

DØD

FILOSOFISK SUPPLEMENT 3/2008

- ARTIKLER**
- 4 **FRA RETTEN TIL DØD TIL MAKT OVER LIVET – OG TILBAKE IGJEN?**
Eirik Høyer Leivestad
- 10 **ANSVAR TIL DØDEN SOM FILOSOFIENS BEGYNNELSE**
HVEM HAR RETT TIL Å SNAKKE OM DØDEN?
Anders Fjeld
- 20 **FRIHET TIL Å DØ?**
TØ ULIKE PERSPEKTIVER PÅ DET (U)ETISKE VED SELVMORD
Anniken Fleisje
- 26 **SEIN ZUM TODE**
AN ARISTOTELIAN INTERPRETATION OF HEIDEGGER'S BEING-TOWARDS-DEATH
Pål Rykkja Gilbert
- 32 **VITA BREVIS, MORS IMMORTALIS**
GJENDIKTING AV TRETTINI LINJER FRÅ *DE RERUM NATURA* AV LUKRETS
Eirik Ørevik Aadland
- FREM FRA GJEMSELEN**
- 34 **MEDITASJON OG FILOSOFI**
Kjell Madsen
- INTERVJU**
- 38 **PHILOSOPHY OF DAPPLED THINGS**
A CONVERSATION WITH NANCY CARTWRIGHT
Gry Oftedal
- 43 **100 ÅR MED SIMONE DE BEAUVOIR**
MØTE MED TORIL MOI
Klara Furuberg
- UTDRAG FRA**
DEN LEKSIKRYPTISKE
- ENCYKLOPEDI**
- 48 **SPENGLERI**
- KRITIKK**
- 49 **KIRAS URANSAKELIGE VEIER**
DEATH NOTE I
Kristian Egil Batta Torheim
- 52 **DØDELIG GIFT**
COLLAPSE IV: CONCEPT-HORROR
Jonas Jervell Indregard
- MESTERBREV**
- 51 **KRYSSORDLØSNING**
- 54 **IVAR ISAKSEN GLUNDBERG**
- 56 **MATHIAS SLÅTTHOLM SAGDAHL**
- 57 **KRYSSORD**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

4. ÅRGANG 3/2008

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: 600

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,- for fire utgaver

www.filosofisksupplement.no

 TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktør: Anders Fjeld
Redaksjonssekretær: Kristian Egil Batta Torheim

Eirik Ørevik Aadland
Jan Olav Andresen
Ingrid Austveg Evans
Jonas Jervell Indregard
Ole Martin Moen
Elin Munkerud
Hedda Hassel Mørch
Hallvard Markus Stette
Ragnhild Skeie Sunde

Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Permisjon: Margit Indrebø Ims

Forsideillustrasjon: Trond Kulterud
Baksideillustrasjon: Daniel Peder Askeland

DØD

Døden – er den ikke samtidig det mest seriøse og det mest banale man kan snakke om? Den er en uunn-gåelig skjebne som innebærer tilintetgjørelsen av hele ens eksistens, av alt i all evighet, men samtidig også bare dette, det banale faktum at jeg vil dø, at jeg alltid har vært gammel nok til å dø. Slik kan den sies å være enorm, grandios, ufattelig, idiotisk, tom og intetsigende på en gang. Denne veldige spenningen i tanken om døden gjør den til et spesielt vanskelig tema å behandle, idet den kan være det mest sentrale, eksistensielle motiv og det mest trivielle, dagligdagse faktum. Kunne man ikke i denne sammenheng lagd et galleri av filosofene utfra hvordan de opplevde døden: om døden kastet dem ut i den dypeste fortvilelse, om den ble anerkjent med en likegyldig kulde, eller om den ga opphav til en triumferende og befriende bejaelse? Et galleri som starter med angstfulle og sortkledde tyskere, sammen med en danske, fortsetter med rasjonalister, empirister, pragmatister og diverse modernister, videre forbi mer religiøst motiverte tenkere, før det ender med berusede, livsglade grekere?

Døden kan dog ikke begrenses til religiøse, metafysiske og eksistensielle spørsmål, idet en rekke politiske, etiske og vitenskapelige problemstillinger retter seg direkte mot spørsmålet om død. Skjønt med spørsmålet om død kan det virke som at skillene mellom disse ulike disiplinene, disse ulike måtene å stille spørsmål på, svekkes og begynner å flyte over i hverandre. Dette kommer godt frem i Eirik Høyer Leivestads artikkel «Fra retten til død til makt over livet – og tilbake igjen?». Med utgangspunkt i Foucault og hans begrep om biopolitikk legger Leivestad frem hvordan ulike vitenskapelige disipliner faller inn under et politisk narrativ i forhold til spørsmålet om døden, og hvordan det finnes sterke forbindelseslinjer som visker ut klare skiller mellom politikk, vitenskap og makt. Videre diskuterer Leivestad hvordan Agamben utvikler begrepet om biopolitikk til en samfunnsdiagnose som ender i et begrep om thanatopolitikk.

En annen sammenkobling av disipliner, mer bestemt mellom metafysikk og etikk, forekommer i Anniken Fleisjes artikkel om Hume og Kant sine etiske synspunkter på selvmord i «Frihet til å dø?». Foruten å presentere Humes

liberale syn på selvmord, argumenterer Fleisje blant annet mot den vanlige oppfatningen om at Kant var dogmatisk motstander av selvmord. Hun forsøker slik å nyansere det pliktetiske forhold til selvmord ved å hevde at Kant nedfeller et metafysisk/etisk postulat om at moralen må settes høyere enn livet, som i enkelte tilfeller gjør det moralsk forsvarlig å begå selvmord.

Imidlertid finnes det sterke strømninger i filosofien som forsøker å avgrense og definere ulike måter å forholde seg til døden på, der de empiriske vitenskapene og ulike former for *doxa* gjerne fremstilles med en overfladisk forståelse av dødens betydning, i motsetning til den essensielle og inderlige filosofiske forståelse. I denne sammenheng forsøker jeg i «Ansvar til døden som filosofiens begynnelse» å argumentere for at det finnes en dyp intimitet mellom filosofi og død, eller mer nøyaktig at filosofi begynner med et bestemt forhold til døden. For å bygge opp dette argumentet, undersøker jeg Platon og Heidegger sine synspunkter på død med utgangspunkt i spørsmålet «hvem har rett til å snakke om døden?».

Heidegger og hans forståelse av døden tas opp også av Pål Rykkja Gilbert i «Sein zum Tode», men denne gang med utgangspunkt i Aristoteles. Gilbert foretar en nøye lesning av Heideggers redegjørelser for væren til døden, og forsøker å lese disse inn i et aristotelisk rammeverk. I sentrum av dette forsøket står sammenhengen mellom Heideggers begrep om egentlighet og Aristoteles' begrep om den praktiske fornuft, som vurderes opp mot spørsmålet om det gode liv.

God lesning!

Anders Fjeld,
redaktør



Illustrasjon: Hr. Olsen

FRA RETTEN TIL DØD TIL MAKT OVER LIVET – OG TILBAKE IGJEN?

Ved inngangen til moderne tid ble menneskets biologiske trekk gjort til referansepunkt for politiske strategier. Politikken fant dermed sin legitimitet som forvaltning av befolkningens overlevelse. Det 20. århundret så de mest ekstreme utslag av denne biopolitikken, i form av eugenikk og utryddelsesleirer. En rekke av dagens politiske praksiser står i direkte forlengelse av en slik biopolitisk tradisjon.

Betrakter vi dagens politiske programmer, visjoner, meldinger og rapporter, spør vi dem ut på deres uutalte premisser nivå, fornemmer vi at de ofte er behersket av en felles problematikk, og et felles mål: *produksjonen av overlevelse*. Like i hjertet av den moderne politikk ligger det biologiske liv inntullet, som den privilegerte gjenstand for enhver politisk strategi. Politikken i dag kjenner ingen annen verdi enn livet. Det biologiske livs inntreden i den politiske orden er imidlertid en hendelse av relativt ny dato, og markerer overgangen til en moderne *bio-politikk*. For å komme modernitetens politiske konstellasjon inn på klingen, må vi se hvordan politikken har blitt et spørsmål om livet selv.

Biopolitikk kan umiddelbart virke som et merkelig konsept. Det fører sammen elementer vi har for vane å holde atskilt: biologi og politikk; natur og kultur. Men nettopp gjennom denne koblingen strekkes det ut et felt for studie og analyse som ellers ville unnflydd oss. Som en allmenn analyseramme tillater begrepet oss å se analogier og forbindelseslinjer mellom helseproblematikk, statistikk, demografi, epidemiologi, spørsmål om rase, eugenikk og populasjon, samt aktuelle saker knyttet til abort, eutanasi og nye typer reproduksjonsteknologi (Rabinow og Rose, 2003, xi). Det peker ut et interaksjonsfelt mellom viten og politisk makt, og viser at det politiske strekker seg ned i dybdene av menneskets (biologiske) liv.

Biopolitikken vil her belyses fra to hold. Fenomenet ble først kretset inn og satt på begrep av Michel Foucault, men hans arbeid med problematikken er svært fragmentarisk, og løper i mange ulike retninger. Han anvender begrepet på flere forskjellige måter, ofte forsøksvis, prøvende, som om han bare kastet det frem for dem som måtte ønske å videreutvikle det.¹ Disse har til gjengjeld blitt ganske så tallrike. Her vil jeg fremholde en av de mer innflytelsesrike av dem, den italienske filosofen Giorgio Agamben og hans bok *Homo Sacer*. Jeg vil følge biopolitikken langs de to linjene representert ved henholdsvis Foucault og Agamben, og se nærmere på sistnevntes påstand om at biopolitikken slår om i en *thanatopolitikk*. Til slutt drøftes de to perspektivene opp mot hverandre med henblikk på deres ulike oppfatninger av makt.

Styringen av livet

Michel Foucault ser opptakten til den moderne biopolitikken i det 18. århundrets oppdagelse av *befolkningen*. For første gang i historien meldte befolkningen seg som en politisk utfordring. I *Overvåkning og straff* hadde Foucault beskrevet det disiplinære samfunns frembrudd,

der maktutøvelsen ikke lenger innskrenket seg til skatteinnkreving og beordring av undersåttenes død, men sikret inn mot å modifisere, bearbeide, manipulere og forøke kroppenes krefter. Det moderne Mennesket ble forstått som noe som kunne formes og dresseres, innlemmes i apparater og teknologier, og ble til syvende og sist *produisert* gjennom disiplinære teknikker (Foucault, 1999a). På 1700-tallet fikk denne disiplinære maktanordningen ifølge Foucault selskap av en ny maktform, innrettet mot forvaltningen, sikringen, utviklingen og regjeringen av *livet*. Sammen med de disiplinære teknikkene som retter seg mot kroppens ytelser, føyde det seg en rekke kontrollerende teknikker som kretser omkring livets prosesser. Befolkningen trådte frem for politikken synsfelt. Gjennom statistiske og demografiske teknologier dukket den opp som en egen empirisk størrelse. Alle disse livsprosesser som kunne synes så tilfeldige, så som forplantning, fødsel, dødelighet, levealder og sykdommer, stod plutselig frem i et helt annet lys: De var befolkningsprosesser og -fenomener, med empiriske regulariteter og sammenhenger. Befolkningen ble et eget intervensjonsfelt, et objekt for politisk kontroll og regulering (Foucault, 2002).

Foucault beskriver dette bruddet i Vestens politiske historie som en overgang fra «retten til død» til en «makt over livet» (Foucault, 1999b, 147ff). Den tradisjonelle suverenitetsmakten var kjennetegnet ved en rett over liv og død: Den suverene hersker *beordret* død og *lot* leve. Biopolitikken *holder i live* og *lar* dø. Suverenens makt til å beordre død fortrenses ikke fullstendig, men overleires av en styringsrasjonalitet (*governmentalité*) som plasserer befolkningens biologiske overlevelse i første rekke av politiske anliggender. Befolkningens samlede livsyttringer blir gjenstand for en «sikkerhetsteknologi» (Foucault, 2002; Lemke, 2007). Livet må beskyttes mot dets indre og ytre farer. Et oppbud av pastorale makter påtar seg å kontrollere og våke over livet. Kontrasten mellom suverenitetslogikken og den biopolitiske styringsrasjonaliteten kan illustreres med håndteringen av epidemier: Den suverene herskers reaksjon på epidemiutbrudd var å identifisere for så å utvise de smittede. I den biopolitiske orden blir ikke de syke ekskludert, men inkludert. De underlegges oppsikt, kontroll og pleie. Samfunnets allmenne helsenivå etableres som et område for statlige inngrep og forbedringstiltak. Foucault fremhever at denne utviklingen utvilsomt må ses i sammenheng med kapitalismen, uten at den kan reduseres til et rent «overbygningensfenomen»:

Society's control over individuals was accomplished not

only through consciousness or ideology but also in the body and with the body. For capitalist society, it was biopolitics, the biological, the somatic, the corporal, that mattered more than anything else. The body is a biopolitical reality; medicine is a biopolitical strategy. (Foucault, 2003, 321)

Mens suverenens rett til å avgjøre omkring liv og død henviser til loven, er biopolitikken sentrert rundt normen. Herskerens absolutte lov rygger tilbake for en normerende logikk av avveining, måling og sammenligning. Det er befolkningsrealitetene selv som konstituerer normen, så som statistiske fordelinger av hyppighet, gjennomsnittlige sykdoms-, fødsels- og dødsrater og så videre (Lemke, 2007, 64). Politikken underordnes nye former for viten, hvor moderne human- og naturvitenskaper produserer normalitetskonsepter som strukturerer politisk handling og bestemmer dens mål. De medisinske og biologiske vitenskapene rykker inn i kjernen av det politiske feltet. Foucault snakker om samfunnets «biologiske modernitetsterskel» som det punkt hvor arten selv blir referansepunktet for dens egne politiske strategier. *Territorialstaten* blir i økende grad en *befolkningsstat*. Politikken handler da ikke lenger, som hos Machiavelli, om forholdet mellom fyrsten og hans territorium; territoriet viser seg nå å være befolket av mennesker, med sine egne behov, atferdsmønstre og livsytringer. Ei heller er det snakk om, som hos Hobbes, å demme opp for menneskenes destruktive krefter; snarere skal disse utnyttes positivt, økonomiseres, forvaltes og kanaliseres. På spill står ikke lenger suverenens juridiske eksistens, men befolkningens biologiske overlevelse:

Krigene føres ikke lenger ved å henvise til en hersker man må forsvare, men ved å henvise til alles eksistens. Man setter hele befolkninger til å drepe hverandre ved å henvise til hvor nødvendig det er at de lever. Massakrene er blitt livsviktige. Det er som forvalter av livet og overlevelsen, kroppen og rasen, at så mange regimer har kunnet føre så mange kriger ved å drepe så mange mennesker. (Foucault, 1999b, 149)

Den suverene volden

For å vise det nye ved den moderne biopolitikken, trekker Foucault frem Aristoteles' bestemmelse av det politiske mennesket:

I tusenvis av år var mennesket det samme som det var

for Aristoteles: et levende dyr som i tillegg var i stand til å ha en politisk eksistens; det moderne mennesket er et dyr som befinner seg i en politikk der det er spørsmål om dets liv som levende vesen. (Foucault, 1999b, 156)

Antikkens distinksjon mellom det naturlige liv og en form for politisk kvalifisert liv, mellom *zoé* og *bíos*, danner utgangspunktet for Agambens forsøk på å spinne konseptet biopolitikk ut til en allmenn samtidsdiagnose. Skillet viser til den klassiske verdens eksklusjon av det rene naturlige liv fra *polis*, idet dette ble betraktet som noe utenfor den politiske sfære, avgrenset til det reproduktive liv i *oikos*. Det er *zoés* inntreden i *polis*, politiseringen av det rene liv, som signaliserer modernitetens avgjørende hendelse (Agamben, 1998, 4).² Men der Foucault analyserer dette som en historisk diskontinuitet, ser Agamben i Vestens politiske historie en forfallsprosess som med oppstart i den greske antikken fører hodestups inn i nazistenes konsentrasjonsleirer.

Agamben fastholder prinsippet om suverenitet som hovedsete for det politiske. Langt fra å tre i bakgrunnen, som hos Foucault, forblir den suverene makt forankret i hjertet av politikken, selv etter at denne har transformert seg til biopolitikk. Agamben går i rette med mytologiene om suverenitetens utspring fra det spontant oppståtte og/eller kontraktsmessig inngåtte (nasjonal)politiske fellesskap. Ethvert politisk fellesskap er tvert om grunnlagt på en eksklusjon. Inklusjonen er kun mulig gjort gjennom en samtidig eksklusjon av mennesker som nektes rettslig status. Suvereniten konstituerer seg ved å på samme tid etablere et politisk rom og dets *utenfor*, hvor lovens beskyttelse ikke lenger gjelder. Motivet er velkjent: Utenfor *polis* hersker kaos; utenfor samfunnstilstanden hersker naturtilstanden. Den opprinnelige politiske relasjon er ikke kontrakten, men *bannlysningen*. Suveren makt etableres langs grenseopdragningen mellom det nakne liv (*zoé*) og den politiske eksistens (*bíos*), mellom naturlig tilværelse og rettslig væren. Når mennesket berøves enhver politisk-rettslig status, reduseres det til *zoé*. Biopolitikken var ifølge Agamben under oppseiling lenge før den med moderniteten skyves i forgrunnen av det politiske domene. Det nakne liv fremstår som korrelatet til en politisk autoritet som gjør menneskets liv og død til gjenstand for en suveren beslutning. Beslutningen om hvem som er inkludert/ekskludert i det politiske fellesskapet, hvem som innrømmes rettslig status som borger og hvem som avstenges fra dette, er til syvende og sist en beslutning om livet selv.

Suveren makt virker gjennom en binær logikk hvor det trekkes opp grenser mellom *bíos* og *zoé*, innenfor og utenfor, normalitet og unntak, orden og kaos, *nomos* og *physis*, kultur og natur. Men selv er den situert i en «uskjennelighetssone» (*zone of indistinction*) mellom innenfor og utenfor, regel og unntak. Suverenitetens paradoks består i at den suverene på samme tid står innenfor og utenfor loven. Den suverene beslutning om å suspendere den juridiske orden (unntakstilstanden) henter sin berettigelse fra den juridiske orden selv. Loven står utenfor seg selv. Suveren, som selv er hevet over loven, erklærer at det ikke finnes noe utenfor loven. Agamben trekker her på Carl Schmitts bestemmelse av suveren makt. For Schmitt er den suverene autoritet den som erklærer unntakstilstand (Agamben, 1998; Agamben, 2005). Unntaket er noe som ekskluderes fra den juridiske orden. Men i samme vending blir det inkludert. Det paradoksale ved loven er at den inkluderer unntakene ved å ekskludere dem. Avgjørende for Schmitt og Agamben er at nettopp unntakene, lovens utenfor, blir konstituerende for den juridiske orden. Loven har på sett og vis internalisert kaos; naturtilstanden befinner seg på innsiden av samfunnstilstanden:

The state of nature and the state of exception are nothing but two sides of a single topological process in which what was presupposed as external (the state of nature) now reappears, as in a Möbius strip or a Leyden jar, in the inside (as the state of exception), and the sovereign power is this very impossibility of distinguishing between outside and inside, nature and exception, *physis* and *nomos*. (Agamben, 1998, 37)

Homo sacer refererer til en obskur skikkelse i den gamle romerretten som anskueliggjør det komplekse forholdet mellom suveren makt og nakent liv. Med *homo sacer* forstod man et liv som kunne drepes uten å kunne ofres. Som utestengt og bannlyst fra den rettslige orden, kunne hvem som helst straffet drepe vedkommende. Samtidig kunne ikke *homo sacer* ofres, ettersom han var plassert utenfor lovens sfære, utenfor dens ritualer og prosedyrer. *Homo sacer* er det nakne liv, *zoé*, utlevert til den rene volds vilkårlighet. Produksjonen av slike *homini sacri* er ifølge Agamben den suverene makts fundament. Fra de romerske eksilanter, over middelalderens fredløse, frem til de internerte i nazistenes konsentrasjonsleirer, har den politiske suverenitet konstituert seg ved utrettelig å produsere nakent liv gjennom en inkluderende eksklusjon. Moderniteten markerer ikke den endelige avskaffelse av disse tendensene, men snarere deres intensivering: For nå blir det nakne liv, tidli-

gere i politikkenes randsoner, trukket inn i sentrum av det politiske rom. Fra sin status som det eksepsjonelle tilfellet omdannes det til midtpunktet for politiske strategier. Unntaket blir regelen (Agamben, 1998, 9).

Fra biopolitikk til thanatopolitikk

Hos Agamben fornermer vi en noe annerledes forståelse av begrepet biopolitikk enn Foucaults. Vekten legges ikke på normaliseringen og normeringen av livet, på den ansporende og «positive» makten, men på døden som den grense all makt i siste instans peker mot. Den suverene makt over livet finner sitt på samme tid mest ekstreme og mest paradigmatisk uttrykk i nazistenes utryddelsesleirer. Det biopolitiske paradigmat vi fremdeles befinner oss innenfor følges av denne slagskyggen, denne vedblivende muligheten for at det slår om i sin motsetning: *thanatopolitikk*. Mangt kan koke opp under den biologiske overlevelses fane. En makt som tar på seg å beleire livet helt og holdent, som positivt utøves over livet, som utvikler, mangfoldiggjør og beskytter det, rommer paradoksal nok tilbøyeligheten til å organisere holocaust.

I de moderne samfunn har spørsmål om livet, hva det omfatter, når det begynner, og når det er riktig å avslutte det, for alvor funnet veien inn i det politiske feltet:

One of the essential characteristics of modern biopolitics (which will continue to increase in our century) is its constant need to redefine the threshold in life that distinguishes and separates what is inside from what is outside. (Agamben, 1998, 131)

Det er dette som er i sving ved *politiske* beslutninger som å utvide abortgrensen fra 12 til 16 uker. Grensesteinene ruller som aldri før. I et hittil utenkelig omfang handler det om å isolere *zoé* fra *bíos*. Biopolitikken avslører sin morderiske tendens i bestemmelsen av hvilke liv som er leveverdige. Agamben mener at et slikt omslag innvarsles av en pamflett som for første gang tok til orde for en aktiv, statlig eutanasiopolitikk: legene Karl Binding og Alfred Hoche *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* fra 1920 (Agamben, 1998, 137). De på alle måter velmenende legene ønsket ikke bare autorisasjon til å gjøre ende på lidende som selv ytret et dødsønske, men også mengden av «uhelbredelige idioter» som utgjorde det skremmende *Gegenbild* til «autentisk menneskelighet». Pamfletten forsøkte å identifisere en terskel hinsides hvilken det rene liv slutter å ha juridisk verdi, og derfor kan drepes uten at det anses som mord. *Homo sacer* melder seg i sin moderne skikkelse. Men nå er det de «humanitære» hensyn

som råder. Hitler og Himmlers eutanasi-program ble fremstilt som «barmhjertighetsdrap». I det nasjonalsosialistiske Reich kommer sammenfiltringen av medisin og politikk som kjennetegner den moderne biopolitikken fullt til uttrykk. Den suverene beslutning om det nakne liv beveger seg ut fra et stramt opptrukket politisk område, over i et langt mer tvetydig terreng der legen og suverenen veksler kortene.

If there is a line in every modern state marking the point at which the decision on life becomes a decision on death, and biopolitics can turn into thanatopolitics, this line no longer appears today as a stable border dividing two clearly distinct zones. This line is now in motion and gradually moving into areas other than that of political life, areas in which the sovereign is entering an ever more intimate symbiosis not only with the jurist but also with the doctor, the scientist, the expert, and the priest. (Agamben, 1998, 122)

Med nye former for kunstig opprettholdelse av livsfunksjoner og teknikker for gjenopplivning, legges det til rette for et biopolitisk drama som utspiller seg på sykehusenes intensivavdelinger. Teknologien har muliggjort et nivå av livet som befinner seg hinsides alle vitale funksjoner. Gjennom kunstig åndedrett, stimulering av blodomløp, regulering av kroppstemperatur og så videre, får vi et liv som er et rent resultat av teknologi. I en tilstand forbi vanlig koma, av enkelte kalt «overkoma», trer det frem en uskjnelighetssone mellom liv og død; et liv som kan drepes, men ikke ofres. Tilfeldighetene ville det slik at teknikkene som gjorde den overkomatøse tilstanden mulig, vokste frem samtidig med forbedringen av transplantasjonsteknologi. Overkoma var en ideell betingelse for fjerningen av organer. Men en nøyaktig bestemmelse av dødsøyeblikket ble avgjørende for å hindre at transplantasjonskirurgen gjorde seg skyldig i mord. Konseptet om «hjernerød» ble lansert som en mer presis og autoritativ erstatning av de gamle kriterier som hadde vist seg ikke lenger å strekke til (hjerter- og respirasjonsstans). Døden ble redefinert. Men heller enn å gjøre begrepet mer presist, har de nye kriteriene brakt med seg flere problemer. Med en sirkulær vending begrunnes det nye kriteriet med at somatisk død alltid følger tett på hjernerød – dermed anvendes de tradisjonelle kriterier for å understøtte det som skulle avløse dem. Bestemmelsen av døden beveger seg inn i en uskjnelighetssone mellom det juridisk-politiske og det medisinsk-biologiske. Når man så forsøker å bygge opp under hjernerødkriteriet ved å vise til at hjernen er

det eneste organet som ikke kan transplanteres, blir døden et epifenomen i forhold til transplantasjonsteknologi (Agamben, 1998, 163). Den suverene beslutning gjenlyder her i vitenskapens og medisinsens biopolitiske definisjonsmakt, en makt til å skille *zoé* fra *bíos*, å redusere livet til «biomasse».

Agamben spisser sin samtidsdiagnose til det groteske ekstreme. Nyansene må vike for sjokkeeffekten. Med høye fanfarer erklærer han konsentrasjonsleiren som «modernitetens biopolitiske paradigme», og ser overalt oppkomsten av nye «leirer» hvor mennesker strippest ned til status av rent, nakent liv. Med leiren forstår han en måte å gi unntakstilstanden et romlig arrangement, å materialisere den i et permanent rom utenfor vanlig lov. Her utfolder den suverene makt sin karakteristiske aktivitet: produksjonen av homo sacer, av det nakne liv ekskludert fra menneskheten. Leirens juridisk-politiske struktur formuleres som en tilstand av indistinksjon mellom lov og fakta, *nomos* og *physis*, der det nakne liv står i et fullstendig umediert forhold til den suverene makt. Agamben ser med dette klare analogier mellom Auschwitz og dagens flyktningleirer, Guantanamo-basen, ja, til og med sykehusets intensivavdelinger, hvor homo sacer vegeterer i en uskjnelighetssone mellom liv og død.

Kongens hode

Når Foucault vil vise at suverenitetssamfunnet er noe vi har lagt bak oss, dreier det seg om mer enn en rent historisk betraktning. Suverenen forblir stadig ved oss som modell for enhver analyse av makt. Vi fortsetter å tenke makt i form av autoriteten, av loven, av forbudet og påbudet. Foucault er ute etter et annet nivå. Også på maktanalytikens område må vi kappe hodet av kongen. Begrensningen ved den «juridisk-institusjonelle» maktmodellen ligger i dens sentrering av loven. Fokuset må over på en annen form for makt:

[...] maktprosedyrene som ikke fungerer i henhold til retten, men i henhold til teknikken, ikke i henhold til loven, men i henhold til normaliseringen, ikke i henhold til straffen, men i henhold til kontrollen, og som utøves på nivåer og i former som overskrider staten og dens apparater. (Foucault, 1999b, 101)

Perspektivskiftet fører frem til en produktiv forståelse av makten. Makten frembringer effekter og relasjoner. Den står ikke på utsiden av menneskenes liv, tronende, overhvelvende, som en undertrykkende og negativ instans, men virker like inn i produksjonen av sosiale relasjoner,

kropper, subjektivitet og væren. Det biopolitiske må ses gjennom en slik optikk. Ikke som den negative makt som sikrer føyelighet ved å vise til sverdet – Lovens og Suverenens makt – men en positiv makt som tar på seg å forvalte, oppmuntre, mangfoldiggjøre og utvikle. Det er med dette utgangspunktet vi må forstå Foucaults kritikk av undertrykkelses- og frigjøringshypotesen på seksualitetens område: Forestillingen om det seksuelle som noe tidligere undertrykt, nå frigjort, hviler på en maktkonsepsjon som utelukkende ser på loven og forbudet: den juridisk-institusjonelle maktmodell. Slik overser vi hvordan seksualiteten har blitt gjenstand for storstilte biopolitiske strategier, et område for vitensbasert normalisering. Det seksuelle utgjør et avgjørende forbindelsespunkt mellom individ og masse: Dets effekter er tydelige både på kroppens mikroplan og befolkningens makroplan. En «seksualitetsdispositiv» sammenkobler de kroppslig innrettede disiplineringstiltakene med den biopolitiske kontrollen over befolkningens reproduksjon. Det dreier seg ikke om retten til død, men en makt over livet.

Problemet for Agamben blir å skulle kombinere det Foucault får frem med det han kritiserer. Agamben ser ikke ut til å ville stille den produktive makten i motsetning til suvereniteten. Kongen beholder hodet. Men med insisteringen på suverenens privilegerte rolle, kommer den juridisk-institusjonelle maktkonsepsjon som nissen på lasset. For Agamben later biopolitikken til å adlyde en mortalitetslogikk snarere enn en vitalitetslogikk. Makten over livet henviser til muligheten for å påføre død: Livet politiseres gjennom sin kapasitet til å bli drept. Når han forsøker å vise unntakenes avgjørende rolle for den politiske normaltilstand, hviler det nettopp på en maktmodell som fokuserer på lov og rett. Vi kan formulere den grunnleggen-

de forskjellen slik: Agamben finner det biopolitiske i den suverene beslutning om *suspensjon av loven*, mens Foucault ser det i diverse samfunnsmessige anordningers *produksjon av normalitet*. Selv om Agamben riktignok peker mot en spredning og mangfoldiggjøring av suvereniteten, hvor juristen, legen, vitenskapsmannen, ekspertene og presten påberoper seg dens autoritet, er det like fullt snakk om en monolittisk forståelse av makt som ikke evner å unnsnippe den juridisk-institusjonelle *a priori*. Utgangspunktet gjør det vanskelig å drive en slik uhildet studie av makteffekter som Foucault gjør. Da blir resultatet heller ikke det korrektivet til Foucault som Agamben setter seg fore, men noe ganske annet. Det er ikke dermed sagt at Agambens arbeid er uten egenverdi, men heller at han forlater Foucaults premisser for analysen av biopolitikken ved å kaste seg ut i digre historiefilosofiske utlegninger om suvereniteten og det nakne liv. For empirikeren Foucault ville nok dette fortone seg noe vidløftig, som et førsteklasses eksempel på den typen metafysikk han ønsket å fordrive.

Nå skal det sies at det er svært lett å kritisere Agamben. Nesten for lett. Han foretar usedvanlig drøye generaliseringer på et spinkelt empirisk materiale. Motviljen mot å skille mellom praksisene i totalitære og demokratiske stater, og påstanden om intime forbindelser mellom menneskerettighetserklæringer og nazistenes utryddelsesleirer, fremkaller naturligvis ramaskrik, og skaper et inntrykk av Agamben som en provokatør siktet inn mot «språkets sjokkerende effekter». Vi burde imidlertid ikke ufarliggjøre hans arbeid ved å betrakte det som ren provokasjon. Konfrontert med Agambens kompromissløse kritikk av Vestens politiske tradisjon, er det verdt å minne om Adornos paradoksale formulering: Kun overdrivelser er sanne.

NOTER

1 Man kan finne i hvert fall tre forskjellige, men klart beslektede, anvendelsesmåter av begrepet i Foucaults forelesningsrekker ved College de France. I tillegg kommer den omstendighet at Foucault vekselvis snakker om biopolitikk, biomakt og styringsrasjonalitet litt om hverandre. Herværende utlegning går ikke detaljert inn på de ulike måtene konseptet brukes på.

2 Referansen for Agamben her er i større grad Hannah Arendt enn Foucault.

LITTERATUR

- Agamben, G. 1998, *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.
 Agamben, G. 2005, *State of Exception*, The University of Chicago Press.
 Bolt, M. og J. Lund Pedersen (red.) 2005, *Livs-Form – Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*, Forlaget Klim.
 Foucault, M. 2002, *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Med innledning av I. B. Neumann, J. W. Cappelens Forlag, Oslo
 Foucault, M. 1999a, *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*, Oslo, Gyldendal.
 Foucault, M. 1999b, *Seksualitetens historie I – Viljen til viten*, Oslo, Pax Forlag A/S.
 Foucault, M. 2003, *The Essential Foucault*, New York, The New Press.
 Lemke, T. 2007, *Biopolitik – zur Einführung*, Junius Verlag.
 Rabinow, P. og N. Rose 2003, «Introduction», i *The Essential Foucault*, New York, The New Press.

ARTIKKEL

ANSVAR TIL DØDEN SOM FILOSOFIENS BEGYNNELSE

HVEM HAR RETT TIL Å SNAKKE OM DØDEN?

Hvem har rett til å snakke om døden? Dette er spørsmålet jeg stiller for å dykke ned i det intime forholdet mellom filosofi og død, et forhold som åpner for et aporetisk og umulig ansvar hinsides vitenskap, *doxa* og kjærlighet. For å argumentere for denne intrikate sammenhengen mellom filosofi, død og ansvar henvender jeg meg til Platons utsagn om at å filosofere på riktig er en trening på døden, og til Heideggers redegjørelse for væren til døden.

ILLUSTRASJON: DANIEL PEDER ASKELAND

Av Anders Fjeld

The *Phaedo* explicitly names philosophy: it is the attentive anticipation of death, the care brought to bear upon dying, the meditation on the best way to receive, give, or give oneself death, the experience of a *vigil* over the possibility of death, and over the possibility of death as impossibility. That very idea, namely, his *meletē* or *epimeleia* that one can rightly translate by 'care' or 'solicitude', opens the vein – and begins the vigil – within which will be inscribed the *Sorge* ('care') in the sense Heidegger confers on it in *Being and Time*. – Jacques Derrida, *The Gift of Death*.

Hva kan sies om døden, om opplevelsen av døden? Kan døden i det hele tatt tenkes, defineres, eller fungere som et begrep? Og hvem kan snakke om døden, for hvem er døden et spørsmål? Eller, som er spørsmålet jeg vil utforske i denne teksten: *Hvem har rett til å snakke om døden?* Dette er kanskje et underlig spørsmål. Jeg vil fremheve ordene «kanskje» og «underlig» i denne sammenheng. Spørsmålet er underlig fordi det inneholder visse antagelser som kan gi opphav til undring: Hvordan kan det foreligge en rett i forhold til det å snakke om døden, og hvorfor skulle *noen* ha denne retten idet dette antyder at andre ikke har den? Skjønt spørsmålet er først underlig på den betingelse at disse antagelsene (som enda er utforskede) oppleves som overraskende og merkelige, som om selve spørsmålet hjemses av noe mystisk som ikke vil la seg avvise uten videre. Jeg fremhever således «kanskje» fordi det er en skjørhet i spørsmålet: Spørsmålet kan kun gi opphav til undring såfremt det engasjerer i usikkerhet, såfremt det ikke straks avgjøres og oppheves, men heller vedvarer som noe mystisk og u håndgripelig.

Dette spørsmålet og denne undringen har et dypt rotfeste i filosofien. Mer spesifikt tror jeg dette er et spørsmål som både oppstår i og reserveres for filosofisk analyse, skjønt dette innebærer samtidig at absolutte skiller mellom filosofi, religion, etikk og politikk rystes og settes på spill. Jeg vil analysere dette spørsmålet nærmere, hvilket innebærer å kaste lys over dets iboende antagelser, for så å forsøke å vise at den filosofiske tenkning om døden har kretset om dette spørsmål, samt hva dette innebærer for filosofi. Etter en innledende, provisorisk analyse av spørsmålet, vil jeg vurdere det opp mot Platon og Heidegger sine analyser av døden.

En innledende analyse av spørsmålet

Hvem har rett til å snakke om døden? Det er især tre formelle trekk ved dette spørsmålet som er viktige å merke seg. For det første spørres det etter et subjekt. *Noen* vil

kunne fylle denne rollen, vil kunne ha denne retten. Og dess mer denne noen defineres og avgrenses, dess større vil gruppen som ekskluderes i kraft av å være annerledes bli. Med andre ord: I dess større grad vil det bli snakk om den privilegerte *noen* og den underordnede *andre*. Subjektrollen det spørres etter ser altså ut til å forutsette en form for hierarkisering. Men på hvilke vilkår? Ut fra hvilke kriterier opprettes dette hierarkiet? Det er nødvendig å spørre etter disse kriteriene på grunn av ordet «rett». Rett synes å definere en terskel, en grense mellom inklusjon og eksklusjon. Å tre over denne terskelen – fra eksklusjon til inklusjon, eller fra inklusjon til eksklusjon – innebærer en distinkt overgang, et kvalitativt hopp fra en orden til en annen. Den *noen* som erverver eller som gis rett, trer over en definitiv terskel og trer således inn i en ny orden, et annerledes system, en ny horisont. Subjektet det spørres etter er noen som har trådd over denne terskelen, noen som svarer til visse kriterier og som derved er inkludert i denne retten – retten til å snakke om døden.

Det andre, viktige trekket ved spørsmålet er at «døden» er bøyd i bestemt entallsform, snarere enn i ubestemt form. Dette legger til rette for å danne et skille mellom et singulært og bestemt begrep om «døden» og et mer diffust og ubestemt begrep om «død». Dermed åpnes det for en dikotomi i tematiseringen av død, idet muligheten for en betydningsfull forskjell mellom det å snakke om *død* og det å snakke om *døden* oppstår. Det er *i* og *med* denne muligheten at filosofien vil bringes på bane, at spørsmålet om døden vil reserveres for filosofisk analyse: I den grad denne dikotomien gjøres solid og slik betraktes som en definatorisk avgrensning mellom ulike diskurser, vil filosofien kunne vokse frem som en privilegert diskurs i forhold til spørsmålet om det singulære og bestemte begrep om døden. Naturligvis vies spørsmålet om død mye oppmerksomhet av en rekke ulike diskurser, for eksempel av biologi, medisin, demografi, etnologi, psykologi, kriminologi og så videre. Det er for disse diskursene essensielt å definere, behandle og innordne temaet om død på ulike vis og av ulike hensyn, men – kan filosofen si – stilles noensinne spørsmålet om *døden*? Kan det i det hele tatt snakkes om døden innenfor disse diskursene? Eller er det snarere slik, for å rette blikket mot Heidegger, at disse diskursene er å regne som regionale vitenskaper som kun kan operere med ontiske begreper om død, og som følgelig aldri kan begripe døden som sådan? Slik sett åpnes muligheten for en hierarkisering av diskurser, som kan realiseres ved å konsolidere (befeste, styrke, gi fast form til) denne dikotomien mellom det å snakke om *død* og det å snakke om *døden*. Og når

denne dikotomien først konsolideres, så vil det være filosofiske grunner som ligger bak (eller religiøse, etiske eller politiske grunner som ikke lenger fullgodt kan skilles fra filosofiske grunner). I dette spørsmålet som jeg ønsker å utforske i denne teksten foregår det altså en implisitt hierarkisering av både diskurser og subjekter: En hierarkisering som gir privilegium til den diskurs som kan snakke om *døden* (snarere enn om død), samt de subjekter som har rett til å tre inn i denne diskurs.

Det siste formelle trekket ved spørsmålet jeg vil fremheve er sammenhengen mellom disse privilegiene, at det forutsettes et samsvar mellom en kvalifisert diskurs og et kvalifisert subjekt. Det vil si, på begge sider av preposisjonen som binder setningen sammen foregår en privilegering og kvalifisering, på begge sider foreligger en definitiv terskel eller et kvalitativt hopp, der det er nødvendig at *både* subjektet og diskursen har trådd over terskelen eller foretatt hoppet. Slik sett kan man i spørsmålet lese ut antydninger om en indre kausalitet, i form av en vekselvirkning eller en sirkelbevegelse mellom subjektet og diskursen. Kanskje burde det i denne indre kausaliteten også regnes med prosessen som konsoliderer dikotomiene, som muliggjør hierarkiene hvori subjektet og diskursen kan privilegeres, slik at det foregår tre distinkte, men likefullt gjensidig avhengige bevegelser, mellom det privilegerte subjekt, den privilegerte diskurs og selve rammeverket hvori dette subjektet og denne diskursen kan privilegeres.

Hvem har rett til å snakke om døden? Selv om dette spørsmålet er blitt gitt en innledende analyse, fremstår det kanskje fremdeles som underlig, som svøpt i en mystisk aura. Men samtidig vil det vise seg å være et dyptgripende spørsmål, idet de viktigste og mest grunnleggende momentene i et filosofisk rammeverk vil måtte konsentreres og settes i spill for å gi et svar. Ikke bare må det tenkes og konstrueres et subjekt og en diskurs som tenderer mot essens, sannhet, egentlighet eller selvnærver, men selve grunnlaget og rammeverket for denne tanken og konstruksjonen må belyses. For, som vil komme frem i løpet av teksten, det virker som at dette spørsmålet ikke kan besvares uten samtidig å begynne å svare på spørsmålet «hva er filosofi?», ettersom privilegeringen av en diskurs i forhold til døden innebærer å argumentere for hvorfor denne diskursen tenderer mot sannhet, essens, egentlighet eller andre former for opplysning. Dette betyr i så fall at spørsmålet uunngåelig også blir et spørsmål om metodologi: Hvordan og hvorfor gjør man filosofi?

Platon og filosofi som trening på døden

Dialogen *Faidon*, hvor Platon diskuterer døden mest utfyllende, er en av de mest berømte tekstene i den vestlige kulturhistorie, antagelig mye grunnet Sokrates' død, hans tapre og stolte opptreden blant sine gråtende venner, og hans fryktløse eller kanskje heller bekymringsløse forhold til døden. I løpet av diskusjonen om døden mobiliseres de viktigste leddene i Platons tenkning: gjenerindringstesens, de ideelle formene, forholdet mellom kropp og sjel og betydningen av filosofi (*elenchos*). Diskusjonen konsentrerer seg først og fremst om å begrunne og utdype forholdet mellom kroppens foranderlige og flyktige natur og sjelens u dødelige og uendelige natur, men de øvrige leddene i Platons tenkning bringes naturlig på bane for å forsvare de påstander og argumenter som legges frem i denne sammenheng.

Platon forfekter som kjent en skarp og definitiv dikotomi mellom kropp og sjel, en dikotomi som baserer seg på det metafysiske skillet mellom det uforanderlige og selvsamme, og det foranderlige og flyktige. Den kroppslige eksistens er knyttet til sistnevnte, altså til flyktige persepsjoner og ting, samt dyriske drifter og forlystelser. Sjelen er derimot ren, og tar opp i seg det uendelige, entydige, selvsamme og uforanderlige, med andre ord de ideelle formene. Disse prinsippene, kropp og sjel, det flyktige og det selvsamme, står i et konfliktfylt forhold til hverandre. Det kroppslige søker nytelser og flyktige forlystelser, mens det sjelelige søker sannhet og renhet. Som Sokrates sier:

At hver lyst og smerte spikrer [sjelen] fast som med en nagle til kroppen og fester den der og gjør sjelen kroppslig idet den regner som virkelig alt hva kroppen hevder er det. For som følge av at den har samme oppfatning som kroppen, tvinges den, tror jeg, til å glede seg over de samme tingene – den er jo av samme legning og har samme oppdragelse som kroppen – og slik at den ikke kan komme ren til Hades, men alltid må forlate kroppen smittet av denne. Derfor havner den raskt i en annen kropp igjen og gror i den som om den var sådd der, og får dermed ikke del i samværet med det guddommelige, rene og ensartede. (Platon, 2001, 50)

Det konfliktfulle forholdet er dog ikke symmetrisk. Den kroppslige eksistens er et *faktum*, en skjebne mennesket uunngåelig er låst fast i. Mennesket kan ikke unnsnippe sin kroppslighet annet enn ved å dø. Sjelen på sin side har sitt virkeområde som en følge av kroppens allerede foreliggende faktum. Det vil si, kroppen og det kroppslige «er der bare» som den naturlige konsekvens av vår menneskelige

eksistens (av å ha blitt født), sjelen derimot samler seg aktivt *i seg selv* ved å fjerne seg fra eller oppheve impulsene og driftene fra den flyktige, kroppslige eksistens. Sjelen setter seg til herre over den gitte kroppslighet, og med denne aktiviteten streber sjelen mot *frihet*. Dess mer sjelen samler seg i seg selv, og slik fjerner seg fra kroppslighet, dess friere er den. Platon konstruerer slik en hierarkisering av subjekter langs en akse av frihet, som en funksjon av sjelens styrke til å sette seg til herre over kroppsligheten. Langs denne aksen introduserer Platon flere karakterer: de tarvelige («de som har praktisert fråtseri, umåtehold, drukkenenskap og ikke tok seg i vare for det» (Platon, 2001, 48)); de urettferdige («de som har foretrukket urett, tyranni og ran» (Platon, 2001, 48)); de godtroende («de som har praktisert den allmenne samfunnsmoral som man kaller måtehold og rettferdighet, utviklet ved vane og praksis, men uten filosofi og fornuft » (Platon, 2001, 49), *doxa*). Og til sist, filosofen: «Til gudenes slekt derimot er det ikke lov å komme for den som ikke har drevet med filosofi og er helt og holdent ren når han går bort. Da må man være en elsker av kunnskap» (Platon, 2001, 49).

Det foregår slik et intimt spill mellom sjelen (subjektet), filosofien (diskursen) og døden (en spesifikk og bestemt død, en død reservert for et kvalifisert subjekt og en kvalifisert diskurs). Dette spillet involverer de viktigste elementene i Platons metafysikk: de ideelle formene fordi det er ved å konsentrere seg om disse at sjelen opphever og setter seg til herre over den impulsive kroppens flyktighet; gjenerindringstenes fordi det er gjennom gjenerindring at sjelen har tilgang til de ideelle formene; *elenchos* fordi det er gjennom denne metodiske bestemmelse at gjenerindring er mulig. Dermed blir spørsmålet om døden for Platon i siste instans et spørsmål om hva filosofi er, og om hvorfor og hvordan man gjør filosofi.

Hvis nå sjelen tar avskjed i en ren tilstand uten å trekke noe av kroppen med seg siden den i livet ikke godvillig hadde noe samkvem med kroppen, men unngikk den og samlet seg om seg selv fordi den alltid trente på dette – hvilket nettopp vil si at den filosoferte på riktig måte og i virkeligheten trente seg på å være død med lett hjerte – ville ikke da dette være en trening på døden? (Platon,

2001, 47)

Å utøve filosofi på riktig måte er en trening på døden! Platon snakker her om en helt spesifikk måte å dø på, en singular og bestemt død som bare kan oppnås gjennom filosofi. Skjønt ikke bare er det en spesifikk måte å dø på, det er den eneste ekte død, døden som sådan. Det er kun filosofen som virkelig kan dø, dø døden som sådan, idet de øvrige karakterene nødvendigvis vil vende tilbake til en kroppslig eksistens etter deres død. De kan aldri dø døden som sådan:

Og dette kroppslige, kjære venn, må man tro er en tyngende last, jordpreget og synlig. En slik sjel, som bærer på dette, tynges [...] og dessuten at de slett ikke er de gode sjeler, men stammer fra dårlige mennesker og tvinges til å streife omkring på slike steder mens de soner straff for sin tidligere dårlige måte å leve på. Og de streifer omkring inntil de på grunn av begjæret etter det kroppslige som følger dem, igjen blir bundet fast til en kropp. Og de bindes rimeligvis fast til slike karakterer som de måtte ha lagt for dagen i livet. (Platon, 2001, 48)

Døden er derfor filosofens sanne skjebne, og belyser slik både filosofens metode og mål: Å gjøre sjelen ren for tyngende kroppslighet ved gjenerindring av de ideelle former gjennom *elenchos*, og slik oppnå frihet – friheten til å dø døden som sådan. Det er således ikke taperhet og fryktløshet som Sokrates fremviser blant sine gråtende venner i de siste sekundene av sitt liv, det er snarere lettelse og triumf. Han har overvunnet en stor prøvelse, og vist seg verdig til å dø døden som sådan.

Ikke rart han er forbauset over vennenes tårer: «Hva er det dere finner på, dere merkvverdige mennesker?» (Platon, 2001, 91).

Hvem har rett til å snakke om døden? I henhold med den analysen som ble gitt av spørsmålet ovenfor, kunne man lese hele Platons filosofi som et svar på dette spørsmålet. Kanskje kan det sterkere hevdes at Platons filosofi i sin ytterste konsekvens er et svar på dette spørsmålet, idet dødsmotivet synes å mane frem en totalitet i argumentasjonen – som om døden stripper vekk det uviktige og trenger direkte inn i kjernen av hans filosofi. Det er *for å dø på riktig vis* at filosofen nærer omsorg og tar ansvar for sin sjel, for sin fremtreden i livet. Det er for å dø på riktig vis at filosofen må rive seg løs fra tarvelighet, urettferdighet

og ikke minst *doxa*, for slik å ta ansvar for sin egen død på egen hånd. Og ved å på dette vis rive seg løs fra tarvelighet, urettferdighet og *doxa*, fra kroppslighet og det dyriske, oppnår filosofen sin frihet – en frihet til døden. Sokrates' død er således muligens det mest konsentrerte og fullstendige uttrykk for Platons filosofi, der den indre kausaliteten mellom filosofen, den filosofiske diskurs (*elenchos*) og det metafysiske rammeverket fullendes – filosofen som triumferende dør døden som sådan.

Heidegger og væren til døden

Kanskje hadde det vært mer interessant å gå genealogisk til verks i forhold til sammenhengen mellom filosofi og døden, å ettersøke og forsøke å spore en kontinuitet i utviklingen av begrepet om døden. Sannsynligvis ville overgangen fra platonisme til kristendom måtte bli undersøkt i denne sammenheng,¹ for så å belyse hva som skjer med dødsbegrepet gjennom renessansen og inn i modernismen. Hva betyr for eksempel døden for Descartes, eller hvilken betydning kan døden ha i Descartes' filosofi? Og videre gjennom den tyske idealisme – Hegel som titulere døden «the absolute Lord» (Hegel, 1977, 117) – og inn i det 20. århundre. Jeg vil her hoppe rett fra Platon til Heideggers *Væren og tid*, og dermed sette en slik grundigere, genealogisk undersøkelse i parantes i og med at det ville være et altfor stort foretak her. Jeg vil slik konsentrere meg om å illustrere en vesentlig kontinuitet fra Platon til Heidegger, som synes å dreie seg om filosofi som sådan.

Spørsmålet om døden gis en svært sentral betydning av Heidegger i *Væren og tid*, kanskje mer sentral enn hva man kan få inntrykk av ved første øyekast. Det er en rekke momenter som står på spill for derværen (*Dasein*) i Heideggers diskusjon av døden: helhet, frihet, egentlighet, individualitet. Det er ikke slik at disse momentene gir visse eksistensielle koordinater som døden kan tenkes og forstås innenfor, det er snarere slik at det er utfra en eksistensial forståelse av dødens betydning for derværen at disse begrepene om helhet, frihet, egentlighet og individualitet i det hele tatt kan tenkes og forstås. Døden er, for å si det med Heidegger, mer opprinnelig, hvilket betyr at den fungerer som et opphav til (et grunnlag for) en rekke av dikotomiene som konstrueres på bakgrunn av den ontologiske forskjell, altså skillet mellom det ontologiske og det ontiske, mellom det eksistensielle og det eksistensielle, mellom væren og det værende. Selv om det er mange likheter mellom Platon og Heidegger sine filosofiske refleksjoner om død, er det en viss stilmessig forskjell ved dette punkt: Der Platon konstruerer karakterene sine langs en glidende

akse basert på sjelens renhet, er Heideggers tenkning mer preget av distinkte nivåer basert på skillet mellom det ontologiske og det ontiske. Men Platon benytter i siste instans også et distinkt skille mellom filosofen som kan dø døden som sådan og resten av karakterene som er bundet til kroppslighet og reinkarnasjon. Om Heidegger er mer opptatt av disse distinkte nivåene, skyldes det at han stiller værensspørsmålet, som nettopp er et spørsmål om skillet mellom det ontologiske og det ontiske.

Spørsmålet «hvem har rett til å snakke om døden?» blir hos Heidegger et spørsmål om opprinnelse og opphav, om å gi en arkitektonisk fremstilling av døden som fundamental byggekloss i derværens eksistensstruktur. Det er således ikke et spørsmål om å isolere et spesifikt subjekt – slik Platon isolerte filosofen – men snarere om å belyse et konstitutivt trekk ved menneskets væren. Heidegger utvikler i denne sammenheng tre viktige distinksjoner: mellom på den ene side egentlighet og angst overfor døden, og på den annen side uegentlighet og bestandig beroligelse overfor døden; mellom den ontologiske, fenomenologiske analyse av døden og andre ontiske, vitenskapelige analyser av døden; mellom å dø og å krepere. Som jeg vil vise, svarer disse tre distinksjonene til de momentene som ble tematisert i analysen av spørsmålet ovenfor, altså til begreper om et kvalifisert subjekt og en kvalifisert diskurs, samt en oppdeling av begrepet om død mellom døden i bestemt forstand (døden som sådan) og død i mer udifferensiert og ubestemt forstand.

Heidegger mener altså at det er én spesifikk diskurs som har rett til å snakke om døden som sådan: «Den eksistensielle tolkningen av døden ligger forut for enhver biologi og livsontologi, og den utgjør fundamentet for enhver biografisk-historisk og etnologisk-psykologisk undersøkelse av døden» (Heidegger, 2007, 261). Den fenomenologisk-ontologisk-eksistensielle analyse sikter på å avdekke det begrep om døden som forutsettes og som dermed også implisitt er operativt i enhver vitenskapelig-ontisk-eksistensielle undersøkelse av døden. Dette er et metodologisk poeng: De øvrige diskursene forholder seg til verden og derværen som noe forhåndenværende, altså på et vis som ikke tillater dem å trenge gjennom til værens mening. Fenomenologien, i kraft av å forsøke å oppheve værensglemselen, møter ikke samme begrensning (skjønt fenomenologien vil være begrenset på andre måter fra et vitenskapelig standpunkt). Følgelig er fenomenologien metodologisk privilegert når det kommer til spørsmålet om døden, hvilket innebærer en hierarkisering av diskurser: «Den eksistensielle analysen er metodisk overordnet de

spørsmålene som blir stilt i dødens biologi, psykologi, teodisè og teologi» (Heidegger, 2007, 262).

Med fenomenologisk-ontologisk-eksistensial analyse som metodologisk utgangspunkt redegjør Heidegger videre for to ulike måter (*modi*) som derværen kan forholde seg til sin egen død på: egentlig og uegentlig. Det som først og fremst skiller disse måtene fra hverandre er i hvor stor grad det maktes å erkjenne og ta inn over seg døden forstått på følgende vis: «Døden er muligheten av derværens absolutte umulighet. *Døden* avslører seg dermed som derværens *mest egne og urelaterte mulighet som den ikke kan legge bak seg*» (Heidegger, 2007, 264). Den egentlige væren til døden makter å stå overfor døden i denne betydning. Den uegentlige væren til døden foregår derimot i hverdagslighet, filtrert gjennom man-et (*das Man*): «[H]verdagslighetens selv er man-et, og man-et konstitueres i den offentlige utlagtheten, som på sin side uttaler seg i pratet» (Heidegger, 2007, 265). Man-et er upersonlig, og nøytraliserer, nivellerer og ufarliggjør det menneskelige drama, især døden. Det er på mange måter å regne som *doxa*, da det er en måte å prate og sette ting i sammenheng på som motiveres av noe annet enn sannhet og essens. Den egentlige væren til døden dekkes til av man-et: «Man-et gir oss rett og forsterker dermed *fristelsen* til å tildekke for oss selv derværens mest egne væren til døden» (Heidegger, 2007, 266). Denne tildekking er å forstå som en beroligelse: «Man-et sørger dermed for en *bestandig beroligelse i forhold til døden*» (Heidegger, 2007, 266). Slik reduserer altså man-et dødens eksistensielle betydning for derværen, og «tillater ikke at motet til angsten for døden overhodet dukker opp» (Heidegger, 2007, 267). Dermed blir den hverdagslige og uegentlige væren til døden «en stadig *flukt fra døden*» (Heidegger, 2007, 267).

Den egentlige væren til døden er derimot noe som derværen kun kan stå overfor i angst og fullstendig ensomhet og avsondring, uten mulighet for beroligelse eller trøst. Døden er derværens mest egne mulighet, og det er nettopp derfor at den er et opphav til eller grunnlag for dikotomien mellom det egentlige og det uegentlige, idet den garanterer muligheten for *individualitet*. Det er gjennom angstfullt å erkjenne døden som dens mest egne mulighet at derværen rives vekk fra man-et og hverdagsligheten, fra en udifferensiert og kollektivt rettet uegentlighet til en fri og individuell egentlighet:

Fremspranget [«å leve i» tanken på sin egen død; å forvente døden] avslører for derværen dens fortafthet i man-selvet, og stiller derværen overfor muligheten av å være seg selv [...], det vil si overfor muligheten av å være

seg selv i den lidenskapelige *friheten til døden* som er frigjort fra man-ets illusjoner og som er faktisk, viss på seg selv og som engster seg. (Heidegger, 2007, 278)

Men hva finner derværen i sin egentlige væren til døden? Hvorfor beskriver Heidegger uegentlighet som en *flukt* fra døden, og hva er grunnen til at han etterlyser «motet til angsten for døden»?

Som Heidegger sier: «Uegentlighetens grunn er en mulig egentlighet» (Heidegger, 2007, 271). I tillegg til å gi en retning til utforskningen av derværens egentlige og angstfulle væren til døden, markerer dette sitatet også et fremtredende strukturelt trekk ved *Væren og tid*. Det er gjennom den stadige konstruksjonen av det uegentlige og hverdagslige at det egentlige finner sin mulighetsbetingelse: det er ved først å definere det inessensielle-uegentlige for så å subvertere det at det essensielle-egentlige gis mening og gjøres forståelig. Bevegelsen *fra* det uegentlige *til* det egentlige er derfor ikke å forstå som motivert av pedagogikk eller samfunnskritisk bevissthet, men er en nødvendig bevegelse idet det uegentlige fungerer som en mulighetsbetingelse for at det egentlige kan være meningsbærende. Det er ved dette punkt at det er mulig å få et glimt av dødens svært sentrale betydning i *Væren og tid*: Døden tilhører egentligheten. Man-et og det uegentlige kan (og må) tildekke dens betydning og flykte fra den, men kan umulig utviske dens faktum og betydning: «En *egentlig* væren til døden kan *ikke vike unna* derværens mest egne og urelaterte mulighet, og i denne flukten *tildekke* den og *omtyde* den i tråd med man-ets forstandighet» (Heidegger, 2007, 272). Døden er med andre ord det eneste motiv i *Væren og tid* som kan sprengre man-et og uegentligheten innenfra, som apodiktisk kan rive derværen vekk fra man-ets utjevning og stille den overfor sitt eget selv og sin egen skjebne. Herav *friheten til døden*, idet døden – som egentlighetens eneste ubetvilelige bastion – gir derværens individualitet og frihet, og følgelig også derværens absolutte ansvar for sin egen skjebne: «Fremspranget inn i den urelaterte muligheten tvinger det fremspringende værende inn i muligheten til å overta sin mest egne væren av seg selv og ut fra seg selv» (Heidegger, 2007, 275).

Skjønt med dette vurderes kun bevegelsen fra det uegentlige til det egentlige, hvilken som sagt er en mulighetsbetingelse for at det egentlige gis mening og gjøres forståelig. Men det er ikke en tilstrekkelig mulighetsbetingelse, ettersom disse termene er vage og tomme før det egentlige beskrives uavhengig av bevegelsen vekk fra man-et, hverdagsligheten og det uegentlige, det vil si før væren til døden beskrives som sådan. Og straks væren til døden

tas i betraktning som sådan, kompliseres disse redegjørelsene adskillig. Heidegger sier: «Væren til dødens nærmeste nærhet som mulighet er så fjernt fra noe virkelig som bare mulig» (Heidegger, 2007, 274), og videre:

Døden som mulighet gir derværen intet den skal «virkeliggjøre» og intet som den selv kan *være* som virkelig. Døden er muligheten av umuligheten av enhver måte å forholde seg til [...] og enhver måte å eksistere på. (Heidegger, 2007, 274)

Derværen finner sin mest egne mulighet i døden, men denne muligheten er en umulighet, og i tillegg så fjern fra noe virkelig som mulig. Det finnes ingenting som derværen kan *være* i denne muligheten «som virkelig». Derværens mest egne mulighet – som åpner for dens individualitet, frihet, ansvarlighet og samvittighet grunnet bevegelsen vekk fra uegentligheten – er tom, grunnløs og absurd. Likevel er den nødvendig, herav dens kompleksitet. Forholdet mellom på den ene side bevegelsen vekk fra det uegentlige til det egentlige og på den annen side væren til døden som sådan, karakteriseres av en apori som griper ned i dypet av derværens eksistensstruktur. På den ene siden kan derværen bevege seg fra uegentlighet til egentlighet fordi dødens mulighet river den vekk fra man-ets bestandige beroligelse og tvinger den til å stå overfor sin egen skjebne i fullstendig ensomhet og avsondring, der denne bevegelsen vekk fra man-et og uegentligheten gjennom dødens mulighet er en mulighetsbetingelse for ansvarlighet og samvittighet: Det kan ikke finnes ansvarlighet og samvittighet der forskriftene og reglene til man-et simpelthen følges, der tolkningene og pratet til man-et godtas *tout court*.² På den annen side gir dødens mulighet derværen ingenting den kan være som virkelig, da den er så fjern fra noe virkelig som mulig, og dermed er grunnløs, tom og umulig, hvilket tilsier at dødens mulighet er umuligheten for ansvarlighet og samvittighet: Det kan ikke finnes ansvarlighet og samvittighet i intethet, grunnløshet og den ytterste uvirkelighet (hvilket Heidegger kaller for *angst*)³. Dette betyr at mulighetsbetingelsen for ansvarlighet og samvittighet samtidig innebærer umuligheten for ansvarlighet og samvittighet, hvilket er å regne som en apori: Ansvarlighet og samvittighet er opplevelsen av dette aporetiske standpunktet, der derværen tværes mellom to umuligheter/mulighetsbetingelser. Dette svarer til hvordan Derrida beskriver en apori som «an interminable experience», og at han i den sammenheng hevder: «Such an experience must remain such if one wants to think, to make come or to let come any event of decision or of responsibility» (Derrida, 1993, 16).

Og denne aporien, et motiv som opererer fundamentalontologiens dypeste fundament, baserer seg på døden som derværens mest egne mulighet.

Filosofi som ansvar til døden

Hvem har rett til å snakke om døden? Hos Heidegger som hos Platon forekommer det i relasjon til døden en hierarkisering av både subjekter (som privilegerer henholdsvis derværen som angstfullt står overfor sin egen død og filosofen som beskytter sjelen mot kroppens impulsivitet og flyktighet) og diskurser (som privilegerer henholdsvis den fenomenologisk-ontologisk-eksistensielle analyse og *elenchos*), som altså langt på vei besvarer spørsmålet. Men det mest interessante i utforskningen av Platon og Heidegger utfra dette spørsmålet mener jeg er intimiteten mellom filosofi og død, altså hvordan det at døden bøyes i bestemt entallsform kan vise seg å være helt avgjørende for hele deres filosofi, som jeg her vil gå nærmere inn på.

Hos Platon var det kun filosofen som kunne dø døden som sådan, ved å ha en ren sjel som fjernet seg fra eller opphevet all tyngende tilknytning til det kroppslige. Dette er en singulær og bestemt død som bare kan tenkes, forstås og oppnås gjennom filosofi, og som videre er knyttet til individualitet og ansvar. Det er slik spørsmålet om døden ryster og setter på spill absolutte skiller mellom filosofi, etikk, politikk og religion, ettersom begrepene som diskuteres og tenkes gjennom – ansvarlighet, individualitet, frihet – griper over og gjennom disse diskursene. På samme måte som at et begrep om ansvarlighet implisitt eller eksplisitt må forutsettes i etisk tenkning, vil begreper om individualitet og frihet måtte forutsettes i politisk tenkning. Denne bestemte døden ligger hos Platon til grunn for de øvrige leddene i hans filosofi, idet disse øvrige leddene retter seg mot og bindes sammen av og gjennom døden. Platons filosofi kunne således kalles en døds- eller thanatofilosofi – som tar opp spørsmålet om hvordan man kan, skal eller burde dø – såfremt dette ikke viser seg å være en pleonasme. Dermed – slik også Freud påpeker i *Beyond the Pleasure Principle* – er Thanatos mer grunnleggende enn Eros: Døden og det å dø riktig er forut for kjærligheten og lengselen etter det gode, skjønne og opphøyde.

Hos Heidegger blir begrepet om den bestemte døden forsåvidt mer komplisert, i og med at han ikke opererer med en enkel dikotomi, men snarere skiller mellom iallfall fire ulike begreper om død. Et av disse begrepene er *å krepere*: «Når noe levende ender, sier vi at det *kreperer*» (Heidegger, 2007, 261), dette er en død «som tilhører det som bare lever» (Heidegger, 2007, 255), og følgelig må

det derfor sies at «derværen aldri kreperer» (Heidegger, 2007, 261). Derværens «fysiologiske og livsmessige» død, et annet begrep om død som Heidegger mener er et mellomfenomen mellom det levende som kreperer og derværens død (væren til døden), kaller han for *å avgå ved døden* (Heidegger, 2007, 261). Et tredje begrep om død, som er det jeg har forholdt meg til i denne teksten, er døden som derværens mest egne mulighet,⁴ hvilket igjen deles i to på bakgrunn av hvorvidt det oppleves i uegentlighet eller egentlighet, som henholdsvis den tildekkede døden som sådan eller som simpelthen døden som sådan – den bestemte og singulære døden. Selv om Heidegger behandler temaet om døden på et mer intrikat og flersidig vis enn Platon, opererer han likefullt med et overordnet begrep om døden – døden som sådan – på samme måte som Platon. Og dette overordnede begrepet om døden åpner for selve dikotomien mellom det egentlige og det uegentlige: Egentlighet som en måte å være på som *åpnes ved at derværen står overfor døden som sådan*, som derværens mest egne mulighet som den kun kan stå overfor i ensomhet og avsondring; uegentlighet er en måte å være på som *oppretholdes ved at døden som sådan tildekkes*, man-et må sørge for en bestandig beroligelse overfor døden for å kunne fortsette pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten, for å kunne forbli i forfallet. Det er, på samme måte som hos Platon, ved og gjennom døden at subjektet har muligheten til å rives vekk fra *doxa* og ta ansvar for sin egen skjebne.

For både Platon og Heidegger er altså opphavet til ansvarlighet å finne i forholdet til døden. Det spesifikt filosofiske her – som gjør at spørsmålet om døden i bestemt entallsform reserveres for filosofisk analyse – er nettopp denne *ansvarligheten* for egen skjebne og for egen sjel som utvikles gjennom analysen av døden. Det vil si, *fordi* det

finnes en singulær og bestemt død, så finnes det, i tillegg til en spesiell måte å analysere døden på (fenomenologisk-ontologisk for Heidegger og ved *elenchos* for Platon), en spesiell måte å forholde seg til døden på. Denne spesielle måten å forholde seg til døden på innebærer å ta på seg et ansvar, å stå til rette for noe – for Platon og Heidegger innebærer den i konkrete termer henholdsvis å holde sjelen ren og å være i egentlighet. Er det ikke i en slik opplevelse av ansvar at filosofi begynner? På den ene side er dette ansvaret fullstendig tomt, idet grunnlaget for å ta på seg dette ansvaret, det man står til rette overfor, er døden – sin egen utslettelse og intethet, muligheten av en umulighet. På den annen side endrer dette ansvaret samtidig alt, idet det plikter filosofen til å rive seg løs fra *doxa* og usannhet, det inessensielle og det dunkle, det hverdagslige og det godtroende, det urettferdige og det smålige, for å stå overfor sin egen, sanne skjebne i denne verden. Fordi ansvaret som utfolder seg i dette forholdet til døden bærer i seg begge disse dimensjonene – som et ansvar og en plikt som står til rette overfor ingenting – er det følgelig et aporetisk begrep om ansvar. Som Derrida så fint uttrykker det:

The most general and therefore most indeterminate form of this double and single duty is that a responsible decision must obey an 'it is necessary' that owes nothing; it must obey a *duty that owes nothing, that must owe nothing in order to be a duty*, a duty that has no debt to pay back, a duty without debt and therefore without duty. (Derrida, 1993, 16)

Således finner filosofien sin begynnelse – igjen og igjen – i denne opplevelsen av et ansvar som dypest sett er og må være en apori, og som oppstår i et forhold til døden.⁵ Platon hadde derfor helt rett, og filosofien vil fortsette å være gresk så lenge hans innsikt forblir gjeldende: Å utøve filosofi på riktig måte er en trening på døden.

Noter og litteraturliste neste side

Illustrasjon: Hr.Olsen



NOTER

1 Se Jacques Derridas *The Gift of Death* for en interessant og god analyse av denne overgangen.

2 Som Heidegger sier: «Derværen er fortpapt i man-et, og som sådan er dens nærmeste faktiske kunne-være [...] i hvert enkelt tilfelle allerede avgjort. Man-et har alltid allerede overtatt for derværen å gripe disse værensmulighetene. Man-et skjuler til og med den stilltiende avlastningen fra det uttrykkelige valget av disse mulighetene. Det forblir ubestemt hvem som 'egentlig' velger. Derværen trekkes planløst med av 'ingen' og fanges dermed inn i uegentligheten, noe som bare kan reverseres gjennom at derværen på egen hånd innhenter seg selv fra fortpaptheten i man-et» (Heidegger, 2007, 279).

3 Heidegger sier: «[A]ngsten er den befinthet som kan holde åpen den vedvarende og rene trusselen mot derværen selv, en trussel som stiger frem fra derværens mest egne og avsondrede væren.» (Heidegger, 2007, 277). Angsten kan holde åpen denne «trusselen», hvilket betyr at angsten er selve opplevelsen av den inthet, grunnløsheten og den ytterste uvirkeligheten som derværen bærer i kjernen av sin eksistens, men angsten betegner ikke aporien som sådan – som er det langt viktigere motivet som Heidegger utvikler i sin diskusjon om døden – da det snarere betegner den ene komponenten i aporien.

4 På bakgrunn av disse tre ulike dødsbegrepene kan det argumenteres for at Heidegger danner et hierarkisk skille mellom subjekter på samme måte som Platon, snarere enn å vri spørsmålet om til å handle om et konstitutivt trekk ved menneskets væren. Sistnevnte dreier seg om skillet mellom derværens egentlige og uegentlige forhold til døden, men det begrepet om døden som dermed benyttes er allerede delvis definert ved at det skiller seg fra det å krepere og det å avgå ved døden. Det er i skillet mellom det å krepere og det å dø at Heidegger kan sies å konstruere et hierarkisk skille mellom subjekter, idet han her kan danne et skille som privilegerer derværen fremfor dyr, hvilket han også gjør i en veldig interessant passasje fra *On the Way to Language*: «Mortals are they who can experience death as death. Animals cannot do this. But animals cannot speak either. The essential relation between death and language flashes up before us, but remains still unthought» (Heidegger, 1971, 107). Der Platons hierarkisering av subjekter dreier seg om forholdet mellom sjel og kropp (der sistnevnte er knyttet til det dyriske), vil Heideggers hierarkisering være (mer eksplisitt) antropologisk. Jeg har latt dette momentet – interessant som det er – hvile i denne teksten, fordi det er for bredt og tar opp en rekke andre problemstillinger, og har heller konsentrert meg om hvordan Heidegger skiller mellom det egentlige og det uegentlige i forhold til døden.

5 Giorgio Agamben er inne på samme spor i *Language and Death: The Place of Negativity*, der han diskuterer forholdet mellom språk og død i den vestlige tenkning. I en lesning av Augustin kommer han inn på «an experience of the word in which it is no longer mere sound [...] and it is not yet meaning, but the pure intention to signify» (Agamben, 1991, 33). Denne rene hensikten til å uttrykke mener jeg svarer til det aporetiske ansvarsbegrepet: En plikt eller vilje til å rive seg løs fra doxa og usannhet som er uten signifikat (og som slik er innholdsløs, tom, intet, absurd) ettersom den er basert på døden. Agamben sier videre at opplevelsen av denne rene hensikten til å uttrykke er «the amorous experience as a will to knowledge: the intention to signify without a signified corresponds, in fact, not to logical understanding, but to the desire for knowledge» (Agamben, 1991, 34). Dette begjæret etter kunnskap mener jeg tilsvarer det tomme, men bestemte ansvaret som markerer filosofiens begynnelse, hvori den filosofiske streben etter ens egen, sanne skjebne i denne verden finner sted. Denne rene hensikten kaller Agamben for Stemme (Voice), og hevder så, i tråd med redegjørelsen i denne teksten: «To experience Voice signifies [...] to become capable of another death – no longer simply a deceasing, but a person's ownmost and insuperable possibility, the possibility of his freedom» (Agamben, 1991, 86), og knytter dette til filosofi: «The attempt [...] at grasping negatively the very taking place of language in the unspeakable experience of the Voice, constitutes – as we saw – the fundamental experience of that which, in Western culture, we term 'philosophy'» (Agamben, 1991, 66). Dermed ender han opp med en beskrivelse av den vestlige filosofi som er svært lik den jeg her har utforsket: «Philosophy, in its search for another voice and another death, [...] seeks to grant a voice to the silent experience of the tragic hero and to constitute this voice as a foundation for man's most proper dimension» (Agamben, 1991, 90).

LITTERATUR

- Agamben, G. 1991, *Language and Death*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
 Derrida, J. 1993, *Aporias*, Stanford University Press, Stanford.
 Derrida, J. 1995, *The Gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago.
 Hegel, G. W. F. 1977, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford.
 Heidegger, M. 1971, *On the Way to Language*, Harper, New York.
 Heidegger, M. 2007, *Væren og tid*, Pax Forlag A/S, Oslo.
 Platon. 2001, *Samlede verker: Bind IV*, Vidarforlaget AS, Oslo.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Ett hode foran. Les Filosofisk supplement. Lær deg å dø med stil. Måter å tenke på. En ny filosofisk hverdag. Bak-enfor pensum. Forut for tiden.

Kåret til årets beste studentpublikasjon 2008. Abonnér på Filosofisk supplement. Kun 140 kr i året. Send navn og adresse til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no. Også i løssalg på Akademika, Tronsmo og andre utvalgte steder.

Mer info:
www.filosofisksupplement.no



FRIHET TIL Å DØ?

TO ULIKE PERSPEKTIVER PÅ DET (U)ETISKE VED SELVMORD

I går bestemte noen seg for å ta sitt eget liv. I morgen vil andre forsøke det samme. Men med hvilken rett? At mennesket er et autonomt vesen, er en rådende oppfatning blant folk flest. At enhver dermed har moralsk frihet til å begå selvmord, er imidlertid ikke en like akseptert oppfatning. Hume og Kant, som begge vektlegger viljens autonomi i sine moralfilosofiske betraktninger, har ulike synspunkter angående det eventuelt moralsk forsvarlige ved selvmord.

Av Anniken Fleisje

Kan det være moralsk forsvarlig å ta sitt eget liv?

Dette spørsmålet har opptatt mange moralfilosofene opp gjennom tidene, og det ser ikke ut til å slutte å engasjere dagens filosofer med det første. I dette essayet skal jeg ta for meg to av de mest kjente filosofer i moderne tid, David Hume (1711-1776) og Immanuel Kant (1724-1804), og deres respektive standpunkter omkring selvmord, for å undersøke hva de ville ha svart på spørsmålet ovenfor. Jeg avslutter med en vurdering av deres argumenter for eller mot selvmord som moralsk tillatelig, med det mål å finne ut hvilken av de to jeg eventuelt vil kunne si meg enig med.

Hume: Selvmordets kamerat

I essayet «On Suicide» (Hume, 1992) argumenterer Hume for at selvmord kan være moralsk forsvarlig. Innledningsvis skriver han at det å ta sitt liv er utillatelig kun dersom handlingen bryter med en plikt overfor Gud, samfunnet eller aktøren selv, og setter seg deretter fore å se om det å ta sitt liv kan være et brudd på en slik plikt.

For å undersøke om selvmord kan være et brudd på aktørens plikt overfor Gud, tar Hume utgangspunkt i en teologisk påstand framsatt av blant andre Thomas Aquinas – en påstand som har blitt brukt som et argument mot selvmord. En versjon av dette argumentet lyder som følger: Ved å ta sitt eget liv, griper en inn i Guds plan og orden, og bryter dermed sin plikt overfor Gud. Følgelig er selvmord galt.

Hume, som riktignok ikke selv var religiøs, argumenterer for at denne påstanden ikke kan brukes som et argument mot selvmord. Argumentet hans angriper påstanden at selvmord er galt *fordi* det er en inngripen i Guds orden og de kausallover som utgjør denne. For dersom en handling er gal fordi den griper inn i Guds orden og lover, vil alle handlinger som griper inn i disse være gale, hevder Hume. Det vil ifølge et slikt prinsipp – altså et prinsipp som forbyr menneskelig inngripen i Guds orden – eksempelvis være galt å bøye seg unna en fallende stein for å redde sitt eget liv. For den fallende steinen er en del av Guds orden og kausallover, og det å bøye seg unna for å unngå steinen og dermed den sikre død, er en inngripen i disse. Dette kan ikke Hume godta, ettersom et prinsipp som forbyr menneskelig inngripen forutsetter menneskelig passivitet. Ved å tilbakevise dette prinsippet, konkluderer Hume med at det å ta sitt liv ikke er et brudd på en plikt overfor Gud.

Videre hevder han at selvmord heller ikke er et brudd på en plikt overfor samfunnet, for en slik plikt bygger på

et gjensidighetsforhold: Enhver nyter samfunnets goder, og bør dermed handle i dets tjeneste. Men man har kun en plikt overfor samfunnet så lenge man selv er en del av det, hevder Hume, og ettersom medlemskapet i samfunnet opphører idet en tar livet av seg, er en ikke lenger forpliktet overfor samfunnet. Selvmord vil derfor ikke være et brudd på en samfunnsplikt. Det kan dessuten tenkes at en er til byrde for samfunnet, snarere enn til gagn. I så tilfelle er selvmord ifølge Hume prisverdig. Man er heller ikke forpliktet til å holde seg i live dersom ulykken eller smerten ved å leve er større enn godene man yter for samfunnet. Dette prinsippet om at selvmord er forsvarlig dersom godene ved å ta sitt liv er større enn godene samfunnet har av at en holder seg i live, er et utilitaristisk¹ argument.

Selvmord er ifølge Hume heller ikke et brudd på en plikt aktøren har overfor seg selv: «That Suicide may often be consistent with interest and with our duty to ourselves, no one can question, who allows that age, sickness, or misfortune, may render life a burthen, and make it worse even than annihilation» (Hume, 1992, 20-21). Dersom livet gjøres til en byrde slik at det er verre å leve enn å ta sitt liv, er selvmord altså forenelig med ens egeninteresse og plikt overfor seg selv. I slike tilfeller har aktøren nærmere bestemt plikt til å ta sitt liv, ifølge én tolkning av Hume. Dette er også et utilitaristisk argument på den måten at selvmord anses som forsvarlig dersom det gode ved det å ta sitt liv er større enn det gode ved å leve. I tillegg til nytteprinsippet, er prinsippet om respekt for autonomi sentralt for Humes argumentasjon for selvmord som moralsk forsvarlig: Enhver har rett til å bestemme over sitt eget liv, og selv velge om han ønsker å fortsette å leve eller ikke.

Ambivalente Kant

I verket *Grunnlegging til moralens metafysikk* tar Kant opp selvmord som problemstilling. Her legger Kant fram sitt berømte kategoriske imperativ, som lyder omtrent som følger: Handle bare etter den maksime som du samtidig vil skal kunne bli en allmenngyldig lov. Kants etikk er en form for pliktetikkk. Det betyr at en handling får moralsk verdi kun dersom den gjøres av plikt.

I Kants utlegning av selvmord i henhold til sin pliktetikkk, viser han til at en ulykkelig og livstrett person vil kunne spørre seg «om det at tage sit eget liv ikke ville være i modstrid med pligten mod sig selv», og videre «om maksimen for hans handling kunne blive en almengyldig naturlov» (Kant, 1999, 78). Maksimen for en slik handling vil ifølge Kant lyde slik: «hvis livets fortsættelse truer med flere onder, end det lover behageligheder, så gør jeg

det, af kærlighed til mig selv, til et princip at afkorte det» (Kant, 1999, 79). En maksime som på grunn av lidelse gjør selvmord til et prinsipp, bygger altså på egenkjærlighet, ifølge Kant. Men egenkjærlighetens natur er å fremme livsdriften, hevder han, hvilket er stikk i strid med å ta sitt liv. Å avslutte livet ut fra egenkjærlighet, er derfor en selvmotsigelse, og kan følgelig ikke gjøres til en allmenn lov. Å ta selvmord ut fra et prinsipp som ikke kan gjøres til en allmenn lov, strider imot pliktens mest grunnleggende prinsipp, og er derfor ikke moralsk forsvarlig, ifølge Kant.

Et annet sentralt punkt innen Kants etikk, er å alltid behandle mennesker som mål, og aldri kun som midler. Det å ta sitt liv strider imot også dette prinsippet, hevder Kant. For dersom en velger å ta sitt liv for å «opretholde en tålelig tilstand frem til livsafslutningen» (Kant, 1999, s.89), bruker han seg selv som et middel – for å oppnå en bedre situasjon. Dette er altså i strid med prinsippet om å aldri behandle mennesker kun som midler, og et brudd på ens plikt overfor seg selv. Også ut fra dette argumentet følger det derfor at selvmord ikke er moralsk forsvarlig.

På bakgrunn av disse to argumentene mot selvmord som en moralsk forsvarlig handling slik det fremkommer av *Grunnlegging til moralens metafysikk*, kan det altså se ut til at Kant er en selvmordets motstander; for det å ta sitt liv strider imot både det kategoriske imperativ og prinsippet om alltid å behandle mennesker som mål. Det er kanskje derfor ikke så unaturlig at Kant ofte har blitt oppfattet nettopp slik. Men er egentlig Kants syn på selvmord så svart-hvitt?

Et sentralt begrep for Kant som moralfilosof, er viljens autonomi: mennesket er et rasjonelt og fritt handlende vesen. Dette er et viktig punkt også for Hume, som tar utgangspunkt i blant annet dette prinsippet i sin argumentasjon for selvmord som moralsk forsvarlig. Kant trekker imidlertid ikke samme konklusjon som Hume gjør på bakgrunn av dette prinsippet – at selvmord er tillatelig fordi enhver selv har rett til å bestemme over, og eventuelt avslutte, sitt eget liv. For ved å ta sitt liv fratår en seg selv friheten for all fremtid. Å bruke sin egen frihet for å på den måten gi avkall på friheten, er en selvmotsigelse, og kan følgelig ikke brukes som et argument for selvmord. Frihet for Kant omfatter med andre ord ikke uten videre friheten til å begå selvmord. Å *avgjøre* å begå selvmord, har enhver derimot moralsk frihet til, men en kan altså ikke bruke sin frihet til å handle i overensstemmelse med denne avgjørelsen.

Ennå har vi ikke nådd sakens kjerne: Er Kant den dogmatiske motstanderen av selvmord han kan se ut til

å være?

Det er en tradisjonell oppfatning innen blant annet jødisk-kristen tenkning at det å ta sitt liv, som vanligvis anses som utillatelig, kan være forsvarlig under visse omstendigheter. Eksempler på tilfeller der selvmord vil kunne være tillatelig, er dersom en blir tvunget av en ytre makt inn i en umenneskelig situasjon, som slaveri, prostitusjon etc., eller en tar sitt liv for å redde andre.²

Som Alan Donagan påpeker i sin *The Theory of Morality*, kan et lignende poeng gjenfinnes hos Kant:

A man who had been bitten by a mad dog already felt hydrophobia, and he explained, in a letter he left, that since, so far as he knew, the disease was incurable, he killed himself lest he harm others as well in his madness, the onset of which he already felt (Donagan, 1977).

Sett bort fra at Kant ikke er overbevist om at selvmord er den eneste løsningen for å unngå å skade andre i denne hypotetiske situasjonen, hevder han at det kan være tillatelig om så er tilfelle. Som Donagan er inne på, er dette også et eksempel på hvordan aktøren har havnet i en uutholdelig situasjon, og tar sitt liv for å unnsnippe denne tilstanden. Også i dette tilfellet vil Kant kunne anse selvmord som moralsk forsvarlig. Dette fordi aktøren, dersom han fortsetter å leve, vil komme i konflikt med moralloven; han kan ikke leve uten å skade andre eller seg selv. Selvmord vil ifølge Kant også kunne være tillatelig i situasjoner der aktøren blir tvunget inn i en umenneskelig situasjon, slik som nevnt ovenfor. For i så tilfelle vil han ikke lenger behandles som et mål, men kun som et middel, og som vi har sett, strider dette imot et av de mest grunnleggende prinsipper i Kants moralfilosofi. For Kant vil altså selvmord kunne være moralsk forsvarlig dersom aktøren ved å holde seg i live kommer i konflikt med moralen, som verdsettes høyere enn livet.

Kant eller Hume – hvem har rett?

La oss se nærmere på noen av de to nevnte filosofers standpunkter angående selvmord. Jeg vil begynne med Kants argument mot selvmord som en moralsk forsvarlig handling i forbindelse med det kategoriske imperativ. Her avviser Kant at selvmord basert på egenkjærlighet kan være moralsk tillatelig, ettersom egenkjærlighetens natur er å fremme livsdriften. For det å ta sitt liv vil da være selvmotsigende, noe som ikke kan danne grunnlaget for en allmenngyldig lov. Det jeg stiller meg tvilende til hva dette argumentet angår, er hvorvidt egenkjærlighetens natur

egentlig er å fremme driften til opprettholdelse. Kan det ikke tenkes at egenkjærlighetens natur heller kan være for eksempel å bidra til individets lykke, eller å minimere dets ulykke? I visse tilfeller vil det å ta sitt liv kunne være nettopp et resultat av det siste (den ulykkelige velger å ta livet av seg for å bli kvitt sine lidelser). I så tilfelle vil ikke det å ta sitt liv stride imot egenkjærlighetens natur, men snarere være fullstendig i tråd med den. Ut fra en slik oppfatning av egenkjærlighet vil det altså ikke være selvmotsigende å ta sitt liv av kjærlighet til seg selv.³

Betyr det at selvmord basert på egenkjærlighet likevel kan være forenelig med det kategoriske imperativ, og dermed er moralsk forsvarlig? For Kant er det ikke riktigt så enkelt. Som beskrevet ovenfor, er selvmord ifølge Kant tillatelig kun dersom aktøren ellers vil komme i konflikt med moralloven. Om han lider og er ulykkelig, vil være irrelevant for Kants utlegning av det etiske ved selvmord; det er moralloven som vektlegges. Dette betyr naturligvis ikke at en ulykkelig person ikke kan ha moralsk rett til å ta sitt liv, men at det er moralloven som må ligge til grunn for hans avgjørelse om å begå selvmord, og ikke det faktum at han er ulykkelig. En slik tilnærming til selvmordsproblematikken – at det er moralsk forsvarlig å ta sitt liv dersom en ellers kommer i konflikt med moralloven – er såvidt jeg forstår fullt ut forenelig med det kategoriske imperativ, på den måten at selvmord vil være tillatelig i alle tilfeller der aktøren begår denne handlingen for å unngå en konflikt med moralloven. I henhold til Kants pliktetik (en handling får moralsk verdi kun dersom den gjøres av plikt) vil en da – for å sette det på spissen – ikke bare ha moralsk *rett* til å begå selvmord i en slik situasjon; en vil ha *plikt* til det.

Dette betyr, som jeg var inne på ovenfor, at en ifølge Kant aldri har frihet til å ta livet av seg kun ut fra eget ønske om å avslutte livet. En har plikt til å holde seg i live, eller til å begå selvmord, dersom situasjonen krever det. Ideelt sett vil det ikke dermed oppstå en motsetning mellom viljen (for eksempel viljen til selvmord) og plikten (til å holde seg i live), ettersom aktørens vilje er å leve i overensstemmelse med plikten. Dette er (forøvrig i likhet med mange andre etiske teorier) imidlertid altså kun basert på et ideal; i praksis vil nok viljen hos de fleste ofte komme i konflikt med kantiansk plikt. I slike tilfeller vil Kant la

plikten styre viljen, som dermed underordnes. Det betyr at plikten begrenser individets frihet, slik som friheten til å avgjøre om han skal dø eller fortsette å leve. Å på denne måten underordne viljefriheten, har jeg vanskelig for å akseptere. For prinsippet om viljens autonomi er etter min oppfatning det mest fundamentale av alle etiske prinsipper, og bør dermed overordnes også prinsipper om plikt.⁴ Min begrunnelse for denne påstanden, er at prinsippet om en autonom vilje forutsettes av alle andre etiske prinsipper. For uten prinsippet om en fri vilje, lar det seg vanskelig gjøre å drive etikk overhodet. Nå skal det sies at det å frata individet moralsk frihet til å ta sitt liv, kan være forenelig med en fri vilje selv uten begrepet om plikt, ettersom Kant åpner opp for friheten til å *velge* å begå selvmord. Men hva er egentlig denne friheten verdt dersom en ikke har frihet til å handle i overensstemmelse med sine avgjørelser?

Kant tar altså etter min mening ikke nok hensyn til prinsippet om respekt for viljens autonomi, ettersom han underordner viljen i de tilfeller der den står i motsetning til plikten. Jeg overbevises derfor ikke av hans argumentasjon. Hume vier derimot prinsippet om viljens autonomi en større plass i sin utlegning vedrørende selvmord, et prinsipp som ligger til grunn for deler av hans forsvar for selvmord som moralsk tillatelig. På bakgrunn av et prinsipp som på denne måten gir enhver rett til å selv bestemme om han vil leve eller dø, vil det kunne være utillatelig å forsøke å hindre en potensiell selvmorder – en som selv har valgt å ta sitt liv – i å utføre dette. Med utgangspunkt i en slik tolkning av Hume, vil eksempelvis ansatte ved psykiatriske institusjoner ikke

ha rett til å tvangsinnlegge mennesker som har bestemt seg for å begå selvmord, slik praksisen er i dag, for dette vil være å frata disse retten til å selv treffe avgjørelser angående eget liv. En slik konsekvens av å verdsette prinsippet om viljens autonomi som det overordnede etiske prinsipp – å nekte moralsk rett til å hindre andre i å begå selvmord – er i strid med dagens rådende oppfatninger angående selvmord. Et mulig problem ved ikke å kunne hindre en annen i å ta sitt liv, er at det eksempelvis ikke åpnes for muligheten for at vedkommende ønsker å begå selvmord på bakgrunn av et øyeblikks utilregnelighet (om noe slikt eksisterer). Ei heller muligheten for at hun handler ut fra et ønske om å bli sett og forhindret i selvmordet, og ikke et reelt ønske om å dø, hvilket er tilfelle i mange selvmordsforsøk.

En slik tilnærming til selvmordsproblematikken – at det er moralsk forsvarlig å ta sitt liv dersom en ellers kommer i konflikt med moralloven – er såvidt jeg forstår fullt ut forenelig med det kategoriske imperativ, på den måten at selvmord vil være tillatelig i alle tilfeller der aktøren begår denne handlingen for å unngå en konflikt med moralloven.

I tillegg til prinsippet om respekt for viljens autonomi, anvender Hume nytteprinsippet i sin argumentasjon for selvmord som moralsk forsvarlig. På bakgrunn av dette hevder han som nevnt at en har moralsk rett, og sannsynligvis plikt, til å begå selvmord dersom livet byr på mer lidelse enn lykke. Et for meg åpenbart problem med dette argumentet, er at han ikke ser ut til å ta høyde for at livet kan tenkes å bli forbedret i fremtiden, selv dersom det alltid tidligere har inneholdt en stor andel smerte i forhold til lykke. Hume tar med andre ord ikke livskvalitetens forbedringspotensiale i betraktning, og muligheten for at fremtiden kan bringe mer lykke enn lidelse – en fremtid som aldri vil finne sted dersom en tar livet av seg.

Jeg finner også et annet problem ved Humes utilitaristiske tilnærming til selvmord: Det er langt fra selvsagt at enhver som opplever livet som mer smertefullt enn lykkelig, faktisk ønsker å dø. For mange vil trolig et ulykkelig liv tross alt være bedre enn intet liv overhodet. Ifølge Hume vil en kunne ha plikt overfor seg selv til å ta selvmord dersom andelen lidelse overgår lykken, eller overfor samfunnet dersom en er mer til byrde enn til gagn. Så la oss si at en person begår selvmord på bakgrunn av plikt, basert på en slik sammenligning av andel smerte i forhold til lykke, uten å egentlig ønske det selv. Strider ikke dette imot prinsippet om viljens autonomi – som Hume verdsetter så høyt – og retten til selv å velge om han vil leve eller ikke?

Nytteprinsippet kan dessuten også anvendes som motargument mot selvmord som en moralsk forsvarlig handling, ved å ta konsekvensene for de etterlatte i betraktning: når en ulykkelig person tar sitt liv, vil dette som oftest påføre hans nærmeste sorg og smerte. Dersom et selvmord på denne måten fører til mer lidelse – for eksempel lidelse for flere personer – enn hva som er tilfelle om aktøren fortsetter å leve, vil det kunne konkluderes med at selvmord ikke er moralsk tillatelig. Nytteprinsippet, som Hume legger til grunn for deler av sin argumentasjon for selvmord som moralsk forsvarlig, kan altså også anvendes for å argumentere for det motsatte.

For å trekke trådene sammen...

Vi har sett at Hume forsvarer selvmord som moralsk tillatelig, med utgangspunkt i nytteprinsippet og prinsippet om respekt for viljens autonomi. Humes utilitaristiske tilnærming til selvmord er problematisk på flere måter. For det første tas det ikke hensyn til livets forbedringspotensiale i Humes argumentasjon for at en bør ta sitt liv

dersom det byr på mer lidelse enn lykke. For det andre vil viljen kunne komme i konflikt med en eventuell plikt til å begå selvmord (dersom Hume virkelig mener at enhver som opplever mer lidelse enn lykke har plikt til selvmord), om vedkommende på tross av all smerte likevel ikke ønsker å ta sitt liv. Nytteprinsippet vil dessuten også kunne brukes for å argumentere mot selvmord, ikke bare til dets fordel, slik Hume gjør.

Jeg overbevises altså ikke av Humes utilitaristiske argumenter for selvmord. Heller ikke hans argument basert på prinsippet om viljens autonomi er uproblematisk, om dette innebærer at en ikke har rett til å forsøke å hindre en annen i å ta sitt liv, selv om jeg altså holder fast ved dette prinsippet som etikkens mest fundamentale. Jeg er med andre ord ikke overbevist om at Hume har rett i sin argumentasjon for selvmord som moralsk forsvarlig.

Kant argumenterer derimot mot selvmord på bakgrunn av prinsippet om alltid å behandle mennesker som mål, og det faktum at selvmord basert på egenkjærlighet strider imot dennes natur, og dermed ikke kan gjøres til en allmenngyldig lov. Senere uttrykker han at selvmord likevel kan være forsvarlig i visse tilfeller – dersom aktøren ved å leve er nødt til å komme i konflikt med moralloven. Det vil altså kunne være moralsk tillatelig å ta sitt liv av hensyn til moralloven, ikke dersom det er egenkjærlighet og et ønske om å dø som ligger til grunn for selvmordet. Dersom viljen står i motsetning til plikten, får sistnevnte forrang, og aktøren vil i visse tilfeller kunne være forpliktet til å ta sitt liv på tross av sin egen vilje til å leve, eller til å leve på tross av en vilje til å dø. Ifølge Kant må altså viljefriheten rette seg etter plikten, eller plikten overordnes viljefriheten der disse står i motsetning til hverandre. Dette kan jeg ikke godta, ettersom prinsippet om viljens autonomi etter min oppfatning må være det mest fundamentale av alle etiske prinsipper, og følgelig må få forrang framfor plikten. Jeg er med andre ord ikke enig i Kants argumentasjon vedrørende selvmord (eller hans moralfilosofi som sådan).

Innledningsvis stilte jeg følgende spørsmål: Kan det være moralsk forsvarlig å ta sitt eget liv?

-Ja, hevder Hume.

-Noen ganger, mener Kant.

Den usikre undertegnede, som nylig har avskrevet dem begge, nøyer seg med et noe feigt ”tja”. Og viser seg dermed å være langt mer ambivalent enn Kant i forhold til det etiske ved selvmord.

NOTER

1 Utilitarisme er grovt forklart en form for konsekvensetikk med det mål å øke lykken mest mulig for flest mulig. Den handlingen som fører til mest lykke eller glede i forhold til smerte, er den moralsk rette.

2 Jeg ønsker å poengtere at det å ta sitt liv i slike tilfeller ikke nødvendigvis kan karakteriseres som selvmord, fordi dette avhenger av hvordan «selvmord» defineres. Filosofen Joseph Margolis argumenterer eksempelvis for at aktørens motiv primært må være å avslutte livet for at handlingen skal kunne falle under betegnelsen selvmord. Med dette som kriterium, vil for eksempel ikke det å dø for andres skyld kunne betegnes som selvmord, ettersom aktørens hovedmotiv da vil være å redde andres liv, ikke å avslutte sitt eget.

3 Ved å tvile på Kants oppfatning av egenkjærlighetens natur, trekker jeg ikke dermed i tvil driften til selvoppretholdelse, som vil kunne være forenelig med selvmord basert på egenkjærlighet. Dersom en ulykkelig person velger å ta sitt liv av kjærlighet til seg selv, betyr ikke det nødvendigvis at selvoppretholdelsesdriften er fraværende hos henne, men at eksempelvis ønsket om å bli kvitt sine lidelser er sterkere.

4 I det daglige vil de fleste trolig oppfatte mange av sine handlinger som styrt av plikt framfor frihet; man går på jobb, betaler for varene man tar med seg fra dagligvarebutikken, lar være å slå ned tilfeldige forbi passerende etc., selv dersom en kanskje har mest lyst til det motsatte. Alt kun på grunn av en eller annen form for plikt. På den måten vil en kunne oppleve plikten som overordnet viljefriheten. Når jeg likevel hevder at det motsatte er tilfelle, er det på grunn av viljefriheten som ligger under også de pliktbaserte handlingene; friheten og viljen til å følge plikten. Der viljen kommer i konflikt med plikten, slik at viljen til å følge plikten opphører, bør prinsippet om viljens autonomi få forrang for plikten, av grunner utdypet ovenfor. Dette er ikke synonymt med at plikten tilsidesettes fullstendig, men at den i enkelte tilfeller må underordnes viljefriheten.

LITTERATUR

Donagan, A. 1977, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago.

Hume, D. 1992, *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*, Thoemmes Press, Bristol.

Imenes, O. *Anvendt etikk: Velkommen til hjemmeside for Olav Imenes. Selvmord*. Universitetet i Oslo, <http://folk.uio.no/olavi/etikk/Selvmord.html> (oppsøkt 21.09.2008)

Kant, I. 1999, *Grundleggelse af sædernes metafysik*, oversatt av Tom Bøgeskov, 2. utgave, Hans Reitzels Forlag, København.

Regan, T. 1993, *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, 3. utgave, McGraw-Hill Inc., Raleigh.

taediumvitae. *Kant and Suicide*. ASBS, <http://www.ashbusstop.org/kant.html> (oppsøkt 13.09.2008)

DEBATT!



Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør fram i forbindelse med et spesielt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.



Send inn til [filosofisk-supplement@ifikk.uio.no!](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)

ARTIKKEL

SEIN ZUM TODE

AN ARISTOTELIAN INTERPRETATION OF HEIDEGGER'S BEING-TOWARDS-DEATH

Av Pál Rykkja Gilbert

ILLUSTRASJÓN: DANUTA HAREMSKA



In the following I will attempt an interpretation of Heidegger's concept of being-towards-death (*Sein zum Tode*), as it is expounded in div. II, ch. 1 of his magnum opus *Sein und Zeit*.¹ The interpretation will acquire its productive prejudices from viewing being-towards-death as a possible explication of Aristotle's definition of the end of practical intelligence (*phronēsis*) as 'to live well as a whole' (*eu zēn holōs*) (*EN* 1140a25–28), or more precisely of the 'as a whole'.² This procedure is part of an attempt to establish structural similarities between Aristotle's concept of practical intelligence and Heidegger's concept of authenticity (*Eigentlichkeit*), of which a particular mode of being-towards-death is an essential component.

The account of being-towards-death is introduced by Heidegger as an attempt to ensure that his phenomenological explication of Dasein – man designated with regard to his being – is based upon the complete phenomenon, not merely a convenient part. The existential analysis aims to determine phenomenologically the being of man, and must ensure that the phenomenal basis for this determination is adequate. In div. I of *SZ*, Heidegger has already arrived at a provisional definition of the being of Dasein as 'care' (*Sorge*), of which a fundamental constituent is 'existence', which harbours the proposition that Dasein is always 'ahead of itself' (*sich vorweg*) by virtue of its projective understanding. This trait now appears to pose a problem, insofar as the wholeness of Dasein must be appropriate to its kind of being, i.e. existential, and hence the project encounters the apparent obstacle that the understanding is invariably one step ahead. The question arises whether and how one may interject a limit to existence. Death offers itself up as the natural solution. If death is to limit Dasein existentially, however, it must be understood as something Dasein itself relates to, consequently the analysis centers on the concept of 'being-towards-death'. As it turns out, being-towards-death contains not only the clue to the adequacy of the existential analysis, but holds as well, in its capacity for setting limits, the key to the existentiell mode of authenticity.

Death is something possible. At first glance, the thought may easily suggest itself that death, as the end of Dasein, would correspond to the practical end (*telos*) in Aristotle. Thus Heidegger does a comparison between death and ripeness as the end of the fruit, and finds that there is in fact a structural similarity: 'The "not-yet" has already been included in the very Being of the fruit, not as some random characteristic, but as something constitutive. Correspondingly, as long as any Dasein is, it too is already

its "not-yet".' (*SZ* 244) This appears to affirm that both fruit and Dasein has a *teleological* kind of being. Still, death is not a fulfilment (*Vollendung*) of Dasein in the same way as ripeness is it in the fruit. If we look once more at 'living well as a whole', we notice that if there is a reference to fulfilment in the phrase, it is to be found in the 'well' – fulfilling the teleological nature of life – rather than in the 'as a whole', which is rather a *qualification* of the 'well'. Furthermore, 'fulfilment' would have to be used in a very particular sense even here, for Heidegger notes that '[f]ulfilling is a mode of "finishedness", and is founded upon it. Finishedness is itself possible only as a determinate form of something present-at-hand or ready-to-hand.' (*SZ* 245) On the whole, death as a possibility is to be kept as far apart from any notion of possible *actuality* as may be: 'In accordance with its essence, this possibility offers no support for becoming intent on something, "picturing" to oneself the actuality which is possible and so forgetting its possibility.' (*SZ* 262) What then, are the positive characteristics of death as an existential phenomenon?

The full existential conception of death is: '[D]eath, as the end of Dasein, is Dasein's ownmost possibility – non-relational, certain and as such indefinite, not to be outstripped. Death is, as Dasein's end, in the Being of this entity towards its end.' (*SZ* 258–259) Here we have five definitive features of death, in addition to a characterisation of the mode in which it is disclosed. We will attempt to get to terms with them by considering them in connection with Dasein's supposedly authentic way of being towards death. This authentic being-towards signifies that Dasein can not flee death, nor can it cover it up by fleeing it, nor again give a new explanation (*umdeuten*) for it in accordance with the common sense of *das Man* (*SZ* 260).

We have seen that death as a possibility is not to be authentically conceived as a possibility pictured in its actualisation. Heidegger terms the proper way of relating towards death as '*Vorlaufen in die Möglichkeit*' (*SZ* 262), i.e. a running ahead and anticipating death as a possibility. *Vorlaufen* is a form of disclosedness (being-in), and is as such constituted by '*Befindlichkeit*' and '*Verstehen*'.³ In *Vorlaufen*, death as a possibility is to be preserved as a possibility. In a difficult, but potent passage, Heidegger writes:

Death, as a possibility, gives Dasein nothing to be 'actualized', nothing which Dasein, as actual, could itself be. It is the possibility of the impossibility of every way of comporting oneself towards anything, of every way of existing. In the anticipation of this possibility it becomes

‘greater and greater’; that is to say, the possibility reveals itself to be such that it knows no measure at all, no more or less, but signifies the possibility of the measureless impossibility of existence. (SZ 262)

Death is preserved as a possibility when any attempt to define it and make it a concrete happening – something to be ‘reckoned with’ – is given up, and when the consequences of such a possibility being constitutive for the wholeness of Dasein are brought to bear upon existence as such. This means that if the end of Dasein is measureless, and if Dasein always ‘projects itself upon possibilities’ and as such exists *as* a potentiality-for-being (*Seinkönnen*), anticipating death will disclose Dasein as a measureless potentiality-for-being. Indeed, we seem to be a long way from the *defined* character of authentic existence anticipated above. What this signifies, however, is that any attempt to procure an ideal conception of a complete human life, as a narrative totality with beginning, middle, and end, represents a forcing of Dasein into an ontological framework within which it does not belong. Such a convenient measure for the good life is in actual fact not in touch with reality. It does not represent what is possible for *me*. Hence, it does not measure up to the highest and most original determination of character (*ēthos*), where one has attained a true self as a basis for an actual choice. This represents an obstacle for the kind of theoretical ethics which sets out to communicate general, ideal guidelines, to be ‘applied’ later to the concrete situation of the individual. Even that kind of ‘Aristotelian’ ethics which fills the major premiss of the practical syllogism with a pre-conceived plan of the individual good life would seem to go down with the onslaught of death anticipated. The situation within which man deliberates about what is good and advantageous to his own life as a whole has a very different character. If ‘good’ and ‘advantageous’ are still to remain meaningful, this character has become all the more mysterious.

Death is Dasein’s *ownmost* (*eigenste*) possibility (SZ 263). As understanding, Dasein discloses possibilities, in terms of which it is itself a *Seinkönnen*, a potentiality-for-being. As its ownmost possibility, in terms of death, Dasein’s ownmost *Seinkönnen* is revealed, ‘in which its very Being is the issue’ (SZ 263). In other words, death reveals the ‘function’ (*ergon*) of man, and it reveals it as a task handed over to individual Dasein, it reveals Dasein as a *Selbstseinkönnen*, as capable of determining the character of its own being, *as* a self. As *Vorlaufen* is ‘what first *makes* this possibility *possible*, and sets it free as a possibility’ (SZ 262), and as this is a possibility of the understanding as

a projection (*Entwurf*) upon possibilities, anticipation of death amounts to reason freeing itself from the oppressing necessity of a standard foreign to itself. In other words – if we may exploit Aristotle’s tripartite division of the practical end – *Vorlaufen* brings down the tyranny of the pleasant (*to hēdy*) and the merely advantageous (*to sympheron*), that which I may profit from in the future, that which suits a man of *my* occupation, *my* birth, *my* station in life, etc. – all the givens of worldly significance – and prepares the way for the coming of the new king, bearing the royal standard of reason (*logos*) and the noble stamp of ‘*to kalon*’ – what is noble as an end in itself.⁴ Now, we must appreciate the fact that this does *not* necessarily entail that the worldly givens, such as those just mentioned, are of no value, or that they are not really *given*. After all, Dasein is intrinsically being-in-the-world – *thrown* as such – and cannot escape this fundamental framework. The decisive feature of the anticipation of death is rather that they are no longer taken for *granted* as what lends significance to any and everything as *such*, i.e. that they are mistaken for the primary for-the-sake-of-which (*Worumwillen*); and more precisely that the *meaning* of these givens is not uncritically inherited from *das Man*. This signifies *caring for the choiceworthiness of the end*. By this I mean that the ultimate end in terms of which one sheds light on one’s present situation – namely *oneself* projected as one *should* be – is opened up for criticism and thereby for the intrinsic worth of its particular constitution. Presently it remains to be investigated whether reason in fact is capable of providing its own standard, whether there is room for an other kind of measure, given the ‘measureless impossibility of existence’.

Death is *non-relational* (*unbezüglich*) (SZ 263). Death is a possibility which exists for *me* alone. ‘It makes manifest that all Being-alongside the things with which we concern ourselves, and all Being-with Others, will fail us when our ownmost potentiality-for-Being is the issue.’ (SZ 263) Other Dasein cannot stand in for me when it comes to death; things encountered cannot come to my aid. The encounter with death in *Vorlaufen* exposes Dasein as a *Seinkönnen* which has a unique power, a power which may be left unused, but which no one and nothing can relieve it of. Dasein is marked out as a *definite* someone, the path to its *primordial* qualitative differentiatedness is unfolded, it is disclosed as occupying a unique position in the History of Being. Thus ‘[d]eath does not just “belong” to one’s own Dasein in an undifferentiated way; death *lays claim* to it as an *individual* Dasein.’ (SZ 263) With this

unique possibility, follows responsibility.

Death is *not to be outstripped (unüberholdbar)* (SZ 264). This signifies that death is the ‘uttermost [äußerste] possibility of [...] existence’ (SZ 263), which is to say that any other possibilities of existence that are projected as transgressing the bounds of death, are in fact impossible for one’s own Dasein. They can never become the ground of a *Können*. If we may turn once again to Aristotle, he portrays the most extreme example in the course of his distinction between *resolution* and *wish*: ‘[R]esolution does not pertain to that which is impossible, and if someone were to say that he resolves upon some such thing, he would appear stupid. Wish, on the other hand, pertains to the impossible, e.g. immortality.’ (EN 1111b20–23) However, immortality is what is implicitly assumed in the resolutions upon the possibilities of *das Man*. This is not necessarily immortality in the sense of eternal life, but first and foremost the denial of the characteristic possibility of one’s *own* death. The generalising ideals circulated by *das Man* are the ideals of ‘no one’, and tend to overcloud the noble possibilities of *oneself*. If immortality in this sense is what is at bottom presupposed in inauthentic existence, a more concrete understanding of the lack of *Vorlaufen* may be gained from Aristotle’s next observation: ‘And wish also concerns what can in no way be accomplished by oneself, e.g. that an actor or an athlete should emerge victorious, while no one *resolves* upon such things, but only upon things he believes may be brought about by himself.’ (EN 1111b23–26) What presupposes the indefinite postponement of one’s own death cannot be determined to be a possibility fulfillable by oneself, hence it cannot be the object of an enlightened resolve. But there is more: The disclosure of death as one’s *ownmost, non-relational* possibility is at the same time the disclosure of the possibility of oneself as a *defined character*, it is ‘a way in which the ‘there’ is disclosed for existence’; in fact, it ‘throws Dasein back upon its factual “there”’ (SZ 385) where Dasein factually is *not* an actor, is *not* an athlete, but where it *is* something quite concrete, though this may not be exhaustively captured by the social and professional categories of *das Man* and of the world, and their pre-defined teleological content. One cannot begin with one’s profession and from there reckon the best course of action. Adding together such partial ends will never reach that wholeness which may be the sole arbiter among the infinite abundance of wordly possibility. How may the anticipation of death, which ‘includes the possibility of taking the whole of Dasein in advance in an existentiell manner’ (SZ 264), define existence in such

a non-relative manner that it ‘discloses also all the possibilities which lie ahead of that possibility’ (SZ 264)?

Death is *certain (gewiß)*. In this feature of death we encounter the differentiated concepts of *alētheia* (truth) and *alētheuein* (to uncover truth). Certainty is a concept equiprimordial with truth. It signifies to hold something for true as something true (*als wahres für wahr halten*) (SZ 256). The primary category of truth is the disclosedness of Dasein, the condition for the possibility of all derivative forms of truth. *Vorlaufen* is an expression of this primordial phenomenon of truth, inasmuch as disclosedness is the disclosedness of Dasein as its ‘there’, as a possibility. ‘The possibility is disclosed because it is made possible in anticipation.’ (SZ 256) The truth of death depends upon the manner of its disclosure, and so does its certainty, holding it for true.

The Aristotelian concept of ‘*hexis*’ may here prove itself useful. ‘*Hexis*’ can be translated ‘habit’ or perhaps better ‘disposition’, and virtue (*aretē*) is by Aristotle determined as a *hexis* as regards its being (EN II.5). The intellectual virtues are also *hexeis*. ‘*Hexis*’ is related to the verb ‘*echein*’, which has a stem ‘*hex-*’, and which means ‘to have, to hold, to possess’. In relation to the intellectual, truth-disclosing dispositions, ‘*hexis*’ will point to the ‘possession’ of knowledge, in virtue of which we *are* in a certain way. Heidegger in his lectures on the *Nicomachean Ethics* frequently refers to the ability of the intellectual virtues to ‘disclose and *preserve*’ the principles (*archai*) of the beings to which they are related. E.g. when interpreting Aristotle’s exhortation regarding the two separate faculties of thought (‘So we must endeavour to grasp which is the best *hexis* of each of these [faculties].’ (*Lēpton ara hekaterou toutōn tis hē belistē hexis.*) (EN 1139a15–16)), Heidegger says: ‘[W]ith regard to each we are to discern what is its *belistē hexis*, its most genuine (*eigentlichste*) possibility to uncover beings as they are and to preserve (*verwahren*) them as uncovered, i.e., to be towards them as dwelling with (*Sein bei*) them.’ (1992, p. 30).⁵ There is nothing in the Greek text corresponding to the word ‘preserve’, and the function of the faculties of thought is by Aristotle strictly determined to be truth (EN VI.2), so the paraphrase must be an interpretation of ‘*hexis*’, and a not altogether unreasonable one. Consequently, we can observe the link between *preserving* (*Verwahrung*), and being certain and *holding-for-true* (*Für-wahr-halten*). Neither should we overlook the use of ‘*Sein bei*’, an expression used in SZ to express the peculiar way Dasein is *in* the world, encountering entities with a different kind of being (SZ 54). Everyday Dasein dwells in a characteristic cer-

tainty of the beings by which it is surrounded, insofar as they are determined by ‘involvement’ (*Bewandtnis*). Still, as is revealed by the uncanniness (*Unheimlichkeit*) effected by anxiety (SZ § 40), this certainty is not authentic, the everyday world is not where Dasein is truly at home, it is not where Dasein finds its *oikeion ergon*, its own, proper, homely way to be.

Hence the certainty which was appropriate enough to the kind of disclosure prevailing in everydayness, where Dasein confirms itself by simply working out the possibilities projected by *das Man*, will not correspond to the being of death as authentically disclosed. The disclosure of *Vorlaufen* has a different character; in consequence, so has its object, and so has its proper certainty. Death is disclosed as the ‘measureless impossibility of existence’. This lack of measure entails that certainty and preservation cannot be gained by setting it up as the measure of a practical goal to be actualised, neither can it be attained by looking at it more closely, nor can it be confidently assumed on the ground that once disclosed it will not change. Rather, ‘to maintain oneself in this truth – that is, to be certain of what has been disclosed – demands all the more that one should anticipate’ (SZ 264). We must not read this as if Dasein were to go through life as a sequence of ‘now’s, anticipating *now*, again *now*, again *now*, every moment checking up on death, to make sure it has not changed, or if it has, as it will be prone to do all the time it is utterly unique, to confirm its novel shape. Due to the uniqueness of death, such a reading is tempting, and factually the idea is probably true: As Aristotle remarked, the man who goes through life possessing virtue without ever doing anything, will never be *eudaimōn*; hence one good deed does not suffice. But this is not the level at which Heidegger is presenting *Sein zum Tode*. The demand made by the certainty of death is a demand to *not let go*, but rather *intensify* the anticipation, and this means to *hold oneself* in death, i.e. in what is disclosed in death: The openness of the ‘there’. To hold death for true means to maintain oneself in the possibility afforded by the situation in which one finds oneself, to take this possibility seriously. ‘As such, holding death for true does not demand just *one* definite kind of behaviour in Dasein, but demands Dasein itself in the full authenticity of its existence.’ (SZ 265) It is not for measureless death to demand *a* definite action of Dasein, this responsibility is handed over to the

We cannot deduce how we are to live from death. Rather, the indefiniteness of death is what allows us to care about the end – any practical end – in the first place.

factual situation; what death demands is definite action *as such*, and defined on the basis of death’s withdrawal of the in principle free-floating, partial measuredness of inauthentic concern. In this way alone may Dasein attain the stability of *hexis*, and truly a *hexis* of its own.

Death is indefinite (*unbestimmt*). Together with its certainty, death is indefinite as regards its ‘when’ (SZ 265). Everyday being-towards-death does not take this indefiniteness seriously, but slips between the present and the point of death the accomplishment of all its everyday tasks. In this way they *make* it definite (SZ 258). Heidegger may be exaggerating the indefiniteness of the ‘when’. To a large extent, we can be *certain* that we will not die the next minute, and it would be foolish and make life impossible if one were to regard *every* moment as one’s last. But again this cannot be what Heidegger intends. He does not expect us to consider the possibility that we may die any moment, and then to go on to decide a course of action. We cannot deduce how we are to live from death. Rather, the indefiniteness of death is what allows us to *care* about the end – any practical end – in the first place. It is what lets us care about the choiceworthiness of the end, and it effects this by disclosing the practical end as such as uncertain and in need of determination.

Death is *unbestimmt*. What makes ‘existentially possible’ the authentic disclosure of this feature is the fundamental mood (*Grundstimmung*) of *Angst* (SZ 266). I will conjecture that while other *Stimmungen* for the most part disclose Dasein in its factual ‘there’ as determined and definite – and to these correspond definite projections of the understanding – the *Grundstimmung* of anxiety attunes Dasein in a manner which makes it characteristically *unbestimmt*. It achieves this by the fact that instead of disclosing some particular worldly *thing*, it discloses the ‘there’ in terms of its ‘whence and whither’, where the uttermost ‘whither’ is the measureless impossibility of existence. Anxiety, as an expression of desire (*orexis*), goes hand in hand with reason (*logos*) freeing itself from a foreign standard, and is indispensable in drawing up the possible domain of the noble (*to kalon*) as an end in itself.

With this elucidation of the determinant features of authentic being-towards-death, we may perhaps appreciate Heidegger’s summary with more insight:

[A]nticipation reveals to Dasein its lostness in the they-

self, and brings it face to face with the possibility of being itself, primarily unsupported by concerned solicitude, but of being itself, rather, in an impassioned *freedom towards death* – a freedom which has been released from the illusions of the ‘they’, and which is factual, certain of itself, and anxious. (SZ 266)

Anticipating death, Dasein encounters the limit of its own being as a hidden determinant of its entire existence, as the possibility of impossibility shatters all pre-defined measures of the good life, thereby exchanging the everyday concept of the possible for a possibility to be determined by primary reference to oneself. Instead of applying to oneself a general notion of the good life, one applies oneself to the notion of a good life, revitalizing the goodness of the good. The present situation – the ‘there’ – goes from being an opportunity for accomplishing a set goal, to affording a ground for establishing more reasonable goals, even becoming an end in itself, as the real substance of exist-

tence. Instead of a relentless chasing after results, a turn towards the *quality* of the action over and above the result becomes possible, enabling what might be termed a more original, qualitative practical end, to which productive action is answerable. If this is implicate, at most, in the account of being-towards-death, Heidegger’s interpretation of *phronēsis* is highly reminiscent of essential elements in *Sein und Zeit*: ‘[W]hat *phronēsis* deliberates about is not what brings *praxis* to an end. A result is not constitutive for the Being of an action; only the *eu* [“well”], the how, is. The *telos* [“end”] in *phronēsis* is the *anthrōpos* [“human being”] himself.’ (1992, p. 51) Thus the ‘as a whole’ makes possible a distinctive sense of ‘well’ in the ‘living well as a whole’, without itself providing the concrete measure for good and bad. After all, *Vorlaufen zum Tode* is only *one* structural element of authentic existence.

NOTES

1 I will be employing the translation of *Sein und Zeit* by Macquarrie and Robinson (1962), but will refer to this work with the abbreviation ‘SZ’ and the page numbers in the German original (2001), as these are supplied in the margin of the English edition.

2 Translations of the *Nicomachean Ethics* are my own, and I will refer to this work with the abbreviation ‘EN’ and the Bekker pagination.

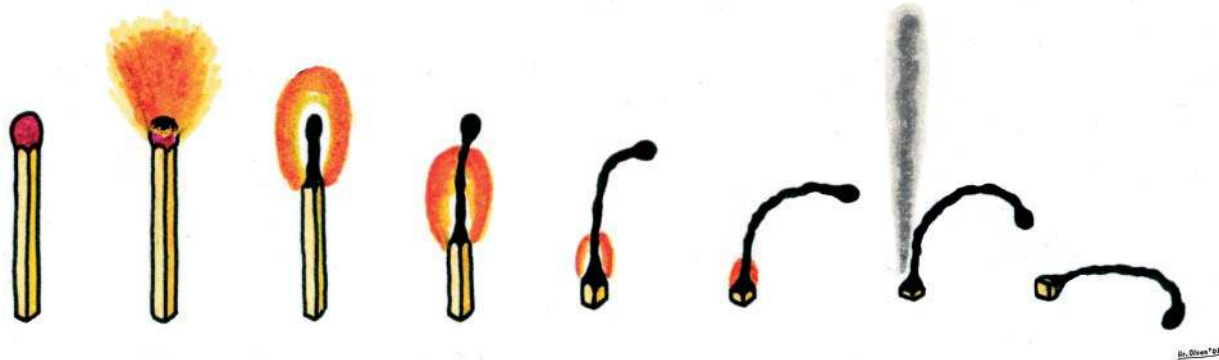
3 Translated as ‘state-of-mind’ and ‘understanding’ respectively in the standard English translation by Macquarrie and Robinson. The two are expounded in div. I, ch. 5, and are identified as existentialia, as essential categories of the being of Dasein, more precisely as equiprimordial, constitutive components of Dasein’s ‘disclosing’ way of being in the world. The term ‘state-of-mind’ is unsatisfactory, with its use of the un-Heideggerian ‘mind’, and failure to convey the reference to situatedness and being-there, but it may be the closest one gets in translation. It embodies the ‘thrownness’ of Dasein, and is thus more of a passive aspect of disclosedness than the understanding, which continues the movement by ‘throwing out’ a sketch or projection (Entwurf). Together they open up the particular situation of being-in-the-world and allow other beings to be encountered.

4 Aristotle’s distinction can be found at 1104b30–32 of the *Nicomachean Ethics*.

5 I use here the English translation by Rojcewicz and Schuwer (1997), but the page numbers refer to the German text, as they are furnished in the translation.

REFERENCES

- Aristotle 1912, *Ethica Nicomachea*, F. Susemihl (ed.), O. Apelt (rev.), Teubner, Leipzig.
 Heidegger, M. 1992, *Platon: Sophistes*, Vol. 19 of *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main; 1997, *Plato’s Sophist*, Rojcewicz, R. and A. Schuwer (tr.), Indiana University Press, Bloomington.
 Heidegger, M. 2001, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; 1962, *Being and Time*, Macquarrie, J. and E. Robinson (tr.), Blackwell, Oxford.





VITA BREVIS, MORS IMMORTALIS

GJENDIKTING AV TRETTINI LINJER FRÅ
DE RERUM NATURA AV LUKRETS

Av Eirik Ørevik Aadland

Den romerske diktaren og filosofen Lukrets – egentleg Titus Lucretius Carus – trur ein vart fødd om lag 95 f.Kr., og at han levde i om lag førti år. Me veit lite og ingenting om livet hans, anna enn at han etterlét seg eitt filosofisk verk på vers, *De Rerum Natura*, som tyder «om verdsaltet» eller «om tingas natur». Mangelen på biografiske detaljar kjem nok av at han levde eit ganske isolert liv, og ifølgje tradisjonen var årsaka til isolasjonen at han i fleire periodar opplevde sinnssjukdom – han skal òg ha teke sitt eige liv. Hovudkjelda til begge desse innslaga i hans *curriculum vitae* er kyrkjefaderen Hieronymus (som vart fødd fire hundreår etter at Lukrets døyde), men då Lukrets sin filosofi var sterkt religionskritisk mistenkjer ein at Hieronymus kan ha vore ute etter å sverte både Lukrets og filosofien hans. Korkje sinnssjukdom, sjølv-mord eller kjærleiksdriken som skal ha drive Lukrets inn i galskapen har vel verka spesielt attraktivt på teologar opp gjennom tidene.

De Rerum Natura er det første større filosofiske verket på latin, og er eit langt læredikt på over sju tusen heksameter¹ som tek utgangspunkt i den materialistiske læra til Epikur. Det tek for seg mellom anna korleis verdsaltet vart til, korleis samfunnet oppstod, utviklinga av kulturen, natur- og himmelfenomen, sanseapparatet vårt, og ikkje minst korleis mennesket er bygd opp berre av materie. Lukrets gjev i bok III av *De Rerum Natura* ei rekkje prov – somme har identifisert så mange som tjueni ulike – for at sjela òg er av ein stoffleg natur, er bygd opp atom. Dette inneber at sjela, nett som kroppen, går til grunne når me døyr. Den materielle samansetjinga til sjela går i oppløy-

sing, og sjelatoma vert spreidde vidt og breitt med tida, nett som dei andre atoma me er bygd opp av. Den største forskjellen mellom Lukrets og meir moderne fysikalistar er at den førstnemnde meinte at sjela var bygd opp av ein eigen type atom, som var ekstra bitte små, runde og glatte. Provet for dette er at di mindre og glattare partiklar er, di meir mobile er dei. Slik som ein med eit lite pust kan få ein haug valmuefrø til å rase saman, men ikkje ein steindunge eller ei samling maiskorn, kan sjela strøyme raskare enn noko anna ut i lemmene og setje dei i rørsle. I tillegg vert ikkje ein kropp noko lettare når han døyr; dette vitnar òg om kor ørsmå desse partiklane må vere.

Ettersom sjela òg går til grunne med døden, er det umogleg at me kan oppleve noko som helst når me er døde. Dette argumentet skal syne at me ikkje kan pinast eller plagast *etter* døden, og me har difor ingenting å frykte *i* døden. Lukrets fortel sine samtidige (og kanskje òg notidige) at dei grufulle forteljingane dei har høyrd om pinsler i underverda, berre er parablar for det vonde folk opplever i sine jordiske liv – dette er éi av mange sanningar som kan verke sjølv-sagde eller «vitskapleg prova» i dag, men som nok var kontroversielle i hans samtid, og lenge etter. Iveren Lukrets utviser etter å forklare folk at dei ikkje treng frykte døden er òg ein indikasjon på at førestellingar om skrekk og gru i tilveret etter døden var vanlege òg i førkristen romersk folketru, og Lukrets meinte rett og slett at dette var overtru (*religio*) som ein burde kvitte seg med.

Hans syn på religion minner altså om Marx² sitt, og generelt kan ein seie at Lukrets var tidleg ute (men sjølv-

sagt ikkje den første; han gjer det klart kor mykje han skuldar Epikur) med å leggje vekt på det *materialiserte* i sin filosofi, slik som til dømes historisk materialisme, fysikalisme, Nietzsche og Darwin kom til å gjere seinare.³ Eitt av dei mange prova på at sjela er materiell, er at ettersom sinnet⁴ vert påverka når ein vert truffen av ei materiell pil, må sinnet òg vere av ein materiell natur. Det same vert prova ved å påpeike at ein med tankekraft kan setje kroppen i rørsle. Dette har klare parallellar i Donald Davidson sitt prinsipp om (psykofysisk) kausal interaksjon: «In particular, I would urge that the fact that someone sank the *Bismarck* entails that he moved his body in a way that was caused by mental events of certain sorts, and that this bodily movement in turn caused the *Bismarck* to sink,» og «... if a man perceives that a ship is approaching, then a ship approaching must have caused him to come to believe that a ship is approaching» (Davidson, 2001, 208). I utdraget nedanfor finn me òg ein light-variant av ideen om *den evige gjenkomst*, som Nietzsche rett nok gjer ein del meir ut av, og som er ein tanke eldre enn Lukrets, men prinsippet er det same: Tida er uendeleg og materien er endeleg, så verda (hjá Lukrets: mennesket) må ha vore akkurat slik ho er no mange gonger tidlegare (hjá Nietzsche: uendeleg, både i fortid og framtid). Lukrets er tilfeldigvis den første tenkjaren det er vist til i Nietzsche si første publiserte bok (*Tragediens fødsel*), så kven veit, kanskje han sat og las *De Rerum Natura* sumaren 1881 i Sils-Maria?

I *Amores* skriv diktaren Ovid: «Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti / exitio terras cum dabit una dies» – «versa til den store Lukrets vil fortapast berre den dagen verda sjølv går til grunne» – under er mitt vesle bidrag til å sørge for dette.

NOTER

1 Seksfota, gjerne daktylisk versemål.

2 ... som forresten skreiv doktoravhandlinga si om Epikur.

3 Jean-Claude Milner samanliknar ulike former for materialistisk tenking i *L'œuvre claire*, frå Lukrets via Kapitalen av Marx til Lacan sine verk.

4 Ei lita presisering: Sinnet er for Lukrets sjela sitt hjarte, og er lokalisert i brystet, ettersom det er der me føler sinnsstemningar som sakn, motløyse, redsle og glede, medan sjela er spreidd rundt i heile kroppen og vert dirigert av sinnet, som er sentrum for tanke, kjensler og så bortetter.

LITTERATUR

- Davidson, D. 2001, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford.
 Lucretius. 1917, *De Rerum Natura. Libri Sex*, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.
 Lucretius. 1978, *Om tingenes natur*, Aschehoug, Oslo.
 Milner, J.-C. 1995, *L'œuvre claire*, Le Seuil, Paris.

De Rerum Natura, bok III, vers 830 til 869:

Ingenting er altså døden for oss, ikkje ringaste grann, ettersom me veit at sjela òg dødeleg er av natur. Nett som me ingenting leid i ei fortid som no er oss fjern, den gong kartagarar rusta til kamp rykte fram allstadsfrå, då heile verda vart rysta av krigens mest fælslege larm, skalv i opprørte skak under himmelens høgaste kvelving, og det var uvisst kva part skulle falle og kven som i siger ville få herske på jord og til havs, over alle lands folk, slik òg når me ikkje lenger skal vere, når kroppen og sjela vert rivne sund, dei som samanføydd utgjer eit levande heile, sjølv sagt vil slett ikkje nokon ting, når me jo ikkje er til, då kunne hende oss, ei heller kan noko røre vår hug, ikkje om jorda med havet vart blanda, hav òg med himmel.

Og om så sinnet og sjela sitt vesen, sjølv etter at kroppen er riven bort, skulle vise seg å ha kraft til å føle, likevel tyder det inkje for oss, som er føydde i saman av både lekam og sjel, desse vigsla til heilaste einskap. Ja, sjølv om stoffet me er av på ny vert sett saman av tida, etter vår død går attende til den formasjon det har no, slik at me atter ein gong så vert skjenkte ljuset og livet, gjorde det likevel inkje for oss om alt dette hende, når alle minne om livet var brotne av éin gong for alltid.

Ingenting av det me før vel har vore rører oss lenger, ei heller lét me vår uro frå fortida engste oss meir. Sjå no tilbake på tida, uendeleg brer ho seg ut, stoffet er evig i rørsle og vert arrangert på nytt vis, enkelt kan me feste lit til den tanken at våre partiklar ofte kan ha vore samla i fortida, i nett den orden som dei er i her og no, desse frø som me er bygde opp av. Men me kan slett ikkje gjenkalle det som har skjedd oss i livet, når det tek slutt vert minna spreidde så vidt rundt omkring, fjerna frå kjensle og tanke, og då kan me aldri meir nå dei.

Den som vert sjuk og ulukkeleg eller på anna vis pinast, han må jo sjølv vere til på det tidspunkt når smertene slår han. Men han er fridd gjennom døden frå utsikter til noka plage, ikkje eingong vil det valde han skade å hoggast i bitar. Så det er klart at for oss er det inkje å frykte i døden, ikkje kan han gjerast uglad som ikkje er til, og det same gjaldt om han aldri var fødd, for frå dette er forskjellen ingen når ein gong dødeleg liv vert gjort slutt av den evige død.

Frem fra Gjemselen

MEDITASJON OG FILOSOFI

Av Kjell Madsen

Europeisk filosofi har reflektert over ulike slags erfaringer, så som sanseerfaring, estetisk, emosjonell og religiøs erfaring. Det finnes tradisjoner for å prioritere visse erfaringer over andre, og for kritiske spørsmål til erfaringsbegrepet. Lite oppmerksomhet har vært viet meditativ erfaring. En viktig grunn til det er at den europeiske filosofien tidlig, med Platon, ble satt på et bestemt spor: begrepsanalyse. Det har forblitt hovedsporet, kan man vel si. Meditativ erfaring kan da lett neglisjeres, men ikke fordi meditasjon gir tilgang til eksotiske, kategorialt ubestemmelige objekter. Vanskeligheten er annerledes. Jeg lar utgangspunktet være følgende.

Meditasjon er å være i det å være. Meditasjon er å erfare den rene bevissthet. Det er lys våkenhet i dyp, drømmeløs søvn.

Slik omtale gir etter mitt skjønn riktige hint, ikke desto mindre ligger det nå til rette for en monsun av innvendinger. Siddharta Gautama – Buddha – anbefalte å sette metafysiske spørsmål til side. Han må ha oppfattet dem som kontraproduktive med tanke på det ultimate mål. Omtalen ovenfor blir da svært betenkelig, siden den synes å legge opp til tunge teorier. I den asiatiske tradisjon som antakelig har vært mest omtalt i Vesten de seneste årtier, zen-buddhismen, synes det meditative å være til stede så å si *inkognito*, med mindre det er tale om tekniske aspekter, meditative øvelser. Det er flere grunner til å holde meditasjon utenom filosofien, men ingen av dem er tvingende.

En buddhistisk holdning kan tilpasses vestlig anti-intellektualisme. De som søker mot østlige tradisjoner fordi de har mistet troen på rasjonalitetens og teknologiens velsignelser, er vel primært ikke-asiater. I India synes folk å sette pris på alle slags velsignelser. En pragmatisk holdning i slike saker er utbredt i landet, og tilsier at man ikke skal bekymre seg over språkets finesser så lenge utsagnet tjener en god sak. Meditasjon kan opplagt være en teknikk for

terapeutiske og andre formål. Med litt trening kan man ha glede av å meditere i hverdagen, i ulike situasjoner. En mediativ innstilling (ikke øvelser!) kan være gunstig i trafikken, for eksempel på motorsykkel i høy hastighet. Poenget er selvsagt å ikke la seg distrahere. Hjernen gjør den livsviktige jobben sin, registrerer alt som er trafikkmessig relevant, gjør det i stor grad ubevisst. Bevisstheten er stille, ren og effektiv. Maskin og kroppsmaskin fungerer best sammen i det rene nærvær. Intet forbud mot metafysisk klingende uttrykk, som demonstrert i forrige setning. Og det kan gjøres mer polemisk, som demonstrert straks. Man kan studere hvordan ulike beskrivelser av mediativ erfaring knytter seg til divergerende filosofiske tradisjoner. Bevisstheten er den samme. I esoteriske tradisjoner kan det være tale om «høyere og lavere bevissthet», om å «ekspandere» eller «transformere» bevisstheten. Meditasjon motvirker slik tale, slik jeg ser det. I mer eller mindre kontinuerlig forandring er sansninger, stemninger, opplevelser, forestillinger, visjoner. Noen av disse kan være ekstreme, man kjenner seg «high» eller «low». Mer stabile er overbevisninger, kunnskaper. Bevisstheten er den samme. Den er alltid den samme, uansett hva som foregår i *the body-mind-system*, som det heter i vedanta. Jeg antar ikke at bevissthet er uavhengig av hjernen. Det jeg antar, er at prosesser som kan medføre forandring av personlighet, ofte misvisende omtales som om slik forandring er forandring av bevissthet. Eksempler er legio. Det kan være mer kunnskap, altfor mye motgang, altfor mye rus, mye meditasjon. Kan det bli altfor mye meditasjon også? Det er et spørsmål.

En slik distinksjon bevissthet/mentalt er ikke helt fremmed i europeisk filosofi. Også Sartres eksistensialisme skiller mellom *body-mind-system* på den ene side, bevissthet på den andre. Frihet, eksistensialistisk forstått, er utenkelig uten skillet. I eksistensialismen er bevissthet oppfat-

tet som transcendens. Å gjøre bevissthet til manifestasjon av personlighet, er «vond tro».

Dermed berøres et tema som i første omgang ender i apori. Hva har bevissthet med personlig identitet å gjøre? Opplagt svært mye? Selvbevissthet kan fortone seg som kjernen i personlig identitet. Men europeere filosoferte om kropp og sjel, individ og samfunn, i mer enn 2000 år før John Locke lanserte tanken om en personlig identitet knyttet til bevissthet, nærmere bestemt hukommelse. (Hvorfor ikke like gjerne forventning, forhåpning? Hukommelse handler om fortid, for eksempel det som ble gjort. Hvem gjorde det? Den skyldige kan avsløres ved en DNA-test. Og hvis vedkommende «på handlingstiden var psykotisk eller bevisstløs» som det nå heter i straffetretten? Dersom gjerningsmannen virkelig ikke husker det, har vi uansett å gjøre med et agerende *body-mind-system*.)

Menneskelig identitet kan fastlegges ved DNA. Trekker man dessuten inn personligheten, formet av språk og annen sosialisering, er mye sagt om personlig identitet. Hva skulle være poenget med å nevne bevissthet? Det er ikke mangel på meditasjon som gjør spørsmålet vanskelig, meditasjon gjør det tvert om verre. Problemet lar seg illustrere ved et jobbintervju. Anta at søkeren er bedt om å si noe om seg selv. Hun sier da «jeg er bevisst» og senere tilføyer hun «jeg er selvbevisstet». Nå er ingen av søkerne bevisstløse, noe alle parter er klar over. Likevel er dette informative utsagn. For det er utsagn om personlighet, slik er de ment og slik vil de bli forstått. Særlig utsagn nr. to virker overbevisende, siden en person uten selvbevissthet, det vil si uten selvsikkerhet, neppe ville fått seg til å si det. I dagligtale vil utsagn om bevissthet svært ofte angå personlighet, *the body-mind-system*. Likevel, kan vi unngå å tenke at bevissthet er til stede hos alle jobbsøkere i samme forstand og uansett personlighet? Og hvordan kan bevissthet, slik forstått, angå personlig identitet? Forøvrig, må ikke ren bevissthet være av-personifisert bevissthet? I så fall fordi bevissthet først er tillagt oppgaven å generere eller manifestere personlig identitet, og hvorfor tillegge bevissthet en så umulig oppgave? Samtidig virker det urimelig å anta at ren bevissthet kan være atskilt fra den personlige, dette må være aspekter ved det samme. Og det burde være mulig å si det langt mer presist. Og nå ser det ut til at presisjon og ekstremitet hører sammen. Dersom bevissheten tar farvel med det personlige livet og ikke vil ha noe med det å gjøre, er grunnen neppe for mye meditasjon. Forklaringen må nok søkes i hardere årsaker.

Personlig har jeg for flere år siden, i sterk rus, hatt en visjon om den rene bevissthets totale og uopphevbar atskillelse fra *the-body-mind-system*. Dette skjedde under en kontrollert test ved Farmasøytisk institutt, UiO. Det var en fordel med kjennskap til samkhya-yoga, for der er dualismen begrepsfestet, noe som mildnet sjokket. Med stor klarhet formulerte jeg noen presserende spørsmål, uten svar: Hvordan skal jeg noen gang kunne ha noe mer med han der å gjøre? Umulig. Men hvordan skal han heretter klare seg på egen hånd? En mild sørgmodighet oppsto. Stoffet er vanligvis brukt smertestillende. Hensikten med forsøket var å sjekke psykiske bivirkninger ved ulike doser. Det virker mest betryggende å bruke et slikt stoff til full narkose.

Personlig har jeg for flere år siden, i sterk rus, hatt en visjon om den rene bevissthets totale og uopphevbar atskillelse fra *the-body-mind-system*.

Her har jeg forsøkt å være påpasselig med formuleringene. Skjodesløst kunne jeg kommet i skade for å skrive følgende: «Personlig har jeg for flere år siden, i sterk rus, erfart den rene bevissthets totale og uopphevbar ...» Da ville en selvmotsigelse ha truet. Innrømmer jeg ikke der at bevissheten var transformert? Men det bizarre, som det normale, ligger i fortolkninger, derfor blir det riktig å henvise til «visjon» og «formulerte» og «spørsmål». Heller ikke på Farmasøytisk institutt fant forvandling av bevissthet sted, vil jeg stadig mene. Derimot en intens intellektuell rendyrking av meditasjonens rene bevissthet. Rusen atskilte seg skarpt fra meditasjon ved en opphisset tankevirksomhet omkring identitet. Fortolkning overveldet bevissthet. Det blir en hypotese at stoffet påvirket et område av hjernen som legger til rette for meditasjon, men påvirket det i ikke-meditativ retning. I meditasjon kan riktignok alle slags tanker melde seg. De melder seg naturlig, som andre kroppsfunksjoner. Man forholder seg til fortolkninger som til hoste eller romling i magen. For det er mulig å meditere i dagliglivet, når som helst, og hjernen må være kjemisk tilpasset den verden som *the body-mind-system* må forholde seg fleksibelt til. Nå er det tenkelig at en kultur legger til rette for at enkelte kan leve i samsvar med samkhya-yogas ekstreme dualisme. Ikke lett å forestille seg, men kulturer er mangfoldige.

Det finnes en sanskrit-formel som også kan brukes om meditativ erfaring: *sat-chit-anand*. Til engelsk blir det gjerne oversatt *pure beingness, pure consciousness, pure bliss*. Nå er det antakelig termen «bliss» som tiltrekker seg mest oppmerksomhet. Har vi å gjøre med «salighet»? Også en engelskkyndig guru, oppmerksom på tradisjoner og konotasjoner ved europeiske språk, kan anbefale en term

som ikke antyder noe ekstatisk. *Gelassenheit*, sa Heidegger. Likeså, har man sagt på norsk. På gresk *ataraxia*. I Arne Næss' *Scepticism* blir *ataraxia* (*peace of mind*, sinnsro) fremhevet som motivet bak den skeptisistiske *epoché*. En buddhistisk impuls kommer da til sin rett – kjærkomment for en hinduisk guru som dyrker sin MOR INDIA, hun som tar enhver oppriktig sjel i sin favn. Buddhister og andre skeptikere, hardnakkede ateister og endimensjonale materialister, alle er velkomne der. Små og store terminologiske tilpasninger foretas i det skjulte. Et ord som *fylde* synes bedre i samsvar med hinduisk forståelse av *anand*. Man kan også kjenne en godhet for den buddhistiske termen «tomhet». Da jeg sist overnattet i India, var det i *Hotel Blessings*, sentralt ved New Dehli Railway Station. Der var det rent og komfortabelt, men tomt. Ingen service, ikke engang frokost. Et sted velegnet for refleksjon over de ulike filosofiske skolene i landet.

Jeg vender tilbake til utgangspunktet. Er meditativ erfaring neglisjert i europeisk filosofi? Det er nærliggende å konsultere Descartes' *Meditationes de prima philosophia* (1641). Tittelen krever flere kommentarer. For det første, det viktigste: En tekst kan ikke være en meditasjon. En tekst kan derimot inneholde instruksjoner for meditative øvelser, den kan bidra til meditativ stemning, den kan inneholde refleksjoner over meditativ erfaring, og endelig kan ordet «meditasjon» brukes i betydningen «refleksjon». De to sistnevnte mulighetene er illustrert ved Descartes' *Meditationes*, som presenterer den rene bevissthet i en bestemt funksjon. «Jeg er» (*ego sum, ego existo*) markerer tvilens opphør og dermed et sikkert fundament for all annen kunnskap. Den onde ånd kan bedra meg så meget han vil, det vil uansett være hevet over tvil at «jeg er». (Eller: Farmasøytisk institutt kan manipulere hjernen så meget det vil, det vil uansett være hevet over tvil at «jeg er».) Å bruke den rene bevissthet slik, med betoning av sikkerhet, er ikke særegent for Descartes; paralleller finnes i hinduiske tradisjoner, der man ofte oppfordres til å forbli i «jeg er», dvs. til å meditere. Descartes skal videre. Han har destruert verden og nå har han fundamentet for ny konstruksjon. Man spør ikke i meditasjon: Hva er jeg? Det er meditasjon i betydning refleksjon, spørrende tankevirksomhet. Descartes behandler den rene bevissthet som en tankens ressurs. Det gjelder å ikke falle ut av det sikre; intellektet ønsker nå, i klarhet og tydelighet, å overta den rene bevisshets sikkerhet. Svaret blir: Jeg er en tenkende ting. Descartes kunne ikke ha sagt: Jeg er en værende ting. Det ville ha vært intetsigende, kunne ikke hjulpet ham videre. Dessverre er Descartes' refleksjoner ikke best kjent i

utformingen fra «2. Meditasjon». Mest kjent er *cogito, ergo sum*, fra et verk utgitt noen år tidligere, *Om metoden*. Men *cogito* er en svært uheldig formel. Den gir inntrykk av at det slutes fra tenkning (refleksjon) til væren. Væren/den rene bevissthet (*sat-chit*) må være utgangspunktet. Men etter Descartes blir «jeg tenker» stående. Også Kant forstår selvbevissthet som en form for tenkning: «ich denke» (*Kritik der reinen Vernunft*, B132ff.).

Johann Gottlieb Fichte, en dedikert kantianer, retter opp feilen. I *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) blir en kantiansk problemstilling tilbakeført til den rene bevissthet. Mens Kant henger fast i *cogito*, påpeker Fichte at en «erster, schlechthin unbedingter Grundsatz» må være: «Jeg er». Ikke *Ich denke*, derimot *Ich bin*. Fichte setter det på plass: «Man tenker ikke nødvendigvis idet man er, men man er nødvendigvis idet man tenker. Tenkningen er slett ikke vesenet...» (*Werke I*, Walter de Gruyter, Berlin 1971, s. 100) Samtidig har ingen sterkere enn Fichte betont handling. Den transcendentallogiske påvisning (ikke begrunnelse) av «jeg er» impliserer at jeget «setter seg selv». Når konstituerende tenkning blir suveren, vil også en meditativ erfaring fremtre som aktivitet. Men Fichte visste meget vel at det absolutte er hinsides bevissthet. I den hermetiske tekst *Wissenschaftslehre 1810* er termene «bevissthet» og «selvbevissthet» fraværende. I Fichtes sene tenkning er det tale om viten (sikkerhet) som *Guds bilde*, dessuten om det kategoriske imperativ, forstått som påbud om gjensidig anerkjennelse. Det er rørende hvordan Fichte stadig fremhever den skjellsettende hendelsen i tenkerlivet, møtet med Kants moralfilosofi. Men denne lidenskapelige metafysiker er uforståelig (for meg) med mindre meditativ erfaring holdes friskt i minne.

Den tyske idealismen som helhet kan oppfattes som et kolossalt intellektuelt arbeid med ett tema i sentrum, nemlig frihet. Meditativ erfaring kan beskrives som erfaring av indre frihet. Den er så fundamental at man ikke trenger meditasjon for å bli oppmerksom på den. Kan man i det hele tatt bli oppmerksom på den? Min favoritt blant guruene, Nisargadatta Maharaj (1897-1981), sa en gang at det ikke er mulig å glemme sitt sanne vesen. Og fordi man ikke kan glemme det, kan man heller ikke huske det. Her har vi et utgangspunkt for å legge bevissthet-språket bak seg, dersom det fortoner seg ønskelig. Det som hverken kan glemmes eller huskes, kan bare erindres. Og da i en inderliggjøring som er motsatt bevisstgjøring. Dersom man nå ønsker å bruke ordet selv, blir det et selv man ikke kan forholde seg til. Bare fra. Den rene bevissthet kommer fra et selv som ikke er bevisst. Selvet i selvbevissthet er

ikke bevisst. Et selv som kan bli et tema, må man kunne forholde seg til.

Er det tale om indre frihet, kommer man ikke utenom den ytre, og sterke spenninger oppstår fort. Kanskje har det vært gunstig for europeere at meditasjon har spilt så liten rolle i religion og filosofi. Skal vi tro Levinas og hans tilhengere, har det vært ille nok uten. Det finnes en forståelig uro over et jeg som både er suverent og upersonlig, som hos den tidlige Fichte. Denne type uro synes å ha inspirert tanken om etikk som *prima philosophia*. Filosofien, med sokratisk tro på viten i selvet og subjektsentrering gjennom århundrer, bærer i seg et voldspotensiale, har man hevdet. Det selvtilstrekkelige jeget er det det er ved å fornekte annerheten, sin egen og andres. Jeg tenker og handler ut fra meg selv – er ikke det herretenkning? Fundamentaletikken er på sett og vis et slaveopprør i filosofien. Et slaveopprør er pr. definisjon berettiget, så det gjelder å se hvor berettigelsen ligger. En tese om potensiell voldelighet i den rene bevissthet, er etter min skjønn lite plausibel. En reell sammenheng kan imidlertid ligge svært nær. Omslaget fra den rene bevissthet til «jeg tenker» (inkarnasjon) kan virkeliggjøres i en tanke om at «jeg er ren fordi jeg tenker den rene bevissthet», og nettopp den muligheten utfoldet seg med stor kraft i oldtidens brahminske India. Meditativ virksomhet bekrefter der menneskelig renhet, og kontakt med de mindreverdige, kroppsarbeiderne, anses som forurensende. Fremfor alt de såkalt «kasteløse», som i dag kaller seg *dalit*, ble utsatt for grenseløs forakt og holdt nede med alle tenkelige midler. Tanker om den rene bevissthet hører med i kastesystemet; sammenhengen er der selv om sosio-økonomiske forhold opplagt har vært viktigere. I Europa

har forakt for kroppen, dens svette og urenheter, blitt kodifisert i noe mindre rigorøse former. Tanken om menneskelig likeverd har hatt litt lettere for å trenge igjennom. At likeverd ikke er bra nok fordi Den annen skal ha absolutt primat, er en tanke som skal bli stående, til ettertanke.

Chondogya-Upanishaden erklærer, i en vakker narrasjon, at lav eller uklar byrd ikke utelukker den høyeste innsikt. Det forble et uhørt budskap lenge, før en lang rekke moderne reformatorer tok det opp igjen. Når den rene bevissthet står sterkt i indisk filosofi, hører brahminsk konsipert renhet med. Etter landets selvstendighet har en sekulær stat vært den sentrale politiske kontekst for læren om bevissthetens frihet fra alle sosiale distinksjoner, dvs. like rettigheter, likhet for loven. Men denne moderne tolkning kan være uinteressant for daliter, som i dag teller opp mot 200 millioner mennesker. (Flere, ifølge andre kilder.) De kan velge å prioritere en frihet som forutsetter makt. Dessuten har mange konvertert til buddhismen, da gjerne oppfattet som den eldste anti-brahminske bevegelse i landet, kanskje med rette, for å markere sin nye styrke og selvbevissthet.

Etter siste verdenskrig har store deler av vestlig akademisk filosofi søkt å legge bak seg de siste rester av bevissthets-filosofiene fra det 17. og 18. århundret. Vi har hatt den etiske vending, men også den lingvistiske og den pragmatiske. Det gjelder å bli kvitt «det private» og troen på «introspeksjon». Man skal ha sterk fantasi for å forestille seg disse vendingene som elementer i europeiske daliters kamp mot europeiske høykaster. Men et visst innslag av fantasi er påkrevd for å vurdere filosofiske spørsmål i politiske sammenhenger, i India også.

Artikkelforfatteren har utgitt bl.a. *Flammen og hjulet. Et essay om indisk filosofi* (1995) og *Meditasjonens filosofi* (2001)



PHILOSOPHY OF DAPPLED THINGS

A CONVERSATION WITH NANCY CARTWRIGHT

By Gry Oftedal

GLORY be to God for dappled things –
 For skies of couple-colour as a brindled cow;
 For rose-moles all in stipple upon trout that swim;
 Fresh-firecoal chestnut-falls; finches' wings;
 Landscape plotted and pieced – fold, fallow, and
 plough;
 And all trades, their gear and tackle and trim.
 All things counter, original, spare, strange;
 Whatever is fickle, freckled (who knows how?)
 With swift, slow; sweet; sour; adazzle, dim;
 He fathers-forth whose beauty is past change:
 Praise him.
 Gerard M. Hopkins (1844-1889)

Since the beginning of the 1990s Nancy Cartwright has occupied the post once held by Karl Popper: Chair of Philosophy at the London School of Economics. She is one of the most distinguished and influential contemporary philosophers of science and famous for arguing the falsity of general physical laws in her book *How the Laws of Physics Lie*. She also argues, in *The Dappled World*, for a bottom-up metaphysical view where local scientific knowledge is the cornerstone, rather than lofty and abstract theories. She recently gave the CSMN annual lecture on the Mind in Nature called «The incompleteness of physics and the hodgepodge of nature». After the talk she kindly agreed to engage in a conversation with *Filosofisk supplement*.

Knowing that Cartwright started out as a student of mathematics and physics, I ask what made her become a philosopher instead of staying in one of these fields?

– I suppose I always had an interest in philosophy from a certain religious standpoint. I was brought up as a Calvinist, and we debated questions of free will, determinism and predestination when I was a child. These are clearly philosophical issues, and I was always interested in philosophy without realizing it. Later, I was an undergraduate at the University of Pittsburgh, which has for many years been thought to have the leading American philosophy departments. I went there just when Pittsburgh was taking off, so philosophy offerings were wonderful, and the mathematics offerings weren't so wonderful. So I started leaning more towards philosophy and physics.

There was another reason she didn't stay in mathematics. As Thomas Kuhn said, a lot of science is done by problem solving and as a student of mathematics she very often had to work with problem solving in groups in the male-dominated mathematics environment.

– There is always this problem of being the only woman in a group of men. I just found it awkward. When I started university, it was just before the student rebellions, which happened while I was there. The University still had this idea of *in loco parentis*, and as a woman I wasn't allowed out of the dormitory at night! I *couldn't* join the guys in the study group. But then, even in the day when I could, it was just awkward. They somehow made a group, and I didn't fit.

– *But there are not so many women within the philosophy of science either?*

– No, that’s right. But then I was in a philosophy department at least, with other women working there.

Cartwright underlines that her mathematics and physics background was still immensely valuable for her philosophical work.

– It just *created* the career. I spent the first half of my career being a philosopher of physics.

– *And you use a lot of examples from physics and economics to make your philosophical arguments. How strongly do you think good philosophy of science generally is linked to empirical results in the sciences themselves?*

– Well, I think it has become a truism in the field that you really ought to know a lot of science if you’re going to talk about how it works. That is not entirely true. There is an awful lot of good work in the sociology of science by people who don’t grapple with the details of the sciences. I know that in the science studies group that I am in at UCSD, there is a bit of tension sometimes between the historians and philosophers on one side and the sociologists and the communication people on the other. That’s because some of the sociologists don’t really like science, or at least so the philosophers say. They don’t learn the science, and they study the science from the outside. But still, I think a lot of very good work can be done that way.

– *I thought you opposed so-called armchair philosophy?*

– Well, I do think you can do good sociological work – which is empirical. I’m just not sure you can do good [armchair] philosophical work.

Cartwright clearly has developed her philosophical views in close connections with the sciences. However, she is also placed in a certain school of philosophy:

– *You are often described as belonging to the Stanford school of philosophers together with for instance John Dupré, Peter Galison, Ian Hacking and Patrick Suppes. You all argue for some kind of pluralism and against the unity of science thesis. Could you explain more about what characterize the Stanford school and what it means to be against the «unity of science» thesis?*

– There is this view of a simple, tidy, elegant universe



ILLUSTRATION: LENE HAUGE

in which, in the limit, there is nothing but physics. And physics itself consists of a handful of simple laws (perhaps mathematically complicated to express, but still simple laws), which dictate everything that happens in the physics realm, and from there, everything that happens in the physical world. It turns out, when you press people holding this view, that they think this is the way it really is in nature. Though, of course, we could never duplicate that in our own science, so we shouldn’t even try to build our own science to look like the way the world *really* is with physics dictating all. This is a vision that is really difficult to dislodge. Everybody in the Stanford school thinks this is a very, very flawed vision. It is one for which we don’t have sufficient evidence or sufficient argument, and many of us think that it is a rather unpleasant world and one in which we’d rather not live anyway.

– *You have been developing over the years an alternative metaphysical position, which is condensed in the title of your book *The Dappled World*. Could you tell in short what the dappled world*

is?

– I think there is no denying that there are pockets of orderliness. There are pockets of the world in which things are *very* systematic, and in which very precise results follow from the initial conditions and can be predicted to follow, if only we are lucky and have the right descriptions of the situation. Now, I just think that that's not the way most of the world is; most of the world around us looks to be unruly. Things occur «by hap», and not even under probabilistic law. If we are careful, we can engineer things to be more and more orderly, but that order is something one has to work for, rather than what comes naturally.

– *I suspect you are no fan of Ockham's razor?*

– No, I don't see why anyone ever wants to use Ockham's razor. I think there are as many things as there are. And there is no reason to just say «We can make a picture that has only three parts in it, so there are only three parts in the world». Why think that God had such a limited imagination?

– *In the dappled world, how do you see the relations between different patches, levels or domains? Are any levels dependent on each other, and if not, what are then the relations between different domains?*

– I don't think that higher and lower levels are independent. I think there are a lot of causal relations between what we call higher and what we call lower levels. There are for instance causal relations from entities conceptualized in classical physics to quantum effects. Concepts which make sense only in classical physics are necessary to put in as causes in quantum models in order to predict quantum effects. Often people think of classical physics as a different level, or an outmoded theory, or a theory whose concepts have to be reduced to those of quantum mechanics. I just find that there is no sufficient evidence for that. It is only if you have predictions just about things abstractly described in the model, that you can do only with quantum mechanics.

According to Cartwright, this links in with the thinking of Otto Neurath, who spearheaded the unity of science movement. She explains that Neurath didn't really have the idea that there was a unity of science. According to Neurath, there was no pyramid of sciences. There was only «unity at the point of action». He thought, Cartwright explains, like an encyclo-

pedist, that it was really important to make use of all the scientific knowledge there is, or all the scientific knowledge that is relevant whenever you have to solve a problem.

– You want to be able to unify the sciences at the point of action. Neurath says that the sciences relate differently depending on what problem you are solving; depending on what you examine, you bring different bodies of knowledge together. I have this metaphor on the cover of *The Dappled World* where each science is represented by a balloon. These are the balloons of knowledge about a certain subject, and you can press them up against each other and they change shape. You can also tie them and re-tie them in different bundles depending on what problem you have to solve. There is no balloon of knowledge which is more fundamental than the other.

– *So you talk of balloons as a metaphor for domains or levels, then?*

– Yes, and you can put the information that is represented by a balloon in an encyclopedia. But then you organize it alphabetically. You don't say: «Here is the fundamental information, and, in some way, it accounts for the rest of the information». I think that all successful treatments of what happens (causally) to small things, involve concepts that refer to big things. And our best explanations of what happens in the social world around us involve persons with their intentions causing physical motion somehow, for instance; your invitation caused me to get here. The idea that what you see is not what there *is*, disturbs me. I don't think one should take the idea for granted, that what you see is what there is either, but it is at least a starting point. And if that is not what there is, there ought to be good reasons or sufficient reason to the contrary.

– *Could you give an example of a situation where treatments of causes and effects in one domain need the involvement of concepts from other domains?*

– Imagine you want to build a laser. You want a very precise outcome so that you can use it to operate on someone's eyes. The best description we can give of the operation of the laser involves a zillion different kinds of concepts, not just the concepts from quantum physics. And then there is the idea that all these other concepts can all be cashed out, ultimately by God at least, in terms of quantum physics. This seems to me an unsupported piece of metaphysics. It might be the case, but why take that for granted? You *can*

operate on my eyes with a laser. That is why I believe in quantum mechanics. But quantum mechanics can't do it by itself. Our representations of how real quantum effects are produced have causes in them that are not properly represented by quantum concepts. And if you want to get these concepts into a quantum model, you put them there in an ad hoc way. You use a piece of mathematics that is consistent with quantum mechanics, but you don't have grounds for saying that that piece of mathematics represents something in the world. Rather, it is something you describe macroscopically in a different vocabulary, and then because you are forced to put it into a quantum equation, you just use the mathematics that catches the effect of it, but it doesn't properly represent it.

– *Won't a philosophy based on experimental evidence always be underdetermined in the same way as scientific theories? Experimental science indicating a dappled world is not sufficient to refuse a fundamentalist theory. Even though the world appears dappled to us, there could still be a unifying picture that we cannot directly observe?*

– Well, neither picture is supported well enough by the evidence for me to want to bet much on it. I think it's up for grabs, and I don't want us to be building important conclusions further down the road by assuming that this is pretty much fixed one way or another. Though, I would rather live in a dappled world, and I am glad that the appearances are dappled.

– *Yes, you often claim to have aesthetics on your side, that the dappled world is more beautiful than the alternatives. How is that?*

– I was walking a beautiful morning in Oslo over Barlindåsen in Maridalen. It was sunny, and we walked through the woods. We looked at mushrooms, and the light shone through the trees. There were puddles, there was a waterfall, there were beech trees with the wind blowing through them, and it was an *exceedingly* dappled world. I think that anybody who goes into these woods around Oslo could hardly fail to be impressed by the beauty of the dappled world. Now, I don't know, because I don't ski at all, but if you go to these areas in Norway that are covered in snow all the time, maybe that is not a dappled world. Maybe it is just uniform with no contours, just grey sky and white snow, and maybe that is beautiful too. I have never experienced it, but I don't believe it is totally undappled. Still, there probably are things that are not dappled which are beautiful too. But one co-

uld hardly fail to be moved by the dappled world.

Moving to a less poetic topic, Nancy Cartwright is often described as a realist and an empiricist at the same time. These are positions that often are seen as incompatible, so I wonder how they go together in Cartwright's work.

– Of course it depends on what kind of empiricist and what kind of a realist one is. But I don't think you can describe the world with some concepts which are 'given'. You have to observe the world through human concepts, and human concepts have got a lot of assumptions and pre-knowledge built in. Some of the best ways of observing the world or describing what you observe will be what we call theoretical. Whether or not a set of concepts for describing the world is right or not, is a really complicated matter. I don't see an incompatibility between realism and thinking that the best way to back up claims about the world is by looking at the world, by assembling facts, and by taking very small inductive steps, rather than big inductive leaps. This is what I think of as empiricism. I don't think that can be incompatible with being a realist about certain kinds of scientific concepts that are normally thought of as theoretical; all concepts are part of the human invention. No matter what kind of empiricist you want to be, you are going to have to use some language and some set of concepts to come to the world with, and my view is just that, in refining them, you should keep looking at the world itself, and make small steps rather than big steps.

– *Is that what you call local realism?*

– Yes, that's right. Whether or not this is a reasonable view, my view has been that, the further up the ladder of abstraction and generalization you go, the more it looks as if your laws lie. So when considering the design of the laser, you have a volume of very complicated description of how the laser is working, which in a sense constitutes a law. Now, this law seems to me to be true, and we have got lots and lots of good reasons for thinking it is true, although that description will use a lot of theoretical language. But then, as we try to get up to the fundamental laws of quantum mechanics, those are far more abstract, and they are supposed to cover something far more general than that particular description of that laser. I think we have less and less reason to think that the fundamental laws of quantum mechanics, way up the ladder of abstraction, are true, literally. You have to keep correcting them.

You have to *do* stuff to them. You actually have to add to them and change them to get to this description of a laser. Among other things, you'd have to add stuff that doesn't come in quantum mechanics, and you have to fit it into the quantum mechanics straitjacket in an ad hoc way in order to get these predictions out. The kind of argument I want to make is that, as an empiricist, I have to come to the world with *some* set of concepts. There is no good reason for having a dividing line saying that some concepts, just because they got labelled «theoretical», are not appropriate to describe the world with. I don't see how you can defend being an empiricist who thinks that what is observable has to be couched in some vocabulary that is privileged. I just don't see how to get that privileged vocabulary. So it is a bit like Otto Neurath; you've got what you've got. You've got the vocabulary you've got. It's a rather complex vocabulary, and you go out from there.

Turning back to the topic of causation, I ask Cartwright if there is room for mental causation in her view.

– I think that there are agents who *do* things and that I am one of them.

– *But would you say that mental causes have a different status than for instance causes in the natural sciences? Are they causes of a different kind?*

– Well, I think that somebody ought to figure out more about how it is that «my intending to» causes something. As we talked about, you invited me, and that caused me to come here. It is not something physical that caused me.

– *It could be a lot of physical things going on inside me that got me to invite you?*

– Well, I'll believe that when I see the properly empirically supported account, that «it got you» to invite me.

At the end of the interview, we turn to the development and the future of the philosophy of science.

– *What are the most interesting questions to ask in the philosophy of science at the moment?*

– I am a great advocate of the new Society for Philosophy of Science in Practice (SPSP). I think that philosophy of science has been too dominated by studies of theory. But I object when people describe me

by saying, well, Nancy is a part of this movement that got us to focus on how the sciences are *actually* practiced. But that suggests that people like Hempel and Nagel weren't concerned with science as it is *actually* practiced. Well, they were. It seems to me that they looked at it, studied it, talked to people, and then they gave broad descriptions. They intended, and didn't do such a bad job, to describe sciences as they are actually practiced. What they didn't do was to describe the actual practices. A lot of us got taken up with describing the actual practices, because we were concerned with philosophical problems *internal* to different sciences. That was the dominant trend for a long time. In the philosophy of science, as opposed to the history and sociology of science, a lot of the effort was focused on the practice of theoreticians, particularly in physics. The focus was on theory and how theory works. Not on how theory works to describe the world, but how theory works, somehow, in itself. All my life I have been interested in science as a tool for changing the world. Then it seems to me that we have had too much focus on the internal structure of theory. We act as if theory *is* something. I have no idea any longer what theory is. There was a long time when people debated whether theories are sets of axioms or whether they are sets of models. It sounds as if there *is* something such as theory, to *be* either a set of axioms or a set of models. There *are* sets of axioms and one can represent sets of models, but there isn't something exactly right or exactly wrong about that. There are a lot of practices in science, and there are claims, textbooks, and lectures, but where is this thing called theory? Is it somewhere in God's heaven? The idea of a theory that is represented in a right or a wrong way only makes sense, just like the laws of nature, if you think there is a book of nature, and God wrote it. If you think this is the case, there is going to be something in the book, and that is what theory is. And God might have been a semantic theorist about theories, so God might not have written in the book, he might have drawn models in the book, or maybe something else. But if you think that there is a book of nature that God wrote, then you may think that what scientists do is try to mimic God. But that is not what scientists do, and I don't think it was what God did. So where is this thing, the theory, that we philosophers of science have been talking about, and trying to get the right formulation of? I am very anti-theory. And I am very pro thinking much harder about how to use science, how science *is* used in practice, and how it can be better used in practice.

– *That was an appropriate finale. Thank you very much!*

100 ÅR MED SIMONE DE BEAUVOIR

ET MØTE MED TORIL MOI I ANLEDNING HUNDREÅRSJUBILEET FOR SIMONE DE BEAUVOIR

Av Klara Furuberg

I år er det 100 år siden Simone Lucie-Ernestine-Marie-Bertrand de Beauvoir ble født i Paris, neste år feirer feministiske teoretikere sekstiårsdagen for publiseringen av det epokegjørende essayet *Det annet kjønn*. I dag, i disse jubileumstider om ikke annet, er det konsensus om hennes viktige posisjon som foregangskvinne i feministisk filosofi. Det har det ikke alltid vært. Selv om hun uten tvil er en svært berømt og mye lest filosof, er det jo ikke en selvfølgelig konsekvens av slik berømmelse at verkene blir tilgodesett med filosofisk nyanserte lesninger. Beauvoir har måttet tåle mye kritikk, og kanskje mest fra hennes egne, den forholdsvis nye disiplinen akademisk feminisme. Tross Beauvoirs iherdige insistering på at «Biologi er ikke skjebne» ble hun lest som biologisk essensialist av angloamerikanske feminister. Hun er blitt anklaget for å være utdatert, gammelmodig, og for eksistensialistisk. For ikke snakke om for Sartrisk og misogynistisk.

Kanskje er det og et problem at selve hovedprosjektet til Beauvoir, å gjøre en filosofisk fortolkning av «Kvinnen» som kategori i vestlig sivilisasjon, helst blir brukt som et utgangspunkt. Ut i fra Beauvoirs «man er ikke født kvinne, man blir det», har feminister presentert vidt forskjellige teorier om frihet, kvinnelighet og kropp. Dette kanskje uten å være helt vare for de filosofiske nyansene i Beauvoirs argumentasjon².

Toril Moïs lesning av Beauvoir – kroppen som situasjon

Dette prøver Toril Moi å gjøre godt igjen i sin bok *Simone de Beauvoir – The Making of an Intellectual Woman*. . Moi selv trenger kanskje ingen nærmere introduksjon, men likevel: I dag er hun ansatt ved Duke University i Nord

Carolina. Hennes internasjonale karriere begynte med *Sexual/textual politics* – en bearbejdet utgave av doktorgraden fra Universitetet i Bergen. Boken tar for seg forholdet mellom amerikansk og fransk litteraturteori, feministisk sådan. Den ble mye lest på begge siden av Atlanteren, kanskje særlig fordi den setter de to tradisjonene i kontakt med hverandre på en måte som ikke var gjort før. Det samme gjelder altså Beauvoir-boken som kom i 1994, og de påfølgende bøkene hennes om feministisk teori som alle er oversatt til flere språk.

I boken fra 1994 gjør Moi en nylesning av Beauvoir som reaktualiserer henne som feministisk filosofi³. Gjennom å lese henne parallelt med Maurice Merleau-Ponty heller enn Sartres eksistensialisme, setter Moi fokus på Beauvoirs gjeld til fenomenologien. Moi argumenterer overbevisende (og ja, det er en retorisk glansøvelse) for hvorfor Beauvoirs snart femti år gamle forsøk på å skape en filosofisk fundert feminisme fremdeles er relevant. Særlig om man tar i betraktning hennes begrep om den situerte kroppen. Moïs arbeid med Beauvoir har også ført frem til boken *Hva er en kvinne?* (1998). I innledningen av denne løfter Toril Moi fram nettopp Simone de Beauvoirs fenomenologiske forståelse av kroppen: «Ingen feminist har skapt en bedre teori om det kroppsliggjorte seksuelt differensierte mennesket enn Simone de Beauvoir i *Det annet kjønn*».

I boken *Hva er en kvinne?* hevder Moi at Beauvoirs begrep om kroppen som situasjon gjør oss i stand til å forstå kjønn og kropp uten å måtte opprettholde den problematiske dikotomien mellom biologisk kjønn/sosialt kjønn. Samtidig representerer begrepet et godt alternativ til den poststrukturalistiske forståelsen av kjønn, som diskursivt produserte undertrykkende stereotyper som ikke egentlig

har noe med den materielle kroppen å gjøre.

Uten en forståelse av teorikonteksten er det kanskje ikke krystallklart hva de to sistnevnte posisjonene innebærer, men de representerer de to viktigste retningene i moderne feminisme. I den akademiske feminismsens spede barndom var amerikanske feminister som Gayle Rubin, i likhet med Beauvoir, opptatt av å protestere mot at «Biologi er skjebne». 60-tallsfeministene og Beauvoir argumenterte egentlig mot den samme forståelsen av kjønn; den biologiske determinismen. Siden to-kjønnsmodellens gjennomslag på attenhundretallet⁴, altså ideen om at kvinner og menn representerer to komplementære utgaver av mennesket, har kvinners underlegne sosiale posisjon blitt belagt med biologisk argumentasjon. Dette er en forståelse av kjønn, og dermed kropp, som gjennomsyrende. (Dette er beskrivelsen både Moi og Beauvoir benytter⁵). Gjennomsyrende i den forstand at det kjønnnet du har er bestemmende for all livsførsel. Sosial virkelighet blir determinert ut fra biologisk forskjell.

For å imøtegå denne svært diskriminerende teorien, og praksisen som var en konsekvens av den, lanserte altså 60-tallsfeministene sex/gender-s skillet som på norsk er oversatt til biologisk og sosialt kjønn. Biologisk kjønn er de reelle, faktiske kjønnsforskjellene, slik som kvinners mulighet til å føde barn, mens de sosiale kjønnsforskjellene er de som ikke kan knyttes direkte til den materielle kroppen. For å ta et banalt eksempel: Forestillingen om at kvinner i kraft av deres kvinnelige natur er bedre rustet til å oppdra barn eller gjøre husarbeid. Det er fra 60-tallsfeministene vi har et ord som kjønnsroller, som viser til nettopp det sosiale kjønnnet. I prinsippet forstås sosialt kjønn, eller *gender*, her som ideologi som må avkles og avsløres. Disse feministene er opptatt av at det ikke er noen som helst naturlig sammenheng mellom det biologiske kjønnnet og de sosiale forventningene som følger med, også fordi utpregningen til det sosiale kjønnnet er radikalt forskjellig fra kultur til kultur. Det er nettopp for å synliggjøre kausaliteten mellom biologisk forskjell og sosial urettferdighet at skillet mellom biologisk kjønn (kropp, materialitet) og sosialt kjønn (ikke-materialitet, sjel) ble satt frem. Selv om en slik inndeling av konseptet kjønn kan være et godt politisk verktøy, fører dette skillet med seg at det er vanskelig å få et godt grep om den kjønnede kroppen. I sitt kapittel om 60-tallsfeministene i *Hva er en kvinne?* skriver Moi:

De individuelle menn og kvinner vi møter i hverdagslivet, er produkter av det biologisk/sosiale kjønnssystemet. Ikke noe menneske inkarnerer «rätt» eller «naturlig» kjønn. Problemet med denne observasjonen er at den

gjør det altfor lett å oppfatte biologisk kjønn som en fullstendig utilgjengelig kategori, som en kantiansk Ding-an-sich utenfor rekkevidden av alminnelig menneskelig erfaring (Moi, 1998, s.46).

Litt mer banalt formulert: Akkurat hvor er overgangen fra biologisk til sosialt kjønn? Når man våkner om morgenen?; når man pusser tennene?; når man tar på mascara? Ganske snart vil man merke at det så og si nesten ikke finnes en situasjon som ikke på en eller annen måte er forbundet med ens sosiale kjønnsidentitet. Uansett er det lettere å peke på når vi utfører handlinger som på et eller annet vis er sosialt betinget, enn å identifisere det øyeblikket hvor vi kun er «naken» biologi. Moi utvikler argumentet slik:

De filosofiske og politiske problemene som oppstår dersom en gjør skillet mellom kropp og sjel til utgangspunkt for feministisk teori er åpenbare. Kroppen atskilles fullstendig fra psyken og oppfattes som et passivt objekt, en uplettet overflate der det sosiale kjønnnet kan risses inn i sitt manuskript. Ut ifra en slik idealistisk synsvinkel blir kroppen totalt underordnet sjelen eller psyken (Moi, 1998, s.47)

Det burde heller ikke overraske noen at gender-sex skillet ble kraftig kritisert av poststrukturalistene. Ikke bare opererer den med de forhatte dikotomiene, (biologisk/sosialt), den trekker også opp et felt utenom diskursens makt, det vil si den delen av kjønnnet som er »«biologisk»». Ideen om biologisk kjønn blir forstått som et prediskursivt objekt, og dermed avvist, ettersom ingenting kan eksistere forut for diskursen. Underlig som det kanskje kan virke, kommer Judith Butler i sin berømte bok *Gender Trouble* ganske nært å hevde at den anatomiske kroppen omtrent er en funksjon eller konsekvens av det sosiale kjønnnet. Butler spør retorisk: «Kanskje biologisk kjønn alltid allerede var sosialt kjønn?» (Moi, 1998, s.72). Butlers tese er altså at kjønnsforskjell i bunn og grunn er sosialt konstruert, noe som innebærer en opphevelse av den plagsomme dikotomien mellom biologisk og sosialt kjønn. Vi kan fristes til å være kritiske, og påpeke med Moi «For hvis biologisk kjønn er like diskursivt som sosialt kjønn, blir det vanskelig å få dette til å stemme med den utbredte oppfatningen om at biologisk kjønn eller kroppen, er konkret og materiell».

Omtrent ved dette punktet hadde feministisk teori gått litt i stå på begynnelsen av nittitallet. Selv om det er lett å latterliggjøre Butler i dag, er teorien hennes på mange måter verken verre eller bedre enn den forutgående. Det er



likevel klart at en politisk bevegelse som har som formål å frigjøre kvinner, havner i problemer når man oppdager at alle disse kvinnene i følge teorien plutselig ikke er noe mer enn produkter av diskurs.

Beauvoirs teori omgår mange av disse teoretiske fellene. Rett og slett fordi Beauvoir er fransk havnet hun aldri i en debatt om sex/gender-skillen fordi det, slik som på norsk, er et ord som dekker begge aspekter, nemlig kjønn. Beauvoir tok seg også den friheten å snakke om den faktiske konkrete kvinnekroppen. Moi siterer Beauvoir: «En mann kan avle hundre barn uten å ødelegge seg fysisk, en kvinne kan ikke engang få ti barn uten å risikere langvarige svekkelser og kanskje død», og hun fortsetter: «slike biologiske fakta er svært viktige» (Moi, 1998, s.94). Samtidig vet vi at Beauvoir nettopp er forkjemperen for eksistensialistisk frihet – var det ikke hun som sa at «Biologi ikke er skjebne?». Moi spør retorisk: «Hvordan kan Beauvoir holde fast ved at biologi både er svært viktig for kvinners situasjon og at

den ikke er skjebne?». Svaret i Mois fortolkning av den franske feministen er nettopp å finne i Beauvoirs eksistensialistiske oppfatning av hva et menneske er:

Men mennesket er definert som en eksistens som ikke er gitt, som gjør seg selv til det det er. Som Merleau Ponty formulerer det, mennesket er ikke en naturlig art, men en historisk idé. Kvinnen er ikke en stivnet realitet, men en stadig tilblivelse. I det perspektivet jeg har valgt å anlegge –Heideggers, Sartres og Merleau-Pontys- er kroppen ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter (Moi, 1998, s. 95)

Og da er vi altså tilbake ved ansatsen til den teorien Moi mener er best egnet for å beskrive det kroppsliggjorte seksuelt differensierte mennesket. «Eksistensen går forut for essensen» er et berømt eksistensialistisk slagord, og det å være kvinne (eller mann) er en pågående prosess som først

stoppes i møte med døden. Det vil si at i prinsippet er ikke fremtidige valg utelukkende betinget av vår historie, eller diskursen, som poststrukturalistene ville ha sagt. Samtidig mister vi ikke av syne kvinne- (eller mannskropekropp-penn) i dette argumentet. «For Beauvoir, og Merleau-Ponty, er menneskelig transcendens– menneskelig frihet–alltid kroppsliggjort[...]», Moi skriver videre: «[...]med det menes at den alltid tar form av en menneskekropp» (Moi 1998, s. 95). Å ta inn over seg at kroppen er en situasjon, men ikke en determinert en, gjør at den kvinnelige biologien ikke lengre er det fengselet den blir beskrevet som i den anti-feministiske biologiske determinismen. Slik kan vi erkjenne at «betydningen av en kvinnes kropp er forbundet med den måten hun bruker sin frihet på» (Moi, 1998 s.95). Denne friheten er altså ikke absolutt, men situert i en konkret kropp.

Selv om det nå har kommet frem at Beauvoirs begrep om den situerte kroppen er noe som har engasjert Torill Moi lenge, var det allikevel ikke dette som opptok henne mest da jeg møtte henne på en konferanse ved UiO i anledning 100-årsjubileet for Simone de Beauvoir. Beauvoirforskningen har beveget seg i nye retninger! I det vi haster over Fredrikkeplassen, på vei mot lunsj i pausen, ramser Moi opp hva som er det nyeste på feltet: «I dag forsker man mye på Beauvoirs etikk. Særlig opptatt er man også av hennes syn på eksistensialistiske begreper som handling og frihet.» – Selv om det kanskje virker som Moi helst vil snakke om de nye feltene i Beauvoirforskningen, kommer hun raskt tilbake til sine nå snart ti år gamle teoretiske posisjoner: «Og så forsker de selvfølgelig på hennes forståelse av kropp da. Det sier seg jo selv», poengterer Moi. Jeg våger meg inn på første spørsmål.

Du slår fast at Beauvoirs fenomenologiske forståelse av kroppen som en situasjon kan være et fruktbart begrep for å forstå kjønn teoretisk. Kan du oppsummere med noen setninger hva du legger i det?

Mitt syn er veldig enkelt: Beauvoirs teori er utgangspunkt for en svært spennende tankegang: Gjennom sitt begrep overkommer Simone de Beauvoir skillet mellom det objektive og det subjektive. I hennes teori er kroppen ikke et objekt eller en ting. Den er heller ikke som for poststrukturalistene, en eller annen form for metafiksjon. Og det er jo dette som er det mest sentrale..

Et spørsmål som må stilles, selv om man kanskje ikke har så lyst.: Feminister som tenker og skriver om Beauvoir står alltid

overfor det samme problemet: filosof og nobelprisvinner Jean Paul Sartre. Paradoksalt nok, tatt i betraktning hennes enestående stilling som kanonisert feministisk filosof, ga Beauvoir selv opp å definere seg selv som en. I En veloppdragen ung pikes erindringer beskriver hun hvordan det første møtet med Sartre, fikk henne til å innse «at jeg ikke var den eneste og unike, men en blant mange» (Moi, 1995, s.30). Her bryter Beauvoir med all god feministisk takt og tone, og som du selv skriver i boken din, oppfattet Beauvoir seg resten av livet som underlegen Sartre, både filosofisk og intellektuelt. Hvordan skal vi forstå dette?

Vel, det er sant. Jeg begynner første kapittel i boken min med å beskrive dette møtet. Men der påpeker jeg jo at jeg oppfatter henne som 'second only to Sartre'. Hun studerte jo også Merleau-Ponty, Lévi-Strauss og alle sine samtidige, og hun følte seg slett ikke underlegen disse. Jeg tror at dette med å være filosofisk underlegen, også har noe å gjøre med at hun gjerne ville definere seg selv som forfatter, ikke filosof. Dette er viktig: Er vi nå så sikre på at det egentlig er så ille?

Ja, for her abdiserer hun virkelig fra filosofiens høyder?

Det gjør hun, og jeg mener at Beauvoir abdiserer fra denne tronen helt bevisst. Det har nok mye med det franske filosofiske feltet å gjøre, hvor det egentlig aldri har vært noen plass for kvinner. Kvinners status i den franske filosofien var til og med enda dårligere enn den var i litteraturen. Det å på død og liv ville være filosof var nok enda tøffere for kvinner, sjansen for å nå frem var rett og slett bedre uten å aspirere til denne tittelen. Beauvoir selv uttrykker aldri noe slikt, men det betyr ikke at vi ikke kan ta det med i betraktningen.

I boka Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til poengterer du at det er nytteløst å spekulere i hvilke filosofiske tekster hun kunne ha skrevet, om hun ikke hadde abdisert fra rollen som filosof. Beauvoir valgte litteraturen den gangen i Luxembourgparken. Kan vi forsvare å lete etter den tapte filosofen, og å lese skjønnlitteraturen til Beauvoir som filosofi?

Ja, selvfølgelig kan man gjøre dette! Det er jo svært filosofisk litteratur og mange filosofer leser hennes fiksjonsprosa som filosofi, imidlertid kan deres lesning fort bli svært reduktiv. De tar et filosofisk begrep fra et essay, også finner de det igjen i litteraturen. Dette går faktisk sterkt i mot Beauvoirs eget syn på hva litteratur skulle være. Gjennom litera-

turen kan man gripe et problem i dets kompleksitet, på en måte som filosofien ikke alltid greier. Den kan jo redusere alt til den rene logikk. Du vet, Beauvoir er opptatt av å leve filosofien. Hun sier et sted at det finnes ikke noe skille mellom liv og filosofi. Og det er jo et utsagn som de fleste fagfilosofer ikke engang ville forstå! Denne tilnærmingen til filosofi er kanskje også det som gjør at Beauvoir enda i dag er så levende, for så mange.

Beauvoirs personlige forhold til Sartre har medført at hun svært ofte leses i lys av hans filosofi, heller enn i forhold til de filosofene og teoretikerne som ut i fra teksten selv kanskje ville vært mer nærliggende?

Her har nok situasjonen forandret seg. Nancy Bauer har for eksempel skrevet om Beauvoir og Hegel, og en teoretiker som Sara Heinämaa skriver om Beauvoir og Heidegger.

Men allikevel står vi kanskje overfor et resepsjonsproblem? Når ideen om hvordan en undertrykt gruppe fremstår som kulturens, eller den dominerende gruppens Andre, refererer man like gjerne til Saids teori som Beauvoir. Men Beauvoir er da vitterlig ute med begrepet mange tiår før han?

Vel, det er viktig å peke på at Beauvoir jo slettes ikke oppfant dette begrepet selv. Hun hadde jo lest Hegel, Husserl og gudene vet hva. Men det er jo hun som forstod hva begrepet hadde å tilby når det gjaldt å beskrive kvinners stilling i det samfunnet hun så – og det er det som gjør henne spesiell. Og det er klart, når jeg hører feministiske forskere som heller siterer Edward Said enn Beauvoir, da tenker jeg at man kjenner ikke sin egen historie godt nok. Saids orientalisme kan jo leses som derivert fra Beauvoirs teser.

Kan et annet problem være at Beauvoir blir lest isolert fra andre sammenhenger, istedenfor å leses som fenomenolog og eksistensialist? –Blir hun ofte det feministiske alibiet på

pensum?

Jeg skjønner: Siste time før semesterslutt, satt av til feministen Simone. Vel, jeg mener at hvis vi skal ha fenomenologi eller eksistensialisme på dagsorden, er det jo ikke nødvendig å bruke Sartre, man kan like gjerne velge en tekst av Beauvoir. Men du vet at Beauvoir selv ville ment at hvis læreren ikke opplever det han eller hun gjør som viktig, hvis de ikke opplever det og har en personlig relasjon til det som underviser, ja da blir det et pliktøp uansett. Og hvis det alltid er slik at det feministiske alibiet er og blir et pliktøp så sier det vel noe om hvor den filosofiske energien hos lærerne er – at den er engasjert andre steder.

Toril Moi og jeg samler sammen papirene våre. Min tyve minutters lange audiens går mot slutten. Moi er opptatt av forskning og bekymret over at semesteret ikke er over enda. Hvordan skal norske universitetsansatte rekke å forske i den korte sommerferien? Før vi går forteller jeg henne at jeg ikke forsto Edward Saids begrep om den orientaliserte andre før jeg leste Beauvoirs berømte togkupéeksempel:

Intet felleskap definerer seg noen gang som Den ene uten umiddelbart å sette opp Den andre overfor seg. Det er nok med tre reisende som tilfeldigvis sitter i samme kupé for at alle de reisende blir litt fiendtlige til «andre» (Beauvoir, 2000, s.37)

Moi er svært entusiastisk.: «JJa, er ikke det et supert eksempel?» «Det er fra innledningen til *Det annet kjønn* er det ikke? Dette er et godt eksempel på Beauvoirs filosofiske stil. Gjennom et enkelt eksempel fra dagliglivet illustrerer hun et filosofisk poeng. Det er nettopp det som er så karakteristisk med henne som filosof, at liv og filosofi hører så tett sammen.»

NOTER

1 Den virkelighetsbeskrivelsen her lener seg tungt på presentasjon av resepsjon og fortolkning i Toril Mois *Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til*.

2 Her peker Moi på hvordan de anglo-amerikanske feministene som langt på vei dominerer akademisk feminisme aldri helt har hatt de riktige forutsetningene for å forstå Beauvoirs feministiske filosofi. Slik alle vet er det å oversette fransk filosofi fra venstre bredd til amerikansk akademikerspråk ikke bare et spørsmål om en språkbarriere, men i tilfellet Beauvoir ble det hele komplisert av at den eneste engelskspråklige oversettelsen ble gjort av zoologen H.M Parshley.

3 Laquer, Thomas. *Making sex*

LITTERATUR

- Beauvoir, S. 2000, *Det annet kjønn*, Oslo.
 Moi, T. 1998, *Hva er en kvinne?*, Oslo.
 Moi, T. 1995, *Simone de Beauvoir - en intellektuell kvinne blir til*, Oslo.
 Laquer, T. 1990, *Making sex*, Cambridge, Mass.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Speking av kjødet, en, utdatert term. Se asketisme.

Spem-filosofi, se spam-filosofi

Spengleri, et, det å bedrive spenglersk virksomhet; det å agere (på lignende vis) som Spengler; det å lettferdig profetere en tings undergang. En betegnelse introdusert av den tyske filosofen Theodor W. Adorno (1903-1969) i hans «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit» (*Gesammelte Schriften, Band 10-2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977). Oswald Spengler (* 29. mai 1880 i Blankenburg, Hartz; † 8. mai 1936 i München), hvis navn betegnelsen er konstruert fra, var en tysk historiefilosof, kulturhistoriker og politisk forfatter, som for ettertiden først og fremst er kjent for sitt kontroversielle og heftig debatterte verk *Vesterlandets undergang* (*Der Untergang des Abendlandes*). Verkets to deler kom ut i henholdsvis 1918 og 1922. I dette sitt hovedverk utmaler Spengler med store strøk og grov pensel sin *historiemorfologi*, ifølge hvilken sivilisasjoner utvikler seg syklisk fra en vekstperiode til en forfallsperiode, analogt med organismer. Spenglers tanker må sies å ha «matchet» stemningen etter første verdenskrig svært godt, og hans verk fikk vid utbredelse i litterære kretser. Han regnes som mestertanker i den «konservative revolusjonen» i tiden etter første verdenskrig i Tyskland, og har den tvilsomme ære av å betraktes som en åndelig grunnbereder for nasjonalsosialismen, en bevegelse han i begynnelsen støttet, men som han senere tok avstand fra på grunn deres raseteori. Selv om Spenglers selektive valg av «data», hans tendensiøse sammenkoblinger og bruk av egenfabrikerte slutningsregler rettmessig har brakt ham akademisk i miskreditt, så er ikke Adorno utelukkende kritisk til Spengler. Adorno berømmer Spengler for at hans kulturfyσιognomikk har blikk for «systemet»s innvirken og pregning av det enkelte, men beklager at han trekker dette så langt at enkeltmomentene i en kultur gjøres totalt avhengige og bestemte av utpregningen av kulturen (eller sivilisasjonen) som sådan. På denne måten spiller Spengler ifølge Adorno fyσιognomikken ut mot kausaliteten, og de enkelte konkrete og skarpt differensierte avhengighetene som er i spill i enkeltmenneskers liv forsvinner ut av syne. (jf. *Gesammelte Schriften, Band 10-1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, s. 59) Det er altså fatalismen som følger av at Spengler tenker totalt kategoristyrkt på et så abstrakt nivå, samt Spenglers vitenskapelige dillettantisme som Adorno distanserer seg fra når han i «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», etter en lengre beskrivelse av individualitetsoppgivelsen og konformismepresset i etterkrigstidens Tyskland, advarer:: «Misforstå ikke mine fragmentariske og ofte rapsodiske anmerkninger som *spengleri*[...]» (GS, B. 10-1, 1977, s. 567) Det er riktignok dystert det Adorno forteller, men han vil ikke la det bli forstått som en fatalistisk undergangshistorie.

Spioni|sme, en (fra den indoeuropeiske roten spek -, å observere, via germansk derivativ speh-ōn-, betrakter, til gammelitaliensk spione, spion), livsstil som vurderer spionasje som den høyeste form for menneskelig aktivitet. (Forveksles iblant med agentologi, se denne.) Termen brukes gjerne nedsettende om det å lete etter motivasjonen for f.eks. et filosofisk eller litterært verk i forfatterens biografiske detaljer, ofte særlig i de av romantisk, familier eller annen sterkt følelsesmessig art.

KIRAS URANSAKELIGE VEIER

ANMELDELSE AV DEATH NOTE 1, AV TSUGUMI OHBA
OG TAKESHI OBATA (EGMONT
SERIEFORLAGET 2008), 212 SIDER.

Av Kristian Egil Batta Torheim

Hvor uransakelige hans dommer er, hvor ufattelige hans veier!

– Paulus' brev til romerne, 11,33

I mangaen *Death Note* møter vi Yagami Light, en skolef-link og resignert tenåring som får tilgang til umenneskelige krefter, og velger å handle deretter. Gjennom tolv bøker vil vi i løpet av det neste året bli kjent med Light og hans enmannskorstog mot all verdens kriminelle, et drama som ved seriens avslutning i 2006 hadde solgt over 20 millioner kopier i hjemlandet, og som siden har avledet tre helaftens filmer og en 37-episoders animasjonsserie. Mangaen har denne høsten kommet i norsk språkdrakt takket være Egmont og oversetter Magne Tørring. To bøker er rullet ut, ti til er i vente.

«Det mennesket som får navnet sitt skrevet i denne boken vil dø. Notisboken vil ikke ha noen effekt med mindre man ser for seg offerets ansikt idet man skriver navnet hans/hennes. Andre personer med samme navn som offeret vil dermed ikke bli påvirket.» En sort notisbok med denne instruksjonen havner mellom hendene til vår helt Light. Han er resignert fordi mediene kan fortelle at verden er full av brutale draps- og voldtektsmenn som slipper straff på grunn av teknikaliteter, samt fordi myndighetene er handlingslammet i møte med en tilsynelatende brutalisering av samfunnet. Verden er tvers igjennom rådden, konkluderer Light, og lar seg friste til å teste det som først framstår som intet annet enn et sofistikert kjedebrev.

Historien om dødeboken er en moderne versjon av



DEATH NOTE 1, AV TSUGUMI OHBA
OG TAKESHI OBATA (EGMONT
SERIEFORLAGET 2008), 212 SIDER.
ISBN: 978-82-429-3894-7

Gyges' ring. I bok to i Platons *Staten* får vi høre Glaukon legge ut om gjeteren Gyges som snubler over en ring som kan gjøre bæreren usynlig. Gyges benytter seg av mulighetene ringen byr ham – han innsmigrer seg dronningen, dreper kongen og blir selv konge av Lydia. Glaukon bruker historien om Gyges' ring for å fremme påstanden at moral og moralsk opptreden kun dreier seg om staffasje og omdømme, der frykten for represalier er moralens sanne primus motor. Fjern frykten for represalier og alle vil opptrre umoralsk – og hadde det vært noen gode menn som ikke ville benyttet ringen ville de ha blitt priset i offentligheten, men i alles sinn foraktet for deres feighet.

Skaperne Ohba og Obata tar Glaukons tankeeksperiment i en annen retning. Likheter er fortsatt til stede – muligheten til å ta liv uten å bli stilt til ansvar – men der Gyges velger å sette moralen til sides velger Light en annen vei. Han vil bruke sine nyvunne krefter til å tjene de svake i samfunnet. Han vil rydde opp i kriminalitetsstatistikken (for ikke si kriminell-statistikken). Som han selv sier det litt senere (i den engelske utgaven): «No matter how stupid people are, they'll eventually realize that someone is wiping out these criminals. I'm going to let the world know of my existence. That there's someone who can and will pass righteous judgment!»

Death Note er en intens katt og mus-historie mellom skolelyset Light og den mystiske etterforskeren L, der begge prøver å overliste den andre. Og, som i en kommentar til Platon, fører Ohba og Obata inn stemmene til de små og vergeløse som nå har funnet sin beskytter. Og de flirer ikke



hånlig bak Lights rygg, nei, de er oppriktig takknemlige. Ikke offentlig, men i ethvert anonymt forum. De doper sin nye gud Kira (med henvisning til japansk uttale av det engelske ordet killer), og de blir etter hvert en maktfaktor både politi og media må forholde seg til.

Kan en slik historie fortelle oss noe interessant om moral og rett? For eksempel at målet kan hellige middelet, bare mange nok er enig? Jeg tviler på at det er her serien har funnet resonans i leserskaren. I tillegg ville en slik lesning redusert serien til en uhemmet flørt med fascistisk svart-hvitt-tenkning, der absolutt makt møter ønsket om å rense samfunnet. Jeg mener serien har en dypere nerve enn som så. For å trenge inn i historien må vi ta på oss andre briller.

Filosofen Peter Wessel Zapffe har i sin avhandling *Om det tragiske* et kapittel viet Jobs tragiske historie i Det gamle testamente. Gud har som følge av et veddemål med Djevelen drept Jobs kone og barn, ruinert ham, og påført ham byller – alt for å teste om Jobs kjærlighet til Gud kun var et resultat av hans jordlige belønning. Når Job ber om svar fra Gud på hvorfor Han lar ham lide så avkrever Job en forståelig grunn. Zapffe skriver: «Hvis nemlig gudens retsopfatning er forskjellig fra menneskets, da er den for os jevngod med vilkaarlighet, da er vor sidste chance tapt; [...] da er vi prisgit en metafysisk tombola» (Peter Wessel Zapffe, *Om det tragiske*, Pax Forlag Oslo, 1996, side 483). Gud må enten svare for seg slik at det er forståelig for oss

(og derigjennom være svar skyldig overfor rettferdighetskrav i menneskelig forstand), eller være en bølge.

I motsetning til Jobs Gud har Kira et rasjonale som lar seg forstå. For de mange med uopprettede krenkelser føles Kiras vrede rettmessig. I tillegg er kreftene som benyttes Kiras sannelig gudeaktige. Så da melder spørsmålet seg: Hvorfor ikke bedømme Kiras handlinger etter guddommelige standarder? Kira oppfyller Jobs kriterium om en forståelig grunn bedre enn Gud, så hvorfor ikke behandle ham som en gud? Når Light i første bok møter Ryuk, notisbokens forrige eier – som lettsindig slengte den ned til oss mennesker for å få seg litt underholdning – får han vite at det eneste aberet ved å bruke boken (i tillegg til stresset som tar på ved bruken av boken) er at den som bruker den verken får plass i himmelen eller helvete. Light blir ikke videre skremt av tanken – han har allerede startet sin lange, guddommelige marsj. Hva gjør dette med vår dom, lar vi oss bevege til å dømme annerledes? Vil vi utelukke at guddommer skulle kunne tillate seg mer direkte inngripen i rettsutøvelsen enn folk flest? Sagt med andre ord: Utvider Lights nyvunne krefter hans moralske spillerom? Dette er spørsmål som lurer i horisonten, og har gjort at serien forteller en unik, ny historie.

En annen av seriens nerver utspiller seg på det psykologiske plan. Vi ser gradvis Light endre personlighet. Veien fra desillusjonert skoleelev til rollen som Kira, den rettferdige vredens Gud, er skremmende kort. Og når Light

først har Kira under huden, er det ikke gitt at han lenger er klanderverdig. Men kunne Light klandres for at han lar Kira slippe til – på samme vis som at en fyllekjører er ansvarlig for å ha blitt full? I en slags profetisk forsvarstale helt i starten av historien sier Light at boken har «en slags tiltrekningskraft som gjør at alle som ser den får lyst til å prøve den, i det minste én gang.» Hva ligger tiltrekningskraften i? Jeg mener at det manipulative rommet som reglene tillater bør tilskrives stor rolle her. For reglene fortsetter: «Dersom man skriver en dødsårsak innen 40 sekunder etter å ha skrevet personens navn, vil denne inntreffe»; «[d]ersom ingen dødsårsak blir spesifisert, dør personen av hjertestans.» Og som for å flørte med de ekstra kreative:

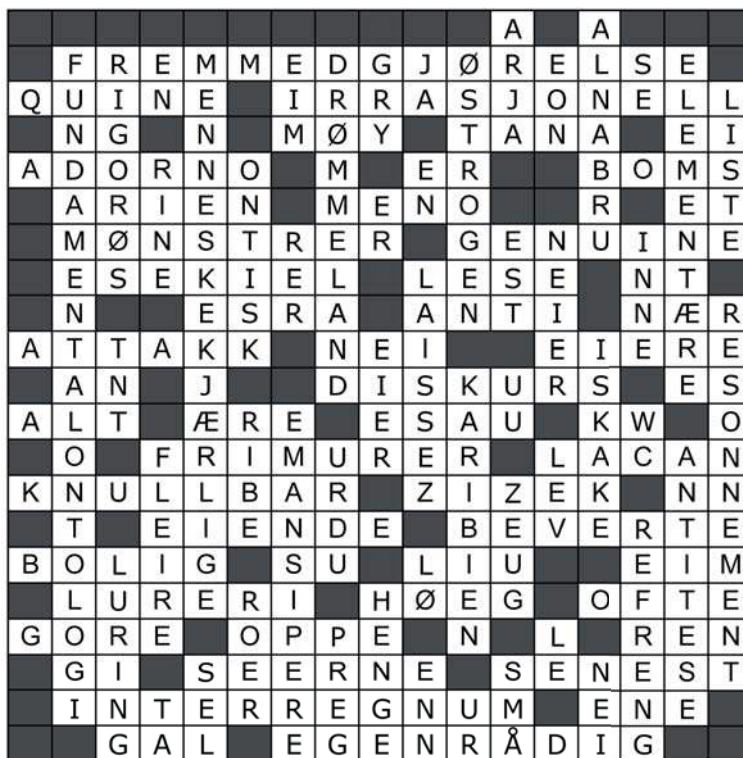
«Etter å ha skrevet dødsårsaken, kan man presisere øvrige detaljer omkring dødsfallet i løpet av de neste 6 minutter og 40 sekunder.» De intrikate reglene kombinert med muligheten for at slike krefter virkelig finnes utgjør et fullverdig blendverk for de moralske implikasjonene. Dermed får notisbokens tiltrekningskraft virke inn på fremtidshåpet Light. Ville du latt boken ligge?

Death Note bok 3 kommer ut 29. september.

KRYSSORD- LØSNING

LØSNING FRA SIST NUMMER

Av Mats Lende



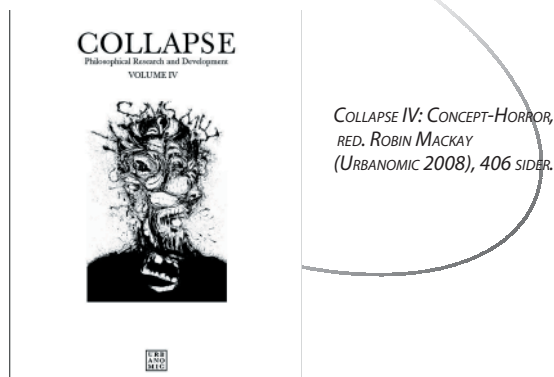
DØDELIG GIFT

ANMELDELSE AV *COLLAPSE IV: CONCEPT-HORROR*, RED. ROBIN MACKAY (URBANOMIC 2008), 406 SIDER.

Av Jonas Jervell Indregard

Hva kan man forvente av en filosofisk journal, etablert i 2006, som for sitt fjerde nummer har valgt temaet «Concept-horror»? Jeg skal prøve å gi et innblikk i hvordan Collapse IV ikke er det man kanskje skulle tro det var.

Det unike ved utgivelsen illustreres best med utgangspunkt i en av artiklene: Reza Negarestanis «Corpse Bride». Utgangspunktet for artikkelen er en beskrivelse av en gammel etruskisk torturmetode, den som har gitt opphav til det uttrykket som er artikkelens tittel. En fange bindes så tett som mulig fast, ansikt mot ansikt, kropp mot kropp, med et råtnende lik. Fangen blir deretter påpasselig matet og pleiet, for å forsikre seg om at han overlever tilstrekkelig lenge til at konsumeringen av dette uhellige båndet får finne sted, ved at grensene mellom levende og død sakte men sikkert går i oppløsning. Denne groteske metoden bringes opp fordi den har en filosofisk fortid, i et tapt verk av Aristoteles hvor han ifølge Cicero sammenligner den med forholdet mellom sjel og legeme. (Hvor da, ironisk nok, legemet sammenlignes med den døde, sjelen med den levende kroppen.) Forløpet videre i artikkelen spores ut fra følgende kommentar til Aristoteles' analogi: «This fragment subtly points to a moment in philosophy when both the philosophy of Ideas and the science of being qua being are fundamentally built upon putrefaction and act in accordance with the philosophy of decay.» (s. 132) De resterende 30 sidene av artikkelen er fortolkning og spekulasjon rundt aristotelisk og særlig neo-platonisk metafysikk, som ender opp som en makaber vridning av Deleuze, kanskje første gang Deleuzes kjente metode basert på «philosophical buggery» ikke bare har blitt vendt mot ham selv, men i tillegg videreutviklet i grad av perversjon ...



sophical buggery» ikke bare har blitt vendt mot ham selv, men i tillegg videreutviklet i grad av perversjon ...

En slik performativ teoretisering av «what is, but shouldn't be» kan fungere som et kjennetegn på dette nummerets innhold spesielt, men også på Collapse generelt, i dets forhold til kontemporær filosofi. Allianser og sammenstillinger som ser ut til å fungere som avvik, som deformerings, provokasjoner, ja kanskje også som skjebnesvangre feilgrep. Broen mellom analytisk og kontinental filosofi bygges fra poststrukturalismens mest rigide anti-humanisme til eliminativ materialisme; Midt-Østen behandles som en ontologisk størrelse; Deleuze ses i lys av hans ungdommelige fascinasjon for numerologi; den tyske idealismens naturfilosofi tas på alvor.

I tråd med dette er det, når Graham Harman tar opp fenomenologi i sin artikkel «On the Horror of Phenomenology: Husserl and Lovecraft», ikke intensjonalitet eller det transcendentale ego som står i sentrum. Det gjør derimot en prisning av «filosofi som science fiction», og en argumentasjon for Harmans særegne «weird realism» (utarbeidet i flere bøker i løpet av de siste årene) hvor fenomenologiske innsikter løsrives fra enhver konstituerende kobling i menneskelig kropp og/eller tenkning, for å svirle ut i en metafysisk kartlegging av gapene og relasjonene mellom verdens uutgrunnelige objekter og overveldende kvaliteter.

Vår egen Peter Wessel Zapffe står i sentrum i en av artiklene, Thomas Ligottis «Thinking Horror». Den bygger seg opp til dels en gjennomgang av pessimisme i og som

filosofisk teori, (hvor slike lystige personaser som Philipp Mainländer og Carlo Michelstaedter, som begge feiret utgivelsen av sine respektive hovedverk med selvmord, står i sentrum sammen med Schopenhauer og Zapffe), dels en sardonisk nedsabling av livsglede og optimisme. Ligotti er ikke filosof, men derimot kult-horrorforfatter, nevnt i forlengelsen av og i samme åndedrag som Poe og Lovecraft enkelte steder. Artikkelen i Collapse er et utdrag fra hans kommende teoretiske verk *The Conspiracy Against the Human Race*, som han begynte å skrive på i 2004 etter å ha oppdaget Zapffe, og illustreres i bladet av Oleg Kuliks nærbilder av utstoppede apehoder. Båndene mellom filosofi og andre disipliner er en uttalt og sentral del av Collapses prosjekt; også poesi fra Michel Houellebecq, en artikkel av «weird fiction»-forfatter China Miéville samt visuelle bidrag fra syv forskjellige kunstnere/grupper utgjør en viktig del av dette nummeret. Ekspertene innen blant annet matematikk og naturvitenskap har vært bidragsytere i tidligere nummer, og vil utvilsomt komme på banen igjen i neste nummer, som utkommer i november med temaet «The Copernican Imperative».

Jeg må også nevne den merkvordige artikkelen av Quentin Meillassoux, «Spectral Dilemma», som legger grunnlaget for en tredje vei, forskjellig fra ateisme og religion! Jeg er sikkert ikke alene om å ikke ha forestilt meg noe alternativ til disse, med mindre det er snakk om agnostisisme. Det er imidlertid noe langt mer underlig Meillassoux sikter til, som denne lille teaseren fra artikkelen viser: «It is a question of maintaining that God is possible - not in a subjective and synchronous sense (in the sense that I maintain that it is possible that God currently exists), but in the objective future sense (where I maintain that God could really come about in the future).» (s. 269) Bakgrunnen for en slik påstand ligger i Meillassoux'ese, elaborert i Collapse II og III, kort oppsummert i denne artikkelen: Den eneste nødvendighet er den som må til for å sikre alle tings absolutte kontingens. Dette utelukker nødvendige naturlover, nødvendige kausalsammenhenger,

og da altså også en nødvendig Gud (men også Guds nødvendige ikke-eksistens). Men hva slags Gud er det da som ikke eksisterer, men kan komme til å gjøre det i fremtiden? Artikkelen er for kort til å gi noe fullstendig svar, men gir flere hint og etterlater en lettere perpleks forventning om å bli overrasket når hans bok *The Divine Inexistence*, som skal gå nærmere inn på dette, blir utgitt.

Totaliteten av dette er overveldende; på oppunder 400 sider er Collapse IV en bok mer enn et tidsskrift, og innholdet er så tettpakket med ideer at man umulig kan ta inn alt på en gang. Men liker du å bli rystet løs fra de trygge, vante kategoriseringer kommer du til å vende tilbake. Den utrygge plasseringen kan sies å være forårsaket av at to av de mest fremtredende argumentasjonsregimene som benyttes i dagens filosofi avvises: appell til våre intuisjoner, og til transcendentale betingelser. Så godt som alle bidragsyterne deler, eksplisitt eller implisitt, denne forsakingen av tradisjonelle begrunnelsesstandarder. Pussig nok ser det ut til at en slik avvising er forutsetningen for å gjøre det Robin Mackay beskriver i introduksjonen: «What if, prising the more disturbing elements of modern thought loose from their comfortable framing as part of an intellectual canon, we were to become fully attentive of their most harrowing consequences?» (s. 4) Vår trygghetsfølelse er sjelden, verken i filosofi eller intellektuelt liv generelt, en sprudlende kilde til oppdagelse og nyskapning. Alt jeg egentlig kan si er at hvis du har, eller skulle ønske du hadde, en skrekkblandet fryd ved vissheten om at den «filosofiens død» som har blitt annonsert gjentatte ganger kanskje bare er «Childhood's End», slutten på begynnelsen, så er Collapse essensiell lesning. Hvis man tar Sokrates' død som et symbol på en slik død, er oppskriften på bladet som følger: Bind Sokrates' forgiftede lik fast til Aristoteles' metafysiske kropp, la råtne noen dager. Slipp resultatet løs. Jeg kjenner ikke til at mer utfordrende filosofisk spekulasjon blir gjort i noe annet forum.

FORSTÅELSE OG KUNNSKAP: BESTÅR MENNESKERS EVNE TIL Å FORSTÅ SPRÅK I KUNNSKAP OM SPRÅKET?

Ivar Isaksen Glundberg



Hva handler masteroppgaven din om?

I masteroppgaven min har jeg sett på noen spørsmål knyttet til hva språklig forståelse består i hos mennesker. Spørsmålet jeg starter med er hvorvidt språklig forståelse består i kunnskap om språket, såkalt meta-lingvistisk kunnskap. Jeg tar utgangspunkt i Dummett sin teori om språklig forståelse, som i korte trekk går ut på at mennesker forstår språk i kraft av å besitte implisitt kunnskap om språket. Dette synet setter jeg så opp mot Pettit, som argumenterer for at språklig forståelse ikke forutsetter kunnskap om hva ordene betyr. Å sette Pettit og Dummett opp mot hverandre viser seg imidlertid å være mer problematisk enn jeg i utgangspunktet trodde. Det viser seg at Pettit og Dummett ikke bruker kunnskapsbegrepet på samme måte. Dette gir opphav til et nytt spørsmål: Hvordan brukes kunnskapsbegrepet av filosofer som hevder at språklig forståelse består i kunnskap om språket? For å undersøke dette spørsmålet ser jeg først på Larson og Segal sin teori om språklig forståelse. De mener, i likhet med Dummett, at menneskers evne til å forstå språk består i kunnskap om språket. Jeg går så tilbake til Dummetts teori for å undersøke nærmere hva han legger i kunnskapsbegrepet. Mot slutten av oppgaven forsøker jeg så å bruke forståelsen av de forskjellige teoriene til å bedømme hvorvidt kritikken fra Pettit faktisk treffer Dummetts og lignende teorier.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Hovedfokuset i oppgaven er ikke å argumentere for et spesifikt syn. Jeg kan vel medgi at jeg, før jeg begynte, hadde tenkt til å argumentere for at Pettit viser at Dummett tar feil. Pettits argumenter var veldig ryddige og solide, og jeg følte også at det var noe intuitivt riktig i det han argumenterte for. Etterhvert begynte det imidlertid å bli klart for meg at selv om det ikke nødvendigvis var feil i argumentene til Pettit, så var det problematisk å bruke dem direkte mot Dummett. Så istedet for å argumentere for et bestemt syn har jeg forsøkt å klargjøre posisjonene og se på argumentene for posisjonene. Et av de viktigste argumentene Dummett har for sin posisjon er at språkkompetanse må bestå i kunnskap om språket dersom det å si noe skal kunne ses som en rasjonell aktivitet. Jeg deler her Dummetts syn på at en teori om språklig forståelse må fremstille språkbruk som en rasjonell aktivitet. Jeg forsøker imidlertid å vise, ved å trekke inn betraktninger gjort av Hornsby, at språkbruk i all hovedsak vil kunne fremstå som rasjonell selv om den som snakker ikke har kunnskap om ordene.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Dette er ikke et lett spørsmål å svare på. Hvorfor heller lese en masteroppgave enn artikler av anerkjente forfattere? Jeg kan ikke lokke med hverken nyskapende filosofi eller spektakulære konklusjoner. På den annen side kan det være god trening å lese tekster skrevet av andre studenter. Både fordi man kan bli oppmerksom på feil man selv kanskje gjør, og ikke minst få muligheten til å komme med innvendinger som er både substansielle og treffende. Hvis jeg nå har overbevist om at master-

oppgaver generelt sett er god lesning så gjenstår det bare å vise hvorfor man bør lese akkurat min. Kanskje nettopp det at jeg ikke kommer med de helt store og oppsiktsvekkende konklusjonene har gjort det mulig for meg å gjøre et håndverksmessig godt arbeid. Dersom man er interessert i fagområdet vil forhåpentligvis oppgaven kunne gi en viss innføring i hvordan man kan se på språklig forståelse. Dersom man er lei av å kun lese engelske tekster så kan jeg også lokke med at oppgaven er skrevet på norsk, noe som kan være en behagelig avveksling.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har ennå ikke lagt så klare planer for hva jeg skal gjøre fremover. Jeg har merket at lånekassa har sluttet å sette inn penger på kontoen min, så første prioritet om dagen er å forsøke å få meg en jobb. Jeg vurderer også litt frem og tilbake om jeg skal søke på doktor, men jeg har ennå ikke helt bestemt meg i denne saken.

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 www.filosofisksupplement.no

WHY FOLLOW NORMS? A PLURALIST APPROACH TO JUSTIFICATION

Mathias Slåttholm Sagdahl



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min handler om hvordan man best kan forstå hva som kjennetegner normative krav, og om måtene som slike krav kan begrunnes på. Jeg har prøvd å ta på alvor at man i dagligtale ofte snakker om ulike typer grunner til at man bør handle slik eller slik. For eksempel hender det at man sier at man «moralisk sett» bør gjøre en ting, men «rasjonelt sett» eller «juridisk sett» bør gjøre noe annet.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Hovedtesen min er at de fleste filosofer tar feil når de antar at vi bare har å gjøre med ett sentralt normativt begrep. Jeg argumenterer i stedet for en «normativ pluralisme» hvor grunner alltid er relative til en eller annen normativ standard som for eksempel «moral», «egeninteresse», «rasjonalitet», eller kanskje til og med «etikette». Disse standardene gir opphav til svært ulike former for normative krav og vil være inkommensurable i forhold til hverandre. Altså vil det finnes flere motstridende ting man bør gjøre i mange situasjoner, og ingen av disse vil nødvendigvis være mer eller mindre riktige enn andre. Noen filosofer som har lekt med denne tanken har kommet frem til at en slik pluralisme fører til visse paradokser, særlig når det gjelder praktisk fornuft, men jeg har forsøkt å vise at dette ikke er tilfelle. I tillegg til å vise at en slik teori er konsistent har jeg argumentert for at det motsatte synet, «normativ monisme», byr på store problemer. Det verste av disse problemene er at det har vansker med å holde at både moralske og rasjonelle krav kan være sanne normative krav når vi kan tenke oss situasjoner hvor kravene de gir oss er motstridende. Dessuten mener jeg en slik monisme ikke er i stand til å fange opp den kompleksiteten som det normative domene byr på..

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

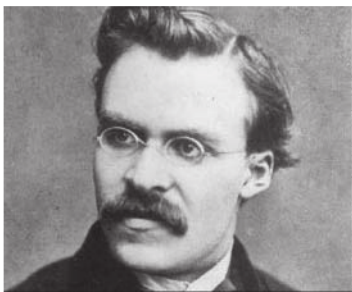
Oppgaven min utfordrer en del «vedtatte» antagelser om normers beskaffenhet, og burde være interessant for de som ønsker et litt annet perspektiv på temaet. Oppgaven burde særlig være interessant for de som er opptatt av forholdet mellom moral og rasjonalitet, og for de som er opptatt av spørsmålet om moralsk skeptisisme. Jeg har nemlig prøvd å ta både moralisten og amoralisten alvorlig.

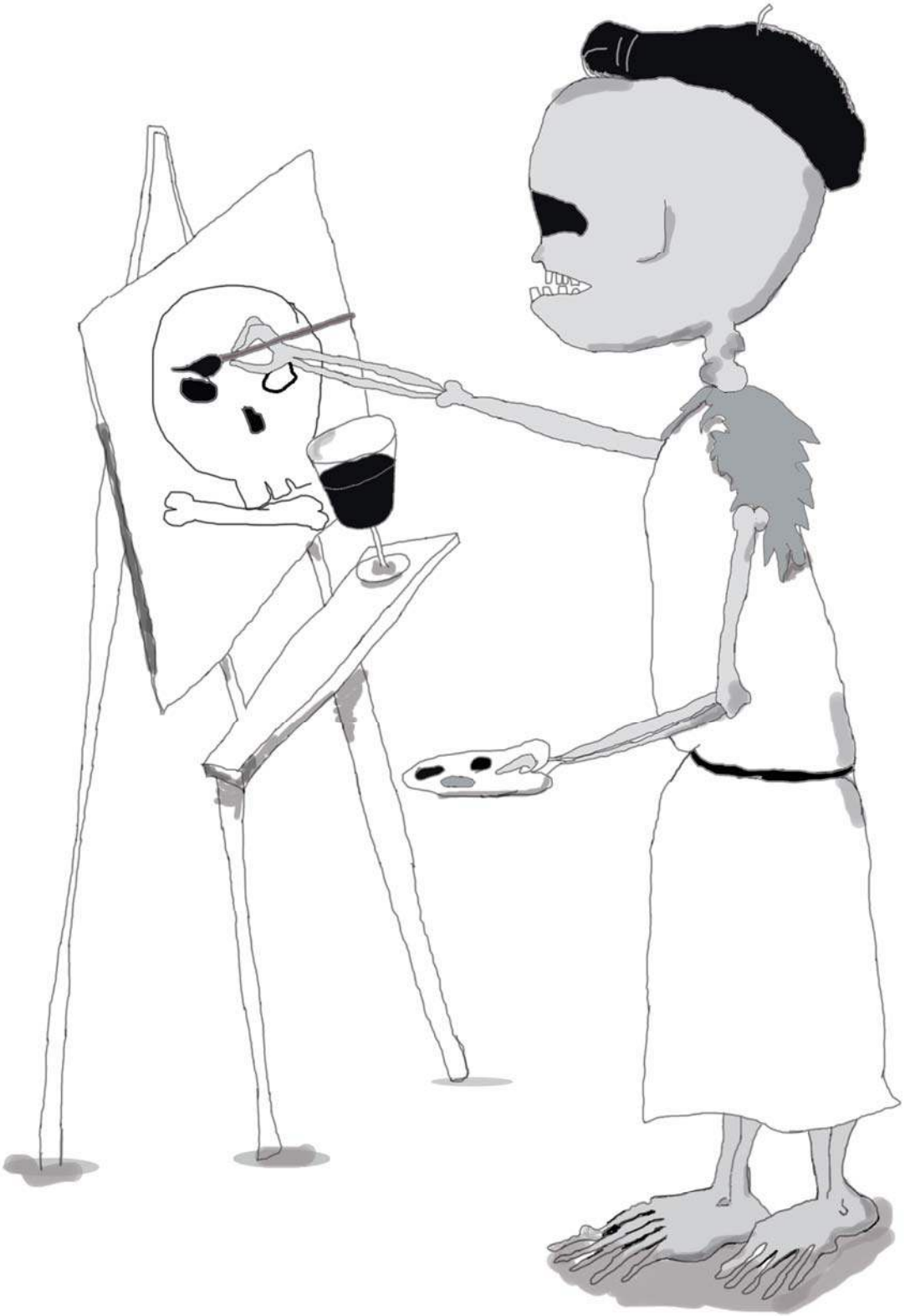
Hva er dine planer for fremtiden?

Nå søker jeg jobb, og så får vi se om det blir noen doktorgradsstudier etter hvert.

KRYSSORD

Av Mats Lende

					Mestere	Via	Insektel	Svakhet	Gud	Sees			Tidsrom		Av høy toneart	
		Sitat av	Filosof									Lar	Føl smerte		Tekst	
		den avbildede														
		Frigjøre														
		Fins				Artikkel				Individ						
Over-skrivelse				Fugl				By								
		Artikkel	Religion	Bakerste	Ryktene	Bidro		Påstand					Speid			
													Omen			
	Forsker									Gud				D.E.		
										Dyr						
	Tegn						Lens		Artikkel					Rekke		
									Gæleren					Fins		
		Manns-navn				Gramma-tikk										
							Tynn						Sang			
		Bånd				Tre		Drikk			Kv.navn			Org.		
		Tyveriene						Glød			Belegg					
	Ordne			Statuene							Tøyet			Fins	Periode	
				Drikk												
Plagg							Like			Snakke					Prefiks	
										Redskap						
Pron.						Trianguler						Gud				
						Kamme										
Gate				Sørlending				Skjebøyer						Bib.del		
				Fisk				Byrde								
Adverb									Svar					Tall		
Be-driftene											Nød					

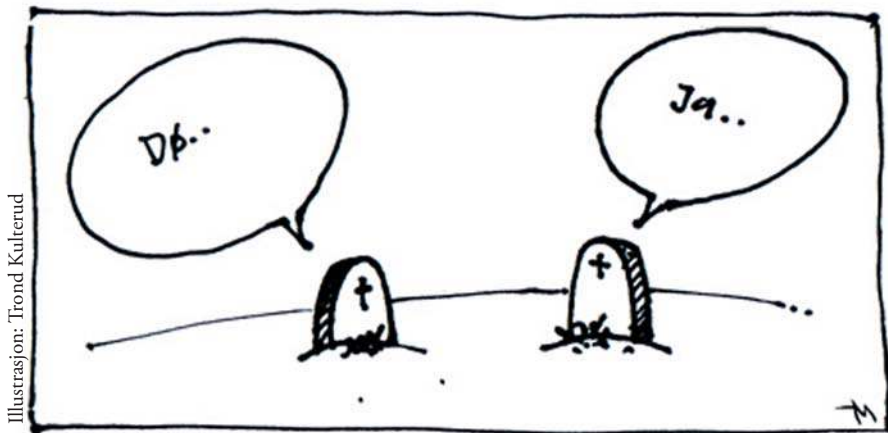


NESTE NUMMER:

Metode

UTGAVE #4, 2008

Hvordan gjør man filosofi? Kan hende er dette det avgjørende spørsmål, det alltid unnvikende arkimediske punkt hvorfra tenkningen må hente sin inspirasjon. Metodikk har gjennomgående vært et filosofisk stridsspørsmål: fra den sokratiske dialektikk mot sofistene, til Kants transcendentale brudd med metafysikken, frem til det siste århundrets skille mellom analytisk og kontinental tradisjon. Foruten dens ønske om å oppklare, grunnlegge og/eller analysere andre former for menneskelig aktivitet, er filosofien i en vedvarende krise med henblikk på formål, rasjonale og metode når det gjelder en bestemt aktivitet: dens egen.



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 oss

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

Frist for innsending av bidrag til neste nummer er 12. oktober
Ta pennen fatt!

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

Mer info og retningslinjer finner du også på vår hjemmeside www.filosofisksupplement.no

BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Eirik Høyer Leivestad (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiB.

Anders Fjeld (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Anniken Fleisje (f. 1985) har bachelor i filosofi ved UiO og studerer for tiden dans ved Bådarakademiet i Oslo.

Pål Rykkja Gilbert (f. 1981) har mastergrad i filosofi ved NTNU 2007 og er mastergradsstudent i gammelgresk ved UiO.

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Kjell Madsen (f. 1949) har mag. art. 1975 og er førstelektor i filosofi ved IFIKK, UiO.

Gry Oftedal (f. 1975) er post doc. i vitenskapsfilosofi ved CSMN/IFIKK.

Kristian Egil Batta Torheim (f. 1975) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Jonas Jervell Indregard (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Klara Furuberg.

Illustrasjoner:

Hr.Olsen (f. 1982) har bachelor i visuell kommunikasjon ved KhiO.

hrolsen@gmail.com

Stine Møller Nilsen (f. 1983) er bachelorgradsstudent i samfunnsøkonomi ved UiO.

Trond Kulterud (f. 1982) studerer visuell kommunikasjon ved KhiO og driver October Design.

Danuta Haremska (f. 1954) er utdannet ved Kunstakademiet i Poznan, Polen. Har undervist tegning ved Akademiet i Poznan i to år og vært gjestelærer ved SHKS i Oslo siden 1983.

BaconMushroomMelt, <http://baconmushroommelt.animewallpapers.com/> og <http://baconmushroommelt.animepaper.net/>

Brandon Rosenbluth (f. 1986) har bachelor fra Bard College. Illustrasjon er hentet fra videoen Embody/Embtomb: www.tropist.com/brandon

Svein Johan Reisang.

Daniel Peder Askeland.

Lene Hauge.

Petra Schlømer.

Kryssord:

Mats Lende (f. 1985) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.



ILLUSTRASJON: STINE MØLLER NILSEN