velge mellom, under et semester preget av manglende konsentrasjonsevne og leselyst. Som følger, faller jeg tilbake på sommerens lektyre. Men nå som jeg først er her, får jeg vel gi det et forsøk: Livet i Halberdier korpset blir en positiv overraskelse for Guy, han blir forført av dets voldsomme historie og sans for tradisjon (han er katolikk, vel å merke). Men etter møtet med den britiske krigsinnsatsens voldsomme logistiske byråkrati, blir han litt lei. Og selv om han etterhvert drar til Afrika, Kreta og Jugoslavia, er han fortsatt lei. Og vips så er krigen over – da slutter også boken.

Som Guy, sitter leseren (les: jeg) igjen med lite av nytte. Vage tanker om religion, et satirisk skråblikk på det britiske militæret og noen artige biroller blir pakket inn i denne 900 sider lange mursteinen – en veldig lett murstein, det skal sies.

(I frykt for at hans parodiering av bokens generelle stil skal skjule hans faktiske tanker om boken, vil undertegnede legge til at *Sword of Honour* er sabla morsom.)

Francis Moskvil



Hva er metafysikk Einar Duenge Bøhn

2021

Hvor kommer virkeligheten fra, hva består den i og hvordan er den strukturert? Med disse spørsmålene som utgangspunkt har Einar Duenge Bøhn skrevet en kort og klar bok som

tar for seg metafysikk som filosofisk fagdisiplin. Foruten grove, men tydelige skisseringer av de dominerende posisjoner og argumenter i metafysikken, vier Bøhn en god mengde tekst til å snakke om helt vanlige ting (for eksempel motorsykler og et hus i Lillesand). Hvorfor? Fordi våre omgivelser er gjennomsyret av metafysikk, noe Bøhn bruker som en slags rød tråd gjennom hele boken. Og det er litt deilig at han sier det, da man ellers kanskje glemmer at metafysikk handler om det som er, og at hverdagslige objekter som kopper og kar er innbefattet i dette. Men metafysiske undersøkelser med utgangspunkt i det velkjente avdekker også at det velkjente nesten er uhyggelig rart. Er en kopp en substans, besitter den egenskaper eller er den kanskje bare en ansamling av egenskaper? Ikke vet jeg og ikke vet Einar. Men hva er vitsen da, kan man spørre seg, kan det hele være meningsløst? Kanskje, men det å hevde at metafysikk er meningsløst beror som regel på nettopp metafysiske antagelser av et slag. Det er derfor viktig, sier Bøhn, å ha som mål å danne seg velbegrunnede oppfatninger, ikke endegyldige sannheter. Og i forlengelsen av dette tør jeg påstå at Bøhn skildrer metafysikken fra froskeperspektiv: Virkeligheten er rar, og når man bedriver metafysikk tilkjennegis dette rare på nye, systematiske måter, noe som beriker vårt syn på og forståelse av verden.

Jostein Neremoen



Min kamp bind 2 Karl Ove Knausgård

2009

Med vakker prosa blir vi invitert inn til Knausgårds veldige indre liv, hvor en nabo som driver ham til vanvidd får like mye plass som fødselen av hans første

barn. Min kamp bind 2 er dypt ekte – det tar for seg romansen med alle dens barokke variasjoner, men òg dens hverdagsligheter. Vi får sørge, elske, tenke og puste som Knausgård gjør. Vi gror og visner med ham. Men mest av alt får vi se hvordan selv et liv så vakkert beskrevet, med så mye innhold, innebærer kjedelige, monotone og trivielle aktiviteter og alle livets imperfeksjoner og motsetninger. Romansen er barnslig, manisk, forferdelig, hjertevarmende, uinteressant. Farskapet er roten til all mening, altomfattende, kontingent, sjarmløst. Alle aspektene av livet blir inkludert og presentert nakent for all pynt.

I disse paradoksale fremstillingene av ekstreme motsetninger av opplevelse satt i sidestilling til en apatisk bakgrunn av ensartete rutiner, males et bilde av væren som får en til å føle seg litt mindre alene i sitt eget melodrama. Dette er en bok som bekrefter at det er normalt å føle kjærlighet så sterkt at en vil gråte av glede samtidig som man spør seg selv hva poenget med det hele er, når eksistensen vil fortsette uavhengig av hva som foregår i oss av tanker og affekter. Og på grunn av det er den verdt å lese: den vil gi deg følelsen av lidenskapelig mening samtidig som den får deg til å innse at det kanskje ikke er noe utenom det du selv erfarer.

Trym Mostad

BOKOMTALE

TEKSTER OM FILM

Tekster om film

Susan Sontag

Oslo: Existentz, 2022

Bokomtale av Ole-Martin Johnsen

Det er utkommet en samling av Susan Sontag sine tekster om film, oversatt til norsk. Utgitt på Existentz forlag mot slutten av 2022 utgjør den første bok i deres filmbokserie. Redaktørene for serien, Benjamin Yazdan og Hans Petter Blad, skriver innledningsvis i boka at «Bokserien Existentz film presenterer filosofiske og litterære tekster som ønsker å bidra til diskusjonen om film som medium og løfte filmen inn i den større samtalen om kultur». (Sontag 2022, 7). Med dette i tankene virker Sontags tekster som et fint sted å starte. Hun har et oppmerksomt blikk, en skarp refleksjon og et klart språk som dette kan nedfelle seg i. Hun klarer fra en betraktning av enkelte sentrale filmer og kunstnerskap å si noe utover det enkelte hun undersøker, og således å si noe om filmen og kunsten som sådan.

Susan Sontag var en toneangivende amerikansk offentlig intellektuell store deler av hennes voksne liv, fra nitte-sekstiårene til hun døde noen få år etter tusenårskiftet. Hun var en mangesidig skribent: hun skrev romaner, essays – essays om film, litteratur, fotografi –, hun regisserte også noen filmer, blant dem en dokumentar, og var politisk aktivist. Senere er hun vel best kjent for sine essays, flere av dem utgitt i *Against Interpretation* (1966), og særlig tittell essayet er blitt stående og refereres stadig til. *Tekster om film* er gitt et etterord av Kaja Schjerven Mollerin, i hvilket vi får et fint oppspill til hvordan vi kan se tekstene i kontekst av Sontags øvrige forfatterskap, og den estetikken – og etikken – hun utvikler der. Gjennom tekstene utvikler Sontag en egen smak – en estetikk – som aldri ligger fast, men som er åpen for å endres, eller skjerpes.

Noen av de tidligste tekstene i samlingen er fra begynnelsen av sekstitallet, den seneste fra nittifem. Den bærer tittelen «Hundre år med film» og forteller filmens da hundreårige historie. Denne fortellingen er for Sontag en for-



fallsfortelling, men likevel ikke uten et visst håp: «Filmens første hundre år ser ut til å ha fulgt samme utvikling som en livssyklus: først nødvendigvis fødsel, deretter en jevn tilegnelse av stadig mer heder og ære, før det siste tiåret setter inn med forsmadelig, uunngåelig forfall» (253). Det betyr ikke at det ikke lenger vil bli laget gode filmer – det gjøres det jo åpenbart fremdeles – men at «de er nødt til å være heltmodige brudd med de normene og praksisene som i dag styrer filmproduksjonen overalt». (ibid.). Det vil si, de må være unntak fra den kommersielle filmbransjen, som «har gått inn for å lage oppblåste sekundærfilmer, en utilslørt kombinasjons- eller rekombinasjonskunst, i håp om å gjenskape tidligere suksesser.» (ibid.).

«Filmens historie begynte med undring,» skriver Sontag, «en undring over at virkeligheten kan overføres på så magisk umiddelbart vis.» (254). Filmen hadde en gang blitt utropt til «selve det nittende århundrets kunstform» (253). Men, kanskje er det ikke kunstfilmen som har

forsvunnet, men cinefilien, spør Sontag. For til å begynne med, i stumfilmens epoke, var det ingen forskjell på underholdningsfilmen og kunstfilmen. Det var først senere, ved filmens andre begynnelse så å si, da de eksperimentelle nittenfemtitalersfilmene fra Italia og Frankrike vokste frem og Hollywood-systemets storhetstid gikk mot slutten, at en særlig kjærlighet til filmen – nemlig cinefilien – vokste frem. Her spilte tidsskrift som *Cahiers du cinéma* en stor rolle. Flere av de store franske regissørene fra denne perioden var tilknyttet dette tidsskriftet, navn som Godard, Truffaut, Rohmer, Rivette og Chabrol. Særlig Jean-Luc Godard står for Sontag som den store representanten for denne gullalderen. To av essayene i samlingen er viet til ham, ett om hans kunstnerskap og ett om hans *Vivre sa vie* (1962). Fremfor alt representerer Godard denne generasjonens eksperimentvilje. Ved å bryte med gjengse regler for filmteknikken, ved å således være en destruktiv kunstner, og ved å være usannsynlig produktiv, viser han filmmediets nye muligheter. Han kunne gjøre dette fordi han fortsatt hadde med en ung kunstform å gjøre, en kunstform «på terskelen til å utfolde seg» (151). Slik blir filmene hans meditasjoner over filmkunstens nye potensial. Flere av essayene i samlingen knytter an til denne perioden i filmens historie, blant annet skriver hun om Bergmans *Persona* (1966), Resnais' *Muriel* (1963) og Antonioni. Filmene er vesteuropeiske og filmskaperne er menn – utvalget er altså noe snevert. I etterordet skriver Mollerin: «Jeg synes det er et tankekors at en så selvbevisst kritiker som Sontag, som vanligvis snur hver stein i undersøkelsen av et tema, virker helt uinteressert i å reflektere over egen kanon [...]» (315). Og selv om smaken hennes kan framstå som snobbete, framholder hun sammenblandingen av det høye og det lave i filmen, som i kunsten som sådan. Den cinefile smaken kjennetegnes, ifølge Sontag, av at den rommer både den kunstneriske filmen og populærfilmene. Cinefilien er en kjærlighet til film, men også en egen smak. Filmelskeren, den cinefile, «kunne hevde at film var det eneste som fantes. At filmene rommet alt» (254). Den cinefile oppsøker kinoen frenetisk. For denne kjærligheten er knyttet til kinoen, til kinorommet: «Man ønsker å bli kidnappet av filmen» og «for å bli kidnappet, må man sitte alene blant fremmede i en mørk kinosal.» (254-255). Filmene fordrer derfor visse oppmerksomhetsbetingelser, noe det er mye prat om i dag. Kanskje trenger vi en bestemt form for oppmerksomhet for at filmens språk skal kunne åpne seg for oss. Det gjelder kanskje særlig den kontemplative og reflekterende filmen. Den store mesteren av den kontemplative tradisjonen i filmkunsten, skriver Sontag, er Robert Bresson. I et essay om Bresson utvikler Sontag

et begrep om «åndelig stil». Den er tuftet på at det oppstår en viss distanse, ikke veldig ulikt det Brecht legger i «fremmedgjøringseffekten». I den reflekterende filmen blir seeren bevisst formen. Det gjør at følelsesreaksjonene blir utsatt eller dratt ut. Den disiplinere tilskuerens følelser og utsetter den umiddelbare tilfredsstillelsen. I dette ligger det stor emosjonell kraft. Alt annet enn det nødvendige i fremstillingen strippestrikket vekk – stilen blir asketisk: «For Bresson er kunst oppdagelsen av det som er nødvendig – og bare det» (30). På samme måte ønsker han å fremstille det uunnngåelige ved handlingen og de handlende i den. «Bresson er interessert i åndelige handlingers former» skriver Sontag (23). Hans karakterer utleverer ikke sin psykologi, lar seg ikke tolke. Heller ikke filmene hans som helhet lar seg tolkes, de overskrider enhver mulighet for parafrasering. Dette svarer godt til den estetikken hun erklærer i essayet *Against Interpretation* fra 1966. Et kunstverk betyr ingenting, det er ingenting bakenfor. Ifølge Sontag bør en derfor, heller enn å spørre etter meningen bak, spørre etter hva kunstverket er, hvordan det kan være det det er. I beskrivelsen av Bressons åndelige stil viser hun den innflytelsen Simone Weil, og hennes oppmerksomhetsfilosofi, har hatt på henne. «Alt man kan gjøre, er å være tålmodig, og så tom som mulig» skriver Sontag (24). Slik må vi også møte filmene til Bresson. «Selvbevisstheten er 'tyngden' som holder ånden nede; overskridelsen av selvbevissthet er 'nåde', eller åndelig letthet» (29). Slik kan vi, ved overskridelsen av selvbevisstheten og bevisstheten om alt mulig annet rart, gi filmen den oppmerksomheten den fortjener. For Sontag viser Bresson styrkene og muligheten ved den kontemplative filmkunsten. Han viser hvilke krefter filmen er i besittelse av: filmen har i seg «en forestilling om livet, om det Cocteau kalte «indre stil», om den mest oppriktige måten å være menneske på» (30). Kanskje kan den kraften Sontag finner i Bressons åndelige stil tjene til forbilde for en ny kjærlighet til film, en ny oppmerksomhet. For «hvis cinefilien er død, er filmene døde ... uansett hvor mange filmer som fortsatt lages, iblant også svært gode. Hvis filmen skal gjenoppstå, kan det bare være hvis en ny type kjærlighet til film blir født, en cine-love» (259).

BOKOMTALE

ET STORMKAST VÆKKER OS AV DVALEN

Et stormkast vekker os av dvalen

Marius Eriksen

Grieg Wyller forlag, 2023

Bokomtale av Glenn Erik Flåten

«Vi kommer fra et ubegripelig ingenting, vi er her en stund i noe [s]om synes like ubegripelig, og forsvinner så tilbake til det ubegripelige ingenting igjen.» (Zapffe i Eriksen 2023, 5)

Marius Eriksen har gått i dialog med Peter Wessel Zapffes fotografier. I fotoboken *Et stormkast vekker os av dvalen* bidrar han med egne fotografier for å prøve å forstå seg på Zapffe. Han vil forstå hvordan en av de mest pessimistiske filosofene som har levd tilsynelatende omfavnet livet gjennom fotografering. For er det egentlig mulig å være pessimist og på samme tid finne mening i fotografering? Samtidig som at jeg skal gi en omtale av Eriksens bok vil jeg forsøke, ved hjelp av Jan Brage Gundersen og Dag O. Hessen, å gi et omriss av Zapffes tenkning. Dette gjør jeg ikke for å gi en vurdering av Zapffes tanker, men for å kontekstualisere omtalen av boken.

Peter Wessel Zapffe ble født den 18. desember 1899 i Tromsø, og døde 12. oktober 1990 i Asker. Han er å regne for et av de store navnene i norsk filosofi. Doktoravhandlingen med tittelen *Om det tragiske* disputerte han med i 1941. I verket forsøkte han å anvende en «biologisk» metode for å kunne svare på akkurat hva det er som kan sies å være det tragiske ved tilværelsen. Verket var nyskapende, men det var kun i Norge at han ble et kjent navn. Dette kan ha å gjøre med at nesten ingenting av det han skrev ble oversatt; ikke har det blitt det i ettertid heller.¹ Her hjemme har han imidlertid blitt kalt for mer enn bare filosof. Inga Bostad og Dag O. Hessen skriver i forordet til Zapffe-antologien *Et liv på mange vis* at mange kjenner ham godt – om ikke bedre – som *humoristen* eller *fjellklatreren* Zapffe (1999, 7). Fra hans side finnes det mange beretninger om tindebestigning, med skarpe og fokuserte



beskrivelser av både områder og ledsagere, som i stykket *Stetind* om fjellet i Narvik med samme navn. Andre ganger er han mer essayistisk, som i *Hvad er tindesport?* hvor det handler om tindesportens usporlige mål og mening.

Vittigheten hans gjennomsyrrer mye av det han skrev, men når det kommer til humor som egen kategori er han særlig kjent for *Vett og uvett*, som han forfattet sammen med Einar Kristoffer Aas. Det er en samling fortellinger om livet nordpå, hvor galgenhumoren og det særegne språket gjør at det hele nærmer seg noe sånt som en livsanskuelse. Boken har blitt regnet til den nordnorske humors kanon. I tillegg har man *fotografen* Zapffe. I Nasjonalbibliotekets digitale arkiv finner man en stor samling av fotografiene hans, og mye av det er naturfoto – men ikke alltid *bare* av naturen. For Eriksen er det «ironisk at Zapffe følte at naturens egenverdi var uavhengig av vår deltakelse når han selv var så tilstedeværende i sine motiver. For uten vår tilstedeværelse, vil ikke da egenskapene av vakker og

storslagen natur forsvinne?» (2023, 10). I en tenker med flere interesser er det møtet mellom pessimisme og fotografering Eriksen utforsker i boken sin.

Pessimisme og metode

Jeg vet ikke hvor mange filosofer som opplever filosoferingen sin som «nødvendig», men jeg tror at Peter Wessel Zapffe var en av dem. Hos ham hang tankene – og valget om å følge dem – tett sammen med eget, levd liv. Da han var tredve år gammel og i alles øyne ferdigutdannet dro han fra Tromsø og tilbake til hovedstaden (som nå var blitt hetende Oslo) for å ta fatt på studiene igjen. Livet hadde stilt frem et krav for ham om å finne meningen i det hele, og «han visste ikke annen råd» (Gundersen 2015a, 12). For dette legger Zapffe delvis skylden på Ibsen. Han beskriver et sykdomstilfelle i løpet av sin tid som konstituert byfogd i Tromsø, en stilling som han hadde begynt i etter fullført jusutdanning i hovedstaden:

Da kom der en nyresten i veien. Og i den almindelige forvirring mellem anfaldene, supplert av tilfældighetens lov, begynte man å læse Ibsen. Først motvillig, meg en geip – det var jo han derre med apotekerlatinene, som vi måtte beundre for ti år siden, hvis vi vilde ha artium. Men det varte ikke mange minutter før atomspørngningen var i fuld gang, og så raste da kjedereaktionen ut like til siste ord i Epilogen. (Zapffe 2015a, 79).

Det fantes også, ifølge Eriksen, andre årsaker til å snu seg til tenkningen: Zapffes oppvekst hadde vært preget av en hard og til tider fysisk oppdragelse, og juristprofesjonen hadde han blitt formanet inn i (2023, 7). I 1927 døde søsteren Signe, og med det «falt den siste vegg ut av hans tilværelse» (ibid). I Oslo tok han fatt på det han mente skulle bli en magistergrad i litteraturvitenskap, men etter hvert vokste stoffet i omfang og endret karakter, og han fikk det i stedet vurdert til doktorgraden i filosofi (Gundersen 2015a, 12). Tankene som ledet ham til doktorgraden finner man i essayet *Den sidste Messias* fra 1933. Eriksen snakker om dette essayet i innledningen til fotoboken sin. Det er en fortelling, eller en lignelse, om menneskets oppdagelse av eget intellekt, og hvordan det ikke var mulig å leve med en slik oppdagelse. Han gjengir begynnelsen:

Jegeren våkner opp og får bevissthet om seg selv og sin kroppslige hjemløshet. Han rammes av en dyp medlidenhet med dyrene som dukker opp ved vannhullet der jakten finner sted. Ute av stand til å kjenne

tigerspranget i sitt blod, blir han grepet av fellesskapet mellom alt levende liv. Et fellesskap av lidelse. Ved neste nymåne blir jegeren funnet død ved vannhullet.» (Eriksen 2023, 7-8).

Det Zapffe sier med fortellingen sin om jegeren er at dette er noe som gjelder oss alle. Å være menneske vil ikke bare si å ha et utviklet intellekt, men et intellekt som er så utviklet (evolvert) at det naturen har å by på ikke kan mette det. Riktignok ender de færreste av oss opp som jegeren, og det er fordi at vi forsvarer oss med *panikkmidler*. Isolasjon, forankring, distraksjon og sublimasjon er panikkmidlene vi benytter oss av for å ikke lide jegerens skjebne (ibid, 8). Vi isolerer oss fra det vonde, forankrer oss i en institusjon som vi kan tro på og finner distraksjoner som kan oversvømme intellektet. Noen av oss sublimerer smerten vår og gjør den vakker: «Ved hjelp av stilistiske eller kunstneriske evner kan selve livssmerten i visse tilfælde omsættes til oplevelsesværdi.» (Zapffe 2015b, 59). Dog er dette panikkmiddelet det minst utbredte av de fire (ibid, 60). Nå kunne et spørsmål ha vært, om det så ikke blir alt for mye av det vi mennesker gjør som faller innunder en av disse virkelighetssalvene, hvis man hadde ønsket å gå kritisk til verks. I alle fall er det dette (panikkmidlenes fatalistiske karakter) som gjør ham til en pessimist. Derfor fortjener Zapffe nysgjerrigheten vår, for dette må være et negativt bidrag til eksistensfilosofien. Ikke det at eksistensfilosofer ikke kan fremstå negative i en viss forstand, men i den forstanden at på tross av hvordan de tegner opp verden og væren så har de et «men» å komme med – de har en positiv tese, et svar.² For Zapffe er derimot alle «løsninger» problematiske. Nå vil jeg fremheve noe hos Zapffe som kan oppleves som en kontrast til Eriksens prosjekt.

I essayet *Det tragiske – en grad for mye*, undersøker Jan Brage Gundersen Zapffes filosofiske fremgangsmåte. Av de 622 sidene i *Om det tragiske* bruker han 115 på å undersøke tragedien i estetiske teorier (Gundersen 1999, 76). Bakgrunnen for en slik undersøkelse virker åpenbar: Tragedien er en dramatisk kategori, og dramaet er en av estetikkens studieobjekter. Noen av teoretikerne som vurderes er Friedrich Nietzsche, Theodor Lipps og Johannes Volkelt, men ifølge Gundersen kunne ikke Zapffe ta utgangspunkt i noen av deres verk, da disse i alt for stor grad var «åndsverk» (ibid, 76-7).³ Påvirket av tidens positivistiske strømninger stilte han et strengt krav til metode, og mente at det var forskjell på disiplinene. En slik holdning kan sees i følgende karakterisering, fra en prøveforelesning som han holdt i 1941:



Berit, Asken. Fotografi av Peter Wessel Zapffe

[Æstetikerer] må først fordype sig partisiperende, introspektivt og intuitivt i objektet, og senere stille sig kjølig, kontemplativt og diskursivt betraktende. Mens andre forskere kan beholde sitt intellektuelle aspekt fra første stund, må æstetikerer bygge bro over en avgrunn. Han har foreløpig studert grunnforholdene på begge sider av kløften, men det han har stillet op av reisverk er mere å betrakte som utkast enn som bærer av videnskapelig tungtrafikk. (Zapffe 2015b, 92).

En annen tenker som han ikke lar seg begeistre av er Aristoteles og hans *Poetik*, da også han behandler tragedien som en estetisk kategori; men her kommenterer Gundersen at Zapffe ikke klargjør hva som menes med dette (1999, 77). Gundersen mener nemlig å se en sammenheng mellom Aristoteles og Zapffe, i at begge tenkere er opptatt av en disposisjon for tragikk (ibid). Når vi tenker på en gresk tragedie, eller formen dens, så tenker vi gjerne på karakterer som handler slik de tror er riktig, men uansett hvor klokt de handler ender det ikke godt. De har gjort en feil. Ikke bare ender det dårlig, men også på et vis som virker forutbestemt. Det ender tragisk. Feilen som oppfattes som tragisk kalte Aristoteles *hamartia* (Gundersen 1999, 78). Hovedpersonen i en tragedie er mer disponert for hamartia enn andre. Derimot er Zapffes hamartia, ifølge Gundersen, det overskuddet av intellekt som tok jegeren

ved vannhullet av dage (ibid, 80). Altså skal det tragiske være en del av selve mennesket. Det er noe som følger med nødvendighet av å være menneske, på samme måte som at hovedpersonens tragiske utfall oppfattes som uunngåelig.⁴

Aristoteles' *Poetik* har som formål å redegjøre for hvilke virkemidler en forfatter må benytte seg av for å skape en god tragedie, og derfor er det snakk om noe konstruert. Det zapffianske korrelatet til dette er dog noe som er ukonstruert, men fortsatt er det en *forklaring* på hva det er som gjør noe tragisk; som vi allerede vet gjelder det menneskets tilværelse. I å tenke seg frem til dette benyttet Zapffe seg av en metode som han selv mente var biologisk. Den som påvirket tenkningen hans på dette området var biologen (og kantianeren) Jacob von Uexküll (Gundersen 1999, 78; Hessen 1999, 90).⁵ Jeg går ikke her inn på hva Zapffe hentet fra Uexküll, men ser i stedet på hvordan en biologisk analyse henger sammen med de metodiske kravene som var så viktige.

Dag O. Hessen skriver i *Zapffe og den biologiske analyse* at Zapffe i arbeidet sitt noen ganger foretrekker å bruke begrepet «biosofisk» om egen metode, andre ganger bare «biologisk». Sett bort ifra at de har noe ulike konnotasjoner, finnes det ingen reell distinksjon (1999, 88). Uavhengig av hvilke av disse begrepene som brukes, er det sentrale ved Zapffe at «biologien og artenes livsvilkår [utgjør] bakteppe, metaforkilde og analyseverktøy for menneskets lodd

i livet» (ibid). Før Zapffes jeger våknet og «saa at han var naken under kosmos, hjemløs i sit eget legeme» (2015b, 51) hadde han alt til felles med de andre dyrene, med tanke på hva han trengte å oppnå. Han måtte skaffe mat, formere seg og ta vare på avkommet (sistnevnte i større grad enn andre dyr, riktignok). Zapffes syn er at intellektet utviklet seg til å gjøre disse tingene på en enormt effektiv måte, bare at det gikk for langt. Hessen kommenterer at «Zapffes biologiske innfallsport har av mange blitt betraktet som en kuriositet og et ønske om vitenskapeliggjøring i snever forstand av den filosofiske analyse» (1999, 96), men selv er han mer positiv, og foreslår at den har et indirekte bidrag til sosiobiologien.⁶

Sosiobiologien er en underdisiplin av biologien som forsøker å finne forklaringer på sosiale fenomener. I denne disiplinen antar man at det viktigste for et menneske (og andre dyr) er reproduktiv suksess, og med denne antagelsen undersøker man om sosiale fenomener kan sees på som bidrag til slik suksess (Hessen 1999, 95). Ofte fungerer slike forklaringer. Idrettsprestasjoner nevnes som et eksempel (ibid). Slike prestasjoner er et signal om fysisk styrke, og fysisk styrke er attraktivt. Her har sosiobiologien gitt en forklaring på hvorfor det sosiale fenomenet finnes. Dog gjør Hessen oss oppmerksomme på at det finnes kulturelle fenomener som ikke har en slik tydelig, biologisk kausalitet ved seg: «...Othello og Hamlet, Beethoven og Rolling Stones, frimerkesamling, fjellklatring eller oppfattelse av begrepet 'tragisk'» (ibid). Her mener han at behovet vårt for å bruke panikkmidler kan være en rimelig forklaring, fremfor behovet vårt for å formere oss. Så en filosofisk-biologisk analyse kan virke både realistisk og fornuftig, da den synes å kunne komme inn på samme nivå som en vitenskap (og kanskje til og med bidra med veldefinerte hypoteser.) Dette leder oss også til en annen viktig side ved panikkmidler og metode. Ett av poengene med at analysen skal være biologisk i karakter, handler om et håp om å kunne filosofere på et nivå der man unngår uheldig innblanding fra intellektets side. Dette er fordi at et mer åndelig eller metafysisk rettet svar risikerer å være et produkt av en sublimesjon. Dette var, skriver Hessen, Zapffes eget syn på saken, da «en slik metode ga klarhet framfor 'trøsterike fiksjoner', et klart ja eller nei til spørsmålet om mening.» (1999, 96).

Fotografiet og fotografen

I tillegg til fjellklatring og en interesse for det tragiske, var fotografering en viktig side ved Zapffe. Det at noen har valgt å undersøke dette er kanskje ikke helt trivielt. I Zapffe-antologien *Et liv på mange vis* har jeg kun funnet én referanse til fotografering, og den er til den gangen Zapffe ble med M/S «Isbjørn» til Kvitøya i 1930. Her skulle de utforske restene av Andréas leir – en ulykke-truffen svensk nordpolsballongekspedisjons siste hvilested. Zapffe var blitt hyret inn som fotograf. Dog gir Nasjonalbibliotekets samling (av fotografiene hans) inntrykk av at kameraet alltid var med ham – ikke bare i spesielle tilfeller. Lite visste Zapffe om at det mange år senere skulle komme ham en annen fotograf i møte, betrakte hans fotografiske produksjon som estetisk studieobjekt og hevde at «det eksisterer en fotografisk-estetisk inngang til problemstillingene som opptok Zapffe.» (Eriksen 2023, 10). Det lukter ironi i langpanne. Men la meg starte med selve boken.

I bedømmelsen av en fotobok må man ta hensyn til det ytre så vel som innholdet, i motsetning til de fleste andre bøker; en fotobok holder man på en annen måte enn en vanlig bok, og det er en del av opplevelsen. Permen er solid, i et litt uvant stoff og med en farge som man får lyst til å kalle for skogsgroenn, i tråd med tematikken. Først kommer et innledende essay, etterfulgt av fotografiene. Det er en god del, mer enn førti stykker. De er i sort-hvitt på en helt hvit bakgrunn. Ingen bildetekst; i stedet er bildeinformasjonen samlet bakerst i boken. Når man blar fra side til side så vet man fra det innledende essayet at noen av fotografiene er Eriksens, andre er Zapffes, men ved første øyekast kan man ikke alltid si hva som hører til hvem. Jeg synes at denne måten å presentere fotografiene på lykkes. Det er mulig å granske bildene og gjøre seg opp en mening om hvilken mann som står bak hva (dette hadde jeg det faktisk litt moro med), men dét er ikke poenget. Førsteintrykket blir at dette er en dialog, hvor det som blir sagt er viktigere enn hvem som sier det.

Naturfotografi har fått god plass i Eriksens bok – en selvfølge da han har fulgt et friluftsmenneske. Fjell, fjellandskap og gråstein. Skyer, skog og fjordlandskap. Når disse er gjort til objekt for fotografen er de ikke akkurat blitt mer synlige, men mer observerbare. På fotospråket sier man gjerne at det bildet handler om er subjektet. Men hva innebærer dette? Som regel betyr dette at subjektet må være i fokus og at det må være riktig eksponert. Hvor det befinner seg i komposisjonen er også viktig. Altså må det fremstå skarpt, være tilstrekkelig opplyst og være godt plassert. Dette gjør subjektet iøynefallende. Jeg nevner dette bare for å få frem hvordan fotografiet skiller seg ut



Lille Jegervatn. Fotograf av Marius Erlesen

som kunstform. Det er annerledes fra et maleri, for eksempel, som i høyeste grad er noe som skapes. Det som derimot skjer forut for en tagging, er at verden stiller seg opp for deg. Her må du vite hva du skal gjøre, og da tror jeg disse enkle prinsippene kommer først. (I tillegg må man selvsagt ta hensyn til slikt som blenderåpning og lukkerhastighet m.m.) Her spør jeg også meg selv, uten å ha et svar, om noen av disse prinsippene eller «kravene» kan være *før-estetiske*. Hva svaret er kommer trolig an på om man regner selve bildetagningen og mediet som en estetisk kategori eller ikke.

Samtidig burde jeg si at redegjørelsen for disse prinsippene ikke er ment som pedanteri. Boken har noen fotografier hvor uskarpheten har en funksjon, altså at den gjør bildet til noe annet enn hva det ville ha vært om det hadde vært skarpt. I sammenheng med dette så innebærer ikke fotografering nødvendigvis at alle bildene skal være bra eller flotte. For fotoapparatet er ikke til bare for å skape kunst – det er også et verktøy som kan brukes til å dokumentere det helt hverdagslige. I så måte finnes det bilder av Zapffes skriveværelse, hans kone, Berit, ute på tur, utsikten fra hjemmet og av klatring på søylene til universitetsbygningen på Karl Johan. Et annet pluss ved presentasjonen er at Eriksen tilsynelatende ikke har hatt et behov for å fylle boken helt. Hvert fotografi har en hel side for seg selv, og noen ganger er også nabosiden naken. Dette gjelder også en rekke fotografier av gjenstander som tilhørte Zapffe. Disse hentyder til fakta om ham, eller, om man kjenner faktaene fra før av så gjør de dem kanskje mer livlige. Altså kan fotografiet også være med på å formidle gjennom en slik enkel dokumentasjon. Så må det sies at det er noen unntak; det er noen få bilder i boken som er intetsigende (både kunstnerlig og dokumentarisk sett.) Et bilde som derimot har noe å si er av et lite kort, som ser ut til å få plass i en lomme. Det er Zapffes medlemskort til «Landsforeningen Mitt Livstestamente», i dag kalt «Foreningen Retten til en verdig død».

Ikke bare har Eriksen det fotografiske til felles med Zapffe, men også noe av det eksistensielle. Han sier at han selv (i likhet med Zapffe) har båret på en dyp livsfortvilelse, og at han, når denne var på sitt dypeste, var inne på tanken om å avslutte livet (2023, 10). Boken jeg anmelder er imidlertid, skriver han, håpet om en helbredende kraft, og kaller den for sitt sublimasjonsprosjekt (ibid). Slike meddelelser synes jeg er både sårbare og jordnære på samme tid – og kanskje dermed litt i Zapffes ånd. Når det kommer til fortvilelse er dette noe som hos Zapffe også kan omhandle naturen. Som tidligere nevnt mener Eriksen at naturen i Zapffes øyne har egenverdi (ibid), men om dette

stemmer skal jeg ikke undersøke her – en slik diskusjon fordrer at man redegjør for hvordan verdien oppstår, hvor dens sete er og ikke minst om den er menneskeavhengig eller ikke. Men at naturen hadde *en eller annen* verdi for Zapffe er utvilsomt. Og det er fortsatt mulig å snakke om hvordan en egenverdi, hvis den finnes, blir neglisjert.

Det eksistensielle og det miljøfilosofiske kan nemlig sees på som to sider av samme mynt. Hvis vi befinner oss i panikkmidlenes rus, kan det på grunn av deres viktighet ikke stå klart for oss at vi bygger ned naturen i et bestemt tilfelle.⁷ Det trenger ikke å være åpenbart for oss, og det virker vel ikke som at det i denne stund er det heller. Her var Zapffe tidlig ute. I et debattinnlegg fra 1934, med tittelen *Fjeldet i fare*, advarte han om samfunnets infrastrukturelle invasjon av naturen. Også i essayet *Veien*; her får vi høre historien om hvordan en liten sti i marken sakte men sikkert forvandles til en åre for turisttransport. Fortellingens knep er at den klarer å formidle naturinngrep fra naturens perspektiv – kanskje et perspektiv man selv kan ta del i, om man plasserer seg i et så-uberørt-som-mulig stykke natur.

Til slutt vil jeg komme tilbake til Eriksens prosjekt. Her opplever jeg påstanden om at det finnes en fotografisk-estetisk inngang til Zapffes problemstillinger som en tolkning av fotografiene hans. Fotografiene *kan* sees på som en konsekvens av en rekke overbevisninger og en følgende konsekvent livsførsel. Vanskeligheten ligger i at det å tolke fotografier er mer krevende, tror jeg, enn det å tolke noe skrevet, da det skrevne lettere *kan* gjøre seg selv konkret. Imens et skriv om å stoppe nedbyggingen av naturen ikke er tvetydig i sitt mål (og det samme for et skriv som oppfordrer til mer utbygging), er gjerne fotografier det. Et flott naturfotografi kan fungere som ballast både i en sak mot naturen, og i en sak for den. Så, hva med et bilde av en gondolbane i fjellsiden? – vekker det avsky eller entusiasme?

Vi er blitt gjort oppmerksomme på en interessant side ved Zapffe, som jeg tør si at Eriksens prosjekt forsterker. Jeg har prøvd å plukke fotograferingen litt ifra hverandre, i håp om å gjøre det litt mindre mystisk. For Zapffe var det kanskje ikke mystisk heller. Det jeg sitter igjen med etter å ha lest og sett, er at man kan finne verdi i mye selv om man ikke finner mening i det. (Her kunne en videre diskusjon hatt godt av å skille mellom pessimisme og nihilisme). I tillegg til diskusjonen av fotografi har dere fått sett to kontrastfylte (i fotospråkets betydning) bilder fra hver av fotografiene, som helt sikker sier *noe*.

LITTERATUR

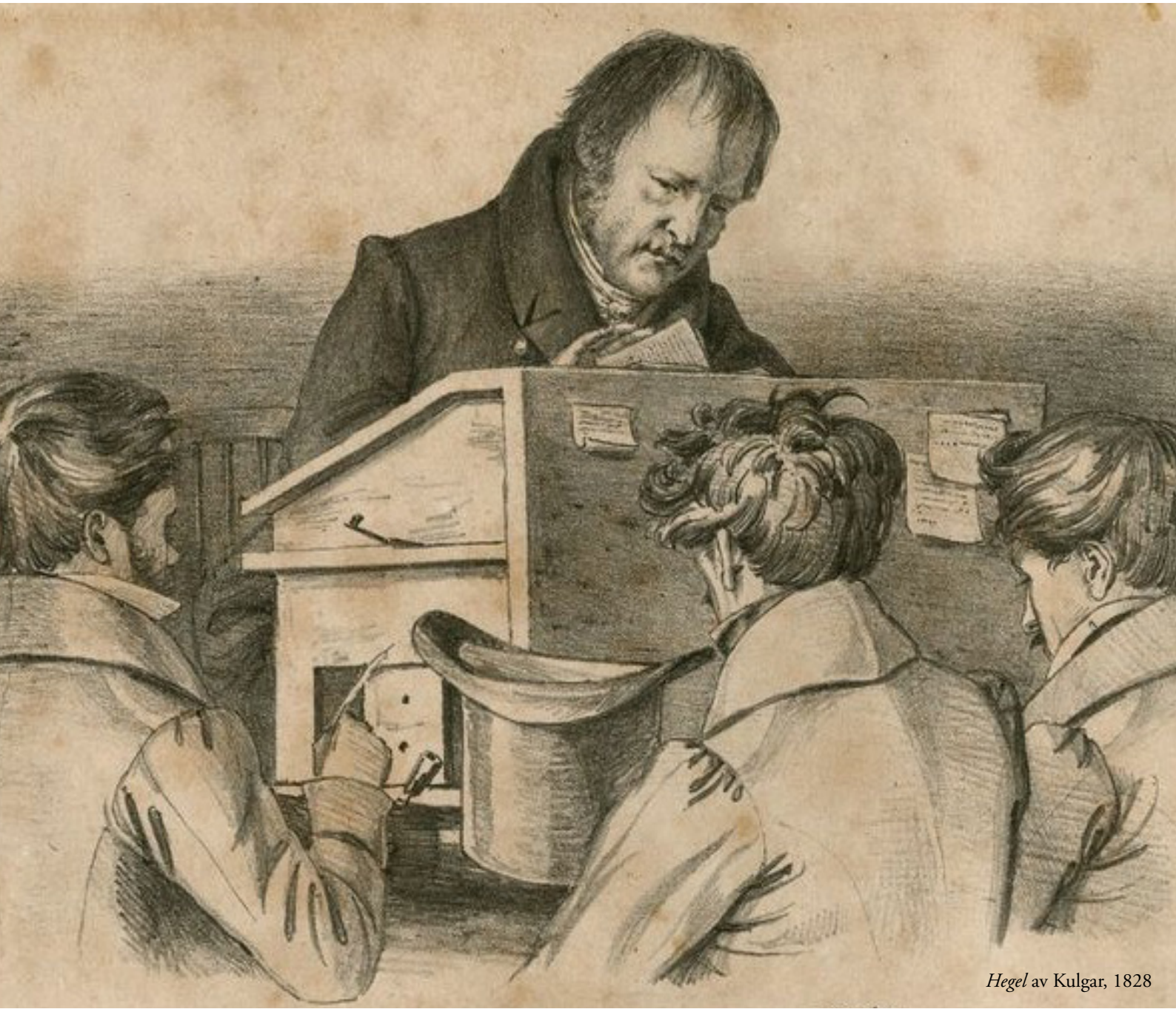
- Eriksen, Marius. 2023. *Et stormkast vekker os av dvalen*. u.s.: Grieg Wyllers forlag.
- Gundersen, Jan Brage. 1999. «Det tragiske – en grad for mye.» I *Et liv på mange vis*, redigert av Inga Bostad og Dag O. Hessen, 76–86. Oslo: Pax forlag.
- . 2015a. «Forord.» I *Hvordan jeg blev så flink*, redigert av Jan Brage Gundersen, 11–17. Oslo: Pax forlag.
- Hessen, Dag O. 1999. «Zapffe og den biologiske analyse.» I *Et liv på mange vis*, redigert av Inga Bostad og Dag O. Hessen, 87–103. Oslo: Pax forlag.
- Hursthouse, Rosalind. 1992. «Truth and representation.» I *Philosophical Aesthetics*, redigert av Oswald Hanfling. Milton Keynes: The Open University.
- Zapffe, Peter Wessel. 2015a. «Hvordan jeg blev så flink.» I *Hvordan jeg blev så flink*, redigert av Jan Brage Gundersen, 77–86. Oslo: Pax forlag.
- . 2015b. «Den sidste Messias.» I *Kulturelt nødverge*, redigert av Jørgen Haave, 51–62. Oslo: Pax forlag.
- . 2015b. «Under hvilke forutsetninger kan litteraturforskning være videnskap?» I *Kulturelt nødverge*, redigert av Jørgen Haave, 86–100. Oslo: Pax forlag.

NOTER

1. OpenAirPhilosophy, en organisasjon med formål om å viderefremme tankene til miljøfilosofene Arne Næss, Sigmund Kvaløy Setreng og Peter Wessel Zapffe, har gjort en oversettelse til engelsk av sistnevntes *Den sidste Messias*, som er tilgjengelig her: https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2019/06/OAP_Zapffe_Last_Messiah.pdf. FortellinWgen, som ikke er på mer enn elleve, tolv sider, var en tidlig formidling av livsanskuelsen hans.
2. Med dette mener jeg at Zapffe ikke har noe (livs)affirmerende svar. Et slags svar finner man likevel i budskapet til *Den sidste Messias*: livets meningsløshet må møtes med mot (fremfor panikkmidler) og antinatalisme er moralsk riktig.
3. Gundersen siterer blant annet følgende fra *Om det tragiske*: «I Nietzsches verker er vi ikke vidne til nogen avsløring av det tragiske, men til en fortvilet mands kamp for aandelig tilpasning» (1999, 76.)
4. Her må man være forsiktig i hvor langt man trekker en sammenligning mellom Aristoteles og Zapffe. I Poetikk er det et viktig poeng at en tragedie alltid omhandler en person som er bedre enn tilskueren (Hursthouse 1992, 253). Om vi følger Aristoteles, kan med andre ord ikke ethvert menneske være disponert for det tragiske.
5. Den tyske eksistensfilosofen Martin Heidegger ble også påvirket av Uexkülls tenkning (Gundersen 1999, 78).
6. Se «Dobbelt tragisk» av Arnfinn Åslund i *Et liv på mange vis* (1999) for en kritikk av Zapffes metodologi; særlig hans forståelse av begrepene «empirisk» og «metafysisk.»
7. Jeg tolker Zapffe i den retningen at når man innser at naturen kan få være i fred, så innser man også at den ikke er plaget på det viset menneskene er: Bare menneskene er syke med en «utnyttelsesfeber», for å låne Zapffes ord. Her kan det ligge en lesning av Zapffe som gir et menneskesentrert grunnlag for en miljøetikk. Menneskesentrert, da den innebærer et aktivt avkall på et krav man opp til nå hadde overfor naturen.

OVERSETTELSE
HEGELS FORELESNINGER I
RELIGIONSFILOSOFI
VIRKELIGGJØRELSEN AV FELLESKAPET

Av Ali Jones Alkazemi



Hegel av Kulgar, 1828

Generell introduksjon

Alle nye idéer, strømninger og tradisjoner er basert på overforenklete og feilaktige fremstillinger av motstandere. Jødedommens monoteisme er grunnlagt på en karikatur og overforenkling av hedensk religion; kristendommen finner forfeste som et motsvar til 'jødenes bokstavreligion'; og islam berettiger seg som den tredje abrahamittiske religionen og reaksjon på de kristnes 'polyteisme' i lys av treenighetsdoktrinen og Kristi guddommelighet. På den annen side hevder kristne kritikere av jødedom og islam at deres Gud er abstrakt og umenneskelig. For dem som derimot vet litt om disse religionene og det de reagerer på, finner man kjapt ut av at karikaturene de formulerer mot sine motstandere er feil. Jødedommen er en svært spirituell og mangfoldig religion, kristendommen har et svært ambisiøst syn på Gud, og islam sin Gud fungerer som et trygt og varmt anker mot verdens vold og urettferdighet. Disse karikaturene og feilaktige fremstillingene er ikke kun et fenomen blant religioner og deres forsøk på å legitimere seg, men også blant filosofer.

Siden den foreliggende oversatte teksten er av Hegel, er det verdt å nevne at Hegel selv – til tross for sine genistrekker – også opererte med en del karikaturer. Disse gjelder ikke kun for orientalske kulturer og religioner, men også for tenkere han opponerte mot. Et eksempel er hans kritikk av Kant.

Mine innledende bemerkninger til gjeldende oversettelse vil bestå av tre deler. (1) Jeg skal si noe generelt om filosofiske og teologiske diskusjoner omkring menighetsbegrepet, ettersom dette vil gi det oversatte Hegel-utdraget en bredere filosofisk kontekst. (2) Deretter skal jeg si noe om kritikken Hegel fører mot islam og hvordan han forstår kristendommen som fullbyrdelsen av forholdet mellom menneske og Gud, kirke og stat, det abstrakte og konkrete. (3) Så skal jeg si noe om Hegels favorisering av filosofi over religion. (4) Til slutt, før jeg lar Hegel selv snakke for seg, skal jeg si noen ord om valgene jeg har tatt når jeg har oversatt teksten.

Menighetsbegrepet

I gjeldende utdrag diskuterer Hegel menighetsbegrepet. Når Hegel diskuterer menigheten som virkeliggjøringen av et Guds rike på jorden, tar han del i en tradisjonstung teologisk diskusjon om Guds virkeliggjøring av sitt rike i verden. Guds-rike-tematikken kjenner nok de fleste som har lest Det nye testamente. Jesus sier: «Søk først Guds rike og hans rettferdighet, så skal dere få alt det andre i tillegg» (Matt. 6:33). Guds rike blir tematisert som noe menigheten kjemper for å fremskynde eller arve: «Ingen

vil kunne si: 'Se her er det' eller: 'Der er det'. For Guds rike er midt iblant dere» (Luk. 17:21); eller når Jesus sier: «Sannelig, sannelig, jeg sier deg: Den som ikke blir født av vann og Ånd, kan ikke komme inn i Guds rike» (Joh. 3:5). Guds rike forstås som menighetens mål, å virkeliggjøre den virkelighet vi er ment til å leve. Det finnes uenigheter om dette er noe som skal skje i den faktiske politiske og empiriske virkeligheten, noe teologer som Jürgen Moltmann og Dietrich Bonhoeffer sto inne for. Sistnevnte påpeker at man i 'Fader vår-bønnen' nettopp sier: «La ditt rike komme. / La viljen din skje på jorden slik som i himmelen» (Matt. 6:10). På den andre siden har man Martin Luthers syn på at dette kun er en åndelig inngang til Guds rike, og at denne inngangen gjør den legemlige virkeligheten irrelevant eller sekundær. Alt i alt er et av de sentrale spørsmålene hvordan Guds rike skal virkeliggjøres, hvorvidt dette er en inderlig omvendelse, noe som handler om dyd, eller om det er en utopisk-politisk kamp om å virkeliggjøre Guds plan på jorden. Alle disse synene kan man finne gode argumenter for.

Dette er også en diskusjon vi finner hos Hegels umiddelbare filosofiske forgjengere. I Kants *Religionen innenfor fornuftens grenser* (1793; fra nå av religionskriftet) diskuteres også forbindelsen mellom menigheten som et moralsk fellesskap og inntoget av Guds rike på jorden. Uten å si så mye om Kants syn i detalj, er det i det minste klart at Kants forståelse av det moralske fellesskapet, menigheten, *das Volk Gottes*, er totalt adskilt fra politikens område. I første del av tredje kapittel i religionskriftet viser Kant at man må se for seg at det finnes to ulike naturtilstander. Den første er den vi kjenner fra Hobbes: En lovløs tilstand i konstant fare. Siden det ikke foreligger noen lov som kan beskytte ens liv, eiendom, relasjoner og interaksjoner, er ufriheten og uholdbarheten i en slik tilstand noe som alle ønsker å unnsnippe, og som danner legitimeringsgrunnlaget for å danne en stat. På den andre siden introduserer Kant sin egen *take* på naturtilstanden, det han kaller den etiske naturtilstanden. Denne tar utgangspunkt i at alle mennesker følger moralloven og streber etter det høyeste gode, som for Kant er alle menneskers mål. Men til tross for å følge denne ser Kant et problem: Selv om alle mennesker skulle gjort så godt de kunne for å lede sine handlinger etter gode grunner, ville dette ikke vært tilstrekkelig at menneskeheten som menneskehet var på vei mot å utgjøre et moralsk fellesskap. Det vil si at Kant ikke ser på det som tilstrekkelig at alle gjør så godt de klarer. De er også nødt til å tenke annerledes, motivere hverandre i et fellesskap man frivillig danner for å bli et mer moralsk menneske. Den etiske naturtilstanden krever at vi tar

målet om å etterstrebe det høyeste gode på alvor, og det krever en kollektiv og tvangfri tenkemåte Kant forbinder med *trossamfunnenes* egentlige rolle: Å gjøre oss til moralske mennesker. Hvis for eksempel en kristen kirke ikke jobber for å gjøre medlemmene i menigheten moralske, men for andre formål, tenker Kant at kirken misforstår hvorfor den eksisterer, noe som er ekvivalent med blasfemi og kjetteri, selv om Kant ikke nøyer seg med et slikt vokabular. Et tydelig eksempel på en blasfemisk kirke på Kant sin tid var Den katolske kirkes politisering av kristendommen, som ofte overskrider grensene for kirkens sanne virkeområde, i hvert fall ifølge mange protestanter. For å oppsummere mener da Kant at den kristne menighet, kirken, (1) er noe forskjellig fra staten og politikken område, og (2) at målet med denne menigheten er å gjøre medlemmene i den moralske. Akkurat hva det vil si å være moralsk i Kants henseende tar jeg ikke opp her, men det anbefales til enhver å lese om dette selv.

Hva med Hegel? Hegel svarer noe ganske annet enn Kant. Hans syn på menigheten ligner mer på Moltmann og Bonhoeffers «på jorden slik som i himmelen», altså at himmelriket og jorderiket en gang skal kunne forenes. Det vil si at skillet mellom himmelen og jorden, kirke og stat, mennesket og Gud ikke er noe absolutt for Hegel, men at disse forutsetter hverandre og tilgjengeliggjør hverandre. I spørsmålet om forholdet mellom kirke og stat tenker Hegel at staten er en form for kirke, og at samfunnet som helhet er et etisk fellesskap. «Det at staten er til, er Guds gang i verden, og fornuftens makt, som virkeliggjør seg selv om vilje, er dens basis» (Hegel 2006, 300). Det betyr også at staten hos Hegel har mye å si for hvorvidt mennesker er moralske eller ikke, noe Kant ikke mener på samme måte. I *Rettsfilosofien* heter det: «Da en far spurte om den beste måten å oppdra sin sønn på, svarte en pytagoreer (og disse ordene er også lagt andre i munnen) slik: 'Gjør ham til en borger i en stat med gode lover'» (Hegel 2006, 211). Sånn sett skiller Hegels syn seg vesentlig fra Kant sitt. Forskjellen beror i at Hegel, selv om han er opptatt av motsetninger, ikke oppfatter motsetningen mellom himmelen og jorden med to streker under svaret. Han mener at disse skal forenes.

I det gjeldende utdraget er det spesielt interessant at Hegel ikke benytter Kant som fiende for å forklare sitt eget syn. Heller gjør Hegel som mange nordmenn i dag og velger ut *islam* som fiende. Dette kommer i tillegg til å velge ut en annen kjent fiende fra norsk fortid: *katolisismen*. Forskjellen mellom disse er derimot at katolisismen kun ses på som en feiltolkning av Kristi budskap, mens islam utgjør en helt annen religion. Kort sagt kritiserer Hegel islam for

å være for abstrakt, lite menneskelig og transcendent. Islam anses altså for å opprettholde et skille mellom menneske og Gud, himmel og jord. Hegel synes å ta lite høyde for at hans islam-tolkning er begrenset, og heller ikke at de tingene han mener at kristendommen inneholder er å finne i bestemte islam-tolkninger. Jeg skal derfor prøve å si noe om Hegels spesifikke kritikk av islam og vurdere hvor treffende den er.

Hegels kritikk av islam i det gjeldende utdraget

Hegels kritikk av islam i dette utdraget handler hovedsakelig om islams strenge monoteisme og Koranens insistering på at Jesus *kun* er en profet, altså ikke Guds sønn eller Gud selv, slik Jesus karakteriseres av kristne. Enkelte sammenligninger av Jesus i kristendommen og islam påpeker et spesielt paradoks, nemlig hvordan Koranen sier svært mye positivt om Jesus som ikke sies om Muhammad – Jesus kalles Guds ord og Messias i Koranen –, men uten at dette tilskriver Jesus noen guddommelighet (Frieling 2003, 59). Snarere heter det i Koranen at Jesus ble laget av jord og aske, akkurat som Adam (3:52). Allerede dette motsier Den nikenske trosbekjennelse, hvor det heter at «[v]i tror på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, *ikke skapt, av samme vesen som Faderen*». I kristendommen er altså Jesus av samme vesen som Faderen, mens han i islam, dog svært viktig og opphøyd, forblir en budbringer (ar. رَسُول) og profet (ar. نَبِيّ). Tanken bak dette er at det blir blasfemisk å redusere Gud til å bli et menneske, ettersom Gud i islam er en langt mer transcendent kraft som man bør være forsiktig med å tilskrive menneskelige egenskaper. Denne redselen er ikke like tilstede i kristendommen, noe man ser i omtalen av Jesu status som av samme vesen som Gud.

Koranens poeng om Guds absolutte transcendens og enhet, og at Jesus *kun* er en profet, er to poeng som er nært beslektet. Dette skal jeg straks skissere. Poenget Hegel vil fremme er at islam har en aversjon mot å tillegge Gud altfor konkrete egenskaper, noe som gjør Gud svært transcendent for muslimene. Men mens dette i islam blir gjort for å bevare og styrke idéen om Guds absolutte enhet og transcendens, ser Hegel på det som problematisk å fjerne ethvert konkret innhold fra idéen om Gud. Det muslimene ser på som en opphøyd og ubeskrivelig Gud, ser Hegel på som en måte å tømme Gud for alt innhold og å gjøre Gud til noe fullstendig abstrakt.

I islam er idéen om Guds transcendens beslektet med en lignende påstand, nemlig at Gud, som er transcendent, umulig kan være en konkret ting eller et spesifikt

menneske på jorden. I islam er en slik tanke blasfemisk, et tydelig tegn på direkte eller utilsiktet avgudsdyrkelse og polyteisme, det som i Koranen kalles *shirk* (ar. شرك) betegnelsene for ikke-troende i Koranen forekommer ofte: *مشركون*, *polyteister*; ar. مشرك, *polyteist*). Dette er en spesielt alvorlig betegnelse å bli tilskrevet i islam, noe flere kjenner til i lys av vestlig mediedekningen av islamister som ideologiske motstandere av de «vantro».

Liksom Jesus i Matteus-evangeliet sier at «[a]ll synd og spott skal menneskene få tilgivelse for, men spott mot Ånden skal ikke bli tilgitt» (Matt. 12:31), er Koranens ekvivalent til den utilgivelige synden erstattet med *shirk*. I Koranens fjerde kapittel, «An-Nisa» (ar. آل نساء; *kvinne*), heter det: «Gud tilgir ikke at man setter noe ved Hans [sic] side, men Han tilgir det som er mindre enn dette overfor den Han vil. Den som setter noe ved Guds side, har i sannhet begått en svær synd» (4:51). Altså kan man begå en hvilken som helst synd og få tilgivelse, mens *shirk* aldri vil tilgis. Denne idéen er ikke unik i islam, men er jo – som alle vet – de tre første budene i Dekalogen (de ti bud) som Gud åpenbarte til Moses da han tilbrakte 40 dager i Sinai-fjellet i 2. Mosebok. De tre første budene lyder:

Du skal ikke tilbe andre guder enn meg.

Du skal ikke lage deg gudebilder, ingen etterligning av noe som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden.

Du skal ikke tilbe dem og ikke la deg lokke til å dyrke dem! For jeg, HERREN din Gud, er en nidkjær Gud som straffer barn i tredje og fjerde ledd for fedrenes synd når de hater meg, men viser trofasthet i tusen slektsledd mot dem som elsker meg og holder mine bud (2. Mos. 20, 3-5).

Shirk er altså ikke unikt for islam og Koranen, men er et kjent og sentralt motiv allerede fra jødedommen av. Læren om å tilbe den éne Gud er også sentralt i kristendommen. Men grunnet trinitarisk teologi er det nyttig å forstå islams strenge monoteisme, spesielt siden islam regnes som den tredje abrahamittiske religionen, som en reaksjon på treenighetsdoktrinen og et behov for å – en gang for alle – fastslå at Gud er én (ar. آلله فأكذ). Første del av trosbekjennelsen i islam lyder: «Det er ingen annen gud enn Gud!» (ar. أشهد أن لا إله إلا الله), og et av de mest anvendte kapitlene i Koranen, 112. kapittel – «Enhetsbekjennelsen» («Al-Ikhlās», ar. الإخلاص) – lyder:

Si, 'Han er Gud, Én.

Gud, den éne Omsorgskilde.

Ikke har Han avlet noen, ei heller er Han selv blitt avlet.

Ingen er Hans like.

Enkelte Koran-kommentatorer hevder at versene er mer rettet mot hedensk religion i Muhammads kontekst, spesielt siden versene misforstår hva det vil si at Jesus er Guds sønn (se Nasr et al. 2015, 1580). Likevel kan «Enhetsbekjennelsen» være nyttig for å forstå hvordan islams strenge monoteisme går hånd i hånd med en kritikk av kristendommen («Ikke har Han avlet noen, ei heller er Han selv blitt avlet»; «Ingen er Hans like»).

Hegel reagerer på dette i gjeldende utdrag. Det er svært mye man kan si om læren om Guds enhet i islam, det som kalles *tawheed* (توحيد; «enhetliggjøring [av Gud]»), noe vi ofte kan forbinde med negativ teologi i vestlig filosofi. Alt i alt tror jeg det ikke trengs å si så mye annet enn at det er svært viktig i islam at Gud er én, og at man stadig bør unngå *shirk* når man kontemplerer Gud og Hans skaperverk. Et utsagn i *Nahj al-balagha* (nor. 2014), hvor Ali ibn Abi Talib beskriver Gud, heter det:

Han kan ikke iakttas, men intet øye som ikke ser Ham kan fornekte Ham, og selv hjertet til en som anerkjenner Ham kan ikke se Ham. Han står høyere enn alle andre, slik at ingen er mer opphøyd enn Ham, og Han nærmer seg slik at ingen er mer nærværende enn Ham. Hans opphøydhet fjerner Ham ikke fra Hans skapning og Hans nærhet setter Ham ikke på like fot med den (ibn Abi Talib 2014, 61).

Hensikten er altså å stadig balansere forholdet mellom Guds aktive rolle i verden som makthaver, samtidig som Hans opphøydhet ikke sidestilles med noe som helst av det Han har skapt. For å koble dette til Hegel bør vi lese sitatet igjen og spesielt legge merke til den siste setningen: «Hans opphøydhet fjerner Ham ikke fra Hans skapning og Hans nærhet setter Ham ikke på like fot med den». Med det mener Ali ibn Abi Talib at Gud både er fullstendig transcendent og immanent, fjern og nær, på én og samme tid. At Gud er over alt og alle, hindrer ham altså ikke fra å være til stede og nær denne verden og menneskene i den. Dette er også en tematikk som dukker opp i Koranen. Parallelt med hvor sentralt det er at Gud er opphøyd, beskriver Koranen også Guds tydelige tilstedeværelse og nærhet: I 50. kapittel i Koranen – «Qāf» (ar. ق) – heter det at «[Gud] er nærmere ham [mennesket] enn halspulsåren» (50:15).

Likevel mener Hegel at dette ikke er tilfellet for muslimenes Gud. Hegels kritikk mot muslimenes guds-

forståelse går nettopp ut på at deres Gud er altfor opphøyd og at Han ikke lenger har kontakt med den virkelige verden – det vil si mangler immanens –, noe Hegel mener at kristendommens Gud har i Jesus-skikkelsen. At Jesus er Gud i kristendommen, gjør Ham absolutt menneske og absolutt Gud på én og samme tid. Dette anser Hegel som en ganske korrekt og ambisiøs forståelse av Gud, som ikke fremmedgjør det religiøse mennesket fra seg selv og verden. Heller forsøker et slikt bilde å fullbyrde relasjonen mellom Gud og mennesket ved å tenke seg en forsoning. Når Jesus da i Koranen blir gjort til en profet – en svært viktig profet som har en helt unik plass i religion, men fremdeles *kun* en profet –, ser Hegel på dette som en regresjon tilbake til en abstrakt og verdensfjern Gud, slik som også var tilfellet i jødedommen. Å betrakte islam som en regresjon betyr at Hegel ikke tenker at noe vesentlig fant sted i islam, men at det er en distraksjon og tilbakeskritt fra åndens historiske og trinnvise utvikling mot å bli seg selv viss. Dette mener han siden hans forståelse av islam først og fremst går ut på at muslimene ser på Gud som noe opphøyd, et syn han mener etterlater menneskene og verden som noe ubetydelig. Å opphøye Gud på en sånn måte tenker Hegel at er mangelfullt, ettersom en mer fullstendig forståelse av Gud *både* bør gi plass til Gud *og* den fysiske verden ellers. Uten dette mener Hegel at et gudsbegrep forblir mangelfullt og lite ambisiøst.

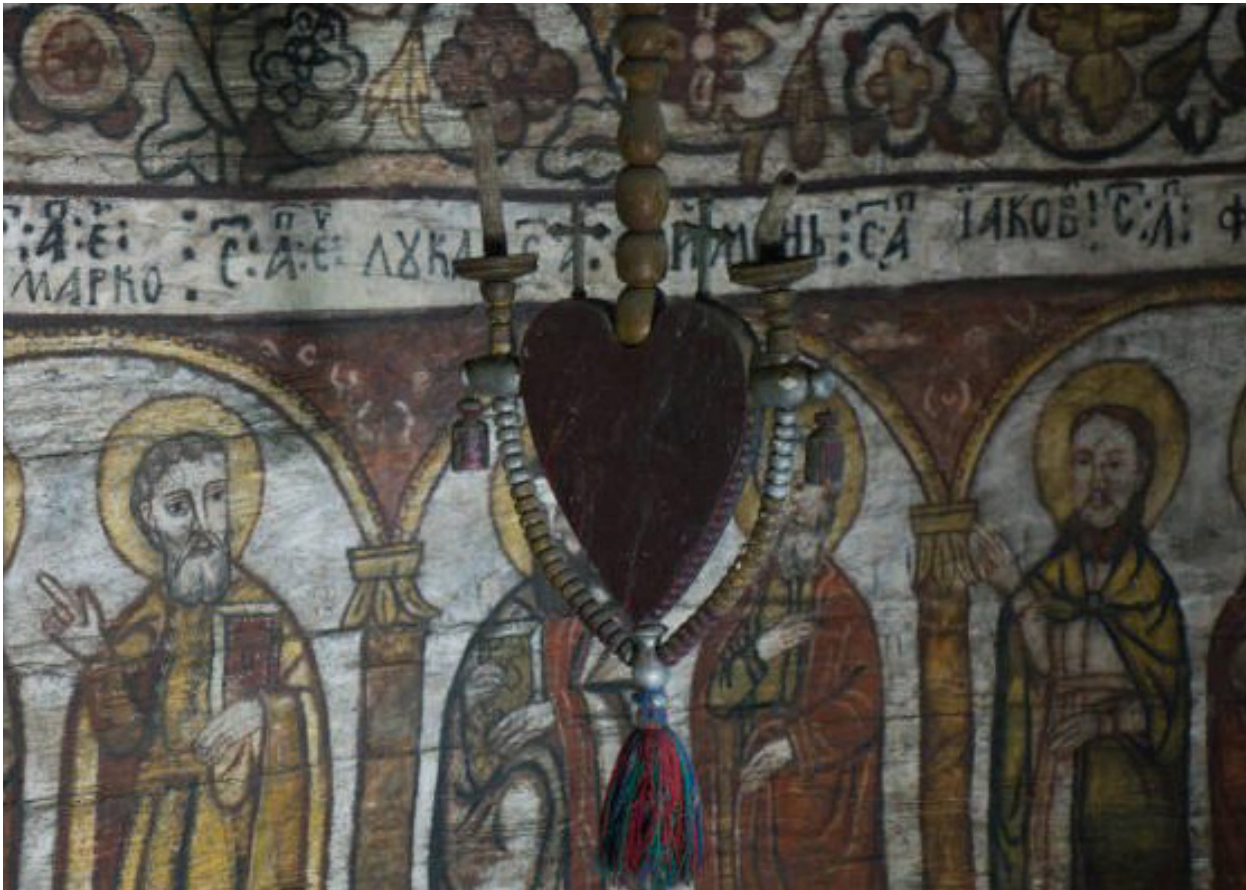
Hvis man skal problematisere Hegels fremstilling av islams gudsførståelse, er det verdt å si noe om enkelte poeng han utelater. I gjeldende utdrag ser man spesielt måten Hegel ikke tar høyde for islams sentrale krav om perfektion fra de troendes side. Det gjelder ikke kun de strenge kravene om å leve dydig, renslig og å underkaste seg Gud fullstendig, men også det utbredte synet på profeten Muhammad som ufeilbarlig (ar. *مؤمن*). Noen, sånn som de fleste sjia-muslimer, mener at det til enhver tid har levd en slik ufeilbarlig person. Med andre ord er det ikke kun Gud som opphøyes i islam, men også de troende, profetene og Koranen. I det store og hele stiller islam enorme krav til menneskets mulighet for å perfektionere, reformere og utvikle seg i sin tro. Dette er ikke alltid like populært i kristendommen, da menneskets syndighet ofte kan få en svært sentral rolle, ettersom Jesus av noen kan sies å oppheve alle regler og krav om perfektion. Hva man kan gjøre eller ikke gjøre med denne synden varierer mellom de ulike kristne retningene og skolene, men generelt sett er det ikke standardiserte krav om perfektion i kristendommen (såkalt antinomialisme) på linje med islam. Dette er et vesentlig aspekt for å peke mot noe Hegel ikke tar høyde for, nemlig hvordan alle muslimer, fra enhver tro-

ende, til enhver fugl og Jesus selv, har som et sentralt mål å leve i fullstendig hengivenhet til Gud, og som benytter hver handling, gjenstand eller interaksjon til å muliggjøre denne dedikasjonen. I islam skal alt gjøres i Guds navn, og verden over har man store deler av verdens muslimer som nettopp sier *bismillah* (i Guds navn) før nesten hver eneste handling. Når Hegel da ser på muslimenes Gud som menneskefjern eller verdensfjern, blir det vanskelig å forstå denne karakteriseringen når dette også da må kunne sies om alle profeter, skapninger og universet overhode, altså alt som muslimene anser som å være i takt med Guds vilje. For å sitere *Nahj al-balagha* igjen i en beskrivelse av Kristus, heter det:

Han pleide å hvile hode på en sten, kle seg i simple klær og spise grov mat med sult som smakstilsetning. Han hadde månen som nattelys og ingen ly om vinteren. Som frukt og urter hadde han bare dyrenes viltvoksende beite. Han hadde ingen kone som kunne friste ham, barn som kunne gi ham sorg, eiendom som krevde hans oppmerksomhet eller ambisjoner som kunne overvinne ham. Han hadde sine to føtter til ridedyr og to hender til tjener (ibn Abi Talib 2014, 209).

Her ser vi altså at islam har en asketisk dimensjon som handler om å ofre og dedikere alt for Gud og skaperverket. Det betyr at det ikke kun er Gud som ikke er et menneske eller en fysisk ting i islam, slik Hegel hevdet, men også at menneskene heller ikke anbefales å ha noen forankring i denne verden. Kritikken Hegel fører kan derfor være mangelfull, siden det ikke er en forventning om at noen som helst, altså hverken mennesker eller Gud, skal være særlig verdslige av seg. I så måte skiller ikke islam Gud og mennesket fra hverandre, men kan sies å opphøye begge deler.

Hegels motsvar mot dette ville nok være at det heller virker som om både mennesket og Gud fremmedgjøres fra seg selv. Relasjonen mellom mennesket og Gud må altså kunne gi rom for alle feilene, vanskelighetene og motsetningene dette innebærer, noe islam forsøker å skjule. Å påpeke dette som en mangel i islam har også blitt argumentert for av andre. Et interessant poeng av antroposofen Rudolf Frieling er at denne mangelen i islam førte til et behov for utviklingen av den tydelig kristen-inspirerte sjia-retningen, der «[d]en skjulte imam [...] kan skues i drømme – gjennom den tilbedende henvendelse til den usynlige imam, der kan findes i hjertet», og hvor det er «frigjort et rum, hvori et møte med den i menneskets nærhed levende Kristus vil være en mulighed, også selv om



The Unesco wooden church from Deesti, Romania. Provided by Alexandra Privigeyi

oplevelsen bliver givet et andet navn» (Frieling 2003, 120). Frielings argument er altså at islam er i stand til å gjenvinne sin menneskelighet i sjia-retningen, som for øvrig fremholder nettopp *Nahj al-balagha* som en av de mest autoritative tekstene.

Før jeg avslutter denne delen er det verdt å si noen ord om sufismen, som jeg mener gir en pekepinn på islamsk spiritualitet som helhet. Sufismen er også verdt å fremheve siden den utgjør nok et eksempel på Hegels kritikk. I sufismen vektlegges en spirituell tolkning av Koranen og et fokus på å forenes med Den ene, Gud. Sufismens fokus på å la selvet gå i oppløsning og forenes med den Elskede (Gud) kan i stor grad forstås som akkurat det Hegel stiller seg kritisk til ved islam. Hegel argumenterer for at det er den samme tendensen man finner hos katolske munk, som tviholder på et abstrakt bilde av Gud som ikke gir rom for de konkrete følelsene og lidenskapene vi faktisk bærer på. Målet for sufistene og de katolske munkene er heller å gå opp i Gud, mener Hegel. I et kjent dikt skriver sufi-dikteren Farid ud Din Attar:

Ettersom din begjærlige sjels «Jo» er en malstrøm av

elendighet, hvordan kan du komme til rette i denne malstrøm? La kjødets sinnelag brenne som Jesu asen. Bli sjel slik som Jesus, og sett sjelen i brann, brenn asenet og frigjør sjelens fugl, så Guds ånd kan komme deg i møte med hilsen (Attar 2002, 3).

Det interessante er altså at Attars syn på Jesus er svært forskjellig fra måten Hegel ser på Jesus. Igjen, som hos ibn Abi Talib, ser vi at Jesus forstås som en som retter hele sitt selv mot Gud. Dette blir altså fremdeles en Jesus Hegel ikke kjenner igjen.

Filosofien fullfører det religionen startet

Et annet poeng som er sentralt for denne teksten er Hegels favorisering av filosofi over kunst og religion. For det første har vi kunsten, som uttrykker det umiddelbare og spontane. I Hegels syn på kunsten er det sentrale temaet det skjønne. Det skjønne, som er «en konkret form som den subjektive ånden føder, der den naturlige umiddelbarheten bare er et *tegn* for ideen eller et uttrykk for den» (Hegel 2013, 187). Når man går inn for å aktivt forsøke å uttrykke og gjenskape dette skjønne gjennom bilder og

kunst, ser Hegel for seg at det som tidligere var umiddelbart og spontant blir gjort til noe allment. Man går altså fra den særegne opplevelsen til noe som kan uttrykkes på en mer konkret måte. Denne kultivering av det skjønnepå fører frem til et høyere trinn i religionen. «Den skjønnepå kunsten (og den religionen den tilhører) har framtida si i den sanne religionen» (Hegel 2013, 192).

I religionen åpenbarer og manifesterer Gud seg på en konkret måte, og Hegel tenker at dette skjer mest uttrykkelig i kristendommen. «Gud er bare Gud for så vidt som han kjenner seg selv. At han kjenner seg selv, betyr videre at vi finner selvbevisstheten hans i menneskene og i menneskenes kunnskap om Gud, og dette fører videre til at menneskene erkjenner seg selv i Gud» (Hegel 2013, 193). Hegel er opptatt av treenighetsdoktrinen i denne sammenheng, siden den uttrykker tre momenter – det allmenne, det særegne og det individuelle –, som han mener er grunnleggende for en fullkommen forståelse av Gud. Det er derimot ikke nødvendig å gå gjennom dette. Poenget er bare at Hegel mener at religionen, idet den formidles og ekspliseres nok, blir til filosofi. Mens kunsten står lavest på grunn av sin spontane og subjektive uttrykksmåte, vektlegger religionen at man står overfor en objektiv virkelighet. Å innse og begripe dette fører oss til en mer selvbevisst relasjon til virkeligheten som helhet, hvilket Hegel mener er kjennetegn på filosofien. Jeg siterer *Encyklopedien*:

Denne vitenskapen [filosofien] kan ses på som enheten av kunst og religion, og kunsten kan betraktes som filosofiens utvendige anskuelsesform. Kunstens subjektive produksjon og dens oppsplitting av det substansielle innholdet i mange selvstendige [spontane] skikkelser blir til sammen religionens totalitet, som ikke bare blir holdt sammen til en helhet i det som utfolder seg i forestillinger som går fra hverandre og formidles igjen, men som blir forent i en enkel, åndelig anskuelse og deretter hevet opp til selvbevisst tenkning. Denne kunnskapen blir derfor erkjent av tenkningen som kunstens og religionens begrep, der det som er innholdsmessig forskjellig, blir forstått som nødvendig, og dette nødvendige blir forstått som fritt (Hegel 2013, 198).

I gjeldende utdrag ser vi at Hegel fører leseren inn i denne tankegangen, hvor filosofien fullbyrder arbeidet religionen tidligere gjorde, likesom religionen videreutvikler kunstens forsøk på å begripe virkeligheten.

Øversettervalg

Jeg har tatt meg flere friheter i denne øversettelsen, og disse frihetene har jeg først og fremst tatt meg for å gjøre tekstutdraget så tilgjengelig som overhodet mulig. Det første jeg har gjort som viser dette er at jeg har lagt til hakeparenteser der Hegel uttrykker seg ufullstendig og det skal være implisitt for leseren hva han mener. I hakeparentesene gjør jeg det implisitte eksplisitt, selv om jeg godt vet at dette da utgjør en tolkning av teksten, noe jeg godt kan leve med.

For det andre har jeg ikke øversatt teksten ord for ord, men frase for frase, og forsøkt å skrive om frasene så enkelt og tilgjengelig som mulig. Det innebærer at jeg helst har unngått å kopiere den tyske syntaksen og setningslengden med en fornorsket syntaks og korte setninger. Dog jeg har forsøkt dette, er jeg også klar over at dette er noe man alltid kan forbedre.

For det tredje har jeg lagt til fotnoter som forklarer eller følger opp ting Hegel skriver, for eksempel hva Hegel mener med andakt eller fanatisme.

For det fjerde har jeg også skrevet fotnoter og brukt hakeparenteser for å orientere leseren om hvordan Hegel inndeler teksten.

3. Virkeliggjøringen av det åndelige til en allmenn virkelighet

Denne delen tar for seg transformasjonen og endringen av menigheten. – Religionen er det åndelige, og menigheten er først *i det indre* [usynlig], i ånden som sådan. Når denne subjektiviteten som er i seg selv som noe indre ikke er utviklet i seg selv, er den *følelse* og *sensasjon* som sådan. Menigheten har i sitt vesen som bevissthet forestillinger, behov, driv og verdslig eksistens overhode, men samtidig oppstår delingen og forskjellen [mellom det verdslige og guddommelige]. Den guddommelige og objektive idéen trer overfor bevisstheten som en *annen*, som delvis er gitt av autoriteter, men som også gjøres til noe eget i andaktene. Her er øyeblikket av fornøyelse kun et enkeltøyeblikk; det vil si at den guddommelige idé og innholdet ikke blir sett, men kun forestilt. Fornøyselsens *na* smelter bort i forestillingen: dels i noe transendent – en transendent himmel –, dels i fortiden, dels i fremtiden. Men ånden gjør seg gjeldende og krever en tilfreds nåtid. Ånden krever mer enn kun kjærlighet og skumle forestillinger: Ånden krever at innholdet selv skal være til stede [for bevisstheten]; at følelsen og utviklingen av denne følelsen finner sted [i verden].

Dermed står menigheten [i verden] som et Guds rike overfor en objektivitet overhode. Det objektive som en ytre og umiddelbar verden utgjør hjertet med sine [parti-

kulære] interesser. En annen [type] objektivitet er *refleksjonen*: forstandens abstrakte tenkning. Den tredje og sanne objektivitet er *begrepet*. Ånden virkeliggjør seg i disse tre trinnene.

a) I religionen i seg selv er hjertet forsonet [med seg selv]. Slik er forsoningen som er i hjertet åndelig. Det rene hjertet, som forlanger fornøyelsen av Guds *tilstedeværelse* i det, forlanger derfor *gleden* av å ta del i forsoningen. Men denne forsoningen er abstrakt. Selvet er subjektet som utgjør denne åndelige tilstedeværelsen og som den utviklede verdslighet er tilstede i. Guds rike, menigheten, er således i en relasjon til det verdslige. At forsoningen nå er *sann* betyr at forsoningen i denne utviklingen og helheten er noe kjent, tilstedeværende og frembrakt. For denne verdsligheten finnes prinsippene i dette åndelige [stadiet].

[At prinsippene for det verdslige finnes i det åndelige vil si at] sannheten om det verdslige er [tilstede i] det åndelige, at subjektet som er gjenstand for den guddommelige nåde og som er forsonet med Gud, har uendelig mye verd som noe konkret og som da fullbyrdes i menigheten. Etter denne bestemmelsen er subjektet kjent som denne åndens uendelige visshet om seg selv – som åndens evighet.

Dette i seg uendelige subjektet og dens bestemmelse som noe evig er dens *frihet*, som er det å være en fri person. Personen for seg selv som noe verdslig og virkelig er værende og forsonet, hun forholder seg som en fast og uendelig subjektivitet. Det er det substansielle; dette subjektets bestemmelse [som noe uendelig] må ligge til grunn mens den forholder seg til det verdslige. Det fornuftige, som er subjektets frihet, er at subjektet *er* dette befrielse som har forlangt denne befrielsen gjennom religionen, og som etter de religiøse bestemmelsene forstås som fritt. Det gjenstår derfor å gjøre at denne forsoningen [det vil si å bestemme subjektet som noe uendelig og fritt] foregår *i det verdslige*.

α) Det første steget mot forsoningen er det *umiddelbare*, og det er derfor ennå ikke en sann forsoning. Dette steget viser seg i at menighetens forsoning, det åndelige, som mottas som noe i seg værende og abstrakt av verdsligheten, at det åndelige selv gir avkall på verdsligheten ved å anta en negativ relasjon til verden og seg selv. Verden er for subjektet kun naturens drifter, det sosiale liv, kunst og vitenskap.

Lidenskapene, som er selvets konkretisering, kan ikke rettferdiggjøres overfor det religiøse ved å si at lidenskapene er naturlige. Den monastiske abstraksjonen består i at hjertet ikke utfolder seg konkret, at den skal forbli noe utviklet. Det vil si at det åndelige – det å være forsonet og levende i denne forsoningen som noe *i-seg-værende* og konkret – skal være og forbli *uutviklet*. Men ånden *er* det å

utvikle seg og å endre seg i møte med det verdslige.

β) Det andre steget mot forsoningen går ut på at det verdslige og det religiøse forblir noe ytre og likevel skal inngå et forhold. Slik kan forholdet som begge står i kun være *utvendig*, et forhold hvor den ene hersker over den andre og forsoningen ikke er der. Det religiøse skal være det herskende; det forsonte, kirken, skal herske over den uforsonte verden. Det er en forening med verdsligheten som mangler ekte forsoning, en forening der verdsligheten er rå innvendig og kun kan beherskes som noe rått i seg selv. Men den herskende [kirken] tar denne verdsligheten opp i seg; alle tilbøyeligheter, alle lidenskaper, alt av åndløs verdslighet, trer frem i kirken gjennom denne herskende selv, fordi det verdslige ikke er forsonet med den.

Der er et herredømme styrt gjennom de åndløse, hvor det ytre er prinsippet, hvor mennesket er utenfor seg selv i sin væremåte. Det er ufrihetens forhold overhode. I alt det som er menneskelig, alle driv, forhold i familien, virksomheter og statsliv, finner vi en todeling, og det som ikke er ved seg selv [det vil si forsonet] i mennesket blir det virkende prinsippet. Mennesket er en trell i alle disse formene, og alle disse formene gjelder som tomme og profane, og mennesket er, idet han eller hun tar del i disse, vesentlig sett noe endelig, noe todelt, slik at det er noe [følelsene, verden] som ikke gjelder, og at det som gjelder [Gud, fornuften] er noe annet enn mennesket.

Denne type forsoning mellom det verdslige og menneskets hjerte er her det motsatte av [sann] forsoning. Den videre utviklingen av denne delingen i forsoningen er det som gjør seg synlig i kirkens undergang, – den absolutte motsetningen til det åndelige i seg selv.

γ) Det tredje steget er at denne motsetningen oppløses i et etisk felleskap [*Sittlichkeit*], at frihetens prinsipp har trengt seg inn i det verdslige. Og idet det verdslige gjør seg gjeldende på denne måten, er den i overensstemmelse med begrepet, fornuften og sannheten – ja, den evige sannhet. Den er den konkretiserte frihet, den fornuftige vilje.

I statens organisering slår det guddommelige inn i virkeligheten. Staten er gjennomtrengt av det guddommelige, og det verdslige er nå i seg selv rettferdiggjort, for dens grunnlag er den guddommelige viljen, loven om rettferdighet og frihet. Denne sanne forsoningen, der det guddommelige virkeliggjøres på verdslighetens område, består i det etiske og juridiske statslivet: Dette er den riktige måten å få verdsligheten til å underkaste seg.

Det etiske fellesskapets institusjoner er guddommelige og hellige, ikke på en sånn måte hvor det hellige er satt opp mot det etiske, slik som når sølibatet står som det hellige i motsetning til ekteskapet eller familiekjærligheten, eller

når den frivillige fattigdom settes opp mot den aktive egeninntjening og mot det rettslige. På samme måte regnes lydighet som noe hellig. Men det etiske krever en frivillig lydighet, en fri og fornuftig vilje i subjektet i møte med det etiske fellesskapet. I det etiske fellesskapet finner vi religionens forsoning med virkeligheten, det verdslige som noe til stede og fullbrakt.

b) Den andre siden [av statens forsoning mellom det guddommelige og verdslige] er at den *ideelle* siden nå skiller seg ut for seg selv. I denne forsonede siden av ånden vet det indre om seg selv som noe eksisterende – å være hos seg selv –, og denne *innsikten* om å være hos seg selv som noe inderlig er *tenkningen*: Det å være forsonet og å være ved seg selv er å være i fred med seg selv. Men dette er helt abstrakt og en underutviklet fred med seg selv. Dermed oppstår den evige påstanden om at religionens innhold også må bevise seg for tenkningen, og dette behovet bør ikke avvises.

Tenkningen er det allmenne og det allmennes virksomhet. Den står overfor det konkrete og det ytre. Det er *fornuftens frihet*, som er oppnådd i religionen, og som nå erkjenner seg selv i ånden. Denne friheten vender seg mot en ren åndløs ytterlighet, slaveri, for slaveri er det motsatte av forsoning og frigjøring. Slik trer tenkningen inn, sånn at det ytre *ødelegges* og ytes motstand i enhver form den kommer til uttrykk.

Det er denne negative og formelle handling som i sin konkrete form har blitt kalt *opplysning*, hvor tanken vender seg mot det ytre og hevder åndens frihet, som ligger i forsoningen. Tanken trer først frem som noe abstrakt og allment, og er rettet mot det konkrete overhode og derfor også mot idéen om Gud. [Det går ut på [a]t Den treenige Gud ikke er en død abstraksjon, men snarere at den er det som forholder seg til seg selv, er hos seg selv og vender tilbake til seg selv. Denne [trinitariske] kirkens innhold utfordrer den abstrakte tenkningens identitetsprinsipp: det konkrete motsetter seg enhver lov om identitet. I det konkrete finner man bestemmelser og forskjeller. Idet den abstrakte tenkningen vender seg mot det ytre generelt, vender den seg også mot forskjell som sådan. Guds forhold til menneskene, enheten av begge, Guds nåde og menneskets frihet – alt det er sammenbindinger av motsettende bestemmelser. Regelen for forstandens abstrakte tenkning er identiteten [mellom subjektet og objektet]. Denne tenkningen går i gang med å oppløse alt konkret, alle bestemmelser og all innhold i Gud, og slik har denne refleksjonen til slutt *identiteten* som resultat, det at Gud *kun* er det høyeste vesen, uten noen bestemmelser, tom, ettersom hver bestemmelse gjør [Gud] altfor konkret. Han er altså

[satt opp som] noe *hinsides* erkjennelsen; for erkjennelse er kunnskap om et konkret innhold. Denne fullendelsen av refleksjonen skaper motsetningen til den kristne kirke, og på denne måten er alt konkret i Gud slettet ut. Det uttrykkes omtrent slik: *man kan ikke kjenne Gud*, – for å kjenne Gud betyr å kjenne Gud etter hans innhold, men han skal forbli en ren abstraksjon. I dette formelle oppfattes frihetens, inderlighetens og religionens prinsipp som noe [tomt og] abstrakt.

Abstraksjonens andre bestemmelse kommer til uttrykk som noe allment i dens *naturlige tilbøyeligheter* og subjektets drifter. Om dette standpunktet blir det sagt: *Mennesket er av natur godt*. Men siden den rene subjektiviteten er idealisert som ren frihet, så kan man anse den som en del av det godes bestemmelse, mens det gode selv i realiteten forblir en abstraksjon. Hensikten med det gode blir da til noe vilkårlig og subjektivistisk vilkårlighet. Slik er dette høydepunktet av subjektivitets frihet, hvor man gir avkall på sannheten og utviklingen av den. Det hele gjør at subjektet veves i seg selv og vet at det som gjelder kun er dens egne [subjektive] bestemmelser, at det er herre over godt og ondt.

Dette blir da til en indre veving i seg: hykleriet og den høyeste selvhøytidelighet som samtidig beholder sine rolige, edle og fromme bestrebelse. Det er det som man kaller det fromme følelsesliv, hvor *pietismen* gjør seg gjeldende, som ikke anerkjenner noen objektiv sannhet, som har vendt seg mot dogmene og religionens innhold. Pietistene tviholder på forkynnelsen og forholdet til Kristus, men insisterer samtidig på at relasjonen skal forbli i følelsen og det inderlige. Sånn sett har enhver sin egen Gud, Kristus og så videre. Pietisten er fanget i det partikulære, hvor hver [person] har sin egen religion, verdensanskuelse og så videre; disse er tilstede i mennesket, slik at religionen, idet den tas i bruk i menighetens [og fellesskapets liv] liv, ikke lenger har noen gyldighet for den virkelig fromme personen, og settes derfor til side.

På denne siden av den tomme Guds vesen står endeligheten, som for seg selv er blitt fri, uavhengig og noe som gjelder absolutt i seg selv, for eksempel i form av individets rettskaffenhet. Den videre konsekvensen er at ikke bare Guds objektivitet er hinsides og negert, men at alle objektive og gjeldende bestemmelser forsvinner, de som i verden regnes som rett, etikk og så videre. Når subjektet trekker seg tilbake til høyden av sin uendelighet, så er det gode, rette og så videre bare inneholdt [det vil si potensielt] i det; den gjør alt dette til sin subjektive bestemmelse, det hele blir *subjektets* tanke. Fullbyrdelsen av dette gode tas dermed ut av den naturens vilkårlighet, tilfeldighet,

lidenskap [, den konkrete verden] og så videre. Subjektet er da bevisstheten om at objektivitet er låst i den selv og at objektiviteten ikke har noen fortsettelse [hinsides subjektet]; det er kun et identitetsprinsipp [mellom subjektet og objektet] som gjelder for subjektet. Dette subjektet er abstrakt; det kan bare fylles opp med det innhold som er gitt for det: det har evnen til å *absorbere* hvert innhold som er plantet i menneskets hjerte. Subjektet er derfor det vilkårlige og vissheten om sin makt, nemlig at det *produserer* objektivitet og det gode, at alt dette er inneholdt i subjektet.

Den *andre* siden av dette standpunktet er at subjektet ikke er for seg selv i denne enheten som den har uttømt seg i, at den *ikke* beholder [og går opp i] sin partikularitet, men at den kun innehar bestemmelsen om å fordype seg i Guds enhet. Subjektet har derfor ikke noe spesifikt eller objektivt mål annet enn å ære *Den ene Gud*. Denne formen er religion: Den består av et affirmativt forhold til sitt vesen som *er* dette Ene. Subjektet gir derfor opp seg selv. Denne religionen har det samme objektive innholdet som den jødiske religion, men menneskets relasjon er utvidet; det forblir ingen særegenhet igjen hos det. Den jødiske nasjonstenkingen, som postulerer denne relasjonen som en enhet, mangler her; her er det ingen begrensning; mennesket forholder seg til dette Ene som en ren *abstrakt bevissthet*.

Det [som nå diskuteres] er den islamske religionens natur. I den har kristendommen sin motsetning, fordi den står i samme område som kristendommen. Den er lik som den åndelige jødiske religion, men kun i den abstrakt vitende ånd er en slik Gud tilgjengelig for bevisstheten og står overfor den kristne religionen på et plan som ikke har noe partikularitet [eller særegent innhold]. Den som frykter Gud er Ham kjær, og mennesket har kun verdi i den grad den gjør seg viss over at denne Gud er Den ene, vesenet [selv]. Ingen form for skillevegg anerkjennes mellom de troende, ei heller mellom dem og Gud. Overfor Gud er all bestemmelse av subjektet etter stand og rang opphevet. Selv om det finnes en rang eller finnes slaver, er dette bare [tilfeldig] aksidens.

Motsetningen mellom kristendom og islam er at det åndelige er utviklet på en konkret måte i Kristus, og at man er viss over Ham som treenig, det vil si som ånd, og at menneskets historie, dets forhold til Den ene, er en konkret historie og har sin begynnelse i den naturlige vilje (som ikke er slik den bør være) og å gi avkall på den: Å bli seg selv gjennom negasjonen av seg selv i relasjon til Guds vesen. Muslimen forakter og forbanner alt som er konkret: Gud er Den absolutt ene, som mennesket ikke

har noen mål, partikularitet og særegenhet i møte med. Det eksisterende mennesket [i islam] blir først og fremst partikulær gjennom sine tilbøyeligheter og interesser, og disse er *villere*, mer ubundet, ettersom refleksjonen mangler i dem. Men slik er også den fullkomne motsetningen gjort gjeldende, nemlig å la alt falle bort og å være likegyldig overfor hvert mål, en fanatisme og likegyldighet overfor livet, at ingen praktiske mål gjelder som noe vesentlig. Men idet mennesket kun er virksomt når det handler praktisk, så blir målet for alle mennesker utelukkende å ære Den ene; på den måten er den islamske religionen fanatisk i sitt vesen.

Refleksjonen vi nå har gjennomgått befinner seg i islam på et nivå hvor Gud hverken har innhold eller er noe konkret. Således er tilsynekomsten av Gud i noe legemlig, å heve Jesus til rollen som Guds sønn – ja, forvandlingen av verdens og selvbevissthets endelighet til Guds uendelige selvbestemmelse – ikke til stede. [I islam] gjelder kristendommen bare som en lære og Kristus som Guds sendebud, som en *gudelig lærer* på lik linje med Sokrates, men som er mer å foretrekke, ettersom han ble født uten synd. Men [fra et kristent perspektiv] er dette kun halve fortellingen. [Fra islams perspektiv] var Kristus enten *kun* et menneske eller *kun* «menneskesønnen». Det er ingenting som blir igjen av den guddommelige fortellingen. I Koranen taler Kristus utelukkende slik han fremstilles i boken selv [altså at kun det som står om Jesus i Koranen har gyldighet i islam]. Forskjellen mellom kristendom og islam består i at sistnevnte simpelthen oppgir alt forgiengelig og partikulært: nytelse, rang og viten. Derimot representerer synspunktet til den fornuftige opplysningen, siden den anser Gud som transcendent og uten en affirmativ forbindelse til subjektet, mennesket som abstrakt for seg selv. Dette betyr at det positive [konkrete] bare blir anerkjent i den grad det eksisterer i mennesket, men at det bare er abstrakt tilstede i det. Derfor henter han oppfyllelsen av det [subjektet] fra tilfældigheter og vilkårlighet.

Likevel er det en forsoning å oppdage i denne siste formen: Opplysningen. Denne siste erkjennelsen er troens virkeliggjøring. Idet alt innhold og hele sannheten er oppdaget i denne uendelig selvbevisste, partikulære subjektiviteten, har prinsippet om subjektiv frihet kommet til bevisstheten. Det indre i fellesskapet er nå utviklet i seg selv, ikke bare som en indre samvittighet, men som en subjektivitet som bedømmer og differensierer fra seg selv, som er konkret og er sin egen objektivitet, som kjenner det universelle i seg selv. Det vet hva det produserer ut av seg selv: Subjektiviteten som er og bestemmer i og for seg selv. Det vil si at ytterkanten av det subjektive bare er en

idé i seg selv. For den sanne fullendelsen av idéen krever at objektiviteten frigjøres, at totaliteten av det objektive er i seg selv. Resultatet av denne objektiviteten er derfor at alt i subjektet har forsvunnet fullstendig og er uten objektivitet, uten en fast bestemthet og uten Guds utvikling. Dette siste trinnet i vår tids formelle dannelse er samtidig den høyeste råheten, fordi den bare inneholder dannelsens form [og mangler konkret aktualisering i det etiske fellesskapet].

Vi har hittil erkjent disse to ekstremene satt opp mot hverandre i dannelsen av en menighet. Den ene var *ufriheten*, åndens slaveri i den absolutte frihetens [subjektive] område. Den andre var den *abstrakte* subjektiviteten [opplysningen], subjektiv frihet uten innhold.

c) Det siste nivået av forsoning å betrakte er at subjektiviteten utvikler innholdet fra seg selv, men i tråd med nødvendigheten – at man vet og anerkjenner innholdet som noe i og for seg værende, noe nødvendig og objektivt. Dette er *filosofiens* standpunkt, at innholdet søker tilflukt i begrepet og finner sin gjenopprettelse og rettferdiggjøring i tenkningen.

Denne tenkning er ikke simpelthen det å abstrahere og bestemme [virkeligheten] etter identitetens lov. Denne tenkning er i seg selv vesentlig sett konkret; den er det å begripe. Den er det at begrepet bestemmer seg som sin totalitet og idé. Det er en for-seg-værende, fri fornuft, som utvikler sannhetens innhold og begrunner sin viten, som anerkjenner og kjenner en sannhet. Det rent subjektive standpunktet, flukten fra alt innhold, den opplyste forstand så vel som pietismen, anerkjenner intet innhold og derfor ingen sannhet. Imidlertid produserer selve begrepet sannheten – det er subjektiv frihet. Samtidig anerkjenner det [begrepet] dette innholdet som noe *ikke-produsert*, som noe sant i og for seg selv. Denne objektive synsvinkelen er alene i stand til å avlegge vitnesbyrd på en dannet og tenkende måte, og er inkludert i vår tids bedre dogmatikk.

Dette standpunktet [filosofien] er dermed religionens rettferdiggjøring, spesielt den kristne, sanne religionen. Det erkjenner innholdet etter dets nødvendighet og fornuft. På samme måte anerkjenner standpunktet formen i utviklingen av [religionen] innholdet. I disse formene og Guds manifestasjoner som har nådd tenkningens allmenne bevissthet og tanke har vi sett den fullstendige utviklingen av åndens innhold. Ved å rettferdiggjøre innholdet og forstå formene – å erkjenne det konkrete i skinnenet – erkjenner tanken også begrensningene i formene. Opplysningen vet *kun* om negasjonen, begrensningene til det bestemte [og konkrete], noe som gjør urett mot selve innholdet. Formen og bestemmelsen [av begrepet] er ikke

kun endelighet [det konkrete] og begrensninger [negasjon], men formen som totalitet [av det endelige og dets negasjon] er begrepet, og disse formene er nødvendige og essensielle.

Ved at refleksjonen har brutt inn i religionen, har tenkningen og refleksjonen en fiendtlig holdning til religionen og dens konkrete innhold. Tenkningen som påbegynnes har ikke lenger noe oppholdssted – den gjør alt fra tankene, til himmelen og den erkjennende ånd, til noe tomt, og det religiøse innholdet søker da tilflukt i begrepet. Her må tankens rettferdiggjøring mottas og tenkningen fatte seg selv som konkret og fri, hvor forskjeller [mellom tanken og det konkrete innholdet] ikke behandles som fastsatte, men at tenkningen skal frigjøre seg fra dem og dermed anerkjenne innholdet som noe objektivt.

Filosofiens oppgave er å fastslå forholdet mellom de to foregående stadiene [det vil si identitetstenkning og ren subjektivism]. Religionen som det fromme behovet kan innebære en flukt og innsnevring til sensasjonene [*Empfindung*] og følelsene [*Gefühl*], slik at man gir opp sannheten og gir avkall på å vite noe om innholdet. Slik mister kirken *fellesskapet* og atomiseres. For fellesskapet er å finne i læren mens hvert individ er i sin egen følelse, egne opplevelser og en særegen verdensanskuelse. Denne formen samsvarer ikke med ånden som vil vite hvordan den er til stede. Filosofien har således to motsetninger. På den ene siden synes den å være mot *kirken*, og det har den til felles med dannelsen og refleksjonen: Nemlig at idet den begriper, forblir den ikke i forestillingens form, men søker å begripe den i tanken, samtidig som den også erkjenner formen av forestillingen som nødvendig. For begrepet er noe høyere som fatter de forskjellige formene og berettiger dem. Den andre motsetningen er mot *opplysningen*, mot likegyldigheten til innholdet, mot meningen, mot fortvilelsen ved å gi opp sannheten. Filosofien har som formål å erkjenne hensikten, sannheten og Gud, for Han er den absolutte sannhet; så langt er intet annet verdt innsatsen på linje med Gud og formidlingen av Ham. I filosofien erkjennes Gud vesentlig sett som den konkrete, åndelige og virkelige allmennhet, som hverken er misunnelig eller opptatt av at vi skal tro på Ham, uansett hvor mye det tales om Gud. Opplysningen, denne forstandens forfengelighet, er filosofiens største motstander. Den tar det ille opp når fornuften viser til den kristne religion og viser at åndens vitnesbyrd og sannhet er nedfelt i religionen. I filosofi, som [egentlig] er teologi, handler det bare om å vise fornuften i religionen.

I filosofiens skikkelse rettferdiggjør religionen seg gjennom den tenkende bevissthet. Den ubundne fromheten

tillater ikke dette; den aksepterer sannheten som autoritet og føler tilfredsstillelsen og forsoning ved hjelp av denne [autorative] sannheten. I troen er det sanne innholdet gitt, men tenkningens form mangler fremdeles. Alle former vi tidligere har betraktet: Følelsen og forestillingen, kan nok inneholde sannheten, men de er ikke selv den sanne formen som gjør det sanne innholdet til noe nødvendig. Tenkningen er den absolutte dommeren, foran hvilket innholdet må bevise seg og bli bekreftet.

Filosofien har blitt anklaget for å sette seg over religionen, men dette er faktisk feil. For filosofien har kun dette og intet annet innhold [enn troen], men den formidler [innholdet det deler med religionen] i *tenkningens form*. Den stiller seg dermed over troens *form*, men *innholdet* er det samme.

Subjektets form som et følende individ tar utgangspunkt i det enkelte subjektet; men følelsen som sådan er ikke utstøtt fra filosofien. Spørsmålet er bare om følelsens innhold er sannheten, om den kan bevise seg som noe sannferdig overfor tenkingen. Filosofien tenker det subjektet føler, og filosofien etterlater det til subjektet å forholde seg til filosofien med sin følelse. Følelsen er derfor ikke forkastet av filosofien, men følelsen blir kun gitt sitt sanne innhold gjennom filosofien.

Men så lenge tanken begynner å sette seg i motsetning til det konkrete, utgjør tenkningens [utvikling og] prosess å gå gjennom denne motsetningen frem til den når en forsoning. Denne forsoning er filosofien, og filosofien er dermed teologi. Den fremstiller seg som Guds forsoning med seg selv og naturen. Det betyr at naturen som en Annen er guddommelig, og at den endelige ånden delvis er denne ånden i seg selv som beveger seg mot en forsoning med naturen, [men som også] delvis kommer til denne forsoningen i verdenshistorien.

Denne religiøse erkjennelsen gjennom begrepet er av sin natur ikke allmenn. Den er også bare erkjennelsen innad menigheten, og fra dette bygges tre nivåer eller tilstander med hensyn til åndens rike: det første [nivået] er den umiddelbare tilstand, religionens og troens forutinntatthet; det andre [nivået] er forstandens tilstand, den såkalte dannede refleksjonen og opplysningen; og til slutt utgjør det tredje [nivået] filosofien.

Når vi nå betrakter realiseringen av menigheten etter å ha betraktet dets oppkomst og eksistens, synes denne realisering samtidig å være dets forfall i sin åndelige virkelighet i denne indre motsetningen. Men skulle det her kunne være snakk om en forvitrelse, der Guds rike endelig er grunnlagt til evig tid? Og der den hellige ånd alene lever evig i menigheten og helvetes porter ikke lenger vil

overvinne kirken? Å snakke om forfall ville her være å ende opp i en uoverensstemmelse.

Men, hva hjelper det? Denne disharmonien er til stede i virkeligheten selv. Som i det romerske keiserdømmets tid – da den generelle enheten i religionen forsvant, det guddommelige ble profanert, og det generelle politiske livet var rådløst, handlingsløst og mistenksomt – flyktet fornuften alene inn i privatretten, for man forlot det som var i og for seg, og forhøyet det partikulære velværet til formål. Sånn er det også i dag når den moralske oppfatning, meninger og overbevisninger gjør seg gjeldende uten en objektiv sannhet: Da er trangen til privatrett og nytelse på dagordenen [til de fleste]. Når tiden er inne og behovet for rettferdiggjørelsen gjennom begrepet gjør seg gjeldende, så er rettferdiggjørelsen ikke tilgjengelig i den umiddelbare bevissthet og i enheten av det indre og ytre, og er ikke rettferdiggjort i troen. Styrken i en objektiv befaling, ekstern kontroll, statens makt – disse kan ikke utrette noe her. Til det har forfallet nådd for dypt. Hvis evangeliet ikke lenger forkynnes til de fattige, hvis saltet har blitt stumt og alt fundament er tatt bort i det stille, så vet folket – for hvem sannheten i den fortrenge fornuften bare kan befinne seg i deres fortrenge fornuft – at de ikke lenger kan hjelpe sin indre drivkraft. Det [er det som] står nærmest uendelig smerte. Men at den elskende skal være uten den elskede og at nytelsen skal bestå uten smerte, [er feil,] for da synes de [den elskende og nytelsen] å ha blitt forlatt av sine lærere [den elskede og smerten]. Disse har riktignok opprettholdt seg selv gjennom refleksjon og funnet tilfredshet i endeligheten, subjektiviteten og dens virtuositet, samt i det tomme, men en betydelig del av folket kan ikke finne tilfredshet i dette.

For oss har filosofisk erkjennelse løst denne uoverensstemmelsen, og hensikten med disse forelesningene var nettopp å forsonne fornuften med religionen; at disse skal erkjenne seg selv i sin mangfoldighet som noe nødvendig og gjenfinne sannheten og idéen [om forsoning] i åpenbart religion [kristendommen]. Men denne forsoningen er selv bare delvis og mangler universalitet. Filosofien er i denne relasjonen en separat helligdom, og tjenerne hennes utgjør en isolert pretestand som ikke får være i samkvem med verden, men skal vokte sannhetens porter. Hvordan den tidsmessige og historiske nåtid finner veien ut av denne konflikten, og hvordan den velger å forme seg, det er overlatt til samtiden selv og er ikke direkte filosofiens anliggende.

OVERSATT TEKST

Hegel, G. W. F. 1986 [1821-1831]. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 329-344.

LITTERATUR

Bektovic, Safet. 2023. *Moral og etikk i islam: En introduksjon*. Oslo: Cappelen Damm.

Berg, Einar (oversetter). 1989. *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget. Bibelen 2011.

Frieling, Rudolf. 2003. *Kristendom og islam*. Odense: Forlaget Jupiter.

Hegel, G. W. F. 2006. *Rettsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget.

———. 2013. *Åndsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget.

ibn Abi Talib, Ali. 2014. *Den åndfulle vei: Fra Nahj al-balagha: taler, brev og visdomsord fra Ali ibn Abi Talib, samlet av al-Sharif al-Radi*. Oslo: Bokklubben.

Lumbard, Joseph. 2015. "The Quranic View of Sacred History and Other Religions" i *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. HarperOne: San Francisco.

Nasr, Seyyed Hossein (ed.). 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. HarperOne: San Francisco

ud-Din Attar, Farid. 2002. *Fuglens forsamling*. Oslo: Bokklubben.

NOTER

1. Her anbefaler jeg spesielt arbeidene til Jan Assmann, som har jobbet mye med forholdet mellom egyptisk mytologi og jødedom. Dette kan ikke anbefales nok, da arbeidene er uten sidestykke. I denne sammenhengen anbefales *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus* (2018).

2. Jeg vil i løpet av teksten og oversettelsen konsekvent bruke «islamsk» fremfor «muslimsk». Forskjellen beror i om det som beskrives handler om islam som religion eller det muslimer tror på, som ikke alltid er det samme. Ettersom jeg baserer meg på Koranen og kilder som stort sett er respekterte i islam, samt at jeg har formet fremstillingen etter hva kildene sier og ikke basert på en bestemt intensjon eller motivasjon, kaller jeg mine beskrivelser av islam islamske. At Hegel også fremstiller sin kritikk som rettet mot religionen som sådan gjør at jeg velger å bruke betegnelsen «islamsk» fremfor «muslimsk». For mer om denne forskjellen, se spesielt Bektovic (2023, 23-6). Unntaket er når Hegel betegner en som praktiserer den islamske tro, som kun kan kalles for en muslim. Men som et adjektiv holder jeg meg til «islamsk».

3. Jeg vil benytte Einar Bergs oversettelse av Koranen og versinndelingen i denne (1989). Det er verdt å nevne ettersom versinndelingene ikke er de samme som for alle Koran-oversettelser.

4. Det er en nevneverdig forskjell mellom å være profet og budbringer i islam. I enkelte i islam regner det for å ha vært 124000 profeter og 315 sendebud mellom Adam og Muhammad. (Lumbard 2015, 1771) Det betyr at Gud sender mennesker som forkynner budskapet om Guds enhet og godhet. Denne tanken har gjort at mange muslimer regner de fleste religioner som sendt av den samme Gud, slik at det ikke er noe kontroversielt å for eksempel regne Buddha som en profet. På den andre siden betegner budbringer-statusen mer spesifikt profeter som Gud skal ha sendt et skrift til. Eksempler på dette er Moses eller Muhammad, hvor førstnevnte mottok Toraen og sistnevnte Koranen.

5. Jeg har valgt å konsekvent bruke Gud når jeg diskuterer islam. Grunnen til dette er at jeg er uenig å la «Allah» stå slik som mange oversettere har valgt, ettersom det kan gi mennesker som vet lite om islam et inntrykk av at det menes noe annet enn Gud. En viktig detalj å nevne er at selv kristne og jøder kaller Gud for Allah i arabiske land. Argumentet for å ikke oversette «Allah» med Gud er at «Allah» forstås som Gud faktiske egennavn og at å kalle Allah for Gud kan gi inntrykk av at han ikke er den guden med stor G som muslimene mener å tro på, til forskjell fra kristne, jøder eller andre. Ikke bare er jeg svært uenig meg dette resonnementet, men jeg tror også at det bare tjener til å gjøre islam utilgjengelig og kan gi et inntrykk av at Gud og Allah er to forskjellige ting. Dette gjelder spesielt i sekulære Norge hvor fiendtliggjøring av religion generelt (men islam spesielt) er et stort problem. Det er da en tabbe å fremmedgjøre sekularister ytterligere ved å gi dem inntrykk av at det er en forskjell mellom Gud og Allah, noe jeg mener at det både er feil og polariserende å mene.

6. Min note: Hegel mener her at andaktene er en anledning for å gjøre de guddommelige idéene mer kjente og personlige.

7. Min note: Det vil si foreningen av det verdslige (følelsen) og det abstrakte (idéene) i ett, noe Hegel kaller begrep.

8. Min note: Altså at prinsippet som driver forsoningens fremadskriden, er hva Hegel legger i frihetens prinsipp.

9. Min note: Hos Hegel er det et skille mellom det etiske [*Sittlichkeit*] og det moralske [*Moralität*]. Skiller består i at førstnevnte er en videreutviklet form av den første. Hegel kritiserer individuell moral for å overse hvordan moral alltid er konkret forankret i en bestemt kontekst og i et spesifikt fellesskap, nemlig det etiske fellesskapet [*Sittlichkeit*]. Jeg har da oversatt «Sittlichkeit», «das Sittliche» osv. med det etiske, etikk osv., mens jeg vil bruke moral når Hegel benytter «moralisch» osv.

10. Min note: Det vil si at Hegel nettopp beskrev identitetstenkning, som betyr at man oppløser alt konkret i Gud. Nå skal han gjøre det motsatte, nemlig beskrive det konkrete fullt og helt. Det Hegel forsøker å vise er at følelsene og subjektiviteten som det mest konkrete faktisk blir til noe abstrakt og tomt. I så måte viser Hegel at både identitetstenkning og ren spontanitet utgjør tomme og abstrakte tilnærminger.

11. Min note: Det vil si at Hegel nå har beskrevet hvordan subjektivismen på sitt mest ekstreme fungerer, og at han nå skal vise hva den andre siden av denne ekstreman går ut på. Det han skal vise er hva det vil si å gå fullstendig opp i abstraksjoner om Guds enhet og transcendent, og han skal da bruke islam som eksempel.

12. Min note: Jeg har skrevet muslimsk istedenfor muhammedansk, siden sistnevnte betegnelse i dag egentlig kun brukes av høyreekstreme islamofobere – ikke at det ikke finnes islamofobere over hele det politiske spekteret, for det gjør det virkelig i Norge! – for å indikere at muslimer tilber og tror på Muhammed som deres Gud. Før i tiden var dette derimot den standardiserte måten å omtale muslimer, selv om dette selvfølgelig også kan ha noe å gjøre med islamofobiske sentimenter. Forskjellen er derimot at man ikke hadde de mange måtene å omtale muslimer på som vi har tilgjengelig i dag, i hvert fall ikke for en så bred befolkning.

13. Min note: Det Hegel refererer til her er det som i islam er begrepet om tawhid (ar. توحيد), som betegner læren om Guds enhet. Denne læren går ut på at Gud er én, og at Han er en enhet, altså ikke treenig som i kristendommen. Dette er det er den mest sentrale oppfatningen i islam, og Hegel ønsker her å vise til at kristendommen skiller seg fra denne enhetlige oppfatningen av Gud.

14. Min note: Ordet fanatisk kommer fra det latinske *fanaticus* og betyr gal, entusiastisk, gudsinspirert, men også sint. Fanatisme defineres i dag blant annet som ensprethet, lidenskapelig og ukritisk nidkjærhet.

15. Min note: Dette er fullstendig feil. Det er flere strømninger som anerkjenner Evangeliet (ar. إنجيل), Salmene (ar. الزبور) og Toraen (ar. توراة) som legitime, hellige kilder. Dette har også belegg i Koranen, hvor det heter: «Så døm mellom folk det som Gud har åpenbart, og følg ikke deres forestillinger til fortrenghet for den Sannhet som du har mottatt [sic]. Hver og en har Vi [Gud] gitt en norm og en praksis! Om Gud hadde villet, kunne han gjort dere til et samlet trossamfunn, men Han ønsket å stille dere på prøve ved det Han har gitt dere» (5:48). Dog må det sies at det er svært utbredt å mene at andre åpenbaringer er mangelfulle og feil (det som kalles *tabrif*; ar. تحريف). Dette har derimot ikke så mye å gjøre med islam som sådan, og kan faktisk sies å stride mot poenget med et sentralt punkt for å legitimere islam som religion: Nemlig at et sentralt poeng i Koranen er at islam ikke er en ny religion, men egentlig bare oppsummerer og stadfester det alle folk har fått åpenbart til alle tider.

16. Min note: Det vil si å forstå virkeligheten basert på abstrakte idéer, uten at disse har et konkret innhold. Hegel peker mot å redusere det konkrete og partikulære til det abstrakte og universelle, uten å inkludere det konkrete og partikulære i idéen. Det er først når vi har begge deler at vi har begrepet om det.

17. Min note: Siden romerne ga opp på målet om å forene det umiddelbare og det generelle, flyktet man inn i det umiddelbare for å glemme eller fortrenge denne motsetningsfulle og ufilosofiske tilværelsen. En slik tilværelse er ufilosofisk siden man ikke forsøker å forsonne det umiddelbare og det generelle. Hegel beskriver en lik tilværelse som vi har i Norge: Stadig flere gir opp på håpet om et solidarisk Norge og flykter inn til det private for å fortrenge sitt usolidariske leve- og tankesett. I Oslo har man for eksempel et praktisk eksempel på dette, med et Høyre-bystyre som jo baserer seg på en usolidarisk og kapitalistisk ideologi, blant annet ved å oppheve eiendomsskatten, bygge tettere leiligheter i sentrum og privatisere offentlige bygg.

18. Min note: Hegel synes her å peke mot at de fleste mennesker ikke finner tilfredshet i filosofien, selv om filosofien jo handler om å forsonne det umiddelbare og det generelle, nytelsen og smerten, Gud og mennesket, kirken og staten, individet og kollektivet.

OVERSETTELSE

SE TIL GYLN' AFRODITE!

Av Karl Westergaard

Den greske dikteren Mimnermos var virksom om lag 630 fvt. (vi har ikke eksakte fødsels- og dødstall). Vi har lite overlevt fra ham, og det hersker følgelig stor usikkerhet om så vel hans fødested som hans liv og levnet. Et eksempel på dette er usikkerheten rundt hvor i Lilleasia han kom fra; våre kilder oppgir to steder: Kolofon eller Smyrna (se kart).¹ Grunnet mangelen på opplysninger skriver jeg derfor ikke så mye om Mimnermos' liv, men heller om bruddstykkene som er overlevt.

Mimnermos skrev dikt, mer spesifikt elegier ("elegi" betegner i denne forstand at versene er komponert i det som heter distikon, mer herom kommer nedenfor); elegi kunne omhandle vidt forskjellige temaer, som krig, kjærlighet, erotikk, mytologiske emner, naturen og alder. Et generelt ledemotiv i Mimnermos' dikt/elegier er hans hyllest til ung, erotisk kjærlighet.

Jeg har oversatt det første bruddstykket, der temaet er kjærlighet og hvor aldersbetinget den er. Første halvdel omtaler hvilken herlighet den er for unge mennesker, hvorimot andre halvdel legger for dagen en avsky for selve alderdommen. Mimnermos bruker den retoriske figuren hyperbol (altså en overdrivelse) for å både framheve det positive ved ungdommen og det negative ved alderdommen. Figuren stiller opp kontraster og gjør forskjellen dem imellom særdeles påtakelig.

Som jeg òg har nevnt, er bruddstykket komponert i bunden stil. Jeg har følgelig hatt som prinsipp å strebe etter å gjenskape den metriske strukturen til bruddstykket. Jeg anser det så for nødvendig å gi leseren en mer uttømmende innføring i det å forstå og lese dikt, og da også elegier, på gammelgresk.

Enda oversettelsen som nevnt er en gjendiktning, har jeg anstrengt meg etter å komme så tett opp til kildetekstens metrikk som det norske språket overhodet tillater,

og samtidig som gjendiktningen skal gi god mening for en moderne norsk leser. Likevel kan oversettelsen virke en smule fremmed på leserne av forhåndenværende nummer av *Filosofisk supplement*. La oss derfor se litt nøyere på selve komposisjonen til bruddstykket og hvordan vers fungerte i antikkens Hellas.

Kjernen i komposisjonen av vers ligger i vokalens kvantitet, det vil si lengden på stavelsen – ikke trykket, som i moderne norsk. Vokalkvantiteten ga anvisninger for både rytme og melodi. I antikkens Hellas skilte en mellom to typer vokaler og herigjennom stavelser: lang eller kort. Lang vokal noteres –; kort vokal noteres U. Herfra sto en fritt til å sette sammen ymse kombinasjoner av stavelser, en såkalt verséfot. Slike verséfotter kan romme enten to eller tre stavelser, som for eksempel en troké –U (to stavelser) eller en daktyl –UU (tre stavelser).

Bruddstykket til Mimnermos er en elegi og derfor komponert i det som heter elegisk distikon. Elegisk distikon er helt konkret et strofisk meter, og i dette tilfellet vil det si at strukturen på linjene er satt sammen av to versemål – heksameter og pentameter – og alternerer mellom dem. For å forstå linjene må en først vite hvordan de er bygget opp.

I forbindelse med heksameter består dens linjer av en daktyl, hvilket vil si én lang og to korte stavelser; dette noteres som –UU. Daktylen gjentas fem ganger, mens sjette, siste verséfot er forkortet med én stavelse (dette fenomenet heter i metrikken kataleks og betyr et opphør i rytmen). Siden den er forkortet, markeres den med en X. X-en heter anceps og betegner at stavelsesposisjonen kan være enten lang eller kort; dikteren står fritt til å velge alt etter som. Heksameter-linja noteres derfor slik: –UU –UU –UU –UU –X.

Den andre, påfølgende linja er pentameter og min-

ner om heksameter i og med at den òg rommer daktyler. Pentameter skiller seg likevel fra heksameter, da den tredje versefoten etter to foregående daktyler kun består av én lang stavelse. Pentameter-linja ser slik ut: –UU –UU –. Dette blir gjentatt én gang til; linja i sin helhet noteres slik: –UU –UU – | –UU –UU –. Symbolet | heter en cesur og betegner en kort pause.

Det er nødvendig å i tillegg bemerke et særtilfelle: Er det flere korte stavelser etter hverandre, som i en daktyl, kan disse kontraheres, altså gjøres om til én lang stavelse. Utfallet blir da en spondé, det vil si en versefot bestående av to lange stavelser (notert – –; er det tale om en daktyl som kan gjøres til en spondé, noteres den slik: ŪŪ).

Bruddstykkets komposisjon leses slik:²

–UU –UU –UU –UU –UU – X
–UU –UU – | –UU –UU –

Det var det gamle. Nå må jeg si noe generelt om metrikk på norsk, et moderne, levende språk. Til forskjell fra gammelgresk følger norsk et aksentuerende prinsipp, det vil si at skillet går mellom trykkstunge og trykklette, betonte og ubetonte stavelser. Det er følgelig trykket som danner grunnlaget for rytmen når en komponerer i bunden stil på norsk. Med hensyn til notasjonen betegner – en trykkstung stavelse; U betegner en trykklett stavelse. Her består en daktyl av én trykksterk og to trykksvake stavelser. I og med at notasjonen er den samme på begge språkene, anbefaler jeg leseren å holde dette friskt i minne idet lesinga leses – eller skal jeg si: deklameres!

Rytmen kommer derfor til å kjennes annerledes ut når en leser/deklamerer den norske gjendiktningen. Jeg følger teksten kun reint formalistisk, da jeg prøver å gjenskape formen. Under gjendiktningen min legger jeg ved skanderingen, altså hvordan metrikken er bygget opp, for å løse leseren gjennom hvordan jeg har valgt å gjendikte bruddstykket. Jeg gjør det samme med den greske kilde-teksten for de greskkyndige og/eller interesserte.



Kart over tyrkia (Lilleasia) med greske bosetninger ved den tyrkiske vestkysten, heriblant Kolofon og Smyrna.

Mimnermos, første bruddstykke

Hva er livet? Hva er³ gledelig, uten gyln⁴ Afrodite? / 1
 Måtte jeg dø når jeg slutter å bry meg om slikt: /
 skjult kjærlighet og herlige⁵ gaver og seng. Slike /
 ting er ungdommens henrivende blomster⁶ /
 for menn og kvinner. Når så alderen smertefull kommer, / 5
 den som gjør en mann stygg og på samme måte slett, /
 tærer til enhver tid tyngende sorger ham, hans hjerte, /
 ei heller gledes han over å se solas lysglimt, /
 og han er forhatt av gutter og vanæret av kvinner. /
 Slik har en gud gjort alderdommen så besværlig. / 10

Skandert skjema for den norske gjendiktningen:

-UU -ŪŪ -UU -ŪŪ -UU -X 1
 -UU -ŪŪ - | -UU -UU -
 -UU -ŪŪ -UU -ŪŪ -ŪŪ -X
 -ŪŪ -ŪŪ - | -UU -ŪŪ -
 -ŪŪ -UU -ŪŪ -UU -UU -X 5
 -UU -ŪŪ - | -UU -UU -
 -UU -ŪŪ -UU -UU -ŪŪ -X
 -UU -UU - | -UU -UU -
 -UU -ŪŪ -UU -ŪŪ -UU -X
 -UU -ŪŪ - | -UU -UU - 10

Translitterert format:⁷

tís dè bíōs, tí dè tērpñōn átēr khrýsēs Aphrōdítēs;⁸ 1
 tēthainēn, hótē moi mēkēti taútā méloi,
 krýptadíē philótēs kai meílikhā dōrā kai euné,
 hoí' hēbēs anthēā⁹ gínētai harpālēā
 āndrásin ēdē gynaixín· ēpei d' ōdynērōn ēpēlthēi 5
 gērās, hó t' aiskhrōn hōmōs kai kākōn ándrā titheí,
 aiei min phrēnās amphí kākai teirousi mérimnai,
 oud' augàs prōshōrōn¹⁰ tērpētai eēlíou,
 āll' ēkhthrōs mēn paisin, atímāstōs dē gynaixín·
 houtōs ārgalēōn gērās ēthēkē thēōs. 10

Skandert skjema for den greske kildeteksten:

-UU -UU -UU -ŪŪ -UU -X 1
 -ŪŪ -UU - | -UU -UU -
 -UU -UU -ŪŪ -UU -UU -X
 -ŪŪ -ŪŪ - | -UU -UU -
 -UU -UU -UU -UU -UU -X 5
 -UU -UU - | -UU -UU -
 -ŪŪ -ŪŪ -ŪŪ -UU -UU -X
 -ŪŪ -UU - | -UU -UU -
 -ŪŪ -ŪŪ -UU -ŪŪ -UU -X
 -ŪŪ -UU - | -UU -UU - 10

Liste over tegn i translittereringen:

- ˘ betegner kort stavelse
- ˉ betegner lang stavelse
- ˆ betegner lang stavelse med stigende og fallende tonebevegelse innenfor én lang vokal og/eller stavelse
- ʹ heter elisjon og betegner bortfall av vokal i utlyd av ordet når neste ord begynner med vokal.
- ˘ heter synefonese og betegner en kontraksjon av vokaler innenfor et ord eller mellom to ord.
- ˘ betegner en lys tone i uttale.
- ˘ er omstridt. En skulle forvente at gravis har en dypere tone, men derom strides de lærde.

NOTER

1. Douglas E. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets* (Leiden: Brill, 1997), 109; Archibald Allen, *The Fragments of Mimnermus: Text and Commentary* (Stuttgart: F. Steiner, 1993), 13–4.
 2. For mer herom se side 23–4 i Martin Wests *Introduction to Greek Metre* (Oxford, Clarendon press: 1987).
 3. Kontraksjon hvorigjennom stavelsen leses én. Versefoten er altså en spondé.
 4. Elisjon for å få meteret til å gå opp.
 5. “Herlig” oversetter adjektivet *meilikhā*, og dette er en nokså fri oversettelse fra min side. Strengt tatt betyr adjektivet “innsmigrende, vennlig, inntagende”, men i den forstand at det dreier seg om behag og glede, især om kjærlighets- og vennskapstjenester. Jeg har valgt “herlig” av metriske grunner, da dette ordet flyter bedre og passer for versemålet.
 6. Jeg har “jukset” litt i gjendiktningen min, da det egentlig ikke skal forekomme en spondé i andre halvdel av pentameter-linja. For å få metrikken til å gå opp har jeg likevel funnet det nødvendig å gjøre et unntak, og det kan leses i det vedlagte skanderte skjemaet.
 7. Jeg har hentet kildeteksten fra to kilder: side 31 i Archibald Allens *The Fragments of Mimnermus: Text and Commentary* (Stuttgart: F. Steiner, 1993) og side 83 i Martin Wests bind 2 av *Iambi Et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1972).
 8. Der det forekommer avvik, har jeg markert dette med en fotnote.
 9. Det greske alfabetet skiller mellom lange og korte vokaler og rommer flere diakritiske tegn for å markere prosodien til hvordan det ble talt og uttalt. Jeg har derfor sett meg nødt til å gjengi mange av dem for å løse leseren i det som ved første øyekast kan virke altfor fremmedartet. Under tekstutdraget føyer jeg til ei liste over symbolene og de diakritiske tegnene.
 10. West har føyd inn symbolet ˘ i kildeteksten. Jeg er enig med ham og har derfor skrevet det inn i translittereringen.
- Allen leser *prōshōrōn* som *prōshōrēōn*. Dette virker overflødig på meg, men jeg legger det til for å gjøre leseren oppmerksom på et alternativ ved tekstoverleveringen.



Brygos Painter, Attic red-figured kylix, ca. 490 BC.

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Etikk er en gren innen filosofien som tar for seg idealet av handlinger, altså hva vi burde gjøre. Etikken beskrives ofte som tredelt: I metaetikk har vi å gjøre med de underliggende etiske spørsmål, som for eksempel hva «burde» egentlig betyr, normativ etikk omhandler etiske teorier, og anvendt etikk handler om å sette etikken i praksis. Et av de største metaetiske spørsmålene er hvordan man kan komme fra «er» til «bør».

Eros er gammelgresk (*erōs*) og er opphavet til det moderne ordet «erotisk». Det betyr i og for seg bare kjærlighet og begjær, men eros får en annen ordsmaak fordi det er navnebror med en av de greske gudene for kjærlighet og sex. Guddom Eros var ofte fremstilt som sønnen til gudinnen Afrodite, som også var assosiert med lyst, sex og kjærlighet. En forskjell mellom Eros og Afrodite er at Eros assosieres med intellektuell skjønnhet, mens Afrodite assosieres med ytre skjønnhet. Afrodite er for øvrig roten til ordet «afrodisiakum».

I Platons *Symposion* blir Eros forstått som en kraft som først uttrykker seg som en tiltrekning til en annen. På bakgrunn av denne kjærligheten til en person og deres skjønnhet kan det vokse en kjærlighet til i idéen av skjønnhet. Kombinerer vi dette bildet av tiltrekning til idéer med bildet om lærdom fra *Staten*, blir det tydelig hvordan vi kan lære om det skjønne. I *Staten* skriver Platon at våre evigvarende sjeler har vært i idéverden før, og at de derfor husker idéene gjennom å gjenkjenne dem i de imperfekte replikaene vi har her i den materielle verden. Sjelene våre ser altså personer med kvaliteter som er skjønne, og kan ifra dette snu seg fra kjærlighet for et individ til kjærlighet for idéen av skjønnhet som kan lede oss til filosofien. Sjelene våre elsker det gode, og hvis vi virkelig forstår dette, beveger vi oss vekk fra den materielle, heteroseksuelle kjærligheten sitt formål av reproduksjon hvor liv som har godhet i seg, kan leve videre og heller sikte etter den evigvarende godhets form. Likevel vil vår forståelse av godhet og skjønnhet også gi oss innsikt i kjærlighetens natur, og det er kun ved å forstå kjærlighetens natur at vi kan elske vel. I *Faidros* utdypes Platon at kjærlighet er en form for guddommelig galskap som har sitt opphav i Afrodite, og det hevdes at manifesteringen av kjærlighet vil variere avhengig av hvilken guddom en tilber. Eros sammenlignes ofte med *agape*, som er en form for den guddommelige kjærligheten Gud har for mennesket i kristendommen. **T.M.**

Epifenomener er fenomener som er født av en årsak, men som ikke selv produserer noe videre effekter. Prosessen av årsak og virkning kan leve videre uten epifenomener – altså er de bivirkninger. Eksempelvis er lyden av hjertebank ikke essensiell for flyten av blod igjennom kroppen, selv om lyden er et produkt av pumpingen av blodet. I bevissthetsfilosofi foregår det store diskusjoner om hvorvidt bevissthet er et epifenomen.



Eros and Anteros with palm branch torch, engraving by Carlo Casio 1657

A REGULATIVE EPISTEMOLOGY WITHOUT KNOWLEDGE

THE MORAL DIMENSIONS OF EPISTEMIC BEHAVIOUR IN TERMS OF
VICE AND VIRTUE



MESTERBREV VED
JOHANNES NAGEL

What is your thesis about?

My thesis is about regulative epistemology, meaning something like the study of epistemic principles and -concepts which are of use to real people, in the real world. These principles and concepts are “regulative” in as much as they are conceptually suited and practically useful in helping people become better at attaining truth in their epistemic behaviour. Essentially, it is an approach to epistemology which is not concerned with the traditional conceptual debates in epistemology, in favour of practical considerations surrounding how people can orient their behaviour so as to believe more true things and less untrue things. Or so it should be, I would argue. I believe that a possible answer to the question of how we can develop regulative principles lies in a less conventional strand of epistemology called “virtue epistemology”.

I begin by arguing that the main debates which epistemologists have been concerned with since Gettier, chief among which being avoiding universal scepticism and constructing a Gettier-proof definition of knowledge, are largely unhelpful to the project of developing a regulative epistemology. I note that this methodology, which is principally concerned with explaining epistemology a priori with reference to a few foundational concepts like knowledge, justification, rationality, etc., is wanting of progress beyond the conceptual debates over these terms. It is getting harder and harder to see what the implications of all this theorising are for projects outside of it. Given that, we should look elsewhere for answers.

The methodology I go on to build is based on two criteria to which I argue a regulative epistemology must conform. The first of these is that it must use morally applicable concepts. Since there is already a set of principles which has a legitimate claim to regulate human behaviour, that being ethics, epistemic regulations must speak a language

which allows for communication between itself and ethics. Here I argue, in light of W.K. Clifford's "Ethics of Belief", that epistemic behaviour is as morally scrutable as any other kind of behaviour, thereby necessitating the introduction of morally scrutable epistemic principles. The second criterion, quite "commonsensical", is that since the real world is full of ambiguity and forced choices under conditions of uncertainty, a regulative epistemology cannot be based on binary distinctions between knowledge and not knowledge, or justified and unjustified belief.

My suggestion in the end is to turn to vices and virtues as concepts which can simultaneously allow for moral scrutiny of epistemic behaviour and be useful to agents under conditions of uncertainty. I develop a methodological outlook with reference to the work of virtue epistemologist like Linda Zagzebski, Ernest Sosa, Quassim Cassam, and others, and develop a conception of "epistemic virtues" understood as descriptors of behavioural patterns rather than persistent states of being or characteristics a person can be said to either "have" or "not have". In the end (when I started to run out of space) I briefly proposed an interdisciplinary research agenda for epistemologists, psychologists, and social scientists in order to flesh out these behavioural virtues and their relevance to real-world epistemic behaviour in more detail. Far from abandonment, epistemology need not break if it can bend.

What do you argue for/against?

What I argue against is the utility, or at least the sufficiency, of the traditional Cartesian methodology which dominates analytic epistemology today. I claim that it is ill-suited to provide practical and relevant guidance for someone who seeks to improve their epistemic engagement with the world, and not-so-subtly imply that it is still an open question exactly what traditional epistemology is good for.

What I argue for in the end is a half-way new methodology within epistemology, designed not to replace traditional epistemology but to answer questions which it cannot on its own.

Why should others read your thesis?

For masters students, reading other people's theses is a very useful way to get a better grasp on what you can write about, and how you can write it. So, any thesis in the da-

tabase that is even just somewhat relevant to your field of interest is probably worth a browse, if nothing else.

Beyond that, I think the most interesting part of my thesis is the discussion around the connection between ethics and epistemology; the ethics of belief. I believe the moral responsibility we have as people in an integrated society to behave in an epistemically responsible manner is often under-communicated. Your actions and your decisions are morally relevant. These are based on what goes on in your head. What goes on in your head is both a part of and a result of your epistemic behaviour. If your physical behaviour matters morally, so does your epistemic behaviour. For the purposes of my thesis it was not necessary to take a position on *exactly* what this relationship between ethics and epistemology is, rather, all that was needed was to show that epistemic negligence often invites moral condemnation. Given more time (and pages) I would have loved to delve deeper into this relationship (it was also the section I got the most favourable feedback on from my examiners, *hint, hint, future and current masters students*).

What are your plans for the future?

Beyond my degree at Blindern, my primary field of interest is international politics. I am now doing a master's degree in International Relations in London, which I will finish in 2024. After that, I hope to work either for a thinktank, or within an industry where I can conduct research or analysis on international affairs pertaining to energy politics and international cooperation. Someday I would love to do a PhD, given the opportunity, hopefully doing research which combines topics from philosophy and the social sciences, like my thesis did (or tried to do).

UNDERSTANDING OTHERS: FEMINIST PRAGMATIST REFLECTIONS OF DEWEY, AESTHETIC EXPERIENCE AND AESTHETIC INJUSTICE



MESTERBREV VED JENNY HJERTAAS LJØNES

Hva handler oppgaven din om?

For å gi et inntrykk kan jeg introdusere noen eksempler fra oppgaven:

(1) Se for deg at du leser en fagbok der en bestemt krig blir beskrevet. Du leser bare fakta og nøkterne beskrivelser: utløsende faktorer for krigen, når og hvor den fant sted, og hvor mange mennesker som døde. Du lever deg ikke inn i beskrivelsen, men legger det du har lest på minne. Antakelig husker du det godt nok til å kunne bruke det i en quiz. Siden kommer du til å se en skildring av den samme krigen i en film. Mens du lever deg inn filmen tenker du for deg selv: dette hendte virkelig! Du visste det på et vis fra før, og likevel har du innsett noe du ikke gjorde før du så filmen.

(2) En mann som nylig mistet moren sin ser gjennom hennes gamle fotografier. Ett av bildene skiller seg ut. Det er et barnebilde av moren hans som han ikke har sett før. Det er liksom som at bildet fanger opp henne, hvem hun var: hennes vesen, eller essens, eller utstråling, på et vis. Han kan ikke oppleve henne igjen, for hun er borte, men bildet kan formidle noe om hvordan det var å oppleve henne.

(3) En forfatter bruker poesi for å endre noe i verden. Hun skriver for å si det hun ikke kan si på noen annen måte: fordi det er for skummelt å si det likefram, eller fordi hun mangler språket, eller helt enkelt fordi noen ting sies best på den måten. Erfaringene hennes får dermed leve videre i teksten, og teksten fungerer som grunnlag for aktivisme.

(4) Til sist, et eksempel fra begynnelsen av en sjanger. Hip-hop ble formet frem blant fattige, unge mennesker i urbane deler av USA. På tross av at disse ungdommene ikke fikk servert noen midler til å uttrykke seg estetisk,

klarte de å skape noe fra det som var tilgjengelig. Gjennom mikrofoner, graffiti bokser og dans formidlet de egne erfaringer. Hip-hop utfordret ideer om hva som er verdt estetisk oppmerksomhet, og fungerte som et demokratisk middel gjennom å skape et talerør for opplevelser som ofte ellers har blitt ignorert.

Hva er felles for disse eksemplene? Et stikkord er 'estetikk' – og jeg vegrer meg litt for å bruke ordet allerede, for den mest standard forståelsen av estetikk i filosofi er «studiet av det skjønne i kunsten», og den måten jeg bruker det på er åpenbart mye videre enn det. Uavhengig av hvordan en forstår estetikk, tror jeg de fleste er intuitivt med på at disse eksemplene er av ting som vi intuitivt kan kalle estetiske (film, fotografier, poesi, og musikk). Et annet stikkord er 'erfaring': i alle eksemplene finner vi estetiske fremstillinger av noen mennesker og deres erfaringer – erfaringer som, i disse tilfellene, er lettere å forstå for andre gjennom den estetiske fremstillingen av dem. Møtene med den estetiske framstillingen blir en døråpner for forståelse for disse menneskene. Det kan virke som at den estetiske erfaringen kan fungere som et effektivt middel for å oppnå forståelse om andre. Eksemplene hinter også om et alvor – at dette er erfaringer som fortjener vår oppmerksomhet, og at vi noen ganger behøver estetiske uttrykksmåter for å formidle det vi vil. Hva gjør at vi kan forstå gjennom det estetiske? Når bør vi det? Hva skjer hvis vi nekter noen å uttrykke seg på en estetisk måte? Det er, kort fortalt, det oppgaven min handler om.

Hva argumenterer du for/imot?

Opgaven er delt i *kan* og *bør*: første del forsøker å vise at vi *kan* forstå andre gjennom den estetiske erfaringen, mens andre del er viet til at vi *bør*. Dette undersøkes innenfor rammeverket til pragmatistisk estetikk.

Hva er pragmatistisk estetikk? På navnet kan det høres ut som «nyttig estetikk». Det er på en måte rett. Pragmatistisk estetikk handler om å omforme estetikk etter pragmatistiske verdier som pluralisme og demokrati, levde erfaringer, og et fokus på praktiske konsekvenser. Dette kan komme til uttrykk i estetikken f.eks. gjennom å teste, eller etterprøve teori på erfaringer: så å si ta pulsen på de estetiske praksisene i samfunnet. Som et resultat av dette pleier pragmatistisk estetikk å ha en utvidet (og litt utfordrende) forståelse av hva som er verdt estetisk oppmerksomhet: Talspersoner for pragmatistisk estetikk kan skrive om alt fra hip-hop til hagekunst. De er i mindre grad bundet av hva som allerede anerkjennes som verdige estetiske

uttrykksformer, hva som er god og dårlig kunst, eller om noe i det hele tatt er kunst. De er i større grad enn de fleste i filosofisk estetikk drevet av en motivasjon om å gjøre estetikk tilgjengelig, og praktiske konsekvenser av teoriene. Noen kan tenke at «nyttig» og «estetikk» ikke passer sammen, at de ikke har noe å gjøre med hverandre i det hele tatt – det er et oksymoron, om du vil. Et viktig mål for de fleste innenfor pragmatistisk estetikk er nettopp å vise at dette er feil.

I den første delen av oppgaven lener jeg meg på John Deweys estetikk. Dewey er et forbilde i den pragmatistiske tradisjonen, og på mange måter flaggskipet til pragmatistisk estetikk. Hans estetiske teori er kjent for å være holistisk og spesielt inkluderende i sin forståelse av hva som får plass innenfor ideen om det estetiske. Mens de fleste andre antar noe fra begynnelsen om at estetikkenes rekkevidde hovedsakelig omfatter kunsten, inkluderer Dewey mye mer enn kunst i det estetiske. Det hele blir snudd litt på hodet når Dewey undersøker den estetiske erfaringen og begynner først med å si noe om hva en erfaring er, for så å gå videre til å si hva som er spesielt for akkurat den estetiske erfaringen. Ifølge Dewey er alle erfaringer en interaksjon mellom organismen og omverden. Den estetiske erfaringen er den erfaringen hvor vi er aller mest åpne og fokuserte – hvor vi er best på å følge med og ta inn, hvor vi legger merke til rytmene og spillet i sansene våre. Den estetiske erfaringen kjennetegnes av å ha en form: en begynnelse, midtdel, og slutt. Litt som Aristoteles som kjent sier om tragedienes form, men for Dewey er det altså ikke tragedien men erfaringen som har formen, og det vil gjelde for alle estetiske erfaringer. Men dette forutsetter en viss innsats fra publikumet, eller altså den som har den estetiske erfaringen.

Det er et åpenbart læringspotensiale i denne erfaringen. Den oppmerksomheten som kreves for den estetiske erfaringen gjør den egnet for å kommunisere andres erfaringer. Ideen om at vi kan kommunisere gjennom det estetiske er ikke ny med Dewey, mange argumenterer for noe lignende. Hvis andre teorier sier at den estetiske erfaringen kan lære oss om for eksempel emosjonene til andre, eller deres personlighet eller essens, kan vi hos Dewey lære alt dette og mer. Så, kort oppsummert: læringspotensialet i Deweys estetiske erfaring finnes i at den type ting vi kan lære om andre gjennom det er mye mer, og som nevnt tidligere, i at det holistiske og inkluderende perspektivet på hva det estetiske innebærer lar oss ha slike estetiske erfaringer med flere ting. Det er også et poeng i seg selv å kommunisere/lære på denne måten fordi vår sanselige

måte å være i verden på er også viktig for hvordan det oppleves å være i verden for oss. Dermed gir det mening at vi også kommuniserer på dette planet. Det gir mening at det er noen ting vi forstår bedre på dette viset, fordi det er sånn vi tar verden inn over oss hele tiden, så det vil være rart hvis all kunnskap og erfaringsdeling skulle foregå best «rent intellektuelt» (om jeg kan si det slik) for vi lever ikke bare på den måten.

Det handler altså om sansene våre i den estetiske erfaringen, og, som nevnt, det krever en innsats fra begge sider – så vi kan ha en estetisk erfaring med omtrent hva som helst, så lenge det er sanselig, kan «sette sansene våre i spill». Vi har altså en evne til å ha et estetisk fokus på ting: vi kan velge å legge merke til det estetiske aspektet ved noe, vie det oppmerksomhet, holde et fokus på det, la det vekke en erfaring i oss. Dewey ser det som noe man kan ha uten å være bevisst over at det er det det er, men det vil uansett gi et inntrykk, gjerne en «wow»-opplevelse, for det er en berikende erfaring, og han mener at det er noe vi kan være bedre eller dårligere på. Vi kan tenke på det som en estetisk kapasitet. En evne vi har, som de typen vesen vi er, som *alle* har, og som vi kan øve oss i selv. Dewey kaller det ikke en estetisk kapasitet, men han er veldig opptatt av dette fenomenet, og har stor tiltro til den som et demokratisk middel. Det gir mening at han var opptatt av å spre det som et demokratisk prosjekt og del av hans større demokratiske prosjekt. Han mener vi *bør* bli bedre på det alle sammen, for å gjøre våre liv rikere og mer meningsfulle (det sier en del om hans tro på den estetiske erfaringen og estetikkens evne til å endre). Noen vil mene han inkluderer for mye. Jeg synes fremdeles denne forståelsen er konkret nok til at den faktisk er brukbar, og sier noe som virker sant om våre estiske erfaringer. Og for vid er kanskje bedre enn alternativet? Det vil i alle fall jeg argumentere for.

Ideen om en estetisk kapasitet blir viktig i del 2. Der introduserer jeg begrepet om *estetisk urett*. Ideen er inspirert av *epistemisk urett*. Mens epistemisk urett (definert av Miranda Fricker) kan defineres som “being wronged in ones capacity as a knower”) er estetisk urett definert på en tilsvarende måte, men relatert til estetikk: “being wronged in ones aesthetic capacity”. Introduksjonen av estetisk urett som et eget begrep forsøker å peke på noe problematisk i den estetiske verden, på samme tid som den bruker estetikk som sitt eget motmiddel – i tråd med verdiene til pragmatistisk estetikk.

Et eksempel fra oppgaven (som kan gjelde både i og utenfor kunstverden) er snobben. Snobben er ikke interessert i den estetiske erfaringen eller hva de kan lære

gjennom den: de drives av en trang til å vise seg suveren, overlegen de andre. En snobbete person «abonnerer» på andres estetiske dommer som en statusmarkør for å oppnå noe, nemlig å vise seg bedre enn andre. Dette står selvsagt i veien for snobbens egne estetiske erfaringer, og hva verre er: de ødelegger den estetiske erfaringen for andre som de rakker ned på. I verste fall kan dette få den som blir møtt av snobben til å frastå fra å uttale seg om estetiske erfaringer i fremtiden, og til og med ha færre estetiske erfaringer, fordi de tror at de ikke er egnet til det. Kanskje de også unngår slike sirkler fordi de vet de kommer til å bli undervurdert. (Dette er altså den estetiske ekvivalenten til det som kalles «epistemic smothering».)

I tillegg til at oppgaven trekker på pragmatistisk estetikk er også prosjektet i tråd med de pragmatistiske verdiene: Å forstå andre bedre gjennom estetisk erfaring må kunne kalles nyttig, og spørsmålet om når vi *bør* forstå andre på denne måten er i tråd med verdiene om demokrati og pluralisme, og også levd erfaring og praktiske konsekvenser. Oppgaven er i så måte både et forsvar av, og et eksempel på, pragmatistisk estetikk.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Jeg tror ikke alle bør det. De som har glede av den er kanskje de som har lyst til å tenke seg estetikk på en videre og mer inkluderende måte. Oppgaven kan også være interessant for de som er opptatt av epistemisk urett, eller de som er interessert i hvordan estetikk kan spille inn i spørsmål om urett. Ideen om estetisk urett er ganske original og kanskje en grunn til å lese i seg selv. Jeg har jo også hatt som mål å overbevise om at estetikk er viktig og strekker seg langt inn i andre felt, så jeg håper også jeg kan overbevise en kritisk leser som tror at nyttig estetikk er et oksymoron om estetikkens relevans. En av mine motivasjoner da jeg startet prosjektet var å finne en mer «brukbar» og inkluderende estetikk. Jeg synes jeg har lyktes i det gjennom å finne pragmatistisk estetikk og de delene jeg selv skriver om estetisk urett. Du får se om du er enig i måten jeg har løst det på, men jeg håper i alle fall å kunne overbevise noen skeptiske/kritiske lesere om at estetikk faktisk kan være nyttig, inkluderende, at estetikk kan fortelle alle noe interessant om måten de ser og er i verden på, og at du ikke trenger å være noen kunstkjenner for å ha glede av estetikk.

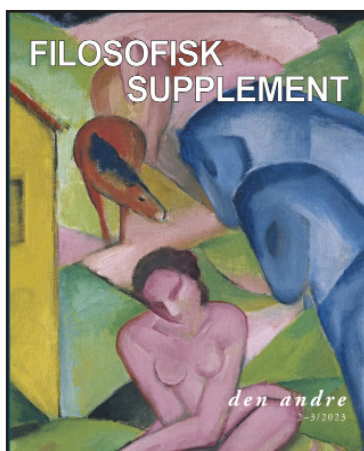
Hvilke planer har du for fremtiden?

På lengre sikt kan jeg tenke meg en jobb hvor jeg kan ha en mer praktisk tilnærming til filosofi, f.eks. sykehusfilosof, eller en annen form for filosofisk praktiker. I høst har jeg vært læringsassistent på FIL1005, og jeg går på et dialogkurs dette året (Dialogpilotene). Jeg tror det kan være nyttig å ha erfaring med dialogarbeid som filosofisk praktiker, og jeg tenker at det kan være en måte å teste ut om jeg liker den typen arbeid. Jeg vil egentlig bare ha en spennende jobb på en arbeidsplass hvor jeg trives. Hvis det ender opp med å være en jobb som ikke er relatert til filosofi i det hele tatt går det helt fint for meg. Min fremste plan er bare å ha det bra.

FORRIGE NUMMER

DEN ANDRE

(#2-3/2023)



Omfang: 106 sider

Redaktører:

Ali Jones Alkazemi & Stian Ødegård

Priser:

1 utgave: 65,-
3 utgaver: 150,-
5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk filosofisksupplement.no for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

Ser vi Den andre? Tåler vi Den andre? Klarer vi å betrakte romantiske partnere uavhengig av markedet med mulige partnere som kan utkonkurrere hverandre? Klarer vi å møte mennesker på deres egne premisser? Også når vi tenker på naturen og ressursene vi har, er tanken om å ikke gjøre mer ut av dem – å effektivisere – vanskelig for mange. Det er vanskelig å akseptere at naturen bare skal utgjøre en selvstendig virkelighet, simpelthen være en annen. Likevel trenger vi naturen; den er vår livgiver. Dette forekommer oss særdeles vanskelig når vi tenker på alle de som ikke får leve sine liv, som ikke hever seg over overlevelsens desperasjon, som flykter, marginaliseres, forfølges og kjemper – de har jo også rett på å leve verdige liv som oss selv! Skal vi tenke på naturens eller klassekampens andre? Kjærlighetens andre eller fornuftens? Er det en felles kamp, eller blir fellesgjøringen av dem igjen til en vold mot Den andre?

I forrige nummer av *Filosofisk supplement* «Den andre» finner du artikler om miljøfilosofi, kontinental filosofi, feministisk filosofi, et intervju med Tove Pettersen samt en rekke bokomtaler.

Tekstbidrag fra: Tove Pettersen, Fintan Declan Mallory, Sindre Brennhagen, Stian Ødegård, Erik Tangeraa Lygre, Ali Jones Alkazemi, Marcus Eli Johansen og Tobias Martin.

NESTE NUMMER

I LABORATORIET

(#2/2024)

Menneskets evne til å analysere må bemerkes som en av våre mest karakteristiske egenskaper. Derfor finner vi den alltid tidlig hos mennesket, enten det er i menneskets historie eller i dets livsløp. Som spedbarn prøver vi oss fram for å se sammenhengene, ofte på voldelig vis: “Hva skjer om jeg drar i halen til katten?”, spør barnet seg selv. Nysgjerrighetens utgangspunkt er alltid naivt, og ettersom erfaringene kommer blir evnen skarpere. Vi ser også den samme tanken i den tidlige religionen og dens mytologi: Hva annet enn en sint og mektig gud kan være årsaken til en ødeleggende naturkatastrofe? Og ikke minst, når man tilsynelatende forstår årsaken, hva må vi nå gjøre? Hva er det med sakens natur som vi nå må forstå for at det samme ikke skal skje igjen?

Selv om disse overbevisningene i dagens lys blir sett på som pseudovitenskapelige, er det viktig å anerkjenne at den samme menneskelige nysgjerrigheten også ligger bak i samtidens vitenskap. Fra våre naive utgangspunkt – der store overnaturlige makter må fylle hullene i de kausale rekkene vi lager for å forstå omverden – har vi blitt mer sofistikerte. Enten det er forståelse av logiske slutningsregler eller teknologisk hjelp, så har våre metoder for kunnskap blitt skarpere og skarpere; Der vi først lå på gresset med øynene opp mot nattehimmelen og undret oss over himmellegemenes natur, sitter vi nå foran kontorpulten med øyet ned mot mikroskopet for å studere amøben. Fra en rå og naiv verdensanskuelse har vi spesialisert nysgjerrigheten vår, tatt med alle hjelpemidlene vi har skaffet, og satt oss i laboratoriet.

Til neste nummer av Filosofisk supplement søker vi tekster som tar opp temaer tilknyttet «I laboratoriet». Relevante temaer er vitenskapsfilosofi (deriblant fysikkens filosofi, biologiens filosofi, medisins filosofi, psykologiens filosofi etc.), feministisk vitenskapsfilosofi, forsknings- og bioetikk. Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av Filosofisk supplement? Send en e-post med idéutkast, skisser eller ferdige tekster til bidrag@filosofisksupplement.no. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjeftiger seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd. Til vår spalte «I praksis» hadde det vært særlig spennende å få tekstbidrag fra forskere i andre fagdisipliner som på en eller annen måte bruker filosofi i deres arbeid (etiske spørsmål, tolkning av observasjoner/data, klinisk arbeid, etc.). 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. **Innsendingsfrist er 1. mars**, men ta gjerne kontakt selv om innsendingsfrist har utløpt. Send ditt bidrag til bidrag@filosofisksupplement.no.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved i 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)

SPØRSMÅL

1. Hvem står bak låten «L-O-V-E» fra albumet med samme navn?
2. Hvilken engelsk mystiker skrev verket *Revelations of Divine Love*?
3. I hvilken bok fra Det nye testamente finner man et kapittel kjent som «Kjærlighetens Høysang», som slutter med linjene «Så blir de stående, disse tre: tro, håp og kjærlighet. Men størst blant dem er kjærligheten»?
4. Av de 20 Beatles-sangene som nådde toppen på Billboard Hot 100 listen, hvor mange inneholdt ordet «Love» i tittelen? Heder og ære til de som kan titlene på sangene også.
5. Fra hvilken kjent roman stammer antagelig uttrykket «i krig og kjærlighet er alt tillatt» fra?
6. Ifølge tall fra 2021, i hvilken stat i USA er det flest som gifter seg per capita?
7. Ifølge tall fra 2021, i hvilken stat i USA er det flest som skiller seg per capita?
8. I hvilken italiensk by foregår handlingen i *Romeo og Julie*?
9. Hva heter den athenske generalen som i Platons *Symposion*, i bedrukken tilstand, gir uttrykk for sine følelser for Sokrates?
10. Hvilken fransk filosof og teolog (f.1946) har skrevet *The Erotic Phenomenon*?
11. Fra 1.januar i hvilket år ble likekjønnet ekteskap tillatt i Norge?
12. Hvilken sosiolog skrev *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*?
13. Hvilken romantisk film, som for øvrig vant Oscar for beste film, blir mislikt av karakteren Elaine i Seinfeld?

- SVAR
1. Nat King Cole
 2. Juliana av Norwich
 3. Paulus' første brev til korinterne
 4. «She Loves You», «Can't Buy Me Love», «Love Me Do», «All You Need Is Love»
 5. Don Quijote
 6. Nevada (26,2 bryllup per tusen innbyggere)
 7. Nevada (4,2 skilsmisser per tusen innbyggere)
 8. Verona
 9. Alkibiades
 10. Jean-Luc Marion
 11. 2009
 12. Eva Illouz
 13. The English Patient

QUIZ



Chalk Cliffs on Rügen, by David Casper Friedrich

BIDRAGSYTERE

Tekst

Ali Jones Alkazemi (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Lily Crawford (f. 1998) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Glenn Erik Flåten (f. 1999) er bachelorstudent i filosofi og lingvistikk ved UiO.

Aleksi Ivanov Gramatikov (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi, på Erasmus, ved UiO.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Eirik Tangeraas Lygre (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Ole-Martin Johnsen (f. 2000) er masterstudent i statsvitenskap.

Sara Mehri (f. 2001) bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Francis Moskvil (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Trym Mostad (f. 1998) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Johannes Nagel (f. 1997) har mastergrad i filosofi ved UiO og er masterstudent i Internasjonale relasjoner ved LSE.

Jostein Nerموen (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Julie Noorda (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Torstein Theodor Tollefsen (f. 1953) er professor emeritus ved UiO

Karl Westergaard (f. 1997) er masterstudent i Europeisk kultur ved UiO.

Bilder

Aleksi Ivanov Gramatikov (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi, på Erasmus, ved UiO.

Julie Noorda (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!