

# TID

- 4 **TID OG EVIGHET – EVIGHET I TID?**  
Artikkel av Marie Skjoldal
- 11 **ANALOGIENES TYRANNI – TID OG MAKT**  
Artikkel av Kari Hoftun Johnsen
- FREM FRA GJEMSELEN:
- 15 **FORTRENGTE FRUKTER**  
Av Jørgen Sandemose
- 19 **TIDSREALISTEN**  
ET INTERVJU MED THOMAS KROGH  
Av Feroz Mehmood Shah og Eirik Ørevik Aadland
- 25 **HVORFOR GUD IKKE KUNNE SKAPE VERDEN ET ÅR I FORVEIEN**  
OVERSETTELSE AV LEIBNIZ' TREDJE BREV TIL CLARKE  
Av Eirik Ørevik Aadland
- 27 **APOKALYPTISKE TIDER – HISTORIEFORTELLING FRA VENSTRESIDEN**  
SLAVOJ ŽIŽEKS *FIRST AS TRAGEDY, THEN AS FARCE* OG JAQUES ATTALIS *KORT HISTORIE OM FRAMTIDA*  
Kritikk ved Eirik Sjøvik
- 33 **AN INTRODUCTION TO MODERN ROMANIAN PHILOSOPHY**  
TRANSLATIONS OF EXTRACTS FROM LUCIAN BLAGA AND EMIL CIORAN  
By Stefan Bolea
- 37 **WHERE DARWINISM AND ANALYTIC PHILOSOPHY WENT WRONG**  
AN INTERVIEW WITH JERRY FODOR  
By Hedda Hassel Mørch
- 44 **DARWIN AND THE NATURALISTIC TURN IN PHILOSOPHY**  
AN INTERVIEW WITH DANIEL C. DENNETT  
By Jon A. Lindstrøm
- 48 **RAPPORT FRA KRISTEVA-DAGENE**  
Kritikk ved Hege Dypedokk Johnsen
- 51 **POSTMETAFYSISKE TIDER**  
Bokessay av Eirik Ørevik Aadland
- UTDRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*:
- 57 **BU-HURRA!-TEORIEN**
- MESTERBREV:
- 58 **BIRGIT ARNEKLEIV**
- 47 **QUIZ**
- 50 **KRYSSORD**

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

5. ÅRGANG 4/2009

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](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Abonnement kr 140,- for fire utgaver

[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)

**TF** TIDSSKRIFT  
FORENINGEN

[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktører: Eirik Ørevik Aadland &  
Hedda Hassel Mørch  
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 Mehmood Shah  
William Ekås Sæter  
Hege Dypedokk Johnsen  
Jon Furholt

Forsideillustrasjon: Stine Beate Schweps  
Baksideillustrasjon: Daniel Peder Askeland

# TID

**H**va er tid? Enhver som tar spørsmålet innover seg (hvem har vel ikke gjort det) – filosofen, et barn, eller hvermannsen – vil oppleve at det mest umiddelbare nærvær, i all sin dagligdagse selvfølgelighet der klokken så fint holder styr på den, med ett vil forvandles til den største og mest ugjennomtrengelige gåte.

Refleksjoner om tid gir opphav til alt fra de største dyp-sindigheter filosofien har nådd – til de laveste plattheter. Tiden går, sier vi med et sukk. Men hvor platt kan slike utsagn være, når vi fortsatt ikke egentlig forstår dem? Og på den andre siden – filosofenes innsikter kan vi ta del i, men gjør de annet enn å åpne mysteriet?

Både Kant og flere filosofer med ham vil fortelle deg at tiden er grensen for vår erfaring. Å gjøre seg erfaringer om denne grensen er selv på grensen til vår fatteevne. For Descartes er jeg-et det første datum som erkjennes, men er ikke nå-et og tiden like fundamentalt? Jeg er, men like umiddelbart er jeg her *nå*. Slik er tiden på grensen av vår egen eksistens og erkjennelse av den i det hele tatt. Men selv om vi slår våre kloke hoder sammen og stanger aldri så hardt, så er kanskje grenser likevel ikke noe som kan stanges gjennom? I temadelen av dette nummeret går vi i alle fall noen av dem opp:

Marie Skjoldal skriver i «Tid og evighet – evighet i tid?» om hvordan Augustin mente vi kunne overskride vår egen timelighet og ta del i evigheten, ved å legge sanselig erfaring til side og heller se med intellektets øye.

Kari Hoftun Johnsen tar i «Analogienes tyranni» for seg tid som en maktpolitisk størrelse i kolonialismens Afrika, og lar skitne spill, heller enn metafysikkens rene begreper, komme til overflaten.

Eirik Ørevik Aadland oversetter og introduserer et utdrag fra et brev av G. W. Leibniz til Samuel Clarke i «Hvorfor Gud ikke kunne skape verden et år i forveien». I

Leibniz' brev gis svaret på dette spørsmålet som en kritikk av Newtons begrep om tid og rom.

Feroz Mehmood Shah og Eirik Ørevik Aadland har intervjuet Thomas Krogh om temaer fra hans bok *Virkelighetens tid*.

I vår faste spalte *Frem fra gjemselen* skriver Jørgen Sandemose om hvordan Karl Marx forholdt seg til tidsbegrepet og hvordan misforståelse og tilsidesetting av Marx springer ut av lesninger med ensidig bakgrunn i fregeansk logikk, da denne har implikasjoner for hvordan man forstår tiden.

Eirik Sjøvik anmelder i «Apokalyptiske tider – historiefortelling fra venstresiden» to bøker av Slavoj Žižek og Jaques Attali. Anmeldelsen fokuserer på forfatternes respektive spådommer om fremtiden, og diskuterer hvordan venstresiden, her ved to svært forskjellige representanter, kan lære noe av historien.

Med dette håper vi altså at vi har gjort alt annet enn bare å gi deg en tidtrøyte.

God lesning!

Eirik Ørevik Aadland &  
Hedda Hassel Mørch,  
redaktører



ARTIKKEL

# TID OG EVIGHET – EVIGHET I TID?

ILLUSTRASJON: LENE HAUGE

Tiden er sentral for mennesket som timelige vesener, men hva er så evigheten for et menneske som er endelig? Augustins refleksjoner rundt spørsmålet om tiden og evigheten, mennesket og Gud, i *Confessiones* er en dyptgående og inderlig leten etter sannheten. Augustins syn på tiden viser hvordan spørsmålet om hvordan mennesket kan forstå seg selv, nærmer seg et svar gjennom forståelsen av tiden og evigheten, av Gud og skaperverket og av kunnskap og hukommelse.

Av Marie Skjoldal

**H**va er tid? Hvordan måler vi tiden? Og hvordan er forholdet mellom tiden og evigheten, skaperverket og Gud? På en original og følelsesladet måte stiller den kristne tenkeren Augustin (354–430) disse spørsmålene i den ellevte boken av *Confessiones*. *Confessiones* i sin helhet er formulert som en personlig bønn til Gud der Augustins private minner – minner fra det syndige livet han levde før han konverterte til kristendommen – vies mye oppmerksomhet i de første bøkene. *Confessiones* overskrider imidlertid det rent personlige. Ved å gå inn i seg, selv søker Augustin en sannhet som er tilgjengelig for alle mennesker. Spørsmålene om tid er knyttet til Augustins søken etter Gud, og tidsanalysen har betydning for det Augustin mener er menneskets frellesvei. Fordringen er å nærme seg Gud. Og veien til Gud går gjennom menneskets indre. Ved å rette «blikket» innover, kan mennesket finne en kunnskap som er sikrere enn noen sanseerfaring. Tiden er en selvfølgelig del av menneskets sanselege tilværelse, en tilværelse det ikke kan løsrive seg fra. Intellettet gir imidlertid mennesket muligheten til å oppnå en høyere forståelse for tiden og for sin egen situasjon.

Hvilken forståelse er det Augustin mener mennesket kan oppnå? Vi skal her forsøke å finne svaret ved å undersøke hans syn på evighet gjennom hans forståelse av det guddommelige, og hans fascinerende forklaring på hvordan en evig Gud kan skape en verden i tid. Augustins berømte tidsanalyse er forbløffende moderne, og vi skal også se at den har mye til felles med Aristoteles' naturfilosofiske analyse. Til slutt skal vi undersøke hvorvidt Augustin åpner for at mennesket kan erfare evigheten i tiden.

### Det guddommelige

I den syvende boken av *Confessiones* beskriver Augustin sin egen åpenbaring. Åpenbaringen spilte en sentral rolle da han konverterte til kristendommen i en alder av 31 år. Slik han selv forteller det, fant han i åpenbaringen det han hadde lett etter siden han leste Ciceros *Hortensius* som tenåring. Cicero hadde vekket en lengsel etter visdom i ham, og lengselen hadde først ledet ham i retning av den kristne læren som hadde preget oppveksten hans gjennom moren Monika. Han kunne imidlertid ikke slå seg til ro med barnetroen; den ortodokse kristendommen hadde blant annet problemer med å forklare hvordan det kan finnes ondskap i en verden der Gud er god og allmektig. Augustin sluttet seg i stedet til manikeerne og deres syn på tilværelsen som en kamp mellom det gode og det onde. Han tok senere avstand også fra manikeernes lære.

Augustin fant endelig visdomskilden han lengtet etter, gjennom en åpenbaring som han mente gav ham et innblikk i den guddommelige natur. Han forteller at han så Guds usynlige natur gjennom det skapte. Visdomskilden Augustin fant, var Bibelens Gud. Riktig fortolket, ved hjelp av platonismens metoder, mener Augustin at Bibelen forteller sannheten om det guddommelige. I Augustins beretning om sin egen åpenbaring er innflytelsen fra platonismen tydelig: «Having been admonished by the Platonists' books to return into myself, I entered into my innermost self, with you [God] as my guide» (*Conf.* 7.10.16; Stump & Kretzman 2007:72). Gjennom platonismen lærte Augustin å rette blikket innover mot sin egen sjel, i stedet for utover mot den materielle natur. Platonismen lærte ham også å «se» med intellektet i stedet for sansene. Augustins tenkning har mye til felles med Platons idélære og nyplatonikeren Plotins begrep om «Det ene». I likhet med Platon mener Augustin at

det finnes en evig og uforanderlig sannhet som er mer virkelig enn den sansbare verden. Men det er Moses' Gud som representerer sannheten for Augustin. I Augustins åpenbaring sier Gud, slik han sa til Moses, at han er det som virkelig er: «I am who am (*ego sum qui sum*)» (*Conf.* 7.10.16; Stump & Kretzman 2007:72).

Etter bruddet med manikeerne avviste Augustin at det finnes to evige og rivaliserende krefter – det gode og det onde. Alt som er, er av Gud. Følgelig er det onde kun et fravær av det gode, og ikke en selvstendig makt. Augustin beholdt imidlertid manikeernes vektlegging av den negative teologi (via negativa); Gud skal ikke tilskrives menneskelige egenskaper. Men Gud skal heller ikke forstås som en slags lysmasse med uendelig, romlig utstrekning, slik Augustin mente da han fulgte manikeernes lære. Etter åpenbaringen er den sanne Gud for Augustin immateriell, evig og uten utstrekning. Den sanne Gud er væren som sådan – *ipsum esse*. Han er det hvis eksistens er nødvendig, og han er opphavet til alt hvis eksistens *ikke* er nødvendig. Augustin forstår ikke lenger Gud i sansemessige, materielle kategorier: «I was now loving *you* [God], not some sensory image instead of you» (Stump & Kretzman 2007:71). Gjennom platonismen tilegnet Augustin seg evnen til å «se» Gud i intellektuelle, immaterielle kategorier. Som den høyeste form for væren, den som overstiger selv menneskets fornuft, må Gud være vesensforskjellig fra, men likevel lik, alt annet. Mennesket, som har mindre væren enn Gud, kan aldri erkjenne Gud fullt ut. Men mennesket kan nærme seg Gud ved å rette «blikket» innover mot det evige i seg selv.

**Den sanne Gud er væren som sådan – *ipsum esse*. Han er det hvis eksistens er nødvendig, og han er opphavet til alt hvis eksistens *ikke* er nødvendig.**



## Evighet og skapelse

Med «evighet» menes tiden i sin helhet, uten begynnelse eller slutt (*Oxford Dictionary of Philosophy*). Begrepet kan forstås som en endeløs mengde med tid. Men det kan også forstås som en form for tidløshet. Boethius (ca. 475–525) skiller mellom «endeløshet» og «evighet». Ifølge Boethius skaper vårt løpende «nå» tid og endeløshet, mens det guddommelige «nå» er ubevegelig og evig. Augustins evighetsbegrep må forstås i tråd med Boethius' definisjon av «evighet», altså som en form for tidløshet.

Ifølge første Mosebok, som Augustins skapelsesoppfatning er basert på, skapte Gud himmel og jord i begynnelsen. Aristoteles (384–323 f.Kr.) argumenterer imot en slik absolutt begynnelse, fra et naturfilosofisk perspektiv. Ifølge Aristoteles kan ikke tiden ha noen begynnelse, fordi en begynnelse impliserer at det fantes tid før tiden fantes. På samme måte må alt som settes i bevegelse, bevegges av *noe*. Og alt som begynner å eksistere, må være dannet ut av noe som allerede finnes. I *Confessiones*' ellefte bok undersøker Augustin hvordan universets begynnelse i tid er mulig. Skaperverket skriker med sitt blotte nærvær at det ble skapt, ifølge Augustin: «look around; there are the heaven and the earth. They cry aloud that they were made, for they change and vary» (*Conf.* 11.4.6; Outler). Endring er for Augustin tap og tilegnelse av væren. Men sann væren er uforanderlig. Det som endrer seg, må derfor være skapt. Og himmel og jord kan ikke ha skapt seg selv før de eksisterte. Det var Gud – sann væren – som skapte dem. Men ikke slik et menneske skaper noe. Gud skapte ikke himmel og jord fra noe sted, for verden eksisterte ikke før den ble skapt. Gud skapte heller ikke himmel og jord ut av noe annet, for ingenting eksisterte før jorden ble skapt. Følgelig skapte Gud himmel og jord ut av intet (*ex nihilo*). At Gud skapte alt *ex nihilo*, betyr også at Gud ikke skapte verden ut fra sin egen guddommelige substans. Gud er sann, fullkommen og uavhengig væren. Alt annet som eksisterer, har væren, men dets væren er betinget av Gud, og det har dermed i en forstand også ikke-væren. Derfor er det skapte foranderlig, avhengig og forgjengelig. For Augustin er menneskesjelen en av Guds skapninger, ikke en del av Guds guddommelige natur fanget i en fysisk kropp. Alt som eksisterer, inkludert all fysisk natur, er skapt av Gud, og det er derfor godt i den grad det har væren. Skaperverkets ulike grader av væren gjør det mer eller mindre godt. Som sann væren er Gud fullkomment god. Det finnes ingen ond makt som er det motsatte av Gud, for det motsatte av fullkommen

væren er *ingenting*.

Augustin tolker «begynnelsen» (*in principio*) som en timelig begynnelse, men også som Ordet eller Guds sønn: «Thus, thou didst speak and they were made, and by thy Word thou didst make them all» (*Conf.* 11.5.7; Outler). Guds ord er evig og uforanderlig. Han taler ikke slik et menneske gjør, med stavelser som etterfølger hverandre. Skapelsen skjer ikke på et bestemt tidspunkt, for Gud taler ikke i tid. Historien om at Gud skapte verden i løpet av seks dager, er ifølge Augustin en metafor. I skapelsesberetningen refererer «før» og «etter» til en kausal rekkefølge, og ikke til en rekkefølge i tid. Verden skapes her og nå: «[...] at the same time and always thou sayest what thou sayest» (*Conf.* 11. 7.9; Outler). Alt som har vært og vil bli, er tilstede samtidig og alltid for Gud i evighetens øyeblikk (*nunc aeternitatis*): «Thy years are but a day, and thy day is not recurrent, but always today [...] Thy 'today' is eternity» (*Conf.* 11. 13.16; Outler). Det skjer

ikke noe i skaperverket som ikke allerede er tilstede for Gud. Hvis dette gjelder skapelsen, gjelder det også dommedag. Dommedag finnes allerede i Guds bevissthet.

Spørsmålet om hva Gud gjorde *før* han skapte himmel og jord er for Augustin meningsløst: «Now, are not those still full of their old carnal nature who ask us: 'What was God doing before he made heaven and earth?'" (*Conf.* 11. 10.12; Outler). Den som stiller et slikt spørsmål, er ledet av sansene og bundet av tidskategorier. Guds evighet er uforenlig med timeligheten. Timeligheten kjennetegnes av hendelser som etterfølger hverandre. Evigheten er alltid tilstede i sin helhet: «[...] all, past and future, is created and issues out of that which is forever present» (*Conf.* 11.11.13; Outler). Den evige og uforanderlige Gud kan ikke ha skapt verden på noe tidspunkt. En slik skapelse ville motsi Guds uforanderlighet. Før Gud skapte verden, eksisterte derfor ikke tiden. Da Gud skapte materiell natur og utstrekning, skapte han også tid. Følgelig fantes ikke noe «før» før verden og tiden ble til: «For thou madest that very time itself, and periods could not pass by before thou madest the whole temporal procession» (*Conf.* 11.13.15; Outler).

Augustin besvarer slik Aristoteles' argumenter imot tidens begynnelse ved å skille skarpt mellom tid og evighet. Tid forutsetter bevegelse. Gud er ubevegelig. Følgelig fantes det ikke tid før skapelsen. I skapelsen aktualiseres Guds evige vilje; Gud tar ingen «ny» beslutning. Ifølge Augustin gjelder Aristoteles' argumenter bare for ting som har en begynnelse i tid, ikke for selve tidens begynnelse.

Augustins løsning fikk stor innflytelse på middelalderens tenkning. Også på 1700-tallet gjorde innflytelsen seg gjeldende, i form av Leibniz' kritikk av Newtons syn på tid som absolutt og uavhengig av skaperverket. Leibniz mener, som Augustin, at tiden bare eksisterer i forhold til den materielle natur, og at det derfor ikke eksisterte tid før skapelsen.

### Aristoteles' paradokser

I *Fysikken* 4.10 presenterer Aristoteles noen paradokser som kan tyde på at tiden ikke har reell eksistens som naturfenomen. Paradoksene Aristoteles presenterer, etterfølges ikke av noen eksplisitt løsning. Aristoteles' analyse satte sitt preg på andre teorier om tid i antikken og middelalderen, inkludert Augustins, som har klare likhetstrekk med Aristoteles'.

Nuet står sentralt i Aristoteles' analyse. I begrepet «nå» kombinerer Aristoteles ofte to ideer: nåtid og øyeblikket. Øyeblikket har ingen varighet, men tjener som en grense mellom fortid og fremtid. Nåtid behandles av Aristoteles som et øyeblikk, for hvis nåtiden var utstrakt i tid, ville den overlappe med fortiden og fremtiden.

Når innholdet i nuet endres, avløses det av et nytt nu. Uten endring ville ikke mennesket oppleve verken et nytt nu eller tid som sådan, fordi tid er en eller annen form for avstand mellom ulike nu, slik Aristoteles ser det. Når tiden måles, måles den i forhold til bevegelsen som skiller ulike nu. Tid er slik et målbart aspekt ved bevegelse som kommer til uttrykk i menneskesinnet. Himmellegemenes bevegelser tjener som et urverk. Men tid er ikke det samme som bevegelse. Tidens hastighet og retning er alltid den samme, mens bevegelsens hastighet og retning kan variere. Uten bevegelse ville det imidlertid ikke ha eksistert tid. Ifølge Aristoteles er tiden en form for objektiv realitet selv om den ikke eksisterer utenfor menneskesinnet.

Tid deles inn i fortid og fremtid. Fortiden har vært, men *er* ikke lenger. Fremtiden skal komme, men *er* ikke enda. Nuet skiller fortid og fremtid, men *er* ikke selv en del av tiden. Spørsmålet om når det nåværende øyeblikket opphører, fører alltid til en selvmotsigelse. Øyeblikket kan ikke opphøre mens det eksisterer. Det kan heller ikke opphøre i neste øyeblikk, for øyeblikk eksisterer aldri samtidig. Og øyeblikket kan heller ikke opphøre i et påfølgende øyeblikk når det allerede er borte. Samtidig synes det umulig å tenke på det nåværende øyeblikket som kontinuerlig eksisterende; det ville innebære at fortidige hendelser skjer i nåtid. Aristoteles beskriver paradokset slik i *Fysikken* 218a3:

Further, when a divisible thing exists, if it does, either all or some of its parts must exist. But time is a divisible thing of which some has occurred, while some is going to be, and none is. For *now* is not a part of time, since a

part can serve as a measure of the whole, and the whole must be composed of parts, whereas time is not supposed to be composed of *nows*. (Mann 2006:210)

Verken fortid, fremtid eller nåtid er altså aktualisert som tid. Eksisterer da tid overhodet?

I kjølvannet av Aristoteles' paradokser fulgte ulike løsninger, blant annet teorier om tid som udelelige atomer. Augustin har en ny og ganske annerledes løsning.

### Augustins syn på tid

Ifølge Augustin skapte altså Gud tiden sammen med skaperverket. I første del av *Confessiones'* ellefte bok etablerer Augustin skillet mellom evighet og tid. At mennesket opplever tid, impliserer at mennesket endrer seg og dermed er skapt. Opplevelsen av tider som etterfølger hverandre viser at mennesket ikke har fullkommen væren. Sann, uforanderlig væren har ingen tidsopplevelse; for Gud er alt til stede samtidig i evighetens øyeblikk.

Men hva er så tid? Som mennesker lever vi i tid, ikke i evighet, og vi synes å vite med den største selvfølgelighet hva tid er i vårt daglige virke. Likevel er det svært vanskelig for oss å redegjøre for hva det egentlig *er*: «If no one asks me, I know what it is» (*Conf.* 11.14.17; Outler). I likhet med Aristoteles observerer Augustin at verken fortid eller fremtid synes å eksistere. Da gjenstår bare nåtiden. Men hvis nåtiden alltid var til stede, ville den ikke være tid, men evighet: «Thus, can we not truly say that time is only as it tends toward nonbeing?» (*Conf.* 11.14.17; Outler). Tid synes å være en form for ikke-væren.

Selv om fortid og fremtid tilsynelatende ikke eksisterer, måles både tiden som er gått, og tiden som skal komme. Fortiden og fremtiden omtales ofte som lang eller kort. Hvordan kan noe som ikke eksisterer, være langt eller kort? Fortiden kan ikke være lang når den ikke lenger finnes. Den kan heller ikke være lang som nåtid, for en lengre tidsperiode kan ikke eksistere samtidig. Og nåtiden, som synes å være det eneste som eksisterer, lar seg ikke kvantifisere. Augustin viser hvordan nåtiden kan reduseres ned til stadig mindre bestanddeler: «If any fraction of time be conceived that cannot now be divided even into the most minute momentary point, this alone is what we may call time present. [...] But the present has no extension whatever» (*Conf.* 11.15.20; Outler). Det synes umulig å gripe nåtiden. Så snart den gis utstrekning, deles den inn i fortid og fremtid. Nåtiden *har* ingen utstrekning. Augustin sammenligner nåtiden med overgangen fra liv til død. Når er man døende? Tilstanden synes å være umulig, siden man må være *enten* levende *eller* død. Loven om det utelukkede tredje (*tertium non datur*) utelukker mellomtilstanden «døende». Ifølge Augustin er

det ikke mulig å gi noen rasjonell forklaring på dødsøyeblikket. Augustin ser altså på nåtiden som svært problematisk, men han omtaler den likevel som en del av tiden.

Slik Augustin ser det, må fortid, fremtid og nåtid eksistere, til tross for alt som tyder på det motsatte. For noe som ikke finnes, kan ikke ut fra menneskesinnet omtales som fortid eller forutsis som fremtid. Hvor er så denne fortiden og fremtiden? Augustin finner svaret i nåtid: «[...] wherever they are, they are not there as future or past, but as present» (*Conf.* 11.18.23; Outler). I form av tre mentale tilstander kan fortid, fremtid og nåtid eksistere samtidig i menneskesinnet. Fortidige hendelser hentes frem fra hukommelsen i form av bilder av sanseintrykk.

Fortiden eksisterer slik i nåtid i form av erindring. Når vi tenker på hva som skal skje senere, er fremtiden er til stede i nåtid i form av forventning. Forutsigelser av hendelser i en fremtid som enda ikke eksisterer, er mulig fordi årsaker til og tegn på fremtidige hendelser eksisterer i nåtid. Årsakene og tegnene gir opphav til nåtidige forestillinger om fremtiden. Augustin bemerker at det kanskje vil være mer passende å omtale fortid, fremtid og nåtid som «fortid i nåtid», «nåtid i nåtid» og «fremtid i nåtid». For de tre tidene eksisterer samtidig i sinnet i form av hukommelse, direkte erfaring og forventning: «The time present of things past is memory; the time present of things present is direct experience; the time present of things future is expectation» (*Conf.* 11.20.26; Outler).

Tid er en utstrekning (*distentio*) av noe, sannsynligvis sinnet (*animus*): «The extendedness may be of the mind itself» (*Conf.* 11.26.33; Outler). Utsrekningen blir til når sinnet holder fast ved fortiden mens det er oppmerksomt på nåtiden i forventning om fremtiden. Å resitere en salme tjener som eksempel:

The span of my action is divided between my memory, which contains what I have repeated, and my expectation, which contains what I am about to repeat. Yet my attention is continually present with me, and through it what was future is carried over so that it becomes past. (*Conf.* 11.28.38; Outler)

Augustin mener, som Aristoteles, at tiden måles ved å måle utstrekningen i tid mellom sanseintrykkene etter hvert som de oppleves og fester seg i hukommelsen. Lengden på fremtidige hendelser måles ved hjelp av inntrykk som er lagret i hukommelsen og som gir opphav til forventninger.

Både fortid og fremtid måles *i nåtid* ved hjelp av hukommelsen: «It is in you, O mind of mine, that I measure the periods of time» (*Conf.* 11.27.36; Outler). En lang fremtid er dermed egentlig en lang *forventning* av fremtiden, mens en lang fortid er en lang *hukommelse* av fortiden. Lengden er sannsynligvis lengden på utstrekningen i sinnet, men dette er en mental og ikke en tidsmessig lengde.

Som Aristoteles mener Augustin at tid ikke er identisk med bevegelse. Solens bevegelse *er* ikke tiden. Om solen stod stille, ville tiden fortsatt gå. Om solen bevegde seg dobbelt så fort, ville tiden forbli den samme. Det samme gjelder all annen bevegelse: «Therefore, time is not the motion of a body» (*Conf.* 11.24.31; Outler). Men tiden er heller ikke uavhengig av bevegelse. Hvis ingenting hendte eller eksisterte, ville ingen oppleve fortid, fremtid eller nåtid. Augustin er videre enig med Aristoteles i at tiden har et objektivt aspekt selv om den bare har utstrekning i menneskesinnet: «All are driven on at the same speed and with a similar movement. The man whose life was shorter passed his days no more swiftly than the long-lived» (*De civ. Dei* 13.10; Stump & Kretzman 2007:113). Tiden er den samme for alle som opplever den.

Augustin gir slik en psykologisk forklaring på Aristoteles' paradokser. Han definerer ikke fenomenet tid filosofisk eller teologisk, men forsøker i stedet å forklare hvordan mennesket opplever tiden og hvordan tiden kan eksistere ut fra et psykologisk perspektiv. Tiden er reell, men den er en mental størrelse. Tidsopplevelsen er subjektiv, og enkeltindividet kan sies å fungere som et referansepunkt for fortid, fremtid og nåtid. Uten et referansepunkt gir ikke tidskategoriene noen mening. Mennesket kan sammenlignes med et fyrårn som to båter passerer forbi. Fyrårnet utgjør referansepunktet for før og etter. Uten fyrårnet eksisterer det ikke noe før og etter, bare to båter som beveger seg. Fortiden er knyttet til individet. Mannen jeg snakket med på festen i går, opptrer i min fortid. Men mannen selv sitter på bussen *i nåtid*. Når jeg ser ham for meg, gjør jeg det også *i nåtid*. Dagboken jeg skrev da jeg gikk på ungdomsskolen, oppleves som en gjenstand fra fortiden. Men den hviler i hendene mine *her og nå*.

Augustins tidsanalyse har likhetstrekk med moderne, fenomenologiske syn på tid, slik som Husserls. I lys av Husserls livsverden (*Lebenswelt*) kan tidsopplevelsen ses som en del av menneskets naturlige måte å orientere seg på. Tidsopplevelsen er en del av vårt forhold til verden.



Menneskets minner fra fortiden og forventninger om fremtiden inngår i dets subjektive opplevelshorison og har stor betydning for hvordan det orienterer seg. Tidsopplevelsen er subjektiv og tilfeldig, men den er samtidig allmennmenneskelig og universell.

### Kontrast

Augustins løsning på Aristoteles' paradokser – tiden som tre mentale tilstander som kan eksistere samtidig i sinnet – får paradoksalt nok tiden til å ligne på evigheten. Men Augustin ønsker sannsynligvis å fremheve kontrasten mellom Guds evighet og menneskets timelighet. For mennesket er tiden tilgjengelig samtidig i nåtid. Men den er alltid inndelt i kategoriene fortid, fremtid og nåtid. Bare for Gud er tiden tilgjengelig i sin helhet uten en slik inndeling.

Siden Gud skapte tiden sammen med skaperverket, er det meningsløst å spørre hvorfor han ikke skapte universet før. Men man kan spørre hvorfor Gud ikke ønsket et evig univers uten en begynnelse. Kanskje er svaret at Gud ved å skape et tidsbundet univers, et univers som er avhengig av hans evige eksistens, tydeliggjør sin godhet og makt.

### Kunnskap

Augustin var en av de første som snakket om det indre mennesket – mennesket som er ledet av intellektet og ikke sansene. Menneskets fornuft er det i skaperverket som er nærmest Gud: «But among the things which have been created by God, the rational soul, when it is pure, surpasses all [other things] and is closest to God» (*De ideis*; Stump & Kretzman 2007:181). Mennesket er tidsbundet, men det lever i tiden på en annen måte enn andre skapninger. Ved hjelp av intellektet – «sjelens øye» – kan mennesket reflektere over tiden og oppnå et metaperspektiv som ikke er tilgjengelig for dyr. Augustins tidsanalyse viser hvordan mennesket ved å bruke intellektet kan oppnå en høyere forståelse for noe som i den daglige, sanselige tilværelsen virker innlysende.

For Augustin henger kunnskap, frelse og lykke sammen. Han skiller ikke skarpt mellom kunnskap om verden og frelse, slik det ble vanlig å gjøre i renessansen. Ved å forstå skaperverket nærmer mennesket seg Gud. Mennesket lever i en materiell verden, og dets sanselighet og tidsbundethet kan ikke avskaffes. Men når mennesket er ledet av sansene, er det desorientert og ser ikke sammenhengen i tilværelsen. Det danner seg forestillinger, men disse er bare bruddstykker av helheten. Sinnet vandrer hvileløst fra fortid til fremtid, mens det urolige mennesket søker værensfylde: «[...] Their heart still flies about in the past and future motions of created things, and is still unstable. Who shall hold it and fix it so that it may come to rest for a little» (*Conf.* 11.11.13;

Outler). Manglende helhetsforståelse og urolighet skyldes avstand til Gud. Gud er sannhet – evig sannhet. Ved å nærme seg sannheten gjennom intellektet, nærmer det tidsbundne mennesket seg evigheten: «The person who knows truth knows it, and one who knows it knows eternity: Love knows it. Eternal truth, true love, beloved eternity: you are my God» (*Conf.* 7.10.16; Stump & Kretzman 2007:72). I sitt senere forfatterskap avviser Augustin at veien til sannhet innebærer å huske kunnskap mennesket hadde før fødselen, det Platon kaller *anamnesis*. Kunnskapen kommer i stedet som en «belysning» av sinnet: «[...] it is more credible that there is present in them, to the extent that they can receive it, the light of eternal reason where they see these immutable truths, and not that they knew them once and have forgotten them, as Plato and people like him thought» (*Retract.* 1.4.4; Stump & Kretzman 2007:149). Den intellektuelle kunnskapen er uforanderlig og evig. Med Guds hjelp er kunnskapen tilgjengelig for mennesket. Men den intellektuelle «belysningen» kommer ikke automatisk: Intellektet må være mottakelig for den. Stjernene roper at de er skapt, men bare hvis mennesket er lydhørt. Mennesket er bortvendt fra lyset og behøver Kristus for å vende seg mot det. I evangeliet talte Gud til mennesket gjennom Jesu timelige stemme for å gjøre mennesket mottakelig for den evige sannheten det kan finne i seg selv: «[...] and this sounded in the outward ears of men so that it might be believed and sought for within, and so that it might be found in the eternal Truth, in which the good and only Master teacheth all his disciples» (*Conf.* 11.8.10; Outler). Jesus står i krysningspunktet mellom tid og evighet, menneske og Gud. Men hvor finnes Jesu lidelseshistorie? For Gud skjer alt samtidig i evighetens øyeblikk; Jesu lidelseshistorie finnes i evigheten. I evigheten finnes også menneskets mottakelighet.

I beretningen om sin egen åpenbaring beskriver Augustin en opplevelse av tidløshet. Men han hevder ikke at mennesket blir en «tidløs skapning» under en slik flyktig kontakt med den guddommelige visdom. Mennesket kan ikke forstå evigheten. Det kan bare nærme seg en erfaring av en tilstand der det ikke preges av forstyrrende bruddstykker fra fortiden og desorienterte tanker om fremtiden. Augustin tviler på at det er mulig for mennesket å forstå Gud fullt ut, og han hevder ikke at mennesket kan bli ett med Gud. Den evige visdommen som mennesket kan få kontakt med, er både lik og ulik mennesket selv:

What is it that shineth through me and striketh my heart without injury, so that I both shudder and burn? I shudder because I am unlike it; I burn because I am like it. It is Wisdom itself that shineth through me [...]. (*Conf.* 11.9.11; Outler)

## Hukommelsens rolle

Hukommelsen spiller en sentral rolle i Augustins tidsanalyse. I bok ti av *Confessiones* er erindringen og dens mysterier Augustins hovedtema. Hukommelsen har imidlertid spilt en uunnværlig rolle også for de forutgående bøkene, der Augustin undersøker minnene og bekjenner syndene fra tiden før han ble frelst. Erindringen er også viktig for de siste bøkene, bok 11-13, der Augustin undersøker rollen treenigheten har spilt i livet hans. Ved å undersøke sitt eget livsløp vil Augustin vise at den evige Gud kjente til og styrte hans timelige utvikling. Jean-Marie Le Blond beskriver *Confessiones* som et uttrykk for hukommelsens tre funksjoner: bok 1–9 omhandler minner om fortiden, bok 10 fokuserer på nåtiden, mens bok 11–13 omhandler forventninger om fremtiden (Stump & Kretzman 2007:151).

I sin søken etter kunnskap om Gud retter Augustin blikket innover, mot selvet og hukommelsen med dens ukjente dybder. Erindringen er langt mer enn et lager. Den er sinnet selv med alle dets kognitive funksjoner: «Great is the power of memory. It is a true marvel, O my God, a profound and infinite multiplicity. And this is the mind, and this I myself am» (*Conf.* 10.17.26; Outler). Hukommelsen er ikke bare minner om fortiden; den omfatter både nåtiden og forventninger om fremtiden. Hele tidsopplevelsen er slik knyttet til erindringen. I hukommelsen møter Augustin seg selv, sine tidligere handlinger og sanseintrykk. Det han finner i erindringen, viser veien for fremtiden. Det er også gjennom hukommelsen mennesket kan nærme seg evigheten. Mennesket er det som ligner Gud mest av alt i skaperverket. Sinnets tre tidstilstander kan ses som et bilde på de tre personene i Gud (Mann 2006:206). De tre tilstandene overskrider fortiden og fremtiden i ett sammenflettet nå, slik Gud eksisterer i evighet utenfor tiden. Fortid i nåtid er et bilde på Faderen. Her kjenner mennesket seg selv og «skaper» nye representasjoner av ting som knytter det til den verden som Gud har skapt. Nåtid i nåtid er et bilde på Sønnen, Guds Ord, som formidler overgangen fra evighet til tid. Og fremtid i nåtid representerer Den hellige ånd, som skal komme for å fullføre Sønnens oppdrag. Gjennom hukommelsen kommer mennesket nær Begynnelsen, der Gud skapte alt og så at skaperverket var godt.

For Augustin er hukommelsen dynamisk og aktivt skapende. Minnene er ikke statiske, men omformes av hukommelsen hver gang de kontempleres. Den som husker, er ikke den samme som den som lagret inntrykkene. Nye erfaringer og ny innsikt setter sitt preg på minnene. Fortiden ses fra et bestemt perspektiv, og øyeblikket kaster et spesielt lys over den. Som nevnt tidligere kan Augustins syn på tid sies å ha likhetstrekk med moderne, fenomenologiske tilnærminger. Augustins prosjekt i *Confessiones* kan tolkes som et uttrykk for en historisitetstenkning; han undersøker hvordan han har blitt den han er, og hvordan han fremdeles blir til. Han er sitt levde liv i nåtid. Måten å orientere seg på i nåtid er knyttet til fremtiden. Fremtidige handlinger baseres på det som er tilgjengelig i hukommelsen. Og det som er tilgjengelig i hukommelsen, preges av nåtiden. Når Augustin i *Confessiones* minnes tiden før omvendelsen, gjør han det i lys av Gud og evigheten. Hans forhold til manikeerne er til stede i nåtid i form av minnene, og oppgjøret han tar med sine tidligere oppfatninger, tas i nåtid. Hvis Augustin hadde fortsatt å følge manikeernes lære, ville hans fortid ha sett helt annerledes ut. Øyeblikkets perspektiv ville ha kastet et helt annet lys over den. Augustin foretar en verdivurdering av sin egen historie i lys av Guds evighet. Målet er å orientere seg mot evigheten:

[...] and I may be gathered up from my old way of life to follow that One and to forget that which is behind, no longer stretched out but now pulled together again—stretching forth not to what shall be and shall pass away but to those things that are before me. (*Conf.* 11. 29.39; Outler)

Det religiøse kaster et nytt lys over fortiden og viser samtidig veien frem. Slik tolket er lyset Gud kaster over øyeblikket, det som knytter øyeblikket til evigheten.

Når mennesket er opplyst, orienterer det seg på en annen måte; det utfører sine handlinger og tar sine valg i evighetens perspektiv. Når mennesket griper hele seg – sin fortid, fremtid og nåtid – i lys av Guds evighet, finner mennesket ro og opplever værensfylde.

## LITTERATUR

- Blackburn, S. 2008, *Oxford Dictionary of Philosophy*, 2. utg., New York, Oxford University Press Inc.  
 Berg Eriksen, T. 2000, *Augustin: Det urolige hjerte*, Oslo, Universitetsforlaget.  
 Mann, W. E. (Red.) 2006, *Augustine's Confessions: Critical Essays*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.  
 Outler, A. C. (Red.) *Augustine: Confessions*. Lastet ned fra: <<http://www.ccel.org/ccel/augustine/confessions.txt>>  
 Stump, E. & Kretzman, N. 2007, *The Cambridge Companion to Augustine*, 6. utg., New York, Cambridge University Press.

# ANALOGIENES TYRANNI – TID OG MAKT

Av Kari Hoftun Johnsen

I introduksjonen til boken *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (2004) tar Mahmood Mamdani et oppgjør med to dominerende trender innenfor Afrika-studier – de strukturalistisk og de poststrukturalistisk inspirerte tilnæringsmåter. Kritikken han fremfører er interessant fordi den belyser i hvilken grad *tid* er politisert både praktisk og teoretisk i befatningen med Afrika. Mamdanis kritikk retter seg mot en hang til å erstatte teorigenerering med hva han kaller «history by analogy» – historie som analogi. Analogien, hevder han, er Afrika-studiers fremste, om ikke akkurat nobleste, kjennetegn.

ILLUSTRASJON: INGVALD HOITAN



## Suprahistorien og dens ahistoriske lillebror

Afrika-studier har ikke uventet vært farget av det intellektuelle klima forøvrig. Tidsrommet hvor avkolonialiseringsprosessene fant sted og et uavhengig Afrika skulle under lupen, var sterkt preget av strukturalistiske strømninger. En unilineær evolusjonisme ligger under oppsettet av binære motsetningspar i både moderniseringsteori og ortodoks marxisme, tilnæringsmåter som har dominert mye av Afrika-forskningen. Også dependency-teori, som i utgangspunktet var ment som en kraftig kritikk av en slik historieforståelse, skriver seg inn i tradisjonen av ahistorisk strukturalisme. På tross av at dependency-teoriens tilhengere historiserer «underutvikling» som et resultat av moderne imperialismen, beveger de seg like fullt innenfor dikotomiens verden. Som sett av binære opposisjonspaar – «moderne»/«premoderne», «kapitalistisk»/«prekapitalistisk», «utviklet»/«underutviklet» – er det alltid den ledende termen som gis analytisk og universell status. Som residual innehar dens motsetning liten begrepsmessig mening og eksistens på egen hånd. Den er med andre ord alt hva det moderne, kapitalistiske og utviklede *ikke* er: ennå ikke moderne, ennå ikke kapitalistisk, ennå ikke utviklet. Det er primært her Afrika har befunnet seg som gjenstand for undersøkelse. Innenfor en slik forståelsesramme forsvinner muligheten for en egentlig fortid – den blir henvist en plass utenfor den egentlige historien, som statisk, tidløs og uforanderlig. Også en autentisk og unik fremtid blir avskrevet ettersom det teleologiske målet for denne fremtiden allerede er innskrevet i dikotomiens ledende begreper og inkarnert i Vestens universelle historie. Således operer disse dikotomiene over en dypere distinksjon, mellom det som anses som universelt og normalt på den ene siden, og avviket og patologien på den annen. Det «patologiske» blir derfor ikke forstått ut fra hva det er, men ut fra hva det ikke er. Denne tilnæringsmåten involverer imidlertid en dobbel manøver. Ved å karikere erfaringer knyttet til «avviket», mytologiseres «normaliteten» som en slags *suprahistorie* – en nødvendig utviklingslinje uavhengig av de konflikter som formet dens retning. Begge termer blir i en forstand fratrukket sin historisitet. Opposisjonene er således gjensidig støttende.

## Fra eksotisering til banalisering

I forsøket på å gjenintrodusere historisk initiativ og handlingsrom, har mange av strukturalismens kritikere hatt tendens til å undervurdere betydningen av historiske betingelser og begrensninger. Å bryte ned de strukturalistiske inspirerte dikotomiene er derfor ikke nødvendigvis det samme som å skape et stødigere grunnlag for forståelsen av historiske prosesser. Som antropologen Talal Asad la-

konisk bemerker, kan også innsatte i en konsentrasjonsleir til en viss grad sies å leve etter sin egen kulturelle logikk, men man kan undre seg over om de av den grunn «skaper» sin egen historie (Mamdani 2004:10). Mamdani trekker frem historikeren John Thornton<sup>1</sup> som en representant for en slik reduksjonisme. Å hevde at slaveri-institusjonen i Amerika ikke forhindret utviklingen av en afroorientert kultur, slik Thornton ganske riktig påpeker, blir å strekke begrepet historisk initiativ noe langt. Mamdani oppsummerer dette skiftet i tilnærmingen til afrikansk historie som en overgang fra abstrakt universalisme til intim partikularisme. Disse tilnæringsmåtene representerer på mange måter to sider av samme sak, ettersom begge mislykkes i å etablere Afrikas historiske legitimitet som enheten for analyse. Dette har hatt vidtrekkende konsekvenser. På den ene siden avstår man fra større narrativer og fokuserer på det intime, unike og partikulære, men ofte i lys av analogier til hva det *ikke* er, snarere enn å få et positivt begrep om hva det faktisk er. Den motsatte tendensen peker på den annen side i retning av forsøk på å sette fortidige og nåtidige prosesser på begrep i lys av den rette analogien. De mest intense debatter kan dreie seg om den riktigste eller beste sammenligningen: Å finne det punkt i vestlig historie som best kan kaste lys over en samtidig hendelse. Skal den postkoloniale stat forstås ut fra den bonapartistiske? Hvilken periode i Vestens overgang til kapitalisme er best egnet til å forstå hvor Afrika for tiden befinner seg i denne prosessen? Dette er spørsmål som blir stilt og diskutert. Tendensen går altså mot å løfte fenomener ut av den kontekst og de prosesser de har oppstått i og utfolder seg innenfor – det er primært analogien som gir dem mening. Gjennom denne evige søken etter analogier mister man nettopp det som er nytt i en ny erfaring, og som eventuelt ville kunne legge et solid grunnlag for fruktbare komparative analyser. Således fører denne søknen til en slags tautologisk tenkning og forskning ettersom den konstruerer den afrikanske historien som analogi snarere enn prosess.

## Tidsberøvelse som kolonialpolitisk verktøy

Så hvorfor denne hang til ikke å uttrykke afrikanske forhold gjennom positive begreper? Det kan nærmest synes som om dette er selve arvesynden i Vestens forhold til Afrika. Et karakteristikum ved kolonial kontroll i Afrika var som kjent indirekte styre. Man delegerte makt til samarbeidsvillige lokale eliter og gav dem en tidligere ukjent uinnskrenket råderett over sine undersåtter. Denne autoriteten var selvsagt betinget av den konstante trusselen om sentralmaktens militære inngripen. Således var dette et system egnet til å absorbere den motstand som uvilkarlig ville komme som en konsekvens av den koloniale utbytting. Ved å sette inn lo-



kale eliter som mellommenn, kalkulerte koloniherrere med at all frustrasjon som fulgte av det nye tvangsregimet ville rettes mot disse, snarere enn direkte mot sentralmakten. For å gjøre dette indirekte styret effektivt i forhold til det koloniale prosjektet, var konstruksjonen av myten om det ahistoriske, tradisjonelle samfunn sentralt. Det var ikke nok å gi lokale eliter despotisk makt – denne makten måtte også fremstå som både naturlig og historisk, eller snarere ahistorisk og statisk. Slik ville enhver opposisjon mot det såkalt tradisjonelle kunne avfeies som «utradisjonell». Et omfangsrikt vitenskapskompleks vokste frem i relasjon til dette herredømmet, og komplekset makt/viten som her tok form var i sannhet et besynderlig kreatur. Som en tjenestemann i Nord-Rhodesia uttrykte det, var stammene der i en svært «uorganisert tilstand» da de først støtte på dem, og en «opprydning» av dette etniske virvaret sto derfor som første prioritet. Det var regelen mer enn unntaket at samfunn ble «anklaget» for å ha glemt eller forsømt sine «opprinnelige» tradisjoner, og velvillige agenter for kolonimakten anså det dermed som sin plikt å hjelpe dem å gjenfinne disse. En viss ufrivillig og grotesk komikk oppstod som en naturlig konsekvens av dette – slik som når den fortvilede guvernør Sir Donald Cameron beklager seg til en besøkende i Tanganyika: «[T]he difficulty after a period of disintegration is to find out what their system really was. *They know perfectly well but, for some reason or other, they may not tell you*» (Mamdani 2004:112). En rekke filosofiske, religionsvitenskapelige, antropologiske, eugeniske etc. studier bidro både til først å konstituere for så å bekrefte og legitimere oppfatninger om kultur og tradisjon som statiske, holistiske og ahistoriske størrelser – det tradisjonelle, uforanderlige samfunn så dagens lys. Det er noe mistenkelig sirkelaktig over det hele.

Denne konstruksjonen fungerte som en disiplineringsteknikk både på ideologisk og praktisk nivå. En rekke praksiser og gjøremål som hadde oppstått som resultat av den nye politiske situasjonen ble definert som «tradisjonelle». Det kunne for eksempel være «tradisjonelt» å dyrke og avhende til kolonimakten en viss mengde bomull per år. En rekke forhold tidligere ansett som private, ble underlagt strafferett, og dagliglivet ble regulert av så mange detaljerte påbud og forbud at det synes vanskelig å forestille seg. For eksempel kan man i en rettsprotokoll lese om fire piskeslag for å ha «kastet bort tid, istedenfor å kjøpe mat», om en mann som ble bøtelagt for å plystre nær kirken på kveldstid, og to andre som ble bøtelagt for alltid å stikke av når en tjenestemann nærmet seg (Mamdani 2004:127). Karakteristisk for alle

lokale variasjoner var at det «tradisjonelle», «primitive» og «ahistoriske» samfunnet var uendelig fleksibelt og velegnet for vilkårlig maktbruk ettersom det alltid ble definert som despotisk. Vold, ble det ofte sagt, var det eneste språket en afrikaner kunne forstå og overhode hadde potensial for å forstå. Mens europeiske barn skulle tuktes og avstraffes nettopp i barndommen, var denne Peter Pan-rasen evige barn og måtte derfor behandles deretter – de vokste simpelthen aldri opp.

### **Via analogien oppfinnes og oppdiktes fortsatt et Afrika som ikke nødvendigvis svarer til realitetene på bakken.**

Selvsagt er dette kunnskapskomplekset i all hovedsak diskreditert i dag. Likevel kan de problematikene vi har diskutert ovenfor tyde på at noe av den samme reduksjonismen ligger til grunn for dagens diskurs. Via analogien oppfinnes og oppdiktes fortsatt et Afrika som ikke nødvendigvis svarer til realitetene på bakken og som derfor også egner seg

lik som grunnlag for komparative analyser. På den ene siden virker analogiene negerende – altså som referansegrunnlag for alt som ikke er kommensurabelt – uten av den grunn å ha stor forklaringsverdi. På den annen side blir konsekvensen av analogibruken at Vesten sammenligner seg med seg selv – fortrinnsvis på et tidligere historisk tidspunkt – og ikke gir rom for andre historiske erfaringer.

To eksempler kan tjene til å illustrere denne problematikken. Tyngdepunktet i kampen mot apartheid i Sør-Afrika vippet på 1970-tallet fra væpnede eksillete grupper til bred, innenlands, folkelig aktivisme – signalisert av streikene i Durban og oppstanden i Soweto. Således endret perspektivet seg fra forsøk på å erobre statsmakten i god revolusjonær ånd, til ubevæpnet sivil motstand for å begrense den. Lenge ble dette fenomenet av Afrika-kjennere avvist som et partikulært og spesifikt avvik snarere enn som en del av starten på en ny global demokratiseringsbølge – drevet frem av sivilsamfunnene selv – slik den parallelle utviklingen i Latin-Amerika kunne tyde på. Mens flere Latin-Amerika spesialister<sup>2</sup> var tidlig ute med å gripe det nye i denne utviklingen innen sitt felt og genererte større scenarier ut fra dette, var det først med kollapsen av Øst-Blokken at teorier om sivilsamfunnets rolle i demokratiseringsprosesser virkelig kom på alles lepper. Afrikanister som tidligere hadde redusert betydningen av utviklingen i Sør-Afrika ble nå ivrige til å generalisere og nærmest «gjenimportere» viktigheten av sivilsamfunnet på bakgrunn av de «paradigmatiske» begivenhetene i Øst-Europa.

Et annet eksempel kan motsatt vei knyttes nettopp til generaliserende teorier om sivilsamfunnets rolle. Disse tilnæringsmåtene synes nemlig på sin side å miste noe av det



spesielle med sivilsamfunnets genese i afrikansk sammenheng og blir derfor lett proklamerende og ideologiske, snarere enn analytiske og historiserende. Sivilsamfunnet i Afrika har en historie gjennomsyret av rasisme. For mens afrikanere i koloniene skulle styres gjennom «tradisjonelle», despotiske stammestrukturer – slik vi har sett ovenfor – dannet sivilsamfunnet det sosiale, politiske og økonomiske rammeverket for koloniherrne. Innenfor denne rasistisk avgrensede rammen opererte et styre med maktfordeling og lovverk, rettigheter og plikter à la Vesten, for den privilegerte minoritet. Ved kolonistyrets fall ble påberopelsen av liberale rettigheter ofte brukt som en retorikk for å beholde privilegier akkumulert under kolonitiden. Således fant det tidlig sted et brudd i diskursen mellom rettigheter og rettferdighet innen de postkoloniale regimene. Poenget her er at sivilsamfunnet innen en slik kontekst har en helt annen tilblivelseshistorie enn den hegelianske forståelsen av sivilsamfunnet som mellomformasjonen som vokser frem mellom staten og den patriarkalske familien. Mens sivilsamfunnet i Vesten ut fra en slik forståelse knyttes til en differensieringsprosess i forhold til makt og økonomi, var sivilsamfunnet i Afrika opprinnelig knyttet til kolonistyre, og innehar dermed ikke helt den samme betydning i disse ulike kontekstene. Det var for så vidt kanskje ikke tilfeldig at det sorte sivilsamfunnet spilte en så stor rolle i nettopp Sør-Afrika, ettersom det hadde sterke røtter i en relativt lang industrialisert historie. På tross av man også her søkte styre indirekte, via «tradisjonelle», stammeinndelte myndigheter, medførte industrialiseringen en proletarisering og påfølgende arbeiderorganisering uten sidestykke i Afrika. I den forstand står sivilsamfunnet i Sør-Afrika på mange måter i en særstilling.

### Tidens origo – Mørkets hjerte

Vi ser at grepet om «tiden» i forbindelse med etableringen og legitimering av kolonial kontroll og disiplinering står som et helt sentralt virkemiddel. Vi ser også at tid er et betent område innen ulike akademiske tilnærminger til kontinentet, og på mange måter gjennomsyrer den vår tenkning om både oss selv og andre. Tid har maktpolitiske dimensjoner fortsatt i dag – slik for eksempel diskursen omkring deler av bistandsveldet, de internasjonale finansinstitusjonene, radikal islam eller for den del integrasjonsdebatten bærer preg av.

Vestlig hegemoni kan således analyseres ut fra en historisk konstruert og betinget definisjonsmakt knyttet til tid.

Hva leder så alt dette til? Den type tenkning som Mamdani kritiserer tildekker og tåkelegger snarer enn avdekker og kaster lys over de prosesser som foregår. Således forhindres en dypere forståelse av både historiske og samtidige prosesser. Karakteristisk for den Afrika-pessimismen som på mange måter rår grunnen i det offentlige nyhetsbildet, synes å være tendensen til å rekapitulere fortiden som om det eneste som skjedde var å legge grunnlaget for samtidens krise. Dette resulterer i en slags tretthet overfor de katastrofer, urett og overgrep vi er vitne til; en tretthet som synes å bunne i vår oppfatning om det så og si tidløse og uforanderlige i dette bildet av menneskelig degradering og lidelse. Den nærmest ikoniske tittelen på Joseph Conrads bok *Mørkets hjerte* (2004) synes i offentligheten ikke bare å oppsummere de grusomhetene som krigene i Kongo medfører, men kanskje like mye vår manglende forståelse av årsakene til denne volden – det ugjenomtregelige ved dette kontinentet som kanskje mer enn noe skyldes vår egen manglende kunnskap. Conrads bok handler jo egentlig om kolonialismens agents møte med mørket i seg selv, snarere enn å beskrive kontinentet som sådan.

Oppfordringen fra Mamdani er at vi må ta Afrikas historisitet på alvor ved å tufte historisk handlingsrom innenfor historiske betingelser – en oppgave han selv tar meget seriøst i sin bok *Citizen and Subject*. Her hevder han at den koloniale stat må forstås ut fra sine egne premisser og at den postkoloniale stat delvis har reformert og delvis videreført sentrale trekk ved denne styringsstrukturen. Den afrikanske staten har en særegen genealogi, like betydningsfull for å forstå samtiden, som våre egne staters historie. Bare ved å ta på alvor historisiteten i afrikanske erfaringer vil vi kunne legge grunnlaget for en bedre forståelse av samtidens problemer og øyne forslag til løsninger. Slik vil teorier kunne fremsettes på bakgrunn av positive beskrivelser, snarer enn analogier som unnviker dette – enten de gjør det ved å vise til at Afrika er unikt, uten å forklare mer om den saken, eller ved at det er tale om patologiske avvik fra en uavvendelig historisk utviklingslinje. På dette grunnlaget vil komparativ forskning kunne oppnå nye og uventede resultater som langt overskrider tautologienes fattige verden.

### NOTER

<sup>1</sup> Mamdani viser her til John Thorntons bok *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1600*, Cambridge Uni. Press, New York, 1992.

<sup>2</sup> Se for eksempel O'Donnell, G. & Schmitter, P. C. 1986, *Transition from Authoritarian Rule*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

### LITTERATUR

Conrad, J. 2002, *Mørkets hjerte*, Kagge Forlag, Oslo.

Mamdani, M. 2004, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Fountain Publishers, Kampala.

# Frem fra Gjemselen

## FORTRENGTE FRUKTER

Av Jørgen Sandemose

Glemsel finnes virkelig. Som regel er den nyttig eller harmløs, hvis den ikke er en følge av fortrenkning. Det er det siste vi får å gjøre med i det som følger. Karl Marx (1818-1883) er blant de heldige subjekter som ikke rett og slett kan glemmes, og som bare får fortrengt fruktene av sitt arbeid. Han sto i sentrum for borgerskapets fiendtlige interesse mens han levde – det er det samme i dag. Liksom den gang er hans motstandere ikledt alle slags skinn, mens de uavvitende trekker ham inn i alskens debatter. De bekrefter dermed hans betydning for ethvert emne som kan drøftes der to eller flere møtes, til og med blant selvutnevnte filosofer. Ettersom det er i drømmer at fortrenkninger byr seg fram for å bli bearbeidet, kan vi kalle diskusjonen om Marx for et kollektivt drømmeri.

I det som følger, legger vi derimot hovedvekten på sentrale realiteter som fiendene ikke engang kan drømme om: I bunnen av Marx' teori ligger et sett bevisst tematiserte logiske betraktninger, bygd på verkene til Immanuel Kant, G. W. F. Hegel og flere. For å appellere til motstanderens leseevner, la oss *in medias res* begynne med et stykke fiendtlig logikk.

Jonathan Bennett har framført et argument mot Kants domstavle i *Kritikk av den rene fornuft*, angående triplisiteten innenfor den kvalitative domsform med dens undertilfeller affirmative, negative og uendelige dommer. I *Kant's Analytic* opererer Bennett med disse eksemplene:

Affirmativ:	(1)	«Henrik er dødelig»
Negativ:	(2)	«Henrik er ikke dødelig»
Uendelig:	(3)	«Henrik er ikke-dødelig»

Kant mener at den tredje formen representerer en syntese av

de to foregående, så «Henrik er ikke-dødelig» er ikke uten videre affirmativ. Dommen uttrykker i stedet en enhet av affirmasjon og negasjon. Det negative prinsippet i (2) foreligger i (3) som et helhetlig predikat, som dermed affirmeres, men *qua* en enhet som ikke uten videre er positiv.

Bennett sier kortfattet at det er «uncharacteristic of Kant» å si at (2) og (3),

which do the same work in almost the same way, nevertheless express different kinds of judgment just because they differ in a minor verbal detail.<sup>1</sup>

Bennetts kommentar virker merkelig. For det første ofrer Kant dette tilfellet en helt spesiell oppmerksomhet, noe som lett kan leses ut av hans «Transcendentale logikk».<sup>2</sup>

Den opptar én av de i alt fire bemerkningene han gjør til domstavlen. Bennett skulle ha produsert et argument mot relevansen av å tillegge *domsformen* en vekt og betydning.

For det annet: Argumentasjonen her innebærer åpenbart at en først har bestemt seg for å se utelukkende på domsinholdet. I det øyeblikk man kikker ut over det «verbale», er det imidlertid slik at man i (2) benekter et predikat, mens man i (3) godtar et predikat. Hvis vi aksepterer Leibniz' oppfatning av dommenes kopula som et krav til identitet, slik at «subjektet *er* predikatet», så er dette subjektet altså identisk med predikatet på mer enn én måte. Hegel la seinere vekt på at denne forskjelligheten tilkommer dommens *form*-side.

Bennetts argumenter mot Kant er som spylt rett ut av Gottlob Freges *Begriffsschrift*. Like lite som Bennett brydde Frege seg om å argumentere særlig for grunnlaget for sitt syn på den logiske tradisjonen fra Aristoteles og Kant. Det Frege

gjorde var å forvandle dommer til setninger hvor subjekt og predikat inngikk som grammatiske innholdsmomenter på linje med kopula, som i uttrykket «det er sant (eller usant) at alle som heter Henrik er dødelige», osv. I slike opplegg til kalkyler om sannhet og usannhet blir subjekt og predikat tilsynelatende ikke lenger betraktet som utgangspunkter; eller rettere sagt: De blir verbalt skjøvet til side, i presist tilstrekkelig grad til at leseren kan overse behovet for å konstruere en referanse til det subjekt som utsier setningen. De er skoleeksempler på den «*Trennung*» eller «*Entfremdung*» Marx mente var karakteristisk for det borgerlige samfunn.

For det er det nevnte subjekt som er hovedsaken for Kant og de seinere tyske idealistene, og domssubjektet (og dermed indirekte predikatet) er en enhet som bare finnes der på grunn av den som aktivt erkjenner.

Den klassiske og avanserte borgerlige teori møtte en sannhetserkjennelse på alle felter ved midten av det 19. hundreåret – la oss si fra rundt 1848 for å antyde den historiske sammenheng. Det ble pinlig klart at dens form pekte ut over den selv og mot nye former for kollektivitet. Løsningen kom generelt til å bestå i å gå over til irrasjonelle (voluntaristiske) problemstillinger. Det var således rimelig nok at Freges såkalte omveltning av logikken i tid falt sammen med marginalismens gjennombrudd i borgerlig økonomisk teori, samt med andre irrasjonelle modeller i filosofi og vitenskap. Det er like lite tilfeldig at Marx i sin analyse av *varen*, den moderne produksjonens «celleform», kunne uttale at

det er knapt til å undre seg over at økonomene, helt og fullt under innflytelse av materielle interesser, har oversett forminnholdet i det relative verdiuttrykket, når de profesjonelle logikerne forut for Hegel sågar overså forminnholdet i doms- og slutningsparadigmene.<sup>3</sup>

Som vi skal se nedetter, er det tydelig at Marx hadde en førsteklasses oversikt over hovedpoengene i Kants teoretiske filosofi. Likevel er det ikke sannsynlig at han direkte leste Kant etter at han avsluttet sine universitetsstudier rundt 1841. En slik omstendighet kan forklare at han setter et skille i logikkens utvikling ved Hegel, hvilket (som det vil ha fremgått) er lite rimelig overfor Kant.

På den andre siden er det klart at Freges reaksjon hadde stor oppslutning i samtiden, og at den var blitt forberedt av nærmest hele kohorten av opplysningstidens skolelogikere. Representanter for den tyske idealisme (samt forløpere som Leibniz, og enkelte nykantianske etterfølgere) har vært en- somme svaler i historien når det gjelder å bryte den snusfor-

### **Følgelig må varenes struktur vise seg i uttrykk som tilsvarer tenkningens grunnleggende former.**

nuftige oppfatningen av dommer og slutninger. Marx sluttet seg til dem, for så vidt som han analyserte *varen – typen på arbeidsproduktet i det borgerlige samfunn* – og den form den har i bytte og sirkulasjon, ut fra et kantiansk-hegelsk skjema, og da nettopp etter et «doms- og slutningsparadigme». Fordi det her skulle være tale, ikke om en fremstilling av logikken selv, men av prinsippene for en anvendt vitenskap, innskrenket Marx seg til anvendelse av nødvendighetsdommen, som innehar former som Frege – tolv år etter førsteutgaven av Marx' hovedverk *Kapitalen* – kom til å bedømme såre nedsettende: «Skillet mellom kategoriske, hypotetiske og disjunktive dommer ser for meg ut til bare å ha grammatisk betydning».<sup>4</sup>

Begrepet «relativt verdiuttrykk», nevnt ovenfor, betegner hos Marx den logiske form i et tenkt bytte av varer. Slike produkter byttes selvfølgelig bare fordi de oppfyller helt forskjellige behov og derfor ikke har likhetspunkter som går ut over den passive form de foreligger i overfor subjektet. På samme måte som Kant, i den transcendentale deduksjon, fant at felleheten mellom forestillinger bare kan ligge i et *spontant* prinsipp som skiller seg fra dem alle, så finner Marx at et spontant, *produktivt* prinsipp, *arbeidet*, må utgjøre varenes felles «verdisubstans». Han hevder også at det er en abstrakt kategori, altså *en tankekategori*, som viser den felleheten som varene må ha for å opptre som *like* (noe som er forutsetningen for at de kan ta plass i samme likning), og han kaller denne felleheten «abstrakt arbeid» eller «abstrakt arbeidstid».

Følgelig må varenes struktur vise seg i uttrykk som tilsvarer *tenkningens* grunnleggende former, og disse finner Marx gjennom en samfunnsanalyse som viser hvordan vareeierne selv, det være seg borgere eller arbeidere (rene eiere av varen arbeidskraft), *qua* samfunnsmedlemmer går opp i et disjunktivt forhold til hverandre. I et slikt oppsett samles alle de former av *nødvendighet* som dommer og dermed sosiale relasjoner basalt sett kan inneha.

La oss resymere verdiuttrykkene.<sup>5</sup> Utgangspunktet er «den relative verdis første eller enkle form», nemlig i det kjente eksemplet *20 alen lerret = 1 frakk*, eller, mer allment: *x vare A = y vare B*. Marx hevder at allerede denne enkle formen latent inneholder en disjunksjon, eksempelmessig som

*z vare A = u vare B eller = v vare C eller = w vare D eller = x vare E eller = y vare F eller = osv.*

En slik form oppstår ikke uten *vareeiere*, men heller ikke uten varenes umiddelbare medvirkning. En vare(eier) [A] står her overfor ikke bare en enkelt annen vare(eier), men

overfor en rekke av dem, og er lik en annen eller ytterligere en annen, og (på grunn av den påkrevde kvantitative ekvivalens mellom hvert vareeksemplar) nettopp bare lik én annen ad gangen, slik at disjunksjonen blir et klart tilfelle av *enten-eller*.<sup>6</sup>

Vi har altså for oss mennesker som eier materielle ting, og som sammenlikner ikke bare tingene, men i kraft av dette siste faktum også seg selv med hverandre. Den disjunktive formen blir altså i praksis et langt lerret å bleke, for det avgjørende poeng i denne sammenheng er at disjunksjonen som tankeform bare kan oppstå gjennom et møte av flere subjekter (selvbevisstheter). Rettere sagt er det først her selvbevissthetene oppstår, og analysen viser at det sosiale subjekt er disjungert i den produksjonsmåte som blir analysert. Marx står her i Hegels tradisjon, mer enn i Kants, for den sistnevnte utnyttet ikke de kimer til forståelse av intersubjektivitet som ligger latent i hans egen transcendentale deduksjon. Det Frege ville se bort fra, er selve det erkjennende subjektets genese gjennom dets dommers forvandlinger.

I likhet med Hegel, oppfatter Marx åpenbart enhver disjunksjon som en relasjon som i siste instans bare har to ledd, nemlig nettopp forening samt utelukkelse («eller» og «enten»). Hegel kalte disse bestemmelsene for denne dommens *allmennhet*, respektivt *særegenhet*. Betrakter vi formen ovenfor som et kollektiv (forening), vil vi få ut at varen A er ekvivalent for alle andre varer, ettersom de forholder seg som *utbyttbare* med den på lik linje. Vi aner dermed hvordan *penger* logisk er konstituert, for A er da en «allmenn ekvivalent».

Imidlertid innfører Marx nå en ny operasjon, en siste og definitivt verdiform, åpenbart for å vise hvordan den enkelte *individualitet* (som Hegel fortidde i sammenhengen) er strukturert i denne helheten. De to momentene vi hittil har betraktet, samening og eksklusjon, dreier seg derimot begge om ansamlinger av subjekter (og varer).

Formen er nå potensielt endeløs, og av følgende type:

20 alen lerret = 1 frakk *eller* = u kaffe *eller* = v te *eller* = x jern *eller* = y hvete *eller* = osv.

1 frakk = 20 alen lerret *eller* = u kaffe *eller* = v te *eller* = x jern *eller* = y hvete *eller* = osv.

u kaffe = 20 alen lerret *eller* 1 frakk *eller* = v te *eller* = x jern *eller* = y hvete *eller* = osv.

v te = osv.

Samtidig danner denne skikkelsen en sluttstein i Marx' teori om forholdet mellom varesirkulasjon og enkeltstående varer, og viser hvordan det borgerlige systemet ikke kommer fri av en disjunksjon. For hvis en vare, f.eks. A i det første eksemplet, skal være allmenn ekvivalent (forformen til penger), så



må ikke bare alle andre varer være utbyttbare med den, men den må også selv være *umiddelbart* utbyttbar med alle andre varer.

Men et subjekt, la oss si vareeier A, eller lerretseieren, eller frakkseieren, eller kaffegrosserereren, er ikke bare damer og herrer med oversikt over den disjunkte kretsen av eiere av alminnelige varer («varepøbelen», sier Marx, for å skille dem fra den allmenne ekvivalenten); de er vesener som like mye er bestemt av den situasjon de står i som selgere av sin egen vare. Og siden enhver vare i prinsippet kan bli en allmenn ekvivalent, får vi den siste verdiformen ovenfor.

Det foregår altså enda en atskillelse (disjunksjon), nemlig – som vi ser – av hver av disjunktene i det opprinnelige uttrykket.<sup>7</sup> Mens Hegel hadde påstått at den menneskelige frihet kunne nås ganske enkelt gjennom en *umiddelbar* opphevelse av en disjunksjon, viser Marx at den samme spaltningen bare vil fortsette i nye former, gjeldende for ethvert sosialt individ, så lenge bakenforliggende realiteter ikke blir opphevet først.

Denne bakenforliggende virkelighet viser seg i tid- og romformer. Det ser ut til at når Marx tilbakeviser Hegels deduksjon av menneskelig frihet, så gjør han det ved å referere til halsstarrigheten i visse Kant-klingende grunnsetninger. Utgangspunktet for Marx' kritikk av økonomien, fra midten av 1840-årene, var den utopiske kapitalismekritikk som ville fordele arbeidstid mellom mennesker på en «rettferdig» måte, og oppheve det ene menneskets utbytting av det andre ved å avskaffe pengene og innføre sirkulerende «arbeidssedler» i stedet.

Marx hevdet – sitt liv ut – at problemet ligger i det faktum at så lenge (det abstrakte) arbeidet er verdiens substans, så er *tiden*, i form av arbeidstid, målet på rikdommen, som tar form av bytteverdi. Men ettersom tiden ikke er persiper-

bar eller taktil, er rikdommen dermed henvist til å framstå i verdibærende mekaniske enheter, produkter vi kaller «varer». Pengenes eksistens følger uavvendelig av dette. Avskaffelsen av bytteverdien som produksjonens grunnlag ble derfor en hovedsak for Marx.

Et ganske tilsvarende poeng er bakgrunnen for Kants konstruksjon av naturlovene: Substansens konstans er syntetisk-apriorisk fordi tiden er en uforanderlig betingelse, men ikke kan persiperes. Kausalitet kommer i samme kategori fordi suksessjon ikke kan framtre objektivt uten materiell bevegelse, og vekselvirkning må framstå som et fellesforhold mellom ting fordi samtidighet mellom substanser ikke kan vise seg på annen måte.

Hos Kant ligger de logiske forløpere for slike lover i hans domstavle. Hvis denne misforstås, vil det straks føre til problemer i tolkningen av hans grunnsetninger for naturen.

La oss et øyeblikk gå tilbake til Bennett. Kants teori om «persepsjonens antepasjoner» er en framstilling av skjematiskerte kategorier forbundet med kvalitetsdommen. Ettersom den uendelige dom er uholdbar ifølge Bennett, må han hevde det samme om kategorien limitasjon (kontinuerlig negasjon av en realitet): Den er «spurious».<sup>8</sup> Dermed blir hele Kants teori om intensiv størrelse oversett.

For en leser som står utenfor Freges tradisjon, er det riktignok ikke vanskelig å forstå limitasjonen i dens form av en slik (grads)størrelse. Den blir klart og tydelig eksplisert av Kant.<sup>9</sup> Det skjer imidlertid gjennom en tankegang som kanskje mer enn noen annen i *Kritikk av den rene fornuft* viser hvordan dette verket måtte inspirere nettopp Hegel. *Via negativa* står vi derfor overfor en tendens i kommentarlitteraturen, til å fortrenge Kant fordi hans nærhet til farlig dialektisk tenkning blir åpenbar, ganske spesielt fordi negasjonsbegrepet er inne i bildet. Paul Guyers Kant-oppfatning er ett av mange slående tilfeller.<sup>10</sup> Men det nevnte eksemplet

har en langt større rekkevidde enn som så.

Marx nøyde seg nemlig ikke med å hevde visse kantianske prinsipper kontra Hegel. Når han henviste til tidens strukturer som bakgrunn for domsformene, forvandlet han også Kants tidsbegrep, analogt med hvordan han overskred Hegels domsteori. Hos Marx er tiden ikke å oppfatte som en rent *ekstensiv* størrelse, slik den forblir i alle Kants versjoner. I *Kapitalen* finner vi derimot at arbeidstiden i utgangspunktet selv er en *intensiv* entitet, altså beror på en psykofysisk spenning hos arbeideren, en momentan *grad*. Som ekstensiv størrelse er den en funksjon av den intensive. Dette resulterer i såpass avanserte slutninger at det må beklages at Marx' leserkrets har sine Bennetter og sine Guyere i rikt monn – kritikere som forvansker debatten, som misforstår de dommer som foreligger i utgangspunktet, og dermed også begrepene om de mer konkrete lover i den kapitalistiske økonomien.

Frege selv – og *mutatis mutandis* hans åndsfeller i marginalistisk teori (Gossens, Walras, Jevons) – var i det minste så ærlige at de brøt åpent med et paradigme. De forsøkte ikke å lage umulige samrøringer av to eller flere distinkte tenkemåter. Deres etterfølgere har for det meste anvendt et helt annet kaliber. Ettersom de opprinnelige motsetningene og deres alvor er blitt fortrenget, mens de grove «stofflige interesser» er de samme som før, drømmer fregeanske tenkere om å skape nye «synteser» i en materie som avviser dem blankt. Ved vestlige universiteter i dag er følgene prekære. Når det gjelder Marx er universitetssensorer i stand å delta i kommisjoner uten å vite noe om hans skrifter, og til å dele ut karakterer uten å vite noe om det de tross alt makter å lese. Det er som Aristoteles sa: Den som drømmer, tenker ikke.

#### NOTER

<sup>1</sup> Jfr. argumentasjonen i Jonathan Bennett: *Kant's Analytic*, Cambridge University Press 1966, s. 77-78.

<sup>2</sup> Se spesielt Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1787/1781, B 97ff/A 71f.

<sup>3</sup> Karl Marx, «Die Waare» [1867], i *Marx-Engels II, Studienausgabe politische Ökonomie*, Fischer Bücherei, Frankfurt 1966. S. 274. Forfatterens oversettelse.

<sup>4</sup> Gottlob Frege, *Begriffsschrift*. Verlag L. Nebert, Halle, 1879. S. 5. Ifølge Michael Wolf ønsker Frege å fraskrive disse dommene ethvert logisk innhold. Se hans *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Klostermann, Frankfurt am Main 1995. S. 254. Forfatterens oversettelse.

<sup>5</sup> For de følgende verdiuttrykkene, se nærmere i Jørgen Sandemose: *Totalitet og metode*, Oslo 2007, s. 95-108.

<sup>6</sup> Det er verdt å tenke på det faktum at moderne fregeansk logikk i stor grad oppfatter «disjunksjoner» som uttrykk som lar seg formulere bare som samening, uten gjensidig eksklusjon mellom leddene i predikater!

<sup>7</sup> I en viktig artikkel viste logikeren Leo Lugarini i sin tid at dette ville være veien også for Hegel, som ellers ville komme opp i problemer i konstruksjonen av sitt dialektiske subjekt. Lugarini var ikke klar over at Marx hadde korrigeret Hegel i samme retning nesten hundre år tidligere. Se «Il giudizio in Hegel», *Il Pensiero*, II, Ateneo, Roma 1957, s. 215-257. Se Jørgen Sandemose, *Kapitalbegrep/Begrepsbegrep*, Universitetet i Oslo 1973, for en analyse av disjunksjonen. Leo Apostel påpeker for så vidt den samme atskillelsen når han sier at når et bestemt gode uttrykker sin verdi «i alle andre varer tilgjengelige på markedet», så skjer det hos Marx «gjennom lange disjunksjoner». Apostel går ikke inn på disses logiske grunnlag. Se «Logica e dialettica», i D. Marconi (utg.): *La formalizzazione della dialettica* (s. 417-470). Rosenberg & Sellier. Torino, 1979. («Logique et dialectique», fr. original 1978.) Jfr. kommentarer hos Jørgen Sandemose: «The World as a Game in Sraffa and Wittgenstein. A Study in Bourgeois Ideology», *Research in Political Economy*, Vol 19, Amsterdam og New York (Elsevier Science). S. 228. Note. (Opprinnelig hovedtittel: «Language Games and Production Equations».)

<sup>8</sup> Bennett, *op. cit.*, s. 165.

<sup>9</sup> Kant, *op. cit.*, særlig B 208-213/A 166-171.

<sup>10</sup> Se hans Bennett-vennlige framstilling av Kants to første grunnsetninger, i *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press 1987, s. 190-205.





# TIDSREALISTEN

ET INTERVJU MED THOMAS KROGH

Av Feroz Mehmood Shah og Eirik Ørevik Aadland

Thomas Krogh er professor i idéhistorie ved Universitetet i Oslo, og et kjent navn for mange gjennom sine mange publikasjoner innen filosofi og idéhistorie. I 2006 ga han ut boken *Virkelighetens tid: et essay i tidsmetafysikk*, og det er med utgangspunkt i denne boken vi har stilt ham noen spørsmål om hans refleksjoner rundt tidsfenomenet.

*Hva er den filosofiske bakgrunnen for problemene som behandles i boken din? Hvilke tenkere, tradisjoner eller vitenskapsgreiner forholder du deg til i boken? Er det noen spesielle som er utelukket fra fremstillingen?*

Det jeg har gjort er å følge en tradisjon som er ganske godt etablert i tidsfilosofien i engelskspråklig filosofi, eller kanskje vi kan kalle det analytisk filosofi, og det er å gå ut fra McTaggarts distinksjon mellom to grunnleggende intuisjoner om tid: Den ene er en intuisjon om tid som sier at «før» og «etter» er tilstrekkelig for å forklare og beskrive fenomenet tid, og den andre sier at fortid, nåtid og fremtid er de grunnleggende begrepene. Og man kan vel si at engelskspråklig eller analytisk filosofi, om du vil, har spilt med disse kortene etter at McTaggart fant opp kortstokken i sin artikkel i *Mind* i 1908.

Grunnen til å følge den analytiske debatten, er at det forekommer meg at hvis man går til den fenomenologiske tradisjonen, som representert ved Husserl, Heidegger og Sartre, så vil man se at det

er lettere å innpasse den i denne kortstokken enn å gå den andre veien. Det er nokså åpenbart at de opererer med forskjellige versjoner av den såkalte A-teorien, som tar utgangspunkt i begrepene om fortid, nåtid og fremtid; det er den *tidsfilosofien* som kommer fram. Så det må på en måte være mitt svar: I analytisk filosofi tas McTaggart for gitt, og man har et hundretalls artikler som begynner slik: «There are two kinds of philosophers, A-philosophers and B-philosophers ... two theories of time, A-theory and B-theory ... tensed and nontensed ...» og så videre. Så på en måte følte jeg vel at hvis man opererer innenfor den tradisjonen så behøver man ikke legitimere noe mer, utgangspunktet er gitt for alle.

Og hvis du da spør hvilke vitenskaper som er utelukket, vil jeg kanskje si som så at det er ment å være ren filosofi. Det jeg begynte med var å kaste nettet i retning av sosiologi og antropologi og så videre, men jeg fant ut at jeg ikke hadde noen måte å syntetisere alt materialet på, og det ble mer enn nok å skrive om filosofien. Hvis filosofenes debatt har en vinkling en eller annen vei, så er det jo i retning av fysikk. Noen vil spørre: «Er det noen vits i å ha noen annen tidsfilosofi enn den fysikken eventuelt gir oss?» Og disse vil kanskje da si at den ene teorien, altså B-teorien, er fysikkens tid, men det er langt fra så enkelt. For det er problematisk,

også for dem, tror jeg, å egentlig få plass til relativitetsteorien til Einstein. Men det er klart at skulle du nevne en *vitenskap* som er relevant for tid, så må det være fysikk, men jeg føler meg ikke kompetent til å eksplisitt behandle den.

*I boken hevder du at skillet mellom A-rekken og B-rekken, som gir opphav til A- og B-teori og A- og B-tid, treffer våre dypeste intuisjoner angående tid. Hvordan argumenterer du for denne påstanden?*

Som jeg sier i boken, har jeg ikke noe *knock-down-argument* for det, blant annet fordi det er usikkert hvilke konkurranser som finnes. Men hvis man ser på debattsituasjonen, så vil jeg si at man må være klar over at man kan gi mange forskjellige versjoner av disse to tidsteoriene. Hvis man går tilbake til Kant, vil jeg si at han er involvert i minst to debatter. Den ene er da med Leibniz, og dreier seg om spørsmålet om hvorvidt rom og tid er relasjoner mellom det som er gitt i rom og tid, eller om det er noe selvstendig i forhold til dette – du kan kalle det diskusjonen om et relasjonelt eller ikke-relasjonelt tidsbegrep. På den annen side er han involvert i en debatt med Newton, og den handler om hvilken status rom og tid har i forhold til menneskelig erkjennelse, uansett hvilken status de har i forhold til det som er gitt i rom og tid: Er de gitt med subjektet, eller skulle vi så å si her støte på *das Ding an sich*? Og det er klart at Kant da er enig med Newton i Newtons debatt med Leibniz – bortsett fra at det egentlig var Clarkes debatt med Leibniz – mens han er uenig med Newton i hans egen fortolkning av den ontologiske statusen til rom og tid. Dermed har du minst to diskusjoner: om idealistisk eller realistisk tid, og om relasjonell eller ikke-relasjonell tid. *Nå er poenget at man uansett kan gi en slik vri både til A- og B-teorien.* Man kan gi en realistisk fortolkning av både A- og B-teorien, og man kan gi en idealistisk fortolkning av begge.

At jeg har skrevet som jeg har gjort, er i en viss forstand derfor en tilpasning til den moderne tid, hvor idealistisk filosofi ikke står så veldig sterkt. Nesten all amerikansk eller engelsk tidsfilosofi dreier seg om en debatt om to kandidater til å være *den rette teorien om reell tid*. Og disse to intuisjonene dominerer filosofihistorien – unntaket er kanskje Aristoteles, som kan sies å operere med begge teorier. Men hvis vi leser *Timaios*, for eksempel: Det begrepet om tid som blir skapt ved at himmellege-

mene beveger seg, er helt åpenbart en B-teori om tid. Det er fullstendig mulig å *forstå* Platon gjennom det begrepet. Så poenget er at McTaggarts skille både fungerer rimelig godt filosofihistorisk, som grove sekker å plassere tidsfilosofiene i, og det lar seg gjøre å vise at det er overordnet flere av de helt klassiske tidsfilosofiske debattene, som mellom trekløveret Newton/Clarke, Leibniz og Kant. Det er derfor gode grunner til å anse det som den mest grunnleggende distinksjonen i tidsfilosofien. Og derfor også, kan man si, overordnet andre intuisjoner som kommer fra bestemte vitenskaper, enten de er fra biologien eller fysikken. De lar seg se på som versjoner av McTaggarts to tidsteorier.

*Du nevner at disse begrepssettene fungerer som gode sekker for filosofihistorien. Er det noen tenkere som ikke lar seg innpasse i dette her? Finnes det en «tredje intuisjon» om tid?*

Jeg har lurt på hva det skulle være! Noe som skulle være enda mer grunnleggende... Jeg vet ikke, det måtte jo være en eller annen slags form for teori om *sfærenes harmoni* eller en form for *total rytmik* *i verdensaltet* eller et eller annet slikt noe, det måtte være noe mer spekulativt som dét, som skulle kunne være mer fundamentalt.

En syntese måtte jo være det man skulle strebe etter. Og det finnes kanskje noen moderne teoretikere som kanskje ikke helt lett kan plasseres i den ene eller den andre båsen, men det de selv gjør er å ta noen elementer fra hver. Det finnes ingen tredje intuisjon. I en viss forstand så gjør jo jeg også noe slikt: Jeg sier med Peter Bieri at du ikke får en fullstendig A-teori hvis du ikke tar med et element fra B-teorien, nemlig at du må bruke «før» og «etter» for å definere fortid og fremtid. Men det som gjør at jeg likevel oppfatter A-teorien som en selvstendig teori er selve det spesielle som tross alt ligger i tanken om den privilegerte nåtid, så jeg oppfatter ikke dette som noe kompromiss eller syntese.

*I McTaggarts artikkel *The unreality of time* skriver han: «It follows that there can be no B series where there is no A series, since where there is no A series, there is no time». Selv anser du A- og B-teoriene for å være selvstendige og gjensidig ureduserbare teorier om tid, og du skriver at tid ikke kan gripes i én teori, men bare i det du kaller et minimalt mangfold,*



*som utgjøres av nettopp A- og B-teoriene. Hvordan skiller ditt og McTaggarts syn på A- og B-rekkene seg fra hverandre, eller med andre ord: Hvordan kommer han fram til «uten A-rekke, ingen B-rekke», mens du kommer fram til at de er to selvstendige teorier?*

Jeg bør kanskje presisere det med mangfold litt, men det kan jeg komme til. Altså, det er jo veldig paradoksalt at McTaggart har blitt den som har skapt moderne tidsfilosofisk debatt, at han på en måte har gitt ammunisjon til to parter. For når han først har utarbeidet distinksjonene, går han jo nærmest ut av seg selv for å rive dem ned igjen. For det første sier han at B-teorien som bare bygger på «før» og «etter» kan vi ikke egentlig kalle en tidsfilosofi, fordi den ikke har noen plass for endring. Jeg må vel si at kritikken er urimelig. Hva skulle før og etter være om det ikke var begreper om tid? Han hevder at den ikke omfatter endring, og følgelig heller ikke tid. McTaggart påstår at et utsagn om at et fysisk legeme først er i én tilstand og så i en annen, først er varm og så kald, ikke beskriver en endring. Jeg har argumentert for at det bare er

hans nokså spesielle metafysikk som gjør at han kan si at dette ikke er en form for endring. Det har å gjøre med hans syn på hva en relasjon er, som er veldig spesielt, og argumentene er hentet utenfra tidsfilosofien som sådan. Så jeg kan ikke se at man ikke kan kalle B-rekken en intuisjon om tid. Ikke holdbar og ikke tilstrekkelig, men en tidsfilosofi er det jo. Alle som har gått inn i dette etterpå har jo stort sett akseptert at begge intuisjonene er intuisjoner om tid.

Når det gjelder A-rekken og begrepene om fortid, nåtid og fremtid, sier han at jo denne oppfatningen er selvmotsigende, for ingenting kan være fortid og nåtid og fremtid. Han legger straks til at selvsagt mener ikke de som holder på denne teorien at de er det samtidig, men ethvert punkt er det etter tur. Men går man gjennom det, så vil man se at det er like selvmotsigende. Dette er «the irreality proof of time». Men dette var jo da tross alt det som skulle være den eneste mulige teorien om tid, og når McTaggart kommer til at den ikke holder, så kan det ikke finnes noen tid. Irrealitetsbeviset er altså å gjendrive den eneste mulige versjonen, og mitt poeng er da at hvis gjendrivelsen ikke holder,

er det mye bedre å si at man har to konkurrerende teorier. McTaggart tok feil på begge punkter når det gjaldt den nærmere karakteristikken av disse intuisjonene, men han ga den første fundamentale antydning om hva de skulle gå ut på. Og man ser jo at det er få B-teoretikere som har hengt seg på kritikken av A-teorien som selvmotsigende. Det de fleste sier er at den på en eller annen måte er subjektiv, den er kanskje irreduksibel, men tross alt, den er ikke en ontologi, og derfor er ikke det tidsbegrepet «the real time». Og de fleste mer fornuftige A-teoretikere godtar at B-teorien er en tidsteori, den er bare ikke tilstrekkelig.

*Hva er det så som ansporer McTaggart til å slå fast at tiden er ireell og at virkeligheten dermed består av evige strukturer?*

Inspirasjonen er, som han jo sier selv, at han vil tilbake til det han oppfatter som synet på virkeligheten hos de store metafysikere samt noen mystikere, altså *virkelighetens tidløshet*. Nå kan man jo i aller høyeste grad spørre om de store metafysikere, som Leibniz og Hegel, virkelig mente det han tilskrev dem. Men dette er den filosofiske inspirasjonen. Og argumentet er da at vi har tilsynelatende to mulige kandidater til å være en teori om tid. Den ene faller ut fordi den, ved nærmere ettersyn, ikke er en teori om tid og den andre viser seg å være selvmotsigende, dermed er det ikke noe igjen. Først ryker B-rekken, så ryker A-rekken, og dermed er det ikke noe annet enn C-rekken igjen, som er et relasjonssett som ikke er i tid slik som tallrekken.

*McTaggarts A-rekke er en rekke av posisjoner som går fra fortiden gjennom nåtiden til fremtiden. Det som distingerer nåtiden fra de to andre tidsregionene er at den blir opplevd, og det er vel også dette som gjør det meningsfullt å operere med to forskjellige rekker, A og B. A-rekken synes altså å være en rekke av posisjoner sentrert rundt et stadig fremadskridende «nå» som er i den posisjon at det blir opplevd av noen som gir innhold til begrepet nåtid, ved å henvise til denne opplevelsen. Imidlertid synes ikke en «posisjon» i tiden å være noe som oppleves, kan oppleves, eller kunne oppleves, men høres ut som en abstraksjon der man godtar at en linje med et punkt som skrider fremover er en utmerket representasjon av tidsfenomenet. Er A-rekken en modell som faktisk er i stand til å reddegjøre for tidsfenomenet i hele dets fylde? Og så kan vi jo skyte inn at McTaggart i sin eksposisjon av rekkene er eksplisitt om posisjoner i tid, uten at man kan finne en rettfærdiggjørelse av tid som sådan.*

Det som kommer nærmest å handle om tid som sådan for ham, måtte jo være A-rekken, siden den inneholder muligheten til å beskrive endring. Og da ikke det at noe endrer seg i tid, men at *tiden* endrer seg, og går fra å være fortid til nåtid og fremtid. McTaggart selv ville vel benekte at B-teorien skulle kunne beskrive at noe endrer seg i tid, at noe går fra å være varmt til å være kaldt, for så til å bli varmt igjen. Dette kan jeg dog ikke se. Det skal veldig spesielle ontologiske premisser til for å få til det argumentet, som jeg alt har vært inne på. Men jeg er også skeptisk til hans fremstilling av A-teorien, jeg lurer på om ikke et innslag fra B-teorien har krøpet inn i hans versjon av den. Hva er tid ut fra A-teorien? Du kan tenke deg to metaforer, og A-teoretikeren blir anklaget for ikke å gjøre annet enn å spille på en disse metaforene. Den første går i alle fall tilbake til Heraklit, og går på at tiden er en elv, en strøm. Tiden *er* strømmen. Problemet reiser seg når vi spør oss hvor vi stod vi når vi ikke steg ned i elven for annen gang, for å vri litt på Heraklit. Vi stod vel på bredden da vi steg ned i elven den første gang, og vi stod vel på bredden da vi ikke steg ned for annen gang. Elver forutsetter bredder, og bredden må da være noe som er de permanent i forhold til tiden. Ellers kan man si at tiden er inne i en videre elv, og da får du bare en uendelig regress. Men da får man et annet spørsmål: Hva i all verdens rike skulle denne bredden være? Så denne metaforen synes å bryte sammen av den grunn at vi ikke vet hva dette tidløse skulle være.

La oss gå over til den andre metaforen. Tiden kan ut fra den tenkes som punkter på en linje. Eller å få gjøre det litt mer konkret: Du kan tenke deg at du kjører bortover en vei og at lyset fra billyktene faller på stolpene eller milesteinene langs veien. Disse skulle da kunne være punkter i tiden. Om de skulle være nanosekunder eller år spiller knapt noen rolle. Heller ikke denne modellen holder vann da en må spørre seg er hva det er som står stille. Det er bare bredden i en ny versjon. Slik at å si at tiden beveger seg gjennom et fast landskap, den metaforen kan ikke være tilstrekkelig for å beskrive A-teorien. Mitt poeng er da at McTaggart ikke gir noen tilfredsstillende forklaring av noen av dem. Jeg er enig med Peter Bieri at begge metaforene smugler inn et B-teorielement i A-teorien som ikke hører hjemme i den, tidsordenen som noe stillestående.

A-teorien er selvsagt ikke fri for ontologiske

problemer. Det kommer særlig til uttrykk ved at A-teorien forutsetter en overgang fra fremtid til nåtid, det vil si fra noe ikke-virkelig til noe virkelig. I ethvert nå-punkt må vi si at fremtiden ennå ikke eksisterer selv om den kan forutses, men så blir den virkelig. Det man kan si er at da blir det ganske mye virkelighet etter hvert! Det er det springende punktet. Fysikere vil kanskje steile ved det, men man kan se det på en annen måte. Big Bang, er ikke det en teori om at alt det vi kjenner som strukturert væren blir til, mens det før Big Bang så eksisterte i alle fall ikke *det*. Men for å gå tilbake til svaret på spørsmålet: Du har rett i en viss forstand, fordi ingen av de to metaforene, som dårlige A-historikere har klamret seg til, klarer å forklare A-teorien.

**Poenget er at for å beskrive verden slik at det er plass til handling i den, må du ha en A-teori for hele denne verden.**

*Mellor (H. V. Mellor, Real Time, 2. utg. Oxford 1981) hevder vi har en A-interesse for verden, selv om han mener at A-teorien ikke er en korrekt beskrivelse av verden, siden vår verden er en B-verden. Vi kan også ha A-meninger, som av og til vil være sanne og av og til usanne (i motsetning til B-meninger som alltid vil være sanne eller falske). Hvorfor mener han at vi trenger A-meninger for å handle i verden?*

Fordi du må kunne forbinde et tidspunkt med nå for å kunne handle. Det er meningsløst å gå ti minutter for sent på et møte. Det er ikke noe poeng i å gå herfra nå hvis puben ikke åpner før om en time. Du vet den åpner kl. 18.00, at det tar 10 minutter å gå dit. Men intet av dette sier når du skal gå, du må vite hva klokken er nå, og det siste er et utsagn som forutsetter A-teorien. Det er dette han mener med interesser, de ligger til grunn for handlingsorientering. Det er derfor all handling forutsetter en A-teoretisk terminologi. Men du kan fullt ut beskrive verden i B-termer, sier Mellor. Og det jeg da lurer på er: Skylder han oss ikke ganske mye som han aldri gir oss? Nemlig hvorfor vi ikke bare har subjektive forutsetninger, men hvorfor vi har forutsetninger som faktisk kan være ontologisk gale for å kunne handle. Det er atskillig mer problematisk, tror jeg, enn det han gjør det til. For han sier bare at vi lever i en subjektiv verden, i en viss forstand bestående av våre interesser og våre handlinger. Og skal vi kunne handle og oppfylle våre interesser må vi snakke i A-termer. Vi kan ikke unngå det. Vi kan ikke bli kvitt dem. Men enhver beskrivelse av virkeligheten er tilstrekkelig bare i B-termer. Alle forhold som avgjør om en A-setning

er sann eller ikke, kan uttrykkes i B-termer. Men for det første er jeg ikke sikker på om han virkelig får det til, nettopp å ikke skulle redusere setningen, men bare å angi sannhetsbetingelsene. Gir han sannhetsbetingelser til en ikke-redusert setning?

Og for det andre, hvorfor er det slik at vi nødvendigvis må forutsette ut i fra våre interesser en teori om verden som ikke er den korrekte? For å gi plass til våre interesser må vi forutsette en ontologi (i A-termer) som ikke er riktig. Dette må kanskje utdypes litt. En gang i tiden var B-teoretikernes strategi å bli kvitt A-teorier. Enhver A-setning kunne reduseres til B-setninger. Typisk for dette synet

var Russell. Det har de fleste gitt opp. Det som heter «The New Theory of Time» er en teori som sier at vi ikke skal redusere eller eliminere A-utsagn, at disse utsagnene kanskje er umulige å bli kvitt. Men det er bare fordi vi er handlende og subjektive vesener. For enhver diskusjon av verden slik den objektivt er, holder det med fysikken, og den klarer seg da med en B-teori. Og det forekommer meg å være ganske mye å si til det. Du kan jo begynne med Heidegger og så spørre om det nødvendigvis er slik at fysiske beskrivelser av verden er det primære i forhold til den beskrivelsen til verden som et handlende subjekt må ha.

Mitt poeng er et annet, ikke at vi trenger en bestemt tidsteori for å beskrive handlinger. Det finnes ingen egen handlingstid. Poenget er ikke det at for å beskrive handling eller for å få plass til handling og intensjoner, må du ha en A-teori. Poenget er at for å beskrive verden slik at det er plass til handling i den, må du ha en *A-teori for hele denne verden*. Så det nytter ikke å si at vi kan klare oss med regionale ontologier slik som Husserl beskriver det i deler av sitt forfatterskap, eller med tidsteorier tilpasset ulike vitenskaper, slik at noen objekter kan beskrives i en av disse teoriene, og noen i andre. Gikk man frem slik kunne du jo tenke deg å si at skal vi beskrive historien, menneskets liv og så videre, må du inn med A-teori. Skal du ta opp fysikkens verdensbilde, holder det med B-teorien.

Det er ikke mitt standpunkt. Mitt standpunkt er at skal du ha plass til handling så må du forutsette at du beskriver verden i sin helhet i A-termer. Altså, også naturfenomenene som du handler i forhold til, må sees ut i fra en A-teori. Det er derfor jeg holder meg til den gode gamle skyttergravsteknikken her: A-teori mot B-teori. I



tidsfilosofidebatten ligger to ontologier, eller teorier, som for så vidt konkurrerer om å *være* den objektive teorien om verden. Det er kanskje det, tror jeg, som er forskjellen mellom Truls Wylers bok og min (Truls Wylers, *Tid og Rom: et filosofisk essay*, Oslo 2006). Truls går lenger enn meg, tror jeg, i retning av å følge Thomas Nagel og hevde at det er et uopprethvert subjektivt element i vårt syn på verden. Jeg er ikke så interessert i å snakke om det som en uopprethvert subjektivitet. Jeg er interessert i å snakke om dette tidsbegrepet som *er* den objektive tid.

*Du kaller Husserls arbeid med tidsbevisstheten for noe av det ypperste man har på feltet. Kan du utdype hvorfor? Og kan du sette det i sammenheng med McTaggarts A- og B-rekker?*

Det Husserl gjør er å beskrive de bevissthetsaktene vi har som er rettet mot forhold i tid. Og sånn sett er det jo en filosofi om hvordan vi opplever tid, vil jeg si. Husserl vil vise hvordan vi i vår bevissthet konstituerer nåtiden, fortid og fremtid. Det han viser er hvordan fortiden og fremtiden er gitt objektivt sett med ethvert tidsstandpunkt som noe fortidig og som noe kommende. Det er det som ligger i begrepene om retensjon og protensjon. Så jeg synes ikke det er så problematisk å kjenne igjen McTaggarts A-rekke. Skal jeg kort fremstille det epokegjørende ved Husserls bidrag vil jeg vel gjenta det som står i min bok: Han viser veldig klart at ingen empirisk filosofi om tid kan være tilfredsstillende fordi han viser at begrepet om suksessjon ikke kan oppstå ut fra en opplevd suksessjon. Å ha en forestilling om noe som en suksessjon, at noe skjer i en rekkefølge i tid, forutsetter en dypere intensjonalitet. Vi må ha begrepet om suksessjon når du for eksempel sier «en, to, tre, fire». Det forutsetter begrepet allerede. Det er utilfredsstillende å si at hvis man ser at løper nummer en kommer i mål, og så nummer to komme i mål, så nummer tre og så nummer fire, så lager man begrepet rekkefølge eller begrepet suksessjon ut fra dette. Hvordan vet du om de er nummer en, to, tre eller fire hvis du ikke hadde begrepet om suksessjon allerede? Husserl kunne gi mening til en tanke om hvordan en slik forestilling om suksessjon ble konstituert gjennom sitt begrep om intensjonalitet. Nåtid, fortid og fremtid – hos ham nåpunkt, protensjon og retensjon – er former for intensjonalitet. Det er det poenget jeg

vil si er det vesentlige. Alle senere teorier må kunne gi en like tilfredsstillende fremstilling som Husserls av dette for å kunne konkurrere med hans.

*Noen vil mene at den første til å gå dypere inn på hva tid er i det 20. århundret, er Heidegger. Du nevner ham også noen ganger i boken, men det er Husserl du bearbejder og forholder deg til. Hva er grunnen til denne prioriteringen?*

Da jeg skrev boken så var det flere muligheter. Vi har jo også Sartre, og Dag Østerberg har vært opptatt av forholdet mellom et forsvar av A-rekken og Sartres tidsfilosofi. Og er temaet fenomenologisk tidsteori er det opplagt at det er ikke bare er Husserl og Heidegger, men også i aller høyeste Merleau-Ponty og Sartre man kunne gå til. Man kan vel kanskje si at Merleau-Ponty og Sartre i en viss forstand går vel så mye tilbake til Husserl som Heidegger gjorde. Men min tanke her var at det er helt opplagt at Heidegger er en A-filosof i den grad man skal plassere ham i en videre sammenheng. Det som gjorde at jeg ikke ville gå inn på det er av nokså taktiske, det vi si fremstillingsmessige, grunner. Husserl tilfredsstilte mitt behov, og det var ønsket om å fremstille en rimelig ren tidsfilosofi eller tidsbevissthetsfilosofi. Men hos Heidegger får du såpass mange ting som kompliserer fremstillingen av tidsstrukturene, særlig dødsbevisstheten som han bruker til å generere denne tidsfilosofien. Hadde jeg tatt opp Heidegger eller Sarte måtte jeg ha tatt opp mer som ikke ville være direkte relevant for striden mellom de to tidsfilosofiene vi kjenner som A- og B-rekken. Kanskje ville det vært riktig å gå til Bergson, men hos Bergson har du en tidsfilosofi som er knyttet til hans metafysikk som vi kjenner som intuisjonisme og vitalisme og lignende. Og det ville jo på en måte bli en unødige omvei å prøve å fremstille tidsfilosofielementene slik at de ble tilgjengelige som en tidsfilosofi for mennesker som kanskje har problemer med slik metafysiske og eksistensialontologiske oppfatninger. Det jeg var ute etter fantes i en klarere, det vil si i en mer rent tidsfilosofisk, utgave hos Husserl. Det er resultatene av hans undersøkelser jeg henviste til i svaret på ditt forrige spørsmål.

# HVORFOR GUD IKKE KUNNE SKAPE VERDEN ET ÅR I FORVEIEN

OVERSETTELSE AV LEIBNIZ' TREDJE BREV TIL CLARKE

Av Eirik Ørevik Aadland

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), ultrasjonalist kjent for sin monadiske, barokke metafysikk og sin nomadiske tilværelse, hadde for mange jern i ilden til å få tid til å skrive sitt hovedverk. Han var opptatt av metafysikk, matematikk, politikk, etikk, logikk, teologi, jus, sinologi og byplanlegging, for å nevne noe, og blant de fremste på sin tid innenfor flere av disse feltene. I tillegg utviklet han en drøss med oppfinnelser, og blant oppdagelsene som tilskrives ham er det binære tallsystemet, som er utgangspunkt for (nesten) all moderne datateknologi. Han var en ivrig forkjemper for gjenforening av den katolske og den protestantiske kirken, og han hadde hele sitt liv en politisk visjon om et fredelig Europa (resten av verden var det visst ikke like farlig med – for eksempel anbefalte han på et tidspunkt Frankrike å invadere Egypt, for at Tyskland og Nederland skulle få være i fred). Hvis han ikke hadde gått bort så altfor tidlig, hadde han sannsynligvis funnet opp både datamaskiner og internett, og ved hjelp av disse skapt evig fred – i Europa.

Skjønt han behøvde knapt noen PowerBook: I løpet av all den tiden han ikke fant til å skrive noen omfattende og helhetlig framstilling av sitt system, rakk han å skrive omtrent 40.000 sider manuskript og 16.000 brev – ! Hvis Wagner er en telefon til det hinsidige, som Nietzsche skriver, må vel Leibniz være en skrivemaskin til det spekulative? Men enten man kaller ham maskin eller profet: Han brevvekslet med alt som kunne krype og gå av intellektuelle kapasiteter i Vest-Europa, og møtte mange av dem. Disse brevene bidrar til forståelsen av Leibniz' posisjoner og utvikling – og tenkning i det hele tatt – samtidig som de gir et svært spennende innblikk i hva som ble diskutert av en del av tidens lyseste

hoder, utover deres publiserte verk.

Leibniz har altså ikke et komplett utbygd system; sentralt for filosofien hans står å hevde noen få fundamentale prinsipper, for så å forfølge disse til sine logiske ytterpunkter, slik at han bygger ut systemet i rykk og napp i forskjellige medier, heller enn i én totaliserende oppsamling. Det leibnitianske «systemet» er dermed utarbeidet i mange retninger, med divergerende fokus og til dels motstridende resultater.

Dette er også rammeverket for hans brev til teologen, filosofen og vitenskapsmannen Samuel Clarke, en venn og beundrer av Isaac Newton. Et utdrag fra deres korrespondanse er gjengitt og oversatt nedenfor, og i dette ser vi hvordan utgangspunktet i få, men (angivelig) faste prinsipper tillater Leibniz å snakke om rom, tid, Gud og hva som egentlig er nødvendig i samme hånd vending.

## Hr. Leibniz' tredje brev<sup>1</sup>

Et svar til dr. Clarkes andre respons

1. Ifølge de vanlige talemåter omhandler matematiske prinsipper kun ren matematikk, det vil si tall, figurer, aritmetikk, geometri. Men metafysiske prinsipper omhandler mer generelle begreper, slike som årsak og virkning.

2. Forfatteren<sup>2</sup> tillater meg å hevde dette viktige prinsippet: at ingenting skjer uten en tilstrekkelig grunn til at det skulle være slik, heller enn annerledes. Men han tillater dette kun i ord, og benekter det i virkeligheten. Hvilket viser at han ikke fullt ut erkjenner dets styrke. Og derfor gjør han bruk av et tilfelle som stemmer nøyaktig overens med ett av mine bevis mot virkelig, absolutt rom, som er et idol for noen moderne engelskmenn. Jeg kaller det et idol, ikke i en teologisk betydning, men i en filosofisk; slik kansler Bacon

sier at det finnes *idola tribus, idola specus*.<sup>3</sup>

3. Disse herrene hevder derfor at rommet er noe virkelig, absolutt værende. Men dette bringer dem ut i store vanskeligheter, for et slikt værende er nødsaget til å være evig og uendelig. Dermed har noen trodd at dette skulle være Gud selv, eller et av hans attributter, hans velde. Men siden rommet består av deler, er det ikke en ting som kan tilhøre Gud.

4. Hva angår min egen oppfatning, har jeg sagt mer enn én gang at jeg mener at rommet er noe rent relativt, slik tid er det – at jeg mener at det er det sameksisterendes orden, slik tid er det etterfølgendes orden. For *rom* betegner, når det gjelder mulighet, en orden av ting som eksisterer til samme tid, som blir betraktet som om de eksisterer sammen – uten å undersøke måten de eksisterer på nærmere. Og når mange ting blir sett sammen, oppfatter man denne tingenes orden blant selve tingene.

5. Jeg har mange bevis som kan gjendrive påfunnene til dem som tar rommet for å være en substans, eller i det minste et absolutt værende. Men jeg skal nå kun benytte meg av ett bevis, som forfatteren her gir meg anledning til å insistere på. Jeg sier altså at hvis rommet hadde vært et absolutt værende, ville det medføre at noe skjedde, som det ville umulig kunne finnes noen tilstrekkelig grunn for. Hvilket er i strid med mitt aksiom. Og jeg beviser det slik: Rommet er noe absolutt *uniformt*, og foruten tingene som er plassert i det, adskiller ett punkt i rommet seg absolutt ikke i noe som helst henseende fra et annet punkt i rommet. Det følger nemlig (hvis man antar at rommet er noe i seg selv, i tillegg til legemenes orden seg imellom) at det umulig kunne være noen grunn til at Gud, mens han opprettholdt det samme innbyrdes plasseringsforholdet mellom legemer, skulle ha plassert dem i rommet på en viss bestemt måte, og ikke annerledes – en grunn til at ikke alt ble plassert på helt motsatt måte, for eksempel, ved å gjøre om øst til vest. Men hvis rommet ikke er noe annet enn denne ordenen eller relasjonen, og foruten legemer ikke er noen ting annet enn muligheten til å plassere dem, da ville disse to tilstandene – den ene slik det er nå; den andre antatt å være på helt motsatt vis – ikke adskille seg fra hverandre overhodet. Forskjellen mellom dem er derfor kun å finne i vår fantasifostrede<sup>4</sup> antagelse om rommets virkelighet i seg selv. Men sannheten er at den ene ville være nøyaktig den samme som den andre, og disse to fullstendig uskjelnelige fra hverandre. Følgelig er det ikke rom for å etterspørre en grunn til å foretrekke den ene fremfor den andre.

6. Det samme er tilfellet med hensyn til tid. Anta at noen spør hvorfor Gud ikke skapte alt et år tidligere, og at den samme personen slutter fra dette at Gud har gjort noe som

det ikke er mulig at det skulle være noen grunn til at han gjorde slik og ikke annerledes: Svaret er at slutningen hans ville være riktig, hvis tid var noe distinkt fra ting som eksisterer i tid. For det er umulig at det skulle være noen grunn til at ting skulle bli påført noen bestemte tidspunkter heller enn andre, hvis rekkefølgen fortsatte å være den samme. Men da beviser det samme argumentet at tidspunkter, betraktet uten tingene, ikke er noe i det hele tatt, og at de kun består i den ordnede rekkefølgen av ting. Og hvis denne ordenen forble den samme, ville ikke én av de to tilstandene – nemlig den som er en antatt forventning – adskille seg fra, eller kunne skjernes fra, den andre, som er nå.

7. Det fremgår av det jeg har sagt, at aksiomet mitt ikke har blitt godt forstått, og at forfatteren benekter det, selv om han synes å gå med på det. Det er sant, sier han, at det ikke finnes noen ting uten en tilstrekkelig grunn for at det er til, og for at det er slik, heller enn annerledes. Men, legger han til, denne tilstrekkelige grunnen er ofte Guds enkle eller skjære vilje, som når det blir spurt hvorfor materien ikke ble plassert et annet sted i rommet, mens det innbyrdes plasseringsforholdet mellom legemene ble opprettholdt. Men dette er simpelthen å hevde at Gud vil noen ting, uten tilstrekkelig grunn for sin vilje – motsatt aksiomet, eller den generelle regelen om hva som enn skjer. Dette er et tilbakefall til den løsslupne likegyldigheten som jeg til de grader har gjendrevet, og fremvist som absolutt fantasifostret selv i skapninger, og stikk i strid med Guds visdom, som om han kunne gjøre noen gjerning uten å handle ved fornuften.

8. Forfatteren innvender mot meg at hvis vi ikke innrømmer denne enkle og skjære viljen, fratar vi Gud makten til å velge, og bringer dermed inn en skjebnebestemthet. Men det ganske motsatte er sant. Jeg hevder at Gud har makt til å velge, siden jeg grunner den makten på grunnen til et valg som stemmer overens med hans visdom. Og det er ikke denne skjebnebestemtheten (som bare er forsynets klokeste orden), men en blind skjebnebestemthet eller nødvendighet, blottet for visdom og valg, som vi burde unngå.

9. Jeg hadde registrert at ved å minske mengden materie, vil mengden av gjenstander som Gud kan utføre sin godhet på minke. Forfatteren svarer at i stedet for materie, er det andre ting i det tomme rommet som Gud kan utøve sin godhet på. La det være slik – selv om jeg ikke går med på det, for jeg mener at hver skapte substans er ledsaget av materie. La det uansett være slik. Jeg svarer at *mer* materie var konsistent med de samme tingene, og følgelig vil de nevnte gjenstandene likevel bli færre. Et tilfelle av et høyere antall mennesker, eller dyr, tjener ikke saken, for de ville ta opp plass, til andre tings utelukkelse.

## NOTER

<sup>1</sup> Sendt 25. februar 1716.

<sup>2</sup> Dette henviser til Clarke.

<sup>3</sup> «stammens idoler, hulens idoler», *Novum Organum* I, aforisme 38.

<sup>4</sup> Dette er min oversettelse av *chimerical* («som har med fabelvesenet 'kimære' å gjøre»), som man selvfølgelig kunne gjengi med «kimærisk», men det er min oppfatning at nydanningen uttrykker mer direkte hva det er snakk om. (Referansen til gresk mytologi er ikke essensiell.)

# APOKALYPTISKE TIDER – HISTORIEFORTELLING FRA VENSTRESIDEN

KRITIKK AV SLAVOJ ŽIŽEKS *FIRST AS TRAGEDY, THEN AS FARCE* (VERSO, LONDON 2009), 157 SIDER, OG  
JAQUES ATTALIS KORT HISTORIE OM FRAMTIDA (DET NORSKE SAMLAGET, OSLO 2009), 292 SIDER.

Av Eirik Sjøvik

I was tempted to suggest for the cover of one of my books: «In his free time, Žižek likes to surf the internet for child pornography and to teach his small son how to pull the legs off spiders...»

– Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes*, s. 12

Kjærleiken blir ei rekke masturbasjonar.

– Jaques Attali, *Kort historie om framtida*, s. 203

## Dystopisk indeed!

To ting kan sies å kjennetegne nesten alt av venstresidens tenkning om historien etter Marx: et pessimistisk syn på nåtiden, kombinert med en framtidsutopi man finner kimen av i de prosessene som allerede er i gang. Så også med to nye bøker som fra hver sin kant av venstresidens spektrum forsøker å beskrive de dilemmaene vi står overfor i overgangen til en ny tidsalder. Både Žižek og Attali ser ut til å tenke at den liberale kapitalistiske orden i sin ytterste konsekvens kan føre til den totale undergang i form av krig, miljøskader, ressursmangel og sosial urettferdighet. Det de er enige om er at verden er på feil kurs. Spørsmålet er hvilke muligheter historien åpner opp for å korrigere sine feil. For Attali er det ikke kapitalismens undergang som skildres, men snarere mulige retninger den kan ta, hvor den foretrukne – hyperdemokratiet<sup>1</sup>, et globalt samfunn basert på en tankegang som setter fellesskapet først – fortsatt inneholder et markedssegment ikke ulikt det man finner i et regulert, sosial-

**Mye står altså på spill når venstresiden skal sortere mellom venn og fiende og skissere ut eventuelle alliansepartnere for framtiden.**

demokratisk samfunn som Norge (KHF, 282). For Žižek, derimot, er denne formen for sosialisme den største truselen mot kommunismen (FTTF, 96). For ham innebærer den liberale kapitalismens undergang et nytt ideologisk regime, hvor kampen vil stå mellom en sosialistisk kapitalisme – enten med «asiatiske verdier», det vil si autoritær og statsstyrt, eller en etter Berlusconi-modellen, som går ut på det samme, kun tillagt et skinn av åpenhet – og en eiendomsfrigjort kommunisme med radikalt emansipatorisk potensial. Hvor Žižek ser revolusjonære muligheter ser Attali imidlertid bare «pirater» og «terrorister» som i sin iver etter å kritisere den eksessive kapitalismen kan føre verden ut i det han kaller en hyperkonflikt, som potensielt kan utrydde mennesket. Mye står altså på spill når venstresiden skal sortere mellom

venn og fiende og skissere ut eventuelle alliansepartnere for framtiden. Men det hele avgjøres neppe på grunnlag av disse verkene, for venstresidens styrke er fremdeles apokalyptiske beskrivelsen; dens svakhet er å finne veien derfra til et realiserbart *topos*.

## Tenkning og handling

Det er litt fristende å applisere tittelen på Slavoj Žižeks nye bok *First as Tragedy, Then as Farce* – hans 43.(!) utgivelse siden han slo igjennom med *The Sublime Object of Ideology* i 1989 – som en beskrivelse på boken selv. I første del skisseres en tragedie i to av ordets betydninger: 1) som den øko-

logiske og menneskelige (kulturelt og biologisk) katastrofen kapitalismen leder mot og 2) som undergangen av historiens subjekt: proletariatet. I andre del utspiller beskrivelsen av det kommunistiske alternativet seg som en ren farse i sin mangel på konkrete løsninger og absurde tvetydighet. Boken framstår dermed mer som et bilde på, enn en løsning av venstresidens manglende evner til å utnytte finanskrisen til sin fordel.

La oss ta det fra begynnelsen. Žižeks utgangspunkt i boken er dette spørsmålet: Hvordan bør venstresiden reagere på de to viktigste hendelsene i det nye årtusenet, 9/11 og den globale finanskrisa i 2008? Hvordan kan den utnytte det Žižek kaller den liberale kapitalismens politiske og økonomiske fall, som tittelen på boka er ment å beskrive? Ifølge Marx hender nemlig alle store hendelser to ganger, først som tragedie, så som farse, men viktigst for Žižek: Farsen markerer for Marx den siste fasen av en verdenshistorisk form. Kapitalismens fall, i hvert fall slik vi kjenner den, står for døren selv om antagonismene som preger den fortsatt lever videre i en ny kapitalistisk form. Apokalypsen er nær, men det er også frelsens time: «Communism is once again at the gates» (FTTF, 84). Dette er imidlertid ikke den eneste grunnen til at man skal akseptere det radikale kommunistiske utgangspunktet han begrenser seg til. For Žižek er det slik at «... *truth is partial*, accessible only when one takes sides ...» (FTTF, 6). På det økonomiske området begrunnes dette med at det ikke finnes noen objektive standarder, som en ekspertteori om marked hvis anvendelse er bedre/nyttigere/sannere. Markedet er bestandig regulert av politiske avgjørelser og er aldri nøytralt. De som styrer markedet, skaper det, gjør det til hva det er, ikke fordi de anvender en allerede objektivt tilgjengelig sann teori, men fordi sannhet oppstår i gjennomføringen (FTTF, 16). Som underbyggelse vises det til eksempler som Mali, hvis eksport, i hovedsak bestående av bomull og kveg, blir hemmet av sterke landbruks subsidieringer i EU og USA, stikk i strid med det frie markedet de tvinger land som Mali til å føye seg etter. Betydningen av slagordet til McCains GOP, «country first», vitner bare om det frie markedets radikale begrensning, satt av politiske (voldelige) avgjørelser. Den statlige intervensjonen i det amerikanske banksystemet som skjedde i kjølvannet av kollapsen i 2008 representerer som sådan ikke noe nytt steg, ikke en sosialistisk overtakelse av amerikanernes «frihet». Statlig intervensjon er en konstant i kapitalismen. Det er også derfor Žižek er skeptisk til denne «sosialismen» i kapitalismen. Interveneringen som skjedde med basis i *trickle down*-teorien, som vil si at man gir penger til Wall Street så de igjen kan låne penger til Main Street, viser til et paradoks i kapitalismens oppbygning: Ødelegger man for

finanskapitalen ødelegger man også for mannen i gata, men støtter man opp om storfinansens så behøver ikke dette å bety noen ting for menigmann. Dette får den konsekvensen at «you cannot throw out the dirty water of financial speculation while keeping the healthy baby of real economy» (FTTF, 15). Wall Street får dermed en *a priori* fordel innenfor kapitalismen som den ikke kan miste, såfremt man ikke radikalt endrer samfunnsstrukturene. Venstresiden bør derfor ikke handle uten å tenke, som det å kaste \$700 milliarder på Wall Street eller å samles i populistiske raseridemonstrasjoner (*tea parties*) mot statlige intervensjoner, men heller *tenke over mulighetene* som denne farsen gir (FTTF, 17). Med dette er premissene lagt for boken som dermed følger to retninger, en for hvert kapittel: 1) En utforskning av den utopiske karakteren til den kapitalistiske ideologien og farsen den utgjør og 2) en sondering av mulighetene for en ny kommunistisk praksis.

### Subjektivt hysteri

I første kapittel forsøker Žižek innenfor det han kaller «the critico-ideological process of demystification» (FTTF, 67) å gjennomføre det jeg ser som en to-steps analyse. Først samler han sammen alle de mistenkte ideologiske aktørene – apologetene, populistene, venstredreide sympatisører, øko-kapitalister osv. – og situerer dem etter deres patologiske tilstand, som fetisjisme, hysteri, perversitet osv., som i grunnen stammer fra hvordan samfunnet – på forskjellig måte etter dets ideologiske konfigurasjon – får subjektet til å reagere på dets mest til grunnliggende faktum: at mennesket ikke kan se seg selv som et objekt, altså at det ikke kan se seg selv slik andre ser det, innenfor det lacanske teoretiske rammeverket Žižek her bygger på, som libidinalt objekt, det vil si som objekt for den andres lyst. Den manglende evnen til å ta inn over seg denne traumatiske sannheten – som å innta den andres synspunkt på seg selv innebærer – gjør at menneskets drivende spørsmål/problem ikke blir det klassiske «hvem er jeg?», men det hysteriske: «Hva vil de andre ha av meg?» (FTTF, 64) Fra et heideggeriansk perspektiv kan det jo påpekes at dette virker som en dehistorisering av hvordan man blir forstått som menneske, som i utgangspunktet er en varierende størrelse betinget av sted og historie. Til dette kan Žižek svare at den historiske variansen i subjektet kun skjer på basis av en permanent og uforanderlig subjektstruktur som er grunn for og genererer de ulike «patologiske» subjekttypene i samspill med den samfunnsstrukturen (dvs. produksjonsmåten) som omgir oss. Avlesningen eller analysen av disse typene gir oss dermed et bilde på vår samtids ideologi. Grunnen til å «assert the 'abstract' Cartesian subject (*cogito*)» (FTTF, 143),



forsvares her mer ut fra håp enn noe annet (selv om Žižek i en rekke andre verker har gått mer argumentativt til verks på vegne av subjektet<sup>2</sup>). Et slikt universalt, ikke-foranderlig subjekt danner nemlig grunnlaget for hans kommunistiske prosjekt som sådant og er det han hevder skiller kommunismens emansipatoriske kvalitet fra alle andre samfunnsformer og ideologier. Žižeks kommunisme utelukker ingen fra dens prosjekt. Det finnes noe radikalt universelt menneskelig som går på tvers av tid, sted, religion, kjønn, seksualitet, etnisitet og kultur – subjektet – noe som både gjør denne kommunismen tiltrekkelige som ideal, men dog grunnet dens spredte tilfangsområde og formale karakter, kanskje umulig i praksis.

### Det han ser er Italias Silvio Berlusconi – politikken Kung Fu Panda ...

#### Ideologi og fetisjisme

Men hva skal vi med denne ideologianalysen? For Žižek fungerer ideologi som en forklaringsmodell som unngår å postulere platityder som dumskap eller tvang som forklaringer på hvorfor folk stemmer på eller støtter opp om bevegelser som ikke representerer deres egne økonomiske interesser (FTTF, 33–4). Hans analyse er således ikke et forsøk på å vise til en ideologisk posisjon som blir aktivt påtvunget av de herskende, men en kartlegging av de punktene ideologien nærmest ubemerket manifesterer seg på. Som sagt skjer dette i et samspill mellom produksjonsmåten og subjektet. Når det gjelder produksjonsmåten, så består den viktigste utviklingen innenfor den sene kapitalismen i en autonomisering av produksjonsprosessen tre deler: intellektuell planlegging, materiell produksjon og materielle ressurser. Det finnes følgelig ikke lenger ett proletar-subjekt, men tre: de intellektuelle arbeiderne (kulturarbeidere), den tradisjonelle arbeiderklassen og utskuddene. Denne tredelingen korresponderer igjen til tre ideologiske typer: opplyst liberal multikulti-hedonisme, fascistisk populisme (eller fundamentalisme som Žižek også kaller det), og de utelukkede anti-sosiale avstandstagen (FTTF, 147). Žižek sympatiserer naturlig nok med de siste og tar etter Marx og Freud i at «... the way to truth in a system leads through ... a marginal and accidental distortion of this system» (FTTF, 101). Kommunismen er den eneste samfunnsformen som kan inkorporere de utelukkede fullstendig, nettopp fordi den er villig til å strukturere samfunnet rundt dem (slik han mener Chávez har gjort i Venezuela). De to første formene er imidlertid de som blir viet størst plass i analysen, da de er de mest utbredte og mektigste. Begge blir kalt fetisjistiske selv om de fungerer etter ulik logikk. En fetisj er etter den klassiske definisjonen en tilbedelse av objekter som ikke er levende, som f.eks. totemer, statuer osv., men som man til-

ber som om de skulle ha vært det. I den psykoanalytiske skolen som Žižek tilhører blir dette tillagt en egen logikk av formen «jeg vet godt at x, men likevel y». For eksempel «jeg vet godt at denne 100-lappen bare er papir, men jeg forholder meg likevel til den som om den skulle ha en verdi på egen hånd». Fetisjen – som kan ses på som en ubevisst strategi for å takle at man vet for mye – hjelper en å overkomme «the full impact of reality» som kan trenge seg på i traumatiske situasjoner (overgrep, krig, egen begrensethet, osv.) hvor det ikke er noen funksjoner for å fortrenge dem. Den liberale fetisjistiske ideologien går derfor sammen med det åpne, liberale, opplyste samfunnet hvor man i mindre grad enn i den viktorianske perioden har undertrykkelsesmekanismer som kan presse

det traumatiske under jorden. I dag skjer nemlig det stikk motsatte, det traumatiske skal kastes i ansiktet på oss 24 timer i døgnet, det være seg personlige kriser i realityshowaktige politiske liv eller sult og krig i den tredje verden. Den liberale ideologien kan dermed uttrykkes slik: «Jeg vet godt at forholdene er forferdelige i Sudan, men jeg holder meg til mitt vanlige dekadente handlingsmønster likevel». Žižek setter med det et stikk i siden på det sokratiske likhetstegn mellom kunnskap og moral. Forskjellen mellom den viktorianske perioden og dagens samfunn, og de forskjellige innvirkningene de har på ideologiens utforming, tilsier også at et samfunns kunnskapsnivå og grad av toleranse og åpenhet spiller en ideologiformende rolle sammen med subjektet og produksjonsprosessen. Hvorvidt dette nivået er reduserbart til produksjonsprosessen er noe Žižek ikke går inn på, men det virker plausibelt å si at det åpne liberale samfunnet er et produkt av den sentrale posisjonen de intellektuelle arbeiderne har vokst seg inn i, noe som ikke kunne vært mulig hvis det ikke var for den allerede nevnte tredelingen av proletariatet.

Fetisjismen Žižek sporer i den fascistiske populismen er også konstruert av det psykoanalytiske rammeverket han holder seg til. Den blir tolket ut fra vanlige folks frustrasjon over ikke å forstå situasjonen, hvorpå de med basis i dette forenkler det komplekse til det skremmende enkle: Det er jøden/negeren/innvandrerer som har skylden. Forenklingens form kan f.eks. uttrykkes slik: «I don't know what's going on, but I've just had enough of it! It cannot go on! It must stop!» (FTTF, 61) Det fetisjistiske innebærer ikke her en tillegelse av egenskaper man vet ikke er der, men essensen i strukturen, som ligger i dens «refusal to know» er den samme, om enn på et mer grunnleggende plan: fraværet av vilje eller mulighet til å se situasjonen som

kompleks, fraværet av viljen til å tilegne seg kunnskap.

### Farsisme

Med utgangspunkt i denne samtidsdiagnosen sender Žižek et blikk inn i den delen av nåtiden som han tror kommer til å prege framtiden om ikke kommunistene handler (det er ingen automatikk i historiens gang lenger, slik Marx tenkte seg det – kommunistene kan bare stole på sine egne evner til å endre sin skjebne (FTTF, 149–151)). Det han ser er Italias Silvio Berlusconi – politikkers Kung Fu Panda, en skikkelse som med komikk og teknikk karrer seg til topps (FTTF, 51). Berlusconi vil selvsagt ikke ta over verden, men kombinasjonen han benytter seg av, fascistisk populisme og liberalt teknokrati, altså de to ledende ideologiene i dag, er den styreform som kan spre seg nå når Fukuyamas tanker om den liberal-demokratiske historieslutt slår spreker og historien begynner å røre på seg igjen. Berlusconis styre er grunnleggende kynisk i sin demoraliserende effekt. Befolkningen må resignert innse at det ikke er noe alternativ til en statsminister uten skrupler, verken i forhold til åpenlyst å beskytte sine egne økonomiske interesser, eller sine enorme ekteskapelige sidesprang. Verken disse blotte fakta eller det at han gjentatte ganger har måttet stå foran retten (selv om det kanskje ikke stemmer helt når han kaller seg historiens mest rettsforfulgte mann) ser ut til å få noen innvirkning på hans posisjon (FTTF, 49). Demokratiet er en farse i det den liberal-demokratiske ånden går under.

### Apokalyptiske tider

Men Fukuyamas utopi er ikke det eneste som synger på siste vers. I det siste kapitlet tegner Žižek opp de fire antagonismene som preger kapitalismen. Ødeleggelsen av felleseie (*commons*) i 1) den indre og 2) ytre natur samt av 3) kulturen; den fjerde omhandler forskjellssamfunnet symbolisert ved muren, det være seg i Israel-Palestina, mellom USA og Mexico, EU mot øst og sør i tillegg til såkalte «gated communities» hvor rikdom og fattigdom er skilt fra hverandre. Disse fire antagonismene representerer de punktene hvor den kapitalistiske ideologien slår sprekker i forhold til virkeligheten. Antagonismene åpenbarer at det selvgratulerende bildet kapitalismen maler av seg selv kun er ideologi. Og en slik åpning av misforholdene mellom ideologi og virkelighet vil igjen gjenlive muligheten for en ny kommunistisk praksis. Det neste skrittet i kapitalismens utvikling, Berlusconis kombi-ideologi, vil maskere en tiltagelse av ødeleggelsen og slik bare skjerpe antagonismene. Ødeleggelsen av felleseie vil, mener Žižek, som her støtter seg på Hardt og Negris analyse, anta apokalyptiske proporsjoner. I motsetning til Marx' proletar-subjekt som ikke

hadde noe å miste bortsett fra lenkene, står vi under denne utviklingen i fare for å miste *alt*. Hvordan er det så mulig å komme seg unna katastrofen? Žižek foreslår en blanding av det messianske i den kristne apokalypse-tenkningen, med den sekulære øko-bevegelsens undergangstro, «... thereby conceiving the threat of annihilation as the chance for a radical emancipatory renewal» (FTTF, 94). Men hva innebærer dette? I møte med kapitalismens antagonismer, holder det ifølge Žižek ikke med gamle strategier som statlig intervensjon eller lokal selv-organisering; det vil bli «necessary to invent new forms of large-scale collective action» (FTTF, 84), hevdes det helt til slutt i kapittel 1. Hva disse går ut på spesifiseres ikke. I bokens siste sider har han derimot snudd 180 grader og påstår: «This is what a proper political act would be today: not so much to unleash a new movement, as to *interrupt* the present predominant movement» (FTTF, 149). Žižek forestiller seg at dette gjøres av innbitte dissidenter med etisk jerndisiplin som ikke vil vise noen nåde i sin moralske praksis og som, kun bevæpnet med sin frie vilje, bare vil dukke opp nærmest ut av ingenting og forbødres i solidaritet med hverandre. At dette vil skje er vel vanskelig å betvile, noen ganger dukker det opp slike individer, som f. eks. Žižeks egen helt Kravchenko, som kritiserte både kommunismen han flyktet fra og kapitalismen som tok imot ham. Men at de skal utgjøre noe i den store sammenheng er derimot vanskeligere å forestille seg. Det virker jo som om Žižek selv har vanskeligheter med å tro på det: «Aware that the odds are pulling us towards catastrophe, these actors are ready to act against all odds» (FTTF, 156). Selv om apokalypsen er nær, er den eneste strategien å ta saken i egne hender og satse på at andre også gjør det, eller eventuelt å finne på nye former for kollektiv organisering; Žižek ser ikke ut til å være sikker ...

### It's the social democracy, stupid!

Mens Žižek tar utgangspunkt i kapitalismens antagonismer for å spå den framtidige apokalypsen eller den eventuelle kommunistiske seier, gjør Jaques Attali i *Kort historie om framtida* bruk av andre metoder. I stedet for Žižeks dialektikkinspirerte antagonismemodell forsøker Attali seg på en mer vitenskapelig *multiple scenario*-modell, som man kjenner fra f.eks. klimaforskningen. Begrunnelsen for denne finner han ved å gå igjennom fortidshistorien og prøve å «trekke fram lovene som gjeld i Historia, ut frå fakta som tilsynelatende verkar små og uviktige» (KHF, 27). Disse lovene anvendes så som utgangspunkt for en konstruksjon av hva framtiden vil bringe. Og Attalis bemerkning om tilsynelatende små og uviktige fakta er ikke en underdrivelse. Lovene, eller lærdommene som han også kaller dem,

kanskje for å skille dem fra virkelige lover, har en aura av opplagthet over seg. Denne er igjen blandet med et umiskjennelig preg av en tankegang man finner igjen i en markedsforelsket og høyrevendt del av den sosialdemokratiske bevegelsen. Det virker nemlig ikke som om han trekker disse lovene ut av beskrivelsene han gir, men at han snarere projiserer disse beskrivelsene på historien direkte fra, ja, jeg ser for meg en lærebok som kunne vært skrevet av både Jonas Gahr Støre, som har skrevet forordet til boken, og Attali selv (som var den øverste rådgiveren til François Mitterand, den første venstreorienterte franske presidenten i den femte republikken). For ikke å forvirre, slik høres sosialdemokratiske selvfølgeligheter ut:

- «Lærdom for framtida: Ein av føresetnadene for suksess er å opne for utanlandske elitar» (KHF, 69)
- «Lærdom for framtida: Ikkje noko imperium kan vare evig, same kor evigvarande det verkar» (KHF, 81)
- «Lærdom for framtida: Mange viktige fornyingar er produkt av arbeid utført av forskarar som er betalt med offentlege midlar for å forske på noko heilt anna» (KHF, 110)

Den lærdommen som imidlertid er viktigst for Attali er at ingenting kan stoppe frihetens frammarsj gjennom historien: «Lærdom for framtida: Same kor stor innverknad ein religiøs doktrine har, greier han ikkje å bremse den individuelle fridommen» (KHF, 48). Hegel kunne ikke sagt det bedre. Men denne friheten er annerledes enn den Hegel forestilte seg, eller riktigere: vagere definert. For Hegel er friheten i sin *aufgehobene* form ikke bare friheten til å gjøre hva man vil (frihet som fravær av tvang) eller friheten i å være bundet til noe (positiv frihet), men en frihet som inkluderer og opphøyer begge disse momentene. Modellen Hegel bruker som grunnlag for sitt begrep om frihet er kjærligheten, et forhold hvor man lever i en bestemmende relasjon til en annen, men som likevel åpner for en ny type frihet i det at man i slike forhold anerkjenner hverandre som mennesker. Denne gjensidige anerkjennelsen gjør at begge blir mer enn de kunne ha vært alene; individets sikkerhet på seg selv er garantert ved en annen. Attali ser ikke ut til å ha øye for slike distinksjoner og bruker begrepet om frihet uten å spesifisere det nærmere både når han snakker om sin foretrukne framtidstopi og sitt mer dystopiske scenario: Friheten er både den «ypperste verdien i handelsordninga» (KHF, 165) og «ein illusorisk storleik» (KHF, 164) Videre hevder han at «frie val vil ... føre til tilbakeslag for demokratiet» (KHF, 182). Og at: «Den fremste fridommen [innenfor hyperimperiet] blir fridommen til å drepe utan vidare, utan mål og meining» (KHF, 234). Er friheten for

Attali den ypperste verdien, eller en illusjon og en hindring for demokratiet? Denne uklarheten er merkelig, spesielt med henblikk på den sentrale rollen friheten spiller i hans teori. Attali hevder jo at «fridommen ... er sjølve drivkrafta i historia» (KHF, 15). Uklarheten i begrepsbruken gjør at vi må spørre hvilken frihet som her menes. Den tolkningen som ligger nærmest er den som setter frihet sammen med den frie vilje, slik at friheten ikke blir en abstrakt kraft som betegner et samfunn, men heller noe som viser til individets makt og evne til å endre historiens gang.

### Den skapende klassen

Det som beveger historien er nemlig ikke antagonismene i samfunnsstrukturen, som hos Žižek, men den frie viljen. Dette er imidlertid ikke en hvilken som helst vilje; det er viljen hos en bestemt klasse til å føre og til å vise initiativ på vegne av fellesskapet, i form av å satse på innovasjon og nyvinning. Det som beveger historien er den kreative klassen, eller borgerskapet, som venstresiden tradisjonelt har kalt den. Å gi borgerskapet en slik stilling viser hvor langt til høyre den angivelig venstreorienterte Attali egentlig står. Denne viljen samsvarer med eller ledes av de lærdommene man kan trekke – og som Attali allerede har trukket – fra hans fortidsanalyse: For å lede verden, for å drive historien og friheten og demokratiet videre må man vise sosialdemokratisk mot, man må satse på nyskaping i industrisektoren, man må gjøre det attraktivt for den utenlandske eliten å investere der, man må gi offentlige midler til forskning osv. Det var dette som skapte de tidligere kapitalistiske sentrene (eller «hjertene», som er Attalis foretrukne begrep) som Venezia, Amsterdam, London og New York, og det er dette som igjen vil føre oss inn i hyperdemokratiet og ut av hyperimperiet og hyperkonflikten, de to alternative scenarioene som blir skissert.

At den førende klassen siden handelsordenens innføring på 1100-tallet av de gresk-jødiske idealene – ikke tenk Platon og kristendom, men heller tilbedelsen av det nye og pene – har vært de kreative, er en relativt ny tanke innenfor venstresidens tenkning, og en tanke som burde ekskludere Attali fra venstrefellesskapet *in toto*. Hans sans for denne klassen er nemlig utvetydig. Dog skal det nevnes at han bruker en del plass på å beskrive elendigheten som kapitalismen fører med seg, men det virker som om den kreative klassen får stå skyldfri på siden av denne utviklingen uten at deres «innovasjoner» blir trukket inn som årsak på noen måte til den skjeve fordelingen, fattigdommen og murene som skiller de som har fra de som ikke har. I tillegg er denne klassen de eneste som kan frambringe hyperdemokratiet. Dette gjøres ved at de på et vis «forstår» at de skal være kreative på vegne av fellesskapet istedenfor kapitalen.

Innsikten vil basere seg på at de vil «... skjøne at lykka dei-ra er avhengig av at andre er lykkelege, at menneskeslekta berre vil overleve dersom ho er samla og fredeleg» (KHF, 272). Det hele høres ut som en pervertert sosialdemokratisk Nietzsche som snubler i distinksjonen mellom reaktive og aktive krefter.

## Asia og Europa

Hyperdemokratiet vil, når det inntreffer omkring år 2060, selvfølgelig manifestere seg i Europa. Determinasjonen har vært klar siden tidenes morgen: «Asia vil frigjere menneska frå ønska dei-ra, medan Vesten vil at menneska skal vere frie og verkeleggjere ønska sine» (KHF, 45). De allerede nevnte gresk-jødiske idealene om det nye og det pene er det som underbygger denne påstanden. Selv om Attali nevner både Platon og kristendommen og deres (monumentale) innvirkning på den videre vestlige tradisjonen, så er det tydeligvis friheten og skaperevnen («gründerånden», som Trygve Hegnar kanskje ville sagt det) som kjennetegner oss her i Vesten mer enn noe annet. Bortsett fra Frankrike da, Attalis hjemland, et land som gjentatte ganger har hatt muligheten til å spille rollen som førende dynamo (hjerte) i kapitalen, men som hittil i historien har manglet motet og viljen til å slå seg opp og fram (KHF, 92). Nå imidlertid, i samarbeid med EU, kan Frankrike endelig føre historien videre til sitt (foreløpige) mål.

## Vilje til løsning (utopi)

Mens Žižek vakler mellom to alternative løsninger er Attali sikrere på hvor han vil. Næiviteten er dog like påfallende i begge tilfeller da de er enige om at nøkkelen til framtiden ligger i vår frie bruk av viljen, vi må bare bestemme oss! Det er likevel visse forskjeller i hvordan de ser at viljen skal forme framtiden. Hos Žižek er viljen en evne til å handle mot historiens gang. Det finnes ikke noen utenforstående agent (Gud, Ånd, Historie) som kan hjelpe oss og som vi kan ta del i. Det eneste som kan spore det apokalyptiske toget av skinnene er at vi oppdager at: «We are the ones we have been waiting for» (FTTF, 154). Dette er en innsikt som blir klar for flere og flere jo mer kapitalismens antagonismer åpenbarer seg i form av de fire katastrofene. Problemet er

imidlertid at disse antagonismene har vært åpenbare ganske lenge, men det har likevel skjedd relativt lite på nivået av handlinger sammenlignet med nivået av pene ord og avhandling. Vi vet godt hva som er feil med verdensordenen, men vi handler ikke av den grunn likevel; jmfør den liberale ideologiens fetisjistiske karakter. Žižeks ideologikritikk kan ikke støtte seg på at viten nærer handling, for hvis det er noe analysene hans er ment å vise er det jo nettopp at vi ikke er rasjonelle aktører motivert av kunnskap. At den liberale fetisjen har fått selskap av den populistiske hjelper heller ikke Žižek, for som han selv sier:

... it is almost impossible to «enlighten» an exploited worker who blames «the Jews» for his misery – explaining to him how the «Jew» is the wrong enemy, promoted by his true enemy (the ruling class) in order to obscure the true struggle – and thus to direct

his attention away from «Jews» and towards «capitalists» (FTTF, 68).

Dermed blir spørsmålet: Hvis ikke det ideologikritiske programmet kan skape rommet innenfor hvilket viljen får handle fritt mot historien, hvilke momenter kan spille denne rollen? Žižek blir svar skyldig.

Attalis «vilje» er i motsetning til Žižeks en del av frihetens marsj gjennom historien, eller den kan være det, hvis vi velger riktig spor. På tross av denne divergente viljeforståelsen blir Attalis problem besnærende likt Žižeks: Hvordan åpnes rommet hvori den frie viljen kan handle på vegne av den største mulige friheten for alle? Den skapende klassen, som for Attali er de eneste som besitter muligheten til å bruke denne viljen, har ikke gjort bruk av den på vegne av noen andre enn seg selv. Hva er det som vil få dem til å skifte spor? Som vi har sett vil de i møte med de katastrofene som henger over oss forstå at de har mest å tjene ved å gå fellesskapets vei. Men, igjen, som Žižek har forstått, katastrofene som venter på oss er ikke nye, men har vært allment kjent ganske lenge, men vi handler ikke av den grunn. Attalis håp er vel at vi skal forstå det «skikkelig» denne gangen. Alt man kan si til dette er at det virker som om venstresidens nåværende lefling med viljesbegrepet viser at behovet for en god dose gammeldags historisk determinisme, nå mer enn noen gang, absolutt er tilstede.

## NOTER

<sup>1</sup> Attali bruker forstavelsen «hyper-» for å indikere en globalt dominerende dimensjon i hans hovedbegreper. Derfor får man for eksempel «hyperimperiet» som ikke bare viser til et hvilket som helst stort imperium, men til et globalt eneveldig rike.

<sup>2</sup> Se her verk som *The Ticklish Subject*, *The Sublime Object of Ideology* og *The Parallax View*.



# AN INTRODUCTION TO MODERN ROMANIAN PHILOSOPHY

TRANSLATIONS OF EXTRACTS FROM LUCIAN BLAGA, *THE DIVINE DIFFERENTIALS*  
AND EMIL CIORAN, *THE TWILIGHT OF THOUGHT*

By Stefan Bolea

First of all I must say that my presentation is fragmentary from two points of view. a) Blaga and Cioran are two of the most important Romanian philosophers, but there are other challenging philosophers, like D.D. Roșca (1895–1980), Constantin Noica (1909–1987), Alexandru Dragomir (1916–2002), who would deserve to be mentioned in a historical sketch of Romanian philosophy. b) The translated texts, fragments from Blaga’s *Divine Differentials* (1940) and Cioran’s *The Twilight of Thought* (1940) are representative for the styles and the manners of thought of the two philosophers, but they could not cover entirely the amplitude of their works. For example, Blaga expressed himself through wonderful poems, which turned him into a canonical poet of the Romanian culture, (a rare case for a philosopher, we might add) and through important plays that express a deeper understanding of the Romanian mythology. It is the same with Cioran, who not only belongs to two cultures (the Romanian and the French), but wrote such divergent books as *On the Heights of Despair* (1934), a vitalist portrait of the disintegrating Ego, and *The Transfiguration of Romania* (1936), a justification of political nihilism. Furthermore, the Norwegian readers should not believe that Romanian philosophy consists mainly of poetry and metaphor; the two translated writers surely could give this impression. The other aforementioned thinkers (especially Noica) are more “hard-core” philosophers, influenced by the German school of phenomenology and treating many Continental themes, while translating into Romanian the Greek original sources.

An important characteristic of the Romanian culture (implicitly philosophy) in the 20<sup>th</sup> century is that, between the world wars, a sort of Romanian Renaissance took place

(roughly between 1920 and 1940). The so-called generation of 1927 gave Romania some of its best writers, some of them achieving international fame and success (Cioran, Eliade and Ionesco). After the Second World War (1945–1989), with the advent of Communism, Romania suffered a relapse to the Middle Ages, from a cultural point of view. Marxism was the dominant philosophy of the time: It was not a genuine, critical or a revolutionary way of thought as we see in Althusser or Žižek, but an imitation of Marxism, that didn’t produce anything valuable. “Capitalist” philosophers like Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer or Schelling (to give only a few examples) were not translated, and there were cases of people sent to prison for reading them in original.

Another trait of Romanian philosophy, a more general one, evoked by the young Cioran, is that Romanian thought has an Adamic dimension. Let me explain that: We know that history of philosophy is paramount for a philosopher. To become a philosopher, especially an original one, one has to study thoroughly (from Plato to Rorty, so to say): to get used to the concepts, to enhance one’s arguments, and so on. Romanian philosophers, like Blaga, Cioran or Noica (and I could present more recent cases, too) always start with themselves. They are Adamic in ignoring the Romanian tradition. This is partly explained by the fact that the 19<sup>th</sup> century tradition of Romanian philosophy was not at all impressive. Still, a problem appears: in their self-referential and somehow monadic discourses, the main Romanian philosophers ignore each other, avoiding conversation, claiming first hand originality and authority. This being said, I offer you a glimpse of Romanian philosophy from two of its masters that breed controversy even today, Lucian Blaga and



Emil Cioran.

### Lucian Blaga and *The Divine Differentials* (1940)

Lucian Blaga (1895–1961) was a Romanian philosopher, poet, playwright, journalist and diplomat. He studied Philosophy and Biology at the University of Vienna between 1916 and 1920, defending his Ph.D. thesis *Kultur und Erkenntnis. Beiträge zur Erkenntnislehre vom kulturhistorischen Standpunkte* in 1921. In 1919 he published his first volume of poetry, *Poems of Light* and his collections of aphorisms, *Stones for My Temple*. In 1922 he began his diplomacy career and then in 1938 he became a university professor of Philosophy of Culture at the University of Cluj. He wrote four “trilogies”, where he exposed his original philosophical system (*The Trilogy of Knowledge*, *The Trilogy of Culture*, *The Cosmological Trilogy*, *The Trilogy of Values*). In 1949 he was removed from the university by the Communist government. He was proposed for the Nobel Prize in 1956, but the Romanian Communist authorities didn’t support his nomination.

The portrait of the Great Anonymous, chosen for this translation, is a fragment from *The Divine Differentials* (1940), a part of his *Cosmological Trilogy*, which remained unfinished. Blaga’s book is a “story” of the creationist appetite of the Great Anonymous, who has to censure himself, not to produce a situation of theonarchy. Blaga’s study detaches itself from theology and the first clue to this is that God is not properly named. For him a masked concept must be invented, which has to suggest more but not to name. The metaphor being used (Great Anonymous), a little strange in a metaphysical discourse, must be understood this way: God served, in his entire metaphysical-theological history as a metonymy and justification for justice, truth, law or being. Dismissing this line of thought, Blaga demonstrates an invalidation of the “God” concept through the un-naming and re-signifying of Great Anonymous.

One of the most important traits of the Great Anonymous (and here we read Blaga through Foucault) is the following one: to keep his supremacy, “God” must become a controlling mechanism. The connection between the Great Anonymous with the virtual “divine wholes” consists in a power relationship. Divinity despises competition: if he created a perfect clone (that shared his initial structural and substantial complexity), he would lose absolute control. If we understood Blaga’s philosophy through the lens of political sciences, we would say that we have a system with a single hegemon, which is by definition unstable. Thus testing Blaga through Foucault or Baudrillard, we could infer that a simulation of theonarchy (the greatest single fear of the Great Anonymous) from a scientific or cybernetic point of

view would prove highly interesting for the dynamics and evolution of the human being.

### The Portrait of the Great Anonymous

We cannot speak of the genesis of the world without admitting the existence of a metaphysical center, which has another nature than the world itself. Searching a name for that overwhelming center, so difficult to grasp, we believe that we have to use a concept that must keep awake our capacity for wonder and guess work. We begin by calling it the Great Anonymous. This term, although not containing any demonstrative value for the designated existence, comprises in itself everything our soul can guess about this foreseen existence, beyond light and darkness, more precisely all submission and wonder. The Great Anonymous is the existence, which keeps us in the “outskirts”, refuses and limits us, though it is responsible for any type of existence. Traveling through ourselves in his search we presumed it was on occasion beyond us. Sometimes we wavered if we should call the Great Anonymous “God”. Our hesitation is excusable, because the Great Anonymous baffles us through his egocentric moves, whose prompt qualification would produce stupor to theologians.

The egocentrism of the Great Anonymous exceeds imagination. We concede that we possess only fragile and all too human criteria to judge his situation. Metaphysics shouldn’t be condemned because it sometimes uses hard words. Its proceedings aren’t ostentatious. The hard word signifies a greater wonder. Neither do theologians have reasons to be afraid, because the aspects which make the impression that we are approaching a demonological territory might permit, in another way, a rehabilitation. The Great Anonymous takes preventive measures, to make sure that the human being and *beings* in general are able to affirm themselves in a limited fashion. We are led to believe that beings might, in the absence of preventive measures, become dangerous for the Great Anonymous. If we asked ourselves about the legitimacy of measures and preventive interdictions, we wouldn’t hesitate to agree that they are completely motivated from the points of view of both anonymous centralism and cosmic balance. In this way we arrive, through a detour, at the point where we endow the Great Anonymous with divine attributes, which, if we didn’t have the necessary perspective, we wouldn’t accept granting them. If we gave the word a more elastic sense, nothing would stop us from calling the Great Anonymous “God”.

The Great Anonymous is a unitary whole of maximum substantial and structural complexity, a totally autarchic existence. We confer to the Great Anonymous, according to its complexity and its plenitude, the capacity to “generate” an unlimited number of identical existences. Taking into consideration only his nature and his usual

possibilities, we must say that he isn't a world-creator, but a generator of equivalent Gods. The Great Anonymous comes to being under the pressure of an immanent mission, whose natural outcome would be an infinite theogony. The Great Anonymous, an existence of overwhelming complexity and amplitude, has, without suffering diminution, the capacity of generating *ad indefinitum* existences with the same substantial amplitude and the same structural complexity. The Great Anonymous represents the ultimate autarchic system, his being consisting in a unitary whole, but, because of his plenitude, he is guided to reproductive generation. The reproductive possibilities of the Great Anonymous remain though, following special measurements, an eternal virtuality, because if the reproductive process had been unleashed, other divine "wholes" would follow. More exactly, the consequence of the reproduction would consist in either the creation of autarchic systems, which could escape the central watch and control or the creation of egocentric systems, which could take the place of the original one. In both cases a serious *theoanarchy* would be unleashed.

To anticipate the theogonic process and its anarchic consequences, the Great Anonymous will deliberately paralyze its reproductive possibilities on a maximum stretch. The Great Anonymous, being virtually a generator of "divine wholes" equal to himself, will manifest himself only through reproductive acts with a minimized objective, meaning to save the centralism of his existence. Those minimized reproductive acts were called the "creative" acts of divinity, being regarded in analogy with the "creative" acts of the *human being*. Therefore, we may see a ridiculous and clumsy anthropomorphism which dominated the perception of the creative acts of Divinity. We might better say, that the creative acts of divinity are not creative of nothingness, nor applied acts to a given materials. Moreover, they are improperly called "creative acts", because they are in essence *reproductive* acts. The reproductive possibilities of the Great Anonymous are censored by acts of preventive cancellation of maximum extension: it is the only through which the Great Anonymous can save the centralism of his existence. The will of the Great Anonymous is not directed to creation, having as objective, though, the prevention of a greater generation amplitude. The divine will is only the substratum of an ample operation of cancellation or of systematic *degradation* and *decimation* of the "possibilities". The original care of the divinity is not "creation" but the *extinction and shut-down of a possible theogonical process*.

Any creative act (improperly so called) of the Great Anonymous is, from the point of view of possibility, a global act of replication, being, from the point of view of realization, a maximum act of extinction, following centralist reasons. The disanalogy between the Great Anonymous and every direct and indirect result of his creative acts is *overwhelming* and *irreparable*. Because of that, it appears

that the purpose of man is entirely different than emulating the likeness of the one who has orchestrated his mutilation ...

© Humanitas, 1997 – for fragments from *Diferențialele divine* [Divine Differentials], by Lucian Blaga

### Emil Cioran and *The Twilight of Thought* (1940)

Emil Cioran (1911–1995) was a Romanian-French philosopher and essayist, considered one of the finest stylists of the French language and arguably the most important nihilist of the 20<sup>th</sup> century. Born in Râșinari, near Sibiu, he studied at the Universities of Bucharest, Berlin and Paris. His colleagues at the University included Mircea Eliade (a renowned historian of religion, who taught at the University of Chicago), Eugène Ionesco (the founder of the theatre of absurd, who moved to Paris and began publishing in French) and Constantin Noica (an important Romanian philosopher, influenced by Husserl and Heidegger, who was persecuted by the Communist regime and spent six years in prison). They were part of the *Criterion* group, a cultural association which gathered the elite of the Romanian culture in 1927, though also having a far-right orientation.

Cioran was heavily influenced by Schopenhauer, Nietzsche and Kierkegaard and some of the German authors of *Lebensphilosophie* like Klages, Spengler and Simmel. In 1940 Cioran left Romania for France and started publishing in French only. He won the Rivarol Prize with his Parisian debut *A Short History of Decay* (1947). Some of his best known works written in Romanian include *On the Heights of Despair* (1934), *The Transfiguration of Romania* (1936), *Tears and Saints* (1937) and *The Twilight of Thought* (1940). *On the Heights of Despair* (1934), his Romanian debut, is a shocking text, built upon the ideas of death and suffering, containing a mixture of *Lebensphilosophie*, dadaism, existentialism and nihilism. *The Transfiguration of Romania* (1936) is a justification of Nazi revolution and totalitarianism and was censored by the author in the 1990 edition. *Tears and Saints* (1937) is a text which produced a literary scandal, hurting the feelings Romanian "fundamentalist" orthodoxy, mixing mysticism with nihilist impressions (we have here a sample: "My Lord, without you I'm mad, and with you I shall go mad!").

*The Twilight of Thought* (1940), chosen for this translation, is a text previously unpublished in English, which could be considered as a link between Cioran's early work in Romanian and the later 10 books published in French. The title is a pastiche of Nietzsche's *Götzen-Dämmerung* (1888), which is itself a Wagnerian pastiche. The liaison with Nietzsche is not random; if we studied Nietzsche's last five books, all written in 1888, under extreme mental agitation, we would find a similar territory (one could say "war zone")

to the nihilist empire of the young Cioran. Besides the fact that Nietzsche is a major influence (Susan Sontag even argued that if we considered the writings of Nietzsche and Schopenhauer, Cioran would hardly be original), we must appreciate the fact that it is almost impossible to conceive philosophy (or anti-philosophy, as Cioran would say) at the extreme temperatures of despair, melancholy, angst and contemplation of death. We have here a phenomenology of the emotions, which is called to give a detailed description of existence (which gives us a sort of personal truth), something that Cioran has in common with the French existentialists. Cioran expressed himself mainly in essays and aphorisms, believing in the paradigm of the philosopher-artist, exposed by Nietzsche and Kierkegaard. Cioran said that he would have loved to be a poet: his style meant his wish came true. We could say that from a poetical point of view, he is influenced by the Dada movement and the late Symbolists, but that's just part of the main picture. His style is that of a Post-romantic; I believe that comparisons to Shelley, Hölderlin and Leopardi describe better the tension and ambiguity of his work. Another important feature that must be mentioned is that Cioran assumes extreme paradoxes and believes in a premeditated use of contradictions (from a stylistic point of view, his writings are a mixture of oxymoron and metaphor), because, he thinks, this is the way we remain true to life and ourselves.

### Aphorisms

It is said that Diogenes was a money-forger. – Any man who doesn't believe in the absolute truth is entitled to forge everything.

Diogenes would be a saint, if he was born after Christ. – The veneration for saints and 2000 years of Christianity ... where could all this go? We would have a tender Diogenes. Plato called Diogenes a mad Socrates. We can hardly save Socrates ...

There are so many people separated by death by its very nostalgia! In it, death creates from life a mirror to admire itself. Poetry is but the tool of funeral narcissism.

The world is a universal Nowhere. That's why you'll never actually go anywhere ...

If I were Moses, I'd extract regrets from rocks with my staff. Anyhow – this is a way to quench the thirst of the mortals too...

The mediocrity of philosophy resides in the fact that the mental process takes place at a low temperature. When you master your fever, you arrange your thoughts like puppets;

you pull the strings of the ideas and the readers use their illusion. But when you look inside yourself and you see only arsons and shipwrecks, when the inner landscape is a gorgeous devastation of burning seas – then you really begin to spit thoughts, tormented columns of epileptic inner fire.

If we didn't use sufferance as a tool for knowledge, suicide would be an obligation.

Pallor is the color of thought imprinted on the human face.

All humans separate me from humans.

Time begins to disquiet you, long before you will have read any philosophers, looking closely at the face of an old man, in a moment of fatigue. The wrinkles cut by sorrow, hope and illusion blacken themselves and seem to lose their trace in a background of darkness, hardly covered by the "face", the hesitant mask of a painful abyss. Each wrinkle seems overwhelmed by time, by a rusty becoming, by an aging duration. Those wrinkles look almost like the dead body of Time. The human face is used by the diabolic passing as a demonstration of futility. Could anyone look at it with serene eyes?

You could swallow up enormous libraries; still you wouldn't find more than three-four authors, who deserve a reading and a re-reading. The standard authors are some illiterate geniuses, which must be admired and if we have to, studied, but which fundamentally never tell us anything. I would like to step into the history of human spirit with the brutality of a butcher adorned with the most refined cynicism. How long will we appreciate so many creators that didn't know anything, naughty and inspired children, lacking the maturity of happiness and unhappiness? A genius that didn't get through the roots of life should be cherished only in moments of indifference.

Life is as ethereal and funeral as a butterfly's suicide.

If unhappiness didn't contain a secret lust, we would have the women deliver at the slaughter house.

"My heart is like wax; It is melted within me." (Psalm 22)  
Do your thing, God, until I bang my bones in your head!

Each man is his own beggar.

Life and I are two parallel lines that meet in death.

# WHERE DARWINISM AND ANALYTIC PHILOSOPHY WENT WRONG

AN INTERVIEW WITH JERRY FODOR

By Hedda Hassel Mørch<sup>1</sup>

Jerry Fodor is Professor of Philosophy at Rutgers University, New Jersey. He has been highly influential in the fields of philosophy of mind, philosophy of language and cognitive science – the latter is a field of which he is considered a founding father. Among the hypotheses he has advanced and developed are *the modularity of mind* – that the brain partly is composed of informationally encapsulated structures called modules – and the *language of thought* – the hypothesis that thought takes place in an innate mental language which is actually coded in the brain. Lately he has stirred up controversy by attacking the Darwinian theory of natural selection – arguing that it’s essentially vacuous. He recently gave a talk in Oslo<sup>2</sup> where the arguments for this view were presented, and it was followed by a fiery debate with both biologists and philosophers present in the audience. During this visit, Professor Fodor kindly agreed to an interview with *Filosofisk supplement*.

*In your recent writings, you have expressed some apparently anti-reductionist views. You have suggested that rationality is not reducible to computation, that intentionality is not reducible to laws of selection, and you hold that special sciences will remain autonomous. At the same time, you’re famous for having stated, back in 1987, that “If aboutness is real, it must be really something else”. Have your views on reduction changed over the years?*

No, I don’t think so. The point about aboutness is

that nobody thinks it’s a basic property. That’s why it really has to be something else. Not because of any general reductionist bias. I just think it’s unlikely that intentionality is a fundamental property, a property without physical support as it were. It’s as if having fingers should be fundamental. It’s gotta be explainable. Not because of any general view about reduction, but because this particular case looks like not being a particularly good candidate for a basic irreducible property.

*But if some reductions are currently impossible, to what extent is this a situation that might change as science develops further, and to what extent are there principled limits to reduction?*

Remember that irreducibility is a matter of explanations. So regarding explanations in for example macro-economics – you’re never gonna be able to say what bankers do in the language of particle physics. But that’s a point about explanation, not about ontology. There’s no problem about the possibility of ontological reduction. The question is: If explanations in the vocabulary of economics could eventually be given in the vocabulary of physics, and I don’t think it could, then that’s quite compatible with saying that bankers are physical objects. What’s confused is not keeping clear on whether the discussion is ontological or epistemological – whether reduction involves the claim that everything is physical – which seems to be probably



true – and the claim that all explanations are physical explanations. *Prima facie* there are generalizations about bankers as such, and about economics as such, and there's no reason to think that these generalizations could be stated in a physical vocabulary. That is, as I said, entirely compatible with supposing they are physical objects.

*You started out as a philosopher/psychologist of language, but you seem to have moved away from that field somewhat. Why is this?*

Well, to what? Moved from that to what?

*To cognitive science and philosophy of mind.*

Oh, it's all the same stuff. I mean, psychology of language is continuous with other aspects of cognitive science, and philosophy of mind is always what I've been interested in. Well, except that I don't care much about philosophy; what I'd like to know is how the mind works. And I think all sorts of considerations, some of which are philosophical, some of which are conceptual, and many of which are just straightforwardly empirical, converge on that. So it's sort of impossible to avoid having an interdisciplinary approach to that problem. But I think of the distinction between philosophy and other areas of inquiry as vastly overplayed. It was possible to believe once that philosophy does conceptual analysis and that's its characteristic thing, but it's not possible to believe that anymore. For one thing, no conceptual analysis has actually been constructed, so one begins to wonder whether the pursuit is misconceived. I take the traditional view of philosophy as continuous with other sciences and that's where I think most people are.

*In your view, what are the most exciting new ideas and developments that have emerged in the philosophy of mind in the last ten years?*

In the last ten years ... Probably none. I mean, what's happened in the philosophy of mind is that people have drifted into worrying about consciousness. I don't worry about consciousness because I don't think anybody has the slightest idea of what it would be like to have a theory. In that respect the study of intentionality and rationality over the last century has, it seems to me, advanced very con-

siderably in a number of ways: It has become united with a reasonably plausible theory of how thinking works; there's been real progress in that area. There's a whole lot going on now about how to understand consciousness and how to understand what the limits of the mind are, what the distinction between the mind and the environment should be, but I don't think it leads to very much. I don't think anything has been discovered recently. But partly because it's turning into science, there is this big cognitive science project. There's a certain amount of agreement on how the outlines of a theory of cognition should go, and that has been pressing forward without particularly much purely philosophical discussion. Simply because one sort of sees how to do it, one does the laboratory stuff.

*So the part of philosophy of mind that hasn't turned into science is in trouble?*

Well, it's not in trouble; it's just not going anywhere. I think most people these days are either interested in intentionality or they're interested in consciousness. But nobody knows how to be interested in consciousness. So they buy expensive machines and try to find it somewhere in the brain – which is mildly interesting. The trouble is that once we've found it, we still don't know what it is or how it works. I think remarkably little has been revealed by this line of inquiry – at least so far. Maybe someone will have some luck; who knows? By contrast, real progress is being made in the direction of turning insights from people like Turing and Chomsky into respectable science or several respectable sciences. One of these sciences is cognitive psychology, and there's linguistics and so on. So there's a lot of progress at the level of actual theory construction. But that's not what philosophers primarily worry about, and it seems to me that what's been going on in philosophy of mind in the last 10-15 years has been remarkably unfruitful. Remarkably, but predictably.

*What do you regard as the most important of your own contributions to the field?*

I think of what I've been doing as essentially taking over some Turing-like theory of what mental processes are like, and trying to meet – and I think to some extent succeeding in meeting – the *prima*



*facie* objections to this that philosophers have raised. But I think the main figure in all of this is Turing, and next most important is Chomsky, and everybody else is a distant third, roughly speaking. There's been a lot of work done, for example the modularity stuff that I had a hand in. That's a kind of theory which hadn't been taken seriously for a long while, not since the death of faculty psychology.<sup>3</sup> And I think there's been an amount of empirical success in the pursuit of a *partial* decomposition of the mind into, on the one hand, modular mechanisms and, on the other, mechanisms that aren't domain specific. That's real progress. It's something we didn't have a hundred years ago. But it's all been within the framework of a kind of theory of mind which after all Descartes knew about: a representational theory. The current project is to combine a representational theory of mind with a computational theory of mental processes. But I didn't invent any of that; I just sort of came along for the ride.

*The perception of you as a philosophical figure includes some seemingly contradictory elements ...*

I wouldn't be surprised!

*One the one hand, you are widely seen as one of the most influential philosophers of mind of the past three to four decades. One the other hand, you often place yourself firmly in opposition to mainstream ideas ...*

God, I hope so!

*For example, your book Concepts (1998) was subtitled Where cognitive science went wrong, and in your latest book, LOT 2: The Language of Thought Revisited (2008), you claim that widely believed pragmatism about concepts is "probably the worst idea philosophy ever had". Why do you think you have this kind of position within the field?*

Oh well, I'm reverting to a tradition in which we didn't run our psychology in order to solve epistemological problems. Much of what went on in philosophy of mind – one thinks of Ryle and Wittgenstein – was motivated by an attempt to solve epistemological problems, in particular, issues about skepticism. That's one of the main motivations that drove people to claiming that you can give some sort of theory of concepts in terms of behavior or behavioral dispositions, discriminative

behavior, sorting behavior or whatever. I think that was largely a waste of time ... No, not that it's been a waste of time, but that it implied and accepted a sort of methodology for philosophy which is mainly hopeless: that you should think of philosophy as mostly in the business of analysis of concepts. I don't think concepts, generally speaking, have analyses, just as words don't, generally speaking, have definitions. So there's a whole ghastly liaison between a theory of concepts that's driven by notions like analyticity, and a theory of mind that basically thinks that psychological processes, like for example concept acquisition, have to be explained in terms of some behavioral dispositions and responses. I think that project has been a total failure, especially in the case of psychological concepts which function in causal explanations of behavior and, for that very reason, can't be analytically connected to behavior. So that whole tradition, the tradition of behaviorism and pragmatism, strikes me as something that's just got to be allowed to quietly die. And one or another version of it has been the standard view in philosophy of mind since at least 1900. Not just Wittgenstein and Ryle, but the whole American pragmatist movement, Dewey and James and Peirce, worked for years on these assumptions, and I think they're just false. So if that's the part of philosophy that I *seem* to be alienated from, that's because I *am* alienated from it. I think it's been very useful in a negative way: all sorts of things that you would have sworn was possible to do, that you're taught in grade school or something: start out by defining your terms. Well, there aren't any definitions. Or you're taught in the philosophy of science that there must be analytical connections of some sort between theoretical vocabulary and observational vocabulary. Well, as it turns out, science just doesn't work that way.

*Now some questions about your recent polemic against Darwinism. This is a good example of your being in opposition to the mainstream.*

Oh well, what can you do?

*In summary, you argue that intentionality and teleology in no way can be reduced by way of Darwinian laws of selection (in fact there aren't any), and that evolutionary explanations are not nomological, of a covering law-sort, but should rather be viewed as post hoc historical narratives of causal relations between particular events.<sup>3</sup>*

Yes, that's what I think. That is, I think you can have evolutionary explanations, but I don't think you can have a theory of evolution.

*Why do you think this is important to stress? Or, put another way: what harm can result from people being too optimistic about the explanatory power of evolution?*

For one thing, quite a lot of macrobiology, biology of relatively large objects like elephants as opposed to cell membranes, has been predicated on Darwinian principles. And those principles are, I think, radically suspect. So it might well be that biology has to become a more modest discipline than it has been. Microbiology is essentially untouched, but a lot of macrobiology goes into giving *post hoc* explanations of one or another phenotypic trait; what Gould and Lewontin called *just-so-stories*. That is, you find that an animal has a certain trait and you try to tell some story about how it might have arisen. And the motivation is that it looks like Darwin's view implies that there *must be* such a story. If some creature has a phenotypic trait, an inheritable trait, then there must be something about the history of that type of creature which explains the existence of that kind of trait in terms of contingencies of selection. If the theory of selection isn't true, or is in some sense empty, then one should just give up that enterprise, just stop worrying about it.

This has played out interestingly in fields like for example linguistics. It's held by lots of linguists that all sort of detailed properties of languages are innately determined. Whether or not they're right, the point is that this kind of claim has been challenged on the grounds that it's not obvious how having those properties rather than some others would be conducing to fitness. What's so good about having a passive transformation?<sup>5</sup> It's hard to see how you get to kill more tigers or whatever with one than without one. So people have been led to say: look, it can't be that there's an innate bias towards speaking a language that has a passive. Or people say: you couldn't have a very rich innate vocabulary of concepts, because most of the concepts you need now and employ routinely couldn't have been of any use in the environment of selection. So these evolutionary considerations have acted as constraints, for better and for worse, on theory constructions in a whole variety of areas, literally from psychology to aesthetics. And of course, if the

theory of selection is false, then all that stuff gets wiped away and you just have to start over again. I think you have to take seriously the possibility that you're gonna have traits, maybe even complex traits, significant traits, which are species-specific and phenotypic, but simply have no selective advantage. So whether or not this theory is true determines whether we ought to accept constraints on other kinds of theories that are implied by the Darwinian story. So I think it's worth fighting about.

*Your criticism of Darwinism has caused a lot of controversy ...*

So I've noticed!

*But why is this, when you don't really deny that evolution happens?*

I certainly don't deny the historical interpretation of genealogy. That is, what Darwin said – which is absolutely right, and I think a great insight – is that if you look at a genealogical tree – a tree of phenotypes, and see what animals resemble one another a lot, and what animals don't – you can interpret such a genealogical tree historically with nodes corresponding to species and lines to evolutionary connections between species. The evidence for some such tree is just overwhelming, and not susceptible to serious challenge. And that's in its way highly ironical, because all the theological stuff, all that controversy, is about that part of Darwin's theory that says somewhere in your family tree there's a baboon. That part of the theory seems to be certainly true; not possible to rationally dispute given the state of the evidence.

What I think is very dubious is the *theory of selection*, which is supposed to give you the mechanism which generates this tree: random variation, selective advantages and competition. I think that's very unlikely to be true. In fact, I think it's very likely not to be *substantive* in any sense which is compatible with its being true. And a lot of people are very invested in that, for all sorts of reasons: One, because they mistakenly think that the theological issues are about natural selection whereas they're really about history and genealogy. But moreover, an awful lot of perfectly respectable biologists have their life's work, or at least *see* their lives' work, as embedded in this context ... Now I think in fact that's false. I think the impact of Darwinism on ac-

tual biological practice, on how you do the science, has been vastly overrated in the propaganda wars. But if you think someone's coming along and telling you that the foundations of your life's work are sand, you're likely to be upset, you're likely not to take an affirmative view of this remark!

Also, I think, and this is very sad, that a lot of the argument I present – look, it's a short argument, it's about three lines, it's not a complicated argument – but it does turn on notions that have had a long tradition in philosophy, where people know them, and are talking about them – notions like *intentionality*, which have had a long tradition in the philosophy of mind. Biologists just don't know about this stuff. It's the usual case of disciplinary boundaries. One way of summarizing my objection is to say: "Look, your problem, or rather the Darwinian problem, is that *selection for* is an intentional notion, and *selection*

isn't. How on earth are you gonna get this intentional notion reduced to respectable notions like causation?". That's a question which philosophers will recognize, if only from the philosophy of mind – we've run into this sort of problem before. But the biologists, they really don't know what you're talking about. And understandably enough, they're not willing to spend a lot of time finding out, because they think the conclusion is preposterous. So there are plenty of uninteresting historical grounds for my sort of view being considered controversial. And actually I don't care much whether it is controversial. I'm quite happy that it should be! Sooner or later I think the point will sink in. I mean, I have never actually heard a serious reply to this line of argument. Literally never! And maybe that's because the argument is okay, which is what I believe. Maybe the people who are most concerned aren't really properly trained to consider these kinds of arguments – so even if I'm right it's gonna take a while for it to sink in. And that's fine with me, I'm in no hurry.

*You work both in philosophy and cognitive science. As a philosopher you emphasize the importance for philosophers of being up to date on the scientific developments in the fields related to their philosophical research, e.g. the philosophers of mind should be up to date on cognitive science. At the same time you also correct your scientist colleagues, so they don't ignore important philosophical issues. It's perhaps not uncommonly*

*heard that philosophers should know more about science, but the converse claim, that scientists should know more philosophy, is less common. More often it's said, for example, that philosophy of science should never dictate how actual science should be done. Do you think scientists generally should know more philosophy?*

**I don't think Darwin would have been anything like as influential as he was if only biologists had heard about the distinction between *extension* and *intension*.**

Look, I think some scientists should. It depends on what you work on. In a field like the philosophy of mind, or psychology, all sorts of loosely speaking conceptual problems arise all the time. And the biology stuff was a perfectly clear example. I don't think Darwin would have been anything like as influential as he was if only biologists had heard about the distinction between *extension* and *intension*. I think that bears directly on the issue. If you don't know about that distinction you're likely to go on and on for 150 years,

pursuing what seems to me to be fundamentally a mistaken line of research. Is that about the relation between philosophy and science? Not particularly, it's about the demands of this particular problem. I don't really believe much in disciplines. They're inventions of university administrations and deans. I believe in problems and solutions, and there are some problems in which the kinds of issues that have traditionally been relegated to philosophy are extremely germane. If you're working on a problem you really ought to know the aspects of philosophy or geology or anything else that is germane.

The historical problem with philosophy, what we were talking about in the beginning, is that philosophers have developed an ideology which divides conceptual and empirical knowledge in some very radical kind of way. And so have many scientists. That's to say, they take the view that there are really two quite different kinds of problems: empirical problems, which are solved by running controlled experiments or something, and mathematical problems, which are solved by doing whatever it is that mathematicians do. And that's it, so there's no place for the study of the kinds of issues that arise in philosophy. Well, that's not a plausible view. It's not a plausible view that, as it were, the world, when struck in appropriate places, will decompose into empirical problems and philosophical problems. In fact that's crazy; it's an invention of the 20<sup>th</sup> century and late 19<sup>th</sup> century. Descartes would have thought it ludicrous, Kant would have

thought it ludicrous, Plato would ... When you think of all the serious philosophers, none of them viewed themselves as doing something which is discontinuous with empirical investigation.

It's just, unfortunately, that we live in a period in which the notion of an analytic philosophy has been supposed to make some sense. And also, a complementary notion of an empirical inquiry as distinct from a conceptual inquiry or even from a theoretical inquiry has become popular as a result of a certain philosophy of science, which the scientists unfortunately took seriously, even though the philosophers outgrew it: positivism about how science works. But I take all this to be just a historical curiosity, something that will pass in time. What will remain are problems and solutions. They're not disciplinary; they're problems about the world. The world is not a disciplinary object! You know, things are connected, but you can't know in advance how they're gonna turn out to be connected. The fact that your dean is interested in sorting things out at the departments is neither here nor there.

*So do you think it's partly the fault of philosophers themselves that people don't listen to them, because they withdraw into their own discipline?*

Oh yeah, I think so. I think that's a natural reading of the kind of philosophy that was predominant, say up to the Second World War, some sort of positivist nonsense. But it's to be said for the philosophers that most of them gave that up. It was fashionable for ten or twenty years. The trouble is that that was when the scientists were intrigued about what philosophy tells you about science. And what it was alleged to tell you is that in science you count things, that's what science is. That's unfortunate, but it's mostly just a historical fad and it will fade as that generation fades.

*You yourself have pointed out that analytic philosophy is seldom read outside the profession, in contrast to continental philosophy. I would add that many books in popular science, which often touch on philosophical themes, also seem to have much more of an impact than work coming from analytic philosophy. Do you think these kinds of works are occupying a place analytic philosophy might have had?*

Oh no, I actually don't. As I say, I don't think there is any place that comes, as it were, labeled as a

domain for analytic philosophy. I think that the picture of how philosophy works, where its place in the overall pattern of inquiry rests, has been radically false and has led to a very boring kind of philosophy. It's led to questions about whether it's possible that *this* table could have been identical to *this* chair – that's not the kind of question that has a serious answer as far as I can see. And nobody cares! I think if somebody raised the question: look, could this table under some circumstances *be* that chair, I think the natural answer is "who cares?". And that's a very sensible answer. I mean, what turns on it? Analyticity has led to a preoccupation with modality, and modality has led to a preoccupation with this kind of question, where what I suppose to be conceptually based intuitions come into play. In the first place, nobody has these intuitions! I mean, do you *really* have intuitions about whether something could be water and not be H<sub>2</sub>O? I mean really deep down? I don't. It seems to me highly context sensitive. But that's the kind of question we've been driven to by the assumption that, on the one hand, philosophy is about the necessary and a priori truths, and, on the other hand, these a priori truths are grounded in our intuitions about our concepts. I think that's not only very implausible, I think it's all very boring. So people have drifted away from it, understandably. Whereas I think "how does the mind work?", say, is a pretty interesting question, whatever your disciplinary background is. And I don't think you can solve it by appealing to your intuitions. People have gotten bored with philosophy because the way philosophy is practiced is pretty boring.

*Do you think philosophy should team up with science in order to be more interesting?*

Not really. I mean, I don't care what philosophers do. But I think that the natural way is to emphasize problems, not to emphasize disciplines and methodologies. I think the obsession with apriority and 14 different kinds of necessity that modern philosophy has stumbled into, has been very destructive. You can see why it should have happened, that is, the problem for philosophy since Descartes, on one way of reading philosophy, has been the refutation of skepticism. And a refutation of skepticism has to be by appeal to something certain because skepticism says that nothing is certain; it's always possible that so-and-so. So if you want to refute it you have to appeal to some kind of necessary



truth. If you're a philosopher in a tradition from positivism, necessary truths are the truths that are consequences of conceptual relationships, purely conceptual, or, as Wittgenstein would say, purely linguistic relations. So eventually, if you start out with skepticism as the problem *par excellence* of philosophy, you end up doing analytic philosophy. This all seems to me a very sad trajectory. And it's made philosophy, it seems to me, objectively quite dull. So, no wonder nobody cares about it.

*So, in conclusion, philosophers are too obsessed with skepticism and too obsessed with consciousness?*

No, I think the question "what, if anything, is consciousness, and what, if anything is it for?" is an extremely interesting question. How does consciousness fit into a roughly materialistic framework, and if it doesn't then why doesn't it ... I think that's an extremely interesting bundle of highly substantive questions. A lot of things that have been developed in the laboratory, for example stuff on blindsight,<sup>6</sup> have had an impact on philosophical discussion, and rightly so. It's just that it's not a question about which anybody has any good ideas. The business about apriority, and so on, derives from a certain methodology which is in turn motivated by the worries about skepticism, and I think that's just a bad idea. The question whether *that* chair could have been *that* tree is a joke! It's the kind of thing people giggle over with their kids! So it's not surprising that it's hard for anybody who's not trained in this tradition to take it very seriously. But I think consciousness is a *real* problem which unfortunately nobody can think of a solution for.

*Thank you! That was the philosophy bit. Now I have a few questions about opera.*

Oh, you shouldn't ask me. I'm just a fan!

*You are known as an enthusiastic follower of opera. Has your interest in opera influenced your philosophical work in any way?*

No. Except occasionally. You know, I've written reviews and so on. But to be serious about that stuff you have to know some music theory and I don't. I've written about opera, but it's been in an entirely untheoretical way, from the point of view of just somebody in the audience. So it's not like Plato who thought the theory of music would solve the problems of physics.

*Many philosophers have a keen interest in Wagner. For example Philip Kitcher has written a book about Wagner's The Ring. Is Wagner especially interesting philosophically?*

Well, no. I think some of Wagner, especially in *The Ring*, connects with traditional, very deep issues that are not particularly philosophical: like what is the nature of justice, what is required to have a civilized society and so on. I think preoccupation with attempts to make those kinds of questions dramatic and concrete go back at least to Aeschylus. There's a continuity with what Wagner was up to in *The Ring*, and what, say, the ancient Greeks worried about when they worried about how to replace a society based on vengeance with some other kind of society. I think it's quite interesting and that one should be concerned with it. But that's just because I'm interested in *The Ring*. I'm very dubious of the notion of having philosophical import anyway, because the question of philosophical import depends on what kind of problems you happen to be working on. But no, there's a disconnection, like an interest in baseball for example, which I don't particularly have. I might have.

#### NOTES

<sup>1</sup> Many thanks to Anders Nes and Georg Kj ll for collaboration on the questions and for lots of help in making this interview happen.

<sup>2</sup> Podcast of the lecture can be found here: <http://www.csmn.uio.no/podcast/Fodor2.html>

<sup>3</sup> Faculty psychology views the mind as a collection of separate modules or faculties assigned to various mental tasks. The view is explicit in the psychological writings of the medieval scholastic theologians such as Thomas Aquinas. Faculty psychology has been revived in Fodor's concept of modularity of mind. ([http://en.wikipedia.org/wiki/Faculty\\_psychology](http://en.wikipedia.org/wiki/Faculty_psychology))

<sup>4</sup> The argument against Darwinism can be found here: [http://ruccs.rutgers.edu/faculty/Fodor/Fodor\\_Against\\_Darwinism.pdf](http://ruccs.rutgers.edu/faculty/Fodor/Fodor_Against_Darwinism.pdf).

<sup>5</sup> In a transformation from an active-voice clause to an equivalent passive-voice construction, the subject and the direct object switch grammatical roles, e.g. "he stole the car" becomes "the car was stolen".

<sup>6</sup> Blindsight is when people who are perceptually blind still show reactions to visual information. For example, some people who have a damaged visual system, and report of no conscious awareness of a green patch in front of them, still answer correctly when asked to guess which color is present. There is also a report about a blind man who could successfully navigate through an obstacle course, without himself knowing how.



# DARWIN AND THE NATURALISTIC TURN IN PHILOSOPHY

AN INTERVIEW WITH DANIEL C. DENNETT

By Jon A. Lindstrøm

Daniel C. Dennett (b. 1942) is co-director at the Center for Cognitive Studies and professor of philosophy at Tufts University, USA. During the last four decades Dennett has been one of the movers and shakers in the fields of the philosophy of mind and psychology, cognitive science, and evolutionary theory. On the October 23rd Dennett visited Oslo, giving a lecture about "The evolution of Why". On the day before, Filosofisk Supplement had the great privilege and joy of meeting Dennett for a talk about his philosophical and metascientific views.

*In the spirit of Quine, you embrace the view that philosophy is continuous with science. Is philosophy for you indeed the handmaiden of science?*

Well, I think that is a little too much actually, philosophy is better than the handmaiden. But philosophy and science are certainly collaborators. I think philosophy is what you are doing when you don't know what the right questions are.

Once you've figured out which question to ask, then answering them will typically be matters of science or history. Philosophy is an open-ended explanatory quest. There is no formal method for doing it, no algorithm for figuring out what question to ask.

*Many contemporary philosophers of mind and science seem, like yourself, to pride themselves in being virtually as well-versed in cognitive science and neuroscience as the scientists themselves. But in recent years we also seem to have gotten a fairly strong resurgence of a more armchair style of metaphysics. Would you agree that the field has become thus divided?*

Yes, there has been something of a backlash and division.

*In recent years you have allocated the lion's share of your intellectual energy on cognitive science and evolutionary theory. Do you however still feel any kind of intellectual kinship with the more aprioristic philosophers of mind and science?*

Yes, actually I do. At its worst, I think it is a really hopeless attempt to answer interesting philosophical questions. It is just the very wrong way of doing things. But at the outset the questions are pretty much the same. That is why it is worth staying in touch with and arguing with people who do philosophy in this way. One of my best graduate students right now is writing a dissertation which takes on this aprioristic philosophy of mind and subverts it from within. That is valuable work, and I'm very glad she is doing it well.

*In Freedom Evolves, your sequel to Elbow Room, you aim to explain how all "the varieties of free will worth wanting" can evolve through a purely mechanistic process, and how free agency and free will are underpinned by various subpersonal mechanisms. You have also addressed the topic of free will in several other philosophical papers. Has your compatibilist account of free will been driven by a sort of personal, existential quest to "save" free will from mechanistic science, or has it been more of a relaxed effort to elucidate a certain traditional notion of folk psychology?*

In some regards I think that free will is *the phi-*

losophical question. It is a question you can get undergraduates to be concerned about within 10 minutes. It matters! Its mattering is what drives a lot of philosophy, though not always in the way one would want. When the topic is free will a lot of people lose their philosophical talent – they accept arguments they would never have accepted in another quarter. They are under the impression that the yawning abyss of nihilism and the meaning of life are all there, and it really is all there. But I think I have found a relaxed path where you can have all the free will worth wanting without having to overthrow science or make special exemptions for human beings. Jerry Fodor once said in a review of me that what we want is a will so free that when Eve decided to eat the apple even God did not know what she would do. And that, of course, is not the kind of free will I believe in. I think we should say: Wait a minute, why would anyone want *that*? We cannot have that. Why is that mattering? The only reason, I think, is a sort of misplaced absolutism. Some people think the only way to protect free will is to make it absolute. They wring their hands and start getting metaphysical, indulging in what Strawson called "panicky metaphysics".

*Would you say that your basic defence of free will takes place from the intentional stance? First we ascertain whether an intentional system is acting rationally and freely based on its overall behavioural profile, and then brain science and cognitive science may come and fill in the underlying details?*

Oh yeah, I think that is right. Here we have a huge methodological disagreement between me and Jerry Fodor. Jerry has said that if you want to know whether someone is actually a believer, you have to look inside and see what kind of machinery is in there; you have to make sure that the system contains some "belief box", or sentences in the "language of thought". But that is backwards. Looking at the machinery is not going to tell you anything unless you interpret it, and that you have to do from the intentional stance. You cannot identify mental representations independently of their functional role. It is only by seeing how they enable the behaviour of the intentional system that licences us to call them representations in the first place.

*Speaking of Jerry Fodor: some weeks ago he visited Oslo, delivering a lecture entitled "What Darwin Got Wrong". It*

*is safe to say that the evolutionary biologists in the audience were less than thrilled by this attempt of a philosopher to discredit natural selection as the driving force of evolution. What basic philosophical perspective, do you think, can make such a renowned philosopher think he is able to tear down the whole elegant and corroborated theory of natural selection with basically one swift philosophical stroke?*

**In some regards I think that free will is *the* philosophical question.**

Years and years ago, I said that Jerry was a sort of closet creationist. People were really upset by this, saying you are really unfair with Jerry. Jerry and I were on pretty good terms at the time, but now he is out of the closet.

*He claims to believe in evolution, though ...*

He says his view gives no comfort to the intelligent design people because he doesn't say there was an intelligent designer; he says it's a mystery how it happened. If you look closely at Jerry's whole career there is a pattern that emerges, one which I wrote about in "Granny's campaign for safe science"<sup>2</sup>. He has been against every important advance in the sciences of the mind since he was a boy. He has fought a rear-guard, conservative defence with what he calls "classical cognitive science". But that is a kind of mythical cognitive science. It is Cartesian; he now calls himself a Cartesian. In his writings there are these evasive passages where he seems inspired by the idea that we will never understand the mind. He likes it that way, he wants the mind to be mysterious and miraculous. One of the great puzzles about Fodor is that someone who wrote *The Language of Thought* would be absolutely uninterested in artificial intelligence. "Good Old-Fashioned Artificial Intelligence" was an attempt to write programs in the language of thought. But he never gave it a minute.

*Fodor can often seem to be man of strong methodological principle ...*

Jerry's method is another side to his view. He likes to use constructive dilemmas which have the following form: We have a fork in the road where you either have to do this or you have to do that. As soon as you have made a decision, then, you immediately face another fork in the road where you again have to do either this or that. This procedure will be repeated again and again and again, no mat-

ter how preposterous the consequences might be. Well, this style of argument always depends on its first move, the first either/or. And always, or almost always – I have not actually confirmed my hunch – he sets up an absolute dichotomy with very hard edges. He cannot allow for any intermediate cases.

*And that is a rather undarwinian idea, right?*

Exactly! Wake up, Jerry; Darwin showed that such essentialism is always mistaken. Some people think that this means that we cannot use constructive dilemmas in philosophy, and that is almost always true. My favourite example of this rule is the following "proof" that there are no mammals. Here is "Jerry Fodor's argument" for why there are no mammals, are you ready? Look, either every mammal has a mammal for its mother or it does not. If it does not have a mammal for mother it cannot be a mammal. Yet every mammal surely has to have a mammal for mother. But that generates an infinity of mammals! So there cannot really be any mammals ... Or, if there is one mammal that does not have a mammal for mother, it has to be the Prime Mammal! This is anti-Darwinian thinking, is it not?

*I am inclined to concur ... But let us now move on to talk a bit about the so-called "Darwin Wars" of the 90's, in which you were on one side and a renowned paleontologist like Stephen Jay Gould was on the other. Why did this debate turn so heated?*

Oh, I think the answer to that is very simple. Gould, for reasons good and bad, had become way too powerful and influential in the United States. Nobody dared to disagree with him in public. I realized that this was bad, and decided that I was going to change things. Some friends of mine, philosophers of biology and biologists who saw drafts of my chapter on Gould in *Darwin's Dangerous Idea*, urged me not to publish the book with that chapter. And I said, what, because it is false? And they said, no-no, because Gould will tear you to shreds. And that was the reason why I had to publish it. For more than a year after the book came out Gould refused to comment on it when asked about it in public. He said it was beneath any comment. But then John Maynard Smith brought out a review of my book in the *New York Review of Books*, then of course he went ballistic.<sup>2</sup> A year and a half before publishing my book I had sent him a

draft of the chapter and invited him to talk about it. We spent two or three hours going over a draft of that chapter, and there were various things he was very unhappy with. Oddly enough, the thing that bugged him the most was my challenging him on art history and the term "spandrels".

*Nearly all modern evolutionists seem to be naturalists, secularists, lovers of liberal democracy, and opponents of fascism and stoning of unfaithful women. As to major moral and intellectual struggles, don't you in fact have nearly everything pivotal in common?*

Yes ... but before the book was published I once met Steve Gould in a hotel room in Boston. I said, Steve, would you agree that natural selection is fundamentally an algorithmic process? He said, no. That certainly helped fuel my judgement that at some level he was very uncomfortable with this idea. He did not want it to be the case. All this stuff about contingency and so on – he wanted there to be something non-mechanical, irreducible, and unpredictable about the process of natural selection. He was a sort of romantic in a sense that I am not.

*Let us at last attend to your take on religion in Breaking the Spell. The theoretical case for atheism might be said to rest on the following two cornerstones: I) The philosophical refutations of the alleged proofs of the existence of God done by Hume, Russell, Ayer, Flew, et. al., and II) Dawkins' functional complexity argument for the astronomical improbability against any God-like being existing. What does your story on the natural history of religion add to the atheist case laid out by Hume et. al. and Dawkins?*

It is all very well about the logical arguments, but how do you explain why so many billions of people believe? There must be something to it for so many people to have held to religious beliefs for so long. The very tenacity of religion, and the love it inspires; a love which justifies killing people who disagree with you is something that got to be explained. A naturalistic account of religious belief has the byproduct that it undercuts the evidence for its truth. I am doing now a study of half a dozen atheist clergy. They realize that they do not believe in all of this stuff anymore, and that they should have dropped out of seminary right away. But they are trapped! They desperately want to make a clean break but they cannot because of their responsibi-

lities to their families and so on. The reason why I tell this story is mainly because it is not listening to or arguing with the arguments for or against the existence of God that matters. Well, one of them read Christopher Hitchens' book *God is not Great*, and that was the straw which broke the camel's back. But for the most part what mattered was looking at the history of the church; by seeing that there is an alternative explanation as to how their creeds and religious practices developed.

Yes ... but the more obvious comparison is with William James in his *Varieties of Religious Experience*. The difference is that James is looking at individual psychology, he is not looking at structures and institutions. I love to teach Nietzsche and he has been a big influence on me. He was full of insights into the psychological dynamics of religion. There is some place where he describes the crucifixion as a "baited hook". It is such a shocking image, but there is so much truth to it too.

*Do you see any common ground between your project of depicting the natural history of religion and Nietzsche's (in)famous attempt at undermining religion and (religious based) morality in the Genealogy of Morals?*

*Professor Dennett, thank you very much for the interview.*

NOTER

<sup>1</sup> <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/granny.htm>

<sup>2</sup> See <http://www.nybooks.com/articles/1703>: John Maynard Smith, one of the deans of modern evolutionary biology, delivered the following rather damning verdict on Gould: "Gould occupies a rather curious position, particularly on his side of the Atlantic. Because of the excellence of his essays, he has come to be seen by non-biologists as the preeminent evolutionary theorist. In contrast, the evolutionary biologists with whom I have discussed his work tend to see him as a man whose ideas are so confused as to be hardly worth bothering with, but as one who should not be publicly criticized because he is at least on our side against the creationists. All this would not matter, were it not that he is giving non-biologists a largely false picture of the state of evolutionary theory."

# FILOSOFIKUIZ

1. Hva betyr det greske ordet «diastema»?
2. Hvilken grunnpåstand ligger i det tidsfilosofiske begrepet presentisme?
3. Det såkalte bestefarsparadokset har blitt brukt for å vise at tidsreiser må være umulig. Hva er paradokset?
4. Hvorfor har det blitt hevdet at Aristoteles' beskrivelse av tiden er en sirkulær definisjon?
5. Hva er fatalisme?
6. Hva kalles teorien om at en effekt av hendelse A kan inntreffe før hendelse A selv inntreffer?
7. I følge forestillingen om den evige gjenkomst vil alt som skjer, skje uendelig mange ganger. Hvorfor det?
8. J.J.C. Smart har hevdet at det er en illusjon at tiden går. Dette følger av hans «rate of passage»-argument. Hvordan lyder dette?

1. Ustrekning i tid og rom.  
 2. At bare nuet virkelig eksisterer.  
 3. Tenk at N reiser tilbake i tid og myrder sin egen bestefar før han møtte bestemor. Det fører til at N aldri blir født, og dermed aldri drar tilbake i tid. At bestefar myrdes synes i denne situasjonen å implisere at han ikke blir myrdet likevel.  
 4. Ved å definere tid som forandring som kan beregnes som en bevegelse fra før og etter, ble Aristoteles anklaget for allerede å forusette et begrep om «før».  
 5. Teorien om at alt som vil skje i fremtiden allerede er fastlagt, og at det ikke står i noe menneskes makt å endre på dette.  
 6. Retrokausalitet.  
 7. For di masse er endelig, tid er uendelig.  
 8. Hvis tiden går, må det være et mål for hvor fort den går. Men dette krever en andreordens tidsdimensjon man kan måle hastigheten til den vanlige tiden i forhold til. Denne andreordens tiden vil i sin tur kreve en tredjeordens tid å måle sin hastighet i forhold til, og så videre ut i en uendelig regress.

SVAR

# RAPPORT FRA KRISTEVA-DAGENE

Av Hege Dypedokk Johnsen

«Kristeva er ikke for de uinnvidde».

De skriver Toril Moi i innledningen til den norske oversettelsen av Julia Kristevas<sup>1</sup> kunstteoretiske verk *Svart Sol*. Kanskje var dette en av grunnene til at HiO tidligere i høst valgte å arrangere et tre dagers seminar med Kristeva. Jeg vil her gi en kort rapport fra Kristeva-dagene, i tillegg til en innføring til Kristevas intellektuelle bakgrunn. Jeg vil også diskutere Kristevas begrep om «det kvinnelige geni», som var et av hovedtemaene under Kristeva-dagene.

For Kristeva begynte det hele med en reise, fra et terrorregime i Bulgaria, til teorien i det da voksende studentmiljøet i Paris. Året var 1966. Med universitetsstipend for å studere lingvistikk gjorde hun seg usedvanlig raskt bemerket: Allerede året etter ankomsten publiserte hun artikler i flere prestisjetunge journaler. Slik fikk hun innpass i den mannsdominerte kretsen rundt tidsskriftet *Tel Quel*, som besto av størrelser som Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gérard Genette og Philippe Sollers. Sistnevnte fikk hun senere barn med.

I fire tiår har Kristeva virket som tekstuell aktivist. Hennes forskningsobjekt er den vestlige kultur generelt, da spesielt dens lingvistikk, semiologi, litteraturvitenskap, psykologi, kunstteori, filosofi, samt feministisk og politisk teori. I tillegg skriver hun romaner, gjerne med referanser til nevnte fagdisipliner. Under Kristeva-dagene benyttet hun anledningen på Litteraturhuset til å fremme poenget om at filosofiske ideer bør overføres via romanen. «Noen vil gjerne sovne når de leser. Ikke jeg. Det er den filosofiske roman som interesserer meg», erklærte hun.<sup>2</sup> Selv har hun skrevet om filosofer som Hannah Arendt og Hegel, og litterære figurer som Artaud, Colette og Bataille. Hun var også den som introduserte Mikhail Bakhtin for Vesten og, inspirert av ham, utviklet hun begrepene *intertekstualitet* og *polylog*. Intertekstualitet betyr å lese tekster som kommuniserer med

andre tekster, som en polyfoni av likeverdige og forskjellige stemmer: en polylog. Kristevas polyloge tekstforståelse gjorde at hun kom på kant med de etablerte strukturalistene. Hun var desidert en av de første til å kritisere strukturalismen, og det med et formspråk vi i dag kjenner som post-strukturalistisk. Om Kristevas oppgjør med strukturalismen skrev Roland Barthes:

Kristeva forandrer på tingenes plass: Hun ødelegger alltid den siste dom, den man trodde man kunne støtte seg på og være stolt av; det hun rokker om på er det allerede-sagte når det gjelder det signifierte tilfelle, det vil si dumheten; det hun snur om på er autoriteten, den momologiske vitenskaps autoritet og dens slektskapsforhold. Arbeidet hennes er totalt nyskapende og eksakt.<sup>3</sup>

Hun snur om på autoritenene; taler det uuttalte sak. Hun setter spørsmålsteget ved vedtatte sannheter, til intellektuelle autoriteter, til vitenskapen. Gjør dette henne til filosof? Flere kjente mannlige filosofer, deriblant norske, har uttrykt sin fortvilelse over at hun kalles moderne filosof. For Kristeva mangler formell filosofisk skolering, det vil si, hun har aldri avlagt noen eksamen i filosofi. Jon Elster er blant dem som har fått oppmerksomhet i media grunnet sin «harde» kritikk av Kristeva for fem år siden, da hun mottok Holbergprisen.<sup>4</sup> «Notorisk fransk sjarlatan» var ordene han brukte, og i samme kronikk kunne han fortelle at: «Når jeg leser en bok eller artikkel og støter på en positiv henvisning til Kristeva, Derrida, Deleuze, Lacan, Irigaray osv. stopper jeg å lese».<sup>5</sup> En «velbegrunnet» kritikk med andre ord, og det fra en filosof som i en årrekke har vært fast pensum i emnet «Erkjennelsesteori og vitenskapsfilosofi».

Det er mange som kaller henne feminst, selv om hun også er blitt stemplet som antifeminist av flere angloameri-



kanske feministier.<sup>6</sup> Hun har blitt kritisert for sin insistering på den feminine identiteten og sin hyllest av moderskapet i *Stabat Mater* (1977). Hun har også motsatt seg det å bli karakterisert som feminist, og selv kritiserer hun «massefeminismen» for å dyrke en aggresjon hun mener hører en annen tid til, en aggresjon som er arkaisk. Det er ikke så stor forskjell på arbeidene til den unge, maoistiske Kristeva og de nyeste arbeidene hennes.<sup>7</sup> De handler i hovedsak om å gi en stemme til det intime, det mest dyptgripende og særegne i oss. Slik fokuserer Kristeva på individuelle kvinner, ikke på kvinner som gruppe.

Under tittelen «Den fremmede i oss selv» (med undertittelen «annerledeshet og funksjonshemming») skulle Kristevas prosjekt om å gi en stemme til det ukjente være tema på den første av de tre Kristeva-dagene. Først skulle det selvfølgelig være en formell åpning av Kristeva-dagene. Åpningen ble imidlertid ikke like formell og høytidelig som planlagt. Mange småpyntete og spente mennesker satt pent og pyntelig og ventet på at åpningen skulle begynne. Publikums forventninger var store; dessverre ble desperasjonen enda større. For innleder Eivind Engebretsen begynte åpningen på *fransk*. De velklede akademikerkvinnene i salen tittet på hverandre, og en heftig skytteltrafikk begynte. For det de så var at omlag litt under halvparten av de tilstedeværende nå hadde på seg et *head-set* hvor fransken ble oversatt til engelsk og norsk. Øretelefonene var «strategisk» plassert rett ved siden av podiet. Etter at Engebretsen hadde fått vist frem fransken sin til Kristeva, var det Kristevas tur. Det ble nå full kamp om øretelefonene (da helst et par som fungerte), rett ved siden av Kristeva. Til alles store lettelse skulle Kristeva vise seg som den mest forståelige, da hun, muligens på grunn av kaoset, klokkelig valgte å holde innlegget på engelsk.

Fullt kaos ble det også på Litteraturhuset, grunnet en altfor liten sal. (Selv måtte jeg ymte frem på at jeg kom fra et tidsskrift for å få slippe inn.) Ikke hjalp det at litteraturstudenter hadde reservert over tjue plasser, hvorav omlag sju av dem dukket opp. Det var lagt opp til at Kristeva skulle ha en «samtale» om «det kvinnelige geni»<sup>8</sup> med to norske kvinnelige forfattere (og genier?): Hanne Ørstavik og Vigdis Hjort. Jeg må også innrømme at innlederen, som også fungerte som «møteleder», gav nytt liv til tanken om at jeg bør dra til England på språkkurs. Ikke fordi hun snakket innfløkt og avansert Kristeva-engelsk, men fordi engelsken hennes var pinlig dårlig. Kanskje er dette irrelevant og tåpelig av meg å ta opp, men jeg tror at samtalen på Litteraturhuset kunne vært langt bedre dersom «møtelederen» hadde behersket engelsk bedre og inntatt en mer aktiv rolle. Videre hadde Kristeva en levende oversetter denne gangen, uvisst hvorfor. Var det Kristeva selv som insisterte på å snakke fransk, selv om hun snakker utmerket godt engelsk? Konsekvensen ble at Hjort

og Ørstavik snakket engelsk, oversetteren norsk og Kristeva fransk, med unntak av de gangene hun glemte oversetterens tilstedeværelse og la i vei på engelsk.

Dessverre ble det ingen diskusjon om begrepet «kvinnelig geni», med unntak av Hjorts lavmælte protest om at «det er jo ikke alltid så hyggelig da, å bli satt i kategorien 'kvinnelig forfatter'». Dette kunne ført til debatt, dersom Hjort hadde utvist den frimodigheten hun er kjent for. De ble enige om at «den kvinnelige litteraturen» defineres som *smertens litteratur*. Og det med god grunn, skal vi tro Kristeva. Hun påpekte det «faktum» at det er mange smertefulle perioder i en kvinnes liv, perioder som er skjulte og som mangler språk.

Jeg vil her forlate Litteraturhuset, og gi ett riss av Kristevas monografi-trilogi *Le Génie féminin (Det kvinnelige geni)*, hvor Kristeva fokuserer på skrivingen, kjærligheten, galskapen og ikke minst smerten ved tre kvinnelige tenkere. *Le Génie féminin* er skrevet på en overraskende tilgjengelig og forståelig måte. Her gir Kristeva subjektive og engasjerte portretter av Hannah Arendt, Melanie Klein og Colette. I første bok utforsker hun politikk, historie og filosofi gjennom Arendts liv og erfaringer som tysk jøde under annen verdenskrig. Neste bok tar for seg Kleins liv og arbeid: oppdagelsen og utviklingen av psykoanalyse av barn. I siste bok møter vi livsgleden og det vakre i Colettes forfatterskap, til tross for at hun levde et liv preget av lidelse og smerte. «Livet, galskapen og ordene» er prosjektets samlede undertittel. Verket trekker frem tre kvinnelige genier, som alle skrev seg inn i historien ved å levere varige bidrag til sine respektive vitenskapelige disipliner eller kunstarter. I den siste boken prøver Kristeva å finne fellestrekk ved det kvinnelige geni, for eksempel beruselsen over livet. Hun argumenterer også for at kvinner har en sterkere tilknytning til livet og ting utenfor seg selv:

De har et langt sterkere forhold til ting utenfor seg selv, det være seg barn, kjærlighetsforbindelser eller det sosiale liv, enn hva menn har. (...) Livet, tilknytningen til objektet fremfor oss selv, og forholdet til tiden, som ikke er veien frem til døden, men som er fødselen, det at noe begynner på nytt. Colette kaller det «l'éclosion», altså det at en knopp springer ut, *the hatching* (utklekking av egg). Så det er spesifikke trekk. Og jeg tror «Det kvinnelige geni» beveger seg bant annet i disse tre dimensjonene.<sup>9</sup>

Kanskje er dette en av grunnene til at Kristeva hevder at kvinner lever mer smertefulle liv enn menn. Ved å argumentere for at kvinner har sterkere tilknytning til livet og ting utenfor seg selv enn menn kan Kristeva synes å argumentere som en essensialist ut fra en forskjellsfeministisk posisjon. Dette virker pussig, for var ikke Kristevas budskap mot massefeminismen at vi ikke kan snakke om et «feministisk vi»?

Jeg vil derfor avslutte med et spørsmål ingen turte å stille på Litteraturhuset: Ender Kristeva i en kontradiksjon, når hun

på den ene siden argumenterer for kvinners forskjeller, og på den andre siden påpeker en essensiell kvinnelig identitet?


NOTER

- <sup>1</sup> Julia Kristeva (f.1941), disputerte i 1974 med avhandlingen *La Révolution du langage poétique*. I dag professor i lingvistikk ved Université de Paris VII, Denis-Diderot. Permanent gjesteforsker ved Columbia University i New York, USA. Praktiserer også som psykoanalytiker. Ved siden av vitenskapelige verk har hun utgitt et knippe romaner.
- <sup>2</sup> Litteraturhuset, 26 september 2009.
- <sup>3</sup> Utdrag fra *L'étrangère (Den fremmede, utenlandske kvinnen)*, som Barthes skrev i forbindelse med utgivelsen av Kristevas *Séméiotiké* i 1970. Oversatt av Ingeborg Owesen i *Agora* nr. 1/200, Aschehoug & Co, Oslo.
- <sup>4</sup> Holbergprisen er en internasjonal forskerpris for «fremragende forskning» innen humaniora og samfunnsfag. Prisen finansieres av Ludvig Holbergs minnefond.
- <sup>5</sup> Jon Elster «Mye høflighet, lite kvalitet», *Aftenposten* 02.11.06.
- <sup>6</sup> Kritikken av Kristeva som antifeminist kom særlig frem i kjølvannet av Kristevas tekst «Le temps des femmes» (Kvintid) fra 1979.
- <sup>7</sup> Cecilia Sjöholm *Terrorisme, teorisme, kjærlighet – Kristevas intime revolt*, trykt i *Agora* nr.1/2003, Aschehoug & Co, Oslo, s. 64.
- <sup>8</sup> *Le Génie féminine* betyr på fransk noe slikt som en «en kvinne som har utviklet sin skapertrang, egenart og begavelse». Det må med andre ord forstås som noe mer enn «et menneske med høy IQ».
- <sup>9</sup> Utdrag fra intervju, trykt i Midttun, H.B. *Kvinnereisen. Møter med feminismens tenkere*, Humanist forlag, Oslo, 2008, s. 49.

# KRYSSORD

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

Av Mats Lende

	FILO- SOF	ENG	FOR- LIKT	UT- STRAKT	LIKE ISRAEL- FARER	STRÅLE- LENGTER	PRES- IDENT	SANG	REKVE	
	MEMNIS- SØKEN									ANVENST ETIKK
				STALLER	LIKE IDR. ARE	LIKE DÅRLIG		FRO- SYK- DOMEN		
WIT- GEN- STEIN	LYD LIKE		ATLET- VERGAS TEORI							
								PLAGE		
PRON.			NYN. PRON		MANKS- NAVN		ARVE- STOFF SKRED			
BAVD	FLY- ANORAK- FARER				KV.- NAVN	SPORT- GÅLERE			DFRE MAKT	
					MAT- BITER			VULKAN		
DÅRLIG VIN	VED VINEN				D.E.		UNDER- DANIG			
								LAVLINE	KV. NAVN GLIR	
BY ART.					D.Y.		FILOSOF MANSKAP			
	PRINS- ESSE						NØD- FENDILE			
PRON.			DEKKET SLAG						BOLIGEN	KONJ.
UØNSK- EDE	STØTTE POET						MARK- STRUKTUR DET VINKLIGE			
					MOBELL LIKE		REKAP- ORG.			KONJ.
SPRANG- STOFF	ARE			ANGER		TANKE- OVERFLOD	HAR VEREN			DYR OFFISIELL
PLANIE					P.S.		ETER TRAGISK HERREN			
					FALSK INTERJ.			AVIS	KLIMA- VESTING	KV.- NAVN
FORF. SVIMMEL		ADV.				TRAKS- MAL		MANN		KONJ. PREFIS
	ADV.	MOT MÅL								POPULÆR DYNE
					NØD- SIGNAL			YTRET		MAT
TIDEN OG ROMMET										

# POSTMETAFYSISKE TIDER

Av Eirik Ørevik Aadland

«Eller som jeg også har formulert det: Er det tilstrækkelig å rette fokus mot verbet i stedet for mod substantivet? Eller er det nødvendig helt å forlate vores sprog, substantiver og verber, og hvad der ellers måtte optræde?» (Lauritzen 2008:116)

Svaret er: nei til det første, kanskje ja til det andre – eller vent, nei, nei til det andre også!

Dette var en kort gjennomgang av den danske filosofen Pia Lauritzens bok *Et spørsmål om at være* (Lauritzen 2008). Det er en underlig oppstilling av handlingsalternativer, er det ikke? «Skal vi tillegge en ordklasse mer vekt enn en annen, eller skal vi *forlate språket vårt helt?*» Det er som å ha storrensjoring og undres om man burde pusse vinduer eller jevne boligen med jorden. Med denne parallellen mener jeg slett ikke å inndele de to mulighetene i det innledende sitatet i henholdsvis «det konstruktive» og «det destruktive» alternativet, eller omvendt, men å vise til islettet av *ryddeaksjon* som ligger innbakt i spørsmålet om hva man burde gjøre. Selv om spørsmålene i sitatet kanskje ikke annet enn antyder bakgrunnen for at de stilles, er det én ting som synes klart: Nå må vi se å gjøre noe med språket! Lauritzens siktemål i boken er nemlig *de språklige konsekvensene av metafysikkoppjøret*, et begrep som formodentlig vil bli klarere etter hvert. Metafysikkoppjøret kan vi antydningvis karakterisere som en kritikk av den vestlige metafysikkens tradisjon. Nå ble det framført mange og ulike kritikker av metafysikken i første halvdel av det 20. århundret, men det er den typen kritikk som begynner med og er uløselig knyttet til Martin Heideggers gjenreiseing av *værensspørsmålet* som er sentral for Lauritzens anliggende.<sup>1</sup> Vi vil imidlertid foreløpig stille det spørsmålet som byr seg naturlig i møtet med det innledende sitatet slik det her er revet løs fra den boklige framstillingen som det stammer fra, og benytte dette spørsmålet som utgangspunkt for en undersøkelse av Lauritzens arbeid.

Spørsmålet er: Hvorfor skulle det være nødvendig å gjøre noe med språket (vårt) i det hele tatt? Med dette mener vi for eksempel: Er ikke språket det mest personlige vi har, hvem kan vel komme og si at vi må bruke det annerledes? Eller: Språket utvikler seg jo naturlig, det er derfor norsk er forskjellig fra norrønt; det går ikke an å tre en vanvittig reform ned over hodet på språket! Eller: Språket er jo et kunstnerisk verktøy, så dikterne og skribentene sørger for at det er et vitalt mangfold og en uttømmelig kilde til vakre og treffende formuleringer. Vi skjønner altså i utgangspunktet ikke hvorfor noen skulle kunne kreve av oss at vi må gjøre noe med språket vårt.

## Språket dikterer tanken – eller ...?

Derfor skal vi nå forsøke å framstille bakgrunnen for et slikt krav.

Opgjøret med metafysikken består med Heideggers ord i et oppør med den substantielle tænkningen af væren, og det henger uløseligt sammen med en omformulering af værensspørsmålet. Selvom Heidegger tager de første skridt i retning af denne omformulering, så konfronterer han ikke de grammatiske udfordringer, der er forbundet hermed. Hverken han eller mine to øvrige inspirationskilder, Jacques Derrida (1930–2004) og Gianni Vattimo (f. 1936), tager konsekvensen af det postmetafysiske krav om en omformulering af værensspørsmålet og undersøger de grammatiske strukturer, der dikterer vores formuleringer såvel som vores tænkning. Det har fået meg til at opstille tre teser, som forklarer valg og fravalg i min inddragelse af litteratur: Den første tese – som danner udgangspunkt for de to øvrige – er, at metafysisk tænkning henger uløseligt sammen med vestlig grammatik (forstået som de grammatiske strukturer, der kendetegner de indoeuropæiske sprog). Den anden tese er, at metafysikkoppjøret forudsætter en «svækkelse» af sprogets stærke

grammatiske strukturer representert ved substantiver og finitte verber. Den tredje tese er, at postmetafysisk tenkning er mulig inden for rammerne av dansk grammatik, for så vidt som at-infinitiven fordrer omformuleringen af værensspørgsmålet (Lauritzen 2008:8–9).

Vi stritter kanskje imot påstanden i den første tesen. Er ikke metafysisk tenkning basert på slikt som logiske prinsipper, og er ikke logiske prinsipper gitt ved en universell fornuft, og ikke tilfeldige grammatiske strukturer? Det ville jo være aldeles latterlig om noen skulle ha et språk som eksempelvis åpnet for logiske selvmotsigelser! Tenke seg et språk der man kunne si «jeg bakte-kaken-men-bakte-den-samtidig-ikke-i-det-hele-tatt på-paradoksalt-vis-men-samtidig-ikke-paradoksalt»? Se på Vestens stolte metafysiske tradisjon, se på de gamle grekere, se på den skjebnesvangre disiplinære omkalfatring som finner sted med Platon, se på striden mellom empirister og rasjonalister, se på Gud, den transcendentale tradisjonen, Berkeley, Leibniz, Hegel, Descartes ... Skulle dette være styrt av de grammatiske strukturer som tilfeldigvis har blitt overlevert i rekken av språkbrukere fra våre indoeuropeiske forfedre?

Vi befinner oss i den heldige situasjon at både grammatikken og metafysikken finner sitt utspring i de gamle greske kilder. Dermed er vi ikke henvist til å for eksempel samle sammen ordene for «årsak» og «virkning» på forskjellige indoeuropeiske språk, og holde dem opp mot hverandre for å forsøke å avdekke en kjerne av *indoeuropeisk kausalitet*. Vi kan gi et svært konkret innhold til hva en sammenheng mellom metafysikk og grammatikk skulle bestå i. For å unngå at Lauritzens første tese og stritningen mot den bare blir stående og slå mot hverandre, er det nødvendig at vi nå spør om det foreligger noen slik kobling mellom metafysikk og språk i utgangspunktet, og i så fall gir en viss karakteristikkk av denne koblingen. Dermed antar vi at det må forefinnes en slik kobling for at det skal være meningsfullt å snakke om de språklige konsekvensene av metafysikkoppjøret; det må være en viss relasjon mellom  $x$  og  $y$  for at oppjøret med  $y$  skal få konsekvenser for synet på, omgangen med eller utførelsen av  $x$ .

### Metafysiske røtter – tid og sannhet

Det er ikke tilfeldig at vi sier «i utgangspunktet», for med dette mener vi her Aristoteles. Med andre ord kan vi si at det finnes en slik kobling, og at den i alle fall kan lokaliseres hos Aristoteles, som gir denne koblingen en klar retning som blir bestemmende for synet på forholdet mellom metafysikk og språk i hele den vestlige metafysikken etter ham. Koblingen består i subjekt/predikat-strukturen som blir utmeislet i *Kategoriene*. En *kategori* er opprinnelig en rettslig

anklage (fra gr. *katēgorein*, «å anklage», mer bokstavelig «å ned-(vurderende) omtale»), men hadde fått den mer generelle betydningen «å slå fast, å navngi» da Aristoteles virket. *Predikat* er den latinske oversettelsen av dette begrepet, og betyr «frem sagt, utsagt». Teksten dreier seg altså om hva som kan utsies om verden, og Aristoteles definerer ti kategorier av ting som kan sies om det værende. Strukturen i utsagnet om verden vil så korrespondere eksakt med oppbygningen av verden, gjennom at man utsier predikatet *om* subjektet, der subjektet utpeker en substans, og de mulige predikater dennes aksidenser. Substansen utgjør tingens kjerne, mens aksidensene er dens ikke-essensielle egenskaper.

Dette utgjør første trinn i koblingen mellom metafysikk og språk, og den metafysiske bestemmelsen utgjøres naturligvis av at tingen påstås å ha en *kjerne* omgitt av ikke-essensielle egenskaper. La oss også ta med oss Heideggers karakteristikkk av Aristoteles' innsats på dette feltet:

... Aristotle is the first to give the clearer metaphysical interpretation of the *logos* in the sense of the propositional statement. He distinguishes *onoma* as ... [betegnelse uten referanse til tid] and *rhema* as ... [med referanse til tid] (*De Interpretatione*, chapters 2–4). This elucidation of the essence of the *logos* became the model and measure for the later development of logic and grammar (Heidegger 2000:61).

*Onoma*, som vi kjenner som den latinske oversettelsen substantiv, blir bestemt som den talte lyd som er konvensjonelt betegnende, av hvilken ingen del har betydning isolert fra ordet (altså at «-ess» i «gress» ikke betyr noe for seg selv) og som ikke refererer til tid. *Rhema*, som vi kjenner som verb – også dette en latinsk oversettelse – blir bestemt som det samme, bare at det *i tillegg refererer til tid*. Allerede Aristoteles slår altså fast at den fundamentale forskjellen på substantiv og verb er hvorvidt de sier noe om tid.

I en setning svarer forholdet mellom substantiv og verb til forholdet mellom subjekt og verbal, og dette er i vår «moderne» grammatikk, som hos Aristoteles, underlagt en struktur der man er avhengig av en kombinasjon av elementer for å få en fullstendig setning – en setning som står i seg selv og er fullbyrdet. Man kan altså ikke si noe slikt som «snakker fungerer», der begge ordene er verb: Man kan ikke ha en setning bygd opp av to verbal som bare er kastet sammen. Hvorfor ikke? En forklaring kunne være: Det er jo ingen som snakker sånn! Men denne forklaringen er usann. En mer grammatisk forklaring kunne være at forholdet mellom de to elementene ville være uavklart, gjennom at setningen ville være henvist til en evig kamp mellom de to elementene om hvilket som gjorde hva. Gjør «snakker» noen fungering? Gjør «fungerer»



noen snakking? Gjøres begge deler? Hvem eller hva er det i så fall som gjør disse tingene? En setning av dette slaget er uholdbar; den inneholder for lite informasjon til at man kan forstå hva det egentlig er som går for seg, i tillegg til å nekte å avsløre hvilket forhold dens konstituerende elementer står i til hverandre. Vi kan legge merke til at dette innebærer at det problematiske ved setningen «snakker fungerer», er at den *både sier for lite og for mye*. En anstendig oppbygd setning inneholder altså en behagelig mengde informasjon, som på en ikke-skravlede, men tilstrekkelig informativ, måte sier noe om hvordan noe henger sammen, og da særlig hvordan det faller seg med forholdet mellom de elementene som omtales. Dette betyr at «klokken fungerer» og «vitnet snakker» er *riktige* setninger. Å fungere er noe som skjer, og som utføres *av* klokken, og snakkingen er en hendelse som utøves *av* vitnet. Dette gir et klart og korrekt bilde av virkeligheten slik vi oppfatter den.

Men sa vi ikke at subjekt/predikat-strukturen var den som korresponderte med virkelighetens mest grunnleggende strukturer? Hva er forholdet mellom subjekt/predikat på den ene siden og subjekt/verbal på den andre siden? Den grammatiske teorien om dette sier at subjekt/verbal-konstruksjonen er logisk underordnet subjekt/predikat-konstruksjonen. Det er dette som gjør at vi føler at noe har uteblitt, men samtidig er i stand til å forstå hva som menes, når slike påstander (eller proposisjoner) lyser mot oss fra avisstativene: «Katt avslørt», «Tog forsvunnet», «U-hjelp kuttet». Aristoteles' forestilling om at kombinasjon av elementer er nødvendig for å generere mening lever her i beste velgående. Eksempler som disse utgjør også et skjæringspunkt for påstandene om at henholdsvis subjekt/predikat- og subjekt/verbal-konstruksjonen er den mest grunnleggende språklige struktur, idet den grammatiske fortolkningen viser at disse påstandene går ut på det samme. «Katt avslørt» er en sammenstilling av et subjekt og et predikat, og det er følgelig tilstrekkelig korrekt oppbygd til at vi kan begripe noe som helst av det. Samtidig har setningen åpenbare feil og mangler, og derfor er det kun avisredaksjoner som nedverdiger seg til å rulle rundt i en slik språklig gjørme. Den mangler et verbaluttrykk som er bøydd i tid! Det betyr at den eneste grunnen til at vi kan gå med på at det er noen mening å finne i utsagnet, er at vi underforstår det (essensielle) som mangler. Vi underforstår også at det menes «en katt; en viss katt», men dette er ikke like viktig: Det som essensielt blir underforstått er et tillegg av typen «er», «ble» og «har blitt», slik at enhver kan forstå at det som *egentlig* står der, er «En viss katt har blitt avslørt».

Men hva er dette snakket om *essens* og *essensielt* slik og slik? Essensialister er jo metafysikkens droner?! – Til dette er å si at vi foreløpig verken har forsvart eller angrepet noen tese, men ganske enkelt antydnet et forhold mellom metafy-

sikken og språket som ble formulert av Aristoteles, og som fremdeles utspiller seg både i sofistiskerte, lingvistiske analyser og i grunnskolenes klasserom.

### Et usjokk om Aristoteles og så videre

Vi har nå blitt presentert for en oppskrift på korrekt språkbud, og det har blitt hevdet at denne går tilbake til og først ble attestert av Aristoteles. Men det skulle vel ikke akkurat være egnet til å overraske noen at (hold dere fast) «Aristoteles er relevant for metafysikkens historie!» ... La oss heller stille denne oppskriftens selvinnsende harmoni sammen med den forunderlige oppfordringen vi var vitne til tidligere: Nå må vi se å gjøre noe med språket! Vi skal altså se nærmere på Lauritzens forehavende, og vi kan nå, etter å ha karakterisert sammenhengen mellom metafysikk og språk, vende tilbake til Lauritzens teser:

Den første tese – som danner utgangspunkt for de to øvrige – er, at metafysisk tenkning henger uløselig sammen med vestlig grammatik (forstået som de grammatiske strukturer, der kendetegner de indoeuropæiske sprog). Den anden tese er, at metafysikopgøret forudsætter en «svækkelse» af sprogets stærke grammatiske strukturer repræsenteret ved substantiver og finite verber. Den tredje tese er, at postmetafysisk tenkning er mulig inden for rammerne af dansk grammatik, for så vidt som at-infinitiven fordrer omformuleringen af værensspørgsmålet (Lauritzen 2008:8–9).

Forfatteren henvender seg altså direkte til den tradisjonen vi karakteriserte med utgangspunkt i Aristoteles, og de to første tesene refererer mer eller mindre direkte til både subjekt/predikat- og subjekt/verbal-strukturene. Vi skal nå se nærmere på disse tre tesene, og deres utvikling samt det generelle forløpet i boken.

Det litt spesielle med i alle fall den første av disse tesene, er at den slett ikke er en tese, siden forfatteren bare kaster den ut uten å undersøke den nærmere eller argumentere for den. Den har også lite å si for den overordnede framstillingen, men blir bare *oppstilt* sammen med denne. På grunn av dette spesielle forholdet skal vi ikke i det følgende forsøke å følge hvert ledd i Lauritzens behandling av de tre tenkerne hun nevner, sjekke om tesene har blitt tilstrekkelig argumentert for, og deretter angripe eller berømme tesene eller forsvarer for dem. Vi skal kort gjennomgå de temaer forfatteren tar for seg, og forsøke å skissere hvilken rolle disse spiller for de nevnte tesene. Dermed er det fortsatt «hvorfor skulle det være nødvendig å gjøre noe med språket (vårt) i det hele tatt?» som er det styrende spørsmålet for vår undersøkelse. Ytterligere en grunn for å ikke gå inn på så mange av de



skrittene Lauritzen tar på veien mot den postmetafysiske omformuleringen av værensspørsmålet, er at boken hennes gir en nokså kondensert framstilling av de nevnte tenkerne. Et ekstrakt som skulle gi seg ut for å få med alt i denne framstillingen på en brøkdel av sideantallet, ville måtte anta en uhensiktsmessig knapphet som neppe ville yte noen av de involverte rettferdighet. Derfor henvises det til Lauritzens egen eksposisjon, som ovenikjøpet støtter seg til dels tungt på sekundærlitteratur, for detaljene og det eventuelt kritikkverdige eller laudable i denne. Med denne ansvarsfraskrivelsen overstått kan vi gå over til å se på hva som blir sagt om de tre tenkerne som står i fokus for Lauritzens prosjekt.

### Heidegger heideggerer (i) språket

Forfatteren går tilnærmet kronologisk til verks, og begynner derfor med å skissere metafysikkritikken slik den utarbeides av den tidlige Heidegger: «I modsætning til traditionen vil Heidegger stille værensspørsmålet på værens premisser; ikke metafysikkens» (Lauritzen 2008:24, se også note 1). Metafysikken har tenkt væren ut fra det værende og ikke ut fra seg selv, og har dermed tenkt væren som noe som kan avleses fra det værende. Samtidig har væren blitt tenkt som det værendes grunn, og i «Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning» gir Heidegger ut fra metafysikkens tenkning av det værende en bestemmelse av logikkens vesen: Logikk er «[n] avnet for den tænken, som overalt udgrunder og begrunder det værende som sådant og i dets helhed ud fra væren som grunden [lógos]» (sitert i Lauritzen 2008:48). En slik tenkning ser væren som det høyeste værende, og det er mot denne bakgrunnen Heidegger stiller værensspørsmålet på værens premisser, hvilket innebærer å tenke *den ontisk-ontologiske differens*: værens adskillelse fra det værende. Lauritzen skriver:

Mens den ontologiske differens<sup>2</sup> er karakteriseret ved værens henvisning til det værende og det værendes henvisning til væren, er tilværens<sup>3</sup> forhold til væren karakteriseret ved en gensidig *sambørighed*. Nøglen til forståelse af disse relationer er imidlertid den samme, nemlig den verbale væsnen (*das Wesen (verbal) des Seins*). Ifølge Heidegger skal værens væsen nemlig ikke tænkes substantielt som noget, der er nærværende, men verbalt i betydningen 'laden-blive-nærværende'. Med den verbale væsnen tænkes væren med andre ord i en overgang til det værende (Lauritzen 2008:13).

Det værendes værens vesen lar seg altså ikke uttrykke ved referanse til det værende som substans, og dette ansporer Heidegger til å uttrykke hvordan tingene driver sine vesen *som* tingene ved hjelp av en del nydannede verb – tingene viser sitt vesen gjennom å *vesne* som det de er: tingen *tinger*, språket *språker*, verden *verdner*, eplet *epler* og steinen *steiner*.

Dette utlegges av Lauritzen slik:

Det verbale wesen kan med andre ord kun tænkes som det værendes væren-noget-bestemt: et noget, som er på en bestemt måde ... Det værendes væren-noget-bestemt kan forstås i forhold til Heideggers definition af væsenet i *Kunstværkets oprindelse*: Væsenet er det, som noget er, og hvordan det er. En anden formulering kunne lyde, at væsenet er hvad-noget-er og at-noget-er. Mens hvad-noget-er, det værendes væsen, og at-noget-er, det værendes eksistens, tænkes adskilt i metafysikken, skal de med det verbale wesen tænkes sammen (Lauritzen 2008:82).

Dette får stå som en provisorisk skisse av hva Lauritzen er ute etter med sin eksposisjon, som dekker både den tidlige og den seine Heidegger og overgangen mellom dem. Vi husker at det innledningsvis ble spurt om det er «tilstrækkelig at rette fokus mod verbet i stedet for mod substantivet» (Lauritzen 2008:116), og vi ser at forfatteren forstår det slik at Heideggers uttrykk for den verbale vesnen tillater oss å formulere et ikke-substantielt vesen. «Ikke-substantielt» vil blant annet si at man ikke utlegger noes vesen som dets essensielle egenskaper («En stein er en mineralansamling av en betydelig størrelse» osv.). Heidegger kaller denne forståelsen av vesen for det like-gyldige vesen, ettersom det er like gyldig for alle ting som er av et sådant vesen. Det er likevel ikke nok å uttrykke det *vesentlige* vesen ved hjelp av verbaluttrykk: «[V]erbet er ikke det rette alternativ. Hvorfor ikke? Fordi verbet ikke kan tænkes uden substantivet. Verbet henviser til substantivet, væsnen til væren (væren *væsner*), væren til det værende (det værende *er*)» (Lauritzen 2008:87).

### For-nytt-søk Derrida-syntaks-medværen svekk-Vat-og-timo-else

Dermed blir vi nødt til å vurdere neste kandidat, Derrida, som ifølge Lauritzen («så at si») utvider metafysikkoppjøret til å gjelde tenkningen av motsetninger: «Derrida gjør op med det system, der rummer modsætningen, dvs. hele vores tænkning. Ifølge Derrida må man tænke det helt andet, det absolut andet, hvis opgøret med metafysikken skal gennemføres, og det fører til overvejelser vedrørende 'en helt ny syntaks'» (Lauritzen 2008:14). I forbindelse med dette lanserer Derrida begrepet *différance*, som hverken (er) et ord eller et begrep:<sup>4</sup> «Differansen<sup>5</sup> benævner betingelsen for metafysikkens sprog; metafysikkens tale om noget 'som sådant'» (Lauritzen 2008:95). Lauritzen gir en del eksempler på at Derrida kun kan beskjefte seg med *différance* som substantiv i de setningene der den omtales, og påpeker at det er bemerkelsesverdig, ettersom Derrida ikke legger skjul på at han ønsker et oppgjør med substantivering. Det er imid-

lertid ikke mer enn det, «da det, inden for de rammer han er givet, ikke lader sig gøre annerledes. Rammerne har han, indtil videre, 'lånt' af metafysikken» (Lauritzen 2008:96). Derrida utdyper dette i sin tekst «Différance»:

For oss forblir *différance* et metafysisk navn, og alle navn den kan få i vårt språk, er og blir som navn betraktet metafysiske. Særlig når de vil uttrykke *différance* som forskjell mellom nærvær og nærværende (*Anwesen/Anwesend*), men også og fremfor alt, i sin absolutte alminnelighet, når de vil uttrykke *différance* som forskjell mellom være og værende (Derrida 2006:135–6).

Derridas metafysikkoppgjør blir altså forstått som et oppgjør med muligheten for benevnelse overhodet. Dette er et oppgjør som gjør bruk av metafysikkens språk, fordi Derrida arver den oppfatning fra Heidegger at det ikke er snakk om at man kunne «angripe» metafysikken utenfra, og bare påpeke i et nøytralt språk hvor den begikk sin generaltabbe, for dermed å *overvinne* metafysikken. Det man kan gjøre er å «forvinne» metafysikken, å bevirke dens transformasjon fra innsiden. Lauritzen skriver om Heidegger og Derrida at de begge anerkjenner at de fortsatt beveger seg innenfor metafysikkens rammer: «De benytter det metafysiske språk til å beskrive, hvordan metafysikken må forlades», men dette er ikke nok, mener Lauritzen, fordi hun finner det problematisk å formulere metafysikkoppgjøret med «væren» og «différance» som substantivisk omdreiningspunkt i de samme setningene som forteller oss hvordan vi skal unngå å tenke substansielt, hvordan vi skal unngå å substantivere. Problemet har med substantivers og verbs karakter av *henvi*sning å gjøre: «Et oppgjør med metafysikken innebærer, at sagens omdreiningspunkt ikke lader sig representere af et substantiv – eller et verbum, der henviser til substantivet. Men spørsmålet er, om det giver mening at forlade substantivet og verbet? Kan man gøre sig forståelig uden?» (Lauritzen 2008:125–6)

Vattimo, som er den siste tenkeren Lauritzen diskuterer, beskjeftiger seg ikke med forholdet mellom substantiver og verb, men tenker *svekkelse* som et konstitutivt trekk ved væren, i den epoken hvor metafysikken finner sin avslutning, altså den epoken i hvilken postmetafysisk tenkning er nødvendig. Dette innebærer at væren «trekker seg tilbake», og at de «sterke metafysiske strukturer» svekkes i tenkningen av væren. Vattimo ser dette i sammenheng med kristendommens sekularisering og massesamfunnets oppløsning av individet, samt en «praktisk-teoretisk» tenkning av forvinnelsen (av metafysikken):

Med metafysikkritikken og den kristendom, han 'genfinder' i forlængelse heraf, finder Vattimo et kritisk princip. Han finder et generelt bud, som ikke giver ordrer

til noget bestemt en gang for alle, men som anvendes i specifikke situationer. Det kritiske princip, budet om næstekærlighed, får først sin betydning med de specifikke situationer, og det er derfor ikke muligt at tænke – hverken metafysisk eller postmetafysisk – hvis man ikke gør det i den situation, man befinder seg i (Lauritzen 2008:145).

Nå er vi ved enden av Lauritzens gjennomgang av disse tre tenkerne. Hvis vi retter blikket mot den første av Lauritzens tre teser, vil vi se at det ikke har blitt sagt noen ting som berører denne tesen om hvordan metafysikken henger uløselig sammen med grammatikken. Det er ikke fordi jeg har redigert det vekk; det er fordi det ikke er til stede i framstillingen på noe vis. I innledningen til boken bemerker forfatteren at selv om de tre tenkerne hun behandler «alle tildeler sproget en væsentlig rolle i deres arbejde med værensspørsmålet, så når ingen af dem frem til den bemerkelsesverdige konklusjon, der ligger i krydslesningen af de tre forfattere: *At sprogets grammatiske strukturer dikterer vores måde at tænke på*» (Lauritzen 2008:11). Det er jo meget mulig at det er slik, og man kan i så fall kanskje ikke redegjøre for hvordan dette skjer, men Lauritzen diskuterer overhodet ikke hva dette skulle innebære for *hennes egen framstilling*. La oss derfor se på hva siktemålet med hennes framstilling er.

### Om at-å-post-meta-tenke-fysisk en konstru-ny-ksjon

Lauritzen vil fram til en postmetafysisk omformulering av værensspørsmålet, og dette finner hun i *at-infinitiv-konstruksjonen*, som tilsvarer en norsk «å-infinitiv-konstruksjon», altså et uttrykk der et verb opptrer i infinitivform med infinitivmerket «å» foran, som i «jeg har lyst til å *fordampe*». Hva gjør denne språklige konstruksjonen spesiell? Forfatteren konstaterer «om at-infinitiv-konstruksjonen ... at den ikke kan tænkes *som sådan*, at den ikke kan efterspørges med hverken *hvad...?* eller *hvordan...?*, at den ikke har nogen genstand (og dermed hverken henviser til eller 'betinge' dette eller hint), og at den kun er meningsfuld i kraft af den konkrete situation, den formuleres i forhold til» (Lauritzen 2008:170). Dette innebærer at forfatteren nå har funnet et språklig uttrykk som stemmer overens med resultatet av de undersøkelser som Heidegger, Derrida og Vattimo har gjennomført: Dette uttrykket er ikke et substantiv og dermed ikke-substansielt; det har ingen karakter av henvi>sning; og det fordrer at man tenker det opp mot en konkret situasjon. Lesningen av de tre tenkerne blir dermed satt opp som en lineær utvikling av værenstenkning, der man etter hvert ender opp med å skjønne hvilke språklige konstruksjoner som står for fall og ikke.

Men har en *at-infinitiv-konstruksjon* virkelig ikke noen gjenstand? Det kommer an på verbet som står i infinitiv, og for meg ser det virkelig ut som om Lauritzen misforstår hva en infinitiv er. Hun gjengir *Store Nordiske Konversationsleksikon*s oppføring på «intransitiv», som er et verb «hvis virksomhet ikke har nogen gjenstand, f.eks. at sitte, at slå o.l.». Fra dette utleder hun: «*At sitde* og *at slå* refererer ikke til noget eller nogen. Der er ikke tale om en henvisning til dette eller hint, og der er ikke tale om en relation mellem substantiv og verbum» (Lauritzen 2008:167). Det underlige i dette er for det første valget av «slå» som eksempel på intransitive verb, ettersom det er både transitivt og intransitivt («vi har slått England!»; «hjertet mitt slår»), og for det andre at Lauritzen ser ut til å tro at det er *at-infinitiv-konstruksjonen* som gjør at disse verbene ikke har noen gjenstand. Problemet er bare at hvis «herr Balboa planlegger å slå deg» har «å slå» gjenstanden «deg». Jeg kan ikke forstå annet enn at hun ikke har forstått grammatikken i dette, og det er ikke et spesielt fruktbart utgangspunkt for en framstilling som tar utgangspunkt i at grammatiske strukturer bestemmer måten vi tenker på.

### Fri-oss-gjorthet gram-fra-matikk-tilhøring log-tabbe-ikk-log-nei!

Lauritzen stilte altså opp en tese om at metafysisk tenkning hører uløselig sammen med vestlig grammatikk, forstått som de grammatiske strukturer som kjennetegner indoeuropeiske språk. Det er selvsagt litt skuffende at hun ikke en gang har nærmet seg en antydning mot hvordan disse skulle henge uløselig sammen. Med dette mener jeg ikke å si at «nei, slik er det nok ikke», men at med mindre man kan si noe som helst om hva det innebærer, samt hvilke muligheter denne situasjonen åpner for noen gang å tenke annerledes, blir det en nokså bortkastet påstand. I *Væren og tid* skriver Heidegger at vi må frigjøre grammatikken fra logikernes grep – det er altså ikke tale om å frigjøre språket fra grammatikken, slik at vi kunne begynne å snakke «ugrammatisk» og (dermed) «fritt», like lite som det er mulig å frigjøre tenkningen fra

metafysikken og begynne å tenke «ikke-metafysisk».

Å frigjøre grammatikken fra logikernes grep kunne for eksempel være å se på grammatiske bestemmelser som abstraksjoner styrt av visse hensyn, slik for eksempel Aristoteles' grammatiske bestemmelser i *De interpretatione* er styrt av hensynet til å etterlate setningen som en kombinasjon av elementer, altså med en struktur som åpner for forekomsten av sannhet. Vi husker at fra og med Aristoteles er den essensielle forskjellen mellom substantiver og verb at sistnevnte betegner tid, mens førstnevnte ikke gjør det. Forekomsten av grammatiske former som infinitiv og partisipp – som man ikke bøyer i tid – viser imidlertid at distinksjonen ut fra tid ikke oppnår å trekke noen klare grenser. Det er ingen essensiell forskjell på substantiv og verb, men et spekter av funksjoner og betydninger som ikke lar seg innfange av de tradisjonelle grammatiske kategoriene. Dette åpner for at Heideggers verbaluttrykk for *vesnen* ikke må avfeies som styrt av et metafysisk skjema som dessverre nå er utdatert. Med «verden *verdner*» er Heidegger ute etter noe helt annet enn å si at «'verden' kan vi lage et verb av», og så insistere ved hjelp av dette på at verden ikke bør forstås ut fra sitt like-gyldige vesen. «Forresten, verden har en uløselig tilknytning til nåtiden og det har vi nå fått uttrykt gjennom et verbaluttrykk, akkurat slik Aristoteles foreskrev.» Hvis han kun hadde vært ute etter dette, ville hans besinnelser på språkets vesen ha hatt like mye å si for filosofien som denne språklige revolusjonen i *Tommy og Tigreren*:

Calvin: I like to verb words.

Hobbes: What?

Calvin: I take nouns and adjectives and use them as verbs. Remember when «access» was a thing? Now it's something you *do*. It got verbed.

Calvin: Verbing weirds language.

Hobbes: Maybe we can eventually make language a complete impediment to understanding.

(Watterson 2006:133)

### NOTER

<sup>1</sup> Mellom forordet og innledningen til *Væren og tid* siterer Heidegger Platons *Sofisten* (224a), og erklærer nødvendigheten av å spørre: «For dere har jo åpenbart lenge vært fortrolige med hva dere egentlig mener når dere bruker uttrykket 'værende'. Vi derimot trodde riktignok en gang at vi forstod det, men nå har vi blitt rådvillige. Har vi i dag et svar på spørsmålet om hva vi egentlig mener med ordet 'værende'? Slett ikke. Derfor må vi på ny stille spørsmålet om *værens mening*.» (Heidegger 2007:31)

<sup>2</sup> Dette er det samme som den ontisk-ontologiske differens.

<sup>3</sup> Det vil si *Dasein*, ofte oversatt «derværen» til norsk, Heideggers begrep for mennesket for så vidt som det i sin væren forholder seg til sin væren.

<sup>4</sup> Derrida benytter, som Heidegger, parenteser, overkryssninger og anførselstegn for å angi at (noe) ikke er (værende).

<sup>5</sup> I den norske oversettelsen av teksten «Différance» «oversettes» ikke *différance*, mens Lauritzen gjengir det med «differanse».

### LITTERATUR

Derrida, J. 2006, *Dekonstruksjon: Klassiske tekster i utvalg*, Spartacus forlag, Oslo.

Heidegger, M. 2000, *Introduction to metaphysics*, Yale University Press, New Haven.

———. 2007, *Væren og tid*, Pax forlag, Oslo.

Lauritzen, P. 2008, *Et spørsmål om at være: En postmetafysisk omformulering af værensspørsmålet i lyset af Heidegger, Derrida og Vattimo*, Museum Tusulanums forlag, København.

Watterson, B. 2006, *The Complete Calvin and Hobbes*, vol. 3, Andrews McMeel Publishing, Kansas City.

# UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Brain in a vat.** Kjent tankeeksperiment ment å demonstrere muligheten for skeptisisme. I populærkulturen benytter filmen *The Matrix* (1999) seg av et isomorfisk scenario.

**Bu-hurra!-teorien** (av eng. Boo-Hurray!-theory), «emotivisme», er et kallenavn på en metaetisk posisjon fremmet bla. av A. J. Ayer i verket *Language, Truth and Logic* (1936). Posisjonen kan spores tilbake til David Hume, som fremmet en forløper for emotivisme, se: sentimentalisme.

Bu-hurra!-teorien er et svar på spørsmålet om hva moralske utsagn refererer til. Hva er det vi søker å si om eksempelvis tortur av uskyldige bussjåfører når vi sier «det er umoralsk å torturere uskyldige bussjåfører»? Refererer «det er umoralsk» til en tilstand, en egenskap, en relasjon eller en emosjonell opplevelse – eller hva er det egentlig vi mener?

Dette er et plagsomt vanskelig spørsmål, og Ayer – den gang en ung mann på 24 år, full av entusiasme etter å ha vært på besøk hos de logiske positivistene i Wienerkretsen – fremmet et plagsomt enkelt svar, nemlig at moralske utsagn ikke refererer til noe som helst. Moralske utsagn, ifølge Ayer, er bare eksklamasjoner, slik som eksklamasjonene «bu!» og «hurra!». «Umoralsk», på ayersk, betyr derfor «bu!», og «moralsk» betyr «hurra!». Selv om setningen «Å torturere uskyldige bussjåfører er umoralsk» ser ut til å være beskrivende, er dette ifølge Ayer bare et narrespill. Setningen er egentlig en tilslørt variant av «bu for tortur av uskyldige bussjåfører!», og har ikke noe deskriptivt innhold. Den er bare et uttrykk for at den som sier det ikke liker at uskyldige bussjåfører tortureres.

Bu-hurra!-teorien har noen interessante følger. Den mest oppløftende følgen er at dersom teorien er korrekt, kan vi aldri kan ta feil i våre moralske bedømmelser. En mer nedtrykkende følge er at vi heller aldri kan ha rett. Årsaken er at eksklamasjoner som «bu!» og «hurra!» verken kan være sanne eller usanne. Det gir, ifølge Ayers teori, ikke mer mening å si «det er sant at det er umoralsk å torturere bussjåfører!» enn det gir mening å si «det er sant at hurra for 17. mai!». Eksklamasjoner har ingen sannhetsverdi, og hvis moralske utsagn bare er tilsminkede eksklamasjoner, er moralske utsagn verken sanne eller usanne.

En annen følge av bu-hurra!-teorien er at den utradere moralsk uenighet. Dersom moralske utsagn ikke refererer til noe, er det umulig å være uenig siden ingen da kan gjøre krav på objektivitet. Dette kan lede til interessante samtaler:

Menneskerettighetsaktivist: «Det er umoralsk av deg å torturere uskyldige bussjåfører!»

Ayer: «Ah, jeg skjønner. Du liker ikke at jeg torturerer uskyldige bussjåfører. Det er likevel ingen grunn til å tro at vi er uenige om noe. Jeg stoler faktisk fullt og helt på at du ikke liker at jeg torturerer uskyldige bussjåfører.»

Bu-hurra!-teorien utradere således uenigheter, men det er uvisst hvorvidt den også utradere konflikter.

Ayer mente at det med disse følelsesuttrykkene også fulgte et *preskriptivt* element, altså en formaning om at andre skal føle det samme som en selv, eller i det minste at andre skal tilfredsstillende ens følelser når de handler. En mer renskåren preskriptivisme er derimot et alternativ til bu-hurra!-teorien. Preskriptivismen forstår et moralske utsagn som «Det er galt å drepe» som direkte utbyttbart med «Ikke drep!».

På tross av hva man kanskje forventer at moralsk anti-realisme (som bu-hurra!-teorien faller under) leder til, var Ayer privat en populær og for det meste snill mann. Han likte å danse, og var i 15 år president for British Humanist Association. *O.M.M.*

**Bullshit.** Engelsk krafuttrykk. Ifølge en teoretisk definisjon ved Harry Frankfurt (*On Bullshit*, 2005) er *bullshit* likegyldig omgang med sannheten; å tale uten øye for egne utsagns sannhetsverdi. Ifølge Frankfurt skiller *bullshit* seg fra løgn ved at løgneren i det minste anerkjenner sannhet, da løgneren bevislig avviker fra den. Frankfurt hevder at *bullshit* er overveldende tilstede i samtiden.

# JOSEPH RAZ' POLITISKE DOKTRINE OM FRIHET. EN ANALYSE OG KRI- TIKK AV SENTRALE BEGREPER

Birgit Arnekleiv



*Hva handler masteroppgaven din om?*

Oppgaven handler om en kritisk analyse av det Raz selv omtaler som en «ny» form for perfeksjonistisk liberalisme basert på hans politiske hovedverk fra 1986, *The Morality of Freedom*. Hans ambisjon er slik jeg ser det både å redegjøre for det moralske fundamentet for et godt *liberalt* samfunn og å gi generelle prinsipper for politiske beslutninger slik at doktrinen er retningsgivende for praktisk politikk. Jeg gir en analyse av det jeg anser for å være fire grunnbegreper i Raz' politiske doktrine: *autonomi, respekt, toleranse og verdi* – det sistnevnte knyttet til Raz' underliggende moralske ontologi. Deretter gir jeg en kritisk diskusjon av enkelte punkter i hans politiske filosofi som jeg anser for å være spesielt problematiske.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Jeg argumenterer for at Raz på en god måte evner å synliggjøre liberalismens moralske grunnlag. Jeg synes han lykkes i å begrepsfeste noen viktige normative aspekter ved det å leve i et moderne samfunn, som intuitivt virker rimelige. Når det gjelder Raz' ambisjon om å utvikle en ny form for perfeksjonistisk liberalisme argumenterer jeg for at hans doktrine inneholder problematiske spenninger som gjør doktrinen lite egnet som prinsipp for politiske beslutninger. Jeg argumenterer for at hans doktrine på noen områder står i fare for å tilskrive individene *for mye frihet* og dermed feilaktig reduserer statens ansvar. Her argumenterer jeg for at Raz' definisjon av grunnleggende behov for å leve gode liv er for tynt definert, slik at den ikke favner nødvendige behov for å leve gode og autonome liv. Jeg argumenterer dessuten for at hans definisjon av autonomi feilaktig reduserer statens ansvar fordi grupper av individer som av ulike årsaker ikke kan oppvise en gitt sammenheng mellom vilje og handlinger utelates. På andre områder argumenterer jeg for at individene tilskrives *for lite frihet*. Raz synes å forutsette en grad av homogenitet og sosialisering som er problematisk i forhold til idealet om frihet. Videre synes Raz ikke å ta tilstrekkelig hensyn til at stadig mer komplekse samfunn hvor verdipluralisme er allment anerkjent som en god ting, kan føre til en utbredt resignasjon og likegyldighet. En slik anerkjent verdipluralisme kan føre til at individer opplever at verdier bør aksepteres fordi de er uttrykk for kulturelle tradisjoner, ikke fordi det er gode grunner til å respektere dem.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Raz gir, slik jeg ser det, en god hypotese om hva slags moralsk grunnlag et moderne liberalt samfunn hviler på. Han lykkes med å ta på alvor den kompleksitet vi opplever når det gjelder frihet som politisk fenomen, og han unngår dermed en politisk teori basert på meget forenklede perspektiver. Hans doktrine om frihet er holistisk, og hans begrep om frihet favner mange dimensjoner ved frihet og tar opp i seg verdifulle aspekter ved frihet fra tradisjonell liberalistisk tenkning, men også fra andre politiske tradisjoner. Sentralt for min interesse for Raz' politiske doktrine er at han gir rom for en aktørbasert forståelse av frihet: Han mener at en person er fri hvis og bare hvis han på en bestemt måte er opphav til sine egne handlinger og ønsker. På denne måten synes jeg Raz gir et godt bidrag til liberalistisk teori.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Jeg har et ønske om å jobbe med etikk og personal- og organisasjonsutvikling i næringsliv, organisasjoner eller offentlig forvaltning.



# NESTE NUMMER:

## Žižek

UTGAVE #1, 2010

I løpet av de siste to tiårene har den slovenske filosofen Slavoj Žižek (f. 1949) trådt fram som en av de viktigste filosofiske stemmene i det europeiske filosofiske og kulturelle landskapet. Han blir hyllet av mange for å gjenopplive en nesten glemte interesse for lacaniansk psykoanalyse og tysk idealisme som moderne tenknings ytterste horisont. For Žižek er det ingen grenser for hva det begrepsmessige rammeverket hans kan ta opp i seg: Ingen oppgave er for *lav* for filosofien. Hans filosofiske produksjon, i sterk kontrast til de fleste «seriøse» filosofibøker, er kjennetegnet ved en nærmest *ad hoc* sammenstilling og blanding av sjangre. Når man leser Žižek blir man ikke konfrontert med et systematisk framvisende filosofisk system – som det man finner hos Žižeks store mester Hegel – og ikke en gang med et koherent utarbeidet tema, men med brå hopp, innskytelser, gjentakelser, konklusjoner som blir slått fast før tesen er utviklet osv., en måte å filosofere på som har gitt ham den ufortjente (men likevel av ham selv gladelig omfavnete) betegnelsen *dogmatiker*.

Žižek baserer seg hele tiden på en interdisiplinær bruk av lacaniansk psykoanalyse, tysk idealistisk filosofi (særlig Hegels), marxisme og samtidig filosofi, sistnevnte særlig representert ved Alain Badiou. Det er ikke alltid lett å plassere Žižek innenfor noen av innhegningene ovenfor. Žižeks lesninger av andre filosofer er distinkte gjennom å være ikke primært lacanianske og/eller hegelianske, slik brorparten både av hans kritikere og lesere ser ut til å mene, men først og fremst *žičekianske*. Utfordringen fra Žižeks hurtig voksende verkkatalog til andre disipliner og fagfelt er først og fremst filosofisk, og vi bør huske at han selv primært er filosof – i den forstand at alle referansene til film, popkultur, sosiologi osv. tjener som forklaringsverktøy for å få fram et bestemt *filosofisk* poeng. Dette blir ofte oversatt av de av hans kritikere som ønsker å behandle ham kun som kulturkritiker.

I neste nummer ønsker vi å sette fokus på Žižeks filosofi i noen av dens mangfoldige manifestasjoner: Hva er Žižeks filosofi når man stripper den for alt annet enn dens begreplige bestemmelser? Hvordan forholder den seg til filosofi-historiens klassikere og andre samtidige filosofier? Hvordan kan Žižeks forståelse og bruk av lacaniansk psykoanalyse opplyse andre filosofers verk? Hvilke begreper om subjekt, begjær, fornuft, opplysning, hendelse, det politiske, antagonisme, neste osv. opererer Žižek med? Hvordan henger alle disse sammen? I den *žičekianske gjentakelsens* ånd må man iscenesette et møte, og ikke en dialog, med Žižek. Enhver dialog i den habermasianske intersubjektive varianten blir av Žižeks filosofiske dogmatikk *a priori* mistenkt for å overse antagonismene som konstituerer sosial-politiske og menneskelige relasjoner (misunnelse, nag, dødsdrift osv.).

Vi vil gjerne høre fra deg dersom du kunne tenke deg å skrive om noe innenfor dette temaet. Send oss en mail med noen tanker om hva du kunne tenke deg å skrive om, et utkast til en tekst, en skisse av et argument, et ferdig arbeid, en idé til et intervju eller en anmeldelse, eller eventuelle spørsmål. I god jordmortradisjon holder vi i utgangspunktet dørene åpne for bidrag i alle sjangre, så lenge innholdet er filosofisk relevant, og som studenttidsskrift fokuserer vi på tekster fra studenter på bachelor- og masternivå. Enten du har en vits i ermet eller en Hegel i brystet; nøl ikke med å ta pennen fatt! Frist for innsending av bidrag til neste nummer er 3. januar 2010.

## Gud

UTGAVE #2, 2010

Frist for innsending av bidrag til dette nummeret er 14. mars 2010.

**Til begge utgaver vurderer vi også tekster som ikke omhandler temaet.**

Vår e-postadresse er filosofisk-supplement@ifikk.uio.no, og du finner mer info på vår hjemmeside [www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no).



## BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.  
Ştefan Bolea (f. 1980) er Ph.D.-student i filosofi ved Universitetet i Cluj-Napoca (Babeş-Bolyai) og tilbringer dette semesteret ved UiO. Han er også redaktør for e-tidsskriftet *EgoPHobia* ([www.egophobia.ro](http://www.egophobia.ro)).

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

Kari Hoftun Johnsen (f. 1980) er mastergradsstudent i filosofi ved UiB.

Jon A. Lindstrøm (f. 1974) er Ph.D. i filosofi fra UiO.

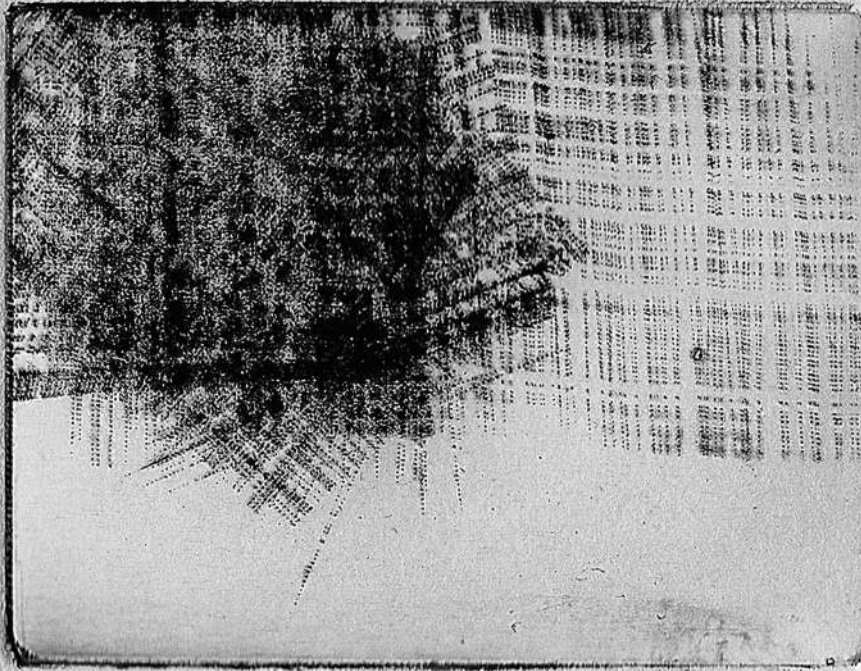
Hedda Hassel Mørch (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Jørgen Sandemose (f. 1945) er førstelektor i filosofi ved UiO.

Feroz Mehmood Shah (f. 1986) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Eirik Sjøvik (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Marie Skjoldal (f. 1981) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiB.



### Illustrasjoner:

Daniel Peder Askeland (f. 1985) er elev ved Kunstakademiet i Trondheim.

Ingvild Holtan (f. 1981) er mastergradsstudent i Visuell Kunst ved KHiO.

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

Stine Beate Schweps (f. 1971) har studert filosofi, har master i ESST fra UiO og 2 år  
utdannelse fra Einar Granum kunstfagskole. Ansatt ved Naturfagsenteret,  
UiO.

Bror Sander Berg Størseth (f. 1987) studerer ved kunsthøgskolen i Oslo, avdeling grafikk, KHiO.

### Kryssord:

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

ILLUSTRASJON: BROR SANDER BERG STØRSETH