



Skeptisisme kan forsikre oss mot selvbedrag og teoretiske villfarelser. Det er den gode nyheten. Den dårlige nyheten er at den også hindrer oss i å oppnå sanne oppfatninger.

Anne Rose Røsbak Holmen

Denne prosessen, denne søken etter mening, finner jeg vanvittig attraktiv: Jeg synes den er vakker.

Panagiotis Dimas

[I den kinesiske antikken var man] ikke på samme måte som i den greske antikken opptatt av spørsmål som: Hva er Sannhet? Og hvordan kan vi kjenne den? I Kina var spørsmålet heller: Hvor er/går Veien?

Bjørnar Hagen

Artikler:

Sven Trygve Haabeth
Overveielse, fornuft og det endelige mål hos Aristoteles

Anne Rose Røsbak Holmen
Skeptisisme
- Veien til det gode liv?

Bjørnar Hagen
Synet på mennesket i kinesisk antikk tenkning
Mencius og Xunzi om menneskenaturen

Alf Andreas Bø
Stoikere og skeptikere om sansning og sannhet

Intervju:

Hallvard Markus Slette
Panagiotis Dimas

Kalle Risan Sandås
Espen Hammer

Kritikk:

Emma Marie Brunsell Dankertsen
Sophia og Platon?

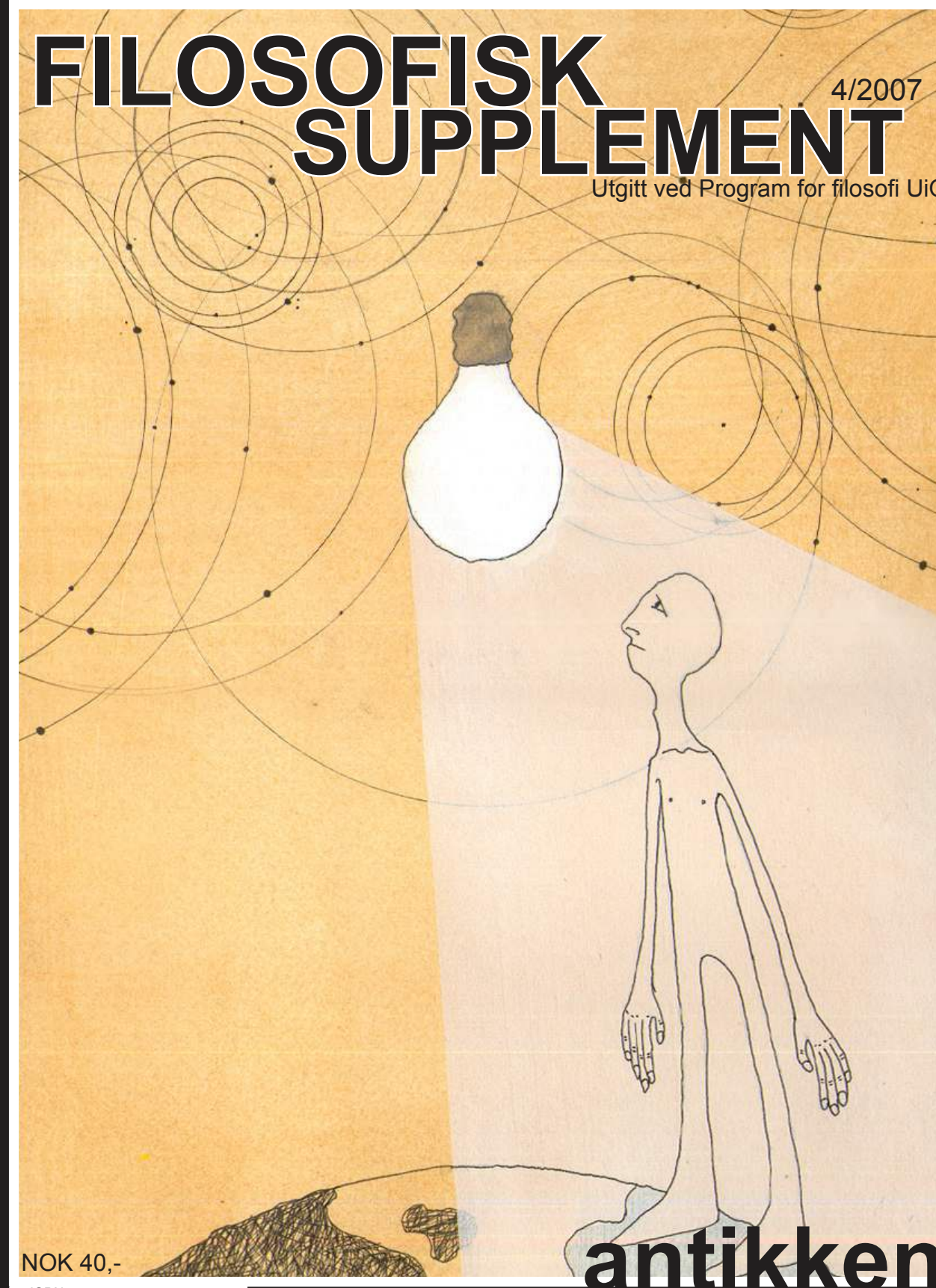
Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Norsk Kulturråd og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

FILOSOFISK SUPPLEMENT
4 / 2007

NOK 40,-



NOK 40,-

ISBN 977-08-09-82200-4



9 770809 822004

04

Antikken

FILOSOFISK SUPPLEMENT 4/2007

ARTIKLER

4 OVERVEIELSE, FORNUFT OG DET ENDELIGE MÅL HOS ARISTOTELES

Sven Trygve Haabeth

10 SKEPTISISME

- VEIEN TIL DET GODE LIV?

Anne Rose Røsbak Holmen

12 SYNET PÅ MENNESKET I KINESISK ANTIKK TENKNING

MENCIUS OG XUNZI OM MENESKENATUREN

Bjørnar Hagen

23 STOIKERE OG SKEPTIKERE OM SANSNING OG SANNHET

Alf Andreas Bø

INTERVJU

30 INTERVJU MED PANAGIOTIS DIMAS

Hallvard Markus Stette

37 INTERVJU MED ESPEN HAMMER

Kalle Risan Sandås

KRITIKK

40 SOPHIA OG PLATON?

Emma Marie Brunsell Dankertsen

MESTERBREV

44 Kalle Risan Sandås

45 Ellen Svendsen

FILOSOFISK SUPPLEMENT

3. ÅRGANG 4/2007

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Norsk Kulturråd og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag 500

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK

Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- fire utgaver

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement>

 TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Ingrid Hødnebo og Margit Indrebø Ims

Redaksjonssekretær: Anders Skrede

Økonomiansvarlig: Ivar Glundberg

Artikkelansvarlig: Anders Fjeld

Intervjuansvarlig: Tina Hartvig

Kritikkansvarlig: Magnus Rønning

PR ansvarlig: Emma Marie Brunsell Dankertsen

Illustrasjonsansvarlig: Anders Skrede

Webansvarlig: Hedda Hassel Mørch

Øvrige redaksjonsmedlemmer:

Bjørnar Hagen

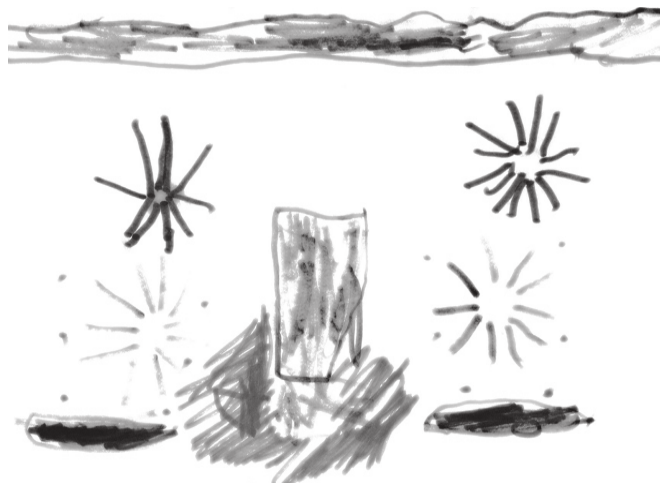
Monica Roland (permisjon)

Ferdinand Mohn (permisjon)

Cathrine Felix (permisjon)

Forsideillustrasjon: Martina Babianskaitè

Takk til Eilert Sundts barnehage (UiO) og Høvik Skole, klasse 5.B (ved klasseforstander Daniel Ski) for illustrasjoner.



HEVA OVER TIDA

Korleis kan humanistar legitimere å stadig ta stilling til antikkens fortolkningsobjekt? Og i filosofien spesielt – der vi gjerne skriv «Platon seier», og ikkje «han sa» – korleis kan vi meine at antikken framleis er normativ? Fordi antikken er tidlaus, meiner Gadamer. Antikken er ein historisk realitet, og det er til denne historiske realiteten vårt historiske medvit høyrer til. Her har det opphavet sitt, og det er såleis underordna denne realiteten. Antikken som tidsepoke, og tankane og tekstane herifrå, er altså verksame i vår tid. Ikkje bare når vi aktivt oppsøker antikke tekstar, men i dei liva vi lever, der vi framleis spør etter kva som er sant, kva som er eit godt liv og kva for styresett som er det beste. Difor har vi alt å tene på å ha eit medvite forhold til antikken – for å kunne gå bak dei oppfatningane vi ber på som historiske individ, men også for å bringe dei tidlege filosofane i tale ved å lesa tekstane deira. Det er som å setja saman forskingsgrupper, seier Panagiotis Dimas i intervju i dette bladet, der kanskje dei klokaste hovuda i historia gir oss svar på tidlause spørsmål.

Kva skjer så når morgondagens filosofar får i oppdrag å bringe tidlegare filosofiske kjempar i tale? Fire løysingar er med i dette nummeret, og til vår glede varierer dei stort, frå lærde mønstersvar til oppfriskande overraskingar. Bidraget til Sven Trygve Haabeth er av det første slaget. Han kommenterer og deltar i ein av dei mest paradigmatiske debattane innanfor aristotelesforskinga: Kva legg Aristoteles i målet om det gode? Anne Rose Røsbak Holmen følger opp, med ein tekst der ho etter ei spennande reise gjennom skeptisistiske og estetiske landskap, kan slå fast at skeptisismen ikkje er vegen til det gode liv. Det mest overraskande innslaget til dette nummeret

er ført i pennen av Bjørnar Hagen, med ein artikkel om menneskesyn i antikk kinesisk tenking. Ved hans hjelp får vi kjennskap til Mencius og Xunzi og deira diametrale svar på om menneskenaturen er god eller vond. Alf-Andreas Bø leverer som siste artikkelforfattar eit bidrag der han lar skeptikarane og stoikarane diskutere det antikke kjerne-spørsmålet: Korleis kan vi vita at vi sit med sanninga?

I den faste intervjuspalta vår, har vi denne gongen vori i samtale med to norske, men òg særers internasjonale filosofar. Treffande for temaet i dette nummeret, har vi intervjuet filosofiprofessor ved universitetet i Oslo og leiar ved det norske instituttet i Athen, Panagiotis Dimas. Han fortel mellom anna om tiltrekninga tekstar frå antikken har hatt på han og korleis desse tekstane har sett fart på den filosofiske prosessen, stadig på jakt etter mening, om og om igjen. Vi har også kontakta Espen Hammer – professor ved universitetet i Oslo, men nå i eksil som «reader» ved Universitetet i Essex og som gjesteforelesar ved universitetet i Pennsylvania. Hammer yrtrar seg om filosofen og den intellektuelle si politiske rolle. Finst ho i dag?

Nyvinninga i dette nummeret finn ein i kritikkspalta. Tidlegare har det bare vori plass for bokmeldingar, men frå no av håpar vi spalta kan fyllast av ulike meldingar, av alt frå teaterstykke til faglege prosjekt og artiklar. Fyrstekvinne ut til å gjera dette er Emma Marie Brunsell Dankertsen, som forsvarer retten til kvinnenettverket Sophia. Allereie Platon argumenterte for at det ikkje finst vesentlege forskjellar mellom kvinner og menn når det gjeld å bidra til academia, men framleis er dette noko ein må kjempe for.

Ingrid Hødnebo og Margit Ims

OVERVEIELSE, FORNUFT OG DET ENDELIGE MÅL HOS ARISTOTELES

av Sven Trygve Haabeth

Det eksisterer i dag en pågående debatt om John M. Coopers teori om Aristoteles' syn på praktisk fornuft og overveielse. Coopers teori blir av den anerkjente Aristoteles-forskeren Sarah Broadie, som i denne artikkelen utgjør den viktigste motstanderen til Cooper, omtalt som et «Grand End view»¹. Dette synet, som først og fremst er en tolkning av Aristoteles' etiske begreper, forfekter at det å inneha praktisk fornuft (*phronesis*) krever at en har en korrekt konsepsjon av «det menneskelige gode», og at dette er utgangspunkt for alle ens overveielser. Alle fornuftige valg skal kunne forklares og rettfærdiggjøres på grunnlag av denne konsepsjonen av det gode (Broadie, 1991, s. 198). Etter å ha satt meg inn i denne fortolkningsdebatten har jeg endt opp med en forståelse av Aristoteles' etikk som inkluderer et slikt syn på praktisk fornuft, og som derfor havner i opposisjon til Sarah Broadies Aristoteles-tolkning.

«THE GRAND END VIEW» – EN RASJONELL LIVSPLAN

John M. Cooper argumenterer altså i sin bok, *Reason and Human Good in Aristotle*, for et slikt syn som er beskrevet over. Han baserer dette, i første omgang, på Aristoteles' utsagn i *Den nikomakiske etikk* om at det finnes et endelig mål, som vi ønsker for dets egen del, og som alle andre ønsker leder opp mot. Dette endelige målet er det menneskelige gode, eller *eudaimonia* (Cooper, 1975, s. 91). Cooper baserer seg i tillegg – men dette mer tvilsomt – på *Den eudemiske etikk* (EN), hvor Aristoteles hevder at enhver som er i stand til å leve etter sine egne valg bør sette opp et mål for det gode liv – ære, omdømme, rikdom eller intellektuell kultivering – et mål han vil ha i syne i alle sine handlinger (Cooper, 1975, s. 91; Aristoteles, 1992,

1214b6-14).²

Videre hevder Cooper, med basis i *Den eudemiske etikk* (Aristoteles, 1992, 1140a28; 1142b33), at en *phronimos*, en som har praktisk fornuft, vet hva som er det riktige målet for det menneskelige liv. Altså at *phronemoi*, de som har praktisk fornuft, har en korrekt forståelse av det gode og *eudaimonia*, i tillegg til at de er mestere i å gjøre fornuftige valg basert på overveielse, for å realisere dette gode. Dette hviler igjen, i hvert fall delvis, på Coopers forståelse av Aristoteles' utsagn; *pros to eu zên holôs* (med henblikk på det å leve godt i sin helhet) i EN 1140a28, hvor Cooper mener at *eu zên* (det å leve godt, eller det gode liv) er synonymt med *eudaimonia* (Cooper, 1975, s. 111).³

Denne forståelsen er mye av opphavet til noen av de problemer Coopers teori kommer opp i. Cooper ilegger Aristoteles en veldig kompleks konsepsjon av *eudaimonia*, og det kan forklare Coopers konklusjon om at det gode liv og *eudaimonia* er identiske begreper⁴. Cooper synes å hevde at en slik konsepsjon av det gode eller *eudaimonia* må inkludere en velordnet rasjonell livsplan.

Such a life-plan [...] might consist of a list of different first-order ends taken together with ordering principles or an assignment of weights to these ends: a plan of this kind would establish a conception of human flourishing which would allow for the independent value of a number of different activities and interests, each in its own time and place and each pursued with the vigour appropriate to it. [...] In effect, the life defined by such a plan [...] would be regarded as a single comprehensive end which one has constantly in view and which one is seeking to realize in each and every decision one makes (Cooper, 1975, s. 97).

I passasjen gjengitt ovenfor gir Cooper oss en beskrivelse av en overordnet, rasjonell livsplan, som skal ligge til grunn for enhver rasjonell overveielse, og deretter føre til valg og handling. Her er det viktig å huske at en slik livsplan, ifølge Cooper, ikke kun skal bestå av hva en selv, subjektivt, verdsetter, men at den må inneholde en innsikt i hva som objektivt sett har egenverdi. Videre er det for Cooper viktig å sette det klart for seg hvordan alle *førsteordens-mål* relaterer seg til det gode.

Det er altså en slik livsplan, sett ut i fra et endelig mål (eller «a single comprehensive end»), som er det Cooper identifiserer som den korrekte konsepsjonen av det menneskelige gode, eller *eudaimonia*. Det er òg denne typen livsplan som er den «Grand End» en *phronimos* skal ha i tankene når han gjennomfører en god overveielse.⁵ Et så utbrodert og omfattende mål, et *eudaimonia* som inkluderer forskjellige førsteordens-mål, medfører et sterkt inkluderende syn på *eudaimonia*, et *eudaimonia* som blir konstituert av alle mål med egenverdi.⁶ Dette blir fort vel innfløkt, og det er opphavet til de problemer Coopers teori kommer opp i – noe som problematiseres og kritiseres senere.

FORHOLDET MELLOM DET MENNESKELIGE GODE OG DET GODE LIV

«Et godt liv i sin helhet bør inneholde alt det en verdsetter for sin egen del, eller alt det som faktisk har egenverdi.» I et slikt perspektiv blir det klart at det gode liv og *eudaimonia* får samme ekstensjon, eventuelt vil forskjellen bli minimal, og dermed blir det klart at man kan sette likhetstegn mellom *eu zēn* og *eudaimonia*.

Men det er grunn til å spørre om hvordan forholdet mellom det gode liv og *eudaimonia* egentlig arter seg. Jeg vil gå litt nærmere inn på dette temaet, da det er vesentlig for Cooper å sette disse to begrepene i et synonymt forhold. Jeg skal forsøke å presentere en rimelig tolkning av dette, som ikke nødvendigvis innebærer identitet, men som allikevel kan bevare en tolkning av EN 1140a28 og 1142b33 som argumenter for et «Grand End View».

I utgangspunktet forestiller jeg meg et forhold som ikke baserer seg på identitet, men snarere på et forhold som ligner på den logiske funksjonen til en *bikondisjonal*. Dette innebærer et forhold som kan uttrykkes i setningen: «*eudaimonia* hvis og bare hvis det gode liv». På denne måten kan en tilskrive de to begrepene noe forskjellig innhold samtidig som de nødvendigvis henger sammen.

Litt mer presist vil jeg si at *eudaimonia* må inngå i det gode liv, slik at hvis en i sannhet lever et godt liv, så vil dette innebære at en også har oppnådd *eudaimonia*; og hvis man har oppnådd *eudaimonia*, så vil det forutsette at man

også lever et godt liv. Slik kan vi si at det gode liv blir en nødvendig betingelse for *eudaimonia*. Det gode liv konstitueres av alt en verdsetter for sin egen del, mens *eudaimonia* – det faktiske og generelle menneskelige gode – ikke nødvendigvis konstitueres av det samme. Dette vil gi et litt større rom for subjektive holdninger til hva en mener et godt liv skal innebære, samtidig som dette subjektive ikke med nødvendighet overlapper totalt med *eudaimonia*. Jeg vil ikke med dette si at en har et «carte blanche» til å fylle det gode liv med hva enn en skulle ønske; det være seg overdreven fysisk nytelse (*hedone*) eller, som Aristoteles ville sagt, «annet som snarere hører kveg og de ytterst vulgære (*phortikotatoi*) til».⁷

Det gode liv konstitueres av alt en verdsetter for sin egen del, mens *eudaimonia* – det faktiske og generelle menneskelige gode – ikke nødvendigvis konstitueres av det samme.

Uavhengig av ens tolkning av hva Aristoteles legger i *eudaimonia*, så vil *eudaimonia* være en vesentlig konstituerende del av det gode liv.⁸ Hvis en ser for seg *eudaimonia* som konstituert av et dominant mål, noe som hos Aristoteles helst vil være *theoria*, vil dette målet utgjøre en vesentlig del av det gode liv, og samtidig vil man se på det å leve godt som en forutsetning for realiseringen av det dominante, endelige målet: *theoria*.⁹

Hvis en godtar en slik redegjørelse får vi en tolkning som tilkjennegir Aristoteles' antydning om at disse begrepene ikke innebærer helt det samme.¹⁰ I tillegg kan vi også på grunnlag av en slik tolkning slutte, med henvisning til det som siteres fra EN 1140a28 ovenfor, at selv om de to begrepene ikke er identiske, vil en *phronimos* allikevel måtte vite hva som er det menneskelige gode og *eudaimonia*, fordi en riktig forståelse av det gode liv med nødvendighet vil inkludere en korrekt konsepsjon av *eudaimonia*.

AVVISNING AV ET «GRAND END VIEW» TIL FORDEL FOR UMIDDELBARE MÅL

Sarah Broadie hevder i *Ethics with Aristotle* at det for Aristoteles ikke er slik at man trenger en korrekt konsepsjon av det gode for å overveie godt. Hun mener det heller har seg slik at vi har, og bør ha, som utgangspunkt for vår overveielse, mål som vi gjenkjenner som ønskelige umiddelbart i det vi anser det som mulig å oppnå dem. Dette fordi vi er disponert, fra naturens og oppdragelsens side,

til å søke disse målene (Broadie, 1991, s. 233; s. 234). Hun legger til at disse målene likevel kan vise seg, ved refleksjon, å være midler for å oppnå et større gode. Likefullt er det slike umiddelbare mål som må være utgangspunktet for god overveielse. Hennes egen redegjørelse for hvilke typer mål det her er snakk om er som følger:

Examples of such ends are gaining a college degree, making a fortune, establishing useful contacts, moving to a place with good opportunities, getting one's affairs into good order, successfully defending one's reputation against libellous attack, winning a war (Broadie, 1991, s. 234).

Å forfølge denne typen mål er, ifølge Broadie, et typisk eksempel på begynnelsen av en god aristotelisk overveisesprosess. Disse formene for mål presenterer seg som attråverdige i seg selv, og ønsket om å oppnå disse trenger ingen begrunnelse eller rettferdiggjørelse overfor andre med lignende bakgrunn. Noe av Broadies begrunnelse for at Aristoteles har et slikt standpunkt, ligger i Aristoteles' utsagn om at for eksempel rikdom kan være ønskelig i seg selv (Aristoteles, 1992, 1147b30-31; Broadie, 1991, s. 262n41).

Noen hovedmomenter fra Broadies alternative tolkning synes å være på sin plass her, da denne tolkningen ligger til grunn for hennes avvisning av det hun kategoriserer som et «Grand End View». Hennes tolkning baserer seg på at den som er god og innehar praktisk fornuft sikter mot det samme (i mer eller mindre innholdsmessig grad) mål som de av «lavere moralsk karakter» – de som søker «good living in general» (Broadie, 1991, s. 193).¹¹ Videre baserer den seg på at det er ens helhetlige handlingsmønstre, karakterisert som dydig eller ikke, som avgjør i hvilken grad dette målet er godt eller riktig. Hun mener og at en kan tilskrive en person med god oppdragelse predikatet praktisk fornuftig (Broadie, 1991, s. 201). Hennes forståelse av det gode liv (fra *eu zēn* eller «living well»/«good living») innebærer en svært annen tolkning enn den jeg presenterte tidligere: det kan virke som om hun mener at dette begrepet skal kunne fylles med hva enn en skulle ønske.

Broadie kommer med oppsiktsvekkende få begrunnelser for at en slik tolkning er riktig i denne sammenhengen, særlig er det oppsiktsvekkende tatt i betraktning at forholdet mellom det gode liv og *eudaimonia* er av svært viktig betydning for debatten rundt det såkalte «Grand End View». Mitt inntrykk er at det ikke kan være en så stor avstand mellom det Aristoteles ilegger begrepet det gode liv og *eudaimonia* som Broadie synes å mene, og at det ikke kan være helt uten grunn at mange synes å tolke disse som

identiske eller så å si identiske begreper.

For å styrke min egen tolkning vil jeg vise til at den ser ut til å passe bedre overens med Broadies egne kommentarer til dette forholdet, hvor hun sier: «The synonymy of 'happiness' with 'living well' is not quite perfect.»; «Living well is not quite the same as happiness.» (Aristoteles, 2002, s. 280; s. 286)

Broadies kritikk av Coopers teori om et «Grand End View» har medført nødvendigheten av å revaluere dette synet.¹² Hun viser en argumentasjon og en tolkning av Aristoteles som er egnet til å så tvil om hvorvidt Aristoteles faktisk intenderte et slikt syn på god overveielse som Coopers tolkning ilegger han. Dette fører til at jeg, i fortsettelsen, vil forsøke å vise en rimelig tolkning av Aristoteles som inkluderer et «Grand End View», med henblikk på å styrke denne teorien etter innvendingene fra Broadie.

DET MENNESKELIGE GODE SOM DET ENDELIGE MÅL

Hvis alle våre ønsker er å oppnå noe annet, vil vi ende opp i en endeløs regress, og våre ønsker vil være tomme og uten mening. Slik formulerer Aristoteles seg i kapittel 2, bok I av *Den nikomakiske etikk* (2002, 1094a20-21). For å unngå dette bør vi sette opp et mål som vi kan sikte mot i våre handlinger, et endelig mål som vi ønsker for dets egen del, som vi ønsker alt annet på grunn av og som vi ikke ønsker for noe annets del. Dermed vil vi, såfremt vi godtar Aristoteles' utsagn, kunne tilskrive våre handlinger og våre rasjonelle ønsker mening og egenverdi.

Denne argumentasjonen er, etter min forståelse av Aristoteles, en god begrunnelse for å si at fornuften krever av oss at vi setter opp et endelig mål for våre handlinger – særlig hvis man ser det hele i sammenheng med kapittel to i *Den eudemiske etikk* hvor Aristoteles hevder at å ikke ha sitt liv ordnet i relasjon til et mål er et tegn på ekstrem dårskap (Aristoteles, 1992, 1214b10-11). Men hva slags mål skal dette være? Det er liten tvil om at dette må være det menneskelige gode, eller som Aristoteles etter hvert betegner det, *eudaimonia*.

En slik tolkning vil gi oss et godt utgangspunkt for den videre undersøkelsen, da en korrekt konsepsjon av det menneskelige gode er det et «Grand End View» hevder skal være utgangspunktet for enhver god, praktisk rettet overveielse. Det blir altså viktig å etablere at enhver bør sette opp det menneskelige gode som det endelige mål for ens liv og ens handlinger.

Tekstpassasjen fra begynnelsen av kapittel 2, bok 1 av *Den nikomakiske etikk* er en omdiskutert tekstpassasje, jeg

vil derfor gå litt nærmere inn på passasjen.

If then there is some end in our practical projects that we wish for because of itself, while wishing for the other things we wish for because of it, and we do not choose everything because of something else (for if that is the case, the sequence will go on to infinity, making our desire empty and vain), it is clear that this will be the good, i.e. the chief good (Aristoteles, 2002, 1094a18-22).

Hvis dette er en kondisjonalsetning har den en nokså kompleks struktur, og det kan være problematisk å se hva Aristoteles egentlig mener. Noen Aristoteles-tolkere har gått så langt som å si at Aristoteles her har foretatt en logisk feilslutning: de forstår utsagnet dit hen at Aristoteles forsøker å vise at det må finnes et endelig mål, fordi det ikke kan være tilfelle at vi ønsker alt til fordel for noe annet (siden det ville føre til at alle våre ønsker ville være tomme og uten mening).¹³ De mener dette blir som å si «fordi alle ønsker seg en katt, finnes det en katt alle ønsker seg». Det blir nok å gå litt langt hvis man anklager Aristoteles for å ha gjort en slik fatal feil. Hvis det var et slikt resonnement Aristoteles hadde i tankene ville han nok gitt setningen en annen struktur. Jeg mener det her er bedre å forsøke å finne en annen, plausibel tolkning, som ikke medfører en påstand om logisk feilslutning hos Aristoteles.

La oss starte med å se på utdraget jeg har gjengitt over på en annen måte. Aristoteles forsøker ikke her å bevise at et endelig mål må være tilstede i alle og enhvers praktiske gjøremål, det ville som kjent føre til at vi ilegger Aristoteles' utsagn en mening som innebærer at han fører en logisk ugyldig argumentasjon. For å få sett utsagnet i et lys som kan gi det en mer plausibel mening, kan det være en god idé å se nærmere på et annet utsagn fremsatt i *Den eudemiske etikk*:

Everyone who can live according to his own choice should adopt some goal for the fine life, whether it be honour or reputation or wealth or cultivation – an aim that he will have in view in all his actions; for, not to have ordered one's life in relation to some end is a mark of extreme folly (Aristoteles, 1992, 1214b7-11).¹⁴

Her er Aristoteles klart normativ. Han oppfordrer enhver med en viss grad av kontroll og styring på sitt eget liv til å sette opp et endelig mål for det gode liv, et mål han vil ha i syne i alle sine gjøremål. Det siste leddet i utsagnet, må tolkes dit hen at Aristoteles mener det ikke er umulig å mangle et slikt mål i sine handlinger. Aristoteles sier dermed her at en kan ha tomme og meningsløse ønsker,

men at dette er et tegn på ekstrem dårskap.¹⁵ Det blir altså slik at et rasjonelt menneske ikke med vitende vilje kan ønske at dets ønsker og handlinger skal være tomme og uten mening. Videre at rett fornuft krever at en setter opp et endelig mål for det gode liv, hvis en skal kunne tilskrive sitt liv mening. Det rasjonelle vil altså være å sette opp et endelig mål for sine handlinger.

Aristoteles hevder at å ikke ha sitt liv ordnet i relasjon til et mål er et tegn på ekstrem dårskap. Men hva slags mål skal dette være? Det er liten tvil om at dette må være det menneskelige gode, eller som Aristoteles etter hvert betegner det, *eudaimonia*.

Ved å sette EN 1094a18-22 i et slikt normativt lys, unngår vi ikke bare muligheten for at Aristoteles kan ha foretatt en fatal logisk feilslutning, men vi unngår også inkonsistens mellom de to tekstene. For hvis det er slik at Aristoteles i *Den eudemiske etikk* hevder at det vil være et tegn på dårskap å ikke sette opp et endelig mål for sine handlinger og liv (altså at en kan handle uten henblikk på et endelig mål), så vil det å ilegge Aristoteles' utsagn i EN 1094a18-22 en mening som indikerer at alle nødvendigvis handler med henblikk på et endelig mål, føre til at Aristoteles må ha forandret mening. Jeg ser ingen grunn til at det skulle være slik at Aristoteles forandret mening i forhold til dette spørsmålet, fra den mening han hadde da han redegjorde for dette i *Den eudemiske etikk* til et nytt standpunkt i *Den nikomakiske etikk*. Det bør vel også være slik at vi søker å oppnå konsistens mellom Aristoteles' tekster når vi forsøker å tolke disse.

Mange vil gjerne hevde at Aristoteles mener det ligger et endelig mål til grunn for alle våre handlinger, gjerne ved å vise til Aristoteles' teleologi og teori om form og stoff. Hvis man til dette trekker en parallell til det å være *eudaimón* og at dette innebærer å ha virkeliggjort ens menneskelige form, så er vi i tråd med vår naturlige tilbøyelighet, bevisst eller ei, når vi streber mot å oppnå *eudaimonia* – vår form. En slik forståelse av Aristoteles betyr allikevel ikke at vi ikke bør se EN 1094a18-22 i et normativt heller enn deskriptivt lys. Særlig når vi tar i betraktning Aristoteles' utsagn om at det å få grep om det rette endelige mål vil gi en, lik en bueskytter, en målskive (*skopos*) å skyte mot i livet, og slik gi en større mulighet til å nå målet.

Aristoteles går fra *Den eudemiske etikk* 1214b7-11 vi-



dere til å si: «But above all, and before everything else, he should settle in his own mind – neither in a hurried nor in a dilatory manner – in which human thing living well consists» (Aristoteles, 1992, 1214b11-14). Her oppfordrer Aristoteles til å gjøre det klart for seg på et tidlig tidspunkt hva det å leve godt skal innebære. Han impliserer her at en bør foreta en filosofisk betraktning over det gode liv, ikke ulik den han selv foretar i sine etiske tekster, ja, kanskje helt lik. Dette medfører at filosofisk betraktning ikke kun skal supplere og perfektionere praktisk dyd og praktisk fornuft, som Broadie hevder, men at den til dels må komme forut for og også være en vesentlig del av den fullkomne, praktiske fornuft.

OVERVEIELSE OG PRAKTISK FORNUFT

Vi bør nå se litt nærmere på hva Aristoteles sier om valg, overveielse og praktisk fornuft (*phronesis*). Dette vil være et viktig ledd i styrkingen av et «Grand End View», og jeg vil her forsøke å vise, ved å presentere ytterligere argumenter for at Aristoteles mener filosofisk betraktning må komme forut for praktisk fornuft.

Å handle edelt krever *habituering* og vanedannelse, og våre gode vaner må bli vår natur, slik at vi finner glede

i å handle edelt.¹⁶ Aristoteles understreker viktigheten av habituering blant annet ved å sitere Evenus:

I say that habit's but long practice, friend,
And this becomes men's nature in the end.¹⁷

Dette er utgangspunktet en må ha: en må allerede ha gjort sine gode vaner til ens natur. Det er på dette nivået man er edel, og dette må være på plass før man kan ta del i filosofiske betraktninger over hva som er edelt og rettferdig.¹⁸ Og det er først når en kan gripe hvorfor, at ens handlinger i sannhet blir gode.¹⁹ En som har forstått hvorfor, er en som er i besittelse av de utgangspunkter som er nødvendige for å inneha *phronesis* (Burnyeat, 1980, s. 71), og dermed har den nødvendige og eksplisitte motivasjon for å kunne, i sannhet, handle godt.

Det følgende utdraget kan gi oss noen verdifulle inn-sikter, med tanke på hva Aristoteles sier om *phronesis*:

This eye of the soul (*phronesis*) does not come to be in its proper condition without excellence, as has been said and is clear in any case; for chains of practical reasoning have a starting point – 'since the end, i.e. what is best, is such and such' (whatever it might be: for the sake of argument let it be anything one happens to choose), and this is not evident except to the person who possesses excellence, since badness distorts a person and causes him to be deceived about the starting points of action. (Aristoteles, 1992, 1144a30-36)

Her forklarer Aristoteles viktigheten av å allerede være godt habituert, og understreker at en må være dydig forut for å kunne inneha *phronesis*. Men en annen ting han også sier her kan være av stor interesse for oss: Praktisk overveielse har et utgangspunkt – målet, altså det beste. Dette er en sterk indikasjon på at Aristoteles mener at det riktige utgangspunktet for god overveielse må være *eudaimonia*, som er det beste av alle goder. Dette er, etter min mening, en rimelig tolkning, særlig hvis vi ser på hva Aristoteles sier i parentes. Det han sier her er dog ikke helt entydig, men sammen med de andre poengene jeg har lagt frem styrker det tolkningen om at Aristoteles etikk setter opp det menneskelige gode som utgangspunkt for overveielse, og at dette er essensielt for å ha praktisk kunnskap. Med andre ord kan det fungere som et siste stikk mot Broadies avvisning av et «Grand End View».

NOTER

- 1 Jeg vil i all hovedsak forholde meg til Coopers *Reason and Human Good in Aristotle* (som utgangspunkt for synet), Broadies *Ethics with Aristotle* (særlig kapittel 4) og Krauts "In defense of the Grand End". I tillegg vil jeg også vektlegge Burnyeats "Aristotle on Learning to be Good". Sarah Broadie kommer med betegnelsen «The Grand End view» på s. 198 i *Ethics with Aristotle*.
- 2 Coopers oversettelse bruker «intellectual cultivation» mens Woods' oversettelse bruker «cultivation». Jeg har her valgt Coopers versjon, da det er hans argumentasjon jeg forsøker å vise. Det originale greske er her *paideia*, det klassiske greske «oppdragelses»-ideal.
- 3 Han hevder dette med grunnlag i EN 1095a19 og 1098b21. Broadie hevder dog i kommentaren til Rowes oversettelse at dette ikke er tilfelle (Aristoteles, 2002, s. 280; s. 286).
- 4 Jeg forutsetter her at kravet for identitet er ko-ekstensjonalitet.
- 5 Invertfall tilsynelatende blir det en konsekvens av hans argumentasjon og hans forståelse av Aristoteles.
- 6 Å ha egenverdi («intrinsic value») vil si å være ønskelig for sin egen del, eller ha verdi i kraft av å realisere det som er ønskelig for sin egen del (og da ikke kun som middel).
- 7 Se EN 1095b20-22.
- 8 I det minste uavhengig av en dominant kontra inkluderende tolkning, såfremt en kan godta resonnementet så langt.
- 9 Termen *theoria* oversettes og tolkes noe forskjellig, men kan gjerne beskrives som kontemplasjon eller intellektuell aktivitet. For å unngå mulige misforståelser og gale assosiasjoner har jeg her valgt å bruke Aristoteles' eget begrep.
- 10 Se Broadies kommentarer: Rowe, s. 280 og s. 286 (kommentar til EN 1098b21-22 og EN 1100b8).
- 11 «Good living in general» er fra hennes (og Rowes) oversettelse av *pros to eu zēn holōs* i EN 1148a28.
- 12 Derav blant annet Krauts artikkel "In defense of the Grand End".
- 13 Roche nevner Geach, Anscombe og Ackrill, som eksempler på Aristoteles-tolkere som har hevdet et slikt syn. Se Roche, s. 56, fotnote 18. Jeg ønsker også å legge til at et slikt forsøk på å tolke Aristoteles i den retning at han her foretar et argument for en deskriptiv påstand, ikke bare er noe urimelig, den vil heller ikke være heldig for «Grand End»-teorien, da den tolkning som vil sette «Grand End»-teorien i et godt lys er en normativ tolkning og ikke en deskriptiv.
- 14 Det råder noe uenighet om hvorvidt «should» skal være med her eller ikke, men det er dog irrelevant da det er tydelig hva Aristoteles mener, siste del av sitatet tatt i betraktning. Se forøvrig Cooper, s. 94, fotnote 5. «Cultivation» er her en oversettelse av *paideia*.
- 15 Jeg er ikke den eneste som har valgt å tolke utsagnet i et normativt lys. Roche nevner Irwin som en med dette synet, Roche, s. 58.
- 16 Følger her Burnyeat, for videre dokumentasjon, se Burnyeats "Aristotle on learning to be good".
- 17 EN 1152a33, oversettelse hentet fra Burnyeat, s. 86.
- 18 Begrunnet ut fra EN 1095b2-13, se forøvrig Burnyeat, s. 71.
- 19 *Hvorfor*: Burnyeats «the because».

LITTERATUR

- Aristoteles. 2002, *Nichomechean ethics* (oversetter: Rowe), Oxford University Press.
- Aristoteles. 1992, *Eudemian ethics, books I, II and VIII* (oversetter: Woods), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles. 1996, "Nichomechean ethics" (oversetter: Irwin), i Morgan (red.), *Classics of Moral and Political Theory*, 2. utg, Hackett Publishing Company.
- Broadie, S. 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York.
- Burnyeat, M. 1980, "Aristotle on Learning to be Good" i Rorty, R. (red.), *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, Berkeley.
- Cooper, J. M. 1975, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kraut, R. 1993, "In Defense of the Grand End", *Ethics* 103, s. 361-74, University of Chicago Press, Chicago.
- Roche, T. D. 1992, "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory", *Phronesis* 37, s. 46-84.



SKEPTISISME

- VEIEN TIL DET GODE LIV?

av Anne Rose Røsbak Holmen

Gjennom utfordrende samtaler viste Sokrates at ingen besitter den kunnskap som leder til et rasjonelt og godt liv. Selv hevdet han bare å vite at han intet visste. Både skeptikerne og stoikerne så seg selv som Sokrates' etterfølgere. Men de la ulike tolkninger til grunn (Frede, 1987, s.151).

Stoikerne tolket Sokrates slik at han må ha ment at den kunnskap som fører til et godt liv er tilgjengelig for oss. De viste til det faktum at han syntes å ha forsonet seg med vissheten om at han intet visste. For skeptikerne forble det derimot et åpent spørsmål om hvorvidt vi kan oppnå slik kunnskap. De ga en annen forklaring på at Sokrates kunne leve med overbevisningen om at han intet visste. Vi er ikke avhengige av en spesifikk type kunnskap for å nå det gode liv, mente de. Tvert i mot. Veien til det gode liv går gjennom skeptisisme. Evnen til å sette frem uforenelige, men like overbevisende, redegjørelser leder oss først til å utsette å felle dommer og deretter til sinnlig ro,¹ skriver Sextus Empiricus i *Outlines of Scepticism* (Sextus, 2000, s. 4).

Hadde skeptikerne rett? Er skeptisisme veien til det gode liv? Jeg går til Immanuel Kants *Critique of the Power of Judgement* (2000) og Søren Kierkegaards *Enten – eller* (1962) for å besvare spørsmålet. Når konklusjonen er negativ, er det av to grunner: (1) Fordi det er grunn til å tro at skeptikerens betraktende innstilling leder bort fra det gode liv, og (2) fordi jeg mener skeptikeren mister noe vesentlig ved å si nei takk til erkjennelse.

SKEPTISISME – VEIEN TIL DET GODE LIV

Skeptikernes opprinnelige mål var å oppnå sinnlig ro med hensyn til oppfatninger og følelser, skriver Sextus (2000, s.10). De begynte å drive filosofisk virksomhet for å kunne avgjøre hvilke fremtredelser som er sanne og hvilke som er usanne. De oppdaget imidlertid snart at de var nødt til

å utsette denne typen avgjørelser, ettersom den ene redegjørelsen syntes like overbevisende som den andre. Dette forhindret dem likevel ikke i å nå målet; det å utsette avgjørelsen viste seg å medføre sinnlig ro.

Sextus forklarer dette med en lignelse (Sextus, 2000, s.10-11): Han forteller om maleren Apelles som skulle male en hest. Apelles strevde med å gjengi fråden rundt munnen på hesten. I frustrasjon kastet han en svamp på bildet. Svampen var blitt brukt til å tørke av penslene, og når den traff bildet, satte den et avtrykk rundt hestens mule som lignet fråde.

Slik Apelles skuffes i sitt forsøk på å representere hestens fråde, var skeptikernes forsøk på å bestemme hvilke fremtredelser som er sanne og hvilke som er usanne resultatløs (Sextus, 2000, s.11). Skeptikerne oppnådde likevel sinnlig ro. De fant den gjennom å oppgi å felle dommer, slik Apelles lyktes i å representere fråden når han ga opp å forsøke.²

Det er ikke slik at skeptikerne lever fullstendig uforstyrret; også skeptikerne preges av ting som blir tvunget på dem, så som tørste, skjelving og andre lignende følelser. Men de kommer lettere fra det enn andre, ettersom de bare plages av følelsen, mens andre, i tillegg til selve følelsen, påvirkes av oppfatningen om at følelsen er negativ (Sextus, 2000, s.11). Sextus definerer sinnlig ro som ro i sjelen eller frihet fra forstyrrelse (Sextus, 2000, s.5). Målet er å oppnå et avslappet forhold til oppfatninger og å moderere de følelsene som tvinger seg på oss (Sextus, 2000, s.11).

PYRRHONISME

Slik Sextus beskriver det, er skeptisisme en overbevisning kjennetegnet av fire aspekter. For det første, kan den skep-

tiske overbevisningen kalles pyrrhonistisk, ettersom skeptikerne anser Pyrrho av Elis³ som den mest fremtredende og mest systematiske skeptikeren (Sextus, 2000, s.4).⁴

I følge Pyrrho, er den mest passende intellektuelle holdningen til verden å utsette å felle dommer. Derfor kan den skeptiske overbevisningen også beskrives som utsettende (Sextus, 2000, s.4). Skeptisisme er evnen til å gi uforenelige, men like overbevisende, redegjørelser av ting slik de fremtrer eller oppfattes av oss (Sextus, 2000, s.4-5). Sextus viser til et eksempel fra Anaxagoras: P1: Snø er hvitt. P2: Snø er svart, for snø er frosset vann, og vann er svart (Sextus, 2000, s.12). Evnen til å gi uforenelige, men like overbevisende redegjørelser, gir opphav til en spesiell følelse i det undersøkende subjektet, en følelse som tvinger skeptikeren til å utsette å felle dom om hvilken redegjørelse som er den mest treffende (Sextus, 2000, s.4).

Fordi skeptikeren ikke vet om hun skal benekte eller gi bifall, kan den skeptiske overbevisningen betegnes som uløselig eller aporetisk (Sextus, 2000, s.4). Den skeptiske overbevisningen er også uløselig i den forstand at alt er gjenstand for skeptikerens undersøkelse.

Til sist, kan den skeptiske overbevisningen sammenfattes som undersøkende, etter den type aktivitet skeptikeren bedriver (Sextus, 2000, s.4). Blant folk som driver filosofiske undersøkelser, er det noen som hevder at de har oppdaget sannheten, mens andre mener at sannheten er utilgjengelig (Sextus, 2000, s.3). Slik er det ikke med skeptikeren. Hun sier verken at hun har oppdaget sannheten eller at sannheten er utilgjengelig; hun fortsetter å undersøke.

Skeptikeren avviser ikke alle oppfatninger (Sextus, 2000, s.6). Hun ville for eksempel aldri sagt «Jeg tror ikke at jeg er trøtt» når hun er trøtt. Skeptikeren gir bifall til det som er opplagt⁵ (Sextus, 2000, s.9). Det som er opplagt er det som avhenger av passive følelser – det som fremtredelsen så å si tvinger på oss. Det opplagte beskrives også som hverdagslige observasjoner med opphav i naturens veiledning, overleverte lover og skikker, følelsenes nødvendighet og formidling av ekspertise.

Skeptikeren undersøker ikke det som er opplagt, bare det som *sies* om det som er opplagt (Sextus, 2000, s.8). Målet for pyrrhonistisk kritikk er vitenskapelige oppfatninger som er basert på bifall til det som er uklart⁶ (Sextus, 2000, s.6). Det gjør dogmatikerne til skeptikerens hovedmotstandere, for de påstår ting om det som er uklart, mener Sextus (Sextus, 2000, s.51).

Forskjellen mellom en pyrrhonistisk og en dogmatisk posisjon kommer tydelig frem hvis vi sammenligner et pyrrhonistisk og et dogmatisk resonnement. La oss ta

utgangspunkt i setningen «Honning smaker søtt for noen, bittert for andre». Mens dogmatikeren Demokrit skal ha sagt at honning derfor er verken søtt eller bittert, ville Sextus nøydt seg med å si at vi ikke vet om honning er søtt eller bittert eller om det er begge deler (Sextus, 2000, s.54-55). Vi ser at dogmatikeren feller en dom om honningens kvaliteter, mens pyrrhonisten velger å utsette domfellelsen.

Den skeptiske overbevisningen er også uløselig i den forstand at alt er gjenstand for skeptikerens undersøkelse.

En pyrrhonist hevder ikke egne oppfatninger.⁷ Det skiller de pyrrhonistiske skeptikerne fra andre skeptikere, såkalte dogmatiske skeptikere.⁸ Pyrrhonisten fremfører setninger på en slik måte at de implisitt kansellerer seg selv, slik setningen «Alt er usant» gjør det: Hvis «Alt er usant er sant», må også utsagnet være usant (Sextus, 2000, s.6-7). Når skeptikeren kritiserer dogmatikerne, argumenterer hun dessuten alltid ad hominem. «Argumentum ad hominem» betyr argument på personen, og er en metode vi kjenner godt gjennom Sokrates. Den som bruker denne metoden tar utgangspunkt i samtalepartnerens påstand og vurderer den i lys av den andres øvrige oppfatninger, uten å tilføre egne påstander eller oppfatninger. Slik kan hun påvise problemer i den andres argument uten selv å hevde noe.

Pyrrhonistenes påstander ble behørig diskutert i Sextus' samtid. Særlig stoikerne engasjerte seg i denne debatten. Stoikerne hevdet at det gode liv er betinget av visdom og at visdom er tilgjengelig for mennesket. Skeptikerne utfordret stoikerne med eksempler som avdekket svakheter i deres kunnskapsteori. Dette er det skrevet en del om.⁹ I dette essayet vil jeg heller gå til nyere tids filosofi for å vurdere påstanden om at skeptisisme er veien til det gode liv.

GLEDEN VED DET SKJØNNE

I *Critique of the Power of Judgement* gjør Kant grundig rede for smaksdommen, dommen om hvorvidt noe er vakkert. Det som er spesielt interessant i denne sammenheng er forklaringen på hvorfor vi opplever velbehag når vi betrakter noe som er vakkert; vi føler glede fordi det skjønnemotstår vårt forsøk på å felle en endelig dom og oppmuntrer oss til å fortsette å søke, skriver Kant.

Mennesket har flere kognitive evner, slik Kant ser det. Når vi feller erkjennelsesdommer, er det innbildningskraften og forstanden som er i arbeid. Innbildningskraften

sammenfatter sanseinntrykk, og forstanden søker å forene dem under begreper. Når vi feller en smaksdom, en dom om hvorvidt noe er vakkert, bruker vi også innbildningskraft og forstand, sier Kant (2000, s.217). La oss se hvordan de kognitive evnene forholder seg når vi betrakter det skjønnne.

Forsøket på å gripe det skjønnne vekker et velbehag i oss. Slik oppmuntres vi til å fortsette å søke.

White Center (1950) er et oljemaleri av den russisk-amerikanske kunstneren Mark Rothko.¹⁰ Dette er et kunstverk som mange vil karakterisere som vakkert. Når vi betrakter maleriet, leverer innbildningskraften en rekke sanseinntrykk: Bildet er bygd opp av felter og linjer på en rektangulær flate. Fra bunnen og oppover er det først et stort rosa felt, så en blå horisontal linje, et hvitt belte, en ny linje i svart, og deretter et felt i en varm gulffarge. Fargene er påført med røffe strøk mot rød bakgrunn.

Forstanden forsøker å forene inntrykkene under begreper: Den intense gulffargen minner oss om sollys, og linjene ligner horisonter. Men straks vi forsøker å lese dette som et landskapsmaleri, yter bildet motstand. For hvordan skal vi forstå at det er flere horisontale linjer? Hvordan kan vi forklare at det som eventuelt utgjør bakken er malt rosa? Og hvordan skal vi tolke det, at linjene og feltene ikke strekker seg over hele lerretet, men har ulike bredder? Vi blir tvunget til å oppgi begrepet «landskap» og prøve andre måter å strukturere sanseinntrykkene på.

Ønsket om å gripe det skjønnne setter i gang et spill mellom innbildningskraften og forstanden, der sanseinntrykkene og begrepene forsøkes satt sammen. Dette er et fritt spill, i den forstand at det ikke er styrt av begreper, slik erkjennelsesdommene er (Kant, 2000, s.217). Derfor blir vi stående foran maleriet uten å komme til noen endelig konklusjon med hensyn til hva maleriet fremstiller.

Vi vet at vi ikke kan oppdage noe formål, ettersom det skjønnne aldri er rettet mot noe formål (Kant, 2000, s.236). Likevel opplever vi ikke frustrasjon når vi betrakter noe som er vakkert. Tvert i mot! Forsøket på å gripe det skjønnne vekker et velbehag i oss. Slik oppmuntres vi til å fortsette å søke. Det frie spillet mellom innbildningskraften og forstanden er så lystbetont at vi ønsker å bli i denne tilstanden uten noe videre mål (Kant, 2000, s.222). Dette velbehaget ligger til grunn når vi bestemmer at "Dette er vakkert!"

Vi kjenner velbehag når vi betrakter det skjønnne. Det er imidlertid verdt å merke seg at følelsen av velbehag

er forskjellig fra følelsen av tilfredsstillelse (Kant, 2000, s.204). Tilfredsstillelse innebærer en interesse for det objektet vi fornemmer. Tenk deg at du vil kjøpe en ny bil. Denne gangen ønsker du deg en bil som ikke bare er pålitelig, men også stilig. Du oppsøker en forretning som selger det merket du er interessert i og tar deg god tid. Du får øye på en bil som er akkurat slik du ønsker deg og utroper «Denne er stilig!».

«Denne er stilig!» er en smaksdom. Det er imidlertid ikke en genuin smaksdom, men en uren sådan (Kant, 2000, s.231). Du ønsker å kjøpe den bilen du ser på. Du er derfor ikke likegyldig til dens eksistens. I den forstand er smaksdommen ledet av interesse for objektet du vurderer. En genuin smaksdom er aldri ledet av noen interesse (Kant, 2000, s.204). Nei. Den fordrer at vi inntar en kontemplativ, desinteressert holdning til det skjønnne.¹¹

De fleste vil nok være enige i at det å betrakte det skjønnne er lystbetont i seg selv, uten at det gir utsikter til noe mer. Det er imidlertid grunn til å tro at Kant ikke nøyer seg med denne forklaringen. Naturskjønnheten kan gi oss dypere erkjennelse av naturen som sådan, påpeker han. Vi kan overskride forestillingen om naturen som mekanisme gjennom naturskjønnheten, som viser naturen som en form for kunst (Kant, 2000, s.246). Dette som et viktig element i gleden ved det skjønnne.

Kant tilbyr en forklaring på hvordan det kan gi glede ikke å kunne felle en dom. Har skeptisisme tilstrekkelig til felles med det å felle smaksdommer til at Kants redegjørelse kan støtte oppfatningen om at skeptisisme er veien til det gode liv?¹²

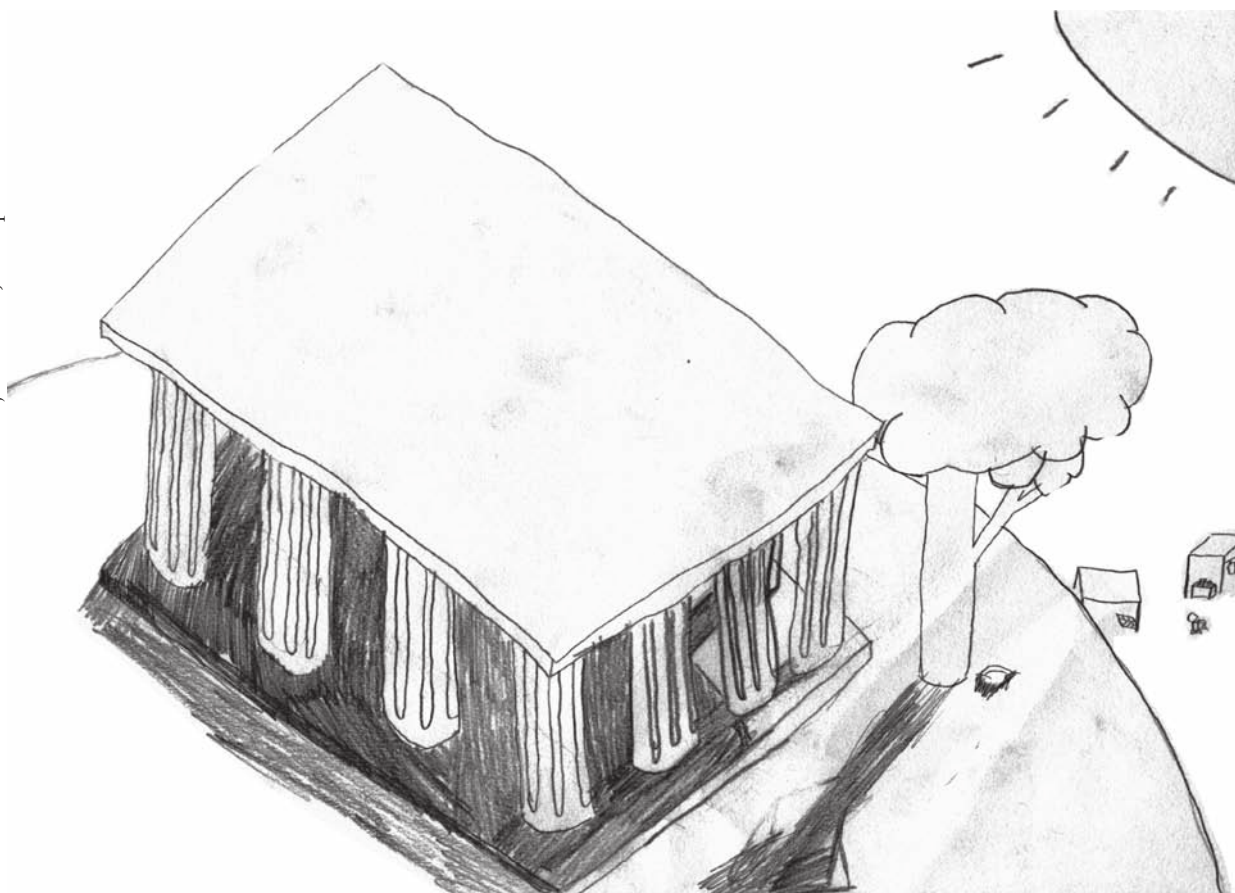
SKEPTIKEREN OG SMAKSDOMMEREN

Jeg ser flere interessante fellestrekk mellom det å innta skeptikerens holdning og det å felle en smaksdom. For det første, kan både skeptikeren og smaksdommeren sies å utsette å felle dommer. Skeptikeren om hvilke fremtredelser som er sanne og hvilke som er usanne, den som feller smaksdommer om hvordan sanseinntrykk og begreper passer sammen. For det andre: Det å utsette å felle dommer virker positivt på erkjennelsesobjektet. Det at det skjønnne motstår vår anstrengelse for å felle en erkjennelsesdom gir opphav til en følelse av velbehag. Tilsvarende, mener skeptikeren at det å utsette å felle dommer gir sinnlig ro.

Så langt kan Kants teori om det skjønnne styrke påstanden om at skeptisisme leder til det gode liv. Men det er flere fellestrekk mellom skeptikeren og smaksdommeren, og det neste mener jeg representerer en utfordring.

Den innstillingen smaksdommeren har til det skjønnne

Illustrasjon: André, «Tempel i antikken i 3D»



ligner den innstillingen skeptikeren har til fremtredelsene. Den som feller en smaksdom lar seg ikke styre av interessene sine; hennes relasjon til det skjønne er desinteressert. Slik jeg ser det, er også den skeptiske innstillingen desinteressert. Skeptisisme innebærer å utsette å felle dommer. Jeg tror det er vanskelig å lykkes med dette, dersom det er i vår interesse å gi bifall til en fremtredelse.

La oss si at skeptikeren har tenkt å gå en tur og at det ser ut som om det er minusgrader ute. Hvis det er sant at det er minusgrader ute, er det bedre for skeptikeren å anta at denne fremtredelsen er sann enn å utsette å felle dommen. For hvis det er sant at det er minusgrader ute, og skeptikeren gir bifall til denne fremtredelsen, kan hun ta sine forholdsregler, kle seg godt og unngå å fryse mens hun er ute. I dette eksemplet er det i skeptikerens interesse å gi bifall til fremtredelsen. I slike tilfeller kan det være vanskelig å utsette å felle dommer.

For å lykkes med det skeptiske prosjektet, er det nødvendig å skape distanse mellom erkjennelsestemaet og fremtredelsen. Det kan skeptikeren gjøre ved å sette frem uforenelige redegjørelser som er like overbevisende. I det hun bruker denne metoden, inntar hun en betraktende holdning til fremtredelsen som ligner smaksdommerens.

Kan det å forholde seg desinteressert og betraktende være nøkkelen til det gode liv? For å svare på dette spørsmålet vil jeg gå til Kierkegaards skildring av den estetiske livsanskuelsen.

DEN ESTETISKE LIVSANSKUELSEN

Kierkegaard definerer tre måter å forholde seg til livet på: Den estetiske, den etiske og den religiøse livsanskuelsen.¹³ Den estetiske livsanskuelsen skildres fylldig i *Enten – eller*, i et brev fra etikeren til estetikerens. Min tese er at den estetiske livsanskuelsen har relevante fellestrekk med den skeptiske innstillingen.¹⁴

Pyrrhonisten defineres ved en evne til å sette to uforenelige, men like overbevisende, redegjørelser opp mot hverandre. Estetikerens anerkjenner også alltid flere muligheter (Kierkegaard, 1962, s.157). Hvis du befant deg i en kritisk situasjon og spurte estetikerens om råd, ville svaret sannsynligvis fortone seg slik (Kierkegaard, 1962, s.150): Jeg ser det klart og tydelig. Du har to alternativer. Du kan enten gjøre *det* eller gjøre *det*. Som din venn vil jeg råde deg til å gjøre det ene eller det andre. Du vil uansett angre.

Estetikerens valgspørk er «enten – eller» (Kierkegaard, 1962, s.151). Men hun forstår ikke sitt enten – eller som en

disjunktiv konjunksjon. Nei. For estetikerer er de to ordene uløselig knyttet sammen i et «på den ene siden og på den andre siden». Slik holder estetikerer frem motsetningene uten å ta noe valg. Hun overveier og overveier: «Ja hvis det at overveie var Opgaven for et Menneskeliv, saa var Du Fuldkommenheden nær.» sier etikeren (Kierkegaard, 1962, s.156).

Det etikeren søker, er svar på spørsmålet om hva som er målet med menneskelivet.

Gjennom overveielser bevarer estetikerer en slags likegyldighet overfor valget, som om det ikke angår henne (Kierkegaard, 1962, s.154). Hun fascineres av alle mulighetene som finnes og fortaper seg i mangfoldet. Hun kan ikke bestemme seg og forblir i valgøyeblikket: «[J]eg kan enten gjøre det eller gjøre det, men hvilken af Delene jeg gjør, er det lige galt, *ergo* gjør jeg slet Intet.» (Kierkegaard, 1962, s.160) Hvis hun presses til å velge, faller hun bare ned på noe. Ikke fordi hun mener dette er det beste alternativet, men fordi hun ikke greier å ta avgjørelsen. På den måten blir umiddelbare impulser styrende for valget, og estetikerer har ikke egentlig tatt noe valg (Kierkegaard, 1962, s.157).

Når etikeren skal ta et valg, nøyer han seg med å ta et utvalg av muligheter i betraktning (Kierkegaard, 1962, s.). Etikeren er ikke så bekymret for at han skal velge feil, for når vi velger, har vi også mulighet til å oppdage det hvis vi har valgt feil (Kierkegaard, 1962, s.158). Det viktige er at vi velger, for ved å velge vinner vi oss selv, og det er dette som gjør livet betydningsfullt, sier etikeren (Kierkegaard, 1962, s.178).

Den estetiske livsanskuelse er livsfjern, kritiserer etikeren; estetikerer er en som står på torvet, stikker hendene i lommene og betrakter livet (Kierkegaard, 1962, s.183). Han forsøker derfor å mane henne til alvor: «Troer Du, at Livet altid lader sig spøge med» (Kierkegaard, 1962, s.151). «Er Livets gang standset, kan maaskee den Generation, der nu er, leve av at betragte, hvad skal den følgende leve af? Af at betragte det Samme?» (Kierkegaard, 1962, s.162).

Det etikeren søker, er svar på spørsmålet om hva som er målet med menneskelivet. Det estetikerer tilbyr, er et «på den ene siden og på den andre siden». Som svar på spørsmål om hva et menneske skal gjøre her i livet, kommer den estetiske livsanskuelsen til kort.

Det estetikerer gjør feil, er å forveksle to sfærer, diagnostiserer etikeren; hun forholder seg til den endelige verden med en evig målestokk. Dette forhindrer estetike-

ren fra å føle tilfredshet: «thi intet Endelig, ikke den hele Verden kan tilfredsstillende et Menneskes Sjæl, der føler Trang til det Evige.» (Kierkegaard, 1962, s.189). Estetikerer er et fortvilet menneske (Kierkegaard, 1962, s.180). Etikeren bruker også ord som «tungsinn» for å beskrive hennes tilstand (Kierkegaard, 1962, s.177). Hun føler seg kanskje lett og glad, men mangler kontinuitet og opplever ikke livet meningsfylt (Kierkegaard, 1962, s.183). Så lenge hun unngår å velge, står hun i fare for å gå glipp av det som gir livet betydning; hun kan vinne hele verden, men vil tape seg selv, varsler etikeren (Kierkegaard, 1962, s.158).¹⁵

SKEPTISISME GIR IKKE SINNLIG RO

Etikerens analyse av den estetiske livsanskuelse ser ikke ut til å ha tatt aktualitet. Vi har sett at det å innta en betraktende innstilling, som estetikerer gjør, og det å være desinteressert er to sider av samme mynt. I følge nyere klinisk psykologi, er nedsatt evne til interesse et symptom på milde, moderate eller alvorlige depressive episoder (ICD-10 2006 URL). Depresjon svekker evnen til å interessere seg for ting. Motsatt, virker nedsatt evne til interesse forsterkende på den depressive tilstanden (Pers. komm. psykolog Charlotte Buhl 06.12.2006). Det å ha en desinteressert holdning til eget liv kobles altså ikke til sinnlig ro, men til depressive episoder.

Dette er Jonathan Barnes, som har skrevet forordet til Sextus' *Outlines of Scepticism*, enig i: Barnes avviser påstanden om at skeptisisme gir sinnlig ro. Han skisserer et moteksempel for å fremføre sitt poeng.

Anta at jeg har mistanke om at jeg har en dødelig sykdom, skriver Barnes (Sextus, 2000, s.xxxi): Uvissheten gjør Barnes deprimert, og han bestemmer seg for å oppsøke lege. På legekontoret får han følgende beskjed: «På den ene siden, ser det ut til at du ikke er syk i det hele tatt. På den andre siden, kan jeg komme med overbevisende argumenter for at du vil dø i løpet av en måned.» Barnes spør legen hva han bør gjøre. Til dette sier legen: «Du bør verken anta at du har en dødelig sykdom eller at du er ved god helse. Hvis du utsetter å felle dommen, vil du oppdage at du ikke har noen ting å være urolig for.» Det er bare det, at legens råd ikke har den virkningen som var forespeilet, etter konsultasjonen er Barnes like deprimert som før han oppsøkte legen.

Barnes synes det er vanskelig å ta påstanden om at skeptisisme leder til sinnlig ro seriøst (Sextus, 2000, s.xxx). Det å utsette å felle dommer kan bare føre til sinnlig ro i tilfeller der det ikke er mye på spill; det er ingen grunn til å tro at det å utsette å felle dommer vil føre til sinnlig ro når det gjelder viktige ting (Sextus, 2000, s.xxxi). Det viser

eksemplet ovenfor.¹⁶

Etter å ha stiftet bekjentskap med Kierkegaards estetikker, vår samtids kliniske psykologi og Barnes' kritikk av Sextus, er det god grunn til å tro at skeptisisme forhindrer oss i å oppnå sinnlig ro, fordi skeptisisme fordrer en betraktende innstilling. Men anta at jeg tar feil og at Sextus har rett i at skeptisisme gir sinnlig ro. Jeg vil likevel benekte at skeptisisme er veien til det gode liv.

Det å ha en desinteressert holdning til eget liv kobles altså ikke til sinnlig ro, men til depressive episoder.

SKEPTISISME LEDER BORT FRA DET GODE LIV

Det å drive undersøkelse er et vesentlig element i den pyrrhonistiske overbevisningen, sier Sextus. Jeg tror det å drive undersøkelse er et sentralt aspekt ved det å være menneske. Jeg tror også at det er et aspekt til berikelse. Men hva er poenget med å undersøke, hvis man uansett konkluderer med «på den ene siden og på den andre siden»? Jeg stiller meg tvilende til at det å drive undersøkelse leder til det gode liv, dersom man ikke er ute etter sannhet. Sextus synes mer opptatt av å knuse motstanderens argumenter enn av å søke sannhet, sier Barnes (Sextus, 2000, s.xxx). Slik jeg ser det, feller dette tesen om at skeptisisme er veien til det gode liv.

Kjenner jeg skeptikeren rett, vil hun helt sikkert protestere. Jeg ser for meg følgende innvendinger: (1) Undersøkelse er meningsfylt i seg selv. (2) Sannhet er ikke det viktigste – det viktigste er at vi lever godt. (3) Vi vet at vi kan ta feil. Det er derfor risikabelt å gjøre sannhet til en betingelse for å kunne leve et godt liv.

La meg forsøke å svare. Ad (1): Det er i og for seg plausibelt at det å drive undersøkelse er meningsfylt. Vi ønsker ikke bare å få overlevert sanne oppfatninger. Vi trenger også å undersøke selv. Det synes for eksempel som om erfarne mennesker forgieves advarer unge mot å gjøre ting som er risikofylt, farlig eller smertefullt, for den enkelte ønsker å prøve ut tingene selv. Men hva kan undersøkelsen gi, hvis vi ikke har noe kriterium for det å lykkes? Skeptikeren vil ikke finne støtte i Kants teori om det skjønne, ettersom også forklaringen på hvorfor vi føler glede når vi betrakter det skjønne er koblet til gleden over å oppnå dyper erkjennelse.

Ad (2): Det å avstå fra å søke sannhet, er et nei takk til erkjennelse. Det er problematisk. Særlig hvis man er enig med Barnes i at kunnskap og forståelse er interessant og ønskelig for mennesket. Jeg tror at grunnen til at det er givende å drive undersøkelse, er at det tar oss



Illustrasjon: Embla, «Gudinnen Athene»

nærmere sannheten gjennom erkjennelse, forståelse eller kunnskap. Det er vel ikke akkurat kontroversielt å si at sanne oppfatninger er en bedre kilde til et godt liv enn usanne oppfatninger.¹⁷

Ad (3): Skeptikeren har helt rett i at vi kan ta feil. Men vi må ikke glemme at det er mulig å korrigere oppfatninger. Etikeren har vist oss at det er ved å velge at han kan oppdage det hvis han har valgt feil. Så lenge det er sannhet vi er ute etter, tror jeg vi også vil være villige til å justere oppfatningene våre. Slik kan det å sette sannhet som mål virke preventivt på usannhet. Skeptisisme kan forsikre oss mot selvbedrag og teoretiske villfarelser. Det er den gode nyheten. Den dårlige nyheten er at den også hindrer oss i å oppnå sanne oppfatninger.

Jeg har avvist tesen om at skeptisisme er veien til det gode liv. Det er to betraktninger som har ledet meg til denne konklusjonen: For det første, har jeg vist at det er grunn til å tro at vi ikke oppnår et godt liv ved å innta en betraktende innstilling til livet. For det andre, har jeg påstått at veien til det gode liv blokkeres for skeptikeren ettersom hun ikke er ute etter sannhet.

NOTER

1 Gresk: *ataraxia*

2 Roen følger av det å utsette domfellelsen slik en skygge følger et legeme, skriver Sextus (2000,s.11).

3 Pyrrho av Elis var en av Aristoteles' samtidige. Han ble oppfattet som den første skeptikeren (Sextus, 2000, s.xvii).

4 Det er verdt å merke seg at den pyrrhonistiske skeptisismen er en særegen skeptisk posisjon som skiller seg fra for eksempel dogmatisk skeptisisme.

5 Gresk: *ta fainomena*

6 Gresk: *ta adela*

7 Det å ytre noe om det som er opplagt forplikter verken til å ha oppfatninger eller til å påstå noe om eksterne objekter (Sextus, 2000, s.7). Derfor er det uproblematisk for skeptikeren å rapportere om egne følelser som er slik at de tvinger seg på.

8 Dogmatisk skeptisisme, også kalt akademisk skeptisisme, skiller seg fra pyrrhonistisk skeptisisme ved at den åpner for å hevde påstander også om visse uklare ting. I kontrast til pyrrhonistiske skeptikere, hevdet dogmatiske skeptikere for eksempel at vi ikke kan vite noe (Frede, 1987, s.202).

9 Se for eksempel «Ch. 9: Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions» i Michael Fredes *Essays in Ancient Philosophy* (1987).

10 Gå til <http://reckon.files.wordpress.com/2007/05/zrothko.jpg> for å se maleriet!

11 Dette betyr ikke at vi skal være uinteresserte når vi feller genuine smaksdommer. Vi kan gjerne rette all vår oppmerksomhet og tid mot det skjønn. Det viktige er, at når vi feller genuine smaksdommer, nøyer vi oss med å reflektere over det skjønn, uten å begjære det. Vårt forhold til det skjønn kan derfor sies å bære preg av desinteressert interesse.

12 Det er verdt å merke seg at Kants redegjørelse vesentlig er koblet til smaksdommen, mens Sextus' påstand gjelder alle fremtredelser som ikke er opplagte. Jeg tror likevel at Kants redegjørelse av smaksdommen kan kaste lys over tesen om at skeptisisme leder til det gode liv.

13 Skillet mellom de tre er ikke absolutt; en person som vesentlig er estetiker kan ha elementer av etisk og religiøs livsanskuelse. Tilsvarende gjelder for etikeren og den religiøse. Når Kierkegaard presenterer de tre livsanskuelsene, velger han likevel å fremstille dem som rendyrkede karakterer; som estetiker, etiker eller religiøs.

14 En estetikers foredrag ender alltid i skepsis, bemerker etikeren (Kierkegaard, 1962, s.187). Det å være estetiker er imidlertid ikke sammenfallende med det å være skeptiker. Hvis det er en skeptiker vi leter etter, bør vi heller gå til *Kjerlighedens Gjerninger*. Se spesielt «Anden følge: II Kjerlighed troer Alt – og bliver dog aldrig bedragen».

15 Takk til professor Kjell Eyvind Johansen for en spennende samtale om den estetiske livsanskuelse! Denne redegjørelsen hadde ikke vært mulig uten. Eventuelle feil og mangler er jeg selvfølgelig selv ansvarlig for.

16 Slik jeg ser det, argumenterer Barnes godt for at skeptisisme ikke gir sinnlig ro. Vil det si at tesen om at skeptisisme leder til det gode liv svekkes? Ikke nødvendigvis. Det er selvfølgelig fortsatt mulig å redde tesen, dersom vi kan vise at det gode liv ikke er betinget av sinnlig ro. Det temaet kan jeg imidlertid ikke gå inn i her.

17 Viser til stoikernes teori om at veien til det gode liv går gjennom sanne inntrykk: Det gjelder både for dyr og mennesker, at deres overlevelse og velvære er avhengig av at erkjennelsene deres er adekvate. For å ivareta egen eksistens og velvære, er de nødt til å kunne gjenkjenne og unngå det som ikke gjør dem godt, og være kjent med og oppsøke det som gjør dem godt (Frede, 1987, s.152).

LITTERATUR

Frede, M. 1987, «Ch. 9: Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions» og «Ch. 11: The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge, *Essays in Ancient Philosophy*», Clarendon Press, Oxford.

ICD-10 Den internasjonale statistiske klassifikasjonen av sykdommer og beslektede helseproblemer, «Depressiv episode», KITH (2006), tilgjengelig fra: <http://www.kith.no/sokeverktoy/icd10/icd10.htm> [06.12.2006]

Kant, I. 2000, *Critique of the Power of Judgement*, oversatt av Paul Guyer og Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge.

Kierkegaard, S. A. 1962, *Enten – eller, «Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse»*, Gyldendal, Oslo.

Sextus E. 2000, *Outlines of Scepticism*, oversatt av Julia Annas og Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge.



ØNSKER DU Å SKRIVE FOR FILOSOFISK SUPPLEMENT?

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift tilknyttet Program for Filosofi ved UiO. Vi trenger artikler, anmeldelser og intervjuer til våre framtidige utgivelser. Ønsker du å skrive for oss, ta kontakt på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no. Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>



SYNET PÅ MENNESKET I KINESISK ANTIKK TENKNING

MENCIUS OG XUNZI OM MENNESKENATUREN

av Bjørnar Hagen

Den kinesiske antikken var en historisk periode preget av store omveltninger på mange plan. Litt avhengig av hvordan man setter grensene for perioden kan den grovt sagt sies å bevege seg fra en tilstand av sosial og politisk orden under Zhou (antatt 1040-770 f.Kr.) og tidligere dynastier, som så går gradvis i oppløsning, for til slutt å gjenopprettes i ny drakt med Qin-dynastiets samling av Kina. Dette har i stor grad formet den kinesiske filosofiske tradisjonen. Her var man ikke på samme måte som i den greske antikken opptatt av spørsmål som: Hva er Sannhet? Og hvordan kan vi kjenne den? I Kina var spørsmålet heller: Hvor er/går Veien? ¹ Det vil nærmere bestemte si: Langs hvilken teoretisk akse kan man bringe samfunn og ens eget liv (og person) i orden og harmoni? Hovedfokuset i denne tradisjonen er altså en respons på gjennomgripende turbulente forhold i samfunnet.

For øvrig var den filosofiske diskurs blitt delvis profesjonalisert, samtidig som dette var forutfor at Konfusianismen ble satt skikkelig i system under Han-dynastiet (206 f.Kr.-220 e.Kr.). Ettersom det under det aller meste av den kinesiske antikken fantes en rekke småstater med behov for administratorer, byråkrater og ministre oppsto det en praksis hvor disse ble ansatt på bakgrunn av meritt heller enn familiær bakgrunn, og disse aspirerende embetsmenn er filosofene i det antikke Kina. De var slik sett et stykke på vei til å bli en egen sosial klasse,² og tekstene deres er gjennomgående skrevet fra en ministersynsvinkel. Jeg vil her forsøke å gi et lite innblikk i denne tradisjonen gjennom en fremstilling av to litt forskjellige syn på menneskenaturen tilhørende to av de mest fremstående konfusianske tenkerne fra denne perioden.

Mencius³ (antatt 372-289 f.Kr.) og Xunzi (antatt 313-238 f.Kr.) opererer med tilsynelatende diametralt motsatte

oppfatninger om menneskenaturen. Mencius mener den er god, og Xunzi holder den for å være ond.⁴ Ettersom de var relativt nær hverandre i tid og sted (Graham, 1989, s. 112) skulle det være det muligheter for å sette deres syn på menneskenaturen i debatt med hverandre. Dette har da også vært gjort gjentatte ganger opp gjennom den lange virkningshistorien de begge har hatt (Lau, 1953, s. 541-545). De tilhører dessuten, som nevnt, begge den konfusianske skolen.⁵ Det skulle derfor være fruktbart å se nærmere på disse to teoriene om menneskenaturen i den hensikt å belyse synet på mennesket i kinesisk filosofi, og det vil forhåpentligvis tre frem at motsetningene mellom de to ikke er så store som det kan se ut til.

Verkene Mencius og Xunzi blir til i det som gjerne kalles «The Warring states period» (479-221 f.Kr.).⁶ Dette er en spesielt turbulent tid, rett før den sosiale orden gjenopprettes med Qin-dynastiet, henimot slutten av Xunzis liv (Bloom, 1999, s. 112-113). Dette bakteppet av sterk sosial uro og borgerkrig er det verdt å merke seg når man skal forholde seg til teorier om menneskets natur fra denne perioden.⁷

Dette er relevant i forhold til Mencius og Xunzi i det at de begge på forskjellige tidspunkter var tilknyttet samme akademi (Graham, 1989, s. 112). Det betyr altså at de begge må ha vært i kontakt med en ikke ubetydelig mengde filosofisk materiale og at deres primære virke, i det minste i disse periodene, må ha vært filosofisk praksis og ikke som embetsmenn, selv om denne praksisen inkluderte langt mer enn teoretisk tenkning.⁸ Det viktige er at det alltid var filosofisk praksis qua filosof eller vismann.⁹ Det er altså grunn til å tro at de begge hadde en forståelse av sin rolle og/eller identitet som «scholars».¹⁰

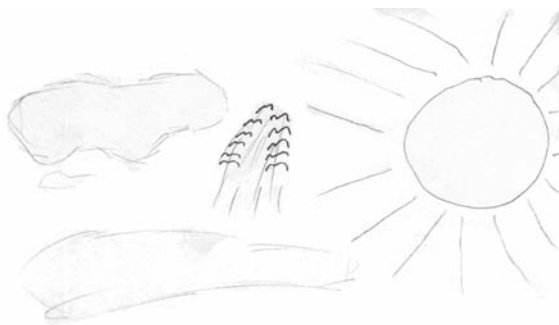
MENCIUS GODE NATUR.

Mencius holdt som nevnt menneskets natur for å være god. Dette gjaldt alle mennesker inkludert dem man ikke normalt vil tilskrive godhet. Dette kan vi se av følgende utsagn:

«All human beings have a mind [commiserating mind] that cannot bear to see the sufferings of others (...). From this it may be seen that one who lacks a mind that feels pity and compassion would not be human (Mencius, 1999, s. 129 min parentes)».

Her viser Mencius at den gode naturen er et kriterium på menneskelighet, altså menneskelig. Han nevner for øvrig her tre andre «minds» som har samme status som kriterier på menneskelighet som «the mind of commiseration». Denne passasjen henspeiler også på to tekniske termer som det er viktig å ha et grep om for å forstå både Mencius og Xunzi, henholdsvis natur¹¹ og dennes essens.¹² Begge deler kan sies å inngå i det vi i utgangspunktet vil assosiere til med ordet natur. For Mencius er det videre slik at begge disse er nedlagt i mennesket av Himmelen.¹³

Begrepet natur kan her utlegges litt forskjellig. For det første kan det være snakk om det som er arts- eller tingspesifikt for en klasse av skapninger eller objekter (Munro, 2001, s. 70). Anvendt slik sier utsagnet ovenfor ganske enkelt at har man (som menneske) ikke en natur med en bestemt egenskap (medfølelse med andre), så faller man heller ikke innenfor den relevante klassen av skapninger eller objekter (mennesker). Det er verdt å merke seg at i denne betydningen er begrepets ekstensjon svært vid. Dette kan sees i en av Mencius diskusjoner med kollegaen Gaozi¹⁴ hvor det er gjort bruk av en analogi mellom menneskenaturen og vannets natur (Mencius, 1999, s. 147). Dette er imidlertid en analogi mellom to ting, mennesker og vann, som tilhører to forskjellige domener. Mennesker er i stand til å handle i likhet med dyr, og for disse blir det da tale om, i tillegg til den foregående, en annen slags natur. Denne betydningen av begrepet oversettes gjerne som «konstantheb» (Munro, 2001, s. 67).¹⁵ Det som er konstant, eller ligger fast her, er tendenser til bestemte typer adferd. Ettersom det er snakk om tendenser blir det da også mulig å handle på tvers av ens natur uten at denne kan sies å ha endret seg. Det følger av dette at det her finnes et skille mellom menneskets indre og dets ytre. Sistnevnte vil da omfatte dets omgivelser og dets konkrete interaksjon med disse, herunder også adferd. Brukt på denne måten kunne natur derfor noen ganger denotere en skapnings konkrete adferd sett under ett, snarere enn den indre tendensen til denne adferden. Denne distinksjonen mellom indre og ytre



Illustrasjon: Ingvild, «Artemis, jakten og dyrenes gudinne»

er i kinesisk sammenheng forholdsvis ny med Mencius, og det er derfor ikke så overraskende at begrepet natur ikke brukes helt konsistent. Det er likevel overveiende sannsynlig at Mencius bruker termen natur på en inkluderende måte. Hans teori om at den menneskelige natur skal være god ville ikke henge godt sammen dersom natur skulle eksklusivt bety konkret adferd. Det er også lite trolig at han helt utelukkende mente indre tendenser (Lau, 1953, s. 557). Det viktigste poenget for Mencius her er likevel å understreke nettopp den potensielle tendensen til å handle på et bestemt vis. Dette er viktig på to måter. Det medfører nemlig at Mencius kan ta høyde for kontekstuelle føringer på en gitt handling, og det er disse ifølge ham som kan føre til at en tidvis handler på tvers av ens natur. Videre er det også en utlegning som åpner for at god konservativ oppdragelse, gjerne av den typen konfusianere som Mencius var kjente som lærere av, kan realisere det gode. Til slutt gir det også Mencius to kjennemerker på naturen hos en skapning som identifisert i dens konkrete adferd, nemlig oppførsel som barn og spontanitet, gjerne koblet opp til glede ved den spontane handlingen (Munro, 2001, s. 67). Dermed kan vi se hvordan både Mencius og Gaozi har denne inkluderende betydningen av begrepet natur i tankene når de diskuterer aspekter (dens essens) av menneskenaturen med vann som hjelpende analogi.

En naturs essens kan sies å være dens kvalitative innhold, eller svar på spørsmål av typen: Hvilke tendenser kan vi se i den adferd som konstant gjør seg gjeldende når en gitt skapning handler fritt og gledelig spontant? Den menneskelige naturens essens er at mennesket har sinn. Det finnes fire slike sinn for Mencius. Det er en del uklarhet forbundet med hvilken status alle disse fire har med hensyn til den foregående diskusjonen rundt indre og ytre kvaliteter (Munro, 2001, s. 72). Donald Munro, som har en rekke publikasjoner innen dette feltet på samvittigheten, gir et dels etymologisk argument for en mulig lesning av Mencius som tilsier at to av disse er å regne som indre størrelser med evaluerende funksjoner, og de andre to som ytre adferdstendenser av den typen det er redegjort for ovenfor. Det er videre slik at de to siste forutsetter vurderinger gjort av de to første for at de skal kunne oppføre, og at de to evaluerende kun er synlige i instanser av de to ytre. Det gir da en ganske bestemt relasjon på tvers av grensen mellom menneskets indre og dets ytre. Jeg er ikke i noen posisjon til å bestride Munros etymologiske argument, men det kan være grunn til å stille spørsmålsteget ved en så spesifikk tolkning av det Munro selv mener er en term brukt løst og inkluderende slik jeg har beskrevet det ovenfor (Munro, 2001, s. 70 og 74). Det virker som han opererer med et teknisk rammeverk av mer vestlig merke her ettersom han vektlegger akkurat denne delen av begrepet natur og på en så klar måte (Munro, 2001, s. 74-77). Det er ikke uten videre klart at Mencius kan ha skilt mellom indre og ytre på nøyaktig denne måten. De evaluerende «minds of shame and dislike and approving and disapproving» får da en særstilling i Munros bilde som kun indre (2001, s. 75). Jeg finner det vanskelig å lese Mencius presist dit hen at det skulle tilsi at for eksempel «the mind of shame and dislike» utelukkende måtte ytre seg gjennom adferdsmessige instanser av de to ovennevnte «minds».

En annen variant av den samme antatte relasjonen finnes hos den anerkjente sinologen D.C. Lau. Han tillegger også de samme to «minds» en særstilling, men her er disse to sete for en autonom moral (Lau, 1953, s. 548 og 551). Vurderingene som foretas av «the mind of shame and dislike and approving and disapproving» tilsammen, er for Lau et slags normativt bær som instansierer konkrete adferdsmessige tilfeller av «the mind of commiseration» dersom man handler i tråd med pålegget fra de to evaluerende «minds» (Lau, 1953, s. 547). Forholdet mellom de to «minds» som her har en evaluerende funksjon ligger nær opptil å si at rett innsikt pålegger rett handling. Lau uttrykker seg her i et klassisk deontologisk språk, og jeg vil mene at det er uheldig å utlegge Mencius, eller noen annen

tenker fra den kinesiske antikken på en slik måte. Spesielt er begrepene heteronomitet og autonomitet villedende i en denne sammenheng.

Sagt med en setning, mennesket har en god natur ved sitt potensial for å ha et godt sinnelag og å gjøre gode handlinger.

Disse to tolkningene er likevel begge forenelige med det som er kjernen i Mencius teori, nemlig at det gode i den menneskelige natur finnes i de fire «minds», i noen mer enn i andre kan det se ut som. Ettersom disse fire både er å forstå som potensialer, i interaksjon med hverandre og som kontekstsensitive, så følger det at forekomsten av onde mennesker og ond adferd ikke er å betrakte som problematisk for Mencius teori. Disse to sidene impliserer snarere at man må sørge for at konteksten, det vil her si samfunn og styresett, er slik at de legger til rette for utfoldelse av menneskets gode natur. Videre blir det da også slik for den enkelte at dennes gode natur trenger kvalitativt god og forsiktig fostring, nærmere bestemt god konfusiansk utdanning, for å kunne realisere sitt himmelgitte gode potensialer. Sagt med en setning, mennesket har en god natur ved sitt potensial for å ha et godt sinnelag og å gjøre gode handlinger.

XUNZIS ONDE NATUR.

Xunzi har et ganske annerledes utgangspunkt i sin tekst (Xunzi) enn Mencius. Han ser ut til å være mer opptatt av å løse problemene rundt knapphet av allment ønskelige goder. Han er altså blant annet ute etter å lage en fordelingsnøkkel, eller i det minste et teoretisk grunnlag for dette, og det er det sistnevnte som er relevant i denne sammenheng. Enkelte moderne og positivistisk innstilte lesere av Xunzi har tatt hans mer pragmatiske fokus til inntekt for at han skal ha latt empirien korrigere de såkalte ikke-analytiske delene av teorien hans slik det er anbefalt å gjøre i denne vestlige teoretiske retningen (Kaminsky, 1951, s. 116-122). At Xunzi skal ha hatt en slik struktur i sin tenkning virker meget lite plausibelt. Det er derimot mulig at det mer pragmatiske fokuset hans er et gjenskinn av den tiden han levde i slik det er skissert innledningsvis (Bloom, 1999, s. 159).

Den menneskelige naturs essens for Xunzi er følelser og en tendens til organisert sosial adferd, sistnevnte lokalisert til sinnet. Begge er mennesket himmelgitte (Munro, 2001, s. 77 og 79-80). Xunzi ser på følelser som potensial til begjær som ikke er en adferdskategori, men har en noe

Illustrasjon: Pelle, 5 år, «Jeg snakker sant»



uklar status i forhold til hvorvidt de kan tas som en del av naturen eller ei. Det følgende er illustrerende for det hittil sagte:

One is born with feelings of envy and hate, and, by indulging these, one is led to banditry and theft, (...) One is born with the desires of the ears and eyes and with a fondness for beautiful sights and sounds, and, by indulging these, one is led to licentiousness and chaos (Xunzi, 1999, s. 179)

Det som beskrives ovenfor er hvorledes naturen leder oss hen dersom den får operere fritt og spontant. Xunzi var imidlertid klar på at begjær har sine objekter, altså at begjær på denne måten blir en slags annen ordens relasjon til bestemte ting i verden. Det viser at den individuelle realiseringen av følelsene er kontekstsensitiv (Lau, 1953, s. 552). Dette er imidlertid ikke den eneste måten følelser og de tilhørende begjær kan formes på. Sinnet, som i likhet med følelsene er en del av menneskets natur, kan utøve kontroll over det emosjonelle domenet. Sinnet har nemlig i følge Xunzi en potensiell herskerrolle i forhold til følelsene (Munro, 2001, s. 80). Denne relasjonen mellom menneskenaturens to hovedkomponenter er også kun en latent mulighet som krever at ytterligere betingelser oppfylles for å bli en aktualitet, og så er slettes ikke alltid tilfelle i Xunzis samtid.

Lau ser ut til å tolke Xunzis argumentasjon fra disse forutsetningene til konklusjonen om at menneskenaturen er ond som å være av kvantitativ karakter. Mennesket søker, dersom det er i sine følelsers vold, å tilfredstille sine begjær. Videre er det også slik at mennesket ikke kan leve foruten organiserte, sosiale rammer. Mennesker innen samme sosiale system begjærer de samme tingene, og det

er ikke tilstrekkelige mengder av de ting som begjæres til å gjøre alle til lags (Lau, 1953, s. 552- 553). Den praktiske konsekvensen av dette blir som angitt i sitatet ovenfor, men kanskje mer presist i denne sammenheng: «Indulging this (desires) leads to contention and strife» (Xunzi, 1999, s. 179). Denne typen kaos og sosial disharmoni er det konkrete onde Xunzi snakker om, og ettersom det har sin

Sinnet, som i likhet med følelsene er en del av menneskets natur, kan utøve kontroll over det emosjonelle domenet. Sinnet har nemlig i følge Xunzi en potensiell herskerrolle.

årsaksmessige rot i den menneskelige natur benevner han den også som ond.

Veien ut av uføret er å aktualisere sinnets styre over følelsene og over begjærene de gir opphav til. For å få til dette finnes det for Xunzi allerede en vei man kan gå langs, nemlig den de gamle vismenn allerede har pekt ut som den rette. Den foreligger slik sett tilgjengelig i de konfusianske klassikerene¹⁶, men ligger ikke noe mer nedfelt i mennesket enn de utallige andre måtene det kan bære seg ad på. Dette er som allerede nevnt et potensial i sinnets del av menneskenaturen. Xunzi understreker dette videre med å si at det er mulig for mennesket å skille galt fra rett og vite hva som er avkrevd av det i partikulære situasjoner (Munro, 2001, s. 80). Ettersom det da allerede fantes en god modell for dette både for individer og stater, er det ganske enkelt om å gjøre å legge samfunnet til rette på denne måten, og for individet å drille seg ekstensivt i å se, men først og fremst gjøre de rette handlingene.

OPPSUMMERENDE SAMMENLIGNING.

Det skulle nå være mulig å se nærmere på Xunzis og Mencius antatte motsetninger. De ser begge på menneskenaturen som et potensial for både rent interne trekk og for adferd. De ser også begge til Himmelen for å lokalisere menneskenaturens opphav. Begge mener de videre at den konkrete adferdsmessige formen denne naturen gir mennesket har kontekstuelle betingelser, og at disse i hovedsak er det som leder mennesket inn på rett eller gal vei. I den sammenheng er det også verdt å understreke at de er samstemte med hverandre og mange av sine samtidige i det at veien til det gode innebærer en form for utdanning og en god samfunnsorden. Her, på det pedagogiske, skiller de vel kanskje lag ettersom Xunzi vektlegger menneskets mulighet for ondskap og Mencius dets mulighet for godhet.

Et annet viktig skille er lokaliseringen av det gode og

onde mer metafysisk sett. Som det fremgår av det ovenstående, er det for Xunzi snakk om konsekvenser av menneskenaturen i begge tilfeller (Munro, 2001, s. 80-81). Han stempler menneskets natur som ond på grunn av følelsenes kausale rolle i den konkrete realiseringen av ondskap. Følelsene er som sagt bare en del av denne naturen, og interessant nok finner han også en nødvendig betingelse for å forhindre dette i den samme naturen, nemlig sinnet og dets mulige kontroll over følelsene. Dette legger veien åpen for det moralsk sett gode. Den konkrete spesifiseringen av dette var videre noe de gamle vismennene hadde kommet med (Lau, 1953, s. 556), en konsekvens av deres himmelgitte mulighet til å skille rett fra galt kanskje? Dette gjør menneskenaturen på et vis moralsk sett nøytral, eller uutviklet, for Xunzi (Munro, 2001, s. 80-81).

Helt det samme kan ikke sies i Mencius tilfelle. Han ser ut til å ha en mer immanent ide om godhet. Det plas-

serer det gode både i og utenfor mennesket og dets natur. Ettersom det gode for ham er både et kriterium på menneskelighet og en del av selve det potensialet som ligger her mener Lau at Mencius versjon av ondskap måtte være amoralitet (Lau, 1953, s. 550), og jeg vil legge til umenneskelighet. Dersom det er en riktig tolkning vil det også gi en forskjell mellom Mencius og Xunzi om ondskapens karakter.

Det fremgår således at Mencius og Xunzi ikke ser ut til å være mest uenige om menneskenaturens moralske valør, men mer om denne kan ha slik valør i det hele tatt. Det gir da også en dypere uenighet om moralens status som menneskeskapt (Xunzi) eller menneskeoppdaget (Mencius). Uenigheten skulle nå ha blitt synlig som å være av mer begrepslig art. Det plasserer kontroversen de to imellom mer på et metaetisk plan for å ta meg friheten til å bruke en moderne vestlig term.

NOTER

1 Kinesisk: Dao.

2 Under Han-dynastiet hadde ordet «shih» som opprinnelig betydde «knight» gått over til å ha betydningen «litterati/scholars» (Graham, 1989, s. 3).

3 Kinesisk: Mengzi. Mencius er en latinifisering av navnet.

4 Tidvis oversatt med «dårlig» (engelsk: bad). Se for eksempel Lau, 1953: 541. Ser ut til å være en og samme term på kinesisk og behandles derfor her som å ha samme mening.

5 Det er i alt seks slike filosofiske skoler eller retninger i den kinesiske antikken i henhold til klassifikasjonen av disse under Han-dynastiet ca. 100 f.Kr. Kort sagt hadde den antikke konfusianismen et konservativt og historiellesende utgangspunkt, med fokus på etikk, ritualer og (rituell) høflighet i forhold til de øvrige skolene. Det innebar også at en konfusianer hadde inngående kunnskap i historie og om ritualene nevnt i note 13, og skulle være i stand til å undervise unge adelsmenn i dette.

6 Det er dessverre ikke mitt privilegium å beherske verken klassisk eller moderne kinesisk. Oversettelser er derfor som en hovedregel beholdt i sin engelske form for ikke å fordreie meningsinnholdet på en måte det ikke skulle være dekning for i originalteksten.

7 Det innebærer likevel ikke at noen av tenkerne gjorde noen systematisk bruk av empirisk materiale i en moderne vestlig forstand, selv om de av noen har blitt tolket slik (Kaminsky, 1951, s. 116 og 122)

8 Aktiv deltagelse i offentlige og private ritualer hadde en svært sentral plass, spesielt for herskere og de fleste filosofer i det antikke Kina, og mye av tenkningen deres omhandler ritualenes organisering, utførelse og effekt med mer.

9 Engelsk: Sage.

10 Kinesisk: Ru. Ordet har også betydningen «konfusianer» her.

11 Kinesisk: Xing.

12 Kinesisk: Qing.

13 Kinesisk: Tianming. Himmelen er for Mencius og de fleste av hans samtidige en upersonlig overnaturlig størrelse.

14 Vi har ingen kilder til Gaozis tenkning utover verket Mencius. Her fremstår Gaozi som en konfusianer som holder menneskenaturen for å være nøytral (Graham, 1989, s 117-118 og 120-121).

15 Engelsk: Constancy.

16 Dette er et tekstkorpus av historisk, religiøs og poetisk karakter, angivelig samlet sammen av Konfusius selv. Det var mer eller mindre påkrevd å forankre sine teorier i sitater herfra i den kinesiske antikken, og særskilt for konfusianere.

LITTERATUR

Graham, A. C. 1989, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago, La Salle. Open Court.

Kaminsky, J. 1951, «Hsuntze's Philosophy of Man.» *Philosophy and Phenomenological Research*, årg. 12, nr. 1, s. 116-122. Hentet fra:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28195109%2912%3A1%3C116%3AHPOM%3E2.0.CO%3B2-R>

Lau, D. C. 1953, «Theories of Human Nature in Mencius ([Meng] [Zi]) and Shyuntzyy ([Xun] [Zi]),»

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, årg.15, nr. 3, s 541-565.

Hentet fra: <http://links.jstor.org/sici?sici=0041-977X%281953%2915%3A3%3C541%3ATOHNIM%3E2.0.CO%3B2-%23>

Mencius, 1999, *Mencius & Xunzi, Xunzi*, oversatt av Bloom, I, i Bloom, I og de Bary, W.T. (red.) *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press.

Munro, D. J. 2001, *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor, The University of Michigan, Center for Chinese Studies.



Illustrasjon: Embla, «Afrodite, kjerlighetens gudinne»



STOIKERE OG SKEPTIKERE OM SANSNING OG SANNHET¹

av Alf Andreas Bø

Kan vi vite om det vi sanser er sant? Dette er et spørsmål som er blitt drøftet og diskutert av filosofer til alle tider. Stoikerne mente at det virkelig er mulig å ha kunnskap om det vi sanser, og stoikernes teori ble kraftig kritisert av de skeptiske akademikerne. I denne artikkelen – «Stoikere og skeptikere om sansning og sannhet» har jeg gått inn i debatten mellom disse partene. Jeg håper dermed at to av de viktigste posisjonene innen antikk erkjennelsesteori har blitt klargjort og presentert på rettmessig måte.

ZENONS TEORI OM SANSNING, SANNHET OG KUNNSKAP OG ARCESILAUS' MOTARGUMENTER

Ifølge Zenon² får vi et «inntrykk» (gresk: «phantasia», engelsk: «impression») på sjelen av de objektene vi sanser, når vi sanser dem.³ Zenons etterfølger, Cleanthes, illustrerer dette med at vi får et inntrykk på sjelen akkurat som et stempel lager et avtrykk på en bit med voks. Senere innvender Chrysippus⁴ at denne analogien ikke kan tolkes bokstavelig.⁵ Ifølge Cicero hevdet Zenon at disse inntrykkene på sjelen er:

compounded out of a sort of blow provided from outside...but adding to these impressions received as it were by the senses the mind's assent, which he took to be located within us and voluntary. He did not attach reliability to all impressions but only to those which have a peculiar power of revealing their objects. Since this impression is discerned just by itself, he called it 'cognitive' [kataleptikon]... But once it had been received and accepted, he called it a 'grasp' [cognition], resembling things grasped by the hand (Cicero, 1987a), 1.40-1).

Ifølge Zenon kommer altså inntrykkene fra eksterne objekter. Disse inntrykkene er av forskjellig karakter, noen er klare og tydelige («kognitive inntrykk»), mens andre er uklare og diffuse («inkognitive inntrykk»). Inntrykkene stemples på sjelen når vi sanser, uavhengig av vår medvirkning. Det vil si at inntrykket av det objektet vi sanser, setter sitt merke på sjelen uten at vi aktivt går inn for det. Vi involverer oss aktivt med inntrykkene, dvs. gir bifall, først når de er stemplet på sjelen. Det å gi bifall betyr noe slikt som å samtykke, akseptere eller gi tilslutning til inntrykket. Vi kan også la være å gi bifall. Det å gi bifall er altså frivillig eller opp til oss selv. Ifølge Zenon er vi dermed ansvarlige for våre egne tanker og som vi skal se også våre handlinger.

KOGNITIVE INNTRYKK

Jeg har valgt å konsekvent bruke «kognitive inntrykk» som en oversettelse av «phantasia kataleptike». Ifølge stoikerne er objektene i verden opphav til sanne inntrykk og noen av disse er kognitive, dvs. at inntrykkene gjengir de observerte objektene nøyaktig slik de er. Andre inntrykk er inkognitive, disse er ikke «stemplet» i nøyaktig overensstemmelse med det som er (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.247-8 og Diogenes, 1975, VII. 51). Siden de klare og tydelige inntrykkene kun kan skjernes ved hjelp av sin egen tilstedeværelse på sjelen, kaller Zenon dem «kognitive» (jf. *Acad.* 1.40-1). Hvis inntrykket (1) kommer fra noe som er og (2) er i nøyaktig overensstemmelse med det objektet som sanses, så er inntrykket kognitivt. Senere stoikere innfører et kriterium til; (3) inntrykket kommer ikke fra noe som ikke finnes. Jeg forstår dette som at inntrykket for eksempel kommer fra en hest som virkelig eksisterer

(jf.1) og inntrykket av hesten er et nøyaktig «avtrykk» av hesten, stempelet er altså fullstendig og nøyaktig (jf.2). De inkognitive inntrykkene kommer enten fra noe som ikke finnes, for eksempel en enhjørning, eller de er ikke i nøyaktig overensstemmelse med det som er, med andre ord, avtrykket av hesten er ikke klart og tydelig (Diogenes, 1975, VII. 46).

Viten er som sagt et uforanderlig kognitivt inntrykk. Kun den vise mannen kan være i besittelse av denne formen for erkjennelse.

KOGNISJON

Zenon deler erkjennelsen av verden inn i tre kategorier (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.151). Den sikreste erkjennelse kaller han *viten* («episteme»). Det er kun den vise mannen som har denne form for erkjennelse. Viten er resultatet av et bifall til et kognitivt inntrykk og er sikkert og uforanderlig. Man kan ikke ved hjelp av fornuften («logos») forandre på inntrykket (Stobaeus 2.73, 16-74; Long, 1987, 41H; *Sextus Empiricus*, 1957, 7.151-2). Diogenes Laertius gir følgende fremstilling av stoikernes definisjon av viten: «Knowledge itself they [dvs. Stoikerne f. a.] define either as unerring apprehension or as a habit or state which in reception of presentations cannot be shaken by arguments» (Diogenes, 1975, VII. 47).

Den neste kategorien er *kognisjon* («katalepsis»). Kognisjon er den erkjennelsesformen man har, når man har gitt bifall til et kognitivt inntrykk. Man har altså *fattel⁶* det observerte objektet slik det er. Til slutt kommer *mening* («doxa»). Man har en mening når man har gitt et «svakt og usant» eller «svakt og foranderlig» bifall til et inntrykk. Hvis man har en mening om noe, så kommer enten inntrykket fra noe som ikke finnes, eller inntrykket er ikke klart og tydelig. Det kan også være tilfelle at man ikke har opparbeidet seg evnen til å kunne fatte objektene slik de er.

Viten og mening er motsetninger, og kognisjon er et kriterium mellom disse (Cicero, 1987a, 1.41-2; Long, 1987, 41B; *Sextus Empiricus*, 1957, 7.151). Ettersom viten ikke er tilgjengelig for oss vanlige mennesker, er det i kognisjonen at vår kunnskap om verden holder til. Det ser da ut til at Zenon legger kriteriet for sannhet i selve kognisjonen, dvs. i resultatet av et bifall til et kognitivt inntrykk.⁷ Viten er som sagt et uforanderlig kognitivt inntrykk. Kun den vise mannen kan være i besittelse av denne formen for erkjennelse. Folk flest, dvs. de som også er i besittelse av meninger, er ikke i besittelse av viten. Kognisjon er imid-

lertid tilgjengelig for både den vise og for folk flest. Det ser da ut til Zenon hevder at målet for oss vanlige mennesker vil være å oppnå mest mulig kognisjon. På denne måten kan vi ved hjelp av våre sanser oppnå kunnskap om den ytre verden, ettersom de kognitive inntrykkene gjengir verden slik den er.

ARCESILAUS' ARGUMENTASJON MOT KOGNISJONENS EKSISTENS

Ifølge akademikeren Arcesilaus (ca. 273-242 f.v.t.) er det mulig at det ikke finnes kognitive inntrykk. Følgelig kan vi ikke være sikre på om vi kan oppnå noe slikt som kognisjon. Med andre ord, vi kan ikke oppnå en sikker sansebasert kunnskap om den ytre verden. Sextus tilskriver Arcesilaus følgende argument mot Zenons teori om kognisjon (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.151-7): Ifølge Zenon, er som sagt kognisjon tilgjengelig både for den vise og for folk flest. Arcesilaus innvender at hvis den vise mannen gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han viten, ikke kognisjon. Og hvis den vanlige mannen gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han en mening. Videre sier Arcesilaus: «and nothing else is acquired besides these two save a mere name» (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.153-4). Jeg tolker dermed Arcesilaus følgende på dette punktet: han mener det ikke finnes noe vesen som kan være en «mellomting» mellom den vise og den vanlige mannen, som er kapabel til å oppnå kognisjon.

Arcesilaus synes å ha rett angående den vise – hvis en vis mann gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han per definisjon viten. Det han sier om den vanlige mann derimot, ser ut til å forutsette at det ikke finnes kognitive inntrykk. Ifølge Sextus fremla Arcesilaus følgende argument for å vise dette:

And if apprehension is in fact assent to an apprehensive presentation, it is non-existent, firstly, [1] because assent is not relative to presentation but to reason [logos] (for assent are given to judgements) and secondly, [2] because no true presentation is to be found to be of such a kind as to be incapable of proving false, as is shown by many various instances (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.154)

Videre sier Arcesilaus at dersom det ikke finnes kognitive inntrykk, så vil det selvfølgelig heller ikke finnes kognisjon. Og han fortsetter med at hvis det er tilfelle at det ikke finnes kognitive inntrykk, så vil heller ikke den vise kunne gi bifall, fordi den vise da må gi bifall til inkognitive inntrykk. Bifall til inkognitive inntrykk medfører at man har meninger, hvilke den vise per definisjon ikke kan ha.

Konsekvensene av at det ikke finnes kognitive inntrykk er da at den vise ikke kan gi bifall og dermed kan han heller ikke bli vis etter stoikernes kriterier. Den vise må da som skeptikerne «suspend judgement about everything» («epoché»). Folk flest vil også kun kunne ha meninger og ikke kognisjon, ettersom det ikke finnes kognitive inntrykk. Følgelig er ikke kunnskap, slik Zenon definerer det, oppnåelig verken for den vise eller oss vanlige mennesker.

Zenon kan selvfølgelig ikke akseptere Arcesilaus' konklusjon uten å måtte gå bort fra sin teori om hvordan kunnskap er oppnåelig. I Sextus' gjengivelse av Arcesilaus' argument vises det ikke til noen argumentasjon som bygger opp under premissene (1) og (2) (se sitatet ovenfor), bortsett fra at etter (2) sier Arcesilaus at dette er vist ved flere eksempler. Jeg vil nå gjengi et eksempel Cicero bruker i sin fremstilling av denne debatten, for deretter å forsøke å formulere stoikernes svar på dette eksempelet.

APARALLAXIA-ARGUMENTET

Hva mener Arcesilaus med (2), «no true presentation is to be found to be of such a kind as to be incapable of proving false»? Det ser ut til at poenget er at det ikke finnes inntrykk, lik de stoikerne vil hevde er kognitive inntrykk, som ikke kan forveksles med andre inntrykk. For eksempel er det vanskelig å skjelne inntrykkene man får av to eneggede tvillinger. Vil man kunne skille mellom to inntrykk man får av to slanger av samme art? Akademikerne tilskrives en rekke slike eksempler. Like fullt holder stoikerne fast ved sin teori om at kognitive inntrykk er sanne og at kognisjon dermed er mulig.

Cicero sier at stridens kjerne mellom stoikerne og akademikerne ligger i påstanden om at for enhver sann sansoppfatning finnes det en tilsvarende usann oppfatning som er uatskillelig fra den sanne oppfatningen (Cicero, 1987a, 2.82; MacKendrick, 1989, s. 121). Det ser altså ikke ut til at Arcesilaus eksplisitt avviser at det finnes sanne inntrykk, men at vi aldri kan *ha kunnskap* om at det inntrykket vi har er sant.⁸ Cicero fremstiller diskusjonen slik: Hvis en mann "N" ser på Publius Servilius Geminus, men tror at han ser på Quintus, så erfarer N et inkognitivt inntrykk fordi «there is no mark distinguishing the true from the false» (Cicero, 1987a, 2.83-5; Long, 1987, 40J).⁹ Cicero hevder altså at det ikke finnes noe «kjennetegn» som viser hvordan man kan skille mellom et sant og et usant inntrykk. Altså, hvis det er slik at vi får kognitive inntrykk fra eksterne objekter og N får et kognitivt inntrykk og danner en kognisjon av Geminus, men tror det er et inntrykk av Quintus, så viser dette at N ikke er i stand til å skille, eller fatte forskjellen, mellom inntrykkene han får av henholds-

vis Geminus og Quintus.

Arcesilaus' skeptiske tese ser dermed ut til å være at det for hvert enkelt sant inntrykk, som Zenon vil hevde at er et kognitivt inntrykk, kan forekomme et annet inntrykk som er «uatskillelig» («aparallaxia»).

STOIKERNES SVAR PÅ APARALLAXIA-ARGUMENTET

Ifølge stoikerne kan det ikke forekomme uatskillelige inntrykk, siden ingen objekter er helt like. Michael Frede har pekt på at dette ikke er et *ad hoc* argument og jeg tror han har rett i det.¹⁰ For å holde meg til diskusjonen vil jeg ikke her gi en fremstilling av stoikernes fysikk og metafysikk. Det er likevel på sin plass å presisere at det er sentralt i stoikernes ontologi at ingen objekter er helt like. Som Platonisten Syrianus formulerer det: «(...) only particulars exist, as the stoics assert».¹¹ Selv om dette skulle være riktig, så kan det likevel ifølge akademikerne forekomme at man forveksler et kognitivt inntrykk med et annet inntrykk. På dette svarer stoikerne at vi må øve oss: Hvis man først har lært seg å peke ut Quintus, så kan ikke det inntrykket man får av Geminus være helt likt det inntrykket man har av Quintus. Dette kan stoikerne hevde ettersom de tar utgangspunkt i at Geminus og Quintus ikke kan være helt identiske. Ifølge stoikerne kan man altså øve seg opp slik at man blir i stand til å skille mellom tilsynelatende identiske inntrykk. For eksempel kan moren til eneggede tvillinger se forskjell på dem. Dette forblir imidlertid problematisk for Zenons teori, siden det ser ut til at han må innrømme at det kan forekomme at N ikke klarer å skille mellom inntrykkene han får av henholdsvis Geminus og Quintus (Cicero, 1987a, 2.77).

Det kan likevel se ut til at stoikerne kan komme seg ut av dette uføret. Kognitive inntrykk kommer som sagt fra det som er, og de er i nøyaktig overensstemmelse med det som er. La oss anta at det kognitive inntrykket N har av Geminus i dette tilfellet tilfredsstiller denne definisjonen. N vil dermed gi bifall til et klart og tydelig inntrykk. Hvis dette er tilfelle, så må grunnen til at N tror at Geminus er Quintus være en feil N er skyldig i. N gir ikke bifall til et uklart inntrykk, N tror at inntrykket er av en annen person enn den personen inntrykket er av. Derfor ser det ut til at dette argumentet som Cicero fremfører, ikke viser at det ikke kan forekomme kognitive inntrykk, kun at alle inntrykk kan forveksles.¹² Jeg vil påstå at stoikerne derfor fremdeles kan hevde at det kan forekomme kognitive inntrykk. Stoikerne kan dermed holde fast ved at man kan øve seg opp slik at man lærer å skille mellom tilsynelatende identiske inntrykk. I dette tilfellet vil N lære at Geminus og

Quintus er veldig like og vil i fremtiden være mer påpasselig med å gi bifall til et inntrykk han får fra en av disse.

Akademikerne vil selvfølgelig ikke godta dette. De vil

...argumentet viser at Zenon får problemer med å vise hvordan vi kan vite når vi har kognisjon og når vi har en mening.

fremheve at aparallaxia-argumentet viser at man aldri kan ha kunnskap om at det inntrykket man har, er et inntrykk av det objektet man tror det er et inntrykk av, ettersom det tydeligvis finnes uatskillelige inntrykk. Følgelig finnes det ingen sanne inntrykk som er av en slik art at de ikke kan forveksles med andre inntrykk. Kognisjon kan derfor ikke være kriteriet for sannhet, siden det viser seg at det alltid er mulig å forveksle inntrykk. På grunn av denne forvekslingen kan vi med andre ord aldri være sikre på når vi eventuelt har kognisjon og når vi har en mening. Stoikerne kan parere med at *inntrykket* ikke ender opp med å være usant. Det som er feil her, er at N forveksler det kognitive inntrykket N får av Geminus med et kognitivt inntrykk N har *hatt* av Quintus. Det er imidlertid tvilsomt om Zenon kan si dette, hvis det er riktig at han legger sannhetskriteriet i selve kognisjonen.

Eksempelet til Cicero som jeg har gjengitt ovenfor, tilskrives ikke eksplisitt Arcesilaus, men det synes rimelig å anta at det er argumenter av denne typen som ligger til grunn for Arcesilaus' andre premiss. Det kan se ut til at Arcesilaus lykkes i å vise at kognisjon ikke er kriteriet for sannhet, fordi argumentet viser at Zenon får problemer med å vise hvordan vi kan vite når vi har kognisjon og når vi har en mening (Jf. N's forveksling av Geminus og Quintus).

Likevel holder stoikerne fast ved sin tese om at kunnskap ved hjelp av sansene er mulig. Dette tror jeg henger sammen med at akademikerne ennå ikke har vist at det ikke kan forekomme kognitive inntrykk, kun at kognitive inntrykk, hvis de finnes, kan forveksles med andre inntrykk. Altså kan stoikerne fremdeles hevde at det finnes kognitive inntrykk. Men skal dette svaret fra stoikerne holde, så må det være tilfellet at alle objekter kan være opphav til kognitive inntrykk. Stoikerne kan kanskje svare omtrent slik: Hva om N dagen etter møter Quintus på torget og får et kognitivt inntrykk av Quintus og gir bifall til dette inntrykket. Denne gangen er det virkelig Quintus. Vil ikke N ha kognisjon da? Så lenge det finnes kognitive inntrykk, vil det også, i hvert fall teoretisk sett, være mulig

å oppnå kognisjon.

Det er imidlertid tvilsomt om Zenon kan komme med et slikt svar. For hvis denne responsen skal holde, så må sannheten ligge i inntrykkene, ikke i kognisjonen. Zenon må dermed flytte sannhetskriteriet fra kognisjonen og inn i selve inntrykkene, og det har jeg ikke funnet tilstrekkelig bevis i kildematerialet for at han gjør.¹³ Chrysippus derimot, ser ut til å gjøre nettopp dette.

CHRYSIPPUS' FORANDRING PÅ STOIKERNES TEORI OM SANNHET OG SANSNING

Ovenfor konkluderte jeg med at hvis det er riktig at Zenon legger sannhetskriteriet i kognisjonen, så får han problemer med å svare på Arcesilaus' argumentasjon. Jeg har allerede nevnt at Chrysippus forandrer på Zenon og Cleanthes' teori om inntrykk. Jeg skal nå forsøke å forklare hva dette innebærer.¹⁴ Det er særlig to momenter ved Chrysippus' epistemologi som er relevante her. Det første momentet er at han har en annen teori om hva som skjer med sjelen når den blir utsatt for et sanseintrykk, det andre momentet er at inntrykk ifølge Chrysippus kan være rasjonelle.

FORANDRING AV SJELEN

Ifølge Diogenes Laertius sier Chrysippus at vi ikke må ta Cleanthes' stempelanalogi på Zenons teori om inntrykk bokstavelig. Det er ikke slik at sanseintrykkene lager et stempelavtrykk på sjelen (Diogenes, 1975, VII 54). Sextus viser også til denne forskjellen mellom stoikerne (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.228-231). Ifølge Sextus mener Chrysippus at Zenons og Cleanthes' teori om hva som skjer med sjelen når vi får et inntrykk er absurd, fordi det følger av denne teorien at sjelen vil forme flere forskjellige former på samme sted samtidig. Sextus fortsetter med å si at Chrysippus på grunn av dette hevder at det Zenon mente med termen «inntrykk» (gresk: «phantasia») var «forandring» (gresk: «alloiosis»). Chrysippus hevder dermed at inntrykk er en forandring *av* sjelen («presentation is an alteration of the soul») (M 7.230). Chrysippus illustrerer dette med det Håvard Løkke kaller «the noisy room analogy»:

Just as the air, when many people speak simultaneously, by receiving at once innumerable different blows, immediately also contains many alterations, so too the leading part of the soul, by being appeared to in various ways, will undergo something analogous to this¹⁵

Ifølge Chrysippus kan sjelen på denne måten utsettes

for flere inntrykk samtidig. Det kan den ikke hvis man tolker Cleanthes' voksanalogi bokstavelig.

CHRYSIPPUS' RASJONELLE INNTRYKK

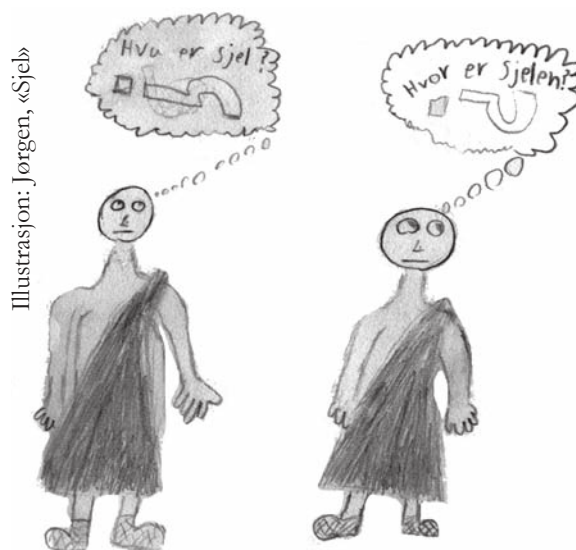
Det er altså ikke slik at inntrykkene medfører at vi får et avtrykk på sjelen. Inntrykkene er årsak til en forandring av sjelen. Hvordan er det så disse inntrykkene forandrer sjelen og hvordan er det vi kan oppfatte hva inntrykkene inneholder? Hos Diogenes Laertius kan vi lese følgende:

The Stoics agree to put in the forefront the doctrine of presentation and sensation, inasmuch as the standard by which the truth of things is tested is generically a presentation, and again the theory of assent and that of apprehension and thought, which precedes all the rest, cannot be stated apart from presentation. For presentation [phantasia] comes first; then thought, which is capable of expressing itself, puts into the form of a proposition that which the subject receives from a presentation.¹⁶

Hvis denne passasjen kan tilskrives Chrysippus, så hevder han altså at det først kommer inntrykk, så en tanke. Det å sanse er ikke kun et «mottak av rå data» som setter et stempel på sjelen, slik Zenon og Cleanthes ser ut til å hevde. Sansning er å tenke, dette er ikke to separate handlinger. Det må imidlertid presiseres at tenkningen ikke vil ha forekommet hvis det ikke hadde vært for inntrykket. Og dette inntrykket er ifølge Chrysippus rasjonelt, fordi det på en eller annen måte inneholder, eller realiserer, et innhold som kan uttrykkes ved hjelp av språk. Det gjenstår å se hvordan vi er i stand til å oppfatte dette språklige ved et inntrykk. Sextus sier:

They [the Stoics] say that a 'sayable' [gresk: 'lekton'] is what subsist in accordance with a rational impression, and a rational impression is one in which the content of the impression can be exhibited in language (*Sextus Empiricus, 1957, 8.70*)

Et rasjonelt inntrykk inneholder altså et *lekton*, («sayable»), bokstavelig «det som kan sies» (Løkke, 2005, s. 5). Vi kan dele stoikernes lekta inn i to grupper, (1) setninger som inneholder et subjekt som er et eller annet («A er B») og (2) setninger som mangler et subjekt, for eksempel «skriver». En setning som representerer den første gruppen lekta, og bare denne, er enten sann eller usann. Det må presiseres at lekta ikke *er* det objektet vi sanser, men er et observert faktum som sier noe om de observerte objektene egenskaper (Long, 1974, s. 135-6). I kraft av å være et rasjonelt inntrykk inneholder inntrykket et faktum som kan bli uttrykt ved språk, for eksempel: «dette er hvitt»,

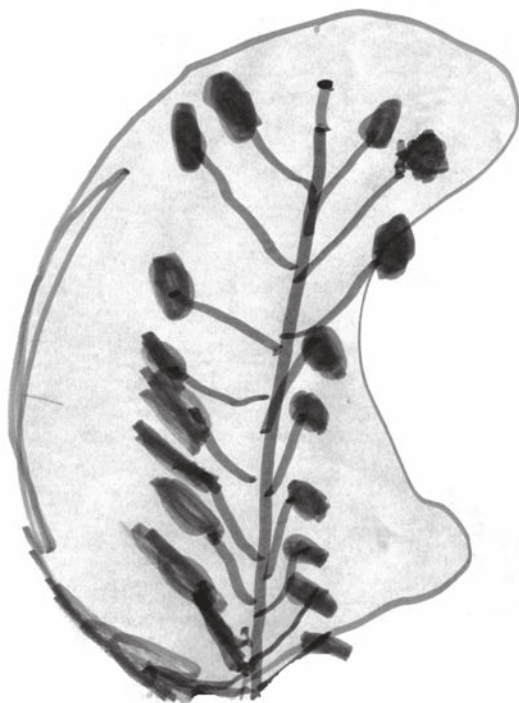


Illustrasjon: Jørgen, «Sjæl»

«det er en hest».¹⁷ Setningen «det er en hest» for eksempel, kan være sann eller usann. Enten er det virkelig en hest, eller det kan være en luftspeiling, et utkledd muldyr eller lignende. Denne typen lekta som refererer til subjekter som *er* et eller annet er altså enten sanne eller usanne. Ettersom vi ikke vil uttale slike setninger uten at vi har et inntrykk, så holder sannheten til i inntrykkene. For det er ikke meningsfylt å si «det er en hest» og peke på hesten hvis vedkommende ikke har et sanseintrykk av denne hesten.

Det ser dermed ut til at Chrysippus «flytter» sannhetskriteriet fra kognisjonen og inn i inntrykkene. De rasjonelle inntrykkene gjengir ikke de observerte objektene som et avtrykk på sjelen, de medfører en forandring av sjelen og innehar et lekta, noe språklig som sier noe om hva det observerte objektet er.

Som sagt konkluderte jeg ovenfor med at Arcesilaus (ut i fra Ciceros fremstilling) ikke viste at det ikke finnes kognitive inntrykk. Det Arcesilaus viste, er at dersom kognisjon er kriteriet for sannhet, så er ikke sikker kunnskap oppnåelig fordi det kan forekomme at vi tror vi har kognisjon når vi ikke har det. Jeg tror Chrysippus' presisering av at sannhetskriteriet ligger i de rasjonelle inntrykkene og ikke i kognisjonen, kan gjøre at han er i stand til å svare på argumentasjonen til Arcesilaus. For hvis det er slik at objektene ute i verden viser seg for oss slik de er, og vi kan lære oss å fatte de sanseintrykkene vi får av disse objektene, så er kunnskap oppnåelig. Chrysippus kan, i motsetning til Zenon, si at N kan møte Quintus på torget og si «det er Quintus» med utgangspunkt i et rasjonelt inntrykk inneholdende et sant lekton.



Illustrasjon: Emma, 5 år «Det er sant at det finnes trær»

APRAXIA-ARGUMENTET

Så langt har jeg fokusert på akademikernes argumentasjon mot stoikerne. Stoikerne hadde imidlertid også argumenter mot akademikerne. Et av disse er apraxia-argumentet. Schofield oversetter «apraxia» med «inability to act» (Schofield, 2005, s. 332). Dette argumentet stiller spørsmål ved konsekvensene av akademikernes *epoché* («suspension of all judgement»).

Stoikerne spurte akademikerne om hvordan de kan handle dersom de ikke vil gi bifall til sanseintrykk. Hvilke

belegg har de da for at de går gjennom døra og ikke rett på veggen når de skal ut av huset, og hvorfor går de på badet og ikke opp på fjellet når de skal ta seg et bad?¹⁸ Stoikerne hevdet at det er en sammenheng mellom det å

Stoikerne hevdet at det er en sammenheng mellom det å sanse og det å handle.

sanse og det å handle. Zenon ser ut til å vektlegge inntrykkes virkning på vårt bifall, og dermed også våre handlinger i *Academica* 1.40-42, side 2 (1987a). I *De Fato* fremstiller Cicero Chrysippus' teori om handling. Chrysippus er noe klarere enn Zenon da han presiserer at uten inntrykk vil det ikke være mulig å gi bifall, og dermed heller ikke mulig å handle (Cicero, 1987b, 39-43; Long, 1987, 62C). Chrysippus legger altså vekt på den kausale sammenhengen mellom sanseintrykk og handling.

Diskusjonen kan fremstilles slik: La oss nå anta at vår venn N er stoiker etter Chrysippus' kriterier og får et rasjonelt inntrykk av Quintus. N er også livredd for Quintus. N vil i denne situasjonen, etter Chrysippus' teori få et rasjonelt inntrykk av Quintus og vil kunne «handle hensiktsmessig»¹⁹ ut fra dette inntrykket. For eksempel ved å løpe og gjemme seg. Hvordan kan N handle hensiktsmessig i denne situasjonen dersom han er skeptisk akademiker og ikke vil gi bifall til det sanseintrykket han får av Quintus? Akademikerne vil svare at N selvfølgelig vil kunne handle, selv om han ikke vil gi bifall til at det sanseintrykket han får er av Quintus. N behøver ikke gi bifall til en mening om at det er et inntrykk av Quintus for at han skal kunne handle. N's *epoché* medfører at N ikke har meninger, det hindrer ikke N i å handle.

NOTER

1 En stor takk til Håvard Løkke. Uten hans kyndige veiledning i løpet av høsten 2006 hadde aldri dette skrevet blitt til.

2 Zenon fra Kition, stoisismens grunnlegger, ca. 333-262 f.v.t.

3 Mange av stoikerne og akademikernes begreper er vanskelige å oversette til norsk, derfor vil jeg som jeg har gjort her gjengi de greske termene, samt den engelske oversettelsen for en bedre begrepsavklaring.

4 Chrysippus (ca. 281-204 f.v.t.) var stoikerne tredje leder etter Zenon og Cleanthes. Han skrev veldig mange bøker som dessverre er gått tapt. Chrysippus regnes for å være stoisismens hovedteoretiker.

5 Sextus Empiricus: *Against the logicians* (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.228-229). Se også Diogenes Laertius (Diogenes, 1975, VII.50). Hvorfor Chrysippus kommer med denne innvendingen og hva dette innebærer vil jeg komme tilbake til i del 2. Sextus Empiricus levde omkring år 200. Sextus var pyrrhonist (skeptiker etter Pyrrhons skole). Diogenes Laertius er en dunkel skikkelse vi vet veldig lite om. Han levde omkring år 300.

6 Jeg velger å oversette «grasp» med «fatte».

7 I den grad vi kan være sikre på at Sextus referer til Zenon i *Sextus Empiricus' Against the logicians* (1957, 7.250ff) ser dette ut til å være en rimelig tolkning av Zenons sannhetskriterium. Historiske grunner gjør det i hvert fall sannsynlig at Sextus refererer til stoisk teori for Chrysippus, ettersom den stoiske tesen settes opp mot Arcesilaus. At kognisjon er kriteriet for sannhet rimer også med Ciceros fremstilling av Zenon i *Academica* (Cicero, 1987a, 1.40-42) delvis gjengitt ovenfor.

8 «He [Arcesilaus] really wanted to know the truth» sier Cicero i *Academica* (1987a, 2.76b). Sextus har en noe annen fremstilling av Arcesilaus i *Outlines of scepticism* (Sextus Empiricus, 2005, 1-232), der han fremhever Arcesilaus' *epoché*. Jeg tror den beste tolkningen av Arcesilaus er at det er kunnskap om sannheten han betviler, ikke nødvendigvis om det finnes noen sannhet. For diskusjon se Long 1974 s. 88-94, Annas & Barnes 1985 s. 14-15, Brittain

2006, s. 45 note 110.

9 Jeg har satt inn «N» for å forsøke å få dette mer oversiktlig. Se også Brittain 2006, s. 48-9 og Frede 2005, s. 309.

10 Se Frede 2005, s. 310-311. Følgende passasje er også inspirert av Fredes argumentasjon.

11 Syrianus *On Aristotle's metaphysics* 104, s. 21 (L&S 30G) Se også ,Sextus *M* 7.410 og Rist 1969 s. 137.

12 Dette er også Ciceros intensjon. Han presiserer at han ikke vil vise at det finnes identiske objekter (og dermed identiske inntrykk, som det vil følge av stoikernes teori), kun at inntrykk av tilsynelatende identiske objekter alltid kan forveksles (*Cicero*, 1987a, 2.85).

13 Cicero nevner en slags modifikasjon av Zenons teori da han legger stoikernes tredje kriterium for at et inntrykk er kognitivt (at inntrykket ikke kommer fra noe som ikke er) i munnen til Zenon (*Cicero*, 1987a, 2.77). Dette hjelper imidlertid ikke stort hvis Zenon fremdeles hevder kognisjon er kriteriet for sannhet. For diskusjon se Brittain 2006, s. 45 note 111 og Frede 2005, s. 302.

14 Denne forklaringen bygger på H. Løkkes *The stoics on sense perception* i H. Lagerlund et al. (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Thought*, 2005.

15 (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.231). Løkkes oversettelse, (Løkke, 2005, s. 6).

16 D. L. VII.49. Hicks' oversettelse. Her siterer Diogenes Diocles fra Magnesia. Diocles nevner ikke Chrysippus i denne passasjen. Men det at det presiseres at det først kommer et inntrykk, så en tanke som uttrykker seg i form av en proposisjon stemmer bedre overens med de kilder vi har om Chrysippus enn de vi har om Zenon. Julia Annas tilskriver denne passasjen til Chrysippus i *Hellenistic philosophy of mind* University of California press, 1994 s.75 Forståelsen av denne litt uklare passasjen bygger jeg også på Annas' fremstilling

17 Eksempler fra henholdsvis Sextus (1957, 7.344) og Ciceros *Academica* (1987a, 2.21). (Løkke, 2005, s. 5.)

18 Eksempler hentet fra Pluthark (*Against Colotes*, 1122A-F, L&S 69A). Colotes var epikureer, disse eksemplene nevner imidlertid Pluthark i sin diskusjon med stoikerne fra et akademisk standpunkt.

19 «Handle hensiktsmessig» er brukt her i mangel av et bedre begrep. «Å handle i overensstemmelse med kunnskap om hvordan verden er», er omtrent den betydningen «handle hensiktsmessig» har her.

LITTERATUR

- Algra, K. J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (eds.), 2005, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Allen, J. 1994, *Academic probabilism and stoic epistemology*, in *Classical Quarterly* pp. 85-113, (OUP), Oxford
- Allen, J. 2004, (*Carneades* www.plato.stanford.edu/entries/carneades/#3) 21.9.2006. (første gang publisert 11. August 2004)
- Annas, J. & J. Barnes, 1985, *The modes of scepticism*, (CUP), Cambridge
- Annas, J. 1994, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California press, Berkeley Los Angeles, London
- Bobzien, S. 1998, *Determinism and freedom in stoic philosophy* Clarendon press, Oxford
- Brittain, C. 2001, *Philo of Larissa: the last of the academic sceptics*, (OUP), Oxford
- Cicero, M. T. 1987a, «Academica», i Long, A. A. & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Cicero, M. T. 1987b, «On fate», Long & Sedley (overs.) I Long, A. A. & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Cicero, M. T. 2006, *On academic scepticism*, Charles Brittain (overs.) Hackett publishing Company, Indianapolis/Cambridge
- Diogenes Laertius, 1975, *Lives and opinions of eminent philosophers*, R. D. Hicks (overs.) Loeb classical library, London 1975
- Frede, M. 1987, Ch. 9: *Stoic and Sceptics on Clear and Distinct Impressions* & Ch. 11: *The Sceptics two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge in Essays in Ancient Philosophy*, pp. 151-176 & 201-222. Clarendon press
- Frede, M. 2005, «Stoic epistemology», in Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Inwood, B. & L. P. Gerson, 1998, *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge
- Long, A. A. 1974, *Hellenistic philosophy, stoics, epicureans, sceptics*, Charles Scribner's sons, New York
- Long, A. A. & D. N. Sedley, 1987, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Løkke, H. 2003, *Early stoic epistemology*, Oxford
- Løkke, H. 2005, «The stoics on sense perception» i H. Lagerlund et al. (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Thought*
- MacKendrick, P. 1989, *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth, London
- Pluthark, 1987, «On common conceptions», Long & Sedley (overs.) I *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge 1987
- Pluthark, 1987, «Against Colotes», Long & Sedley (overs.) I *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge 1987
- Rist, J. M. 1969, *Stoic philosophy*, (CUP), Cambridge
- Schofield, M. 2005, «Academic epistemology» i Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Sedley, D. N. 2005, «Hellenistic physics and metaphysics» i Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Sextus Empiricus, 1957, *Against the logicians*, R. G. Bury (Overs.) Loeb classical library, London 1957
- Sextus Empiricus, 2005, *Outlines of scepticism*, Julia Annas & Jonathan Barnes, (CUP), Cambridge 2005
- Stough, C. L. 1969, *Greek scepticism, a study in epistemology*, University of California Press Berkeley and Los Angeles
- Syrianus, 1987, *On Aristotle's metaphysics*, Long & Sedley (overs.) i *The Hellenistic Philosophers* (CUP), Cambridge 1987

INTERVJU MED PANAGIOTIS DIMAS

av Hallvard Markus Stette

Panagiotis Dimas er professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, og bestyrer ved Det norske institutt i Athen. Sistnevnte er en stilling han nylig har tiltrådt. I mange år har han innviet Oslos filosofistudenter i metafysikkens mysterier som foreleser på innføringsnivå. Han har i tillegg holdt seminarer om alt fra materielære i antikken til politisk filosofi. Hans filosofiske engasjement er altså vidt, men sterkest overfor antikk filosofi. Han har publisert i en rekke internasjonale så vel som norske tidsskrifter. Vi fikk anledning til å snakke med ham da han nylig var i Norge.

I juni 2006 satte universitetsstyret i gang «Prosess faglig prioritering», en prosess som har som siktemål, ut fra en vurdering av kompetanseområder og viktigheten av forskjellige forskningsfelter, å komme fram til bestemmelser om UiOs fremtidige faglige profil, samt å gi retningslinjer for flyten av forskningspenger i årene som kommer. Hvorfor mener du at man skal prioritere antikk filosofi? Ja, hvorfor overhodet beskjeftige seg med antikk filosofi i 2007?

Vel, det er flere sider ved dette spørsmålet, én er det forskningsmessige. Det er slik at vi har en veldig god gruppe i antikkens filosofi ved dette universitetet, en gruppe som er godt kjent internasjonalt, og som publiserer internasjonalt, og som også er med når det skjer ting forskningsmessig internasjonalt. Dette er en ressurs vi har, og har hatt en stund, og som dels er et resultat av tidligere satsinger, og dels er grunnet heldige omstendigheter. Å ikke benytte seg av disse ressursene ville være utrolig dumt, spesielt når man beviselig vet at det kommer veldig bra forskning og gode publikasjoner fra denne gruppen. Dette er objektivt sett tilfelle, noe man kan sjekke. Forskningsmessig er altså antikk filosofi, gitt de omstendighetene vi nå befinner oss i, et satsningsområde som universitetet bør ta vare



Foto: Magnus Rønning

på, fordi vi på dette feltet allerede har en kultur hvor det gjøres en god jobb, også internasjonalt. Det var én side, den forskningsmessige siden, og så forstår jeg spørsmålet slik at du også spør etter viktigheten av å jobbe med antikk filosofi. På Princeton, hvor jeg tok doktorgraden min, pleide man å si at hvis det finnes en eller to mennesker som synes at det beste i hele verden er å undersøke de rareste grammatikkreglene i det minst talte slaviske språket, så er det ytterst viktig at disse menneskene får fortsette med å gjøre nettopp dette. Universitetene er til for å pleie sannheten, og hvis du har folk som har anledning til å komme fram til sannheten, så er det i seg selv viktig å støtte disse menneskene i å gjøre det. Noe annet som kan gi et hint om viktigheten av å arbeide med antikk filosofi, er at alle de store, gode universitetene internasjonalt, for eksempel Princeton, Harvard, Berkeley, Oxford, Cambridge, London, UCLA og Cornell, har store, voksende og produktive miljøer for antikk filosofi. Antikkmiljøene er noe disse universitetene satses på, og jeg tror vi kan gå ut fra at de vet hva de gjør; det må være en grunn til at de synes arbeid med antikk filosofi er viktig. Men man kan selvfølgelig sette seg

ned og begynne å spørre: «Hvorfor er det viktig?» Det er veldig mange forskjellige grunner til det, men en grunn jeg er interessert i å ta opp her, er noe som lar seg knytte til en del faktiske hendelser i vår historie, vår sivilisasjons historie. Antikkens kultur og filosofi har gjentatte ganger i vår vestlige historie blitt tatt opp som en kilde til inspirasjon: kulturelt, vitenskapelig, politisk, økonomisk. I tider som våre, preget av internasjonale konflikter og religiøse, kulturelle og politiske motsetninger, er det viktig å bli minnet om at vi i de antikke tekstene har en *felles* kilde av rasjonalitet, som alle kan være sammen om og enes om. Araberne, som er muslimer, var fra 900 til 1200 de fremste eksponentene av Aristoteles' tekster. Beviselig finnes det altså her, i de antikke tekstene, en veldig viktig kilde som kan etablere en felles grunn hvorfra man sammen kan diskutere. Det ville være utrolig dumt av Norge, som et av verdens, om ikke verdens, rikeste land, å forsømme ansvaret forbundet med sikringen av denne felleskilden. Ingen andre nasjoner, som det er relevant å sammenligne seg med, gjør det. *Ingen* tekster er lest mer enn Platons, Aristoteles', Sofokles', og så videre, og det må jo være en grunn til det. Det viktigste, tror jeg, er at det ikke er psykologiske aspekter som er bærende, men at det er *logos* som er bærende. *Logos* er noe som ikke ser på kulturelle forskjeller; den har sin egen dynamikk og logikk. På den måten utgjør den en felles basis for menneskelig samvær og idéutveksling. Problemstillingene som denne *logos* handler om eller diskuterer, er helt basale menneskelige problemstillinger. Det har å gjøre med godhet, lykke, frihet, gode politiske systemer, og så videre. De er helt, *helt* basale. I tillegg til alt dette som er nevnt ovenfor, viser antikk filosofi seg å være viktig ved at man i den hele tiden finner, eller gjenfinner, problemer som man engasjeres av i dag. Eksempler på dette kan være dygdsetikkens gjenkomst på åttitallet, og vaghetsteorien i metafysikken. Det ligger altså ideer der som man tar opp, bygger på og lager nye ideer ut fra. Derfor er arbeid med antikk filosofi viktig. Det er viktig fordi det er viktig, og fordi vi har bevis for at det er viktig. Beviset for at det er viktig er vår sivilisasjons historiske gang og hvordan de klassiske tekstene på forskjellig vis har opptrådt i denne.

Mange mener at antikk filosofi kun er et tilbakelagt utviklings-trinn, og at man heller bør bry seg med å løse dagsferske filosofiske «puzzles» snarere enn å kaste bort tiden på forlenget døde og utdaterte filosofer. Kan man på samme måte snakke om fremskritt i filosofihistorien som i datamaskinhistorien, hvor det ikke bersker noen tvil om at en Pentium II-maskin er bedre enn en 386?

Det ville være interessant, synes jeg, å få vite hvem det

er som sier dette, og få noen navn, slik at man dermed kunne engasjert disse menneskene til debatt. Det er et faktum at mange markante, såkalte systematiske filosofer har studert, arbeidet og publisert innenfor antikk filosofi. Jeg kan nevne eksempler i fleng: Williams; Kit Fine, metafysikeren; David Lewis; Thomas Nagel og Christine Korsgaard. Jeg har nesten lyst til å utfordre til å finne frem til hvem av de mest markerte, såkalte systematiske filosofene i dag, som ikke nøye har studert filosofiens historie og især antikkens filosofi. Christine Korsgaard har for eksempel gjort begge deler. Hun begynte som en Kant-scholar, men har senere studert veldig mye både Platon og Aristoteles. Jeg synes på mange måter det er litt urimelig at vi i dette landet må prøve å besvare dette spørsmålet, og rettferdiggjøre aktiviteten vår hele tiden. Faktum er at store systematiske filosofer har studert filosofiens historie, og brukt veldig mye av det de har studert. De som arrogant hevder å klare seg uten denne, kan umulig egentlig ha peiling på hva filosofi er. Filosofi er området hvor tanken kan oppstå og bli produktiv og kreativ ved at den møter en annen kreativ tanke. Dette kreative møtet med en annen kreativ tanke, er helt nødvendig for kreasjonen, altså for utviklingen. Jeg tror dette er noe som skjer i alle vitenskaper, men filosofien ville i hvert fall vært utdødd uten, mener jeg. De som hevder seg «historisk uavhengige» dummer seg ut i sin arroganse, for deres egen spørsmålsstilling har selv historiske røtter – riktignok ofte fra et mye mindre område, men røtter og avhengighetslenker like fullt. Det er ingen som er en kreativ filosofisk tenker med mindre denne personen hele tiden er i kontakt med andre forskere. Når man bringer folk sammen i forskergrupper er det nettopp for å skape betingelsene for kreativ filosofering. Slik jeg ser det, gjør man det samme når man setter seg ned og leser historiske tekster: man bringer kreative hoder sammen. Mange filosofer som vi leser er døde, men tankene deres finnes i tekstene, og det er på den måten vi møter dem. Vi gjør ikke noe annet i studiet av klassiske tekster, enn det vi gjør når vi lager forskningsgrupper ellers. Det er akkurat samme logikk som gjelder. Jeg mener også at man i studiet av klassiske filosofiske tekster har fordelene av å møte noen av de største hjernene i filosofiens historie, noe som ikke alltid er tilfelle i de mange forskergruppene som samler seg her og der.

Jeg vet at du har vært opptatt av å oppmuntre filosofistudenter til å studere klassisk gresk. Hvorfor bør filosofer kunne gresk?

Jeg synes at folk generelt burde kunne gresk, ikke bare filosofer. Jeg finner det for øvrig interessant at du stiller meg sånne typisk norske spørsmål: «Hvorfor skal vi



gjøre ditt? Hvorfor skal vi gjøre datt? Hvorfor skal vi nå lære oss gresk?» Jeg kan veldig godt forstå hva som ligger bak disse spørsmålene, det er en nyttetenkning eller instrumentell tenkning: «Hva er dette tjenelig til?» Og så går man i neste omgang inn for å bevise den instrumentelle verdien av det ene eller det andre; å legitimere eller rettferdiggjøre praksisen, eller noe sånt noe. Jeg er ikke interessert i å entre denne logikken. Jeg vil si det slik, at dessverre er Norge et av de få siviliserte land hvor man ikke har anledning til å lære seg gresk på gymnaset. Det er ikke på samme måte i andre siviliserte land. Tyskland, England, Frankrike, USA og Italia gir alle denne muligheten. Det er nesten umulig å bli byråkrat i de store departementene i England uten å ha studert klassisk på enten Cambridge eller Oxford. Man kan tenke seg to muligheter: Enten har alle disse funnet noe som er viktig, som ikke vi har innsett, eller så har alle disse dummet seg fullstendig ut, mens vi har innsett sannheten. Og så får man gi sin tilslutning til det man tror er mest sannsynlig. Jeg orker ikke å svare mer på dette spørsmålet. Det er egentlig et for dumt spørsmål – rett og slett!

Kan en annen side av det mye omtalte «språkkompetanseforfallet» på universitetet, altså at studenter som regel ikke behersker mer enn ett fremmedspråk, være at langt færre faglig ansatte enn for bare noen generasjoner siden behersker klassiske språk? Kan dette innebære at man i mange fag reproducerer fortolkningsfeil fordi man ikke evner å gjennomskue resepsjonen av for eksempel gresk filosofi?

Svaret på det er helt klart ja. Det går ikke an, mener jeg, å studere historien med mindre man er i stand til å komme så nært og umiddelbart som mulig i kontakt med de historiske uttrykkene man studerer. Det ville være helt umulig å være forsker innen antikkens filosofi med mindre man kunne lese tekstene, fordi, som du sier, man ville ikke være i stand til å oppdage feil, og man ville ikke være i stand til å komme med nye ting. Alt dette er det lett å oppdage når man prøver å studere de antikke tekstene. Man leser en oversatt tekst, ledes av en eller annen grunn inn i originalteksten, og finner der straks ut at man har enormt mye å gjøre: Det ligger så enormt mye mer i teksten enn hva man først så! Alle i antikkmiljøet på filosofi i Oslo har kompetanse i gresk og latin, så *vi* lider ikke av noen slik språkmangel. Det som er litt beklagelig er at studentene våre ikke har vært så veldig flinke til å studere klassiske språk, og at vi kanskje heller ikke er så flinke til å få dem til å gjøre det. Et dypere problem, når vi snakker om språk, som jeg tror kan forklare problemene vi har på universitetsnivå, er at språkundervisning på nokså abstrakt basis, som man får i grunnskolen generelt sett, er såpass mangelfull at det gjør det vanskelig for studenter på universitetsnivå å lære seg et så vanskelig språk som gresk. Når man på et tjuopoengskurs på universitetsnivå må sette seg ned og begynne å lære studentene helt basale grammatiske former som indikativ og subjunktiv, hva som er subjekt og objekt i en setning, adverbiale konstruksjoner, og så videre, for man i det hele tatt kan ta fatt på gresken eller latinen, da stiller man veldig svakt. Mange vil egentlig lære seg gresk, men finner etter en ganske kort stund ut at det blir for mye og dropper ut. Jeg tror at dersom man hadde kommet fra gymnaset med en adekvat språkundervisningsbasis – med den kunnskap som bør forventes etter oppnådd gymnasiediplom – så ville det vært atskillig lettere å lære seg gresk. Gresk er et indoeuropeisk språk, akkurat som norsk, så på ett nivå har vi felles basis. Hvis studentene hadde vært i stand til å identifisere denne felles basisen, så ville det være mye lettere å lære seg gresk enn det er nå.

I hvor stor grad tror du at vår moderne oppfatning av antikk filosofi er bestemt av dens formidling gjennom blant annet latin og munkeeksese?

Jeg tror ikke at den er preget i en veldig stor grad, men dette svaret må utdypes litt. Når det gjelder en del av antikkens filosofi, har vi de opprinnelige greske tekstene – altså delen med Platon og Aristoteles, og så videre. Denne delen tror jeg ikke er særlig preget. Vi har direkte tilgang på dem, til å lese dem og forstå dem. Saken stiller seg litt annerledes når det gjelder gresk-hellenistisk filosofi, altså angående epikureerne og stoikerne. Vi har egentlig veldig få av Epikurs og stoikernes skrifter, og er dermed avhengig av doksografer – altså folk i antikken som refererte til dem. Doksografenes skrifter brukes i veldig stor grad som kilde for disse filosofene. Her er latin og Cicero ganske viktig, for Cicero brukes i veldig stor grad som kilde både for Epikur og stoikerne. Derfor er man, når det gjelder hellenistiske filosofer, antagelig mer preget av den diskusjonen som ble gjort i Roma av folk som skrev på latin – enn hva som gjelder for Platon og Aristoteles for eksempel, hvor vi fremdeles har de greske tekstene.

Hvorfor valgte du i ditt filosofiske arbeid å fokusere på antikk filosofi?

Jeg ser egentlig ikke på meg selv som en antikk filosof. Jeg er en antikk filosof i den betydning at jeg leser veldig mye antikke tekster, og diskuterer antikke tekster – men når jeg diskuterer dem, tenker over dem, og skriver i forhold til dem, betrakter jeg meg kort og godt som filosof. Jeg er på mange måter i mindre grad opptatt av hva Platon, Aristoteles eller Epikur *mente*, enn hva som er av filosofisk interesse i tekstene til Platon, Aristoteles, Epikur og stoikerne. Det handler her selvfølgelig også litt om «intellektuell legning». Det som fikk meg til å like og studere disse filosofene, var at jeg syntes det var vanvittig utfordrende å komme i kontakt med disse tekstene og å prøve å få mening ut av dem. Bortsett fra den filosofien man får ut av konfrontasjonen med teksten, så er også selve prosessen ytterst filosofisk, for man prøver å finne mening i tegn som i begynnelsen bare fremstår som rare og fremmede. Denne prosessen, denne søken etter mening, finner jeg vanvittig attraktiv: Jeg synes den er vakker. Man løser «puzzles» også her – absolutt. En filolog kan være en som bare leser tekster for å finne ut av dem, men en filosof kan aldri bare gjøre dette. Tekstene man studerer, om det er Aristoteles, Hume eller Kant, blir en anledning til å filosofere. I filosofihistorien er det slike tekster som er interessante å lese: dem som gir anledning til å filosofere. Utover dette har selvfølgelig også mennesker – intellekter – jeg har møtt opp i gjennom årene, vært avgjørende for min egen vei i filosofien, gjennom at de på forskjellige må-

ter har preget meg.

Har man fortsatt noe å hente i for eksempel Aristoteles' naturfilosofi, eller er det bare moralfilosofien som fortsatt er «aktuell»?

Som jeg nevnte i stad så kommer vaghetstenkningen fra Aristoteles. Aristoteles diskuterer vanskeligheter angående nødvendighet både i de fysiske og metafysiske verkene sine, noe som ble tatt opp av Kit Fine og en gruppe rundt ham. Dette ledet senere til moderne vaghetsteori. Materiens delighet – om materien er uendelig delbar eller ikke – er for eksempel et annet typisk antikkproblem som Aristoteles og atomistene gjerne diskuterte. Denne diskusjonen er vekket til live igjen, og er ganske fremtredende i dag. Svaret på spørsmålet er altså ja. Frege var platonist, Russell likeså. Kosmologien ser veldig annerledes ut i dag, men de metafysiske verkene, og deler av de fysiske verkene, er ytterst aktuelle i dag. Jeg hadde et seminar om tilfældighet med David Lewis på Princeton, og i dette kurset leste vi Aristoteles. Som sagt, det er ytterst få store filosofer som ikke både har lest og sett viktigheten av disse tekstene her. Jeg vil faktisk si ingen!

Siden 2004 har du ledet forskningsprosjektet «Oslo Happiness Project». Er lykke et spesielt viktig begrep i antikk filosofi, og kan du fortelle oss litt generelt om prosjektet?

Lykkebegrepet er spesielt viktig i antikkens filosofi, og grunnen er at hele den etiske tenkningen i antikken kretser rundt lykke. Det som er problemstillingen – en ytterst menneskelig problemstilling – er hvordan man skal kunne leve et godt liv. For veldig mange av grekerne, om ikke alle, er det egentlig ikke meningsfullt å snakke om et godt liv med mindre det livet også føles godt, i en viss betydning av «føles». En klar, objektiv betydning av «føles», er at individet som lever det gode livet blomstrer som individ. Det er vanskelig å tenke seg at et individ kan blomstre, uten at det har det godt psykisk sett. Jeg kan for eksempel vanskelig forestille meg at en som lever et jævlig liv, som føles ille og smertefullt, kan blomstre. – Vel, det kan godt hende noen kommer med en slik teori en dag, men den ville ikke være særlig troverdig, slik jeg ser det. Hele den greske etiske tenkningen, altså om hva godhet er, springer ut av spørsmålet: «Hvordan kan jeg leve et godt liv?». Og de aktuelle svarene på dette spørsmålet har ikke troverdighet med mindre det gode livet er et liv som får individet til å blomstre. Der er lykke helt sentralt. Vi i «Oslo Happiness Project» mener at vi har mye å tilføre forskningsmessig når det gjelder forståelsen av den etiske tenkningen til grekerne, fordi grekernes etikk i veldig mange år nesten utelukkende har blitt studert

på bakgrunn av Kants og utilitaristenes forståelse, på en måte avskåret fra den personlige blomstringen. I antikken er tenkningen om det menneskelige nært forbundet med tenkningen om lykke, så en bedre forståelse av hva de forsto med lykke, vil også kaste bedre lys over deres etiske tenkning. Utover dette, tror jeg, rent aktuelt sett, at dette perspektivskiftet vil kunne hjelpe oss å tenke litt mer systematisk om forholdet mellom etikk og personlig blomstring. Det filosofene alltid har vært veldig flinke til, og det er liksom med dette at filosofien begynner, er å stille «hva er...»-spørsmålet. Men «hva er...»-spørsmålet har ikke blitt stilt så ofte når det gjelder lykke. Vi stiller veldig ofte dette spørsmålet om velferd. Vi bruker mye midler på å få velferd til å fungere, men på mange måter famler vi i blinde hvis våre tanker om velferd ikke grunnes i tanker om menneskelig blomstring, og dermed også om lykke. Bare når det skjer, vil tenkningen vår om velferd ha noen mening. Men for at det skal skje, må spørsmålet «hva er menneskelig blomstring» – det vil si: «hva er lykke?» – også bli tatt opp som et filosofisk spørsmål. Dette gjorde man svært mye i antikken, men ikke så mye nå. Man gjorde det i antikken fordi det var helt naturlig. Det er en helt naturlig måte for en filosof å tenke på. «Jeg vil leve et godt liv» – ja vel, men hva er et godt liv? Et naturlig oppfølgingsspørsmål blir da: «Hva er lykke?» Så gjelder det å sette seg ned og tenke over akkurat dette.

I nest siste nummer av Norsk filosofisk tidsskrift gir du sammen med kollegene i «Oslo Happiness Project» en detaljert kommentar til Kallikles-episoden i Platons Gorgias-dialog. Hva er det som tas opp i denne delen, og hvorfor er dette av spesiell interesse?

Det som er spesielt interessant her er veldig sentralt for oss, for det er en så sentral problemstilling i antikkens etikk- og lykketenkning. Noe som lett kan oppleves som en konflikt, er at hvis man er etisk god, så vil man nødvendigvis lide under det; lide i den betydning at det vil være konflikt mellom å passe på meg selv og å være etisk god. Etikk handler om ens forhold og forpliktelser til andre, mens ens lykke angår en selv personlig. Dermed er det ikke urimelig å tenke seg at lykke og etikk i mange tilfeller vil komme i konflikt med hverandre. Kallikles-episoden er, liksom hele Gorgias-dialogen, helt utrolig vakker. Den er en mesterlig skildring, og det forundrer meg veldig at den ikke er blitt satt opp som teaterstykket – noe som bare kan skyldes for stor ærefrykt fra regissørers side! Det er en dialog hvor tanken på mange måter blir realisert, ikke konkretisert, men realisert: Den blir nær sagt til å se, ta og føle på. Ordvekslingene og konflikten i dialogen, spenningen, er aldeles vakker. Dette lykkes spesielt takket

være Kallikles. Kallikles er den unge, rå mannen, som kommer inn og skal konfrontere de gamle filosofene: «Hva i all verden er det dere snakker om? Det eneste vi er interessert i er å tilfredsstille våre lyster...» og så videre. Han kommer, ung og viril, styrtende inn til de inntørkede, gamle gubbene, og utbryter: «Her er livet! Hva i all verden er det dere holder på med?» Med dette blir to diametralt motsatte verdensoppfatninger stilt opp mot hverandre. Kallikles mener at lykken består i å la ens personlige ønsker vokse uhemmet og sørge for å oppfylle dem. Gitt at lykken består i dette, og den skal stå i sentrum for etikk, så er det helt akseptabelt etisk sett at en bruker andre som midler og for å oppfylle sine ønsker; at den sterke bare kan tvinge sin interesse gjennom på den svakes bekostning. Sokrates utfordrer denne tenkningen hans. Episoden er veldig interessant både dramatisk og språklig, i tillegg til at den er veldig interessant filosofisk sett. Diskusjonen som føres, og argumentene som legges fram, er så innflokke og så ualminnelig skarpsindige. Den er også interessant tematisk fordi man får en konkret fremvisning av den antatte konflikten mellom personlig lykke og etisk godhet. Vi i «Oslo Happiness Project» ble rett og slett fascinert av denne episoden, og at den har så mye å by på.

Jeg har også sett at du ganske nylig, i februar i fjor, publiserte en artikkel i Phronesis, hvor du følger en antydning Sokrates gir i slutten av «Euthyfron-dialogen». Sokrates antyder her at han kanskje allikevel ikke endelig har gjendrevet Euthyfrons syn på fromhet, som det å handle i henhold til gudenes ønsker. Hva kom du fram til etter å ha tatt en nærmere kikk på fromhet?

Det jeg har konkludert med, er at fromhet virkelig er det Euthyfron sier at det er; at det å være from er å gjøre det gudene liker, fordi de liker det. Jeg mener at Sokrates også mener dette, og jeg er helt sikker på at Platon gjør det. Det Sokrates egentlig gjør gjennom dialogen, er å eksponere alle manglene i gresk teologi. Sokrates' kritikk av Euthyfron er egentlig: «Det du sier om gudene deres er helt inkohorent!» Tenkningen deres om fromhet er ikke dårlig, men de har en teologi som gjør det umulig for mennesket å være fromt, for gjør du noe som én gud liker, så vil du nødvendigvis gjøre noe en annen gud ikke liker. Så jeg mener at Sokrates' kritikk går på svakhetene i den greske teologien, og ikke på hva, filosofisk sett, fromhet er. Det er dette filosofiske jeg er mest interessert i. I fortolkningstradisjonen av denne dialogen, har det vært en selvfølge at Euthyfron tar feil om hva fromhet er, fordi det fører til voluntarisme. I artikkelen min hevder jeg at dette er helt feil. Man kan mene at fromhet er å gjøre det gudene liker, uten å være voluntarist. Den er helt

uavhengig av voluntarisme, teorien ifølge hvilken noe er godt fordi en autoritet sier det er godt. I tolkningshistorien til denne dialogen, har man tenkt at Sokrates eksponerer og forkaster teorien til Euthyfron fordi den er voluntaristisk, og dermed samtidig forkaster voluntarisme. Og jeg tror dette er helt feil. Sokrates er ikke voluntarist, men det er heller ikke problemstillingen – han engasjerer ikke de andre i en argumentasjon om hvorvidt voluntarisme er riktig eller ikke. Målet er å diskutere med Euthyfron hva fromhet er, og Sokrates går med på at fromhet er det Euthyfron sier at det er, men han er ikke voluntarist av den grunn. Artikkelen er egentlig ganske heretisk.

Ut fra det du sa om Sokrates' blottstilling av problemene i gresk teologi, tror du at Sokrates og grekerne beveget seg i en monoteistisk retning?

I hvert fall i en monoideell retning, om ikke monoteistisk. Jeg tror ikke de har noen problemer rent teologisk sett med at det finnes flere guder, noe de kanskje trodde. Sokrates har jo som kjent ikke problemer med å ofre til forskjellige guder, noe vi finner bevis for i slutten av «Faidon». Men rent intellektuelt sett kan de ikke akseptere en polyideell religion. Man kan ikke ha forskjellige verdensoppfatninger som manifesterer seg blant gudene; det må gjerne være mange, men det må finnes én norm som de alle sammen lyder. Denne normen har ikke noe med dem å gjøre, den avhenger ikke av dem på noen som helst måte. Jeg tror ikke at Sokrates, Platon eller Aristoteles hadde akseptert én gud, selv om han eller hun var den eneste gud i universet, dersom denne guden mente at noe var godt bare fordi han gjorde det, og forventet at folk ville gjøre noe bare fordi han ønsket det. Så det handler ikke om antall guder, det handler om ideene.

Hva jobber du med for tiden? Kan du fortelle litt om prosjektet ditt i Athen?

En av de tingene jeg har lyst til å gjøre med instituttet i Athen, er å gjøre det til et sted hvor flere forskere fra hele Europa, og ellers i Norge, kan samles for å jobbe med ting som har med de antikke vitenskapene å gjøre. Filosofi vil være en sentral del der, i og med at jeg er filosof. Jeg har også lyst til at flere studenter skal kunne komme dit på utvekslingsopphold. Athen byr på kontakt med gjenstandene. Jeg tror at forskere som holder på med antikkvitenskapene uten å være i kontakt med gjenstandene, er som biologer uten kontakt med dyr eller planter. Dette mener jeg absolutt! Det er noe helt annet å være der, og se på ting, og ta på ting, enn å se på bilder. Man er i mange andre siviliserte, vestlige land helt innforstått med at man skal besøke disse stedene en eller flere ganger. Her i Norge – og til det må man bare si: dessverre! – har vi ikke noen kultur for dette. I mange andre land, blant tyskere og franskmenn, er det helt naturlig og selvsagt at man skal ha vært på, sett og opplevd disse stedene og gjenstandene. Jeg håper at Athen-instituttet kan bidra til at disse skattene kommer nærmere oss; at gjenstandene kommer litt mer inn i miljøet vårt. Nå snakker jeg ikke om hele Norge, selvfølgelig – så naiv er jeg ikke – men litt mer inn i akademikernes liv. Da har vi gjort noe viktig. Ellers kommer jeg til å fortsette med «Oslo Happiness Project». Vi kommer med en større arbeidssøknad om ikke så altfor lenge. Jeg har også et ønske om å innføre et masterkurs i antikkens filosofi i Athen, og kommer til å prøve å få dette til, selv om rapportene sier at norske studenter har vanskelig for å bevege på seg. Blant våre umiddelbare planer er for øvrig en konferanse i bysantisk filosofi om Maximus Kofessor, i samarbeid med Universitetet i Athen; en lesegruppe i samarbeid med CSMN; og fortsettelsen av «The Oslo Plato Reading Group», som vi håper vil finne sted i Athen mot slutten av mai 2008.



OLE MATHISMOEN

Klima

Norges fremste miljø-journalist skriver om et tema som opptar og bekymrer klodens befolkning mer enn noe annet. Klima er ikke en bok som forteller deg hva du kan gjøre. Men den gir deg alle forutsetninger for at du selv skal kunne gjøre deg opp en mening om hva som kan og bør gjøres.

Boken er gjennomillustrert med fotografier, kart og grafikk.

Font forlag
2007, kr 398,-



INTERVJU MED ESPEN HAMMER

av Kalle Risan Sandås

I 2006 kom boken «Adorno and the Political», skrevet av den norske filosofen Espen Hammer. I boken forsvarer Adornos filosofi som relevant og aktuell for mange av dagens politiske og sosiale utfordringer. Hammer (født 17. mars 1966) er professor i filosofi ved UiO, Reader i filosofi ved University of Essex, og er i år gjesteforeleser i filosofi ved University of Pennsylvania. Ved siden av sin interesse for Adorno og kritisk teori har Hammer ellers skrevet om Stanley Cavell og filosofi i den kontinentale tradisjonen fra Kant og tysk idealisme. Et spesielt trekk ved hans filosofiske arbeider er hvordan et sosialt, etisk eller politisk perspektiv ofte trekkes inn i drøftingen av erkjennelsesteoretiske, språklige eller kunstfilosofiske problemstillinger. Filosofisk supplement tok kontakt med Hammer for å høre hans tanker om forholdet mellom politikk og filosofi.

Du har i dine bøker om Cavell og Adorno vektlagt politiske og etiske sider ved disse forfatterne gjennom begreper som «ansvar» og «autonomi», samt en problematisering av intellektuelles rolle i dagens samfunn. Jeg vil først og fremst høre dine tanker om hva «ansvar» for en filosof skulle innebære i dag?

Dagens fagfilosofi er i ekstrem grad profesjonalisert. For å lykkes og skaffe seg en karriere innen dette feltet må yngre filosofer spesialisere seg i en grad som tidligere var forbeholdt de harde naturvitenskapene. Dette betyr at det ansvaret som ble forbundet med den klassiske rollen som intellektuell – om å utøve kritikk, om å delta i offentlig debatt, om å være inneforstått med alle de vesentligste tendensene i ens egen kultur og samtid – har blitt ytterst problematisk å skulle leve opp til. Dermed har de overlatt det moralske og etiske ansvaret forbundet med det å opptre som intellektuell

til helt andre grupper med helt andre forutsetninger. Offentligheten selv har blitt mer demokratisk, men også mer populistisk og nivellerende. Jeg tror at filosofer i større grad burde delta og være med på å forme denne offentligheten. Det er ikke nok å si at offentligheten er så tabloid at man ikke orker. Man må selv være med på å prøve å forandre ting. Klimakrisen er vår tids altoverskyggende utfordring. Samtidig er det mange ting som tyder på at hele det politiske feltet – rommet for kollektiv handling – i stor grad blir møtt med skepsis og nihilisme. I en slik situasjon trenger vi intellektuelle som kan bringe inn nye perspektiver – en levende, kritisk debatt – og her mener jeg at filosofer har et ansvar.

Hvis vi ser 30-40 år tilbake var filosofifaget tydelig mer politisert, særlig gjennom marxismens popularitet. I dag er det svært få som står frem med en tydelig politisk-filosofisk plattform. Hva er dine tanker om denne utviklingen?

Det er opplagt riktig at filosofifaget ikke lenger har det samme nære forholdet til politikken som det hadde på 1970-tallet. Men hele samfunnet har forandret seg, og betingelsene for den type radikalisme er ikke lenger tilstede. Ingen tror lenger på at kapitalismen er så full av motsigelser at den nødvendigvis vil føre utover seg selv til et klasseløst samfunn. Ingen tror i det hele tatt lenger på Historien (med stor H), at den har et mål og en iboende mening som kan gjøre den enkeltes tilværelse meningsfull. Dermed er det ikke sagt at filosofer generelt er uinteressert i politikk. De tvinges bare til å tenke på andre måter. Selvfølgelig er det store regionale forskjeller. I USA, hvor jeg selv bor, er problemene så åpenbare at ingen kan stille seg indifferente til dem. De aller fleste akademiske filosofer ser med stor bekymring på den utviklingen dette landet er inne i og befinner seg, vil jeg våge å anta, omtrent alle som en på en liberal venstreside. I Norge derimot har den ekstreme sosialstatlige dominansen ikke uventet skapt tretthetssymptomer som blant mange yngre intellektuelle har gitt seg utslag i nye former for konservatisme – det være seg enten som postmoderne kynisme eller som verdikonservativ tilbaketrekning.

Hva er din diagnose over filosofiens rolle i dagens politiske bevegelser, eventuelt politiske projeksjons rolle i filosofien i dag?

Jeg tror aldri at filosofiens rolle bør være å engasjere seg direkte i politiske bevegelser. Filosofi og politikk er to forskjellige felter med ulike logikker og betingelser. På dette punktet er jeg fullstendig uenig med Marx. Filosofien er først og fremst kontemplativ og teoretisk. En filosofi som, slik marxistene tenkte seg det, ble

opphevet i praxis ville nettopp ikke lenger være noen filosofi. Dermed er det ikke sagt at filosofien ikke skal engasjere seg i saker. Den trenger å gjøre det om ikke annet så for å unngå å drukne i sin egen akademisme. For meg består filosofiens frigjørende potensial først og fremst i dens evne til å kritisere dogmatiske og ureflekterte oppfatninger. Når nyliberale tenketanktekere hevder at markedet er den eneste reelle arenaen for utfoldelse av menneskelig frihet, bør de seriøse filosofene komme på banen og vise hvorfor dette er en løgn.

«The owl of Minerva begins its flight only at dusk» skrev Hegel, hva er de politiske og etiske konsekvensene av dette utsagnet, tatt for gitt at det er sant?

Hegel mente med dette at fornuften ligger innbakt i de konkrete institusjonene og i menneskeandens faktiske utvikling. Filosofiens oppgave blir å avlese eller dekode denne legemliggjorte fornuftens mening, og dette er noe den alltid vil måtte gjøre i ettertid, etter at utviklingen nådd sin avslutning. Først når en kultur har nådd sin forfallsperiode kan filosofen komme på banen og forstå den. Jeg aksepterer selvfølgelig ikke Hegels oppfatning om en slik verdensånd og en slik teleologisk utvikling. Derimot har Hegel rett i at filosofien må forholde seg til den konkrete virkeligheten som den er en del av. Dens tanker og ideer må forholde seg (om enn kritisk og reflekterende) til forpliktelser som folk faktisk kan anerkjenne som bindende. En teori om rettferdighet, for eksempel, som fullstendig ser bort fra de historiske og institusjonelle forholdene som avgjør folks livssjanser, vil kanskje kunne virke i en platonsk himmel, men ikke ha noen relevans for våre faktiske politiske valg, og derfor være meningsløs.

Hvis du måtte definere «det politiske», hva ville det innebære?

«Det politiske» er et stridsfelt hvor ulike individer og grupper kjemper om å fremsette sin forståelse av det allmenne. Det kan aldri være rent eller homogent, men må nødvendigvis være pluralt og heterogent. Det politiske feltet må være underkastet bestemte regler – i siste instans (som Bush-administrasjonen har vist i sjokkerende grad) selvfølgelig samfunnets lover som sådan. Men samtidig må det inneholde i seg evnen til motstand, skapelse og handling. Noe av det verste som kan skje med politikken er at den underkastes en konsensusvang – når det ikke eksisterer noe annet enn en «tredje vei». Det kan skje (som i Norge) når politikken i for sterk grad underkastes økonomiske eller administrative imperativer. Men det kan også skje når folk mister troen på at det er mulig å gjøre noe, og dermed

troen på demokratiet i seg selv.

Du sier at «filosofiens frigjørende potensial først og fremst består i dens evne til å kritisere dogmatiske og ureflekterte oppfatninger.» Betyr dette at «legitim filosofi» i dine øyne først og fremst er skeptisk, dekonstruerende eller subversiv? Må det være slik?

Nei, jeg mener ikke at legitim eller «ekte» filosofi nødvendigvis er skeptisk, dekonstruerende eller subversiv. Den vil også måtte være konstruktiv og teoribyggende. Det jeg mener er at filosofiens frigjørende impuls først og fremst består i dens sokratiske dimensjon: at den gjennom dialog og kritikk er i stand til å igangsette refleksjonsprosesser som kan gi den enkelte en dypere selvinnsikt og et mer reflektert forhold til egne oppfatninger. Filosofien kan også virke frigjørende gjennom å gi oss nye perspektiver – nye og mer artikulerte måter å oppfatte verden på. Noen tror at filosofisk refleksjon er mislykket dersom den ikke kommer frem til konkrete resultater. Er det eller er det ikke tilfelle at teori X er sann? Selv tror jeg at vel så viktig er det at man gjennom arbeid med filosofi oppnår en frihet til å se ting på flere måter, og til å forstå hvordan det kan ha seg at ting kan ses på flere måter som hver for seg er fascinerende og intelligente. Når du studerer Nietzsche er det ikke sikkert at det hele tiden er så interessant å spørre om mannen faktisk har rett. Kanskje er det vel så interessant å forstå hvordan verden fortoner seg gjennom en nietzschiansk optikk. Da har du et kraftig verktøy til å tenke omkring en hel rekke fenomener. Kanskje vil du finne at dette verktøyet ikke kan brukes i lengden. Men å vite at det eksisterer gir deg en frihet.

Du skriver i Adorno-boken din om det du kaller «an ethics of resistance», hva slags prinsipper bygger dette på?

Jeg tror Adorno hadde rett i at svært mye av dagens teknologi, kulturindustri og orientering mot rene markedsverdier har en tendens til å virke ekstremt homogeniserende og nivellerende. Vi trenger modeller for å tenke omkring subjektivitet og erfaring som ikke er hentet fra slike «forvaltede» og «instrumentaliserte» sfærer. Det er i denne forbindelsen jeg, med fare for å virke pompøs, har tatt sjansen på å snakke om en motstandens etikk. Jeg tror for eksempel at både kunsten og hverdagslivet inneholder ressurser i seg for å yte motstand mot den vulgarisering, brutalisering og trivialisering som særlig markedets stadig økende innflytelse medfører. Intellektuell virksomhet er en annen arena for slik motstand. Vi trenger også å gjenskape en aktelse for naturen, som jo i bokstavelig forstand er i ferd med å forsvinne.

Du bor for tiden i utlandet og kritiserer konsensustvang her i Norge. I den grad dette stemmer, kan vi snakke om et etisk-politisk ansvar som har feilet her hjemme eller er dette for sterke ord? Ser man til Finland eller Italia er både mentaliteten og politikken mye mer uforsonlig og konfliktorientert (noe som for disse landenes del også bærer på problemer), men kan vi kanskje snakke om at konfliktorienterte politiske modeller innehar et større potensial for reelt demokratisk engasjement?

Sammenlignet med USA, men også med de fleste land i Europa, har Norge i store deler av etterkrigstiden vært et enormt homogent samfunn så vel politisk som kulturelt. Det norske sosialdemokratiet har hele tiden vært bygget opp omkring bestemte forestillinger om forenende nasjonale verdier, og nordmenn har kunnet tillate seg å ha et relativt ureflektert forhold til disse verdiene. I dag er situasjonen derimot en annen. Norge er i ferd med å bli et *de facto* multikulturelt samfunn. Dessuten medfører globaliseringen og de mektige geopolitiske trendene (USAs ekspansive utenrikspolitikk, klimakrisen, den økte handelen mellom Asia og de vestlige landene, Europas integrering osv.) til at den tradisjonelle norske nasjonalismen og kulturelle isolasjonismen ikke kan fortsette. Vi er, enten vi vil det eller ei, en del av et verdenssamfunn og må akseptere dette. Og hvis vi altså aksepterer denne

nye uoversiktligheten og pluralismen, er det rimelig å tro at norsk politikk vil kunne bli mer engasjerende og konfronterende enn det den tradisjonelt har vært. Det vi selvfølgelig ikke trenger mer av er den fryktelige og pinlige fremmedfiendtligheten som lenge har preget norske medier og politikk. Vi trenger flere perspektiver, et mangfold av stemmer som i demokratisk forstand aksepterer hverandre som likeverdige.

Kan du fortelle litt om hva du driver med nå, hva du er opptatt av og jobber med? Hvordan forholder ditt nåværende arbeid seg til tidligere publikasjoner?

Jeg jobber med en bok om forholdet mellom modernitet og tidsbevissthet i tradisjonen fra Kant og Hegel til Adorno, Heidegger og Lyotard. Ettersom jeg forsøker å identifisere og kritisere en bestemt form for moderne tid – det jeg kaller en «avfortryllet tid» – står denne boken i et forhold til den jeg skrev om Adorno. Om jeg vil lykkes er selvfølgelig en annen sak. Den franske filosofen Bataille sier et sted at man aldri bør røpe til noen hva man skriver på. Det bringer ulykke. Så la oss si at jeg driver med et prosjekt som har å gjøre med tidsbevissthet, og at en av mine arbeidshypoteser er at den postkantianske tradisjonens forhold til dette overhodet ikke har vært forstått skikkelig.

VIL DU SKRIVE FOR FILOSOFISK SUPPLEMENT?



Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift tilknyttet Program for Filosofi ved UiO. Vi trenger stadig nye tekster, både hva gjelder artikler, anmeldelser og intervjuer. Har du en filosofisk tanke å formidle? Eller en nyere filosofibok å reflektere rundt? Kan du få en spennende filosof eller tenker i tale i et intervju?

Ta kontakt på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info og retningslinjer finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

SOPHIA OG PLATON?

av Emma Marie Brunsell Dankertsen

Sophia, Nettverk for Kvinnelige filosofistudenter, ble opprettet høsten 2006 som en reaksjon på den skjeve kjønnsfordelingen på filosofi ved Universitet i Oslo.¹ Tallene for 2006 viste at det er 18 menn og 7 kvinner av de registrerte mastergradsstudentene, og tallene for 2005 viste at det er 24 menn og 8 kvinner (DHB: <http://dbh.nsd.uib.no/dbhvev/>). Blant professorene ved instituttet er forholdet 2 kvinner og 12 menn (Liste over ansatte jeg fikk tilsendt av Ellen Jahr ved IFIKK).

Kan man filosofisk sett forsvare at det er så få kvinner på filosofi? Jeg har sett på hva Platon skriver om kvinnenes rolle i *Staten* for å se om vi kan bruke noe hos en tenker som levde i et samfunn hvor kvinner stort sett tok seg av hjem og familie. Dette er altså ikke et forsøk på å vise at vi lever som Platon gjorde, men heller et forsøk på å hente noe fra en som blant annet så nytten av å benytte seg av alle tilgjengelige ressurser for å nå målet om å bli best og mest effektivt.

Det er i bok 5 av *Staten* at Platon drøfter kvinners rolle i idealstaten.² Diskusjonen innledes med at Adeimantus og Polemarchus krever at Sokrates må vie kvinnene mer enn en liten kommentar om at «[...] friends will hold things in common[...]» (Platon, 2005, 449c). De fortsetter så med en metafor om gjeterhunder: Sokrates spør om det er slik at tisper kan gjøre sin del av gjetingen slik som hannhunder gjør, eller om de kun skal føde og oppdra valper (Platon, 2005, 451d). Da skal i så fall det å føde og oppdra valper være det eneste de gjør, mens hannhunder skal gjete, jakte og ha ansvaret for flokken. Dette blir ikke spesielt effektivt, man vil få mer ut av hundene hvis alle gjeter. De kommer frem til at tisper og hannhunder *kan* gjøre samme jobben (og slik jeg har opplevd hunder, gjør de faktisk samme jobben!). MEN for å kunne gjøre samme

jobben, må de også ha samme trening. Det er dette viktige poenget som leder videre til diskusjonen om kvinnenes rolle i idealstaten. Som voktere i idealstaten vil filosofene ha det øverste ansvaret for resten av borgerne, og gjeting kan minne om vokting på den måten at begge oppgavene går ut på å ha ansvar for andre. Riktig nok i forskjellig grad og på forskjellige måter, men til syvende og sist er begge rollene former for vokting.

Men hvordan kan noen som tilsynelatende har forskjellige naturer få samme utdanning, kvinnenes hovedoppgave i samfunnet var tross alt å føde og oppdra barna. Så spørsmålet: «Is the human female naturally capable of sharing all the activities of the male?» (Platon, 2005, 453a). Det som er naturlig er at ethvert individ skal gjøre en oppgave, og denne oppgaven må være den oppgaven man «passer til»³ å gjøre (Platon, 2005, 453b).

Men er hva man «passer til» bestemt av naturen eller er det bestemt av samfunnet? Natur trenger fremdeles en spesifisering. Hva slags *type* natur er relevant for hva man passer til? Svaret her er de *individuelle egenskapene*. Det er ikke utseende, slik som hårlengde og vekt, men talent, og dermed individuelle egenskaper, som er relevant. Og det er kun forskjeller innen den aktuelle egenskapen som er relevant.⁴ Sokrates sier også at det ikke finnes en oppgave som skal utføres av kvinner fordi de er kvinner, eller menn fordi de er menn.

In that case, my friend, none of the activities connected with running a city belongs to a woman because she is a woman, nor to a man because he is a man. Natural attributes are evenly distributed between the two sexes, and a woman is naturally equipped to play her part in all activities, just as a man is(...) (Platon, 2005, 455d-e)

Slik jeg tolker dette betyr det at Platon faktisk går ut fra individuelle egenskaper, og som Julia Annas påpeker i «Plato's *Republic* and Feminism», at det handler om å skape den mest effektive staten, noe man vil lykkes bedre i om man benytter seg av alle tilgjengelige ressurser (Annas, 1999). «It's true there are plenty of individual women who are better at all sorts of things than individual men, [...]» (Platon, 2005, 455d) bekrefter dette.

Forskjellene mellom menn og kvinner er derfor ikke avgjørende for hvilken rolle de skal ha i staten. Som Sokrates uttrykker det: «So when it comes to guarding a city, both a woman and a man possess the same natural attributes.» (Platon, 2005, 456a). Når de nå har blitt enige om at menn og kvinner kan ha samme oppgaver, og at kvinnene dermed også kan ha den høyeste stillingen i staten, stillingen som vokter, må kvinner altså ha den samme utdanningen



Illustrasjon: Emma, «Gudinnen Demeter»

som menn. For hvis man har samme utdanning, vil man også være skikket til å utføre de aktuelle oppgavene for staten (Platon, 2005, 455b-c).

Talent og individuelle egenskaper trenger klargjøring. Alle har ikke talent for det samme, noen kan utvikle gode evner som elektriker, mens andre utvikler evner til å analysere og sammenligne abstrakte ideer. Talent kan sees på som en naturlig disposisjon. Og for Platon vil det å ha talent for noe si at man lærer enkelt og kan jobbe selvstendig (Platon, 2005, 455b-c). Hvis en student som lærer filosofi fort, presterer og får karakteren A ved Universitet i Oslo, så vil man si at vedkommende har talent for filosofi. Den generelle beskrivelsen på en A er: «Fremragende prestasjon som klart utmerker seg. Kandidaten viser svært god vurderingsevne og stor grad av selvstendighet.» (UiOs nettsider, se litteraturliste) Selve beskrivelsen er et godt eksempel på at en person har talent for noe. Og karakteren A blir av mange assosiert med talent. Det finnes helt klart kvinner som studerer filosofi og som har oppnådd karakteren A og som derfor beviselig har et slikt talent. Jeg har

ikke noe tallmateriale på hvordan menn og kvinner presterer karaktermessig på masterstudiet i filosofi ved UiO, men at det finnes kvinner med karakteren A, er hevet over enhver tvil.

Men det er heller ikke tvil om at det er mulig å ha spesiell begavelse for et fag uten å sitte igjen med A-er på karakterkortet. I et fag som filosofi er det spesielt viktig å få prøvd ut tankene sine, få mulighet til å diskutere med andre, og ikke minst få testet ideene sine på noen som har mer kunnskap enn en selv. Selvsagt er det fint å diskutere med medstudenter, men jeg vil hevde at man kan få et langt større utbytte av å teste ut ideene under seminarer med faglige autoriteter. Dette blir vanskelig hvis man bevisst, eller ubevisst, for eksempel blir oversett av foreleseren. Sally Haslanger skriver i artikkelen «Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)» (Haslanger, 2008) om opplevelsen av å bli «struck dumb with anxiety», altså opplevelsen av å føle seg komplett dum fordi man blir angrepet av angst, - ikke at man er komplett dum, men som en reaksjon på det hun kaller «solo status», å stå alene. Slik jeg forstår Haslanger kan dette skje når noen kommuniserer på ekskluderende måter, for eksempel ved å fullstendig overse deg eller bare ved å gå videre til neste innlegg uten å kommentere ditt. Jeg har snakket med kvinnelige medstudenter som har opplevd akkurat dette. Haslanger skriver også:

My point here is that I don't think we need to scratch our heads and wonder what on earth is going on that keeps women out of philosophy. In my experience it is very hard to find a place in philosophy that isn't actively hostile towards women and minorities, or at least assumes that a successful philosopher should look like and act like a (traditional, white) man. (Haslanger, 2008)

Så filosofien har et problem når kvinner har opplevd å ikke føle seg velkomne på filosofi fordi de er kvinner. Hvordan skal vi da få den beste filosofi?

Sophia bør være en organisasjon som finner konkrete eksempler på hva som skjer, og som tar tak i disse problemene. Sophia bør så ta problemene videre, gjerne med forslag til løsninger, til de som faktisk har mulighet til å forandre på situasjonen.

Det viktigste Platon sier her, for Sophias del, er at for at menn og kvinner skal kunne ha like stillinger må de også få like muligheter! Alt tyder på at det trengs økt oppmerksomhet om temaet. I tillegg ser det ut til at vi ved hjelp av Platon kan forsvare, og kreve, at kvinner og menn må få lik utdanning for å få de beste filosofer. Videre så bør det at Sophia i det hele tatt finnes gjøre at filosofielkere åpner

øyene for at det er mulig at det faktisk finnes uheldige praksiser, også her ved UiO.

Vi lever ikke i Platons idealstat, men vi kan ta våre egne forhåndsregler, og en av dem er i tråd med idealstatens prinsipper. Vi må sørge for at kvinner og menn har

like muligheter, og at de med talent innenfor filosofi blir hjulpet fremover.

Bare ved å finne de beste mennene og de beste kvinnene kan vi få vi de beste filosofene.

NOTER

1 I paragrafen om foreningens formål slik det ble bestemt på konstitusjonsmøtet 30.09.06 står det: "Foreningen har som formål å forbedre forholdene for de kvinnelige filosofistudentene på universitetet, både på det sosiale og det faglige området. Vi vil bl.a jobbe med å få flere kvinner på pensum, samt flere kvinnelige forelesere."

2 Befolkningen i idealstaten er delt opp i 3: 1)Styrere (voktere), 2) hær (voktere) og 3) bønder og mennesker med mer praktisk kunnskap. Styrerne, i teksten referert til som voktere, er de beste, så kommer hæren på andre plass og resten på tredje.(Platon, 415a-d). Når det letes etter statens visdom blir den plassert hos styrerne (Platon, 428b). Viktig for denne teksten er å minne om 473d: "(...) either philosophers become kings in our cities, or the people who are now called kings and rulers become real, true philosophers." Jeg trekker frem dette fordi det er viktig å vise at vokterene er filosofer, men jeg kommer tilbake til det senere i selve teksten.

3 Ordet i teksten er "fitted".

4 Platon eksemplifiserer ved å vise til at menn med hår kan gjøre det samme som menn uten hår (Platon 454c-d).

LITTERATUR

Julia Annas. 1999, "Plato's *Republic* and Feminism" i Gail Fine (red.) *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and the Soul*

Platon. 2005, *The Republic*, G. R. Ferrari (red), Tom Griffith (oversetter)

Sally Haslanger. 2008, "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)",

Hypatia <http://www.mit.edu/~shaslang/papers/HaslangerCICP.pdf>

Uio.no: <http://www.uio.no/studier/tilbud/studieroggrader/bokstavkarakterer.html> (01.11.07)

DHB: <http://dbh.nsd.uib.no/dbhvev/> (Peker: Studentrapporter, registrerte studenter, utdanningsinstitusjon, fakultet, institutt og program.) (14.05.07)

Abonner på **FILOSOFISK SUPPLEMENT**

Filosofisk supplement kommer ut fire ganger årlig, og behandler alle slags emner som kan tenkes knyttet til filosofi.

Et årsabonnementet koster kr. 140,-

For å bestille send en mail med navn og adresse til:
filosofisk-supplement@ifikk.uio.no



Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

LYST TIL Å PRØVE DEG SOM BOKANMELDER?

Her er noen forslag...



Habermas - Kritiske lesninger
Odin Lysaker, Gunnar C. Aakvaag

Pax Forlag, Oslo.



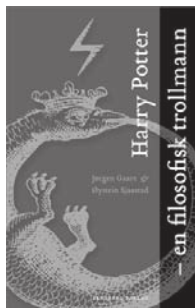
On the Style Site
Art, Sociality, and Media Culture
Ina Blom

Sternberg Press



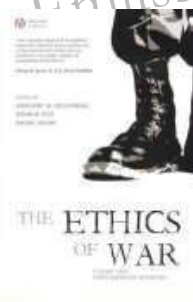
Menneskelaboratoriet
- Botsfengslets historie
Espen Schanning

Spartacus Forlag



Harry Potter
- en filosofisk trollmann
Jørgen Gaare
og Øystein Sjaastad

Arneberg Forlag



The Ethics of War
Henrik Syse, Gregory
Reichberg og Endre
Begby (red).

Blackwell

Har du en filosofibok du har lyst til å anmelde, vil vi gjerne høre fra deg. Av listen under kan man få seg inspirere til å være kritiker av de filosofiske heltene. Vi skaffer anmeldereksemplar av de fleste norske utgivelsene om du kontakter oss på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no.

The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism, Naomi Klein, Allen Lane

Plotinus on Intellect av Eyjolfur Kjalar Emilsson, Oxford University Press

Frykt, Lars Fr. H. Svendsen, Universitetsforlaget

Under kunnskapens tre. Om selvberisstheden av Helge Salemonsens, Vidarforlaget.

Dialog og danning - Det filosofiske grunnlaget for læring av Tove Pettersen og Inga Bostad (red), Spartacus Forlag

Machiavelli - Reven i hønsegården av Trond Berg Eriksen, Universitetsforlaget.

Speaking of Freedom av Diane Enns, Stanford University Press.

Donald Davidsons Truth-Theoretic Semantics av E. Lepore og K. Ludwig, Oxford University Press.

Darwinism and its Discontents av Michael Ruse, Cambridge University Press.

Understanding Space-Time av Robert Disalle, Cambridge University Press.

Dumb Beasts and Dead Philosophers av Cathrine Osborne, Oxford University Press.

The Price of Truth av David B. Resnick, Blackwell.

Merit, Meaning, and Humane Bondage: An essay on free will av Nomy Arpaly, Princeton University Press.

The problem of evil av Peter van Inwagen, Oxford University Press.

The Knowability Paradox av Jonathan L., Kvanvig, Oxford University Press.

Plural Predications av Thomas McKay, Oxford University Press.

Deadly Vices av Gabriele Taylor, Oxford University Press.

MELLOM IMMANENS OG MINNET OM DET TRANSCENDENTE – ADORNOS KRITIKK AV IDENTITETSTENKNING.

av Kalle Risan Sandås



Hva handler masteroppgaven din om?

Masteroppgaven min er et studium av de sammenvevde sosialfilosofiske, erkjennelsesteoretiske og metafysiske delene av Theodor Adornos filosofi. Hovedvekten er lagt på hans kritikk av såkalt «identitetstenkning». Den tar form som en ganske komplisert genealogisk kritikk av en grunnleggende mentalitet og tenkemåte innenfor moderne, kapitalistiske samfunn. Identitetstenkning er i følge han selv en mentalitet som forstår fornuft, forstand og erkjennelse utelukkende ut ifra instrumentelle hensyn, dvs. alt som styrker evnen til å dominere og kontrollere ens omgivelser, såkalt «instrumentell rasjonalitet». Innenfor identitetstenkning faller alltid noe utenfor: det «ikke-identiske», som Adorno kalte det, et slags ikke-begrepslig og ikke-diskursivt element ved alle ting, en stum dominert natur. I hans metafysikk og erkjennelsesteori forstås identitetstenkning ut ifra det kantianske subjekt-objektskillet: objektet underlegges det transcendentale subjektets kategorier, det rasjonelle subjektet «dominerer» kognitivt det erkjente objektet. Det utøves en form for «vold» mot objektet. Men i hans sosialfilosofi forstås identitetstenkning som det dominerende forholdet mellom individ og kollektiv, hvor individet underlegges den samfunnsmessige helhetens krav om nytte, økonomisk vekst og tøyling av driftslivet. Partikularitet (individ, enkeltting) «er» ingenting uten å først bli plassert innenfor samfunnsmessige og teoretiske systemer. Identitetstenkning leder i følge Adorno til det han kaller totalforvaltede samfunn og individer, noe som i følge han selv kulminerer i fascismen. Alt dette høres jo ganske voldsomt ut, men jeg har hatt et personlig ønske med oppgaven om bedre å forstå det jeg mener er kjernesaken: kritikken av identitetstenkning, og hvordan denne kjernesaken går igjen i hans arbeider med både erkjennelsesteori, moral og sosialfilosofi. Målet er å la det fortrenge komme til sin rett, enkeltindividet i dets partikularitet, gjennom en erfaring av enkelttingene som ikke gjør vold mot dem.

Hva argumenterer du for/ mot i oppgaven?

Jeg kan ikke si at jeg argumenterer for noe helt spesifikt, det hele blir mer et forsøk på rekonstruksjon av det jeg finner å være det viktigste elementet i Adornos verker, verker som jo bevisst er bygget på en anti-systematisk måte. Hvis jeg skal nevne noe jeg argumenterer for må det være hvordan Adorno (i motsetning til hva mange tror) faktisk har en klar og interessant moralfilosofi og etikk, en etikk som kanskje kunne blitt kalt en nærhetsetikk med likheter til Levinas. Men denne kommer kun til syne i det man tar inn kritikken av identitetstenkning, som en kritikk gjort med det formålet å åpne opp for andre erfaringsrelasjoner, andre moralske erfaringsformer enn den vi er bundet til i dag.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Adorno blir jo av mange sett på som filosofiens største nihilist, men i mine øyne er det en genuint håpefull filosofi, en som retter blikket mot mulighetene for at erfaring og sosialitet kan bli genuint annerledes enn i dag. Siden jeg personlig mener man bør trekke et klart skille mellom det reelle og det ideelle, samt tro på forandring, samfunnsmessig ikke minst, synes jeg at de temaene jeg skriver om fortjener mer oppmerksomhet. Andre kan lese Ayn Rand hvis de ønsker det, men hvis man vil forstå Adorno bedre kan det være greit å først lese rekonstruksjoner av hans arbeider som forsøker å klargjøre en ganske komplisert filosofi. Det kan vel kanskje regnes som en grunn til å lese oppgaven.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg jobber med et nytt prosjekt, prøver å balansere tilfredsstillelse av primærbehov med «behovet for selvrealisering». Every day is a hustle.

AUTONOMY AND RADICAL EVIL: AN INVESTIGATION INTO THE ROLE OF THE NOTION OF CHARACTER WITHIN KANT'S MORAL PROJECT

av Ellen Svendsen



Du leverte din hovedoppgave i juni 2005, hva handler den om?

Hovedmålet er å vise *hvorfor* Kant introduserer karakterbegrepet i sine etiske skrifter, og hvordan dette begrepet endres som et svar på en konflikt mellom absolutt plikt og ansvar for onde handlinger, noe som blir stadig mer eksplisitt fra «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» til «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Med andre ord: Jeg undersøker konflikten mellom Kants moralske prosjekt og muligheten for å aktualisere dette prosjektet innenfor hans oppfatning av menneskenaturen. Jeg er ikke først og fremst opptatt av det tradisjonelle problemet som ofte tas opp i sekundærlitteraturen om Kant, nemlig hvordan frihet kan realiseres innenfor en empirisk determinert vilje. Derimot undersøker jeg problemet som oppstår *innen* den frie viljen, belyst gjennom konflikten mellom frihet under moralloven og ansvarlighet for onde handlinger.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

For det første argumenterer jeg for at Kants begrep om moralsk lov som *universelt bindende* må forstås i lys av naturlovstenkningen som preget hans samtid. Jeg argumenterer også mot at skillet mellom en empirisk karakter og intelligibel karakter løser problemet med ansvarliggjøring av onde handlinger. Kants hovedproblem oppstår ikke i konflikten mellom en empirisk og intelligibel karakter, men *innen det frie selvet*. Problemet er ikke at vi har en empirisk karakter – men at den frie karakteren, som velger mellom godt og ondt, i følge Kant har valgt å være fundamentalt ond – i betydningen av at den alltid er tilbøyelig til å handle mot moralloven. I denne sammenhengen undersøker jeg Kants begrep om «Gesinnung» – den grunnen som valgene springer ut i fra – og som Kant i «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» hevder er befestet med radikal ondskap. Jeg argumenterer for at Kants frihetsbegrep i utgangspunktet ikke dreide seg om valgfrihet – men om frihet under moralloven. Frihet som valgfrihet er noe Kant må introdusere for at vi skal kunne holdes ansvarlig for onde handlinger – og det er her Kant roter seg bort i ideen om at vi har valgt en fundamental hang til ondskap én gang for alle.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Først og fremst fordi jeg forsøkte – om enn kanskje ikke lyktes, i å forstå *hvorfor* Kant i «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» hevder at vi har begått et slags «urvalg» utenfor tid og rom av iboende (inherent) ond karakter, der vi har valgt en tilbøyelighet til å handle mot moralloven som vi selv har gitt oss. Jeg har holdt meg til det jeg – i hvert fall den gang – mente er Kants egne premisser for sitt prosjekt – og ikke alle de deriverte motivene mange kommentatorer tillegger Kant. I tillegg gir jeg indirekte en oversikt over mange av de tradisjonelle og aktuelle Kantdebattene – for de som trenger en rask oversikt!

Jeg vil understreke at jeg i dag ikke lenger er helt enig med mine egne konklusjoner. Jeg tror jeg kompliserte Kant mer enn nødvendig – utforsket ekstreme posisjoner i hans tanker og trakk noen litt drøye konklusjoner som jeg ikke har argumentert godt nok for. Det er mye jeg ville gjort annerledes i dag, og det i seg selv gjør det kanskje verdt å ta en titt på oppgaven?

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg følger for tiden Utenriksdepartementets aspirantkurs og jobber blant annet med miljø og bærekraftig utvikling. Det skal jeg gjøre i ett år, for jeg får nye – og ukjente – oppgaver innen utenrikssystemet. Om to år reiser jeg til en av våre ambas-

sader ute i verden. Hvor vet jeg ikke ennå, men jeg skal forsøke å få meg en post i Ankara. Under masterstudiet i europeisk politikk skrev jeg om Tyrkia og er nå i ferd med å lære meg tyrkisk. I tillegg planlegger jeg også å fortsette med frilansarbeid som journalist, særlig med litteratur. Og hvem vet, kanskje finner jeg et doktorgradsprosjekt i filosofi en gang i fremtiden?

LIKER DU Å TEGNE ELLER TA BILDER?



Trenger du et sted å få vist fram arbeidene dine?

Filosofisk supplement trenger både bilder og illustrasjoner.

Send oss en mail med skisser, bilder eller ideer på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Besøk oss på nett og få gratis tilgang på tidligere utgivelser:

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>





Illustrasjon: Kristine, «Rettferdighet: spartanerne deler mat selv om det er lite»

NESTE NUMMER:

«Konflikt»

UTGAVE #1, 2008

Uansett hvor vi snur og vender oss i filosofiens verden, er det alltid konflikter som står i sentrum. Det kan være systematiske konflikter som regulerer og definerer filosofiske teorier, som for eksempel konflikten mellom den materielle fremstilling og den metafysiske ideen hos Platon, eller mellom proletariatet og borgerskapet hos Marx. Eller det kan være at konvensjonelle hierarkier bringes til konflikt, som feminismens problematisering av dikotomien mellom mann og kvinne, eller Derridas dekonstruksjon av forholdet mellom skrift og tale. Eller det kan være forsøket på å tenke gjennom foreliggende konflikter, som etiske, politiske eller genealogiske analyser av krig, terror, makt og lignende. Filosofisk supplement søker tekster som tar for seg selve drivkraften i filosofisk teori og praksis: konflikt.

Frist for innsendelse av bidrag til utgave #1, 2008 er 25. januar.

«Vilje»

UTGAVE #2, 2008

Viljen befinner seg midt i kampen mellom det rasjonelle og det irrasjonelle, mellom kropp og sinn og mellom det dødelige og det guddommelige. Fra den gyldne middelvei i Aristoteles, til store, metafysiske høyder i Schopenhauer, og til handlingsfilosofiske problemstillinger i analytisk filosofi. Ettersom viljen virker å være en variabel som alltid kan slå seg vrang, holder den en sentral plass i filosofien. Den kan tenkes som et problem, som i Kants moralfilosofi, eller som en frigjørelse, som med Nietzsches vilje-til-makt. Som et av det mest klassiske og grunnleggende motiv i filosofiens historie, søker Filosofisk supplement tekster som tar for seg viljen

Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål du måtte ha til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Det er også mulighet for å prøve seg som bokanmelder eller intervjuer.

Ta kontakt for mer informasjon, eller se vår hjemmeside:

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

Sven Trygve Haabeth, f. 1977. Masterstudent i filosofi, UiO.

Anne Rose Røsbak Holmen f.1978. Master i filosofi, UiO. Ansatt som filosof ved Humanistisk Akademi. Tidligere jobbet ved Teater Katastrof i Kalmar (Sverige) og Teater NOR i Stamsund (Lofoten) med scenografi, kostymer og lys.

Bjørnar Hagen, f. 1975. Masterstudent i filosofi, UiO. Redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Alf Andreas Bø, f. 1981. Masterstudent i filosofi, UiO.

Kontakt: alfb@student.hf.uio.no

Hallvard Markus Stette, f. 1984. Masterstudent i filosofi, UiO.

Kalle Risan Sandås, f. 1981. Mastergrad i filosofi, UiO. Tidligere redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Kontakt: krsandaas@gmail.com

Emma Marie Brunsell Dankertsen, f. 1985. Bachelorstudent i filosofi, UiO. Redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Kontakt: emdanker@student.hf.uio.no

Martina Babianskaitė, f. 1986.

Kontakt: martina_martina@hotmail.com