

DET GODE

FILOSOFISK SUPPLEMENT 3/2009

- ARTIKLER**
- 5 **JAKTEN PÅ DET GODE**
Eivind Freng Dale
- 14 **DET MORALSK GODE, ELLER, DET VI ØNSKER SOM FULLKOMMENT RASJONELLE**
Sigurd Jorem
- 23 **Å VELGE DET GODE**
Emma Marie Brunsell Dankertsen
- 31 **DET GODE SOM DET LIVSFREMMENDE**
OVERSETTELSE AV ET UTDRAK FRA «THE OBJECTIVIST ETHICS» AV AYN RAND
Ole Martin Moen
- FREM FRA GJEMSELEN**
- 34 **ANTROPOSOFI**
Terje Stefan Sparby
- SAMTALER**
- 37 **VIRTUE, EMOTION AND SELF-INTEREST**
A CONVERSATION WITH JULIA ANNAS
Ole Martin Moen
- 42 **PROSJEKT LYKKE**
EN SAMTALE MED ØYVIND RABBÅS
Hege Dypedokk Johnsen
- UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
- 49 **ARGUMENTUM AD MAD MAX**
- KRITIKK**
- 50 **MER ENN NISTEMAT PÅ VEIEN**
ESTETIKK. EN INNFORING AV KJERSTI BALE
Ragnhild Toft Brochmann
- 52 **DEN SOM ER OPEN FOR ALT, GÅR GLIPP AV MYKJE**
MÅTEHOLD I GRÅDIGHETENS TID AV HENRIK SYSE
Marita Spildo
- REISEBREV**
- 55 **UNIVERSITY OF WESTMINSTER**
- MESTERBREV**
- 57 **INGRID AUSTVEG EVANS**
- 58 **OLE MARTIN MOEN**
- 51 **QUIZ**
- 54 **KRYSSORD**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

5. ÅRGANG 3/2009

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

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

Trykket hos 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

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Hedda Hassel Mørch &
Eirik Ørevik Aadland
Redaksjonssekretær: Sigurd Jorem
Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Ole Martin Moen
Torstein Sverre Hoff
Helga Forus
Marita Spildo
Hilde Vinje Sekkesæter
Feroz Shah
William Ekås Sæter
Hege Dypedokk Johnsen
Jon Furholt

Forsideillustrasjon: Jan-Ove Tuv
Baksideillustrasjon: Eirik Sandåker



DET GODE

«Godt valg!»

Slikt sier man gjerne i valgtider, som om det var snakk om en høytid på linje med jul og påske (og kanskje er likhetene mange på overflaten: Minst én av våre medstudenter var overrasket over at universitetet skulle holde åpent på valgdagen, og valget har endatil sin egen figur som i forbløffende parallellitet til julens nisse og påskens hare nesten bare snakkes om i denne tiden, og som ingen egentlig tror på, men som avbildes overalt: valgforskeren). Ordvalget er selvfølgelig ikke tilfeldig, og viser egentlig til det soleklart viktigste ved valget: at hver velger foretar det *beste* valget. Dette gode valget man kan foreta er videre henvist til det siktemål som forener alle politiske partier i sine anstrengelser: Poenget med politikk er, i det minste i Norge i 2009, å skape et *bedre* samfunn. Det kan synes som om «politikkerne» er enige om målet, men ikke veien: Det vil variere om nøkkelen til et bedre samfunn blir hevdet å være et mer inkluderende samfunn, et varmere samfunn, et samfunn med større likhet, med større frihet, med mindre statlig innblanding, med sterkere statlig styring av økonomien osv. Men er forestillingen om et «godt» samfunn egentlig delt og felles? Hva skyldes det i så fall at et snes partier har til dels svært sprikende oppfatninger om hvordan dette samfunnet oppnås? Er det simpelthen uenigheter om fakta? Om kausalitet? Kanskje delvis, men langt mer nærliggende er vel at de ulike veiene fører til diametralt motsatte mål, som alle gjør krav på å være «bedre» enn sine alternativer.

Hvis dette er tilfelle, hvordan har det seg at forestillingen om «det gode» lar seg låne ut til, eller appropriere, eller kolonisere, av vidt forskjellige formål? Er dette som karamellen og osten, som begge er gode, men på forskjellige måter? Neppes, for man skulle jo tro at en forestilling om et godt samfunn ville hevde at det aktuelle samfunnet var

godt nettopp på grunn av de egenskaper det innehadde, slik at alle andre samfunn ville være mindre gode i kraft av å mangle akkurat disse egenskapene. Alternativet er å kjempe for et bestemt samfunnsideal samtidig som man hevder at alle andre samfunn er like gode, til tross for at de mangler de egenskaper man hevder et samfunn bør søke å komme i besittelse av – for å sette «relativistisk» på skjellsordbenken: Dette er kyllingpolitikk, som ingen har lyst til å vite noe om hvordan blir fremavlet, og som er dømt til å være flyveudyktig og sjelden se dagens lys.

Solnedgangen rundt Norges politiske elg hadde hatt godt av litt mindre grumsete farger, og en tanke mer fokus på hva som gjør et samfunn godt, heller enn hva som gjør en lommebok full. Fra et filosofisk ståsted er det ikke en vulgær egoisme av den glassmanetaktige støpningen «mer til meg!» som er mest problematisk, men et retorisk grep som er en slags svart/hvit *magi*: å anta at en praksis eller virksomhet fører til noe som er *bedre*, uten å redegjøre for akkurat hvordan dette vil komme i stand. Vi har i tankene formler som «x vil føre til mer rettferdighet», der det er underforstått at mer rettferdighet er *bedre*, mens det henger i det blå på hvilken måte.

Er politikken idé om Det gode ulik Sokrates' i solignelsen? Forestillingen om at man kan gjøre et samfunn bedre gir liv og mening til hvert minste element i det politiske gyldighetsområdet, men dette er kanskje en forestilling som er unndratt fra å beskues? Eller kan den beskues, men bare av filosofkongene? Nietzsche så ideen om Det gode som *refleks* av de herskende klassers forestillinger om seg selv, og mente dermed å gjennomskue illusjonen om noe endegyldig godt. Likevel er det gode brennpunkt for så mye av filosofien hans, til og med de deler av den som han selv kaller *immoralske*, og et sentralt poeng i *Moralens genealogi* er at mye som blir kalt godt, viser seg å ikke være

det i det hele tatt.

Til tross for all harmen mot den etablerte filosofien og vyene for fremtidens filosofer, er Nietzsche på mange måter svært tradisjonell i sin søken etter *det egentlig gode liv*.

I Eivind Freng Dales artikkel «Jakten på det gode» får vi se hvilken fundamental rolle spørsmålet om det gode liv spiller for innstiftelsen av filosofi som en egen sjanger, og dermed settes også de utviklinger som har skjedd innenfor den skrevne filosofien som sjanger siden antikkens Hellas i perspektiv.

I «Det moralsk gode, eller, det vi ønsker som fullkomment rasjonelle» av Sigurd Jorem undersøkes hvordan moralske oppfatninger motiverer. Hvis man antar at moralske dommer er både objektive og motiverende, og man samtidig antar at det bare er subjektive ønsker og ikke objektive oppfatninger som psykologisk sett kan motivere, sitter man igjen med et metaetisk problem. Dette forsøkes det i artikkelen å finne løsninger på, slik at vi kan komme nærmere en forståelse av hvordan vi kan velge det moralsk gode (eller rette).

Emma Marie Brunsell Dankertsen foretar med teksten «Å velge det gode» en studie av fenomenet *akrasia*, «viljesvakhet». Også her er det spenningen mellom det vi

vet og mener er godt og de handlingene vi utfører som er opphavet til problematikken. Kan man vite hva som er godt, være i stand til å gjøre det – men så likevel la være? Platon mente at et slikt påstått fenomen er en umulighet, men likevel kan det se ut til at Leontius som opptrer i *Staten* utviser nettopp slik viljevakhhet. Dankertsen vil vise at Leontius ikke egentlig er viljesvak, men heller lider under en annen type indre konflikt.

Med dette nummeret retter vi blikket mot det tyngdepunktet som filosofien som helhet – hvis den ønsker å være en kritisk og skapende kraft – er bundet til å kretse rundt. Gravitasjonsmetaforen gir kanskje grunn til pessimisme: Hvis vi er bundet til å kretse, vil det være noen forskjell om vi kretser rundt en lyskilde eller et svart hull? Det eneste vi vet, er at vi ikke kan la være å forsøke, så derfor;

God lesning!

Hedda Hassel Mørch &
Eirik Ørevik Aadland,
redaktører

ARTIKKEL

JAKTEN PÅ DET GODE

ILLUSTRASJON: JAN-OVE TUV

Av Eivind Freng Dale

Forstår vi egentlig betydningen av den måten vi skriver på? Er det mulig å skape noe nytt uten også å gå til kamp mot rammene man jobber innefor? Hva kreves for å skape et nytt reisverk?

I am wiser than this man; it is likely that neither of us knows anything worthwhile, but he thinks he knows something when he does not, whereas when I do not know, neither do I think I know; so I am likely to be wiser than he is to this small extent, that I do not think I know what I do not know.

– Sokrates deler sine tanker under rettsaken mot ham
(Platon, *Apology*:21d)

Filosofier flest skriver i en svært tørr og pertentlig stil. Slik har det vel også vært siden Aristoteles' forelesningsnotater endte opp som den overleverte versjonen av hans virke i livet – et gigantisk verk av kompakt materiale. En filosof er gjerne en som søker etter svaret på hva et godt liv er, hva det gode er, meningen med *p*, eller andre spørsmål som tilsynelatende er umulige å besvare. Påstanden i denne artikkelen er at de rammene filosofen tenker innenfor i stor grad påvirker de svar han har muligheten til å komme opp med. Disse rammene er de rammene filosofen støter mot under sitt arbeid som skrivende. Tenkeren må tilpasse seg skriveren, og *vice versa*. Som eksempel på hvordan rammene styrer kan man ta den analytiske (stort sett engelskspråklige) tradisjonens strenge sjanger, som har blitt svært populær det siste halve århundret.

Man kan skille ut to underretninger som har oppstått i denne tradisjonen, en naturalistisk og en språklig retning. Førstnevnte kan sies å ønske å adoptere eller emulere suksessrike vitenskaper, eller jobbe i tandem med dem (Leiter 2004:1–2). Sistnevnte ser språket som det sentrale instrumentet for filosofen, og anser følgelig logisk og semantisk strikthet som veien til svaret (Leiter 2004:6–7). Begge retningene opererer slik med svært strenge krav til sin metode og en viss rigiditet i sine formkrav.

Nå kan man mene hva man vil om denne tradisjonen. Argumentet som lanseres her søker på ingen måte å vise den analytiske metode som utilstrekkelig eller unødvendig *per se*.¹ Likevel kan den som leser en del samtidig engelskspråklig filosofi fort få følelsen av at disse sjangrene stort sett egner seg best til å sette Hansens og Olsens posisjoner opp mot hverandre, eller å lage et uknekkelig moteksempel til Pettersens teori. En gradvis dag-til-dag-virksomhet der man krangler frem sine egne posisjoner og river andres ned.

Denne tekstens argument er, som sagt, ikke at den analytiske metoden er feilaktig, snarere vil det være at de rammene man operer innenfor er en svært sentral mulig-

hetsbetingelse for tenkning. Påstanden er at dersom du ønsker å utvikle noe nytt, nye måter å tenke på, er det av absolutt nødvendighet å gå til kamp mot disse rammene. Det vi har lært oss å kalle «thinking outside the box» krever rett og slett at man går til arbeidsbenken og snekrer en ny. Den nye boksen ligner mistenkelig mye på den gamle, men har forhåpentlig noen, for de mål man søker å oppnå, helt essensielt nye egenskaper.

Vi går derfor et skritt tilbake for å se hvordan det å sprengte rammene for sin sjanger var helt avgjørende for etableringen av filosofien. Vi vil ikke lansere noe argument for denne påstanden, men heller vise gjennom et eksempel hvor viktig sjangeren kan være for det filosofiske resultat.

Det er neppe noe Sokrates er mer kjent for enn påstanden om at det eneste han visste var at han selv ikke visste noe. I sterk kontrast til alle som kalte seg vismenn (sofister) hadde han ingen doktrine å lære vekk, men heller en metode for å vise at ingen egentlig hadde noen svar. Platon ble imidlertid ikke stående ved påstanden om ikke å vite noe. Han ville i aller høyeste grad finne det absolutte svaret på det for ham største spørsmålet: Hva er det gode liv? Det man undres over er hva i all verden som måtte til for å få til denne oppgaven.

Platon oppfant filosofien som disiplin. Denne undersøkelsen tar som sitt utgangspunkt tanken om at Platon startet sitt prosjekt (om) filosofien for å skape en ny og unik måte å leve på, basert på særskilte etiske og politiske forpliktelser (Nightingale 1995:194). Veien mot å realisere dette prosjektet gikk først og fremst gjennom dialogene. Ved å låne moderne retorisk sjangerteori og anvende denne på dialogen *Gorgias* er håpet å klare å belyse en del spørsmål rundt rammenes betydning, og kanskje hvordan man kan etablere nye rammer. For å forstå hvordan disiplinen filosofi ble skapt må man ta innover seg dialogenes betydning, og forstå dem som en egen kategori sosiale handlinger i et større prosjekt om å skape et nytt levesett: et levesett innrettet mot et såpass komplisert prosjekt som jakten på det gode.

En inspirerende død

You are wrong, sir, if you think that a man who is any good at all should take into account the risk of life or death; he should look to this only in his actions, whether what he does is right or wrong, whether he is acting like a good or a bad man.

(Platon, *Apology*:28b)

Den historiske Sokrates rakk nærmest ikke å bli kaldt i graven før de første *sokratesdialogene* dukket opp. Disse ble skrevet av hans følgesvenner. Alexamenos sies å ha vært den første, fulgt av blant andre Antisthenes, Xenofon, Faidon og Platon. Foruten noen fragmenter er det kun Xenofon og Platon som er bevart (Cooper 1999:3). Sjangeren var betydningsfull nok til at Aristoteles mente det burde finnes et sjangerbegrep til å fange den inn (Aristoteles: 1447b).²

Kanskje ikke overraskende regner man gjerne årsaken til forkjærligheten for den dialogiske formen til det faktum at Sokrates selv bedrev sin filosofi utelukkende i muntlig diskusjon. Sokratesdialogene representerte en svært tidsavgrenset sjanger, i hovedsak var den død i løpet av den første generasjonen filosofer (Cooper 1997:xviii-xix).

Før Platon var ordet *filosofi* lite i bruk. I den grad det ble det brukt var formålet å beskrive kultivering av intellektet, forstått helt generelt. Alle typer intellektuell aktivitet ble gruppert under begrepet *sofoi*, eller på norsk «visdommer». Etter Platon utskilles filosofien som en distinkt og bestemt disiplin. Og Platons prosjekt var nettopp å frembringe denne distinkte disiplinen. Slik kan man si at opprettelsen av den intellektuelle disiplinen filosofi oppstod gjennom Platons arbeid. Han ønsket å skille fra alle de andre *sofoi* en spesiell form for søken etter viten og riktig livsførsel: *filosofia* (Nigthingale 1995:10–11).

En typisk sokratesdialog slik man kjenner den fra det som gjerne omtales som Platons tidlige periode³ arter seg gjerne slik at man møter en sokratesfigur som i liten grad hevder egne doktriner. Sokrates utsetter sine samtalepartnere for sin *elenkhos*, hans utspørringsmetode som snart nok fremviser en selvmotsigelse hos den andre. Der slutter dialogen, og man blir stående ved en *apori*, en rådvillhet.

Dialogformen fungerer slik at vi ikke har overleverte «sannheter» fra Platon, men ulike syn som møtes og utforsker hverandre i dialog. Sokrates fungerer som hovedtaler i de fleste dialogene, og han styrer diskusjonen. Likevel er han på ingen måte et direkte talerør for Platon. Han er en karakter i det filosofiske drama like mye som alle andre (Cooper 1997:xviii-xxii). De Sokrates møter er i stor grad faktiske historiske personer, ofte blant de ypperste på sitt felt.

Hva er det som skjer i overgangen fra «jeg vet ingenting»-Sokrates til den Sokrates som i *Staten* har en

fullstendig doktrine om idealstaten og idealsjelen? Den enkle gjendringsdialogen skal vise seg utilstrekkelig som ramme for filosofering. Og det er nettopp i *Gorgias* dette blir svært tydelig. For å kunne si hva en god mann og et godt liv er, trenger man noen positive svar. Gitt at Platon ønsker å skape sin egen disiplin, filosofien, må hans arbeid konsentrere seg om samtidig å besvare spørsmålet om hva denne skal være, samtidig som det må finne sted en demarkasjon, en grenseoppgang, mot de andre typer *sofoi*.⁴ Platon må vise hva filosofien har å tilby for svaret på hva det gode er, i motsetning til andre disipliner. *Gorgias* er skrevet slik at man kan identifisere demarkasjon og oppbygging av filosofi på tre nivåer: (1) i argumentene som lanseres, (2) i tekstens uttalte diskusjon om sin egen form og (3) i dens underliggende spill på andre sjangre.

Argumentenes spill

Dialogen *Gorgias* åpner med at Sokrates og hans følgesvenn for anledningen, Khairefon, ankommer et samlingshus der den kjente og aldrende sofisten Gorgias nylig har avsluttet et foredrag for en stor forsamling. Gorgias har lovet å besvare ethvert spørsmål noen måtte ha, en mulighet Sokrates gledelig benytter. Dialogen er delt i tre episoder, der den første ender med at Gorgias blir fanget i en selvmotsigelse i forklaringen av hva retorikken har å tilby, og trekker seg tilbake. Hans elev Polos fyller andre episode, og dialogen beveger seg mot spørsmålet om det er bedre å lide urett enn å begå urett. Denne ender med at også Polos trekker seg tilbake. Tredje episode overlates til en av Sokrates' beste motstandere i noen dialog, Kallikles. Han forsvarer det som gjerne blir kalt et hedonistisk syn. Kallikles blir ikke klart refutert. Dialogen ender i stedet i en tale av Sokrates som presenterer en myte om livet etter døden og oppfordrer de andre til å slutte seg til hans syn. Vi skal her konsentrere oss om to aspekter ved dialogen: hvordan Sokrates refuterer Gorgias' svar på retorikkens vesen, og den veien til det beste mulige liv som presenteres av Kallikles.

Temaet for gorgiasepisoden blir satt allerede i første avsnitt av teksten når Sokrates ber Khairefon spørre Gorgias hva han er (447c–d).⁵ Gorgias er en retoriker, en talekunstner, men hva er det egentlig? Talekunsten mener å ha kunnskap om å produsere taler (449e), taler om «the greatest of human concerns, [...] and the best» (451d). Disse er igjen å oppnå den største frihet og å kunne herske over andre, å kunne overbevise andre i retten eller en

hvilken som helst annen forsamling (452d–e). Spørsmålet er så hvilken type overbevisning retorikken er i stand til å produsere, siden overbevisning er dens vesen. Gorgias aksepterer Sokrates' påstand om at «oratory produces the persuasion that comes from being convinced, and not the persuasion that comes from teaching, concerning what's just and unjust» (454e–455a), altså overbevisning uten kunnskap om de viktigste tema for mennesker. Videre blir dette problematisk for retorikken: Den kan overbevise om hva det gode er, hva det rettferdige er, men den som gjør det trenger ikke å vite hva dette egentlig er for å oppnå å overbevise (459d). Hvis noen ikke vet hva det rettferdige er når denne begynner sin trening hos Gorgias hevder han at dette vil vedkommende lære fra ham (460a). Tidligere har Gorgias tatt forbehold om at dersom noen misbruker hans lære til å gjøre urettferdige ting, er dette ikke hans skyld (457a). Dette støter mot Sokrates' påstand, at den som har lært hva som er rettferdig også er rettferdig, og følgelig handler rettferdig (460b). Gorgias blir slik fanget i en selvmotsigelse, siden ingen som har vært i hans lære kan handle urettferdig, samtidig som han vil ha seg frabedt skylden dersom noen skulle handle urettferdig. En tolkning kan være at Gorgias påstand om å kunne lære vekk rettferdighet gjennom retorikken faller, dermed står retorikken uten mulighet til å lære vekk nettopp et av de sentrale aspekter ved det viktigste og beste for mennesker, rettferdighet. Selv om det ikke sies eksplisitt i teksten kan vi tenke oss at denne læren må tilhøre en annen disiplin, kanskje filosofien? Argumentet kan oppfattes noe urimelig, men en enkel tilbakedrivingsdialog ville gjerne stoppet her. Polos tar imidlertid over og reagerer kraftig mot dette ved å hevde at Gorgias ble brakt til taushet ved skam.

Når så også Polos er brakt til taushet overtar Kallikles. Han tar sitt utgangspunkt i en av Gorgias' påstander tidlig i diskusjonen, nemlig at retorikken gir friheten og muligheten til å herske over andre. Diskusjonen mellom Polos og Sokrates omhandler som sagt spørsmålet om det er bedre å lide urett enn å begå urett. Sokrates mener, i motsetning til den populære oppfatningen, at det er bedre å lide den. Kallikles er forferdet fordi Polos blir stående fast i sitt forsvar av det motsatte. Han anklager Sokrates for å ha forvirret rettferdighet etter naturloven med den etter vanlig lov:

For by nature all that is worse is also more shameful, like suffering what's unjust, whereas by law doing it is more

shameful. No, no man would put up with suffering what is unjust; only a slave would do so, one who is better dead than alive.

(483a–b)

Det rettferdige etter naturen skal forstås som at de beste blant menn, de naturlig overlegne både skal herske over dem som er dem underlegne og ha en større andel av goder enn dem (490a). Sokrates etterspør hvordan disse overlegne skal styre seg selv, ha kontroll over seg selv (491d), en sentral dyd i grekernes etiske tenkning. Kallikles repliserer: «How delightful you are! By the self-controlled you mean the stupid ones!» (491e). Kallikles hevder, hvilket gjerne blir tolket som en hedonistisk tese, at det prisverdige er å la sine appetitter vokse så store som mulig, og være i stand til å oppfylle dem (491e–492a). Lykken, ifølge Kallikles, er å ha mest mulig som flyter inn og fyller ens ønsker og begjær, uansett om dette er et evigvarende og kanskje til og med slitsomt prosjekt, slik Sokrates forsøker å skissere gjennom en lignelse til to menn som må fylle opp sine krukker. Den ene har gode krukker, og kan fylle dem og være fornøyd med livet; den andre har råtne krukker og må alltid fylle dem igjen og igjen (493d–494b). Kallikles aksepterer at han holder en påstand om at det gode og det nytelsesfulle er det samme (495a), og Sokrates forsøker seg så videre med å skille kunnskap og mot fra det nytelsesfulle (495c–d). Dermed følger også at kunnskap og mot ikke kan være godt hvis Kallikles' påstand er riktig. Sokrates forsøker gjennom denne distinksjonen å fange Kallikles i en argumentativ selvmotsigelse som skal få ham til å oppgi sin hypotese om at det gode er det nytelsesfulle og det gode liv er å være sterk nok til å oppfylle sine appetitter.

Vi kan forstå dette som at Sokrates ønsker å vise at retorikken ikke har nøkkelen til det gode; at herredømme over andre er ikke veien til det gode liv. Veien til det gode liv går gjennom selvkontroll og en innstilling som fører med seg at man foretrekker å heller lide urett enn å begå den. Der Kallikles har en utviklet og presentert teori om hva det gode liv er, strever Sokrates med å tilbakevise Kallikles' tese for å få ham til å akseptere premisser som vil lede til Sokrates' tanke om det gode liv, men siden Kallikles ikke lar seg gjendrive fullt ut kommer aldri Sokrates i mål; det er ikke rammer for å presentere den fulle teorien vi kan se konturene av i Sokrates' argumenter.

Kalliklesepisoden viser at for å komme i mål med å gi et positivt svar på spørsmålet om hva det gode liv er,

må rammene for argumentativ praksis i dialogen utvides. Filosofien kommer seg ingen vei før den selv kan gi et svar på dens eget syn på de største og beste av menneskets anliggender. Jakten på det gode går ut over rammene. Dette tar oss over på tekstens forhandling om seg selv.

Forhandlinger om formen

SOCRATES: Polus certainly appears to have prepared himself admirably for giving speeches, Gorgias. But he's not doing what he promised Chaerephon.

GORGAS: How exactly isn't he, Socrates?

SOCRATES: He hardly seems to me to be answering the question.

(448d)

Forskergruppen «Tekst/historie» ved Universitetet i Oslo har utgitt boken *Tekst og historie*. Denne bokens tanker rundt sjanger og begrepet *sjangerforhandling* vil legge grunnlaget for en analyse av dialogen *Gorgias'* kamp med egne rammer. I *Gorgias* er det snakk om et nivå av åpen sjangerforhandling som finnes direkte i teksten som en forhandling mellom karakterene i dialogen – ifølge *Tekst og historie* noe som forekommer svært sjelden. Denne forhandlingen foregår vanligvis på et underliggende plan (TH:206).⁶

Sjangerbegrepet som utvikles i *Tekst og historie* søker å kombinere et diakront og et synkront perspektiv på sjanger og tekst.⁷ I klartekst vil dette si at man kombinerer et syn på den historiske utviklingen av en gitt sjanger gjennom historien med et tverrsnitt av samtidig eksisterende tekster og sjangre og spillet mellom dem (TH:197–199). Sjangre skal ansees som at de «eksisterer [...] i historien, ikke over eller utenfor den» (TH:203), i tingene, tekstene selv (TH:207). Vi skal her se på hvordan forhandlingen om formen legger grunnlaget for at karakterene i dialogen ikke skal diskutere innen den formen som var vanlig å diskutere denne typen spørsmål, den retoriske.

I de første passasjene av *Gorgias* inngår Sokrates og Gorgias en enighet om at Gorgias skal «put aside for another time this long style of speechmaking» og heller gjennomføre samtalen ved å «give a brief answer to what you're asked» (449b). En sjanger kan betegnes som diskurspraksiser som blir til gjennom tekster som oppstår «når mennesker reagerer på eller handler innenfor bestemte retoriske situasjoner» (TH:194).⁸ Sokrates skaper gjennom kravet han stiller til Gorgias en bestemt retorisk situasjon, og sjangeren følger så av dette. Den preges av at det stilles spørsmål og at disse besvares for så å generere nye spørsmål og problemer som må løses. Gjennomgående er det

Sokrates som opprettholder denne situasjonen, selv om han selv også synder mot formen til stadighet.

Den innledende enigheten utfordres flere ganger gjennom teksten. Dette kan forstås i lys av sjangeren som noe under utvikling – hele dialogen bygger på nettopp at den ikke helt enkelt kan påklistres merkelappen sokratesdialog, eller at den forstår seg selv som absolutt innen rammene av denne sjangeren. Nettopp rammene til sokratesdialogen er materialet teksten behandler (TH:207). Som et eksempel kan man trekke frem når Sokrates frykter Gorgias tror Sokrates søker å vinne, og understreker at å vinne ikke er poenget; han vil selv «be pleased to be refuted» hvis han sier noe usant, og *vice versa* (457e–458a). Samme sted understrekes også kravet om å være konsistent i sin argumentasjon. Poenget er at man skal bedrive filosofi innen disse rammene, ikke som en retorisk konkurranse eller innenfor retorikk overhodet.

I tanken om at en tekst behandler sine egne rammer oppstår begrepet om *sjangermateriale*, forstått som *sjangerkonvensjoner* og *sjangerintensjoner* (TH:203). Sjangerintensjoner er ment å beskrive det man kan tolke av en forfatters ønske om å skrive innen en bestemt sjanger, «en plan forfatteren gir seg i kast med å realisere», uansett resultat. Disse sjangerintensjonene «inngår i et samspill med andre deler av sjangermaterialet, deriblant det vi her kaller sjangerkonvensjoner». Sjangerkonvensjonene forstås som alle konvensjonelle elementer i teksten knyttet til sjangeren, eller, i hvert fall, «de fleste, om ikke alle, tekstelementer» (TH: 209). Det oppstår et nærmest paradigmatisk eksempel på en konflikt mellom intensjonen i teksten og de konvensjonelle diskusjonsmetodene⁹ idet Sokrates kritiserer Polos' argumentasjonsstil: «My wonderful man, you're trying to refute me in oratorical style, the way people in law courts do when they think they're refuting some claim». Denne formen for tilbakevisning er «worthless, as far as truth is concerned» (471e).

Sjangerforhandlingene i et tekstlig materiale oppstår slik med utgangspunkt i at «enhver tekst inneholder et sjangermateriale, som er fullt av konflikter, paradokser og aporier». Poenget med sjangerforhandlingene skal da være å «løse, dempe eller kamuflere disse motsetningene» (TH:211). Dette siste poenget kommer vi tilbake til. I Kalliklesepisoden slår disse sjangerforhandlingene ut for fullt. Den avkrevde knappe formen oppløses gradvis. Kallikles spør Gorgias om tillatelse til å slippe å fortsette diskusjonen fordi han mener Sokrates kun spør om de samme, trivielle tingene igjen og igjen (497b–d). Han aksepterer argumenter kun for å slippe å bli inkonsistent i ar-

gumentasjonen, selv om det skinner gjennom at han ikke lenger går fullt inn for det han aksepterer (495a). Dialogen nærmer seg den totale oppløsning når Sokrates begynner å diskutere med seg selv i det Kallikles nekter å fortsette diskusjonen (506c) – en herlig ironisering over dialogformen som sådan.

Sjangerkomponenten i en tekst skal forstås som noe som «hele tida er objekt for forhandlinger, som dels utspiller seg i teksten selv, dels i lesningene av den» (TH: 212). I motsetning til retorikkens masseoverbevisning er Sokrates opptatt av å ha ett vitne til det han sier, mannen han diskuterer med. Majoriteten har for Sokrates ingen betydning (474a). I overført betydning kan man lese dette som å peke på leseren – den som leser teksten og slik blir et sannhetsvitne til diskusjonen. Sokrates' ønske om å produsere ett vitne blir ikke oppnådd, tanken om dette vitnet får sin utfordring i det dialogen går mot slutten:

CALLICLES: I don't know, Socrates – in a way you seem to me to be right, but the thing that happens to most people has happened to me: I'm not really persuaded by you.
(513c)

Etter dette går dialogen mot slutten. Helt til slutt er Sokrates' lange enetale som prøver å hevde det rettfærdige livs forrang ved å vise til livet etter døden i Hades. Dialogen som var bygget på en streng form av spørsmål og svar og konsistenskrav ender i noe som må karakteriseres som en deliberativ tale om å velge det ene livet over det andre. Sjangeren får sitt totale sammenbrudd. Hvis vi forstår *Gorgias* som en overgangsdiallog, viser den at sjangeren må utvides dersom man skal kunne bedrive filosofi innen rammene av den. Den spiller ut sjangerkonvensjonene fra de tidlige dialogene til Platon, representert ved sokrateskarakterens gjentatte insistering på å diskutere etter sin metode for diskusjon, og viser dermed behovet for nyskaping, kanskje spesielt av sokrateskarakterens rolle. Å finne svaret på hva det gode liv er krever mer enn hva rammene for diskusjon i dialogen kan tilby.

Sjangerspill

For å behandle det tredje nivået av dialogen, dens underliggende spill på andre sjangre, vender vi blikket mot Nightingales arbeid med Platons dialoger i *Plato and the Construct of Philosophy*. Hun finner sitt utgangspunkt for fortolkning i en tanke om at Platon, i motsetning til de andre forfatterne av sokratesdialoger, skrev blandede dialoger, dialoger som inkorporerer både *topoi* og tekster fra

de etablerte sjangrene inn i sine tekster (Nightingale 1995: 5-7).

Nightingale fremhever at når Platon trekker inn et poetisk eller retorisk verk i sitt arbeid, behandler han det som representativt for hele sjangeren, og dermed for å bruke det i grenseoppgangen mellom den aktuelle sjangeren og filosofien (Nightingale 1995:5-7). Som forfatter innen en smal sjanger, og med et prosjekt i startgroppen kobler han bevisst sitt arbeid opp mot eksisterende sjangre. Når han anvender disse sjangrene innordner han dem slik at de tjener hans formål, og Nightingale mener slik at det er snakk om en form for parodi i intertekstualiteten som kommer til syne.

Hovedsakelig er det tre måter Platon velger å plassere disse tekstene inn i sine dialoger; enten ved å låne eller skrive en hel tekst fra en gitt sjanger, og plassere den inn i sin helhet, eller gjennom å alludere til en tekst i dialogens struktur, og sist ved å låne *topoi* fra sjangeren (Nightingale 1995:5-7). I følge Nightingale er hele *Gorgias* skrevet som en allusjon over tragedien *Antiope* av Euripides. Hun mener dette er en bevisst parodi over tragedien, som er «an important part of the *Gorgias*' attempt to define and delimit the discipline of philosophy» (Nightingale 1995:69). Vi skal forstå Platons hensikt som å parodierte tragedien fordi han anser den for å være en bærer av falske verdsett. Som vi har sett tematiseres allerede retorikkens og filosofiens verdsett i de to første nivåene av teksten. Med dette tredje nivået blir dermed denne dialogen en tekst som på en og samme tid tar for seg retorikkens vesen og verdsett, den filosofiske diskusjonsform og muligheten for innsikt i sanne verdier, og sist også tragediens verdsett.

I *Antiope* forsøker Amfion og Zethos å redde sin mor Antiope fra sin onkel og tante som ønsker å ta livet av henne. De to sønnene må legge til side sine forskjeller for å kunne redde Antiope. Amfion er tilhenger av musikkens liv, det livet som er knyttet til visdom. Zethos hevder at det intellektuelle liv er skadelig for individet, og at man burde leve et handlingens liv (Nightingale 1995:73-75).

Nightingale tolker konflikten mellom de to brødrene over i *Gorgias*. Hun fremhever at Kallikles siterer Zethos minst fire ganger i sin åpningstale, og han identifiserer seg direkte med Zethos og beskriver sitt forhold til Sokrates som lignende det mellom de to brødrene. Også når Kallikles nekter å fortsette debatten spiller tragedien en rolle inn i det videre handlingsforløpet, og her inntar Sokrates Amfions rolle og gir svar på tiltale (Nightingale 1995:77-78). Når Sokrates ikke klarer å overbevise de andre i diskusjonen kan dette leses som et frempek mot

Sokrates' rettergang, som skriver seg inn i modellen fra *Antiope*, der heller ikke Amfion klarer å overbevise Zethos. Verken i *Gorgias* eller i sin rettssak klarte Sokrates å overbevise om at det gode liv er det filosofiske liv. *Antiope* avsluttes med en *deus ex machina* i det Hermes heises ned fra himmelen og gir Amfion rett. Når så avslutningsmyten i *Gorgias* henviser til livet etter døden som årsak til å leve rettferdig i dette livet er dette også å se som en gjenreisning av Sokrates i gudenes syn (Nightingale 1995:84-86).¹⁰ Både Sokrates og Amfion søker å bli reddet av noe utenfor handlingens, eller livets, egentlige rammer.

Platon anvender og parodierer slik tragediesjangeren, og gir et nytt lag av dybde til *Gorgias* som dialog. Det tar form av en intertekstuell sjangerforhandling, der sjangeren til den andre teksten trekkes inn, problematiseres og parodieres. Nightingale mener ut fra sin lesning å se at et av de resultatene som fremkommer av denne intertekstuelle utvekslingen er opprettelsen av den rettferdige mann, filosofen, som karakter. Sokrateskarakteren kommer ut som helten det gjøres urett mot, men han må ikke forstås som en tragisk helt: Han har selv ikke gjort noe galt (Nightingale 1995: 91-92). Sokrates' prosjekt feiler i *Gorgias*, men gjennom spillet på tragedien, og tragediens helt, åpnes en mulighet for utvidelse av sokrateskarakteren.¹¹

Sjanger som mulighetsbetingelse

Ser vi på sjangerforhandlingene slik *Tekst og historie* tar dem for seg skal disse forhandlingene medføre at konfliktene i materialet dempes ned eller løses. Ut fra det som hittil har blitt vist i undersøkelsen av *Gorgias* kommer det neppe noen overraskelse om man heller påstår at denne teksten aktivt bearbeider både egen og andre sjangre i et ønske om nettopp å fremheve konfliktene som ligger i materialet. Som leser skal vi inviteres inn i en tekst som gjør et poeng av å vise det problematiske. Teksten utspiller problemene teksten støter mot gjennom disse konfliktene, på alle de tre nivåene som her har vært trukket frem. Hvis vi forstår Platons prosjekt som å skape og trekke grensene for filosofien er konfliktlinjen muligens eneste vei. Spørsmålet vi fortsatt står igjen med er hvordan vi kan forstå behovet for nyskaping av sjanger. For dette er det på tide å vende seg til en av teoriene *Tekst og historie* bygger sitt begrep på, og ta med noen sentrale elementer fra denne.

Noen av tankene fra Carolyn Millers artikkel «Genre

som sosial handling» kan gi et bilde av hvorfor det å etablere og utvikle sjangeren blir viktig i innstiftelsen av filosofien. Miller legger til grunn en forståelse av sjanger som er «basert på retorisk praksis, på de diskurskonvensjonene som samfunnet etablerer som måter å handle sammen på» (Miller 2001:32). Videre skal sjangre vise til en «omfattende typifisering av retoriske handlinger. Som handling får genre mening fra situasjonen og den sosiale konteksten situasjonen oppstod i», og gjennom å være «gjentatte mønstre for språkbruk» er de del av å «konstituere våre kulturelle livsformers substans» (Miller 2001:32). Med andre ord er en sjanger en form for gjentakende språklig interaksjon som bygger på å typifisere situasjoner som ligner på hverandre i store nettverk for å konstituere regler for språklig samhandling.

Dette fører også til at sjangrene er langt mer, og lærer oss langt mer, enn «et formmønster eller til og med en metode å oppnå våre hensikter på. Viktigere er det at vi lærer hvilke hensikter vi kan ha» (Miller 2001:33). Det sentrale perspektivet å trekke ut av Millers artikkel er nettopp dette siste. Vi kan ut fra dette etablere en påstand om at gjennom sjangrene eksisterer det et sosialt og språklig rom der de hensikter vi er i stand til å forme samtidig blir muliggjort og begrenset. Dermed får vi også en mulighet til å utvide begrepet om sjangerforhandlingen til et spørsmål om forhandling mellom typifiserte sosiale handlingsmønstre, forhandling mellom de hensikter sjangeren muliggjør og de hensikter sjangeren begrenser.

I lys av dette kan vi da også forstå den kampen om rammene som utspiller seg i *Gorgias* bedre som et eksempel på en tekst som slåss seg ut av rammene av den sjangeren som har muliggjort den. Den tilhører sjangeren sokrates-dialoger, men de hensikter teksten søker å realisere støter mot sjangerens begrensninger på alle plan. Slik kommer også Platons ønske om å etablere filosofien som en egen disiplin til uttrykk gjennom denne dialogen. Platon trenger å nyskape dialogformen, eller å skape en egen platonsk undersjanger av denne sjangeren for å skape et rom for en ny type sosial samhandling, å bedrive filosofi. Nightingale trekker frem at for Platon var etableringen av filosofi ikke bare et spørsmål om å skape en ny form for intellektuell aktivitet, men en helt spesiell måte å leve på, en ny sosial praksis (Nightingale 1995:194). Den nye klassen av sosiale handlinger må kunne svare for hva den er, hvordan den praktiseres (hvilke regler som gjelder) og dens relasjon til

allerede eksisterende praksiser.

Derfor er det nødvendig at dialogen markerer seg som noe annet enn retorikk og tragedie. Det kaster også lys over den tilbakevendende insisteringen på dialogens form og problematisering av denne. *Gorgias* er en tekst som med sjelden direktehet viser frem sin egen kamp mot de sjangermessige rammene den fødes innenfor og de sjangrene som befinner seg i dens samtidige tekstkultur.

Nye bokser

Ah! Glaucon, great is the power of the craft of disputation.

Why is that?

Because many fall into it against their wills. They think they are having not a quarrel but a conversation, because they are unable to examine what has been said by dividing it up according to forms. Hence, they pursue mere verbal contradiction of what has been said and have a quarrel rather than a conversation.

(Platon, *Republic*:454a)

Denne artikkelen kan knapt kalles et unntak fra den typisk filosofisk(e) tørre og pertentlige skrivestilen. Likevel søker den gjennom å eksemplifisere viktigheten av de rammer man jobber innenfor å fremvise at hvordan man skriver legger klare føringer for hva man kan skrive – og slik også hva man kan tenke. Hvis man godtar synet på sjanger som

samtidig en muliggjort hensikt og en begrensning av mulige hensikter ser man hvorfor det kan være nødvendig å snekre en ny boks hvis man vil noe mer enn å tilbakevise Olsen eller Hansen.

Hvis man anser sjangeren som en sentral del av muligheten for å komme opp med de tankene man søker å formulere, så er veien heller ikke lang til å anse en bevisst bearbeidelse av den sjangeren man skriver innenfor som en sentral ferdighet innen en filosofers virke. Filosofen kan fort oppleve å være helt avhengig av å lage sine egne rammer for å kunne formulere de tanker han ønsker. Hva er da bedre enn å ha kvittet seg med bildet av sjangeren og stillkravene innen disiplinen som gudgitt, metodisk gull overlevert oss av forskningen eller andre slike fiksjoner om språket? Slik kan man med viten og vilje gå inn i, og sprengte rammene for, en gitt sjanger, og dermed skape seg et nytt rom med nye mulighetsbetingelser. Man skal ikke la seg drukne av kravene man blir pådyttet, men bearbeide dem til man får mulighetene man trenger.

Hvordan kan man fremsette svaret for hva som er det gode liv? For Platon lå svaret i å lansere en hel disiplin, med dialogen som verktøy. Selv om han gjennom sin jakt på det gode på ingen måte kan sies å ha lansert det endelige svaret, så lanserte han rammene for jakten.

NOTER

- ¹ Som vel måtte være det man innen denne tradisjonens rammer måtte sørget for å gjøre for å overbevise dem som opererer innen disse rammene om rammenes eventuelle utilstrekkelighet
- ² Sitatet: « [D]en etterligningen som er i bare ord eller på vers [...] – den mangler vi til dags dato navn på. For vi har ingen felles betegnelse som dekker både Sofrons og Xenarchos' mimer og de sokratiske dialogene [...]»
- ³ Å bruke begrepene tidlig-, midt- og senperiode om Platons arbeid er essensielt misvisende siden man ikke kjenner dateringen av dialogene. Det er likevel trekk ved utviklingen i dialogene som gjør at man kan anvende disse begrepene om man forstår dem løselig i forhold til tidsangivelsen.
- ⁴ Med avgjørende vekt lagt på en forståelse av Platon som en mann med et prosjekt, bør det nevnes et skille som gjerne brukes i fortolkningen av en teksts intensjonalitet: skillet mellom motiv og intensjon. Platons motiver for å skrive sine tekster er ikke tilgjengelige for oss. Det var hans private motiver som han hadde i sin levetid, altså fra 429 til 347 f.Kr. Når det er snakk om Platons prosjekt tar dette sitt utgangspunkt i de intensjonene som er mulige å identifisere og tolke ut av teksten. (TH:253 forklarer skillet mellom motiv og intensjon etter samme linjer).
- ⁵ I referanser til *Gorgias* vil det kun refereres til plassering i teksten. Henvisninger som ser slik ut er underforstått til *Gorgias*.
- ⁶ Forkortelsen TH brukes i henvisninger til *Tekst og historie*.
- ⁷ Diakroni: beskrivelsen av det historiske lengdesnitt, de lange linjer. Tradisjonelt viktigst i sjangerhistorie. Synkroni: beskrivelsen av et historisk tverrsnitt. Man ser på samtidig eksisterende tekster og hvordan disse trekker veksel på hverandre.
- ⁸ Begrepet om den retoriske situasjon stammer fra en artikkel av Lloyd F. Bitzer publisert i 1968 under tittelen «The Rhetorical Situation». Den grunnleggende tanken kan forklares som at en retorisk situasjon oppstår når man har en mangelsituasjon eller et problem som må løses og løsningen må gjennomføres ved språkbruk i en eller annen form.
- ⁹ Med konvensjonelle diskusjonsmetoder menes her den retoriske stil å diskutere, som var gjengs diskusjonsteknikk i samfunnet *Gorgias* er skrevet i. I forlengelsen er dette et eksempel på hvordan teksten direkte aktualiserer sin samtids sjangre i sin egen sjangerforhandling og bryter konvensjonene for denne typen diskusjon.
- ¹⁰ Merk at Sokrates selv er tilfreds med sin posisjon – han oppgir ikke noe av sine meninger i møtet med de andre posisjonene. Det er dialogpartnerne som ikke lar seg overbevise (Nightingale 1995: 90-91).
- ¹¹ At en slik utvidelse finner sted blir tydelig i for eksempel *Staten*

LITTERATUR

- Aristoteles 2008, *Poetik*, Vidarforlaget, Oslo. Oversatt av Øivind Andersen.
- Asdal, K., K. L. Berge, K. Gammelgaard, T. R. Gundersen, H. Jordheim, T. Rem & J. L. Tønneson 2008, *Tekst og historie, Å lese tekster historisk*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Bitzer, L. F., 1997, «Den retoriske situasjon» i *Rhetorica Scandinavica* nr. 4/97.
- Cooper, J. M. 1999, *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- Cooper, J. M. 1997, «Introduction» i *Complete Works*, John M. Cooper (red.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Leiter B. 2004, «Introduction» i *The Future for Philosophy* av Brian Leiter (red.), Oxford University Press. Oxford.
- Miller, C., «Genre som sosial handling» i *Rhetorica Scandinavica* nr. 18/2001. Oversatt av K. L. Berge.
- Nightingale, A. W. 1995, *Genres in Dialogue, Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Platon 1997, *Apology*, i *Plato, Complete Works* av John M. Cooper (red.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. Oversatt av G.M.A Grube.
- Platon 1997, *Gorgias*, i *Complete Works* av John M. Cooper (red.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. Oversatt av Donald J. Zeyl.
- Platon 1997, *Republic*, i *Complete Works* av John M. Cooper (red.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. Oversatt av G.M.A Grube.

ARTIKKEL

DET MORALSK GODE, ELLER, DET VI ØNSKER SOM FULL- KOMMENT RASJONELLE

En undersøkelse av et metaetisk trilemma og dets løsninger, spesielt en rasjonalistisk løsning.

Av Sigurd Jorem

ILLUSTRASJON: OSKAR PETTERSEN



I metaetikk finnes det et mangfold av problemer. To av hovedproblemene er de følgende. Hvordan motiverer moralske oppfatninger? Er moralske normer objektive? Stilt i løse luften er disse spørsmålene litesigende. Først ved å se ulike svar får man en idé om hva som står på spill. Ett svar sier at moralske oppfatninger motiverer fordi de uttrykker subjektive, og derfor variable, holdninger til hvordan vi bør handle. *Holdninger* forstås under denne teorien som knyttet til følelser, sentimentaler og liknende. Dette kan i første omgang synes som en god posisjon. Spørsmålet om hvordan moralske «oppfatninger» motiverer er dermed besvart. For moralske holdninger blir under teorien forstått som på lik linje med andre følelsesbaserte holdninger, så som at jeg ønsker meg blomkålssuppe til middag. Moralsk motivasjon er dermed ikke mer mystisk enn gastronomisk motivasjon, eller seksuell motivasjon for den saks skyld. Men resultatet kan synes fryktelig. Hvis dette er grunnlaget for moralske oppfatninger: Hvordan i alle dager skal vi etablere og sikre *gyldigheten* til moralske normer, slik at rampegutter ikke får unndra seg moralsk godhet ved å vise til personlige holdninger, til egne pubertale ønsker? Og hvordan kan vi hevde å ha legitim rett til å fordømme terrorhandlinger dersom moral ikke er mer enn smak og behag? Det ser ut til at moralske normer *enten* er objektive *eller* motiverende – og dette er et alvorlig problem.

Formuleringen av det moralske problemet

Det underliggende dilemmaet ovenfor trenger en mer presis formulering. Denne artikkelen henter sin formulering fra Michael Smith. Smiths måte å formulere *the moral problem* på gir oss, som vi skal se, ikke bare et mulig svar, men også en anledning til å strukturere det metaetiske feltet på en fornuftig måte. Vi har med Smith det metaetiske hovedanliggende kondensert i ett problem, hvor dette er uttrykt med tre påstander. Problemet består i at påstandene er plausible hver for seg, men ikke sammen. De *later* i hvert fall til å stå i strid med hverandre, om de ikke faktisk er inkompatible. Smith formulerer de tre påstandene slik:

1. Moral judgements of the form «It is right that I ϕ » express a subject's beliefs about an objective matter of fact, a fact about what it is right for her to do.
2. If someone judges that it is right that she ϕ s then, *ceteris paribus*, she is motivated to ϕ .
3. An agent is motivated to act in a certain way just in

case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume's terms, distinct existences.

(Smith 1994:12)

I møte med problemet har vi (filosofer og aspirerende filosofer) flere alternative strategier å velge blant. Vi kan forkaste en eller flere av påstandene, eller vi kan forsøke å vise at de er konsistente. Jeg skal først prøve å vise at påstandene er troverdige hver for seg. Deretter vil jeg gjøre rede for mulige løsninger på problemet.

(1) sier noe om moralske dommer. Påstanden avklarer ikke *hvilke* dommer som er riktige, men er en påstand om dommene som sådan – hva de er dommer om og hva den som dømmer uttrykker med dommen. Dette indikerer et definerende kjennetegn ved metaetisk teori, nemlig at den ikke besvarer partikulære moralske spørsmål om hva man bør gjøre, men sier noe mer grunnleggende om hva som ligger i moralske spørsmål og svar. (1) sier at moralske dommer er en form for ytring av trosoppfatninger (kognitivism), og dette impliserer at de er gjenstand for sannhet og usannhet (moralisk realisme).¹ Dette likestiller moralske dommer med deskriptive dommer om saksforhold, slik som «Stavanger er den mest folkerike byen i Norge». Det siste er som kjent usant. Hvorfor skal vi tro at moralske dommer kan være usanne på samme viset? Faktum er at vi er tvunget til å tro det om vi ikke innrømmer at vi begår performative selvmotsigelser når vi er moralsk uenige med hverandre. Hvis du mener at det er moralsk galt å spise kjøtt, mens jeg hevder at det ikke er det, er vi uenige på en annen måte enn når vi uttrykker ulike filmpreferanser. Det er en forskjell på å like, nyte, ønske eller begjære noe, og det å *dømme noe godt*. For vi kan begge slå oss til ro med at vi har ulike filmpreferanser – det vil ikke forstyrre forholdet oss i mellom – men hva gjelder den moralske statusen til kjøttspising, så kan vi ikke slå oss til ro med antagonismen i synene våre, for vi må mene at den andre *tar feil*, og jeg vil i hvert fall selv prøve å overbevise deg om at mitt syn er det rette. Hvis vi ikke mener at den andre tar feil, bør vi begynne å undre på hvor oppriktig vi mener det vi sier. Det er kanskje enda mer tydelig med personer som endrer sine egne moralske oppfatninger. Hvis jeg før syntes at det var akseptabelt å spise kjøtt, men nå mener det er forkastelig, vil jeg ikke mene at jeg hadde like rett før som nå. Hvis det derimot er filmpreferanser det er snakk om, vil

jeg ikke mene at jeg på noe tidspunkt «hadde rett»; jeg vil se på diskrepansen som en grunnet ulike tolkningsevner eller mer og mindre erfaren filmtitting. Dette er trekk ved vår moralske praksis. Det er trekk som (1) gir mening til og omformer til en påstand. (1) vil jeg heretter benevne med «objektivitetsantakelsen».

I (2) forekommer det en teknisk frase: *ceteris paribus*. Det betyr «øvrige ting like», det vil si: «under ellers like forhold». Hvis påstanden ikke inkluderer denne forutsetningen, vil (2) si at vi (uansett) er motivert til å gjøre det vi dømmer moralsk rett. Påstanden vil da være åpenbart usann: Si at en person dømmer at det er rett å følge en venn til en opptaksprøve, men har veldig lyst til å se en fotballkamp som går samtidig. Selv om det undergraver motivasjonen til å følge vennen, kan dommen fortsatt være oppriktig, for han *ville* vært motivert om fotballkampen ikke hadde gått samtidig. Det blir ganske enkelt feil å si at man er motivert til å gjøre noe, dersom man er mer motivert til å gjøre noe annet som utelukker å gjøre det første. I tillegg vil ikke nødvendigvis personer som lider av depresjon være motivert til å handle etter sine moralske oppfatninger. Dette er igjen en omstendighet som hindrer en moralsk dom å motivere, i hvert fall nok til at det ikke blir sant å si at personen som feller dommen er motivert, uten å kvalifisere påstanden.

(2) er altså et prinsipp som sier at en moralsk dom i seg selv er et motivasjonelt tilskudd og at det vil være vår gjeldende motivasjon dersom det ikke er spesielle omstendigheter som hindrer den i det. Den hevder at det er en nødvendig forbindelse mellom moralske dommer og motivasjon. Men hvorfor bør vi tro på denne påstanden? Svaret er enkelt. Det later tross alt til å være et basalt faktum ved menneskelig praksis at vi vil gjøre det vi mener er rett. Ikke at vi alltid vil det, men at vi vil det hvis det ikke koster oss noe betydelig tap, hvor tapet kan gjelde alt fra sosial ære til økonomiske tap. Hvis jeg sier at det er riktig av meg å hjelpe til med å dytte i gang en bil som sitter fast i snøen, og at jeg ikke vil lide noe av det, verken på den ene eller den andre måten, vil det fremstå veldig merkelig om jeg sier «men jeg *vil ikke* hjelpe til». Hvis jeg blir spurt hvorfor, og ikke sier noe annet enn «nei, det er ikke noen grunn til at jeg ikke vil hjelpe, *jeg bare vil ikke*», da vil jeg bli tatt for en som ikke forstår hva han sier. (2) vil jeg heretter benevne med «praktiserbarhetsantakelsen».

Hume holdt at det bare er ønsker (eller begjær)² som kan drive oss til handling. Det er bare ønsker, eller andre såkalte *konative* tilstander, som kan motivere oss. Vårt kognitive apparat, som vi bruker for å skjelne sant fra usant

og for å kople ideer på riktig måte, er i handlingskontekst ikke mer enn et middel for å geleide oss til ønsketilfredsstillelse. Det kognitive apparatet er ifølge Hume altså det som regulerer trosoppfatningene våre, mens det er drifter og sentimentter som regulerer ønskene våre. Derfor: Trosoppfatninger og ønsker er *distinct existences*. (3) sier så at vi bare er motiverte til å gjøre noe hvis det inntreffer den relevante koplingen av et ønske med en trosoppfatning, hvor den siste sier hva som skal gjøres for å tilfredsstille ønsket. (3) vil jeg heretter benevne med «den humane teorien om motivasjon». Vi bør tro på den, fordi det er gjenkjennelig for oss at vi føler dragingen av og presset fra begjær og ønsker, mens vi ikke føler noe tilsvarende når vi vedkjenner at vi tror, for eksempel, at økosystemer er komplekse biologiske enheter; og det samme for alle andre faktuelle oppfatninger. Ønsker har ulik *direction of fit* med verden enn den trosoppfatninger har (jevnfør Anscombe 1957: §32). Trosoppfatninger reguleres etter hvordan verden oppleves å være, mens vi med ønsker vil regulere verden til å stemme overens med ønskeinnholdet.

Teoretiske løsningsmuligheter og alternative problemformuleringer

Vi kan nå klassifisere metaetiske hovedposisjoner etter hvordan de forholder seg til det moralske problemet, alt etter hvilke påstander de vil beholde og hvilke de vil forkaste. Humeansk psykologi sier at trosoppfatninger ikke kan motivere,³ men praktiserbarhetsantakelsen sier at moralske dommer motiverer, altså kan vi forkaste objektivitetsantakelsen som sier at moralske dommer er uttrykk for trosoppfatninger. Denne posisjonen er kjent som *ekspres-sivisme*. Den hevder at moralske dommer ikke uttrykker trosoppfatninger, men heller holdninger eller emosjoner.⁴ På den annen siden kan vi forkaste praktiserbarhetsantakelsen og fastholde objektivitetsantakelsen. Vi sier da at moralske dommer uttrykker trosoppfatninger, men at dommene bare er løst knyttet til motivasjon, som ved et ekstra ønske om å handle moralsk. Dette er i Smiths termer *eksternalisme*, som får det navnet fordi man som eksternalist må si at moralske oppfatninger ikke konstituerer grunner internt i motivasjonssettet vårt, men utenfor og koplet til motivasjon bare gjennom eksisterende ønsker internt i motivasjonssettet. Eksternalisme har til felles med ekspres-sivisme å ikke være *rasjonalistisk*; å innta posisjonene er å fornekte at moralske krav er krav til rasjonelle valg. Men mens ekspres-sivisme i én forstand er *konstruktivistisk*, da den sier at moralske dommer bør analyseres som uttrykk for holdninger og emosjoner i *oss mennesker*, er ek-

sternalisme bent frem antikonstruktivismen.⁵ En tredje løsningsstrategi er antirealisme. Nevnte *error theory* (jevnfør sluttnote 1) kan akseptere / aksepterer alle tre prinsippene, og det samme gjør *fiksjonalisme*, men de hevder begge at ingen dommer er sanne, fordi det ikke finnes moralske sannheter.⁶ Våre moralske oppfatninger er altså bygget på løgn eller fiksjon, ifølge disse teoriene.

Den siste veien til en løsning er den antihumanske, som forneker den humane teorien om motivasjon. Vi kan da si, for eksempel, at moralske dommer har både en ønskekomponent og en trosoppfatningskomponent. De er som sådanne både representative for hvordan verden er, og representative for hvordan vi vil at verden skal være. Vi kan si at moralske dommer ikke uttrykker *beliefs* alene og ikke *desires* alene, men at de uttrykker *besires*. Smith holder derimot fast på den humane teorien om motivasjon. Løsningen hans innebærer likevel en modifikasjon av humane psykologi. Det vil si, mens Smith aksepterer humane syn på *motiverende* grunner, viser han hvorfor vi ikke burde tro på det begrepet om *normative* grunner som er ivaretatt av humane.

Det skal med det foregående være klart at Smiths formulering av det moralske problemet gir opphav til et mangfold av løsninger som svarer til teoretiske posisjoner i det metaetiske feltet. Mens formuleringen ikke svarer fullstendig til det mangfoldet vi faktisk finner, siden det også finnes et flertall underposisjoner til hver løsningsmulighet, utelukker den heller ikke videre inndelinger. Vi kan for eksempel dele eksternalister videre inn i (1') de som lokaliserer moralske fakta i sosiale institusjoner og (2') de som lokaliserer dem i Guds vilje, eller (3') de som tar dem som fakta om ikke-naturlige egenskaper ved den naturlige verden og (4') de som forneker lokalisering. Men i alle fall er disse med det ovenstående problemet strukturert sammen gjennom en overgripende likhet. Jeg oppfatter denne strukturende egenskapen ved Smiths forståelse av det moralske problemet som en dyd. En annen egenskap ved formuleringen er at problemet er stilt i tredje person. Det er, til kontrast, flere som har stilt det metaetiske hovedproblemet i første person, både i entall og flertall. Christine Korsgaard formulerer sitt problem slik: «Hva rettferdiggjør moralens fordringer på oss?» (1996:9–10, egen oversettelse). Wiggins operer med både tredjepersons- og førstepersonsformuleringer (2006:9, 25). Det er vanskelig for meg å se rekkevidden av konsekvenser valget mellom en førstepersons- og tredjepersonsspørsmålsstilling har. Jeg har allikevel noe å si om det.

Førstepersonsperspektivet er mer autentisk og opprik-

tig fra et eksistensielt ståsted: Å behandle moral i tredje person tenderer mot å overse at moral er noe som angår oss selv. Verre er det kanskje, som vi skal se senere, at Smiths løsning på problemet innebærer et begrep om en fullkomment rasjonell aktør som er perfekt epistemisk situert. Dette er slett ikke en posisjon vi kan kjenne oss igjen i. På den annen side kan vi teste tredjepersonspåstandene som blir gitt ved å perspektivere innholdet i lys av egen opplevelse av moralsk omgang med andre. Det var for eksempel det jeg gjorde i et forsøk på å vise at objektivitetsantakelsen er rimelig. Objektivitetsantakelsen reflekterer egenskaper ved hva som skjer når vi ikke er enige med hverandre i et moralsk spørsmål. Smith behandler denne typen egenskap ved vår moralske praksis som en *platityde* (\approx selvfølgelighet). Platitydene spiller noenlunde tilsvarende rolle som *data* spiller for vitenskaper. Den vitenskapelige teorien må støtte dataene som blir gitt. Hvis den ikke støtter sine data, må den forklare hvorfor de dataene som er gitt, ikke er det de kanskje synes å være. På samme måte må den metaetiske teorien støtte platitydene vi har om moralsk praksis. Men platitydene er ikke noe annet enn fakta vi kjenner igjen fra moralsk erfaring i første person. De er derfor tilskudd av førstepersonsperspektiv i resonnementer som foregår i tredje person.⁷ Den metaetiske teorien under vurdering må altså, ifølge Smith, kunne redegjøre for platitydene (41). Det betyr ikke nødvendigvis å ta dem for sanne slik de melder seg *at face value*, men de må ikke fremstå som totalt uintelligible. Av platitydene Smith nevner finner vi blant andre *at moral motiverer* og *at én synes å ta feil når to stykker er uenige i et moralsk spørsmål* (39–41). Hvordan disse trekkene ved moralsk praksis skal tolkes kan være kontroversielt, men det er ikke kontroversielt at vi i det minste *opplever*, eksempelvis, en annen type uenighet i moralske anliggender enn den i smaksanliggender. Vi hadde ikke kunnet vedkjenne oss disse som å være noe i nærheten av platityder om vi ikke hadde hatt førstepersonserfaring å se dem i lys av, om de ikke stemte overens med fenomenologiske trekk ved moralsk praksis. Nå er disse trekkene ivaretatt hos Smith, gjennom absorpsjon inn i tredjepersonsterminologi, som platityder. Moralsk erfaring fra første person er altså ikke glemt.

Med disse betraktningene på plass tror jeg vi kan akseptere Smiths formulering av det moralske problemet som et dugelig uttrykk for et hovedproblem i metaetikk. Den gir en meningsfull strukturering av metaetiske posisjoner og den er heller ikke helt løst fra fenomenologiske fakta ved moralsk praksis. Jeg har ikke forsøkt å demonstrere *fordeler* med en tredjepersonsformulering og diskusjon av

det moralske problemet, men det er heller ikke hensikten, så sant det nå er etablert at perspektivet er tilforlætelig. Jeg skal i det følgende rekonstruere Smiths egen løsning på det moralske problemet og så drøfte denne.

Smiths rasjonalistiske teori

Jeg skrev at Smiths løsning på det moralske problemet innebærer en modifikasjon av humeansk psykologi, og at det som skal modifiseres er synet på normative grunner. Det må modifiseres, for hvis ikke vil vi ikke kunne fastholde objektivitetsantakelsen. Det vil bli klart i det følgende.

Normative grunner må skilles fra motiverende grunner. De første er grunner som rettfærdiggjør handlinger, mens de siste er grunner som forklarer handlinger. Motiverende grunner er som sådanne underlagt en restriksjon om å være *psykologisk faktuelle* i aktøren som skal handle, en restriksjon de ikke deler med normative grunner. En aktør kan være motivert til å gjøre noe på bakgrunn av et flertall grunner, grunner som faktisk motiverer henne, og derfor gjøre det. Men det kan godt være at hun *overser* en god grunn til å gjøre det hun gjør, eller det kan være en god grunn til å *ikke* gjøre det hun gjør. Williams har kommet opp med eksempler som viser dette (1980). Her er ett i den stilen: Arild ønsker seg flere venner på skolen. Han er usikker på hvordan han skal gå frem, men ser at det er «tøffe» gutter som har flest venner. Han tror derfor at han må være «tøff» for å få seg venner. Da har han en motive-rende grunn til å være «tøff». Det han ikke vet er at det ikke hjelper å være «tøff» for å få seg venner. De «tøffe» guttene har faktisk ingen egentlige venner, det bare ser sånn ut. Siden Arild ikke har noe ønske om å være «tøff» bare for å være det, kan vi derfor si at han ikke har grunn til å være «tøff»: Han har ingen normativ grunn til det.

I lys av eksempelet kan vi lage det følgende skillet mellom normative og motiverende grunner. Motiverende grunner er de som er satt sammen av et ønske og en oppfatning om hvordan ønsket skal tilfredsstilltes: A ønsker p og tror at ved å gjøre ϕ oppnår p. Eksempelet viste at Arild ikke hadde normativ grunn til å gjøre det han *trodde* han måtte fordi han tok *feil av fakta*. Vi kan derfor definere normative grunner som de grunnene som er satt sammen av et ønske og et *faktum* om hvordan ønsket skal tilfredsstilltes. Dette er Williams' humeanske forståelse av normative grunner. Under denne forståelsen har man også normativ grunn til å gjøre det man etter overveielse – *ut fra eksisterende ønsker* – vil finne at man ønsker. Normative grunner er uansett betinget av de eksisterende ønskene en aktør har, ifølge denne forståelsen av dem. Hvis så moral-

ske normer gir normative grunner for handling, og normative grunner konstitueres av ønsker, vil dommene om de gjeldende moralske normer være uttrykk for ønsker, ikke uttrykk for oppfatninger om objektive saksforhold. Men fordi objektivitetsantakelsen var plausibel i seg selv, er det uheldig om resonnementet vårt ender opp med å forkaste antakelsen. Vi skal så se om Smith klarer å preservere den med sin antihumeanske teori om normative grunner.

Smith aksepterer synet på *motiverende* grunner som er gitt ovenfor. Det synet er implisert av det tredje prinsippet i det moralske problemet, et prinsipp han ikke forkaster. Hva normative grunner gjelder, har han derimot en annen modell. Denne springer ut av uløselige paradokser man får dersom man ikke skjelner mellom å ønske noe og det å verdsette noe. For det kan finnes normative grunner til å gjøre (eller ikke gjøre) noe som taler imot ønskene våre. Gary Watson viser flere eksempler på det; her er ett: «Consider [...] the case of the squash player who, while suffering an ignominious defeat, *desires* to smash his opponent in the face with the racquet.» (1975:210, egen kursivering) Det er ikke sant å si om spilleren at han *verdsetter* å slå rekkerten i ansiktet på motstanderen, men det kan like fullt være at han ønsker det *i kampens hete*. Det samme gjelder med ufrivillige misbrukere (Frankfurt 1971). Jeg kan ønske å ta en snus, men ikke verdsette snusingen. Jeg kan med andre ord ønske det, uten å oppfatte det som en ønskverdig ting å gjøre. Motsatt vei kan det være handlingsalternativer man verdsetter men ikke ønsker. Hvis jeg lider av depresjon eller er viljesvak kan jeg for eksempel anse det ønskverdig å delta i et maratonløp, men ikke ønske det; jeg kan mangle motivasjon til tross for å ha alle fakta riktig. Det er noe jeg *bør gjøre*, men ikke noe jeg finner motivasjon til å gjøre: Det er ikke noe ønske som aktiveres idet jeg registrerer mitt normative kall.

Det vi lærer av disse eksemplene er at det vi har normative grunner til å gjøre ikke trenger å være begrenset til ønsketilfredsstillelse av de faktiske ønskene vi har. Mer spesifikt viser det at normative grunner ikke er bygd opp av ønsker og fakta, men av verdsettelse og fakta. Under forklaringen jeg ga av den humeanske teorien om motivasjon, bestemte jeg det definerende skillet mellom ønsker og oppfatninger som et mellom motsatte *directions of fit*. Det kan modelleres på såkalte *propositional attitudes*. Den første typen holdning er kognitiv og retter seg etter det som er tilfelle, mens den andre er ikke-kognitiv (*conative*) og retter seg etter det som kan eller skal bli tilfelle (Velleman 1992:8). Derfor vil den første typen holdning, trosoppfatningen at p, forkastes dersom det viser seg at

ikke-p er tilfellet, mens den andre typen holdning, ønsket at p, *ikke* blir borte dersom det viser seg at ikke-p er tilfellet, for det betyr bare at ønsket ikke ennå er tilfredsstillt (Smith 1994:115). Hvilken kategori faller verdsettelse i? En enkel identifisering av verdsettelse som en form for ønske kan i hvert fall ikke være riktig; det er det de foregående eksemplene har vist. Hva med å forstå dem som andreordensønsker (Frankfurt 1971) – å ønske at man ønsker noe? Det vil kunne forklare at man ikke enes med sine (førsteordens) ønsker. Men et nytt problem oppstår, for man kan ha tredjeordens-, fjerdeordens-, femteordensønsker og så videre, og da vil det alltid være ubestemt hvilken orden verdsettelse tilhører. Vi kan svare med å si at det er det ønsket som er av den høyeste orden i ethvert tilfelle, men det er på den annen side ikke umulig at vi skulle ønske at vi verdsette ting annerledes, og da vil et lavereordensønske hevde autoritet «oppover». For å få den relevante normative autoriteten som verdsettelse har, kan altså ikke verdsettelse være en form for ønske. Da må det være at verdsettelse er en form for trosoppfatning, og i tilfelle av handlinger er de oppfatninger om ønskverdighet.

Det er fortsatt et spørsmål om hva innholdet av oppfatningene er. Ifølge Smith er det oppfatningen om hva vi hadde ønsket å gjøre som fullkomment rasjonelle aktører (151). Når jeg dømmer ø ønskverdig å gjøre, sier analysen, er dommen sann eller usann alt etter hva jeg hadde ønsket å gjøre om jeg var fullkomment rasjonell og stilt overfor de samme situasjonsbetingelsene som jeg befinner meg i. Dette må innebære at den fullkomment rasjonelle *ikke* har noen usanne oppfatninger og *har* alle relevante sanne oppfatninger (Smith 1994:156), det er en påtvunget restriksjon ut fra Williams-stil-eksemplene. Vi ser nå hvordan Smiths løsning på problemet kan gjøre rede for hvordan normative grunner er koplet til motivasjon, at normative grunner kan bli til motiverende grunner, men at de også kan løsrive seg fra motivasjon. De er motiverende i den grad vi er rasjonelle og vitende, men umotiverende i den utstrekning vi er irrasjonelle eller uvitende. Konsekvensen er at normative grunner er grunner som appellerer til rasjonalitet, grunner som derfor også er gitt av rasjonaliteten. Dette er riktignok en generell teori om normative grunner, som omfatter logiske slutningsnormer så vel som moralske normer. For å spesifisere det til moral må de normative grunnene være supplert av substansielle platityder om hva moral er, som skiller det fra andre normative systemer (Smith 1994:183–184). For eksempel: «Moralsk rette handlinger pleier å styrke og harmonisere menneskelig samkvem». Dermed har Smith gitt sin løs-

ning på det moralske problemet.

Problematikk

En viktig del av analysen er at normative grunner ikke er aktørrelative. Hva jeg har grunn til i situasjon S er også hva en hvilken som helst annen aktør har grunn til i S. Men dette virker feil når det gjelder normer for klokskap i strategisk handling. Hvis jeg elsker pistasjeis, mens du ikke kan fordra det, må vi si at *jeg* har grunn til å spise isen foran oss, selv om *du* ikke har grunn til det. Det samme kan også gjelde normer for moralsk handling. Det kan være at en lærer i en bestemt situasjon har grunn til å kjeft på en elev hvis eleven har gjort noe galt, uten at en medelev har grunn til det samme. Men dette feller ikke Smiths forslag, for i forslaget hans er det å være lærer, og det å ha bestemte preferanser og ønsker en del av situasjonsbetingelsene for rasjonell handling. Du vil derfor ha grunn til å spise pistasjeis om du er stilt overfor mine preferanser, og medeleven hadde hatt grunn til å kjeft hvis hun var stilt overfor rollen som lærer. Det forblir kanskje et spørsmål om når ønsker og preferanser er relevante å ta i betraktning for å være rasjonell, men det blir det opp til platitydene å skille ut. Om moralitet er noe som kaller på lik fordeling for lik innsats, er ikke mitt begjær etter å få mer enn andre noe som kan tas som relevant for å tilfredsstille de moralske kravene.

Denne *desentreringen* av ønsker og preferanser er gjenkjennelig fra Rawls' rettferdighetsteori, hvor disse tillegges den andre siden av aktørenes «veil of ignorance» (1999:118–123). Spørsmålet er hva som blir igjen hos aktøren etter ekstraksjonen av slike *partikularia*. Både Rawls' og Smiths modeller innebærer idealisering. Idealiseringen er tilretteleggingen for muligheten av perfekt rasjonelle valg. Denne kan være problematisk. For bør en som lider av depresjon lytte til hva den fullkomment rasjonelle utgaven av seg selv har å si? Den fullkomment rasjonelle hadde nettopp vært en som *ikke* lar seg hindre av depresjoner, for depresjoner er irrasjonelle. Men hvis det så har seg at han er deprimert, hva da? Her er det to alternativer. Det første er at den fullkomment rasjonelle ikke er deprimert siden depresjonen hindrer aktøren i å handle på normativt gyldige grunner. Dette blir å si at den deprimert ikke bør være deprimert, men dette er lite opplysende, for ikke å si lite hjelpsomt. Det andre alternativet er at den deprimerede kan rådføre seg med sin rasjonalitet, eller med andre som kjenner situasjonen til den deprimerede, for å finne ut hvordan han skal ta stilling til sin manglende motivasjon og opplevelse av meningsløshet. Den fullkomment rasjonelle må

under dette alternativet være en som møter depresjonen som en del av situasjonsbetingelsene for å handle rasjonelt. Det vil være et *reelt* hinder for å handle rasjonelt, og det rasjonelle valget må derfor tilpasses følgelig. Akkurat hvilket valg som må bli tatt under omstendighetene er et vanskelig spørsmål å svare på. Men det betyr ikke at det ikke finnes rasjonelle valg å ta for den deprimerte. Vanskeligheten av å finne ut hva den deprimerte bør gjøre, reflekterer den praktisk sett vanskelige situasjonen den deprimerte befinner seg i. Dette er et *praktisk* problem, ikke et problem ved teorien.

Det foregående problemet viser til et annet problem. For teorien sier at vi skal rådføre oss med våre fullkomment rasjonelle selv, men hva den fullkomment rasjonelle utgaven av oss selv hadde ønsket å gjøre i situasjonen vi befinner oss i, er noe vi ikke vet. Hvordan kan vi vite hva som er rasjonelt å gjøre? Modellen Smith har lagt frem sier ikke noe mer enn *at* det rasjonelle vil være det vi har normativ grunn til å gjøre, den gir ikke en eksplisitt prosedyre for å komme frem til det rasjonelle. Han snakker noe om hvordan overveielse kan gi oss motiverende grunner vi ikke har før overveielser. Han tar det for å kunne gjøres gjennom *systematisk rettfærdiggjøring av ønsker* (158–159). I en systematisk rettfærdiggjøring kan ingen ønsker være i seg selv uforkastelige; de er alle satt under kritisk lys. Så må man gjennom refleksjon over mer og mindre overordnede mål og verdier komme frem til et koherent system av ønsker som er gjensidig rettfærdiggjort. Jeg er ikke sikker på hvor opplysende og behjelpelig dette er. Jeg tror at det kan sies mye mer om hvilke gode prosedyrer vi har til å komme frem til grunner med normativ gyldighet. For eksempel kan Habermas' prosedurale teori informere oss mye bedre om hvordan rasjonalitet og objektive grunner kan realiseres i et system av *kommunikativ samhandling*, hvor diskursens innbakte rasjonalitet dyrkes frem naturlig, gjennom felles forpliktelse til diskursreglene (Habermas 1990).⁸ Men selv om Smiths teori kunne hatt mer å si om prosedyrene for å *komme frem til* normative grunner, er ikke dette noe som feller hans *definisjon* av dem.

Shafer-Landau har et argument mot internalisme. (Smiths teori er internalistisk, det er implisert av rasjonalismen.) Rasjonalismen sier at normative grunner er *rasjonelle* krav til handlinger; det kan ikke være normative

grunner som ikke er rasjonelle. På motsatt side sier eksternalisme at vi kan ha normative grunner til å gjøre ting uten at de appellerer til oss som rasjonelle vesener. For at de skal appellere må vi i tillegg ha selvstendige ønsker om å handle på dem. Her er Shafer-Landaus argument:

1. If internalism is true, then one has no reason to do what is rationally impossible.
 2. If one has no reason to ϕ , then one can't be justly blamed or punished for not ϕ -ing.
 3. Therefore if internalism is true, then one can't be justly blamed or punished for avoiding what is rationally impossible.
 4. Some agents are justly blamed or punished for their evil deeds, even though avoidance of such conduct was rationally impossible.
 5. Therefore internalism is false.
- (Shafer-Landau 2003:187–188)

Den fullkomment rasjonelle må under dette alternativet være en som møter depresjonen som en del av situasjonsbetingelsene for å handle rasjonelt. Det vil være et reelt hinder for å handle rasjonelt, og det rasjonelle valget må derfor tilpasses følgelig.

Argumentet står og faller på begrepet om rasjonell (u)mulighet. Begrepet er konstruert på bakgrunn av det internalistiske prinsippet om forbindelse mellom normative grunner for å handle og motivasjon for å handle slik. Dette er i Smiths teori praktiserbarhetsantakelsen, (2), i formuleringen av det moralske problemet. Siden antakelsen vil, som jeg har vist, være for sterk om den sier at vi *nødvendigvis* er motivert til å gjøre det vi dømmer rett å gjøre, må det være en annen type modalitet som forbinder motivasjon og grunner

for å handle. Denne modaliteten er det Shafer-Landau beskriver som rasjonell mulighet: Rasjonell mulighet er det man kan ha motiverende grunn til å gjøre, enten man har det fra før av, eller etter overveielse; etter jevnføring med overveide normative grunner. Nå spør det hvor langt vi tenker oss at rasjonell mulighet kan strekke seg. Ved rasjonell overveielse kan vi forkaste ønsker vi har og danne nye. Williams tenker seg at dette må, som jeg nevnte ta utgangspunkt i eksisterende ønsker, for han tenker seg at normative grunner er konstituert av ønsker og fakta. Hvis dette er tilfelle kan det finnes aktører som *ikke har noen ønsker* om å være, for eksempel, sympatiske med jøder. Da vil de ikke kunne resonnerer seg frem til at de *bør* være sympatiske med jøder. Dette vil være rasjonelt umulig for dem. Derfor, sier argumentet, kan vi heller ikke klandre dem for usympatiske ugjerninger mot jøder.

Resultatet er katastrofalt. Men legg merke til hvordan

vi må legge til grunn at det ikke er rasjonelt mulig for personer å velte om ønsker om å være usympatiske mot jøder, i verste fall, at det er rasjonelt umulig for personer å forlate ønsker om å utrydde jøder. Jeg ser ikke hvorfor vi må akseptere at det er rasjonelt umulig å forlate disse ønskene. Det vitner om skepsis fra Shafer-Landau om mulighetene for rasjonell overveielse. Han må hevde at det er *umulig* for disse å resonnerer seg vekk fra ønskene, om resonnementet er rasjonelt. Vi må derimot hevde noe mye svakere, for vi må ikke si at personer lykkes i ethvert forsøk på rasjonell overveielse, å kvitte seg med det vi ser på som perverterte ønsker. Vi må bare hevde at det er mulig. Jeg tror det er mulig, og at det kan realiseres gjennom åpenhet for andres grunner (jevnfør igjen Habermas 1990). Siden normative grunner gjelder aktøruavhengig, må man være åpen for andres normative oppfatninger. Å nekte å ta innover seg andres oppfatninger i moralske spørsmål vitner om det Smith kaller *intellektuell arroganse* (Smith 1994:196). Andres oppfatninger bør man *i hvert fall* være åpen for når det er et *moralsk* normativt spørsmål man står overfor, for i moralske spørsmål er ikke ønskene og lystene til den som skal handle noen relevante elementer i situasjonsbetingelsene. Det virker som Shafer-Landau tar det for gitt at normative grunner er konstituert av ønsker, siden han forstår rasjonell mulighet ut fra Williams' begrep om normative grunner (Shafer-Landau 2003:174). Men hvis jeg her har klart å vise at normative grunner må forstås annerledes, som konstituert av oppfatninger om ønskeværdighet, bør vi ikke gå med på argumentet.

Det kan kanskje innvendes at de eksempelet tar opp, de som er usympatiske mot jøder, ikke bare mangler *ønsker* om å behandle jøder med respekt og sympati, men at de også ikke *verdsetter* jøder. Det vil da fortsatt ikke være rasjonelt mulig for dem å nå den moralsk rette dommen, at jøder har menneskeverd som alle andre. Men dette er intellektuell arroganse. For enten tar de feil av hva et menneske er, og dét vil det selvsagt være rasjonelt mulig å finne ut av, eller så verdsetter de ikke mennesker. Men i det siste tilfellet vil de heller ikke verdsette seg selv eller noen andre mennesker. Hvis de ikke verdsetter verken seg selv eller andre, og likevel gjør en tentativ rasjonell dom om at jøder ikke fortjener sympati, da vil de begå en performativ selvmotsigelse.⁹ De vil ikke kunne gjøre normativt krav på dommen sin, da innholdet av dommen sier at den som

fremsetter den ikke fortjener sympati. Dette blir til en performativ selvmotsigelse fordi de bruker sin menneskelighet, sin rasjonalitet, til å fremsi dommen om at denne ikke er verdig. Jeg tror ikke at de som fremsetter verdidommer som impliserer sin egen uverdighet til moralsk samhandling, er folk vi med rette klandrer. De vil være så patologiske at vi vil regne dem utenfor det moralske domenet.

Det er et annet problem som allikevel står igjen, og det problemet kommer ikke av misforståelse eller forkastning av Smiths begrep om normative grunner. Vi går med på at han har vist at normative grunner er satt sammen av oppfatninger om hva man hadde ønsket å gjøre som fullkomment rasjonell. Men det finnes flere normative systemer. Dette synes Smith også fullstendig klar over (1994:182–183). Det han ikke ser ut til å kunne forklare er situasjonen der det er rasjonelt ifølge et normativt system å gjøre ϕ , mens det ifølge et annet er rasjonelt å ikke gjøre ϕ . For eksempel, si at jeg ut fra strategiske normer om ønsketilfredsstillelse bør unnlate å være med på dugnad, mens jeg ut fra moralske normer bør være med og bidra til fellesskapet. Da vil det både være rasjonelt for meg å være med på dugnad og rasjonelt for meg å unnlate det. Det vil også være irrasjonelt av meg å være med og irrasjonelt av meg å ikke være med. Hvordan skal moralsk normativitet hevde autoritet over strategisk normativitet?

Jeg tror ikke at Smiths løsning på det moralske problem har en løsning til dette. Jeg har heller ingen løsning selv, all den tid jeg går med på den løsningen Smith har gitt. Det er riktignok ikke sikkert at problemet viser at teorien er feil. For det kan være et faktum ved rasjonalitet at det ikke alltid finnes et entydig svar på hva som er rasjonelt.

Men dette er intellektuell arroganse. For enten tar de feil av hva et menneske er, og det vil det selvsagt være rasjonelt mulig å finne ut av, eller så verdsetter de ikke mennesker.

NOTER

¹ Dette er bare tilnærmet riktig. Moralsk realisme sier også at det finnes moralske fakta. Man kan være kognitivist, men si at alle moralske dommer er usanne. Den posisjonen er *error theory*.

² Det relevante ordet, «desire», finnes ikke på norsk. Jeg kommer til å bruke «ønske», og da mener jeg ikke noe mer enn *desire*. Hume brukte for så vidt «passion».

³ De kan riktignok bidra til endringer i motivasjonssettet indirekte, som Bernard Williams har vist med klarhet (1980). Jeg tar opp dette senere.

⁴ Det er et internt mangfold i ekspressivistisk tradisjon, med teorier som emotivisme (f.eks. Ayers: «Hurra for x!») og foreskrivisme (*prescriptivism* altså; Hare: «Gjør x»), og senere teorier som nærmer seg kognitivismen. Under denne oppgavens begrepsanlegg gir det ikke mening med kognitivistisk ekspressivisme, siden ekspressivisme er definert som forkastning av den kognitivistiske premissen (1).

⁵ Den ordinære betydningen av «konstruktivisme» er rasjonalisme. I den første leddsetningen bruker jeg ordet ukonvensjonelt, om enn akseptabelt.

⁶ Forskjellen mellom *error theory* og fiksjonalisme er at den siste innfører et skille mellom appliserbarhet og sannhet, hvor moralske termer er appliserbare *innenfor*, men ikke sanne *utenfor* den fiksjonen moralsk praksis er.

⁷ En liknende vitalisering fra førstepersonsperspektivet finner vi i Habermas (1990: s. 45) under tittelen «On the phenomenology of the moral».

⁸ Ifølge teorien er diskursdeltakerne tvunget til å begå *transcendentalpragmatiske* (performative) selvmotsigelser om de skal bryte med diskursens krav til rasjonalitet og universalitet. Se Habermas' «Discourse Ethics» i hans 1990.

⁹ Dette svaret på Shafer-Landaus argument er ikke noe jeg tror er innenfor rammen av hva Smith selv ville sagt. Det er likevel noe som ikke er i konflikt med Smiths teori.

LITTERATUR

Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Frankfurt, H. 1971. «Freedom of the will and the concept of a person» i 1998 *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.

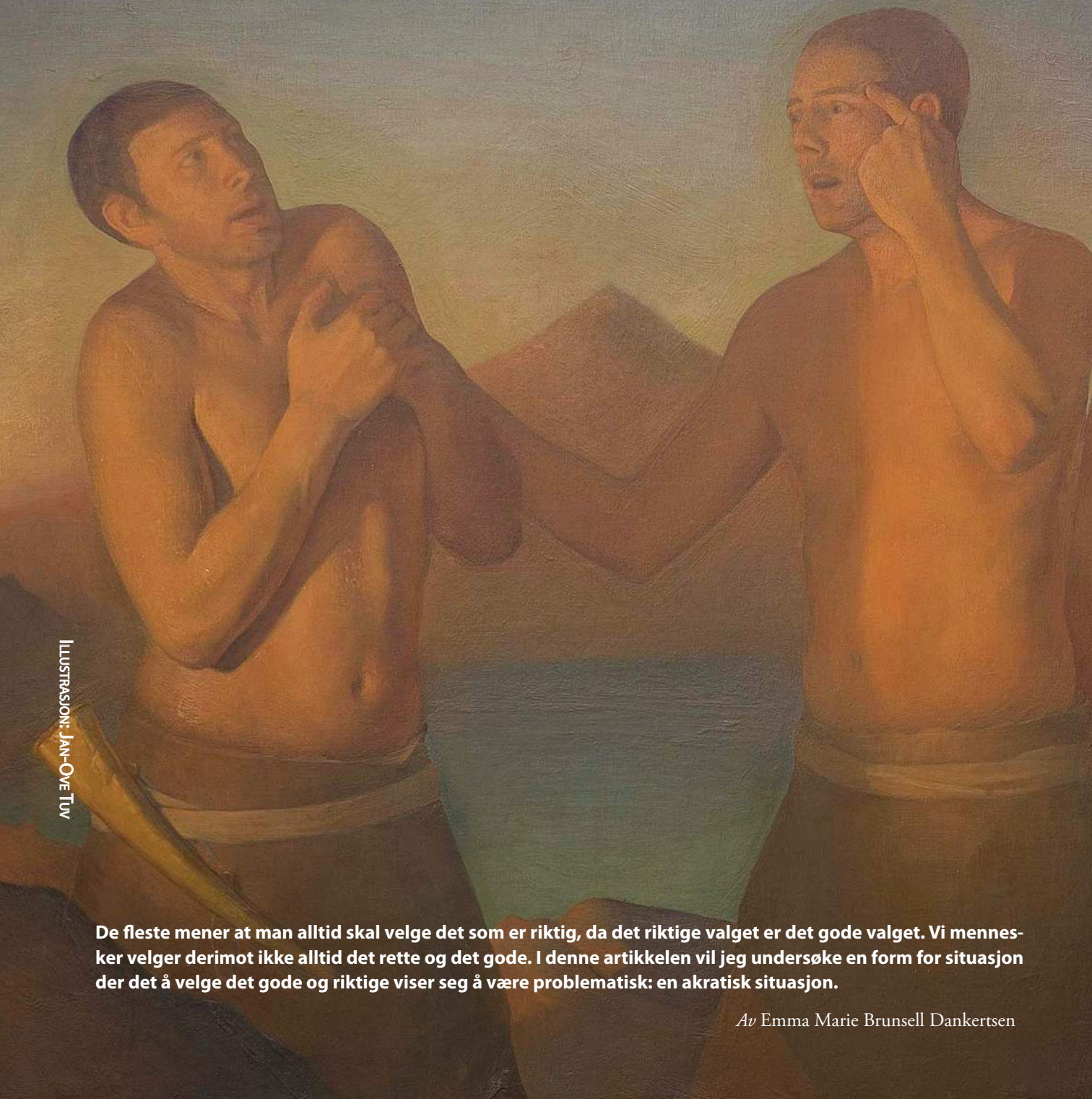
Velleman, D. 1992. «The Guise of the Good» i *Noûs*, vol. 26, ss. 3-26.

Watson, G. 1975. «Free Agency» i *The Journal of Philosophy*, vol. 72, ss. 205-220.

Wiggins, D. 2006. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Williams, B. 1980. «Internal and External Reasons» i 1997 Darwall et. al. (red.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, ss. 363-372. Oxford: Oxford University Press.

Å VELGE DET GODE



ILLUSTRASJON: JAN-OVE TUV

De fleste mener at man alltid skal velge det som er riktig, da det riktige valget er det gode valget. Vi mennesker velger derimot ikke alltid det rette og det gode. I denne artikkelen vil jeg undersøke en form for situasjon der det å velge det gode og riktige viser seg å være problematisk: en akkratisk situasjon.

Av Emma Marie Brunsell Dankertsen

I dette essayet vil jeg se nærmere på leontiuspassasjen i Platons *Staten*.¹ Denne passasjen blir ofte lest som en eksemplifisering av fenomenet *akrasia*, og det tas gjerne for gitt at Platons teori om sjelens tredeling er en forutsetning for at dette fenomenet skal være mulig. Det at Leontius blir vurdert som akratisk er derimot problematisk, for Platon ser ut til å benekte muligheten av fenomenet i dialogen *Protagoras*. I dette essayet vil jeg argumentere for at Leontius *ikke* er akratisk, og for å gjøre dette vil jeg først undersøke noen ulike definisjoner av *akrasia*. Fordi Leontius blir presentert i samtalen om sjelens tredeling og fordi tredelingen forstås som en forutsetning for *akrasia*, vil jeg først se på dette. Deretter vil jeg se nærmere på hvordan *akrasia* omtales av Sokrates i *Protagoras* og av Aristoteles i *Den nikomakiske etikk*.² Jeg finner dette nødvendig for å vise at Leontius ikke er akratisk. Til slutt vil jeg skissere en mulig ny tolkning av hva Leontius faktisk er.

Akrasia

Akrasia blir ofte oversatt til *viljesvakhet* på norsk, og på engelsk til *incontinence*, altså det å ikke kunne holde seg. Ordet er satt sammen av *kratos*, som blant annet betyr styrke, makt (over), seier og herske, og bokstaven *a* angir en negasjon, altså får vi *ikke*-makt, *ikke*-styrke, eventuelt mangel på makt og styrke. Dette impliserer at *akrasia* dreier seg om at man ikke klarer å holde fast ved noe; at man mangler styrke til å holde dette «noe» fast. Men hva er det man ikke klarer å holde fast ved? Svaret kan vi finne i *Protagoras*, hvor vi møter det greske uttrykket *to hedonon hetto* (354e), som kan oversettes med å være lystene underlegen eller å gi etter for lystene. Sokrates sier at de fleste fastholder at folk er uvillige til å gjøre det beste, enda de vet hva dette er og de er i stand til å gjøre det, med begrunnelsen at de er overmannet av nytelse (352d–e). Denne situasjonen har fått navnet *akrasia*. Aristoteles gir en lignende fremstilling av *akrasia* i *Den nikomakiske etikk*: «The incontinent person knows that his actions are base, but does them because of his feelings [...]» (1145b12) og «Further, people are called incontinent about spirit, honor, and gain» (1145b20). For Aristoteles er det viktig å vise hvordan, eventuelt hva, den akratiske kan vite, men før jeg går nærmere inn på det vil jeg se på situasjoner som folkene Sokrates sikter til vil kalle å være overmannet av nytelse. Skoleeksempler på nytelser man blir overmannet av er mat, drikke og sex, siden disse

alle er umiddelbare nytelser hvor et sterkt ønske om tilfredsstillelse er involvert. Problemet med disse nytelsene er selvsagt ikke at de er nytelsesfulle der og da, men at de er ødeleggende fordi de kan etterfølges av sykdommer, fattigdom og lignende (*Protagoras* 353c–e). Å bli overmannet av nytelse er dermed noe dårlig på grunn av konsekvensene; det resulterer i noe som gir mindre nytelse. Av dette kan man utlede en definisjon av *akrasia* som sier at man er akratisk når man *vet* at noe er det beste å gjøre, men man allikevel gjør noe som er mindre godt.

I forbindelse med sin behandling av *akrasia* fremsetter Aristoteles en handlingsteori som tar utgangspunkt i hans teori om menneskets natur: Vi har to typer oppfatninger, universelle og partikulære, hvor de partikulære er styrt av persepsjon. Når vi har en oppfatning om en handling,

er det nødvendig i øyeblikket å handle på det som blir konkludert ut fra de to (universelle og partikulære) oppfatningene. En akratisk person kan for eksempel ha en universell oppfatning som hindrer vedkommende i å smake på noe, og en partikulær oppfatning om at alt som er søtt er nytelsesfullt og at *denne sukkerbiten* er søt. Hadde vedkommende ikke vært akratisk ville han/hun ikke ha smakt, fordi det er den konklusjonen han/hun burde ha kommet

frem til etter sammensetningen av den universelle og den partikulære oppfatningen. Men hos den akratiske er begjæret i stand til å styre kroppen. Den akratiske ender dermed opp med å smake på sukkerbiten. På denne måten har fornuft og oppfatning gjort det slik at vedkommende handler akratisk. Men selv om oppfatningen om det søte ikke stemmer overens med det riktige å gjøre, så er ikke oppfatningen gal i seg selv (1147a26–1147b4).

Tredelingen av sjelen

Tredelingen av sjelen blir argumentert for ut fra et prinsipp om motsetninger, og blir utdypet gjennom hele *Staten*. En måte å skille sjelsdelene på kan være å undersøke hvilke nytelser som korresponderer med hver del. Jeg vil først kort presentere delene ut fra prinsippet om motsetninger, før jeg går videre til delenes korresponderende nytelser. Ved å undersøke nytelsene håper jeg å kunne se nærmere på hvordan de ulike delene fungerer.

Platon hevder: «It is obvious that the same thing will not be willing to undergo opposites in the same part of itself, in relation to the same thing, at the same time»

(*Staten*, 436b). Dette innebærer at hvis det viser seg at én og samme person kan ville og ikke ville ha noe samtidig, gi samtykke og ikke gi samtykke samtidig, ta noe og dytte det vekk samtidig, så må det finnes flere deler i sjelen (437b). Likeledes er det å begjære noe og å ikke begjære noe en motsetning (437c), og vi ser motsetningen mellom disse både i oss selv og i andre mennesker. Man kan begjære noe å drikke fordi man er tørst, men allikevel ikke drikke hvis man for eksempel vet at drikken er giftig. For å kunne finne ut av at man ikke skal drikke selv om man er tørst, må man kalkulere: Man må se sammenhengene og vurdere situasjonen som helhet, det vil si, ta alt relevant med i betraktning. Delen som er i stand til å gjøre dette blir, naturlig nok, kalt *logistikon*, den kalkulerende delen,³ og i mange oversettelser kalles den «den rasjonelle delen» (439c–d). Denne delen er i stand til å planlegge (442b) og har kunnskap om hva som er fordelaktig for hver del i sjelen og for sjelen som helhet (442c), og den kan dermed utvise forutseenhet for sjelen som helhet (441e), egenskaper som tilsier at *logistikon* bør styre over de andre.

Epithymia, også kalt den begjærende delen, er delen som blant annet ønsker å drikke, og dette er den største av delene (442a). Eksempler på begjær er tørst, sult og sex (439d), og den er umettelig når det kommer til penger (442a) fordi penger gjør at man kan få tilfredsstilt flere begjær: Desto mer penger, desto mer tilfredsstillelse. Det er tydelig at det er et motsetningsforhold mellom *epithymia* og *logistikon*. Men det finnes også en tredje del, noe som kan redegjøre for blant annet hvorfor vi blir sinte. Denne heter *thymos*. I tilfellet Leontius, som jeg snart skal gå nærmere inn på, er det slik at han begjærer likene *samtidig* som han føler avsky. Når han løper mot likene er det tydelig, ut fra hva han sier, at han er sint på seg selv (439e–440a). Dette sinnet, som kommer fra følelsen av avsky, tilhører *thymos*. *Thymos* skiller seg fra *logistikon*: For eksempel kan barn og dyr bli sinte uten at man kan si at de er kalkulerende (441a–b). Det er likevel likhetstrekk mellom *logistikon* og *thymos*, noe man eksempelvis kan se i situasjoner hvor en storsinnet person har gjort noe urettferdig og noen andre påfører vedkommende en form for fysisk smerte, slik som sult og kulde. (Smerte kan forstås som en motsetning til nytelse, altså noe *epithymia* vil sette liten pris på.) Desto mer storsinnet denne personen er, desto mindre vil *thymos* hisse seg opp (440c). Men i situasjoner hvor vedkommende mener at noen har behandlet ham/henne urettferdig, vil *thymos* hisse seg opp og kjempe for det vedkommende mener er rettferdig. En av tre ting kan da skje: Vedkommende vinner, dør, eller *logistikon* roer ned *thymos*

(440c–d). I det siste tilfellet er det tydelig at *thymos* og *logistikon* allierer seg med hverandre. Ved ettertanke ser vi at dette også er tilstede i det første tilfellet, fordi personen kalkulerer seg frem til at han/hun har gjort noe galt, slik at *thymos* og *logistikon* samarbeider ved at *logistikon* «befaler» *thymos* å være rolig.

I bok 9 av *Staten* presenteres de forskjellige nytelsene, én tilhørende hver del av sjelen (580d). I tillegg presenteres det tre forskjellige ønsker og former for styre (580d), hvilket innebærer at hver del som opplever nytelse, har ønsker og er i stand til å styre. De to siste momentene er også viktige, men jeg vil komme tilbake til dem senere. *Epithymia* søker nytelse i seg selv; den søker å få tilfredsstilt begjærene og tilfredsstillelsen er nytelsesfull. Den andre betegnelsen på denne delen, *den pengeelskende delen*, gir også informasjon om hva den finner nytelse i. Delen søker profitt fordi dette er middelet for å få tilfredsstilt begjærene (580d–e). Altså kan man si at nytelsen ligger i profitten: ingen profitt, ingen nytelse. Allikevel er det å tilfredsstille begjæret som er det primære. Når det gjelder den thymetiske delens nytelse, så er kommer denne fra ære, kontroll og seier (581a). Ære, kontroll og seier er momenter man finner i det sosiale rom: Man kan ikke tilegne seg ære eller godt rykte uten at det finner sted i et sosialt rom, da ære og godt rykte blir gitt av andre. Det å seire er å seire *over noen*, og det må være andre involvert fordi noen er nødt til å tape hvis det skal være en seier. Æresfølelsen bestemmes dermed av sosiale konvensjoner og av det idealet vi har for oss selv: Opp gjennom livet lærer vi hva som er sosialt akseptert, og vi danner oss idealer for hvordan vi bør være og hvordan vi bør handle.

Logistikons nytelse er å vite, og det man vil vite er sannheten (581b). Ifølge bok 4 er det *logistikon* som kan vite hva som er fordelaktig for hver del av sjelen og for sjelen som helhet. Av dette følger det at *logistikon* går etter det gode. Jeg vil likevel hevde at *alle* de tre delene går etter det gode, eller rettere sagt, det de *opplever* som det gode, for alle tre nytelser oppleves som det gode hvis man lar den gitte delen styre sjelen, siden det å tilfredsstille begjær *oppleves* som *det gode*.⁴ Her er en distinksjon mellom de tre delene viktig: Det er bare *logistikon* som kan ha viten, sann kunnskap⁵. Kunnskapen oppnås gjennom sannhetsøking, og det må vurderes hvilke argumenter som holder mål (582d). Bare *logistikon* er i stand til å skille mellom hvordan noe *synes å være* og hvordan det virkelig er, slik som med den rette pinnen som ser ut som den er bøyd der den ligger delvis nedsunket i vann. Et annet moment, hentet fra *Protagoras*, er at kunnskap er *målende* kunnskap,

og dermed, slik som Carone påpeker, er den nøyaktig og aritmetisk (Carone 2001:113; *Protagoras*: 356e–357b). Derfor finner *logistikon* nytelse i Det Gode, selv om *thymos* opplever det å bli æret som godt, og *epithymia* opplever tilfredsstillelse av begjær som godt. Konsekvensen av dette er at hvis *thymos* eller *epithymia* får styre, så vil disse nytelsene oppleves som det gode for personen, noe Platon bekrefter når han lar Sokrates si at hver type menneske vil verdsette sitt liv mest (581c), og det vil ha konsekvenser for personens liv.

Med utgangspunkt i dette deler Platon mennesker inn i tre hovedtyper (581b–c). La meg se litt nærmere på den *deliberative* modellen for tredelingen av sjelen. Her blir *logistikon*, *thymos*, og *epithymia* sett på som motivasjonskilder for handling. Hver av dem har emosjonelle, konative og kognitive evner, og hver gang en beslutning blir fattet, så blir den del av det som i denne modellen kalles «vilje». Etter valget følger handlingen (se fig. 1).

Valget er knyttet til *logistikon*, for hvis man har to valgmuligheter, så er det *logistikon* som må avgjøre, fordi det som kjent er *logistikon* som kan veie posisjonene opp mot hverandre. Dette bygger opp under ideen om at sjelsdelene har oppfatninger: *Epithymia* kan ha en oppfatning om at å ha sex med *y* er bra, *thymos* kan ha en oppfatning om at det å gjøre en handling *x* vil være ærefullt, mens *logistikon* vil ha muligheten til å ha oppfatninger om hva som er det gode å gjøre i en gitt situasjon. Å benytte «vilje» i denne modellen kan dog synes problematisk, og det av flere grunner. En grunn er at begrepet om vilje, slik som det er forstått i dag, ikke finnes hos Platon. Begrepet er likevel såpass nyttig, så jeg ser bort fra denne innvendingen. En annen innvending er at det kan se ut som viljen føyer seg til som en fjerde del av sjelen. Det gjør den derimot ikke, for viljen kan med modellen sees på som det som utfører den handlingen som i utgangspunktet er motivert av de ulike delene, noe som er nødvendig for at vi i det hele tatt kan gjøre noe. Dessuten er vilje, slik jeg her forstår det, så nært tilknyttet *logistikon* at det nærmest er å forstå som en undergren av denne. Følgelig: når det oppstår to forskjellige motivasjoner som stammer fra hver sin kilde, må *logistikon* kalkulere hvilken motivasjon man skal handle på. Dette innebærer ikke at *logistikon* styrer; det innebærer at motivasjonskilden sammen med *logistikon* styrer. Selvfølgelig er det mulig at det *logistikon* motiverer en til å gjøre blir handlingen man utfører, og på den måten vil man si at *logistikon* styrer. Handler man derimot slik som *epithymia* ønsker, blir valget tatt av *logistikon*, men styrt av *epithymia*.

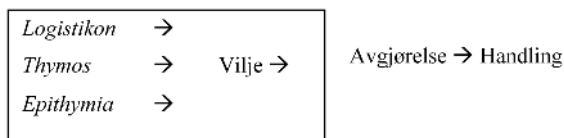


Fig. 1: Firkanten avgrenser de elementene i modellen som utgjør sjelen.

Siden alle sjelsdelene søker henimot det de opplever som godt, ser det ut til at enhver del vil ha en oppfatning om hva det gode er. Men for *epithymia* og *thymos* er dette oppfatninger som vil kunne endre seg i større grad. Begge kan overbevises om at de tok feil i en gitt situasjon, og de kan da forandre oppfatning om hva det gode er: En dag synes sex å gi aller mest nytelse, og derfor gir et skinn av å være det gode, mens det en annen dag synes mat å fylle denne rollen. *Logistikon* kan også ta feil så lenge den bare har oppfatninger og ikke har oppnådd viten.⁶

Hva skjer så hvis *epithymia* får styre sjelen? For det blotte øye kan det virke som om man blir overmannet av begjæret. For å forsøke å belyse dette nærmere vil jeg bruke litt plass på tyrannen. Kan det være at tyrannen egentlig bare er akratisk i en ekstrem grad? Tyrannen er manifesteringen av marerittet hvor våre lovløse nytelser og begjær hersker, en situasjon hvor man ikke stoppes av noe, verken fornuft eller skam, for å tilfredsstille alle sine begjær (571c–d). Blir tyrannen overmannet av begjæret? Sokrates sier at tyrannen blir til fra demokraten. Demokraten verdsetter frihet og likhet, og på den måten sidestiller han alle nytelser («all pleasures are equal and must be valued equally» (561c)). Når sønnen til demokraten vokser opp er det en mulighet for at sønnen ledes ut i lovløshet, av demokraten kalt «frihet». Noen kan plante erotisk kjærlighet i sønnen i håp om å kontrollere ham, men denne erotiske kjærligheten leder de overfladiske begjær slik at det å tilfredsstille dem blir det viktigste. Videre plasseres lengsel i sønnen, slik at han lengter etter å tilfredsstille sitt begjær. På denne måten fjernes all skam, all form for måtehold, og alle oppfatninger og begjær sees på som et gode: Sønnen blir fylt med importert galskap (572c–574c).

Vi ser fra tyrannens tilblivelse at han skiller seg fra den akratisk ved at tyrannen setter *epithymia* i førersetet; han ser ikke ut til å føle skammen man kan se at den akratisk føler, da den akratisk ønsker å handle mot det han tror er best. For å kunne svare på om tyrannen er akratisk vil jeg derfor se nærmere på behandlingen av *akrasia* i *Protagoras* og *Den nikomakiske etikk*.

Akrasia i *Protagoras* og *Den nikomakiske Etikk*

Konklusjonen på behandlingen av det å være overmannet av nytelse i *Protagoras* er at det ikke er noe annet enn uvitenhet (385c). Uvitenheten som beskrives her er derimot annerledes enn den som beskrives hos Aristoteles, for i *Protagoras* tar den som tilsynelatende har blitt overmannet av nytelse feil i hva som vil gi mest nytelse, og kan derfor ikke sies å ha viten i sokratisk forstand. Hos Aristoteles er det ikke slik; her vet den akraiske at handlingen er gal selv om vedkommende velger å utføre den.

Men Platon først. For å kunne komme frem til den riktige handlingen må man kalkulere, man må kunne måle hva som gir mest nytelse og kalkulere hvordan man skal unngå sykdommer og lignende som noen nytelser kan etterfølges av. Her kan man ta feil, for kalkuleringen kan stoppe før man oppnår viten. Umiddelbare nytelser virker større fordi de er nære, på samme måte som ting ser større ut desto nærmere vi kommer dem. Hvis man skjønner at et fjell er stort selv om det er langt unna, så har man kalkulert tilstrekkelig for denne situasjonen, men hvis man ikke skjønner det, stoler man på persepsjonen alene. Slik er det også med nytelsene og smertene. Hvis man har viten kan man altså ikke bli overmannet av nytelse. Om viten sier Sokrates: «[...] nothing was stronger or better than knowledge, which always prevails, whenever it is present, over pleasure and everything else» (357c). Det som skjer i tilfellene hvor man tilsynelatende har blitt overmannet av nytelse er at en oppfatning blir byttet ut med en annen oppfatning, i disse tilfellene har man ikke viten; man har kalkulert ufullstendig og feilaktig.

Denne sokratiske formen for viten henger nært sammen med kunnskapen *logistikon* har, slik dette er presentert i *Staten*: Det er en kunnskap som kan si hva som er best for sjelen, og for å kunne se hva som er best for sjelen må den være i stand til å kunne måle, altså komme frem til hva som er best gitt alle relevante alternativer. Det er dermed *logistikon* som kan finne sannheten.

Gitt at *akrasia* er å vite hva den beste handlingen er for så å la en av de andre sjelsdelene overstyre, og dermed gjøre noe mindre bra, finnes ikke *akrasia* for Sokrates i *Protagoras*. Men Aristoteles bruker nettopp ordet *akrasia* i sin fremstilling av viten, så hva skjer ifølge Aristoteles med den akraiskes kunnskap i det akraiske øyeblikket?

Min tolkning av Aristoteles er at kunnskapen blir nøytralisert. Aristoteles skriver at den akraiske mangler det partikulære premisset (*NE*, 1147b11), men at vedkommende kan få tak i kunnskapen igjen (1147b6), på samme måte som en sovende eller full person kan få tilbake kunn-

skap når de våkner eller kommer ut av rusen (1147b7-8). Her blir definisjonen av kunnskap viktig, for Aristoteles skriver: «But whether it is knowledge or belief that he has does not matter for this argument. For some people with belief are in no doubt, but think they have exact knowledge» (1146b25–26). Hos Sokrates i *Protagoras* er det derimot nettopp dette som spiller en rolle, for ingenting kan overgå kunnskapen. Aristoteles tillater at den akraiske vet noe, men hva slags *vitene* er dette? Her tror jeg det er viktig å se på hva slags person Aristoteles behandler når han skriver om *akrasia*. Han skriver blant annet at den dygdige ikke vil være akraisk, ikke bare fordi det å være akraisk er dårlig, men fordi den dygdige har viten om hva som er godt å gjøre. Det vil dermed ikke falle den dygdige inn å ikke gjøre det vedkommende *vet* er riktig, gitt at den dygdige er fullt ut dygdig. Den typen kunnskap den akraiske kan ha er fragmentert, den sitter ikke fast i sjelen. Aristoteles sammenligner det med en situasjon hvor man nettopp har lært noe og foreløpig kun kan gjenfortelle ordene uten å vite hva de betyr (1147a19–24).

Forskjellen på tyrannen og den akraiske blir at selv om tyrannen heller ikke har kunnskap, så styres tyrannen av ett motiv: nytelse. Det finnes ingen konflikt hos tyrannen. Han tenker ikke over at det kan finnes en bedre handling; den eneste gode handlingen for tyrannen er å tilfredsstille det begjæret han måtte ha der og da. Tyrannen tenker ikke over sykdommene og fattigdommen som kan følge av å la *epithymia* styre, i motsetning til de som tilsynelatende skal ha blitt *overmannet* av nytelse. Disse tenker over dette i etterkant, kanskje også underveis og i forkant av handlingen, uten at det forandrer hvordan de handler. Det gjør ikke tyrannen.

Med dette som bakgrunn skal vi nå vende oss mot Leontius.

Den akraiske Leontius

Platon forteller at på veien opp fra Piraeus ser Leontius noen lik ved bøddelens føtter. Leontius har et begjær om å se på dem, samtidig føler han avsky og vil snu seg vekk. Overmannet av begjæret løper han med vid åpne øyne mot likene mens han sier: «Look for yourself, you evil wretches, take your fill of the beautiful sight!» (440a). Før *epithymia* overmannet ham har han kjempet med seg selv og holdt seg for øynene, men *epithymia* vinner altså valget til slutt (439e–440a). Ved første øyekast ser denne situasjonen ut til å være akraisk: Leontius er overmannet av begjæret/*epithymia*. Hvordan ser dette ut ved nærmere ettersyn?

Leontius slites mellom to deler i seg selv: *Epithymia* vil

finne nytelse i å se på likene mens *thymos* mener at dette er en forkastelig handling. Hvorfor mener *thymos* dette? Sannsynligvis fordi Leontius har lært at det er galt å be-
gjære lik. Det er ikke sosialt akseptert, og Leontius ønsker å bli akseptert av samfunnet. Å bryte en sosial konvensjon leder lett til skamfølelse, en følelse knyttet til *thymos*.⁷ Har Leontius kalkulert hva som vil gi mest nytelse? Har han viten om den rette handling? I selve passasjen nevnes ikke rasjonalitet eller kalkulering, men det nevnes at han kjemper med seg selv. Er *logistikos* involvert i kampen? Det kan være at det kun er *epithymia* og *thymos* som slåss, og at *logistikos* ikke får entre arenaen. *Epithymia* forsøker å presse sin oppfatning om det gode over på *thymos*, mens *thymos* forsøker å presse sin oppfatning om det gode over på *epithymia*. *Thymos* mener det gir mer nytelse å beholde sin ære enn å se på disse likene, mens *epithymia* ikke bryr seg om ære, men utelukkende om de vakre likene. Jeg mener at denne tolkningen er forfeilet, og den neste tolkningen vil vise hvorfor.

Det kan nemlig være at *epithymia* og *thymos* kjemper om *logistikos* gunst, for de trenger begge denne delen på sin side for å kunne utføre handlingen, da en viss grad av kalkulasjon må til for å kunne handle. Hvis man ser på handlingen er det tydelig at Leontius må ta et valg; han slites mellom to motivasjoner, og en av dem må vinne for at en handling skal bli utført. Motivasjonene kan sies å komme samtidig, og må derfor komme fra to forskjellige deler, men man kan ikke handle ut fra to forskjellige motivasjoner samtidig. Derfor blir *logistikos* nødt til å velge hvilken del den skal handle på, selv om *logistikos* kan ta feil. Leontius har en *thymetisk* oppfatning: det er ikke ærefullt å løpe til likene, og en *epithymetisk* oppfatning: det vil gi nytelse å løpe til likene.

Beskrivelsen av konflikten mellom disse to viser at Leontius ikke kalkulerer hva som faktisk er rett å gjøre, og dette viser at *logistikos* kan ta feil når det ikke kalkuleres, eventuelt ikke kalkuleres tilstrekkelig. *Epithymia* får med seg *logistikos*, og dermed er det implisitt at *epithymia* styrer Leontius i denne situasjonen. Leontius kan ikke sies å være akkratisk fordi han ikke har viten. Han har to oppfatninger som ikke måles på en kalkulerende måte, og kan derfor ikke komme frem til viten om hva som er rett å gjøre i denne situasjonen. Hadde han visst det, så ville ikke kampen ha oppstått fordi kunnskap er noe fast og stabilt. I *Protagoras* sier Sokrates at målekunsten, når den viser oss sannheten, «would give us peace of mind firmly rooted in the truth and save our life» (356d–e). Men hos Leontius er det altså en del som ikke burde styre som har tatt kontrol-

len, *epithymia* har motivert til handling. Er han dermed akkratisk i følge andres definisjoner?

Fire typer akrasia

Terry Penner peker på fire forskjellige former for akrasia:

1. BELIEF-AKRASIA: acting contrary to what you believe to be the best option open to you;
2. KNOWLEDGE-AKRASIA: acting contrary to what you know to be the best option open to you;
3. SYNCHRONIC BELIEF-AKRASIA: acting contrary to what you at the moment of action believe to be the best option open to you;
4. DIACHRONIC BELIEF-AKRASIA: (a) acting contrary to what you believe to be the best option open to you throughout most of the general context of the action – including in particular, the period during which you consider what to do, and (b) the period during which you regret or approve of what you have done (Penner 1990:45–46)

Lider Leontius av *trosakrasia* (*Belief-Akrasia*)? Handler Leontius motsatt av det han *tror* er den beste muligheten for handling åpen for ham? Jeg mener å ha vist at *thymos* også kan ha oppfatninger, og jeg vil hevde at det følger at hvis *epithymia* eller *thymos* kan ta kontrollen i sjelen, så er de også nødt til å kunne ha oppfatninger om hva det vil si å ha kontroll: De må tilegne seg nok makt og påvirkningsevne overfor *logistikos* for å kunne diktere hvilken handling som skal utføres. Platon skriver at dette kan skje hvis man får feil oppdragelse. For at *logistikos* skal kunne styre må *thymos* og *epithymia* oppdras med riktig type musikk, poesi og fysisk fostring, slik at *thymos* og *epithymia* roes ned med beroligende historier og gjøres godlynt med harmoni og rytme (441e). Videre er det slik at man ikke er kalkulerende fra fødselen av (441a), og derfor er denne typen oppdragelse viktig for at en i voksen alder kan benytte *logistikos* for å forstå hva som er sant. Så man kan anta at hvis en slik oppdragelse ikke er tilstede, så vil *thymos* eller *epithymia* kunne bli mektige nok til å ta kontrollen. Penner deler opp *trosakrasia* i to, jeg vil nå se nærmere på disse.

Synchronic Belief-Akrasia: Handler Leontius motsatt av hva han i handlingens øyeblikk tror er den beste handlingen åpen for ham? Utsagnet hans kan tyde på det. Han ser ut til å mene at øynene hans er «onde vrak», samtidig som han løper mot likene. Er det mulig å mene to forskjellige ting samtidig? Platons tredeling av sjelen kan se ut som en åpning for dette, spesielt når han skriver at det kun er når *logistikos* styrer at man kan opptre som én person (443d–

e). Det kan likevel argumenteres for at Leontius' utsagn kommer som et tillegg til handlingen, at det er et uttrykk for hva som skjedde før han utførte handlingen. Er det mulig å handle mot det man mener er best der og da? Jeg tror at Leontius ser den umiddelbare nytelsen i det å se på likene, han tror at det å løpe bort til likene er det beste han kan gjøre. For *epithymia* er det gode å få tilfredsstilt dette begjæret, og når *epithymia* styrer vil det å løpe mot likene oppleves som den beste handlingen. *Thymos* taper kampen mot *epithymia*: det er skamfullt å løpe bort, men nytelsen virker større enn skamfølelsen, men denne «vurderingen» kommer i forkant av selve valget. Så nei, han handler ikke mot hva han tror er best der og da. Hvilket leder hen til *Diachronic Belief-Akrasia*. Denne formen for *akrasia* angår den generelle konteksten til handlingen, spesielt perioden hvor man vurderer hva man skal gjøre og perioden hvor man angrer på eller samtykker i handlingen. Viktig i denne distinksjonen er at den åpner for at man kan gi et argument for hvorfor man skal gjøre den akratisk handlingen. Som eksempel bruker Penner at han har kalkulert at man ikke skal drikke sjokolademelk, men når han skal handle tenker han at det er næringsgivende og at han fortjener en pause i dag; han forandrer mening midlertidig. Rett etter handlingen angrer han på hva han har gjort, han ser handlingen med dens originale klarhet (Penner 1990:46). Penner skriver selv at denne typen *akrasia* ikke er kompatibelt med Platons beskrivelse.

Allikevel er det interessant å se om Leontius kan lide under denne typen *akrasia*. Forandrer Leontius mening? Er det slik at han først tenker at dette er galt (jf. *thymos*), så at det er riktig, mest nytelsesfullt (jf. begjæret), for så etter å ha utført handlingen mene at det var galt? Selve passasjen gir som kjent ingen informasjon om hva som skjer *etter* at Leontius har sett på likene, men noe i ham mener at det er en gal handling i forkant av valget, så det er en åpning for at han er *diachronic belief-akratic* i forkant.

Selv mener jeg at dette blir en vurdering av situasjonen, interessant i seg selv, men at Penners syn er for langt fra antikkens syn på *akrasia*, i tillegg at det er problematisk at vi ikke vet hva som skjer i etterkant av handlingen. For kanskje angrer Leontius?

Når det gjelder *Knowledge-Akrasia* mener jeg å ha vist at dette ikke er mulig gitt Platons kunnskapsdefinisjon.

Er Leontius syk?

Hvis Leontius ikke er akratisk, hva er han da? Er han nekrofil?

Nekrofil? Nekrofil er en parafili og defineres som en «sjelden seksuell tilbøyelighet der man føler seg tiltrukket av lik». Parafili defineres slik: «En parafili karakteriseres av gjentatte, intense seksuelle tilskyndelser, fantasier og handlinger som inkluderer objekter som mange normalt ikke knytter til seksuelle aktiviteter eller situasjoner. Den avvikende seksualiteten vekker ofte følelse av skam og skyldfølelse hos den det gjelder, og forakt, avsky og fordømmelse fra omgivelsene. Disse fenomenene har tidligere blitt betegnet som «seksuelle avvik» og «perversjoner», begge deler begreper med en betydelig negativ verdiladning» (Grünfeld, Svendsen, 2009). Det første spørsmålet er om Leontius' begjær er et seksuelt begjær; om han søker nytelse er det

ingen tvil om fordi det er *epithymia* som styrer. Videre har Platon regnet seksuelle lyster som en del av hva *epithymia* søker, noe som styrker antagelsen om at Leontius' begjær er seksuelt, for det er i hvert fall ikke tørst etter drikke eller sult etter mat. Kan det være noe annet enn seksuelt begjær? Hvis man kan kalle et ønske om å se blomster for et begjær, så kan man si at det å ønske å se på noe er et begjær. Dette virker lite rimelig, for dersom noe skal kunne kalles begjær så må det være en svært sterk drift i oss, en drift som på mange måter er biologisk, slik som det å drikke, spise og ha sex er nødvendig for vår overlevelse. I *Staten* gis det ikke mange konkrete eksempler på begjærene, men de eksemplene som gis er av en generell karakter slik at man kan utlede mer konkrete eksempler fra dem («... and those that are closely akin to them» (436a), «... and the other pleasures found in their company» (573a)).

La oss uansett anta at Leontius' begjær er seksuelt. Hvis han da i tillegg er nekrofil, så vil dette være en gjentagende opplevelse for ham. I og med at historien er kjent for Sokrates og hans samtalepartnere er det en viss sannsynlighet for at dette har skjedd tidligere, rett og slett fordi det hadde vært enklere å skjule det hvis det var et engangstilfelle. Gitt at dette er et historisk tilfelle må kanskje noen ha observert denne situasjonen, for hvorfor skulle Leontius ha fortalt noen om dette?

Spørsmålet er fortsatt om Leontius er syk? At det foregår en indre krig hos ham er tydelig, og Platon skriver tidligere at *epithymia* er et resultat av følelser (*pathemata*) og sykdommer (*nosemata*) (439c). Er det i såfall Leontius som *helhet* som er syk, eller er det *epithymia* som er syk? *Epithymia* har inntatt en posisjon det ideelt sett ikke skal ha, dets evne til å motivere har blitt så sterk at det overkjører *thymos*, *logistikons* allierte. Så hva vil det si å være

syk? Store Norske Leksikon skriver at sykdom er «fellesbetegnelse på tilstander som kjennetegnes ved forstyrrelser i kroppens normale funksjoner», herunder også inkludert psykiske lidelser. Når det gjelder sykdomsbegrepet er det mest relevante for dette essayet det *holistiske* sykdomsbegrepet. Om dette skriver Store Norske Leksikon at det «bygger på at mennesket alltid opplever sin sykdom som menneske, og at hele mennesket alltid er involvert i sykdommen, både når det gjelder reaksjonene på sykdommen og det at sykdommen oppstår». Hvis man da tillater at *epithymia* hos *Leontius* er syk og legger et holistisk sykdomsbegrep til grunn, ser det ut å følge at hele *Leontius* er syk. Men dette er tross alt et essay om Platon, så hvordan bør man se det ut ifra ham? Jeg har tidligere vist til den deliberative modellen, og her blir valget tatt av *logistikon*. På den måten er hele *Leontius'* sjel involvert i situasjonen, selv om det er *epithymia* som er det sykeste momentet. For det er ikke *epithymia* revet fullstendig løs fra *Leontius* som løper. Man kan også se det slik at *logistikon* er syk, i hvert fall svakelig, når det ikke skjer tilstrekkelig kalkuleringsring. *Thymos* kan også sees på som svakelig fordi *thymos* ikke vinner gjennom til *logistikon*. I følge *thymos* er det *epithymia* ønsker galt, men er ikke sterk nok til å stå i mot *epithymia* i forkant av valget. Sett slik er hele sjelen syk, og dermed også hele *Leontius*. Som syk er det noe ved *Leontius* som ikke fungerer som det skal. I følge Platon er det en syk sjel som lar *epithymia* styre og motivere til gale handlinger.

Det interessante ved «sykdomstilfellet *Leontius*» er om dette betyr at han ikke er i stand til å handle annerledes. For hvis han ikke er i stand til å handle annerledes, spiller det ingen rolle om han ser at det finnes en bedre handling å gjøre. I tillegg kan man spørre om det er mulig å oppnå viten når man er syk? Kan man fungere som et kalkulerende individ når man er syk? Dette er spørsmål som fortjener egne artikler, og jeg vil ikke forfølge disse spørsmålene her.

Konklusjon

Jeg mener å ha vist i dette essayet at *Leontius* *ikke* er akkratisk: han tar feil i den situasjonen han kommer opp i på grunn av mangelfull kalkuleringsring. Hvis dette er riktig, er det ikke så stor forskjell på fremstillingen av *akrasia* i dialogene *Protagoras* og *Staten* som hva som ofte er antatt. Som sådan håper jeg å ha åpnet for en alternativ tolkning av *Leontius*-tilfellet. Man kan selvsagt stille spørsmål om hvorfor *Leontius* blir brakt på banen hvis han ikke er akkratisk, og man kan muligens hevde at selve tredelingen åpner for akratisk situasjoner så lenge man ikke benytter Sokrates' definisjon på *akrasia*, men min tolkning er annerledes. Jeg mener at *Leontius* bringes inn hovedsakelig for å vise at hos mennesker som ikke har viten, og dermed heller ikke er dygdige, kan det oppstå konflikt som ikke er akkratisk.

NOTER

¹ Jeg benytter Coopers *Plato Complete Works* i alle sitater, hvor *Protagoras* er oversatt av Lombardo og Bell, og *Staten* er oversatt av Grube, revidert av Reeve, gjennom hele teksten.

² Jeg benytter Irwins oversettelse av den *Den nikomakiske etikk* i alle sitater.

³ Jeg kommer til å benytte kalkuleringsring for hva *logistikon* gjør, ikke rasjonalisering, fordi kalkuleringsring er mer nøyaktig og mindre villedende enn rasjonalisering.

⁴ Fra 437d-438a skrives det om å begjære godt, slik som å begjære noe godt å drikke, og at et begjær i seg selv aldri begjærer noe godt å drikke, men at tørst *kun* retter seg mot drikke. Jeg mener ikke å gå mot at hvis man isolerer et begjær fullstendig og stripper det for all tilleggsinformasjon så vil det ikke være rettet mot noe godt på den måten. Det jeg hevder er at det å drikke når man er tørst oppleves som godt for den som drikker.

⁵ Jeg velger å likestille viten og kunnskap i akkurat dette essayet.

⁶ Dette kommer jeg tilbake til senere.

⁷ Store Norske Leksikon (<http://www.sn.no/skam/psykologi>) definerer skam som «sterkt ubehagelig følelse av å ha vist en nedverdiggende side av seg selv, og dermed avslørt seg selv som et mislykket, udugelig eller umoralsk individ».

LITTERATUR

- Aristoteles 1999, *Nicomachean Ethics*, 2. utg., oversatt av Terence Irwin, Hackett, Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
 Carone, G.R. 2001, «*Akrasia* in the Republic: Does Plato Change His Mind?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, bd.20, s. 107–148.
 «Parafili», *Store Norske Leksikon*, [online], B. Grünfeld og K.B. Svendsen. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/parafili[10.09.2009]
 Penner, T. 1990, «Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will», *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 16*, s. 35–74.
 Platon 1997, *Protagoras*, i Cooper, J.M. (red.), *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, s. 746–790.
 Platon 1997, *Republic*, i Cooper, J.M. (red.), *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, s. 971–1223.
 «Sykdom», *Store Norske Leksikon*, [online], B. Roald. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/sykdom[27.05.2009]
 «Sykdomsbegrep», *Store Norske Leksikon*, [online], Ø. Larsen. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/sykdomsbegrep[27.05.2009]



DET GODE SOM DET LIVSFREMMENDE

OVERSETTELSE AV ET UTDRAG FRA «THE OBJECTIVIST ETHICS» (1964) AV AYN RAND

Av Ole Martin Moen

Ayn Rands teori om det gode er oftere fordømt enn den er forstått. Derfor kan det være verdt å se nærmere på og undersøke noe Rand selv skrev om temaet. Under følger et utdrag fra Rands artikkel «The Objectivist Ethics» (1964), en artikkel der hun presenterer hovedargumentet for sin særegne etiske teori. Her argumenterer Rand for at «det gode» verken refererer til en form for sinnelag eller til en form for tilstand i naturen, men snarere at begreper som «godt» og «ondt» refererer til ulike former for relasjoner; relasjoner mellom en aktør og dens omgivelser. Mens «det gode», ifølge Rand, refererer til enhver ting som interagerer med en aktør slik at aktørens liv fremmes, refererer «det onde» til enhver ting som interagerer med en aktør slik at aktørens liv hemmes.

En viktig følge av dette synet på det gode, ifølge Rand, er at godhet er både et aktørrelativt og et objektivt anleggende. Trass i at Rand godtar det aktørrelative premisset om at «godt» betyr «godt for aktør X» og «ondt» betyr «ondt for aktør X» – og trass i at hun vedgår at én og samme ting kan være god for én aktør og ond for en annen aktør – fremholder hun at det er et objektivt anliggende hva som for enhver aktør i ethvert tilfelle er godt. For enkelt å eksemplifisere Rands poeng: Melkedrikking kan være godt for én aktør (f.eks. en aktør med kalkmangel) samtidig som det kan være dårlig for en annen aktør (f.eks. en aktør med melkeallergi). Således er spørsmålet om melkedrikkingens godhet aktørrelativt, og det kan ikke besvares uten referanse til enkelte aktører og deres tilstand. Dette endrer likevel ikke det faktum at melkedrikking for én aktør kan

være objektivt bra (altså: objektivt livsfremmende), mens det for en annen aktør kan være objektivt dårlig (altså: objektivt livshemmende), og det er ifølge Rand et rent vitenskapelig spørsmål hva som er godt og ondt i ethvert enkelt tilfelle. Melkeeksempelet gjør det klart at et aktørorientert perspektiv ikke trenger innebære at det er opp til hver enkelt aktør å «bestemme» hva som er godt eller ondt, og derfor er en aktørorientert teori om godhet og en subjektiv teori om godhet to ulike ting. En teori kan således være både aktørorientert og objektiv.

Ifølge Rand er alle etiske problemer analoge med «melkeproblemet», og uansett hvor komplekse etiske spørsmål blir, fremholder Rand, refererer «godt» og «ondt» alltid til objektive individ/omgivelse-relasjoner. I utdraget nedenfor forklarer Rand hvorfor begrepene «godt» og «ondt», dersom de skal ha mening innenfor et naturalistisk verdensbilde, må referere til nettopp «det livsfremmende» og «det livshemmende» for enkelte aktører.

The Objectivist Ethics

[...]

Hva er moral og etikk? Moral er et sett av verdier som veileder et menneskes valg og handlinger; de valgene og handlingene som setter standarden for og staker ut kursen i dets liv. Etikk er vitenskapen som søker å finne og definere et slikt verdissett.

Før vi kan definere, vurdere eller godta et etisk system, derimot, er det et spørsmål som må besvares: *Hvorfor* trenger vi mennesker verdier? La meg understreke dette. Det første spørsmålet i etikken er ikke: Hva

slags verdisystem bør vi godta? Det første spørsmålet er: Trenger vi mennesker overhode verdier? – og, i så fall: *hvorfor?*

[Når vi skal nærme oss dette spørsmålet, må vi først spørre oss:] Hva er en «verdi»? En «verdi» er det man handler for å oppnå og/eller beholde. Begrepet «verdi», vil jeg videre understreke, er ikke et begrep som eksisterer i et vakuum; enhver bruk av begrepet forutsetter et svar på to spørsmål: verdi *for hvem?* og verdi *henimot hva?*

«Verdi» forutsetter en entitet som er stilt overfor et alternativ og som kan handle for å oppnå visse mål. Dersom ingen alternativer finnes, er verken mål eller verdier mulige. La meg sitere min romanfigur John Galt fra *Atlas Shrugged*: «Det finnes kun ett fundamentalt alternativ i universet, eksistens og ikke-eksistens, og det er kun én form for entitet som er stilt overfor dette alternativet: levende organismer. Eksistensen til livløs materie avhenger ikke av noe, for materie kan ikke ødelegges; materie kan endre form, men det kan ikke opphøre å eksistere. Slik er det ikke for eksistensen av liv. Levende organismer står konstant overfor et alternativ, liv eller død, og dersom livet skal opprettholdes, må en organisme utføre spesifikke handlinger. Liv er en prosess av selvoppretholdende selvgenerert handling. Dersom en organisme feiler i disse handlingene, dør den; dens materielle bestanddeler forblir, men dens liv opphører å eksistere. Det er kun begrepet 'liv' som gjør begrepet 'verdi' mulig, og det er kun for levende entiteter at noe kan være godt eller ondt.»

For å gjøre dette poenget klart, kan du se for deg en uødelig, ikke-ødeleggbar robot; en entitet som beveger seg og som utfører handlinger, men som ikke kan påvirkes av noe, som ikke kan forandres på noen måte og som derfor heller ikke kan skades. En slik entitet ville ikke kunne ha verdier, for den ville ikke ha noe å vinne eller tape. Den kunne verken ansett noe som *for* seg eller *imot* seg, bedømt noe til å fremme eller hemme sitt liv, eller opplevd at noe oppfylte eller stred imot dens interesser og mål. En slik robot kunne verken hatt interesser eller mål.

Kun *levende* entiteter kan ha mål og kan gi opphav til mål, for det er kun disse som kan utføre selvgenerert selvoppretholdende handling. På et *fysisk* nivå er funksjonsmåten til alle levende organismer, fra det enkleste til det mest komplekse – fra næringsfunksjonen i en amøbes ene celle til et menneskes blodsirkulasjon – handlinger generert av organismen selv og rettet inn imot et spesifikt mål: opprettholdelsen av organismens *liv*.¹

En organismes liv avhenger av to faktorer: materialet og næringen den får fra omgivelsene, og handlingene den utfører; handlinger som sikter henimot å bruke ma-

terialet og næringen fra omgivelsene på en riktig måte. Hva slags standard avgjør hva som er *riktig* i en slik kontekst? Standarden er organismens liv; det som er kreves av organismen for dens overlevelse.

Her har ikke organismen noe valg: Det som kreves for dens overlevelse er bestemt av dens *natur*, av hva slags entitet den *er*. Mange variasjoner – altså, mange former for organismisk adaptasjon er mulige, inkludert muligheten for i et begrenset tidsrom å eksistere i en hemmet og syk tilstand – men det fundamentale alternativet forblir det samme: Hvis en organisme ikke presterer å utføre de handlingene som kreves av dens natur – hvis en amøbes protoplasma slutter å assimilere næring eller et menneskes hjerte slutter å pumpe – så dør organismen. På et grunnleggende plan er derfor stillstand motsatsen til liv. En livsprosess kan fortsette å eksistere kun ved at en levende organisme utfører visse selvoppretholdende handlinger. Målet for en slik handling – den ultimate verdien som, for å opprettholdes, må bli oppnådd til enhver tid – er organismens *liv*.

En *ultimat* verdi er det endelige målet eller hensikten som alle andre mål kan regnes som midler henimot – og en ultimat verdi setter standarden som alle andre mål *bedømmes* etter. En organismes liv er dens *verdistandard*; det som fremmer dens liv er *det gode*, det som hemmer dens liv er *det onde*.

Uten et ultimat mål eller en ultimat hensikt, er andre mål og hensikter umulige. En rekke av midler som fortsetter i det uendelige henimot et ikke-eksisterende mål er både metafysisk og epistemologisk umulig. Det er kun et ultimat mål, *et mål i seg selv*, som gjør eksistensen av verdier mulige, og metafysisk er *liv* det eneste fenomenet som er et mål i seg selv: en verdi oppnådd og opprettholdt gjennom konstant handling. Epistemologisk er begrepet «verdi» avhengig av og bygger på begrepet «liv». Å snakke om «verdi» uten å snakke om «liv» er en motsigelse. Det er kun begrepet «liv» som gjør begrepet «verdi» mulig.

Som et svar til filosofer som hevder at det ikke kan etableres noen relasjon mellom ultimate mål eller hensikter på den ene siden og virkelighetens fakta på den andre, så la meg understreke det faktum at levende entiteter eksisterer, og deres funksjon nødvendigvis eksistens av verdier og av en ultimat verdi som, for enhver levende organisme, er organismens eget liv. Som sådan kan verdibedømmelser gjennomføres med referanse til virkeligheten. Det faktum at en levende entitet *er*, avgjør hva den *bør* gjøre.

[...]

Hva slags mål er derfor det gode for et menneske å sikte henimot? Hva slags verdier er det et menneskes overlevelse forutsetter? Det er spørsmålet som besvares

av vitenskapen *etikk*.

Et menneske trenger etikk fordi det ikke kan overleve, slik et dyr kan, ved kun å handle ut fra øyeblikkets nødvendighet. Et dyrs liv består av en serie sykluser som repeteres igjen og igjen, slik som syklusen for å samle mat, føre avkom, etc. Et dyrs bevissthet kan ikke integrere sammen dyrets fulle livsløp; det kan kun tenke et kort stykke frem i tid før en syklus må repeteres på ny, uten at fremtiden kobles til fortiden. Et *menneskes* liv, derimot, er en sammenhengende helhet. På godt og ondt: enhver dag, ethvert år og ethvert tiår av et menneskes liv bærer i seg summen av alle tidligere dager. Et menneske kan endre sine valg og står fritt til å endre retning i sitt liv – og et menneske står i noen grad fritt til å gjøre opp for tidligere feiltrinn – men et menneske kan ikke flykte fra sin tilstand, og kan ikke leve livet fra øyeblikk til øyeblikk, slik et dyr, en playboy eller en bølge gjør. Dersom et menneske skal være suksessfullt i sin overlevelse – dersom dets handlinger ikke skal føre til dets egen

ødeleggelse – må det stake ut sin egen kurs og velge ut sine mål og sine verdier innenfor konteksten av livet som helhet. Verken løserevne sansefornemmelser, lengsler eller «instinkter» kan klare dette; kun menneskets fornuft kan løse en slik oppgave, og etikkens oppgave er å definere hvordan dette gjøres.

[...]

Etikk er derfor verken en mystisk fantasi, en sosial konvensjon eller et luksusgode som et menneske kan klare seg uten og som det kan endre eller forkaste når problemer oppstår. Etikk er en objektiv, metafysisk nødvendighet for menneskers overlevelse [...].

Utdrag fra Ayn Rand, «The Objectivist Ethics», fra *The Virtue of Selfishness*, 1964

NOTER

¹ Når jeg hevder at fysiske fenomener, slik som de automatiske funksjonene i en organisme, er «rettet henimot et mål», mener jeg ikke å implisere at disse har en «hensikt» (et uttrykk som kun kan anvendes på handlinger styrt av en bevissthet). Jeg forfekter derfor ikke eksistensen av teleologi i natur uten bevissthet. I denne konteksten bruker jeg begrepet «rettet henimot et mål» kun for å referere til det faktum at de automatiske funksjonene i en levende organisme er handlinger som *resulterer* i opprettholdelsen av organismens liv.

bøygen

0 3 / 0 9

|

R U S

O G D I K T -

N I N G

www.bøygen.net

«Hvis det skal finnes kunst, hvis det skal finnes en estetisk seen og gjøren, er én psykologisk tilstand uunnværlig: *Rus*. Rusen må først ha høynet mottageligheten til hele maskinen, ellers kommer det ikke til noe kunst. Alle typer rus har muligheten til oppnå dette: først og fremst den seksuelle opphisselsens rus, den eldste og mest originale form for rus. Dernest rusen som følger av alt stort begjær, alle sterke følelser; festens rus, kappestridens, triumfens, seierens, alle ekstreme bevegelsers rus; grusomhetens rus; ødeleggelsens rus; rusen under visse meteorologiske tilstander, som for eksempel vårens rus; eller under påvirkning av rusmidler; og endelig rusen som følger av viljen, av en overladet og overfull vilje. Det essensielle i slike former for rus, er følelsen av økt styrke og fullhet.(...)»

Friedrich Nietzsche – Götzen-Dämmerung

Frem fra Gjemselen

ANTROPOSOFI

Av Terje Stefan Sparby

Det mest åpenbare uttrykket for antroposofien, i hvert fall i Norge, men sikkert også på verdensbasis, er Steinerskolen. Indirekte sett kan antroposofien beskrives som menneskesynet som ligger til grunn for Steinerskolens pedagogikk. Noen kjenner kanskje også til biodynamisk jordbruk, antroposofisk medisin og Camphill-bevegelsen, som også har sin bakgrunn i antroposofien. I det siste kan man ha merket seg en noe hyppigere omtale av antroposofien, f.eks. i forbindelse med mer eller mindre kjente skikkelser fra norsk litteratur, slik som Jens Bjørneboe og Olav Aukrust. Antroposofien er tydeligvis ikke helt glemt.

At antroposofien har hatt en påvirkning på flere kjente kulturpersonligheter er et fenomen som er relativt unikt for Norge. Det samme gjelder at det fortsatt forekommer positiv omtale av den i offentligheten. At selve innholdet i antroposofien ikke debatteres er derimot helt normalt, samme hvilket land man ser til. Her til lands har det likevel vært noen unntak, som i sammenheng med Grimbergdebatten på 50-tallet, hvor blant annet Bjørneboe, men også filosofen Hjalmar Hegge, gikk ut mot den darwinistiske utviklingslæren og forsvarte antroposofien overfor professor Anatol Heintz. Hegge er en av få filosofer i Norge som har hatt et eksplisitt og positivt forhold til antroposofien. Tittelen på Heggens prøveforelesning i forbindelse med hans disputasjon – med Guttorm Fløistad, Egil A. Wyller og Reijo Wilenius i komiteén – var «Forholdet mellom filosofi og åndsforskning hos Rudolf Steiner». ¹ I selve avhandlingen, kalt *Frihet, individualitet og samfunn*, kommer Hegge blant annet inn på Steiners sosialteori og han bringer reinkarnasjonstanken inn som en vesentlig del av moralfilosofien. Verre var det for Richard Eriksen, en fremstående representant for antroposofien i Norge før krigen. Eriksens doktoravhandling *Jeget og tankningen* ble

underkjent. Muligvis skjedde dette på usaklig grunnlag, nemlig at han representerte en idealitisk tankeretning – en retning som hadde falt i unåde på universitetene på denne tiden. Underkjennelsen ledet til den såkalte universitetsstriden, hvor det blant annet ble stilt spørsmål ved pressens og akademias åndsfrihet.

Eriksen hørte med til dem som hadde møtt antroposofiens grunnlegger, Rudolf Steiner (1861–1925). Det var først mot slutten av sitt liv Steiner stod frem som «åndsforsker» og stiftet Antroposofisk Selskap. Tidligere hadde Steiner vært generalsekretær for den tyske seksjonen av Teosofisk Samfunn, men ble ekskludert etter å ha gått ut og hevdet – stikk i strid med ledende skikkelser innenfor teosofien – at Jiddu Krishnamurti (1895–1986) slett ikke var den gjenkomne Kristus. Ifølge Steiner ville ikke Kristus komme igjen i den fysiske verden, men i den eteriske. Tidligere hadde Steiner vært en respektert, om enn ukjent, kulturskikkelse i Tyskland. Han hadde vært redaktør for et tidsskrift, arbeidet med utgivelsen av Goethes samlede verker og skrevet bøker i filosofi, blant annet om Nietzsche – Steiner hadde selv møtt Nietzsche og han var for en tid medarbeider ved Nietzsche-arkivet. ² Opprinnelig hadde Steiner en realfaglig utdanning, men i 1891 tok han doktorgraden i filosofi ved universitetet i Rostock. Avhandlingen, *Wahrheit und Wissenschaft*, tar for seg Fichtes erkjennelsesteori og setter denne i relasjon til dattidens erkjennelsesteoretiske spørsmål, hovedsaklig slik disse kommer til uttrykk innenfor nykantianismen. Steiners filosofiske hovedverk, *Philosophie der Freiheit*, kom to år senere. Dette er en videreføring av tankene han presenterte i *Wahrheit und Wissenschaft*, og forsøker å begrunne en såkalt *etisk individualisme*. Hva er det som får Steiner til å ta skrittet fra relativt normale og «ufarlige» filosofiske

temaer til å begynne å snakke om Kristi gjenkomst i den eteriske verden?

Selv hevdet Steiner at han hadde sett ting andre ikke så siden han var liten. Han hadde en naturlig tilgang til et større iakttagelsesfelt enn det som vanligvis er gitt for mennesket. F.eks. hevdet han at han som barn kunne se døde mennesker, noe han den gang raskt lærte seg å tie om. Jeg skal ikke forsøke meg på noen psykologisk årsaksforklaring for hvorfor Steiner som voksen sluttet å tie. Hvis man har tilgang til et større, åndelig, iakttagelsesfelt vil det i utgangspunktet være naturlig å forholde seg til deler av kulturen hvor dette er et tema og blir tatt på alvor. Slik tror jeg man bør forstå Steiners relasjon til teosofien. At han valgte å snakke offentlig om temaer som angår mennesket som åndsvesen, på tross av at han dermed mistet ikke bare anseelse, men også venner, kan man helt enkelt forstå som et prioriteringsspørsmål.

Vi har nå for oss alle elementene som er med på å gi antroposofiens dens særpreg. Den er utviklet innenfor en vestlig kulturtradisjon, særlig den tyske, men uttaler seg offentlig om virkelighetsområder som hovedsaklig bare er anerkjent innenfor østlige spirituelle tradisjoner. Til grunn for dette ligger det en angivelig evne til å «se» inn i andre verdener. I tillegg – og i motsetning til mange andre okkulte retninger – settes Kristus i sentrum, og det hele får en relativt stor nedslagskraft i det praktiske liv.

Det at antroposofien er utviklet innenfor en vestlig kulturtradisjon innebærer at gurudyrkelse ikke komme på tale og at man delvis unngår visse bevissthetsutvidende teknikker, f.eks. de som baserer seg på pusteøvelser. I tillegg ønsker man å legitimere seg overfor et vestlig vitenskapsideal og den diskursive bevissthet generelt. Om dette ønsket kan innfris er det grunn til å stille spørsmål ved. Det er en utbredt oppfatning innenfor antroposofien at den er filosofisk (godt) begrunnet. Om dette stemmer, er tvilsomt. Det er flere grunner til det, men et av de mest tungtveiende, etter min mening, er at man ikke har noen grundig utarbeidelse av den filosofiske betydningen av forskjellen mellom vanlig iakttagelse og åndelig iakttagelse. I Steiners filosofiske skrifter nevnes ikke åndelig iakttagelse i det hele tatt, og det virker mildt sagt mistenkelig at det man skal begrunne ikke nevnes ved ett eneste ord.³

I tillegg forstår antroposofien den vanlige menneskelige bevissthet som fundamentalt avskåret fra virkeligheten og dermed ute av stand til å nå frem til denne. Antroposofien har et utpreget, riktignok ikke-darwinistisk, men likevel

evolusjonært syn på bevisstheten; *meningen* med vår tids bevissthet har nettopp vært å frembringe en individualisert bevissthet – en bevissthet som er avsondret fra sine omgivelser. En filosofi formet innenfor denne bevisstheten vil, forståelig nok, være svært mangelfull.

Det filosofisk mest interessante ved antroposofien er likevel å finne nettopp her. Nemlig i det at det evolusjonære bringes i sammenheng med erkjennelse. Og da snakker vi naturligvis ikke *naturalized epistemology*. Ut fra antroposofien finnes det ingen prinsipielle erkjennelsesgrenser. Det man kan snakke om er hvordan menneskets bevissthetsmessige konstitusjon på et gitt tidspunkt setter grenser for hva det kan erkjenne. Da må man også snakke om mulighetene for bevissthetsutvikling og hvordan denne forandrer mulighetsbetingelsene for menneskets erkjennelse. Når erkjennelsesspørsmålet blir et utviklingsspørsmål får man i det hele tatt et annet syn på kjente filosofiske problemstillinger. Det blir f.eks. lett å forstå hvordan solipsisme-spørsmålet kan

oppstå for en bevissthet som nettopp har blitt avskåret fra verden som et ledd i en individuasjonsprosess. Det samme gjelder spørsmålet om eksistensen av den ytre verden. Man får et helt annet perspektiv på slike problemer gjennom antroposofien. Siden man er avskåret fra virkeligheten vil man alltid kunne finne et godt argument for å gjøre ytterverdenes eksistens til et problem.

«Løsningen» på problemet ligger likevel ikke i å finne et godt motargument, men i å utvikle bevisstheten slik at man kan erfare omverden på en ny måte. Selve metoden for bevissthetsutvikling innenfor antroposofien er meditativ. Antroposofisk meditasjon vektlegger meditasjon som et erkjennelsesverktøy og nærmest overser det man vanligvis forbinder med meditasjon, slik som stressmestring eller muligheten for å nå nirvana. Meditasjonen skal utvikle åndelige organer som ligger latent i mennesket, disse danner så grunnlaget for en utforskning av den åndelige verden. Problemet for antroposofien på dette punktet er at den lover mye, men har lite å vise til i praksis. Etter Steiner har det vist seg svært vanskelig å kombinere teoretisk styrke med en (i hvert fall påstått) evne til klarsyn. Det ene eller det andre kan man riktignok oppdrive, men hver for seg – ser ingen ut til å klare å kombinere det på samme måte som Steiner, og dermed har antroposofien, i det minste indre sett, stagnert.

Kanskje betyr dette at antroposofien vil forsvinne lenger og lenger inn i glemselen. Hva slags grunner kan vi ha for å ønske at dette ikke skjer? For Steiner blir ikke

Ut fra antroposofien finnes det ingen prinsipielle erkjennelsesgrenser.

antroposofien rettferdiggjort først og fremst gjennom argumenter:

Sie tritt im Menschen als Herzens- und Gefühlsbedürfnis auf. Sie muß ihre Rechtfertigung dadurch finden, daß sie diesem Bedürfnisse Befriedigung gewähren kann. Anerkennen kann Anthroposophie nur derjenige, der in ihr findet, was er aus seinem Gemüte heraus suchen muß. Anthroposophen können daher nur Menschen sein, die gewisse Fragen über das Wesen des Menschen und die Welt so als Lebensnotwendigkeit empfinden, wie man Hunger und Durst empfindet. (Steiner 1924: ledesetning 1)⁴

Bare gjennom denne hungeren og denne tørsten kan antroposofien bli rettferdiggjort for den enkelte (her kan man kanskje merke seg et nietzscheansk trekk hos Steiner). Hvis den skal ha noen relevans i en offentlig, diskursiv kultur, må man selvfølgelig også kunne legge argumenter på bordet. Spørsmålet er om antroposofien i det hele tatt kan finne noen plass i en slik kultur. Vanligvis er den forskningsmessige holdningen overfor antroposofien den samme som historikeren Helmut Zander gir uttrykk for i *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945* (2007). Her betraktes antroposofien som en synkretistisk religiøs bevegelse, og man er ikke interessert i en gang forsøksvis å ta innholdet i antroposofien på alvor på sine egne

premisser. Etter min mening er dette fullt ut forståelig så lenge antroposofien selv ikke forsøker å nærme seg sine egne problemematiske sider med samme kritiske bevissthet og diskursive kraft som kulturen ellers. Andre mer positive og interessante tilnærminger kan man finne innenfor nyere forskning på esoterikk, representert særlig ved Wouter J. Hanegraaff. Han hevder blant annet at den moderne vestlige kultur er såpass formet av polemikk mot den esoteriske tradisjonen at esoterikken – og dermed også antroposofien – forblir en lukket dør for historieforskningen, for ikke å si akademia i det hele tatt (Hanegraaff 2005). Utfordringen når det gjelder gjensidig forståelse er slik sett minst like stor for akademia som den er for esoterikken.

Jeg vil avslutte ved å peke på et unntak, nemlig Jonael Schickler. I sin doktoravhandling, *Metaphysics as Christology – An Odyssey of the Self from Kant and Hegel to Steiner*, forsøker han å gi et rent filosofisk forsvar for følgende tese: «that the possibility of the resurrection of a physical body is a necessary condition of ordinary thought and experience» (Schickler 2005:xix). Her møtes altså akademisk forskning og antroposofi. Om det skjer på et saklig tilfredsstillende nivå kan man selv vurdere. Dessverre døde Schickler i en togulykke utenfor London like før avhandlingen skulle leveres, og han fikk dermed ikke anledning til å være med videre i diskursen – i hvert fall ikke fra denne siden.

NOTER

¹ Se (Hegge 1993).

² Se gjengivelse av Trond Berg Eriksens foredrag om Rudolf Steiner og Nietzsche-arkivet her: http://www.forumberle.no/artikler/a_nietzschearkivet.html.

³ Se (Sparby 2008) for en nærmere begrunnelse av dette standpunktet.

⁴ «Antroposofien opptrer i mennesket som et hjerte- og følelsesmessig behov. Den må finne sin rettferdiggjørelse gjennom at den yter dette behovet tilfredsstillende. Bare den er i stand til å anerkjenne antroposofien, som finner i den det som man må søke ut fra sitt eget sinnelag. Derfor kan antroposofier bare være mennesker som på samme opplever visse spørsmål om menneskets vesen og verden som en livsnødvendighet på samme måte som man opplever sult og tørst» (Egen oversettelse).

LITTERATUR

- Hegge, H. 1993, *Essay og debatt*, Viderforlaget, Oslo.
 Sparby, T. S. 2008, *Ånd og Vitenskap*, Kolofon Forlag, Oslo.
 Steiner, R. 1998, *Anthroposophische Leitsätze*, GA 26, Rudolf Steiner Verlag, Dornach.
 Zander, H. 2007, *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
 Schickler, J. 2005, *Metaphysics as Christology – An Odyssey of the Self from Kant and Hegel to Steiner*, Ashgate, Hampshire.
 Hanegraaff, W. J. 2005, «Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research», *Aries* 5, 2: 225-254.



VIRTUE, EMOTION AND SELF-INTEREST

A CONVERSATION WITH JULIA ANNAS

By Ole Martin Moen

Julia Annas is a leading scholar in both Ancient philosophy and virtue ethics. She earned her Ph.D. from Harvard University in 1972 and is now Regents Professor of Philosophy at University of Arizona. From August to October 2009, Annas was a visiting professor at University of Oslo's Centre for Advanced Studies. Filosofisk supplement met with her to discuss virtue ethics.

What, in your view, is virtue ethics?

Virtue ethics has turned out to be a broader category than some people expected when it started about 15 years ago. On a broad account, you can define a virtue ethical theory as any ethical theory in which virtue plays a central role. Such a broad account, obviously, leaves open a large number of possibilities. It can be said, for example, that consequentialists have a consequentialist virtue ethic, and within their framework, virtues are understood roughly as dispositions which systematically produce good results. Importantly, however, in consequentialist terms virtues need not be linked to a person's reasons for choosing her actions. An argument for this view is found in Julia Driver's *Uneasy Virtue*. Also, there is a pluralistic virtue ethics, as is argued for by Christine Swanton in *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. One interesting version of pluralistic virtue ethics is *Nietzschean* virtue ethics.

Nietzsche has recently been interpreted in a virtue ethical direction, and on this view, virtues are understood as dispositions which respond to different aspects of the world. Importantly, however, in Nietzschean terms virtues need not be linked to or contribute to an agent's flourishing. Most mainstream accounts of virtue ethics, however, are in a broad sense Aristotelian, in that they deal not only with one concept, virtue, but also with the concept of flourishing, or happiness.

Wherein lies the distinctive value of the virtue approach to ethics?

In its being a third basic structure that an ethical theory can take, alongside deontology and consequentialism. Admittedly, some consequentialists – like those just mentioned – argue that virtue should be understood merely as a concept in their theory, and as such, they maintain that virtue ethics does not constitute a third and separate alternative. They say: Well, maybe we didn't pay enough attention to virtues in the past, but now we do. I think, however, that there has been enough development to argue that virtue ethics indeed constitutes a third approach. It has certainly found its way into the textbooks.



ILLUSTRATION: LENE HAUGE

*Narrowing in on your own specific virtue ethical theory:
What does it take, on your account, for a character trait to
qualify as a virtue?*

That certainly is a complex question. Let's start answering it by examining a trait that is a virtue, like courage, and one that isn't, like industriousness. Industriousness is certainly a good trait to have, but I don't think that that alone makes it a virtue. So, what differences can we point to between what is a virtue and what is not? One difference is that a trait that is not a virtue can be exercised either virtuously or viciously. You can be industrious both in a good cause and in a bad cause, and this is a sign that industriousness is not a virtue. There is also a deeper point, however. This might need some further backing up than what I can provide here, but the kind of practical reasoning you build up when you develop a virtue is of a different kind than the practical reasoning you build up when you develop a trait that is not a virtue. Developing a virtue requires developing some grasp of value, of what is worthwhile, so that the more virtuous you become, the more you develop an understanding in the way you live your life of what is valuable and what is a worthwhile way to live. This is one reason why, according to many theories which I think are correct, the virtues all

develop holistically over your life as a whole, so that you don't develop one, say courage, in isolation from others. Industriousness, though, can be developed on its own – which is one reason why you can be industrious either viciously or virtuously. I also think that we intuitively recognize a difference between virtues like courage and other traits like industriousness, however much we want to develop the latter kind.

Would a distinguishing characteristic be that while virtues are concerned with morality, non-virtues are not?

I tend to avoid using the term "morality". Over the years, I've found that the terms "morality" and "moral" do tend, as people often use them, to presuppose certain assumptions that virtue ethicists don't necessarily share, for example the idea that the moral concerns only a certain area of our lives. Many assume that morality concerns only how we treat others, and on this view, reasons you have to be concerned with your own interests cannot be moral. If you operate with the term "moral" in a virtue ethical context, therefore, virtue ethics will seem problematic right from the start, since virtue ethics in an important sense is self-concerned. After all: *whose* virtues do you develop? I don't develop your virtues. You have to develop them.

If you use the term “moral” in describing virtue ethics, therefore, the project will look dodgy. As such, I think it is probably better for virtue ethicists not to use the term.

The self-concerned element in virtue ethics is sometimes used as a general charge against it. Thomas Hurka, for example, has critically described virtue ethics as “foundationally egoistic”, and some virtue ethicists, most prominently Rosalind Hursthouse, have granted him this. In On Virtue Ethics, Hursthouse admits that the ideal of virtue ethics can properly be described as “enlightened self-interest”. What is your view on that?

On Virtue Ethics is certainly an excellent book, but I myself, more defensively, stay clear of the term “enlightened self-interest”, because I think it gives away more than virtue ethics should give away. You are right, though, that the charge of egoism is a serious charge, and it is often considered as being weighty. Part of the reason for that, I think, is the assumption about morality that I just mentioned: That there is something dodgy about caring for one’s own virtues and one’s own life when one should care for others and their lives. I believe that Hurka himself has given the clearest statement of this objection. He grants virtue ethicists the important point that in being virtuous, one aims at the virtue itself, and one does not necessarily have one’s own interests in the corner of one’s eye when doing so. Hurka holds, however, that in spite of this, virtue ethicists are bound to accept the view that fundamentally, one’s own interests have a higher priority than the virtues – and this is what he calls “foundational egoism”.

Now, I myself don’t think that virtue ethics is a foundationalist theory, and as such I don’t like the word “foundation”, but I think the objection remains even if we phrase it in other terms. To approach a solution, I think we must start by asking: What sort of concern for yourself does virtue ethics recommend? Is it a concern where you think of your own interests as opposed to the interests of others, or is it a concern for you becoming a virtuous person? In my view, you aim at becoming a virtuous person, and this cuts across the egoistic versus non-egoistic debate. Therefore, I think it’s wrong to say that virtue ethics is egoistic. Your concern with yourself is non-egoistic because you aim at becoming a virtuous person, you aim at becoming a virtuous person in order to have the virtues, and having the virtues consists – among other

things – in helping other people.

So, on your view, we should be virtuous for the sake of having the virtues, not for the sake of being happy?

In the context of virtue ethics, I think one needs to be careful with the expression “for the sake of”. You want to be a virtuous person, and if you’re an Aristotelian, you believe that this will lead to flourishing, but I really don’t think that reintroduces egoism through the back door. This point depends, however, on what you think flourishing is. If you think flourishing is happiness – like in *having a good time* – then your theory will certainly look egoistic. But it would be daft to consider that an argument for being virtuous. After all: Who thinks that being virtuous is the best means to having a good time?

I think we must take seriously that in virtue ethics, the term flourishing is not given substantive content prior to one’s aiming at it virtuously. In other words: Before you start out at being virtuous, you don’t have a substantive notion of the kind of flourishing you want to achieve, and accordingly, being virtuous is not done as a means to an already given end. Rather, you begin with a vague idea of what flourishing is and what a good life is, and then you discover – by means of being virtuous – what flourishing more substantially consists in. Now, some people won’t like the fact that you have to become virtuous before you can see that being virtuous is the right way to flourish. A vicious person, for example, will not agree. But I think that’s alright, since that’s how the world is. We don’t all agree on what flourishing is.

To press this issue just a little further: What, as you see it, gives rise to the need for a separation between the virtuous and the vicious? Or in other words: Why should one choose to be virtuous, as opposed to choosing something else?

It can sound puzzling in the abstract, “why I should choose to be virtuous rather than vicious?”, but a crucial point about virtue ethics is that it always starts from where you are. So you think about your life as it is (and it makes a difference how much experience you’ve had, and how well you’ve learnt from it) and ask yourself whether you would have a better life living the life you have courageously and honestly, or in a cowardly and dishonest way. And you see at once that you’re not at a loss waiting for some theory to tell you which way to go; you have

lots of reasons to live your life virtuously. As such, I don't think such a question comes out of the blue, and as such, I don't think that it requires a purely theoretical answer. The only thing I think one can say is that our experience tells us that being virtuous is a good policy, and it seems intuitively mistaken to consider whether we might just as well be vicious as virtuous. Our background assumption is that being virtuous is a good thing, and Rosalind [Hursthouse] has put this in a wonderful way: When we bring up our children, we bring them up so that they will have the virtues. Now, why do we do that? We don't seem to do it merely so that later our children will be nice to us. We think that *they* will live better lives if they are, say, courageous rather than cowardly. Similarly, you don't bring up your child to be sneaky and dishonest. You think that that's not a good way to be, and the reason for that is not exhausted by your fear that the child will later cheat you. As such, you already start with the idea that being virtuous is a good thing. This might not take you the whole way, but I think that's where we have to start.

Like most virtue ethicists, you have stressed that whether or not you are truly virtuous depends upon what emotional dispositions you have. If you grudgingly give away your money, for example, you are not truly generous; to be truly generous, you need to act on the right, rather than the wrong, emotional inclination or disposition. To talk about "right" and "wrong" emotions, however, seems not to be entirely unproblematic. Would you say that we choose their emotions and, as such, that we can be held responsible for how we feel?

Yes, I think so. Now, that's often taken to be a very hard saying. Against it, one could appeal to a case where someone is brought up badly – say, in a prejudiced household – and say that even though this person might come to reject the ideas he was brought up with, he cannot get over the feelings of revulsion towards whatever objects he was brought up to have prejudice against. If so: Can we blame him? Now, I grant that there can be cases where people cannot control their emotions. That, however, does not imply that emotions are entirely outside of our control and that there is nothing we can do. It should be said, however, that how you view this depends on what you think an emotion is. I think emotions aren't just given drives that we can't do anything about. I think emotions are responsive to reasons. As such, I think it is up to us to work on our emotive reactions and to form them, even as

adults, and as such, I think that we can be held responsible for doing our actions in the right spirit.

You've said that virtue ethics is a fertile topic for philosophical research, and that there's enough material in virtue ethics "to keep the pot boiling for years". What specific areas do you have in mind?

One thing that is certainly interesting is how virtue ethical approaches are spreading to different areas of so-called *applied ethics*. In some sense, of course, virtue ethics has always been in that area, but not as deeply as it is now, when it has an increasing impact on how applied ethics is conceived. Take, for example, medical ethics. If you take a virtue ethical approach to that, you need to ask yourself what the virtues of a good medical doctor or a good nurse are. That, moreover, is really a difficult and really an applied question. You need to know a lot of concrete facts. You need to know what doctors do and then work out from there what it means for them to do it well. To point to another applied topic, Rosalind [Hursthouse] has written an interesting article on *environmental* virtue ethics. I think that until recently, people have assumed that virtue ethics is too anthropocentric to be amendable to environmental issues. After all, virtue ethics is about *our* virtues, and many environmental ethicists believe that we're the problem, not the solution, to the challenges they deal with. As such, they don't see how *us* having good or bad dispositions could matter. I find Hursthouse's approach interesting, however. If we have messed up the environment, our attitudes towards it need to be scrutinized, and Hursthouse is surely right that it's not enough for us to act differently – we need to develop a virtuous attitude towards the environment. She explores whether an environmental virtue ethics can manage with the ordinary virtues or whether it will require a new and environmentally focussed virtue. I think virtue ethical research of this kind is highly interesting, and it seems to have quite a lot of impact.

What projects are you yourself presently working on?

I just finished drafting a book on the idea that the practical reasoning involved in developing a virtue is the same as the practical expertise we get when we obtain a practical skill. This, the skill analogy, was very clearly grasped by Ancient ethicists, but it got neglected because most ethical theorists could

not see how practical skills like being an athlete or a builder could be relevant for morality. That seemed too mundane and too ordinary to be interesting. People, however, worry a lot about what the structure of ethical thought is, and I think that looking at practical expertise as a model for developing and exercising virtue can be very helpful. A skill analogy certainly doesn't give you everything you need in order to understand virtue ethics, but it gives you quite a lot, and I think it illustrates, once more, how virtue ethics provides a genuinely new alternative to the current theories of deontology and consequentialism.

Parallel with this, I'm working on the issue of virtue and law in Plato's *Republic* and *Laws*. Even though Plato is concerned with virtuous persons in virtuous communities in both works, there is an important difference between them, since in the *Laws*, every part of human life is regulated by law. The question is: Isn't such a policy giving up on virtue altogether? Plato doesn't think so, and I'm exploring why that is.

I, therefore, certainly find virtue ethics very fruitful and very useful. How about you? Do you find it useful in your work?

Me? *Well, yes, I think you can say so, but I'm afraid that I find it useful and interesting for reasons that you might classify as the wrong ones. In a Rand-like sense, I think that the*

egoistic aspect of virtue ethics, rather than constituting an argument against it, indeed makes it more appealing. I find that it gives new life to the virtues to see them not as duties of any kind, but as means towards – and as constituent parts of – one's own happiness and one's own flourishing.

Well, focusing on one's own life – whether one is a Randian or not – is important. In my view, however, virtue ethics cuts across the egoism/altruism distinction by holding that being a good person towards other people involves being a good person from your own point of view. It certainly involves an element of prudence to be a source of good to other people, and importantly, virtue ethicists don't say "You should send to the third world everything you have, except what you need to stay alive". A lot of people think they should send all their money to the third world, yet they *know* they're not going to do that, and the end result, then, is just a lot of unfocused guilt. I think that virtue ethics is a more helpful approach, since each of us starts from the question, "How can I live my life better?", and this is a question that we can all see the force of, and get down to answering in our actual lives.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Ett hode foran. Les Filosofisk supplement. Er du ikke god? Bli bedre! En ny filosofisk hverdag. Bakkenfor pensum. Forut for tiden, slåss vi en millimeter om gangen.

Abonner 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





PROSJEKT LYKKE

ET INTERVJU MED ØYVIND RABBÅS

Av Hege Dypedokk Johnsen

I *The Oslo Happiness Project* (OHP)¹ arbeider filosofer og filologer med individuelle prosjekter, dog med et felles utgangspunkt: ønsket om å utforske og formidle antikke begreper om det gode liv, *eudaimonia* eller *vita beata*. Professor i filosofi Øyvind Rabbås er en av dem som var med på å starte prosjektet.

Prosjektet fikk stor oppmerksomhet både i media og i forskningsmiljøet da det startet våren 2004. Så ble det stille. Hva har hendt i løpet av de fem siste årene?

Av ulike grunner har entusiasmen svingt. Vi har i flere omganger forsøkt å få penger til prosjektet. Vi tapte i konkurransen om å bli senter for fremragende forskning. Før det fikk vi et prosjekt som skulle gå over fire år, finansiert av forskningsrådet. Dessverre var det akkurat da hvileskjæret til Djupedal kom, med det resultat at forskningsrådet måtte kansellere alle stipender til denne typen prosjekter. Det var ufattelig surt – det var første gang i mitt liv jeg følte at statsbudsjettet berørte meg direkte. Vanligvis er det jo snakk om å få to kroner mindre i måneden. Dette følte som kraftig motgang: Ikke å bli senter for fremragende forskning føltes mer *fair* – det var mer mangel på medgang. Så reiste Panos Dimas til det norske instituttet i Athen, hvor han er bestyrer. Han er en dynamisk kraft i prosjektet, i samarbeid med andre land sørøst i Europa søker han nå om EU-midler til vårt prosjekt. To ganger har vi søkt om å komme på

Senter for grunnforskning, CAS. Sist gang fikk vi det, så fra høsten av skal vi være der. Dette må sies å være vår første «triumf»! Det blir et internasjonalt prosjekt, det kommer forskere fra blant annet Sverige, Finland, Island, Tyskland, Sveits, Hellas og USA. I denne forbindelse skal det arrangeres to konferanser, og den første blir avholdt i oktober. Jeg regner også med at det blir noe utadrettet virksomhet – på for eksempel Litteraturhuset. Det vi forsker på er jo veldig i skuddet for tiden, så jeg tror ikke oppmerksomhet og oppmøte blir problematisk.

*I artikkelen «Lykken er å lykkes» skriver du om antikkens etikk at «vi blir forespeilet en tenkning om lykken og får en utlegning om moral i stedet». ² Kan det samme sies om *The Oslo Happiness Project*?*

Der gjør jeg et retorisk poeng, for jeg tror at når folk er opptatt av lykken i dag, når til og med politikere på Stortinget er enige om at vi bør få et «brutto nasjonalt lykkeregnskap», så har de noe annet og noe snevrere i tankene enn det vi finner hos de antikke tenkerne. Det helt avgjørende er å se at det finnes to ulike begrep om lykken: et subjektivt og et objektivt. Nå tror jeg faktisk at vi moderne mennesker ikke entydig har et subjektivt lykkebegrep, men jeg tror det er det subjektive lykkebegrepet vi først tenker på når vi snakker om lykke.

Når du sier subjektiv lykke, mener du da psykisk tilfredshet og oppstemthet?

Ja, nettopp, og det er jo i og for seg ikke noe galt i det, det er ikke urimelig! Det er ytterst få som vil si at dette ikke er av verdi, eller at vi bør gå inn for det motsatte, eller forsøke å stille oss likegyldige til positive følelser som for eksempel glede. Spørsmålet her er imidlertid om denne subjektive lykken er en ubetinget verdi eller ikke. Er det slik at den subjektive lykken er et gode under enhver omstendighet? Platon og Aristoteles ville sagt at den subjektive opplevelsen av lykken ikke egentlig er lykke, det er ikke *eudaimonia*, det er *hedone*, som betyr nytelse. *Hedone* er nøytralt – noen ganger er det et gode, andre ganger er det det ikke, eller endog et onde. Så når det er et gode, er det betinget av et annet gode. Spørsmålet da er *hva dette annet er*. Det er dette mye antikk etikk handler om: Hva som er betingelsene for at en nytelse skal være av det gode.

Til forskjell fra det subjektive lykkebegrepet karakteriserer du Aristoteles' begrep om lykke som objektivt. Hva kjennetegner et objektivt lykkebegrep?

En moderne filosof som James Griffin sier at lykke er en tilfredshet vi føler når vi oppnår ting som er viktige for oss. Som regel er det slik at tilfredsheten følger av at vi faktisk har oppnådd dette. Men noen ganger kan det tenkes at vi faktisk ikke har lykkes i å oppnå det vi anser som viktig, eller enda verre at det vi anser som viktig ikke er bra, at vi har tatt feil i de mål vi har satt oss. Selv om vi blir tilfreds når vi oppnår et slikt mål, så kan man spørre om denne tilfredsheten er verdifull eller ikke. Vi kan tenke «riktignok var jeg tilfreds, men det var en feil jeg gjorde i livet».

Hvis vi holder på distinksjonen mellom faktisk versus tilsynelatende lykke, kan vi noen gang være helt sikre på at vi har å gjøre med det genuint verdifulle?

Nei, det kan vi ikke. Men det viser jo ikke noe annet enn at livet er vanskelig, og at ingen av oss er ufeilbarlige. Men noen av oss er klokere, har mer livsvisdom enn andre, og de tar mindre feil enn oss andre.

Så man må være klok for å bli lykkelig, fordi man må kunne skille faktisk fra tilsynelatende lykke?

Nja, skal man forstå Aristoteles, tror jeg man må gå frem i to skritt. Første skritt er å se forskjellen mellom det subjektive og det objektive lykkebegrepet. Den subjektive tilfredsheten er verdifull bare hvis den er en respons på at vi har opplevd noe som faktisk er verdifullt. Det neste skrittet er å spørre *hva det er som faktisk er verdifullt*. På dette spørsmålet kan folk ha helt forskjellige oppfatninger. Noen kan hevde at det er å få alle våre veloverveide preferanser tilfredstilt. Jeg vil anta at for eksempel en utilitarist vil kunne være enig i dette. For andre mennesker kan det verdifulle være å etterleve Guds bud. Eller det kan være som grekerne og Aristoteles tenker, at det verdifulle er å lykkes i å realisere vår natur som mennesker. Neste spørsmål blir da *hva er vår natur som mennesker, og hvordan bør den utvikles?* Det er dette som er den greske linjen. Vi kan være enige i at det objektive lykkebegrepet er viktigere enn det subjektive og likevel være uenige med Aristoteles. Men hvis du ikke følger med på skrittet hvor man skyver vekten fra det subjektive over på det objektive, da har du mer å snakke med Aristoteles om.

Du snakker mye om Aristoteles. Er det forskjeller mellom de greske tenkerne om lykken eller det gode liv?

Ja, det er det, men det er rimelig å si at Aristoteles' filosofi er den mest systematiske utarbeidelsen på dette område. Når det gjelder Aristoteles har vi alle hans skrifter i sin helhet, problemet med de hellenistiske filosofene er at vi stort sett bare har sitater og referanser. Derfor er det rent tekstmessig enklere å arbeide med Aristoteles enn for eksempel med stoikerne. Og når det gjelder Platon har vi dialogformen som stiller oss overfor helt spesielle tolkningsproblemer.

Med tanke på denne distinksjonen beskriver du det subjektive lykkebegrepet som hedone, og det objektive som eudaimonia.³ Epikureerne beskrives som nytelsesfilosofier. Aristoteles derimot karakteriserte nytelseslivet som et liv for beitende kveg. Hvorfor er det hedonistiske livet mer slavisk enn filosoflivet. Vil ikke den som tørster etter kunnskap, også forsøke å tilfredsstille et begjær: begjæret etter visdom? Er det alltid like lett å skille mellom hva som er hedone og hva som er eudaimonia?

Ifølge både Platon og Aristoteles vil *hedone* følge av *eudaimonia*. Det lykkelige livet vil også være et nytelsesfullt liv. Det som er problemet – særlig i passasjen om det beitende kveget – er at hvis man



ILLUSTRASJON: LENE HAUGE

setter suksess i livet som *lik* det å oppnå nytelse, slik at selve livsprosjektet blir nytelse, så setter man kjerra foran hesten. Det er å snu ting opp ned, fordi nytelse alltid er en form for *respons* på noe. Hvis vi sier at responsen er det verdifulle, så blir det som denne nytelsen er respons på, bare et rent middel. Da blir det viktige spørsmålet *hva er det mest effektive middelet*. Da er vi helt fristilt det vi nå rent faktisk opplever som tilfredsstillende, og det kan du si er underlagt psykologiske mekanismer som vi i en viss forstand ikke har kontroll over. Ikke er det noen grunn til at vi skal ha kontroll over dem heller – hvis målet er nytelse! Da vil vi bli slaver av våre lidenskaper. Hvis noen da er slik skrudd sammen at den høyeste nytelsen de får her i livet får de ved å klø seg, så vel: hver sin lyst!⁴ Man har de begjær man har. Det er ingen grunn til å ville endre på dette, hvis tilfredsstillelsen i seg selv er målet.

Når vi snakker om lykken tenker vi som sagt ofte på den behagelige opplevelsen av lykken. Vil du si at opplevelsdimensjonen ved lykken blir neglisjert hos Platon og Aristoteles?

Nei, det tror jeg ikke den blir. Tvert i mot tror jeg de legger stor vekt på opplevelsdimensjonen, men de ser på opplevelsdimensjonen i en større ramme – i en etisk ramme. Aristoteles vil si at hvis du nå har lykket med å komme i mål, la oss si at du har fullført utdanningen din og det går bra, vel, så har du all grunn i verden til både å føle nytelse og glede over dette, og også til å føle selvspekt og stolthet. Og det er bra! Slike følelser er virkelig verdifulle, men bare under de rette betingelser. Hvis du så tenker på den tredelingen av sjelen som Platon utvikler, og som Aristoteles på mange måter overtar, så tror jeg de begge vil si at det er et utryddelig trekk ved mennesket at vi har disse tre typer verdier: det gode, ære og nytelse. Når vi så oppnår både ære og anerkjennelse fra andre, må vi spørre om denne æren og anerkjennelsen er noe som vises oss av rett grunn, for bare da er det genuint verdifullt. Hvis det skjer av feil grunn, hvis man søker andres anerkjennelse ubetinget for sin egen skyld og ikke tar hensyn til *hvorfor* man får denne anerkjennelsen, da er den ikke verdifull.

Vi bør altså spørre oss selv når en anerkjennelse er berettiget og når den ikke er det?

Det er to problemer her, det ene er det du nevnte i stad: Det er klart vi kan ta feil. Det er menneskets lodd at vi alltid kan ta feil – men det er et konkret problem for den enkelte, det er ikke et filosofisk problem. Et større problem melder seg når vi skal utvikle et syn på hva det er som utgjør det objektivt gode. Hvordan skal vi gjøre det? Er det bare filosofer som skal gjøre det? For Platon og Aristoteles er det slik. Men da må man også huske at Platon og Aristoteles ikke sier at «Ja, vi har en gruppe filosofer, nemlig de som har denne utdanningen, og det er de som skal fortelle oss hva det gode er.» Det er snarere slik at de sier: «De som virkelig forstår hva det gode er, det er de som virkelig er filosofer!». Når vi snakker om filosofer i dag, så tenker vi på professorer i filosofi, eller de som i det minste har doktorgrad i faget, og det er de som skal komme å «fortelle oss hvordan vi skal leve». På Platons og Aristoteles tid fantes ikke filosofer i denne forstand. Filosofer var da det samme som kloke mennesker. Kriteriet på at man var et klokt menneske, var først å fremst at man hadde bedre ting å si om det gode liv enn hva andre hadde. Så da tror jeg man kan ta litt luven også av det paradoksale ved Platons tanker om filosofkongen, for i dag så går

det vel kaldt nedover ryggen på de fleste, inkludert filosofer, når de hører at det gode samfunn kun kan realiseres når kongene blir filosofer eller filosofene blir konger. Det vil si når vi får et slags professorvelde. Det tror jeg vi alle kan være enige om at ville blitt et mareritt!

«Lykken er å lykkes – i det å leve», skriver du. Mener du med dette at lykken snarere er en aktivitet enn en tilstand?

Ja, *eudaimonia* er en virksomhet. Aristoteles skriver helt eksplisitt at *eudaimonia* er en form for virksomhet, en *energeia*, som består i utøvelsen av vår menneskenatur. Man kan si at det å leve er en aktivitet, en oppgave. Så må man spørre seg hva denne oppgaven innebærer. Når det gjelder å utøve en gjerning på en kyndig måte, med sakkunnskap eller *techné*, for eksempel en legegjerning, så finnes det kriterier for hvordan denne skal utføres. Disse kriteriene kan riktignok noen ganger være litt omstridt som i medisinen, men det handler om å hjelpe mennesker til å bli friske gjennom å bruke forskjellige metoder. Metodene som ble brukt i antikken var diett, urter – droger kan du si – eventuelt primitiv kirurgi som amputasjon og brenning. Kriteriene for om man lykkes eller ikke er ukontroversielle: Forsvinner plagene var metoden vellykket. Helseplager er en del av livet som vi har metoder for å hanskes med, selv om noen leger er dyktige og andre ikke. Det er i bunn og grunn et spørsmål om kunnskap og kyndighet. I en viss forstand kan man si at det Platon og Aristoteles gjør er å generalisere fra disse fagområdene til livet som helhet. Hvilke problemer er det så som typisk oppstår i våre liv? Hva er det som skal til for å håndtere disse problemene? Grovt sett er det problemer knyttet til våre lyster og begjær, hvordan vi skal takle disse på en måte som gjør livet godt, samt hvordan vi skal forholde oss til andre mennesker. Vi har fornuft, så vi må gjøre dette på en måte som anstår seg vesener som har evnen til å ta rasjonell kontroll over sitt eget liv. Grekerne tenker på mennesket til forskjell fra dyr, men også fra gudene, slik at mennesket inntar en underlig mellomposisjon. Da gjelder det å mestre de oppgavene som livet konfronterer oss med, på en måte hvor vi gjør det beste vi kan for å håndtere problemene, og dette er en aktivitet: den karakteristiske menneskelige aktiviteten. Når Aristoteles og Platon filosoferer, så appellerer de til folks livserfaring; de skriver slik at hvis vi virkelig tenker gjennom de problematiske situasjonene vi opplever, og hva vi

kan gjøre i disse situasjonene, så vil vi kjenne oss igjen i disse og forstå at det er forskjell på å løse disse på en god eller en dårlig måte. La oss så bygge på det, og så bygger vi opp et syn på hva som skal til for å lykkes i å løse den oppgaven som livet som sådan presenterer oss for.

Vil du dermed si at det enkelte menneske er ansvarlig for egen lykke og karakter, og hvis så er tilfelle, tilskrives individet mer selvansvar i antikk etikk enn i moderne etikk?

Vi er ansvarlige for våre handlinger, fordi de springer ut fra valg vi gjør, eller eventuelt avståelser fra å velge – hvilket også er et valg. Om Aristoteles eller Platon pålegger det enkelte menneske et større ansvar enn hva moderne tenkere gjør, tror jeg likevel ikke hvis vi ser på Kant og deontologene. Utilitaristene vil også pålegge det enkelte menneske et betydelig ansvar for sine handlinger. Om vi er ansvarlige ikke bare for hva vi gjør, men også for *hvem vi er*, altså for vår karakter, er et mye vanskeligere spørsmål. Aristoteles er litt uklar på dette. På den ene siden virker det som om han ser for seg at karakteren formes gjennom oppveksten. Da formes den ikke av barnet selv, men av foreldre og andre oppdragere. Det er da å håpe at produktet av oppdragelsen blir bra – hvis ikke er på en måte løpet kjørt. I beste fall er da vedkommende egnet til å finne sin plass langt nede i rekkene, uten å kunne være i stand til å ta ansvar for eget liv. Eller så er vedkommende et monster som burde dø. *Better off dead than alive*, som det heter. På den andre siden sier Aristoteles noe om at vi er ansvarlige, eller i det minste medansvarlige, for vår karakter. Hvordan dette skal forstås, er et stort spørsmål. Man får nok ofte inntrykk av at karakteren formes i tidlig oppvekst, hos Platon til og med fra *før* fødselen, og opp til en eller annen gang i tenårene når man blir voksen. I løpet av denne oppdragelsesprosessen formes karakteren, men den formes av andre enn den oppvoksende selv. Derfor er det så viktig hvordan omgivelsene, miljøet, oppdragere og andre faktisk *er* overfor den oppvoksende personen – fordi det de gjør er nettopp å forme vedkommende. Det legges veldig stor vekt på pedagogikk og oppdragelse både hos Platon og Aristoteles. Man kan få inntrykk av at om noen kommer skjevt ut, finnes det ikke noe håp for disse. Dette er jo et syn som folk i dag finner litt vanskelig å akseptere, selv om det merkelig nok i våre dager også er en tendens til å klientifisere folk, for eksempel kriminelle eller narkomane. Ved å si at de er ofre for den oppdragelsen de har fått,

eller for traumatiske barndomsopplevelser, eller kanskje til og med sin genetiske utrustning, fraskriver de faktisk ansvaret for sine handlinger og sin livsførsel. Det virker som om dette synet er kommet tilbake igjen de siste åra. Dette er viktig for eksempel i jussen: Hva kan folk straffes for? Bare det de er ansvarlige for. Hvis de ikke er ansvarlige for at de for eksempel oppfører seg aggressivt, så kan de bare behandles for det, de kan ikke straffes for det.

Er oppdragesaspektet det område hvor antikke filosofer er mest fruktbare å se til når vi prøver å forstå lykken i dag – hvorfor vi har det slik har det, og hvordan vi kan få det best mulig?

Jeg tror at antikke tenkere er veldig fruktbare for oss angående lykken og oppdragelse. Fordi de mente at oppdragelsen er viktig for hvordan folk blir, så tenkte de mye omkring oppdragelse. Både hos Platon og hos Aristoteles kan man finne flere refleksjoner rundt karakterdannelse under oppveksten. Noe av det de la vekt på var betydningen av forbilder, eller rollemodeller som det heter nå til dags. Diktning, kunst og dans ble sett på som deler av den komplekse dannelsesprosessen. Fordi de mente denne prosessen var så viktig, var de svært opptatt av å virkelig *forstå* den. Hvis man ikke forstår den, vil man heller ikke kunne gripe inn og styre prosessen slik at den forløper bedre enn den ellers ville gjort. Så helt uavhengig av spørsmålet om det gode liv og lykken, så tror jeg at oppdragesaspektet er noe vi kan lære mye av.

På hvilke andre områder mener du at antikk etikk har noe å tilby som den mer moderne etikk mangler?

Jeg tror særlig at antikk etikk er rikere enn moderne etikk når det gjelder moralpsykologi. Antikk etikk har et mye mer utviklet syn på hvordan vi fungerer psykisk som moralske og praktiske vesener. Noe annet kan man ikke vente av teorier som setter lykken og det gode liv i sentrum. Det andre er at de har oppfatninger om hva det gode liv og lykken er – og der er både Kant og utilitaristene nokså naive, for de har et syn på det som tilsier at lykken bare er den totale summen av preferanse-tilfredstillelse. Det er å håpe at den går i pluss og ikke i minus.

En slags karmabank?

Ja, et slags bokholderi. Et økonomisk syn på lykken, egentlig. Det er ikke så mye spennende å si om det. Det henger sammen med psykologien. Det er nå engang slik at vi har de lystene vi har – vi kan prøve å manipulere oss selv, men vi har de lystene vi har, og det eneste vi da kan gjøre, er å prøve å tilfredstille dem i størst mulig grad, eventuelt under de begrensningene som trengs for at samfunnet skal bli levelig.

Hvilke mangler ser du i antikk etikk?

Det som synes fraværende, i alle fall før stoicismen, er et begrep om menneskeverd. Det virker som om man tenker at noen mennesker er mer verdt enn andre, alt ettersom i hvilken grad de lykkes i å virkeliggjøre sin menneskenatur. Å lykkes i å virkeliggjøre sin menneskenatur er en bragd, og det virker som om ens verdi som menneske måles etter i hvilken grad man lykkes i dette. Det man da kan savne, er et begrep om menneskeverd som er helt uavhengig av prestasjoner. Dette er en arv fra opplysningstiden, og Kant fremfor noen har gjort dette til selve grunnverdien i etikken. Jeg tror egentlig at det er få om noen moralfilosofer i dag som ikke er enig i at det må være et begrep om menneskeverd. Nå er det klart at dette går lengre tilbake enn Kant; kristendommen har spilt en rolle her, stoicismen fra antikken har også spilt en rolle. Men for det første kan jeg ikke nok om stoicismen, og for det andre så er jeg litt usikker på om stoicismen går riktig så langt som vi måtte ønske. Hos Aristoteles og Platon finner man helt klart ikke et slikt begrep om menneskeverd.

Så selv ikke kristenplatonikerne har funnet et slikt begrep hos Platon?

Det tør jeg ikke svare klart på. For de kristne er vi jo alle like for Gud, samme hva Platon måtte mene. Dessuten kommer begrepet om viljen inn her, noe man ikke har hos Platon og Aristoteles. Nå er det en lang diskusjon om man kan snakke om et viljesbegrep hos dem – jeg tror kanskje at man kan det, men jeg er enig i at man ikke kan snakke om viljen med stor V slik som hos for eksempel Augustin. For Augustin handler alt om hvilken vei din Vilje er vendt: Er den vendt mot Gud, eller er den vendt mot deg selv, eller mot det onde? Dette har ingenting med fornuft eller livsmestring å gjøre, det har kun med det radikale verdivalget å gjøre som ethvert menneske må ta: Det Gode eller Det Onde, Gud eller Satan. Dette finner du ikke

i antikken. Med en gang man snakker på denne måten, blir det helt naturlig i samme åndedrag å si «vi er alle like». Dette har ingenting med intelligens å gjøre, kun det simple spørsmål om hvilken vei din Vilje er vendt. Du kan si at det her ligger en oppvurdering av det enkelte menneskets verd, men det pålegger også det enkelte menneske et veldig stort ansvar. Og når vi har begrepet om Viljen, så kommer også spørsmålet om denne Viljens frihet inn, og så videre. Da er vi ikke lenger i antikken.

Det er en stor diskusjon om akrasia, som på norsk oversettes til viljesvakhet. For eksempel, hvorvidt Platon åpner for det eller ikke. Hva vil du si om relasjonen mellom viljesvakhet og det gode liv?

Dette er noe av det jeg synes er vanskeligst. Viljesvakhet er når du vet hva det gode er, men du gjør det onde. Du vet at burde gjøre A, men du gjør ikke A. Eller du vet at du ikke burde gjøre A, men du gjør det likevel. Da kan man spørre seg, vel, hva vil det egentlig si å vite? For hvis du vet at A er galt, men du gjør det likevel – *vet* du da virkelig at er galt? Den viten det er snakk om her er en genuint praktisk viten som er *gjennomgripende*. Det er ikke bare noe du har lest i bok, eller som du vet at mora di ville sagt det var galt; det er noe som hele deg i en viss forstand må stå bak. Hvis du ikke gjør det, så er det ikke viten; det er bare en oppfatning du har, men det er ikke noe du virkelig står bak. Det kan virke som om Sokrates og stoikerne tenker at man gjør alltid det man mener er det riktige. I situasjoner hvor man tilsynelatende handler på en annen måte enn det man mener er riktig, tar man feil av hva man egentlig mener.

Så viljesvakhet blir en umulighet hvis man tviholder på at den som vet det rette, gjør det rette?

Ja. En grunn til at dette er etisk viktig, og en grunn til at Sokrates og stoikerne benektet muligheten for viljesvakhet, er at viljesvakhet kan brukes som en unnskyldning. Hvis jeg sier at jeg visste at det jeg gjorde var galt, men at jeg ble overveldet av begjær, så fraskriver jeg meg på en måte ansvaret for det jeg gjorde. Det var ikke *meg*, det var *begjæret mitt*. Dette er en unnskyldning som kan være bekvem. Sokrates og stoikerne vil ikke vite av slike unnskyldninger.

Til slutt har jeg lyst til å spørre deg om noe jeg leste i din ar-

tikkel «Lykken er å lykkes». Du henviser her til Ibsens doktor Rellings dictum «Tar du livsløgnen fra et gjennomsnittsmenneske, tar du livsgleden fra det.» Hva er parallellene mellom dette sitatet og antikkens lykkebegrep, og hvilke tanker har du om Ibsens valg av ordet «gjennomsnittsmenneske» i denne sammenhengen?

Det er to ting her. Det ene er hvordan en antikk tenker ville stilt seg til dette utsagnet, og det andre er hvilken betydning valget av ordet «gjennomsnittsmenneske» har i doktor Rellings utsagn. Det siste har kanskje mer med Ibsenfortolkning å gjøre enn antikk etikk, men det er et interessant spørsmål. For å ta det første først: En antikk tenker ville sagt at det er en del mennesker som er slik at hvis de ikke levde på en livsløgn, hvis de ikke tok feil med hensyn til den egentlige verdien til de tingene i livet som gjør dem tilfredse, så ville de ikke ha noen livsglede eller noe livsmot i det hele tatt. Jeg tror at en antikk tenker ville sagt som så at «da får det heller være» – hvis dette er prisen man må betale for å kunne leve, så er det ikke en pris vært å betale. Å skulle leve i villfarelse om hvordan det egentlig er fatt med en i ens eget liv, det er ikke noe man kan gå inn for. Det vil si, det er ikke noe et menneske selv kan gå inn for. Derimot kan kanskje andre gå inn for det på deres vegne. For eksempel kan de som styrer i samfunnet tenke seg at den gemene hop ikke er kapable til å realisere menneskenaturen. For denne hopen er det derimot en umulighet å leve i erkjennelsen av dette – det ville være et ulidelig liv som sannsynligvis vil føre til at de ga f... i alt mulig og begynte å lage kvalm for samfunnet som helhet. Den andre muligheten er derfor å la dem leve i en slags livsløgn. Her kommer den såkalte «kongelige løgnen» inn, som Platon snakker om i *Staten*, og som han videreutvikler i *Lovene*. Religion skal fungere som opium for folket, for å bruke en senere tenkers uttrykk. Det er rett og slett et faktum at de fleste mennesker ikke vil klare å lykkes med denne livsoppgaven i noen særlig grad. Men disse menneskene må jo fortsatt leve, og da må de leve et liv som er akseptabelt for dem selv, som får dem til å bli en del av samfunnet. Da trengs det en *myte* om livet og deres liv, en ideologi om man vil. Den kan man si er en livsløgn som vil gjelde gjennomsnittsmennesket. Det er klart at dette for oss er et lite appetittlig trekk ved Platons filosofi, for det er jo ikke demokratisk. Men nå har aldri Platon eller Aristoteles gitt seg ut for å være demokrater. De ser helt opplagt på noen mennesker som bedre enn andre, i betydningen *bedre til å*

ta hånd om sine liv. Når det gjelder «gjennomsnittsmennesket» og doktor Rellings replikk, så kan det virke som om Relling er en slags nietzscheaner; en person som tenker at det finnes overmennesker og undermennesker. Gjennomsnittsmennesket, den gemene hop, har rett og slett ikke det som skal til for å leve et fullt og ærlig liv. Derfor må de bare la leve i villfarelser, ellers vil de bare bli obsternasige.

Doktor Rellings uttrykk gjelder kanskje ikke bare i et samfunnsperspektiv, men også i mindre institusjoner som familien. De fleste livsløgner er vel ofte ment for å skåne de man er glad i?

De er bekvemmelighetsløgner ja.

Er det bare bekvemmelighet, eller kan det sies å være noe omsorgsfullt ved slike løgner?

Jo, det er det nok. Når Relling snakker om livsløgn, så tenker han seg at det bare er de sterke som har styrke nok til å tåle sannheten om seg selv og andre. Det er typisk: Relling er lege, så han ser på dette i et sunnhetsperspektiv. Det minner om noe man kan høre fra enkelte sosialmedisinere, at *fordi* forekomsten av selvmord, skilsmisse, alkoholisme og depresjon er lavere blant kristne enn blant ikke-kristne, så er det bra om man er kristen. Med andre ord: Kristendommen er god medisin! Det var sågar en evolusjonsbiolog som nylig presterte å skrive at religion er godt for oss. Da tenker jeg for det første: Hvem er dette budskapet ment for? Er det ment

for folk flest slik at de skal gå hen og bli kristne fordi det er sunt for dem? Jeg har svært vanskelig for å se hvordan det kan være mulig å bli kristen *av den grunn*, og dessuten er det en underlig form for religiøs tro hvis man tror fordi man mener at man ved det kan spare seg for alkoholisme, skilsmisse og selvmord. Men hvis budskapet ikke er ment for folk flest, hvem er det da ment for – de kristne selv? For myndighetene, slik at de kan legge mer kristendomsundervisning i skolen? Jeg forstår ikke hva i all verden som er tanken. Men, for det andre, hvis det nå er et faktum at det er en sammenheng mellom religion og for eksempel depresjon – dette er jo et empirisk spørsmål, så det kan godt hende det er slik – da må vi jo spørre: *so what?* Og da er vi tilbake igjen: Sett at det var en sammenheng mellom religiøs tro og lykkfølelse, at folk i bedehusmiljøene langs bibelbeltet var lykkeligere enn resten av befolkningen som er ateister og «det som verre er», betyr det at de lever bedre liv, at vi burde misunne dem og ønske at vi var kristne? For meg er det en helt absurd problemstilling. Men for politikere som Dagfinn Høybråten virker det som om dette gir den største mening. Her er det rom for filosofisk refleksjon!

NOTER

¹ Andre medlemmer i OHP: Professorene Øivind Andersen, Panos Dimas og Eyjólfur Kjalar Emilsson, førsteamanuensis Mathilde Skoie og postdoktorerne Hallvard Fossheim og Håvard Løkke.

² Publisert i *Arr*, nr.1 2009.

³ Eudaimonia: Lykke, i betydning *harmoni i sjelen*. Hedone: Velbehag. (Anhedonia: uten velbehag, i betydning *tap av evnen til å føle glede*.)

⁴ Kløeargumentet i Platons *Gorgias*.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

machist -en, tilhenger av Ernst Machs vitenskapsfilosofi. Denne innebærer blant annet at man ser vitenskapelige lover som sammendrag av eksperimentelle hendelser, og dermed at vitenskapelige lover beskriver sanselige inntrykk snarere enn virkeligheten selv. **Mad Max, argumentum ad**, anvendes for å vise at det å unnlate å forfølge en gitt handlingsrekke, eller å forfølge en gitt handlingsrekke, vil føre menneskeheten til helvetes forgård. Kraften i argumentet hviler på å streke opp et scenario ingen ønsker skal inntreffe, for gjennom dette å sikre tilslutning til handlingsalternativet man ønsker å gjennomføre. Populær argumenttype i samtiden, spesielt i klimadebatten.

I «No apocalypse, not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)» fra 1984 beskriver filosofen Jaques Derrida trusselen om atomkrig, og hvordan denne kan forstås. Han forklarer den som å ha en essensiell retorisitet. «The terrifying reality of the nuclear conflict can only be the signified referent, never the real referent (present or past) of a discourse or a text», man kan bare forestille seg denne. Virkeligheten i atomalderen forstås som å være konstituert rundt en fabel som aldri har inntruffet.

Mad Max-trilogien er kanskje mest kjent for å ha gitt oss verdensstjernen Mel Gibson. Den første filmen i serien (1979) viser et australsk samfunn der oljemangel er i ferd med å bryte ned samfunnsstrukturene. Mad Max er politiets toppmann satt til å forfølge ondsinnede kriminelle, en oppgave han må betale dyrt for, da hans kone og barn blir kjørt ned av motorsykkjelgjengen han forsøker å nedkjempe. Dette gjør ham til en hevner på vegne av det gode mot de onde. I film nummer to (1981) er samfunnets sammenbrudd et faktum. Mangel på energikilder er fortsatt den kritiske faktor. I film nummer tre, *Beyond Thunderdome* (1985), har dette samfunnet møtt sin totale oppløsning. Max møter et samfunn av plyndring og slaveri. Som eneste håp i denne ørkenen av håpløshet blir Max, etter et slitsomt opphold i en håpløshetens by, reddet av et samfunn av barn som har overlevd en flystyrt. Ved å ofre sitt liv sikrer han dem en bedre tilværelse. Vi får også vite at energikrisen i verden førte til atomkrig. Tina Turner foreviger dette bildet av en samfunnstilstand i sangen «We don't need another hero»:

Out of the ruins

Out from the wreckage

Can't make the same mistake this time

Vi kan spore noe håp i disse bevingede linjer om at vi har én sjanse til. Slik er det ikke med Robert Costanzas bruk av *Mad Max* i artikkelen «Visions of alternative (unpredictable) futures and their use in policy analysis» fra 2000. Costanza, ekspert i økologisk økonomi, innfører den gale Max som ett av fire tenkte scenarier for menneskehetens fremtid, og i tre av dem håndterer menneskeheten klimakrisen. *Mad Max* er beskrivelsen av den verste mulige fremtid. Det tenkte scenariet illustrerer hva som skjer dersom menneskeheten mislykkes i å håndtere klimakrisen. Et annet er *Star Trek* der menneskeheten har klart å finne en ren og utømmelig energikilde som akkurat i siste liten (år 2012) redder oss fra de verste konsekvensene av CO₂-utslippene våre. I *Big Government* består staten og tvinger oss til å gi slipp på mye av det vi elsker. I *Ecotopia* har menneskeheten lært seg å leve i balanse med naturen.

Mad Max er beskrivelsen på hva som skjer hvis vi satser alt på at *Star Trek* vil slå til, men det ikke gjør det. Og hvem kan tenke seg noe verre enn en total kollaps av samfunnsstrukturene uten at vi klarer å gjøre noe som helst for å bedre vår fremtidige situasjon? *Mad Max* er slik den moderne henvisning til det fullkomne helvete. Ved å konstruere en fabel for å konstituere en ny virkelighet, og slik beskrive de verste mulige konsekvenser, kan man sikre tilslutning dersom man frykter at andre ikke skal slutte seg til argumentasjonsrekken man presenterer. Kraften hviler, som Turner antyder, i at vi alle ønsker et «life beyond the thunderdome». EFD

malapropisme -n, betegnelse på det at et ord i en setning erstattes av et annet med ulik betydning, men en viss lydlikhet – med nonsens og ofte komisk effekt som resultat, f.eks. når «a nice arrangement of epithets» (en fin rekke æresbetegnelser) ved to malapropismer blir til «a nice derangement of epitaphs» (en fin galskap av gravskrifter) – som det blir uttalt av selveste Mrs. Malaprop i Sheridans skuespill *The Rivals* (1775). Denne frasen ble tittel på en artikkel av Donald Davidson (1986), der han hevder at malapropismer viser at språklig kompetanse ikke kommer til uttrykk gjennom anvendelse av rigide regler i tolkning av ytringer – men at man ved tolkning av andre stadig modifierer sin forståelse av ordene i ens eget språk. Artikkelen ender for øvrig med Davidsons uttrykkelige benektelse av at det finnes noe slikt som språk (i ordets nær forstand) i det hele tatt.

MER ENN NISTEMAT PÅ VEIEN

ANMELDELSE AV ESTETIKK. EN INNFØRING,
KJERSTI BALE, 2009. PAX FORLAG.

Av Ragnhild Toft Brochmann

Kjersti Bales *Estetikk. En Innføring* er akkurat det en innføring skal være: pedagogisk god på grensen til å være en innføring i innføring, kunnskapsrik, konsentrert med eksempler, beskrivelser og ledetråder. En håndbok for nye studenter, en (på)minnebok for gamle og en oppslagsbok for alle interesserte. Kort sagt – en tiltrengt introduksjon som fyller et hull i det norske bokmarkedet.

Hvorfor trenger vi en norsk innføring i estetikk og hva gjør en hundreogfemti-siders lærebok til mer enn nistemat på veien?

Som Bale skriver er estetikk et aktuelt begrep. Først og fremst fordi det brukes overalt. Et lettvinnt plussord som tar seg bedre ut enn tingen det er ment å beskrive. *Estetisk* tannpleie er ikke bare klinisk uangripelig, men elegant og tillitsvekkende. Det sier «skjønne tannbisser» – på overflaten eller tvers igjennom. Estetisering som fenomen er også allestedsnærværende – fra kalkulererte produktstylingstrategier til et uuttalt krav om at alt vi omgir oss med – opplevelser, ting, mennesker – skal ha en form som høyner gleden over å være i verden. Men hvorfor er det sånn? Hva er estetikk – egentlig?

«Estetikk» brukes tradisjonelt som en betegnelse på kunstfilosofi og kunstteori. I videre forstand kan det også bety «læren om sansemessig erkjennelse», slik filosofen Baumgarten opprinnelig hadde tenkt det i 1750. Per dags dato holder estetikken hus et sted mellom klassisk filosofi og moderne kunst- og kulturteori. Spørsmål om representasjon, smak og kunstens mening på den ene siden – på den andre siden – ulike måter å problematisere kommersi-



elle prosesser på, som vareestetisering og estetisert politikk, samt grenser for hva fagdisiplinen kan og bør snakke om.

I tråd med utviklingen baserer Kjersti Bale seg på et utvidet estetikkbegrep. Det handler primært om opplevelsen av kunst – men også kunst forstått som en vid, sjangeroverskridende kategori: Fra *Pretty Woman* til Mallarmé, fra House til Händel. Som innføringer flest går boken kronologisk til verks. Vi starter med grunnmuren, «Hva er estetikk?» og så bygges det oppover, stein for stein: Platonsk *mimesis*, Kants smaksdommer, meningen med kunsten, ulike perspektiver på modernitet, modernisme og avantgarden – på postmodernisme, massekultur, og til sist globalisering, kjønn og teknologi. Kapittelstrukturen er kronologisk for å speile utviklingen. Samtidig flettes fortid og nåtid sammen slik at eldre, tyngre og mindre kjent stoff blir mer tilgjengelig og mindre kjedelig.

Hovedstyrken i *Estetikk – En Innføring* ligger nettopp her – i å gi oversikt og klare tidslinjer parallelt med kloke og morsomme eksempler på at før og nå nesten alltid er to sider av samme sak. Bale lar blant annet Edmund Burkes bortglemte ideer om *det sublime* forklare house-musikk som et godt eksempel på estetisk erfaring. I tillegg byr boken på et imponerende utvalg verksbeskrivelser – imponerende både i bredde, mengde og illustrativ effekt. For hvert avsnitt forklares emner og begreper med eksempler både fra litteratur, visuell kunst, teater, film, musikk og alt midt imellom. Fra Sappfos lille fragment til Célines brølende utbrudd: «Fy faen! (...) Etter kjøttgrytene hadde han vel gått om bord i svigerinna si og!»

Kanskje er det særlig den lettbenete vekslingen mellom før og nå, høykultur og popkultur, hovedlinjer og personlige kommentarer som gjør Bales innføring til en fin leseropplevelse. Fordi de pedagogiske grepene er så gode at de nesten går ubemerket hen. Fordi nyttige avstikkere aldri går på bekostning av oversikten, og fordi den har et usynlig, men likevel personlig preg: Virkelig gode eksempler kan ikke lånes og måten å presentere stoffet på må være lærerens egen om det skal fenge. Det ser til forveksling enkelt og greit ut, men de fleste som har skrevet kort og konsentrert om noe langt og komplisert vet at god, meningsfull

sammenfatning er en kunst. Ikke minst skal boken roses for å blande vanlige ord og fagterminologi på en måte som gjør det lett å lese seg inn i ukjent terreng.

FILOSOFIQUIZ

1. Hvordan vil Rawls sikre at primærgodene blir fordelt med rettferdighet som rimelighet, av kontrakt deltakerne som skal bestemme fordelingen?
2. Hvem hevder at mennesket må handle av plikt for å ha en god vilje?
3. Hva er det høyeste gode, ifølge Aristoteles? Ved hvilke tre karakteristikk kan dette gjenkjennes?
4. Hvilken type etiske teorier kjennetegnes av at det rette forstås som forut for det gode?
5. Hvilken filosof hevdet, i *Principia Ethica* (1903), at moralske egenskaper er ikke-naturlige egenskaper i verden?
6. Hvilke to tyske filosofer utviklet diskursetikken?
7. Hva betyr *to agathon*?
8. Ett av teodicé-argumentene til Augustin kan kalles privasjonsteodicéen. Argumentet forsvarer påstanden om Guds eksistens overfor den tilsynelatende eksistensen av ondskap i verden. Hvordan går argumentet?
9. Hvilken metaetisk posisjon påstår at dommer om moralsk godhet kan reduseres til uttrykk for de emosjonelle holdningene til den som utsier dommen?
10. Hva betyr «aristokrati»?
11. Hva er forutsetningen for moral ifølge Bertolt Brecht?
12. Hvilken etisk retning virker det rimelig å anta at Monty Pythons Mr. Creosote tilhører?
13. Hva slags etisk teori forbinder vi med Rosalind Hursthouse, Philippa Foot og Martha Nussbaum?

SVAR

1. At det er satt bak vitenheters slør
2. Immanuel Kant
3. Eudaimonia (lykke). Det er ønskelig i seg selv, det er ikke ønskelig for å oppnå andre goder og alle andre goder er ønskelige for deres skyld.
4. Der første: deontologi eller pliktetikk.
5. G. E. Moore
6. Karl-Otto Apel og Jürgen Habermas
7. Det gode (grest)
8. Gud er allgod. Men skapelsen kan ikke være like fullkomment god som skaperen, altså må verden være mindre god enn Gud. (Ondskap er egentlig privasjon av det gode.)
9. Emotivisme. Ekspressivisme er også gyldig svar.
10. De bestes syre (*ariston* er superlativ av *agathon*, men kommer fra en annen rot, jf. norsk «god» og «best»)
11. Mar
12. Hedonisme
13. Dysetikk

DEN SOM ER OPEN FOR ALT, GÅR GLIPP AV MYKJE

MELDING AV MÅTEHOLD I GRÅDIGHETENS TID,
HENRIK SYSE, CAPPELEN DAMM, 2009.

Av Marita Spildo

Filosofen Henrik Syse vil med boka *Måtehold i grådighetens tid* frigjere lesaren med å stille han til ansvar for den moral eller umoral han fører. Syse hevdar at vi med å «frigjere» oss frå måtehaldet lagar oss tvangstrøyer. Det får meg til å tenkje på ein samtale eg hadde tidlegare i sommar. Samtalepartnaren min hevda at for han kunne ordet «blæ» bety akkurat kva han ville det skulle bety. Slik meinte han at han frigjorde seg frå alle konvensjonar og reglar om korleis vi nyttar språket. Det han ikkje såg var at han eigentleg avgrensa seg sjølv, at han sette på seg ei «tvangstrøye» meir enn frigjorde seg. For med å gjere dette tok han ikkje makta over språket, men lét det styre han. Han mista kontrollen over verktøyet. Syse oppfordrar oss til å ta dette ansvaret ved å praktisere dyden måtehald.

Måtehald

Pengar, sex, krig, miljø og alkohol er område der Syse meiner dyden måtehald er særskild viktig. Han definerer måtehald som evna til å halde igjen, til å finne balansen, og til å granske seg sjølv kritisk. Måtehald er ikkje primært ein handlingsregel eller ei plikt, men ein dyd, altså eit karaktertrekk eller ein kvalitet, og ifølgje Syse er den grunnleggjande for at eit samfunn skal kunne kallast lukkeleg, velfungerande og godt.

Platon definerer dydar som kvalitetar som leier oss til å gjere gode handlingar og vere gode samfunnsborgarar. Han meiner fire dydar er spesielt grunnleggjande: mot, vitskap/klokskap, rettferd og måtehald, og desse vert kalla dei fire kardinaldydane. Måtehald er den dyden som sty-



rer dei andre dydane ved å minne om middelvegen, men for Platon og Aristoteles, som for Syse, er det ikkje snakk om askese: «Måtehold handler slett ikke om manglende livsglede, men tvert imot om å la gleden få den rolle den bør ha, så den forblir glede og ikke forfaller til en evig og rastløs søken etter nytelse og rus» (65). Måtehald er altså middelvegen, ikkje det middelmådige og heller ikkje bevisstlaus aksept av gamle grenser. Syse konkluderer med at måtehald handlar om å ta vare på sjela vår og våre menneskelege kvalitetar, slik at vi aldri gløymer at livet er skjørt, og til slutt oppsummerer han i fem punkt kva filosofane han har referert til gjennom boka seier at dyden måtehald består i og leier oss til:

1. «Vi skal kjenne – og anerkjenne – egne grenser.»
 2. «Vi skal vise respekt for menneskets skjørhet.»
 3. «Vi skal makte å se hva som er for mye, og hva som er for lite.»
 4. «Vi skal ikke forveksle det måteholdne med det middelmådige eller likegyldige.»
 5. «Vi skal være forsiktige – slik at vi ikke mister oss selv og de viktigste verdiene i livet.»
- (137)

Syse utfordrar individet gjennom heile boka og seier at det konstant står overfor reelle val, til dømes når det gjeld pengar. Vi kan ikkje sjå på etikk som subjektivt, skriv han, som smak og behag. Vi må ha nokre etiske standardar og grenser. Den som ikkje har det, meiner at det som er etisk for ein, ikkje er etisk for ein annan, og då finst det ikkje nokon objektiv norm som til dømes seier at det er verre å

tene pengar på klasebomber enn på andre produkt. Når det gjeld det å tene pengar burde finanskrisa vel vere grunn nok til å ta fram dyden måtehald. Syse viser til Aristoteles som seier at «[u]sikker mulighet er ikke det samme som reell virkelighet» (89), og hevdar at krisa har «sitt utspring i at død 'mulighet' er blitt betraktet som allerede levende 'virkelighet'» (77). Måtehaldet har vore fråværande og pengar som ikkje fanst har vorte sett på som reell røynd. Som eit alternativ til dette jaget meiner Syse at dyden måtehald kan leie oss mot evna til å glede oss over den vesle lukka, og at kjernen i desse gledene er uavhengig av forbruk og pengar. Han fortel historia om fiskaren som elska å sitte ved vatnet med fiskestanga si, men som vart fortald av nokon at han burde ta seg utdanning, lære seg å rekne og lese, kjøpe eigedom, og investere pengar. For då ville han jo, nettopp, kunne ha fridom til å sitte med fiskestanga si ved vatnet. Men måtehald skal som nemnd vere ein middelveg, og ikkje ei asketisk livshaldning. Syse kan difor sitere Torbjørn Røe Isaksen som poengterer den motsette overdrivinga: «Det er sant at lykken ikke kan kjøpes for penger, men det er ikke dermed sagt at vi blir lykkeligere av å bli fattigere» (92).

Sjå dette mennesket!

Syse påpeikar at alle dei fem områda han tek for seg er knytta til driftar ein kan bli slave under om ein ikkje passar på å vere måtehalden. For Aristoteles er menneskelivet målretta: Alle individ strevar etter *eudaimonia*, lukke, som er det gode liv. Dei moralske dydane oppfattar han som vegvisarar til den langvarige lukka. Dei hjelper oss å handle rett. Syse hevdar at om vi ikkje vil verte slavar er det avgjerande å vite kvar eigne grenser går, og han viser i den ånd til Platon sin definisjon av *sofrosyne* (måtehald) som sjølvkjenning og sjølvkontroll. Dette får meg til å tenkje på tjuven Max Stirner skildrar i *Den eneste og hans eiendom*. Tjuven er ikkje er egoistisk nok, hevdar Stirner, fordi han i det han stel underlegg seg andre sine ting. Han lar dei styre over seg, og vert ein slave. Ved hjelp av oppsedding og danning, ved å internalisere måtehaldet og andre dydar slik at dei vert ein del av den ein er, meiner Syse vi betre kan bevare dømmekrafta. Måtehald handlar om den indre karakterstyrken.

For å betre møte utfordringar i livet må vi vere trygge på oss sjølv, og for å vere det må vi ha ein fast grunn å stå på. Vi kan jo sjå for oss korleis det ville gå om vi støttar oss til ein rein subjektiv etikk. Syse fortel om grenser som radikalt har vorte flytta, og gamle dydar og verdiar som har vorte fjerna, og meiner dette har skjedd av to grun-

nar. Av relativisering, der det personlege har teke over for det objektive og dei etiske normene, og den kunnskap vi får gjennom å sjå handlingane våre i historisk perspektiv har vorte sett på som eit hinder for framskrittet. Og av frigjering, frå gamle grenser som har vorte kasta over bord, og nye som har vorte definerte uklårt, eller ikkje definerte i det heile. Han meiner forsiktig handling er noko anna enn feig handling. At nettopp fordi vi kvittar oss med gamle fordommar og grenser – og det er ofte både bra og naudsynt – må vi spørje kva vi har å sette i staden og kva vi mistar på vegen. I 1789 var den franske revolusjonen eit faktum, og dei revolusjonære ville forkaste alt som tilhørde det gamle samfunnet. Syse skriv òg om andre revolusjonære politikarar, frå Russland til Kambodsja, som har hatt same program. Ei forsiktig analyse av dydar og verdiar i det eldre samfunnet, med sikte på kva som kunne sparast, vart ikkje sett på som naudsynt, men heller farleg. Dersom noko er råte, er alt råte – dersom noko må bytast ut, må alt bytast ut. Syse viser i same kapittel til Alexis de Tocqueville som i boka *Det gamle regimet og revolusjonen* understrekar at dei revolusjonære slett ikkje klarte å knuse dei gamle institusjonane slik dei hadde ynskje om, men snarare vidareførte mange sider ved dei, berre i dårlegare forfatning. Syse meiner dei revolusjonære manglar respekt for menneske som har andre tankar enn dei sjølv, at dei set individet til side, ser på det som berre ein del av kollektivet, og at dei slik gjer det usynleg, til fordel for saka. Når vi har med menneske å gjere, meiner Syse vi må hugse på at dei alltid er knytt til no-situasjonar, og at dei ser ting frå sin ståstad. Måtehald krev nettopp varsemd og balanse: ei forsiktig framferd overfor dei menneska det vedgår, respekt for deira oppleving av situasjonen, og balanse mellom sak og person. Slik at vi ikkje øydelegg det sant menneskelege, i oss sjølv og andre.

Middelvegen

Boka til Syse er underhaldande, og er ei fin innføring i historia rundt dydar, då især måtehaldet. Han har ikkje skrive ei fagfilosofisk bok, men dette er eit viktig tema som alle, filosof eller ikkje, burde sette av litt tid til å reflektere rundt. I ei tid der det meste flyt, og der sanninga kan diskuteras, er det viktig å ha nokre ankerpunkt. Måtehald kan vere dette punktet som gjer at vi ser og set pris på kunnskap samla opp gjennom generasjonar, og som set oss til ansvar for å bruke denne kunnskapen. Men kan kvart individ stillast til ansvar for sine handlingar, og sin moral? Syse freistar å gjere dette, men korleis kan han det når han som kristen naudsynt har Gud som siste dommar?

Ofring og forsaking er ord Syse brukar; ein radikal altruisme er naudsynt, seier han. Vi må gi plass til «en myr oppriktig uegennyttighet». Samtidig seier han at vi må streve etter eit måtehald som handlar om å ta vare på sjela vår og våre menneskelege kvalitetar. Men er ein opp-

ofrande person måtehalden? Kva med ein gylden middelveg (ein måtehaldet sin veg) der han både må tenkje på seg sjølv og på dei andre? Det synast meg at han, lik tjuven til Stirner, heller ikkje tenkjer nok på seg sjølv – ikkje er egoist nok.

KRYSSORD

For løsing av forrige nummers kryssord: se [www. filosofsksupplement.no](http://www.filosofsksupplement.no)

Av Mats Lende

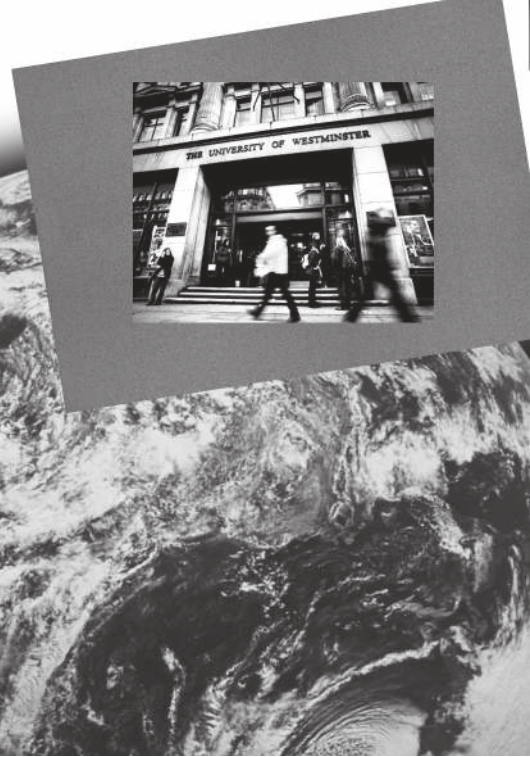
FILO-SOF	SMILTE	KVINNE-HUS	ENS-ARTET	MYNT ART.	BIB. DEL	FILO-SOF	BREV	NØD	FISK	SLADDER	DOP	ROE KALDT
KANT:												
	SUBJEKT					FILOSOF					EGEN	
BIB. PERS				OPP-DRETT	READY-MADE	ENDRING	GASS					
ZIZEK											TERPE	DESSERT
DRIKK												BYNE
TOTAL												
		ERST-ATNING		GÆL-ERE				SKVET PRON.		ADV. HAST		ETIKK Å LA LEVINAS
FILO-SOF	LYD			ELV		GODT	STATISTIKER					TESE, ANTI-TESE, SYNTese
						LIVIG	GI					
PRON.				KRAFT KAR	STILLE ANMODNING			OPP-HAV		PRON. LIKE		
BY				BIB. PERS								DET ER
						UNG-DYR	KNEKT NRK					MANN FORF.
DET	KJØRE-TOY							ORDNE IDR. ARR.				SPILL
UNJE-VE	GLASS							TREET KONJ.				
STRID												
								VIK-PUNKT AVSLÅ				
PLASS		TINE LIKE		ADV.	MÅL			REGN-PANGEL GRETE				MIDI-PUNKT
FILO-SOF												
YTRE								FLATUS ANFALL				UT-TALE
PRON. FORFORTE	MUNTILIG			ENER	FRØ		SKOL JEG					ALEME NYN. PRON.
							FLIRE			BAR		
										DESSERT		
X-ORD-FORF. SORTERES				URØV-ENDE MAKT								FINS
				MENE					YTRET			LØS

VERDEN SOM TENKEPLASS:

REISEBREV

MAGNUS LØVOLD

STED: UNIVERSITY OF WESTMINSTER



Klokken er 7.25, tirsdag morgen, det regner og jeg er på vei til forelesning. Dampen har kondensert mot vinduene og avskjærer de morgentrette passasjerene i en av Londons signalrøde dobbeltdekkere fra den regntunge og bråkete virkeligheten utenfor. Jeg presser meg ned på et ledig sete ved siden av en halvt sovende kineser og forsøker å late som om han er meg like uvedkommende som jeg er ham. Morgenbussen fra hippe Shoreditch i øst til Wells Street ved Oxford Circus – Londons ubestridte og overspente midte – er alltid overfull, og når det regner (noe det ofte gjør, men ikke så ofte som enkelte vil ha det til) føler man seg ikke så mye som sild i tønne som sardin i lake.

Jeg er på vei til the University of Westminster, et universitet hvis navn indikerer en storslagethet som strengt tatt – skal vi tro avisen the Guardians uoffisielle ranking – ikke stemmer overens med virkeligheten, altså oppfatningen til de omlag 30 000 studentene som studerer der. Målt i forhold til institusjoner som Oxford, Cambridge og London School of Economics, havner Westminster ganske langt ned på listen, men med en forholdsvis god økonomi har de klart å trekke til seg en rekke fremstående akademikere innenfor ulike fagretninger.

Og la meg innrømme det med en gang: Jeg studerer ikke lenger filosofi, og jeg antar derfor dette er å anse som et filosofisk reisebrev i dobbelt forstand - beretningen om en reise, ikke bare bort fra Blindern, men også bort fra filosofien. En gang var jeg riktignok innrullert på filosofi-programmet ved UiO, men etter tre lange og frustrerende år på Humanistisk Fakultet kom jeg til den konklusjon at undervisningsmetodene og faginnholdet ved filosofisk

institutt ikke engasjerte meg nok, og jeg bestemte meg derfor for å pakke skreppa og bevege meg over plassen til statsviterene ved Samfunnsvitenskaplig fakultet. Da det viste seg at gresset ikke var så mye grønnere der, endte jeg tilslutt opp på et flerfaglig program i Peace and Conflict Studies, og jeg svever for øyeblikket i luften et sted mellom Niels Treschows og Eilert Sundts hus.

Men dette er metaforer. Rent geografisk befinner jeg meg fortsatt i annen etasje på en signalrød Daimler Fleetline, på vei til forelesning om Cosmopolitan Democracy med David Chandler, og føler meg som en sardin i lake ved siden av en halvt sovende kineser.

David Chandler er en Foucault-inspirert professor i internasjonale relasjoner som jeg etter hvert har kommet til å anse som min akademiske guru (no kidding). I motsetning til de fleste forelesningsrekker jeg har fulgt på Blindern, er forelesningene til David alltid engasjerende. Ikke misforstå: Jeg mener på ingen måte å påstå at alle forelesningsrekker jeg har fulgt på Blindern har vært uinteressante og kjedelige – tvert i mot! De har til tider vært like interessante som det beste P2-program, og like morsomme som et Åpen Post-program. Men selv om underholdningsverdien tidvis kan ha vært stor, mener jeg like fullt at de egentlig aldri har stimulert til genuint faglig engasjement.

Og etter syv forelesninger med David, har jeg kommet frem til at grunnen til at jeg har følt det slik antakeligvis har noe å gjøre med hvordan forelesningene ved UiO er bygget opp på. I motsetning til den strengt hierarkiske forelesningsarkitekturen ved UiO, hvor en professor står i ensom majestet foran en ansiktsløs studentmasse, og som,

kun i kraft av å være den eneste i rommet som er i posisjon til å se alle, tilraner seg et anstrøk av autoritet og allvitenhet, sitter vi på Westminster alltid i hesteskoformasjon. De som har kjent hjertet banke febrilsk i brystet ved tanken på å åpne kjeften og ta ordet i et fullsatt auditorium på Sophus Bugge, vil skjønne betydningen av å sitte noen få meter unna en professor og oppleve at han snakker *med* deg (og ikke *til* deg), og at det å si noe, eller stille et spørsmål, fremstår som den enkleste, mest naturlige ting i verden.

At utdanning ikke er det samme som opplæring, og at universitetsforelesninger derfor ikke bør ha samme form som en innføring i trafikregler ved Gunnars kjøreskole, er åpenbart noe filosofiprofessorene på filosofisk institutt ved UiO ikke har skjønt - eller i det minste ikke ser betydningen av. David er ingen filosof, men han synes likevel å ha forstått bedre enn filosofene ved UiO at den sokratiske *elenkhos* ikke bare er et teoretisk-metodologisk konstrukt, men en praktisk, anvendbar metode. Han er en uttalt motstander av Power Point-presentasjoner, og bortsett fra et tema for dagen, en bunke bøker og et blankt ark, ankommer han ikke forelesningene med annet enn en vilje til å undersøke om det studentene, han selv, og

andre akademikere har skrevet og tenkt, er meningsfullt, konsistent og koherent. Forelesningene starter typisk med at han spør om noen har lest noe interessant siden sist, og hvis noen tar oppfordringen, griper han fatt i det som blir sagt, og forsøker å knytte det opp mot hva han selv og andre akademikere har skrevet og tenkt. Dette gjør undervisningen forskningsbasert, og David har selv sagt at han – i motsetning til de fleste forelesere ved UiO – faktisk liker å undervise, all den tid det gir ham muligheten til å teste holdbarheten av hans egne resonnementer og argumenter. Men det gir også studentene et unikt innblikk i hvordan en akademiker faktisk arbeider, og for meg, i det minste, er nettopp dette ekstremt engasjerende og inspirerende.

Jeg liker egentlig dårlig å komme med råd, og spesielt når jeg ikke vet hvem jeg snakker til, men jeg skal allikevel avslutte med å oppfordre alle til å komme seg vekk fra filosofisk institutt på Blindern – om ikke annet så for et halvt år. Hvis du er heldig vil du oppleve at utdanning ikke er det samme som opplæring, at engasjerende og interessant ikke er synonymer, og at filosofi ikke nødvendigvis er det som prekes fra et kateter på Sophus Bugge.

ETTER LEMKIN

**Et nytt flerfaglig tidsskrift
for studier av folkemord og politisk massevold**

Nr 1 (april 2009): Fornektelse og reaksjoner

Nr 2 (oktober 2009): Motiver og årsaksmekanismer

etterlemkin.no

FROM SYNTHESSES TO ECSTASES: HEIDEGGER'S APPROPRIATION OF KANT

Ingrid Austveg Evans



Hva handler oppgaven din om?

Oppgaven handler om Heideggers møte med Kant. Heidegger tolket Kants *Kritikk av den rene fornuft* som fundamentalontologi i tråd med sitt eget hovedverk *Væren og tid*. For Heidegger er hovedtemaet i Kants første *Kritikk* en utlegging av mennesket som endelig vesen. Den presenterer derved noe uhørt innenfor vestlig metafysikk, som hittil hadde tolket mennesket som rasjonelt vesen og absolutt subjekt i tråd med aristotelisk metafysikk og den kristenskolastiske verdensanskuelsen. Oppgaven tar utgangspunkt i forskjellen mellom det jeg kaller ontologisk endelighet, som er menneskets forhold til sin egen dødelighet slik det presenteres i *Væren og tid*, og intellektuell endelighet, som fokuserer på menneskets endelige erkjennelse slik Heidegger fremstiller den gjennom sin tolkning av Kant.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer ikke for at Heideggers tolkning burde bli førende innenfor Kantstudier, ettersom Heidegger selv gikk bort fra fundamentalontologi i tredeårene. Jeg argumenterer heller for at Heideggers analyse av ontologisk og intellektuell endelighet kan leses som en tolkning av det særegne mennesket «filosofen» og dermed gi innsikt i filosofi som menneskelig aktivitet. Jeg mener at Heideggers autentiske *Dasein* kan forstås som mennesket for så vidt som det filosoferer. Det fins kanskje like mange definisjoner av filosofi som det fins filosofer, og Heidegger fremlegger flere på egen hånd. Nevnte definisjon er imidlertid godt egnet til å berike tradisjonen med nok en nyanse.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Den gir en klar presentasjon av fundamentalontologi, av Heideggers tenkning på slutten av tyvetallet samt av deler av *Kritikk av den rene fornuft*. I tillegg er bildet av filosofi som presenteres her knipset fra en uvanlig vinkel.

Hva er dine planer for fremtiden?

Nå er jeg i Berlin og prøver lykken som forfatter.

FRIHET OG DANNELSE: EN INNFLYTELSES- TEORETISK STUDIE AV WILHELM VON HUMBOLDTS BETYDNING FOR JOHN STUART MILL

Ole Martin Moen



Hva handler masteroppgaven om?

Min masteroppgave i idéhistorie handler om et sitat. Sitatet lyder «The grand, leading principle towards which every argument in these pages converges, is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity». Dette sitatet er et oversatt utdrag fra Wilhelm von Humboldts ungdomsverk *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1793), og ble valgt av John Stuart Mill som epigraf for *On Liberty* (1859). I oppgaven undersøker jeg om denne bør leses kun som et tilfeldig sitat som Mill fant treffende eller som en anerkjennelse av intellektuell gjeld.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for to hypoteser.

Den første hypotesen er at *On Liberty*'s epigraf utvilsomt bør leses som en anerkjennelse av intellektuell gjeld. I argumentasjonen for dette søker jeg å vise hvordan Humboldt var avgjørende for at Mill skrev *On Liberty*, for hans utforming av verket og for hovedargumentet Mill presenterer om forholdet mellom politisk frihet og menneskelig dannelse. Jeg hevder at Humboldts innflytelse på Mill var omfattende. Ved å klargjøre denne innflytelseslinjen søker jeg videre å vise at Humboldt er en langt mer sentral skikkelse i moderne politisk idéhistorie generelt, og i liberalismens historie spesielt, enn hva som ofte tas for gitt. Jeg ønsker, med andre ord, å ta Humboldt inn i varmen.

Den andre hypotesen er at idéhistoriske innflytelsesstudier er verdifulle. Mange idéhistorikere er motstandere av innflytelsesstudier. I introduksjonskapitlet argumenterer jeg for at denne motstanden ikke er tilstrekkelig begrunnet, og jeg gir en metodisk skisse for hvordan idéhistoriske innflytelsesstudier bør gjennomføres. Resten av oppgaven er en anvendelse av denne metodikken.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Tre grunner: 1) Den gir et nytt perspektiv på Mill, og på romantikkens betydning for liberalismens utvikling; 2) den diskuterer fenomenet innflytelse i en viss dybde, noe som altfor sjelden gjøres og 3) den er i noen grad dagsaktuell: Oppgaven kan nemlig gi et hint om hvorfor Humboldt, hvis universitetsmodell UiO er bygget på, nok ville klart å styre sin begeistring for at Dannelsesutvalget nå bruker hans idealer som argument for å innføre flere obligatoriske fag. I Humboldts verden klinger «dannelse» og «obligatorisk» dårlig sammen, og både Humboldts eget verk og Mills *On Liberty* er omfattende forklaringer på hvorfor.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har søkt om et Ph.D.-stipend i filosofi ved UiO på et prosjekt innen metaetikk. Selv om idéhistorie er interessant, er det filosofi jeg brenner for. Mens jeg venter på svar på Ph.D.-søknaden tar jeg Praktisk-Pedagogisk Utdanning (PPU) med fagdidaktisk fordypning i historie og religion og etikk. I beste fall klarer jeg å karre meg inn i academia, i verste fall blir jeg lærer i den videregående skolen.

NESTE NUMMER:

Tid

UTGAVE #4, 2009

Hva er tid? Dette spørsmålet åpner for spekulasjon i mange retninger. Det leibnizianske synet identifiserer tid med en relasjon mellom ulike hendelser og ting, eller med forandring i seg selv, mens det platonistiske synet er at tid eksisterer uavhengig av hendelsene som fyller den. Dette er samtidig et spørsmål om hvorvidt tidens objektive eller subjektive aspekt er fundamentalt: den oppmålte klokketiden eller den opplevde tiden. Hvordan oppleves tid? Som en rekke av ulike «nå» vil noen si. Men hva slags virkelighet kan da tilskrives tidens to andre deler: fortid og fremtid? Filosofer som Heidegger vil dog hevde at tiden er adskillig mer kompleks sammensatt, ved å være horisonten for vår forståelse av væren overhodet og da spesielt vår egen eksistens. Flere eksistensialistiske tenkere har tid som et essensielt motiv.

Tid er samtidig et tema som filosofien langt ifra har monopol på. Fysikken har forsynt filosofien både med nye gåter om tid, og nye verktøy for løsninger. Er tiden fullstendig lineær? Kan den forgrene seg? Har den kun én retning – fremover – og hvorfor? Hvordan er tid koblet til entropi? Og ikke minst: Er tidsreiser mulig? Dette er spørsmål som beskjeftiger både fysikere og metafysikere.

Hvis du har noe å si om en av tidens mange gåter, håper vi på ditt bidrag til neste nummer av Filosofisk supplement.

Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål
Vi tar også i mot bokanmeldelser og forslag til intervju

Frist for innsending av bidrag til neste nummer er 16. oktober 2009

Ta pennen fatt!

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

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

BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Ragnhild Toft Brochmann (f. 1984) er mastergradsstudent i estetikk ved UiO.

For tiden studerer hun ved Goldsmith's i London.

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

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

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

Sigurd Jorem (f. 1987) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaktør for «trykksaken» *Jeg!*.

Ole Martin Moen (f. 1985) har en mastergrad i idéhistorie fra UiO.

Terje Stefan Sparby (f. 1979) har et hovedfag i filosofi fra UiO. For tiden doktorgradsstudent ved Universitetet i Heidelberg. Temaet for avhandlingen er Hegels teori og den bestemte negasjon.

Marita Spildo (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjoner:

Lene Hauge (f. 1985) har studert ved Prosjektskolen og Nansenskolen (billedkunst).

Oskar B. Pettersen (f. 1985) går på Kunstakademiet i Oslo.

Eirik Sandåker (f. 1984) har bachelor i filosofi fra UiO. Gått 1 år prosjektskolen.

Gjør ingenting nå.

Jan-Ove Tuv (f. 1976) er tidligere elev av Odd Nerdrum (1996 - 2002).

Kryssord:

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