

FORSKJELL

- 4 **DELEUZE OG FORSKJELLENS KREATIVITET**
Eirik Høyer Leivestad & Ingrid Grønli Åm
- 10 **FORSTANDENS KAMP MOT FORNUFTEN**
Espen D. Stabell
- 18 **KONTRADIKSJONSPRINSIPPET OG KOMMUNIKASJON**
Andreas Fjellstad
- 24 **INDIVIDET OG DET RADIKALT ANNET**
HOS EMMANUEL LEVINAS OG SØREN KIERKEGAARD
Halvor Kvandal
- 32 **«HØR HER! MENER DU AT BUHUNDTISPER SKAL GJØRE SAMME VAKTTJENESTE SOM HANNENE, JAGE SAMMEN MED DEM OG SÅ VIDERE?»**
Hege Dypedokk Johnsen
- 40 **FREM FRA GJEMSELEN:**
SAPFO
Gjert Vestrheim
- 48 **FOLK OG FLAMMER**
OVERSETTELSE AV «GALLERKRIGENE»
Reier Helle
- 53 **UTDANNING FOR DEMOKRATI**
ANMELDELSE AV *NOT FOR PROFIT: WHY DEMOCRACY NEEDS THE HUMANITIES*, MARTHA C. NUSSBAUM
Hilde Vinje Sekkesæter
- 55 **REISEBREV:**
COLLEGE-LIVET SOM FILOSOFISTUDENT
Anniken Fleisje
- 58 **MESTERBREV:**
CLEMET ASKHEIM
- 59 **MESTERBREV:**
JONAS JERVELL INDREGARD
- 60 **UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI:**
LE PARTAGE DU SENSIBLE, DELINGEN AV DET SANSBARE
- 61 **NESTE NUMMER**
- 57 **KRYSSORD**
- 56 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

6. ÅRGANG 3/2010

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 Zmedia, Lysaker

Opplag: 600

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsbonnement kr. 140 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Hege Dypedokk Johnsen &
Jon Furholt

Redaksjonssekretær: Victoria Hannevold
Koritzinsky

Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen

Layoutansvarlig: Vera Lid

Øvige redaksjonsmedl.: Helga Forus
Marita Spildo
Hilde Vinje Sekkesæter
Eirik Sjøvik
Gorm Rødder
Reier Helle
Sara Marie Blichner
Torstein Sverre Hoff
Emil Bernhardt
Sigvart Aa Midling-Hansen

Omslag: Tom Lid

FORSKJELL

I det vi går inn i tematikken «Forskjell» er det på mange måtar eit radikalt perspektivskifte som må på plass. Fyrst og fremst er denne tenkinga eit filosofihistorisk viktig moment fordi vi finn eit skilje i mellom anna 70-års post-strukturalistiske, feministiske, post-kolonialistiske og diskursteoretiske filosofi der forskjell, det som er annleis og framand, for fullt vert gjort til tema for ein teoretisk analyse. Det tyder likevel ikkje at forskjell ikkje har vorte tematisert før, til dømes ved Fichtes artikulering av Kants Ding-an-Sich som eit «ikkje-meg», ved Rousseaus diskusjon av ulikskapen mellom menneska eller gjennom skilnaden mellom samfunnssklassane i den platonske staten. Det er likevel ikkje til å kome unna at den forskjellen som vert gjort eksplisitt etter 2. verdskrigen ber med seg ein annan måte tenkje på. Det er noko av grunnen til at fleire av desse teoretikarane har hamna under paraplyen «forskjellstenkjarar».

Vi kan i alle høve ikkje tru at tematiseringa av forskjell, anten det er eit klassisk eller moderne ordskifte, er utdatert eller gamaldags. Det ligg i sakas natur at forskjell er det som truer, utfordrar, splittar, pressar, åtek og set på spel det som er det same, det vi veit, det sjølvsaute og det nære. Det kan knytte seg opp til det naturvitskapen ikkje er i stand til å forklare eller som ikkje passar inn i konvensjonelle teoriar, og det kan vere snakk om det vi kvardagen treff på som framand. Viktigast av alt er likevel det som er så ulikt at den etablerte kunnskapen ikkje klarer å hente det inn og gripe det – det som alltid vil føre oss inn på ein ny sti.

I dette nummeret av *Filosofisk supplement* er dette berre noko av dei tinga forfattarane set søkjelys på, og vi har famna breitt med tematikken vår. I artikkelen til Ingrid Grønli Åm og Eirik Høyer Leivestad, «Deleuze og forskjell-

ens kreativitet», får vi eit innblikk i korleis ein av dei store forskjells-tenkjarane, Gilles Deleuze, set tenkinga på hovudet og korleis han freistar å setje fram det vanskelege og obskure som filosofiens oppgåve.

Vidare vil lesarane finne at Espen Stabell set Differensskriftet til Hegel under lupa. Vi skal sjå at Hegels omgrep om det Absolutte spring ut av eit forsvar for fornuften mot den transcendentale idealismens forstand, oppsummert i artikkelen «Forstandens kamp mot fornuften».

Andreas Fjellstad trekk merksemda vår bort frå det kontinentale, og gjev oss eit argument som skal vise at kontradiksjonsprinsippet er eit naudsynt moment ved mennesket som språkbrukarar for at vi i det heile skal kunne skilje mellom meining og meiningsløyse. Ei lesing av Aristoteles' artikulering av prinsippet kjem til uttrykk i artikkelen «Kontradiksjonsprinsippet og kommunikasjon».

Halvor Kvandal freistar i «Individet og det radikalt annet» å påvise strukturelle likskapar mellom omgrepet om det andre som kjem til syne hos Levinas og Kierkegaard, medan eit blikk på oppdelinga mellom det mannlege og det kvinnlege hos Platon vert sette under drøfting i Hege Dypedokk Johnsen sin artikkel om kjønnsløysa i *Staten*.

I tillegg kan tørste lesarar få påfyll gjennom bokmelding og utdrag frå Den Leksikryptiske Encyklopedi.

God lesing!

Hege Dypedokk Johnsen &
Jon Furholt,
redaktører

DELEUZE OG FORSKJELLENS KREATIVITET

Av Eirik Høyer Leivestad &
Ingrid Grønli Åm



Illustrasjon: Tom Lid

HVILKEN ROLLE KAN FORSKJELLEN SPILLE I FILOSOFIEN? HOS GILLES DELEUZE ER DEN INNGANGSPORTEN TIL EN TENKNING SOM GRIPER LIVET DER DET ER, OG SOM SELV TAR DEL I DETS SKAPENDE UTVIKLING.

Forskjell, heterogenitet og mangfold har i flere tiår figurert som slagord for noe enkelte oppfatter som en «farlig» intellektuell bevegelse. Ofte grupperes en broket forsamling franskmenn sammen i en egen tankeretning kalt postmodernisme. Under denne fanen sprader angivelig både Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard – og Gilles Deleuze. Et bemerkelsesverdig trekk ved kritikken av denne franske tenkningen, er at man har gjort det til en intellektuell dyd å innrømme at man ikke forstår noe av det. Det er for «obskurt». De beskyldes for å praktisere en oppstyltet og uansvarlig leking, luftig prat innhyllet i parfyme, en høyt oppdrevet tåketale uten forpliktelser overfor vitenskap, rasjonalitet og sannhet. Mens villfarne ungdommer gjør store øyne, blir det opp til de gamle å rope at keiseren er naken.

Gilles Deleuze har fått et mer eller mindre velfortjent rykte som en av de «obskure». Han ville muligens ha godtatt en slik karakteristikk, men gitt den et positivt fortegn. Obskurantismen kan skrive seg fra uklarheten ved det man forsøker å kretse inn. Ved å rette oppmerksomheten mot det klare, kan det tenkes at filosofien gjør seg blind for noe annet, noe uklart, som ikke desto mindre spiller inn i erkjennelsen. Hva om vi, opphengt i det vi erfarer klart, taper av syne det som betinger vår erfaring? Denne blinde flekken skyldes filosofiens marginalisering av forskjellen, mener Deleuze, noe som i sin tur innskrenker tenkningens muligheter. Når filosofien kretser rundt identitet og representasjon, gis forskjellen alltid en avledet betydning, underordnet spørsmålet om identitet og likhet. Reduksjonen av forskjellen umuliggjør frembruddet av noe nytt og gjør det vanskelig for filosofien å tenke nytt, hevder Deleuze. En filosofi som vil være på høyde med det nye, må samtidig være på høyde med «de rene forskjeller», «forskjellen i seg selv», som for Deleuze blir tenkningens begynnelse og bærende prinsipp.

I denne artikkelen vil vi forsøke å introdusere Deleuzes tilnærming til filosofien. Med utgangspunkt i hans kritikk av den filosofiske tradisjonen vil vi vise hvordan og hvorfor Deleuze staker ut en retning for tenkningen som vektlegger det kreative og skapende, en åpning av mulighetsrom gjennom konstruksjon av begreper og kontinuerlig oppstilling av nye problemer. Vi mener at kapittelet om «tankebildet» fra Deleuzes doktoravhandling *Différence et Répétition* (1968) er velegnet til å kaste lys over hele hans filosofiske virke. Med kritikken av tankebildet posisjonerer Deleuze sitt arbeid i et oppgjør og brudd med den filoso-

fiske tradisjonen, ved å gjøre *forskjellen* til omdreingspunkt for en dynamisk og skapende tenkning.

Tankebildet

Hva vil det si å tenke? Den filosofiske tradisjonen, hevder Deleuze, har med få unntak latt seg strukturere etter et bestemt bilde av tanken. Filosofien har gått ut fra visse forutsetninger som har tjent som dens grunnlag, et plan den har kunnet artikulere seg på, som har drevet tenkningen i bestemte retninger. Tankebildet forsyner tenkningen med mening ved å distribuere dens elementer ut fra gitte, før-filosofiske standarder. Fastlåst i dette bildet av tanken, har filosofien aldri klart å finne veien ut av hva Deleuze kritiserer som *identitets-* og *representasjonstenkningen*. Bildet av tanken har ligget til grunn som noe uartikulert, implisitt, tatt for gitt. Målet om å legge bak seg *doxa* (antagelser) for å nå *episteme* (kunnskap), blir aldri realisert, ettersom *doxa* har tatt plass i hjertet av filosofien selv.

Dette viser seg i de tilfeller hvor filosofien leter etter en begynnelse. En tenkning som forsøker å unnsnippe alle forutsetninger og fordommer for å oppnå en uhildet tilgang, løper sjelden linen helt ut. Descartes vil ikke definere mennesket som et rasjonelt dyr, da det ville forutsette begrepene «rasjonell» og «dyr» som gitte; samtidig tar Cogito-setningen for gitt hva det vil si med «selv», «tenkning» og «væren» (Deleuze 2004:164). Slike forutsetninger viser ifølge Deleuze tilbake til en allmenn grunnforestilling, i form av *doxa* eller *common sense*. Når Descartes ikke finner det nødvendig å gå inn på disse begrepene, er det fordi «alle vet hva det vil si å tenke eller være». Dermed er «alle» *representert*. Tenkningen sikrer sin objektivitet i en før-filosofisk forståelse basert på representasjon. Alle kan tenke, alle vet hva det vil si å tenke, og alle kan tenke sant. Filosofien forfekter ikke at et bestemt *innhold* er universelt gyldig, men den postulerer en universelt gyldig *form*, for tenkning, væren og selv, etter mønster av *doxas* «Alle vet at ...».

conceptual philosophical thought has as its implicit pre-supposition a pre-philosophical and natural image of thought, borrowed from the pure element of common sense. According to this image, thought has an affinity with the true; it formally possesses the true and materially wants the true. (Deleuze 2004:167)

Tenkningen antas å ha en naturlig orientering mot, og en affinitet med, det sanne. Dette er tankebildets postulat om

tenkerens gode vilje og tankens rettskafne natur. Tenkning er ifølge bildet en egenskap vi alle er utstyrt med, og en virksomhet vi frivillig engasjerer oss i, en naturlig aktivitet som har et talent for sannhet. De ulike erkjennelsesevner, slik som persepsjon, erindring, imaginasjon og forståelse, følger riktignok sine spesifikke tendenser, men er på samme tid harmonisk orkestrert mot erkjennelsen av det identiske objekt. Her møter vi den doxiske antagelsen om en *concordia facultatum*: forestillingen om at de ulike ev-



Illustrasjon: Siv Jakobsen Gran

nene sorterer under en felles homogen instans, rettet mot identifikasjonen av *de samme* objektene. Det selvidentiske subjekt, enheten til et «jeg tenker», står som garantist for denne harmoniske erkjennelsesmodellen, der de mentale evner utgjør modaliteter underordnet *cogito*. Slik støtter objektets identitet seg på subjektets enhet i en modell av erkjennelsen som *gjenkjennelse*. Objektet og subjektet spiller hverandre. Gjennom *concordia facultatum* gjenkjenner subjektets ulike evner objektet som det identisk samme. Det er det samme som sanses, erindres, forestilles; det er alltid et identisk jeg som tenker, sanser, dømmer og erindrer. *Forskjellen* fortreges av *identiteten*, representert ved *cogito* og det gjenkjennelige Objekt (Deleuze 2004:174).

Tankebildets forståelse av sannhet tenker dermed i modell av gjenkjennelsen. For Deleuze blokkerer gjenkjennelsesfiguren veien for interessant tenkning, ved å lede oppmerksomheten mot det konforme og banale. Dumheten siver inn i filosofien. Man senker seg ned i trivialiteter uverdige noen intellektuell anstrengelse og gjør knefall for infantile plattheter som var de uttrykk for filosofisk åndfullhet. *The cat is on the mat*.

the criticism that must be addressed to this image of thought is precisely that it has based its supposed principle upon extrapolation from certain facts, particularly insignificant facts such as Recognition, everyday banality in person; as though thought should not seek its models among stranger and more compromising adventures. (Deleuze 2004:171)

Gjenkjennelsesmodellen kan ikke vise oss noe annet enn det vi visste på forhånd. Det sanne = det samme. Vi forstår hvordan Nietzsche kunne sammenligne erkjennelsesfilosofien med å gjemme noe bak en busk, for så å søke og finne det igjen akkurat der (Nietzsche 2001:337). I tankebildet knyttes sannhet til det «klare og distinkte», gjenkjennelsens allmenne figur, den harmoniske affinitet mellom verden og vår tenkning (Deleuze 2004:184). Når objektet ikke blir entydig og klart begrepet, skyldes det ifølge modellen en feil, en gal gjenkjennelse. I sitt oppgjør med *doxa* åpner Deleuze for å snu det hele om: Er det ikke nettopp det klare og distinkte som er betenkelig? Er ikke det klare og distinkte preget av en *overtydelighet* som berøver det troverdighet? Forstått som gjenkjennelse opererer erkjennelsen kun innenfor det konforme og kan knapt skilles fra fordommer og klisjeer. En situasjon der det reelle gjør uklanderlig oppstilling etter våre begreper, kunne imidlertid vekke mistanke. Var det ikke allerede foregrevet i modellen? Kanskje erkjente man bare det man selv tilførte, idet « tanken ble fylt med et bilde av seg selv» (Deleuze 2004:175).

Transcendental empirisme

Når Deleuze vil bryte ut av tankebildet er det fordi det gjør det nye, det forskjellige, til noe umulig. Alt føres tilbake til det samme. Gjenkjennelsen tilordner individuelle tilfeller en generell kategori, definert ved sin essensielle karakteristikk. Forskjellene legges under identitetsprinsippet, og blir noe sekundært, avledet og u-vesentlig. Bruddet med tankebildet innebærer for Deleuze å «knuse logos til hieroglyfer», i en åpning mot det kaotiske, paradoksale og obskure. Bevegelsen kan ses i kontrast til Kant: Kant strekker ut et felt for legitim kunnskap mellom ytterpunktene ren sansning og rene ideer; her administrerer forstandska-

tegoriene et område mellom det sansemessige kontinuums virvar og de transcendentale illusjoner. Han innfører de transcendentale kategoriene som betingelser for vår erkjennelse. Men den kopernikanske revolusjon utspiller seg *innenfor* tankebildet, idet den fastholder den doxiske antagelsen om samsvaret mellom virkeligheten og tenkningen. Kategoriene blir homogene i forhold til det empiriske. Deleuze vil vise noe heterogent, ved å flytte sitt anliggende til de ekstreme ytterlighetene Kant grenser ut: til den rene, umediate sansning, eller de rene ideers paradokser. Dette er den transcendentale empirisme.

The transcendental form of a faculty is indistinguishable from its disjointed, superior or transcendent exercise. Transcendent in no way means that the faculty addresses itself to objects outside the world but, on the contrary, that it grasps that in the world which concerns it exclusively and brings it into the world. (Deleuze 2004:180)

Deleuze oppløser forestillingen om *concordia facultatum*, og dermed forestillingen om det identiske objekt og det enhetlige *cogito*. De mentale evner konvergerer ikke i en univokalitet, men følger sine heterogene tendenser: det finnes noe man bare kan sanse, som bare kan erindres, som vi bare kan forestille oss, og så videre. Hver evne presses i en transcendent retning, mot sin grense; på grensen opptrer det eksklusive, det singulære, som ikke lar seg oversette til noe gjenkjennelig. Tenkningen gis her en annen bestemmelse enn i det ortodokse bildet: Noe tvinger oss til å tenke, noe setter tenkningen i sving, og dette er *møtet* med noe nytt og fremmed (Deleuze 2004:176). Vi støter mot noe, i form av et sjokk eller et problem. Tenkning oppstår når vi rykkes ut av gjenkjennelsens sløvsinn. Snarere enn å finne tilflukt i gjenkjennelsen, må tenkningen situeres i dens sammenbrudd. Det er det kreative og skapende som påkalles når vi må tolke uventede tegn eller håndtere problemer som ikke var der på forhånd. Vi møter eksempelvis noe vi bare kan sanse, et monstrøst og insisterende nærvær vi ikke gjenkjenner som det samme. Dette er sansningens grense, det som kun kan sanses. I gjenkjennelsesmodellen vil dette fortone seg som noe usansbart, idet det ikke lar seg identifisere klart og distinkt. Man sanser her ikke en bestemt væren, men selve det sansemessiges væren, kjennetegnet ved inntrykkets intensitet. Tilsvarende vil erindringen, forfulgt til sitt ytterste transcendentale nivå, finne noe som bare kan erindres, som ikke samsvarer med noe tidligere persipert. På grensene til hver evne finner vi de rene forskjeller.

Tenkningen melder seg i bruddet med *doxa*, i det ikke-identiskes voldelige inntrengning, som setter gjenkjennel-

sesapparatet ut av spill. Den tvinges frem av en rystelse, en intens erfaring, som blottstiller vår sensitivitet og sårbarhet. Deleuze synes å mene at det ortodokse tankebildet mister det avgjørende, at identitetstenkningen på sett og vis kommer for sent. Hans kritikk er ontologisk motivert. Møtet med de rene forskjeller er for Deleuze nettopp møtet med det værende, det virkelige, med materiens vibrerende midtpunkt. All individuasjon stiger ut av og tilslører et underliggende felt av forskjeller, av intensive størrelser, et kraftfelt av konturløse, differensielle strømmer. Differensen er konstitutiv for identiteten i den forstand at enhver entitets eller kvalitets fremtreden er muliggjort av forskjeller i intensitet. Forskjellen er essensen. Individuasjonen består i «asymmetriske synteser» av intensitet, alltid desentrert, aldri endelig, i en kontinuerlig, dynamisk tilblivelse. Det reelles «grunn» er variasjoner i intensitet. En direkte opplevelse av det virkelige kan derfor være voldsam og opprivende; den svimlende erfaringen av kaos, på galskapsens rand, ligger nærmere virkeligheten enn gjenkjennelsens klisjébilder.

Problematologien

Ved å stille opp tenkningen i møte med det ukjente, forskjellige og kaotiske, vil Deleuze sette et nytt ideal for filosofien. Det å tenke skal ikke være en enkel øvelse som kommer naturlig, en simpel refleksjon fra lenestolen; tenkning skal være en kamp. Det dreier seg ikke om å tenke *riktig*, det dreier seg om å tenke *noe*. Tenkning skal være en anstrengelse, en skapende handling i sin egen rett. I sin kritikk av filosofiens tankebilde er det nettopp dette som er ankepunktet for Deleuze: Filosofien har latt seg avgjøre av sine forutsetninger heller enn av den kraften som begynner tenkningen, nemlig tenkningen selv. Tenkningen må finne sine betingelser i sitt eget virke framfor å begynne i bestemmelser utenfor den selv. Den skal selv skape, selv bringe noe nytt inn i verden. Fanebærerene for tenkning hos Deleuze er den motvillige tenker og den hodeløse; bare disse kjemper for å tenke. Likeledes må filosofien bli en misosofi, den fiendtlige kontrasten til antikkens vennlige søken etter visdom (Deleuze 1968:181).

Når Deleuze betoner det motvillige, fiendtlige, problematiserende, er det for å vise hva filosofien ikke har vært i stand til å innlemme i tenkningen i sin vennlige sannhetssøken. Tenkningens antatte affinitet med det sanne gjør den ute av stand til å gripe det kaotiske eller sykelige. Deleuze hevder at en tenkning orientert mot riktig utøvelse av forstandskategoriene ender opp med å bli moralsk

Tenkning oppstår når vi rykkes ut av gjenkjennelsens sløvsinn.

og dogmatisk, fordi den begrenser mening til en bedømmelse av om en proposisjon er sann eller falsk. Dumhet og galskap kan innenfor tankebildet kun skyldes eksterne årsaker og er derfor ikke noe som tenkingen selv åpner for. For hvilke muligheter har en tenkning som forutsettes av en orientering mot det riktige, annet enn å ta feil? (Deleuze 1968:193) Feiltakelsen er en sentral figur for å avsløre hvordan tankebildet strukturerer tenkingen. En slik feiltakelse kan ikke være annet enn en feilaktig bruk av forstandskategoriene, f.eks at et minne forveksles med en persepsjon, som ikke desto mindre bekrefter erkjennelsens doxiske form. Deleuze hevder at filosofien er orientert mot en universell riktighet, som ikke åpner for at tenkning kan være amoralsk eller sykkelig i sin egen rett, uten å henvise

Fanebærerne for tenkning hos Deleuze er den motvillige tenker og den hodeløse; bare disse kjemper for å tenke.

til en rasjonell ortodoksi. Deleuze etterlyser en tenkning som er i stand til å gjøre vondt.

Den eneste muligheten tenkingen har til å være uten orientering mot det riktige i tankebildets modell, er å havne i det som blir definert som meningsløst eller absurd. En slik klassifisering rokker likevel ikke ved grunnreferansene for mening innenfor tankebildet, som riktig eller galt. Meningen kan ikke bli annet enn en tom kategori så lenge den forblir en betingelse for det riktige. For Deleuze betyr dette at meningen til et utsagn ikke forstås som det som uttrykkes i utsagnet, men som det det benevner, som en tom referent. Dette reduserer mening til en likegyldig benevner for riktig eller galt, uten å opprette noen virkelig forbindelse i meningen mellom utsagnet og det som benevnes. Benevnelsen ender opp med å bli det som avgjør utsagnets sannhet, mens meningen er redusert til en tom henviser til andre utsagn. Og dermed var man tilbake til start: Tenkingen blir knyttet til en uendelig rekke påstander i bevisstheten som i siste instans leder tilbake til første påstand, cogito, som nettopp blir den første tomme, meningsløse påstand, fordi den ikke henviser til noe annet enn seg selv («Jeg tenker at jeg tenker at jeg tenker at jeg tenker...»). (Deleuze 1968:202) Tenkingen bindes til en evig sirkel av det samme, som en kontinuerlig bekræftelse på seg selv, og hindres fra et genuint møte med verden.

Som et alternativ til den form for tenkning han kritiserer, forfekter Deleuze en problematologi, en tenkning som skaper problemer framfor å formulere proposisjoner.

I tankebildet modelleres problemet etter proposisjonen og de betingelser som allerede er gitt for denne. Når problemet alltid må svare til en påstand eller muligheten for en påstand, innskrenkes potensialet til å bringe tenkingen videre. Heller enn å spørre om man har å gjøre med en sann eller falsk proposisjon, foreslår Deleuze en ny kvalitetsstandard for tenkingen: Spørsmålet blir om man har å gjøre med et godt eller dårlig problem. Det er ikke snakk om å finne riktig problem til riktig svar, men om å skape gode, interessante og betydningsfulle problem, som kan åpne tenkingen. Problemet kan bære den meningen som proposisjonene ikke er i stand til å holde på som noe annet enn en tom benevnelse for riktig eller galt. Det defineres ikke ut fra en mulig ekstern løsning, men av en indre evne til å løses i problemet selv. Deleuze etterlyser en produksjon eller genese av sannhet internt i problemet og tenkingen. Tenkingen skal ikke bare avspeile virkeligheten, den skal skape betingelsene for en fruktbar problematisering av den.

For Deleuze gjelder det å åpne tenkingen for en vitalitet og bevegelighet etter modell fra livet selv. Hos hans viktigste franske forløper, Henri Bergson, skildres livets evolusjon som resultatet av en kontinuerlig løsning på problemer. Tilsvarende beskriver Deleuze tenkingen som en stillen av stadig nye problemer. I livet som i tenkingen er forskjellen generatoren. Forskjellen er nøkkelen til å nå tingene selv i deres kontinuerlige differensiering, til deres bliven i tiden. Forskjellen sikrer også tenkingens bevegelighet, idet den utvikler tenkingen i en problematiserende virtualitet. Problemet har en indre forskjellighet som driver det fremover. Der en proposisjon eller et begrep i tankebildets filosofi vil ha en bestemt og avgrenset betydning, vil et ideelt problem åpne for utvikling og forandring. Som en videreutvikling av den platonske ideen, forfekter Deleuze en tenkning av problematiske ideer som kan romme en størst mulig grad av potensiell betydning og mening, med en indre kontinuitet som utvikler ideen i henhold til dens problematiske utgangspunkt.

Et objekt utenfor erfaringen kan ikke bli representert på annen måte enn i en problematisk form; noe som ikke betyr at Ideen ikke har et reelt objekt, men at problemet, i form av å være problem, er det reelle objektet til Ideen. (Deleuze 1968:219, egen oversettelse)

Ideen avløser den *concordia facultatum* som knytter seg til tankebildets gjenkjennelsesmodell: Den går til det ytterste av de ulike åndsevnerne, uten å bringe dem inn under en enhet. Tenkingen orienteres ikke lenger mot å befeste nødvendigheten av det den tenker, men mot å avsløre mø-

tet med det som tvinger til å tenke: problemet. Ideen er kontinuitetsbæreren, mens problemet skal avdekke stadig nye forskjeller i henhold til tendensen som ivaretas i ideen.

Tenkningens virtualitet

Deleuze søker en filosofi som nærmer seg tingene i deres differensierende natur. Gjennom å nærme seg tingenes forskjell kan man også forstå deres differensiering og forandring i tiden. Men hvis tenkningen skal være på høyde med utviklingen og være i stand til å åpne for det nye, må den selv ha et virtuelt potensial. Hos Deleuze gis ideene skaperkraft i tenkningen på et virtuelt plan. Forutsetningene for dette nye ligger i ideene selv, men ikke i det aktuelle. Fra Bergson arvet Deleuze distinksjonen mellom begrepsparene virkelig/mulig og aktuell/virtuell, hvor det første søkes erstattet av det siste. Deleuze hevder at all tenkning tidligere har hatt en begrenset forståelse av muligheter, fordi det mulige har vært redusert til en abstrakt representasjon av potensielle utfall innenfor det som allerede er gitt. Slik er det bare det vi allerede kjenner som er mulig, og ikke noe genuint nytt. Begrepet om det virtuelle søker å utvide forståelsen av det mulige. Hos Bergson er det virtuelle den rene forskjells begrep, et resultat av hukommelsens evne til å sette oss ut av varigheten og være bevisst forskjeller i tiden. Det finnes en livskraft, *élan vital*, som driver ting framover i tid og holder det i en kontinuerlig differensiering. Liv er forskjell. Det virtuelle drives av den samme differensieringen i tenkningen. Med utgangspunkt i de gradene og nyansene som ble inneholdt i en virtuell idé blir de aktualisert gjennom å differensieres fra seg selv, slik livet lever ved å differensieres i tiden. Virtuelle ideer inneholder *tendenser* til å utvikles, differensieres, mens det mulige som begrep kun var en abstrakt representasjon av det virkelige.

Betingelsene for tenkningen ligger i det ideene rommer på et virtuelt plan og er dermed mer enn det ideene kunne peke mot i det virkelige. Et slikt forhold mellom tenkningen og verden gir tenkningen et eget plan for å bringe noe nytt inn i verden. I den transcendentale empirismen formes tenkningen etter en ontologisk modell som gir den bevegelse og vitalitet som livet selv. Tenkningen skal nettopp ikke være en livløs og abstrakt representasjon av virkeligheten, men et virtuelt og levende felt som selv skaper og tilfører noe til virkeligheten. Her kan man ane hvorfor Deleuze forfekter den paradoksale transcendentale empirisme. Der det transcendentale tidligere ble tredd ned over virkeligheten som en modell for tenkningen med utgangspunkt i den psykologiske bevisstheten og forstandskategoriens virkemåte, gis tenkningen her et eget plan å

operere på, etter modell av livet. Det transcendentale blir det feltet for tenkningen som tillater den å trekke problemer ut av virkeligheten og gi dem en virtualitet som åpner for forandring og stadig nye forskjeller.

Forskjellens imperativ

Deleuze skrev om Bergson at hans jakt på forskjellen var både ontologisk og metodologisk motivert. Det samme gjelder for Deleuze selv. Forskjellen er både det metodologiske verktøyet som gir tenkningen vitalitet og bevelighet, og arnestedet for den deleuzianske ontologi. Forskjellen er nøkkelen til å forstå livet og virkeligheten i deres kontinuerlige tilblivelse. Hos Deleuze utleveres tenkningen til evig forandring og skapelse i forskjellens navn. Det forskjellige vil tvinge seg fram enten vi vil eller ikke. Deleuze overlater oss til det stadig nye. Tenkningen skal ikke forankres i de betingelser man har forsøkt å formulere siden filosofiens begynnelse. Deleuze vil gjøre filosofien i stand til å åpne tenkningen for det intense, vibrerende felt av liv som er i kontinuerlig forandring. I møtet med det som tvinger til å tenke, med det kaotiske og obskure, avsløres virkelighetens grunn. Med Deleuze får filosofien dessuten en ny formålsparagraf, i forlengelsen av Marx' velkjente Feuerbachtese: Der filosofene før ville fortolke virkeligheten, kommer det for Deleuze an på å forandre, oppskake, mangfoldiggjøre og skape den. Filosofen skal bringe noe nytt inn i verden gjennom tenkningen, slik kunstneren gjør med sitt virke. Det betyr ikke at all tenkning er god tenkning så lenge den er ny og forskjellig. Men med ny tenkning formuleres problemer som omfatter stadig nye elementer. Det er dette som gir filosofien selvstendighet i forhold til vitenskapene – dens kreative utforming av nye og fruktbare problemer.

Tenkningen skal nettopp ikke være en livløs og abstrakt representasjon av virkeligheten, men et virtuelt og levende felt som selv skaper og tilfører noe til virkeligheten.

LITTERATUR

- Deleuze, G. 1966, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1968, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2004, *Difference and Repetition*, Athlone Press, London.
- 2000, «Forskjellsbegrepet hos Bergson», *Agora*, nr. 2-3, s. 9-35.
- Deleuze, G. og Guattari, F. 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Nietzsche, F. 2001, «Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand», *Hermeneutisk lesebok*, red. Lægneid og Skorgen, Spartacus Forlag, Oslo.



Illustrasjon: Brox Sander Berg Størseth

TO ERKJENNELSESKREFTER KJEMPER OM MAKTEN I HEGELS DIFFERENSSKRIFT.
PÅ SPILL STÅR DET ABSOLUTTE.

FORSTANDENS KAMP MOT FORNUFTEN

Av Espen D. Stabell

De to første kapitlene av G.W.F. Hegels såkalte Differensskrift¹ kan betraktes som en skisse eller et forarbeid til et filosofisk system. Systemet skal imøtekomme et *behov* for filosofi. Hegel skriver: «Når foreningens makt forsvinner ut av menneskenes liv, og motsetningene har mistet sin levende relasjon og vekselvirkning og har vunnet selvstendighet, oppstår filosofiens behov» (Hegel 1986:22).² Dette behovets kilde er splittelsen (*die Entzweiung*), som får sin tydeligste utpregning i motsetningen mellom subjektet og objektet.

Foreningen av de splittede elementer skal fremstilles i et filosofisk system: «Det Absolutte skal konstrueres for bevisstheten, det er filosofiens oppgave» (Hegel 1986:25). Konstruksjonen av det *Absolutte* – det vil si enheten av verden og vår erfaring av den – er ifølge Hegel bare mulig gjennom et filosofisk system som makter å fremstille ethvert motsetningsforhold som et identitetsforhold. Dette er den ambisiøse, for ikke å si vanvittige oppgaven Hegel setter seg fore å løse i begynnelsen av sin filosofiske karriere.

Men – og dette er mitt standpunkt her – det vanvittige ved Hegels prosjekt er bare tilsynelatende. Grunnen til at vi finner det problematisk, er at vår erkjennelsesevne har stivnet i en tenkning dominert av *forstanden*. Hvis vi lærer å tenke med *fornuften* istedenfor – eller rettere sagt: i tillegg til – *forstanden*, vil vi oppdage at det Absolutte ikke er en abstrakt idé uten relevans til det virkelige liv, men tvert imot et teoretisk konstruert som i stor grad samsvarer med vår dagligdage erfaring av oss selv og verden.

Med dette for øye, vil jeg begynne med å se på Differensskriftets utlegning av forholdet mellom forstand og fornuft. Begrepene angir to erkjennelseskrefter som skal være operative hos mennesket: en som isolerer fenomenene og betrakter dem atskilt fra hverandre og den helheten de

inngår i (forstanden), og en som erkjenner dem i sin helhetlige sammenheng (fornuften). Distinksjonen mellom forstand og fornuft er viktig hos Hegel, og forholdet mellom de to erkjennelseskreftene belyses i Differensskriftet gjennom en dramatisering kalt «forstandens kamp mot fornuften» (Hegel 1986:24). Forspillet til dramaet utgjøres av en kritikk av Immanuel Kant. Kjernen i Hegels kritikk er at Kant i sin kritiske filosofi gir forstanden epistemologisk forrang overfor fornuften.

Utlegningen av kampen mellom forstanden og fornuften leder oss – via viktige og intrikate begreper som refleksjon, spekulasjon og transcendental anskuelse – til en forståelse av det Absolutte som motsetter seg begrepets postmodernistiske diskreditering som uttrykk for en borgerlig/totalitær/narsissistisk tenkning. Som det vil vise seg, er det Absolutte – slik det fremstår i Differensskriftet – ikke et uttrykk for en romantisk/narsissistisk lengsel etter sammensmeltningen av jeg-et med naturen og sin andre; det er heller ikke et hardnakket opprop for den ubegrensede erkjennelse, eller for samfunnets primat overfor individet. Det Absolutte er et komplekst filosofisk begrep, konstruert for å vise at tenkningen ikke ender med forstanden, men tvert imot øker i intensitet der forstanden når sin ytterste grense.

Kant og kampen mellom forstand og fornuft

Hos Kant blir ikke-identiteten av subjektet og objektet «opphevet til absolutt grunnsetning», skriver Hegel (Hegel 1986:10). Kants deduksjon av kategoriene i *Kritikk av den rene fornuft* reduserer subjekt/objekt-identiteten til ni «tankeviksomheter» (kategoriene/domsformene minus modalitet), og utelater således «et uhyre empirisk rike av sansning og fornemmelse» fra identitetsprinsippet (Hegel 1986:10). Prinsippet for den kantianske deduksjon – ap-

persepsjonens transcendentale enhet (selvbevisstheten) – er ifølge Hegel det rette utgangspunkt for filosofien, det er «ekte idealisme» (Hegel 1986:9). Men Kant gir «tingen i seg selv» (*das Ding an sich*) absolutt ontologisk selvstendighet, og jeg-et som tenker (subjektet) blir stående i diametral motsetning til det tenkte, det vil si til den tenkte/erfarte tingens vesen eller sannhet. Grunnen, sier Hegel, til at Kant havner i dette uføret, er at han i sin kritiske filosofi «behandler fornuften med forstand», i stedet for forstan-

I stedet for å lytte til fornuften når den vil utover forstandens grenser, avvises fornuften med henvisning til forstandens høyeste lov, kontradiksjonsprinsippet.

forstandens kritikk. Der fornuften vil overskride «grensene for mulig erfaring», setter forstanden foten ned.³ Dette er, ifølge Hegel, Kants fatale feil. I stedet for å lytte til fornuften når den vil utover forstandens grenser, avvises fornuften med henvisning til forstandens høyeste lov: *Der Satz des Widerspruches*, kontradiksjonsprinsippet.

På hvilken måte dette skjer, illustreres med dramaet om forstandens kamp med fornuften. Forstandens makt over sinnene har i (den moderne vestlige) kulturen blitt så stor at den gjennom etteråpning av fornuften kan utgi seg for å være fornuften selv. «Men forstanden kan også umiddelbart bli angrepet av fornuften på sitt eget område» (Hegel 1986:22). Fornuften forsøker å avsløre forstandens begrensninger, som i hovedsak går ut på at forstanden ikke evner å forene de elementer som splittes gjennom refleksjonen (forstandens primære instrument for erkjennelse, som vi skal komme tilbake til senere). På dette angrep reagerer forstanden med «hat og vrede», og vil med alle tilgjengelige midler forøke sin makt for å holde stand mot fornuftens angrep (Hegel 1986:23). Den vil imidlertid aldri kunne føle seg sikker, og mot sin følelse av utilstrekkelighet og «den hemmelige frykt som den plages av på grunn av sine begrensninger» (Hegel 1986:24), iklær den seg fornuftens drakt og skjuler sin partikulære karakter bak fornuftens allmenne skikkelse. Forstanden påberoper seg «herredømmet over filosofien og vennskapet med denne» (Hegel 1986:24). Dette vitner om den største forakt for fornuften, skriver Hegel, og filosofien må ta opp kampen mot den urettmessige detroniseringen av fornuften. Filosofien må erkjenne seg selv som fornuft, for i «forstandens kamp mot fornuften styrkes forstanden kun derigjennom, at fornuften gir avkall på seg selv; fornuftens seier avhenger derfor av den selv og av autentisiteten ved behovet

for gjenopprettelse av totaliteten, som den har sitt utspring i» (Hegel 1986:24).

Dramatiseringen av forstandens kamp mot fornuften er ikke bare et pedagogisk grep, men skal gjenspeile en faktisk kamp som finner sted på samtlige nivåer i kulturen (politikk, kunst, vitenskap/filosofi og religion). Mest fremtredende er kampen på filosofiens og vitenskapens område. Det dreier seg, som nevnt innledningsvis, om en kamp mellom to erkjennelseskrefter: en som splitter (forstanden), og en som forener (fornuften); en som isolerer fenomenene og betrakter dem atskilt fra hverandre og den helhetlige sammenhengen de inngår i, og en som erkjenner dem i sin organiske helhet.

Dramaet var imidlertid også forankret i en politisk realitet. For det tidlige 1800-tallets «tyske idealister» (anført av Fichte, Schelling og Hegel) tjente den franske revolusjonens samfunnsmessige omveltninger som et forbilde for den revolusjonen de mente måtte finne sted på tenkningsområdet. Den filosofiske og teologiske dogmatismen og overtroen måtte bekjempes gjennom opplysning; denne igjen måtte kompletteres med et kunstnerisk, naturfilosofisk og religiøst ideal. Realiseringen av menneskets frihet, likhet og brorskap fordret en ny oppfatning av verden; filosofien – det vil si den absolutte idealismen – skulle tegne det nye verdensbildet for det frie, moderne mennesket.⁴

Det største hinderet for realiseringen av dette prosjektet, sier Hegel, er overvurderingen av forstanden på bekostning av fornuften. Denne overvurderingen, som gjør at forstanden får et skinn av absolutthet, tas opp i dannelsesinstitusjonene og fører til fikseringen av en rekke motsetninger i kulturen: Mellom mennesket og det Absolutte har det reist seg et «byggverk» av motsetninger (Hegel 1986:20): motsetninger som ånd og materie, sjel og legeme, tro og viten, frihet og nødvendighet gjelder som uovervinnelige. Forstanden produserer disse motsetningene og avgrensningene, og konstruerer dem som en helhet. Helheten består imidlertid av isolerte deler, som forholder seg likegyldig til hverandre; forstanden produserer «endeløst bare seg selv», og denne forstandens selvproduksjon forveksles med viten (Hegel 1986:20).

Forstandens produkt er imidlertid ikke viten (*Wissen*), men kunnskap (*Kenntnisse*). Kunnskap skiller seg fra viten ved at den ikke står i et umiddelbart forhold til subjektet, men har med «fremmede objekter» å gjøre (Hegel 1986:20). Kunnskapen løsrives seg fra subjektet og fremstår som uavhengig av dette. Viten derimot representerer en form for erkjennelse der (det erkjennende) subjektet ikke «forsviner» i (det erkjente) objektet, men bevarer sin autonomi overfor objektet, som dermed fremstår som *dets*

egget. Viten er, sier Hegel, «foreningen av begge verdener, den sanselige og den intellektuelle, den nødvendige og den frie, i bevisstheten» (Hegel 1986:28).

Totalitetens natt

Forstanden produserer avgrensninger (*Beschränkungen*) ved hjelp *refleksjonen*. Refleksjonen er helt nødvendig for filosofien, det vil si for tenkningen overhode. Men at noe som bare produserer avgrensninger skal kunne konstruere det Absolutte, er en selvmotsigelse. «Det Absolutte skal reflekteres, settes (*gesetzt werden*); dermed er det imidlertid ikke satt, men opphevet, for idet det settes, blir det avgrenset (*beschränkt*). Formidlingen av denne selvmotsigelse er den filosofiske refleksjon» (Hegel 1986:25). Isolert betraktet er refleksjonen – som det som setter fenomenene opp mot hverandre som motsetninger («als Setzen Entgegengesetzter», (Hegel 1986:26)) – en opphevelse av det Absolutte. «I den grad refleksjonen gjør seg til gjenstand for seg selv, er dens høyeste lov, som blir gitt den av fornuften og hvorigjennom den blir fornuft, dens tilintetgjørelse; den består, som alt annet, bare i det Absolutte, men som refleksjon står den i motsetning til dette; for altså å bestå, må den gi seg selv loven om sin egen tilintetgjørelse» (Hegel 1986:30). Refleksjonen er fornuft gjennom sitt forhold til det Absolutte, det vil si den har ingen selvstendig posisjon overfor fornuften. «Men gjennom dette forholdet forgår dens verk, og bare forholdet består og er erkjennelsens eneste realitet. Den isolerte refleksjonen, den rene tenkningen, har ingen annen sannhet enn sin tilintetgjørelse» (Hegel 1986:30). Ettersom det Absolutte herigjennom produseres for bevisstheten av refleksjonen, blir det «en objektiv totalitet, en helhet av viten, en organisasjon av kunnskap» (Hegel 1986:30). Isolert sett har enhver del av denne helheten «mening og betydning» bare gjennom sitt forhold til det Absolutte, og utgjør derfor ingen viten, men bare en del av «en mengde empiriske kunnskaper» (Hegel 1986:30). Siden denne er tilegnet gjennom erfaring, har dens elementer en viss rettferdiggjørelse. Dette aggregatet av kunnskap er imidlertid ingen viten, da identiteten mellom delene er relativ og avgrenset (*beschränkt*), og fordi dets deler ikke «legitimerer seg som nødvendige deler av en i bevisstheten organisert helhet», siden «den absolutte identitet, forholdet til det Absolutte, ikke erkjennes i dem gjennom spekulasjonen» (Hegel 1986:30).

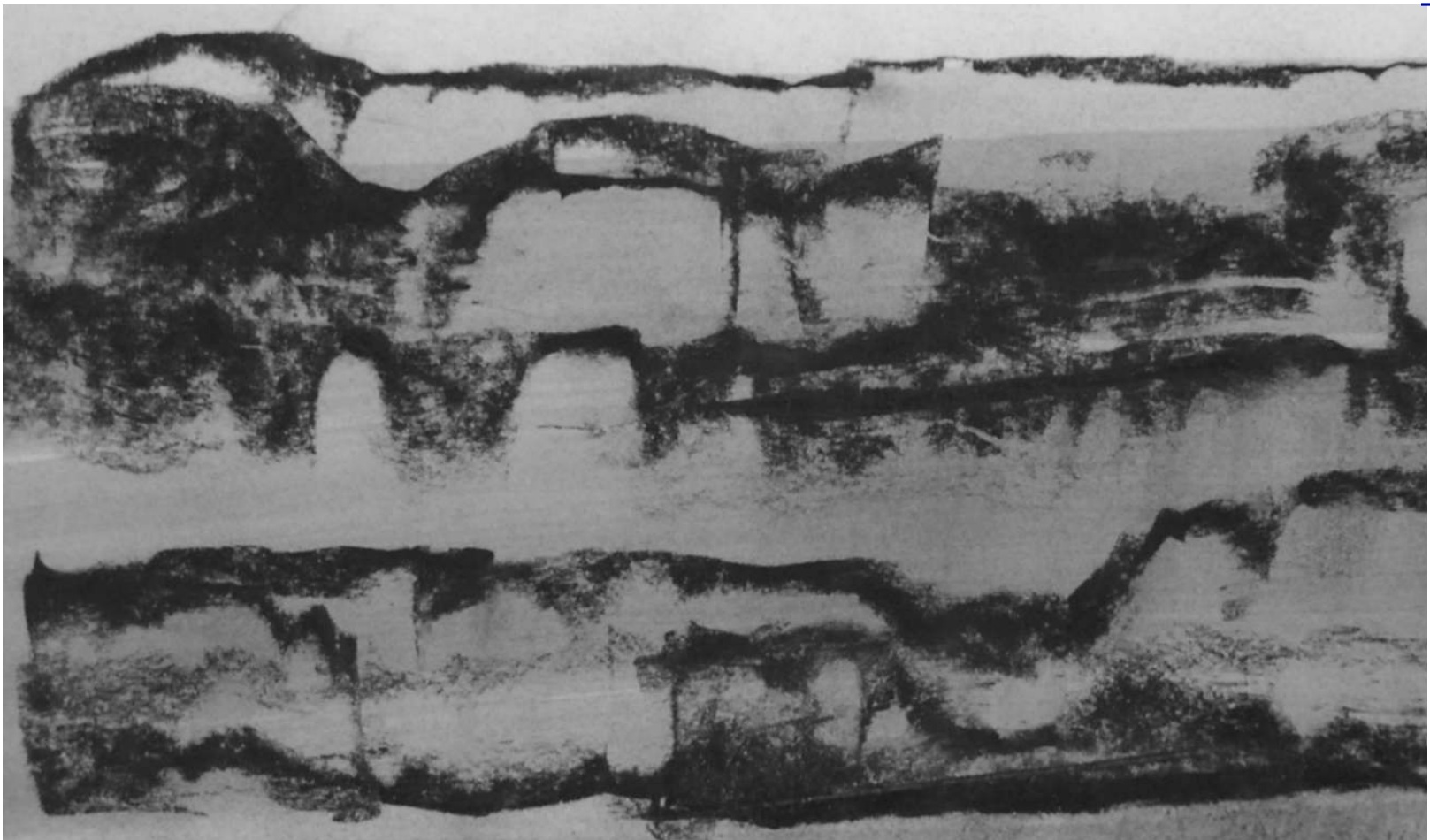
Spekulasjonen er en erkjennelseskraft som står i nær forbindelse med fornuften. «Spekulasjonen anerkjenner som erkjennelsens realitet bare dens væren i sin totalitet; alt bestemt har for spekulasjonen bare realitet og sannhet

i det erkjente forhold til det Absolutte» (Hegel 1986:31). Til forskjell fra refleksjonen, som – selv om den er på god vei når den identifiserer de isolerte fenomener *som* motsetninger – ikke klarer å gjøre bevegelsen tilbake fra splittelsen til helheten, er spekulasjonen den kraft som fører motsetningene sammen i «spekulativ identitet». Spekulasjonen negerer refleksjonens avgrensninger/bestemmelser gjennom erkjennelsen av refleksjonsproduktenes forhold til det Absolutte, det vil si deres avhengighet av helheten.

Kunnskapen, forstandsvirksomhetens resultat, blir tilkjent verdi som refleksjonsprodukter og produkter av empirisk erfaring. Forstanden trenger inn i fornuftens mørke og kaster lys over de enkelte deler; de blir «lyse punkter, som for seg selv (*für sich*) hever seg ut av totalitetens natt, og som mennesket benytter seg av i livet på fornuftig vis; de er for ham riktige standpunkter, fra hvilke han utgår og vender tilbake til» (Hegel 1986:30–31). Forstandens lyse punkter er rett og slett greiere å forholde seg til enn fornuftens dunkle helhet. Denne tiltroen til forstandens oppstykkede kunnskap har mennesket likevel bare fordi det aner at delene står i forhold til en helhet, fordi det har en fornemmelse av det Absolutte («weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet», (Hegel 1986:31)). Forvirringen som oppstår i den «sunne menneskeforstand» (Hegel 1986:31) når det gjelder hvilken form for erkjennelse som er den primære eller høyeste – den som avgrenser eller den som binder sammen – skyldes at det avgrensede er det som fremstår som tydeligst, som «lyse punkter», og derfor også som tryggest å støtte seg til; den «totalitetens natt» som binder dem sammen, forvinner i lyspunktene forlokkende blendverk.

Dette kan høres ut som en form for mystisisme. Man skal likesom lukke øynene og stenge kunnskapen ute, for å få tilgang til en høyere sannhet. Det er imidlertid ikke slik det er ment fra Hegels side. Det er ikke slik at forstanden og dens kunnskaper skal lukes ut av bevisstheten, slik at den kan fylles av noe annet. Forstanden og refleksjonens virksomheter er tvert imot helt nødvendige for konstruksjonen av det Absolutte. Det Absolutte er en høyere enhet som har tatt opp i seg motsetningen mellom subjektet og objektet, mellom subjektets erfaring av verden og verden slik den er «i seg selv» (eller «for seg selv», som det heter hos Hegel). Det er likevel, som vi så ovenfor, refleksjonen som *formidler* motsetningen, som fornuften opphever i det Absolutte. Hvordan skjer dette?

Forstandens lyse punkter er rett og slett greiere å forholde seg til enn fornuftens dunkle helhet.



Den transcendentale anskuelse

Hos Kant, som hos Hegel, fordrer fornuften enhet og totalitet, det vil si tilbakeføring av det betingede til noe ubetinget. Forstanden eller refleksjonen, den tenkning som baserer seg på avgrensning og utsjaltning av selvmotsigelser, blir likesom forført av fornuften til en antinomisk oppstilling av ubetingede begreper: motsetninger som frihet og determinisme, endelighet og uendelighet gjør krav på samme gyldighet.⁵ Men her støter forstanden mot sin egen grense, kontradiksjonsprinsippet, og kan ikke gjøre annet enn å se motsetningene som et bevis på at det finnes to uforenelige virkelighetssfærer, en «noumenal» og en «phaenomenal», som hver styres av sine egne lover.⁶

Ifølge Kant er den praktiske fornuften likevel tvunget til å *postulere* en ideell enhet mellom motsetningene. Ideen om et oversanselig substrat av den sanselige verden, der frihet er mulig, blir postulert fordi friheten er *nødvendig* i praktisk, det vil si moralsk henseende.⁷ Postulatet om en formålstjenlig (*zweckmäßig*) enhet av det sanselige og det oversanselige i ideen om «det høyeste gode», er fornuftens fordring, men denne fordringen forblir hos Kant et uoppnåelig ideal (en regulativ idé). Mennesket er, på grunn av sin naturs begrensninger, ikke i stand til å realisere det høyeste gode. På tross av dette, sier Kant, må vi av alle krefter strebe mot dets realisering.⁸

Kant er ifølge Hegel på rett spor her: Kant har gitt en sann formulering av problemet – men hans løsning holder ikke mål. Den ideelle enheten forblir, gjennom postulatet, stående i motsetning til forstanden; den forblir et fremmed objekt, som subjektet ikke makter å gjøre til sitt eget. Fornuftens «interesse», som Kant omtaler i *Kritikk av den praktiske fornuft*, er nettopp enhet i betydningen overvinnelse av motsetningene som skiller mennesket fra sitt teoretisk-praktiske mål, nemlig innsikt i det ubetingede og forsoningen av den frie, menneskelige handlingen med dens (ideelle, nødvendige) formål. «Opphevelsen av slike fastlåste (*festgewordene*) motsetninger er fornuftens eneste interesse.» (Hegel 1986:21). Kants postulatlære er uegnet til opphevelsen av motsetningen mellom handlingens idé og dens gjennomføring, mellom teori og praksis; på grunn av ideens epistemologiske status som postulat, forblir idealet fremmed for menneskets forstand og for dets naturlige tilbøyeligheter (*Neigungen*). Ideene er hos Kant noe som pådyttes mennesket utenifra, de finner ikke gjenklang i subjektets indre, og det vil derfor være vanskelig å identifisere seg med dem. Heller enn å adlyde en ikke-erkjennbar fordring fra den praktiske fornuften, blir mennesket derved stående ved forstandens teoretiske proposisjoner, skeptiske til å ta spranget over i fornuftens og ideenes rike.

Ideene er, ifølge Kant, ikke teoretisk erkjennbare fordi



Illustrasjon: Tom Lid

de ikke kan opptre som gjenstander (objekter) for den sanselige anskuelsen. Den teoretiske erkjennelsen av ideene forutsetter en egenskap som er forbeholdt guddommelige vesener: den intellektuelle anskuelse, den umiddelbare innsikt i fenomenenes sanne vesen (tingene i seg selv).

For å få bukt med dette problemet, utvikler Hegel i *Differensskriftet* begrepet om den transcendentale anskuelse. Spekulasjonen, den erkjennelsesform som relaterer (*bezieht*) forstandens/refleksjonens motsetninger til det Absolutte, må ha den egenskapen at den til enhver tid har enheten av motsetningene og helheten av deres system for øye. Det er denne egenskapen Hegel kaller for transcendentale anskuelse. «I den transcendentale anskuelse er enhver motsetning opphevet, enhver forskjell ved universets konstruksjon og dets objektivt anskuede, uavhengig fremtredende organisasjon er tilintetgjort for og gjennom intelligensen.» (Hegel 1986:43) Den transcendentale anskuelsen forener det som er delt i den empiriske anskuelsen – det subjektive og det objektive – i en umiddelbar viten om deres identitet. Spekulasjonen på sin side er «produksjonen av denne identitet». Den er *anskuelse* fordi idé og væren er ett i den, den forener refleksjon og anskuelse, «den er begrep og væren samtidig» (Hegel 1986:42).

Hva som egentlig menes med «den transcendentale anskuelsen», er i *Differensskriftet* langt fra klart. Det er

likevel én ting som er klart, det er at Hegel i dette begrepet vil oppheve den kantianske dikotomien mellom sanselig og intellektuell anskuelse. Dette er viktig for Hegels filosofiske prosjekt, fordi det skaffer bevisstheten adgang til ideenes rike. Nøyaktig på hvilken måte dette skal komme i stand, kommer imidlertid ikke klart fram i *Differensskriftet*.⁹

Ideen om det Absolutte blir hengende i luften i Hegels ungdomsskrift. Men dette er i overensstemmelse med begrepets natur. Det Absolutte kan ikke fikseres, det kan ikke fanges opp i en enkelt definisjon, fordi enhver definisjon er en *avgrensning*, og således en posisjonering overfor det Absolutte. Samtidig er enhver teoretisk proposisjon et uttrykk for, eller en ytring av, det Absolutte. Den er en avgrensning mot helheten som ikke kommer utenfra, men innenfra den samme helheten. De teoretiske proposisjoner er, som det heter i *Differensskriftet*, «lyse punkter, som for seg selv hever seg ut av totalitetens natt».

Splittelsen og dens fiksering i kulturen

Det Absolutte deler seg, det «setter» seg selv som noe annet enn seg selv, for deretter å ta opp i seg dette. Det som tas opp igjen, er ikke det samme, men noe *annet*, forskjellig, som gjøres til en del av det Hegel kaller den «absolutte identitet»: en identitet som karakteriseres av en indre

spenning, en «selvmotsigelse», som gjør at den aldri er i ro, i harmoni med seg selv, men hele tiden er i aktivitet for å overkomme splittelsen. Det Absolutte må imidlertid også produsere splittelse (sette seg selv som sin andre), fordi det uten sin motsetning vil bli statisk, «dødt». Det Absolutte er en dynamisk kategori som kontinuerlig produserer sin andre – for å berike seg gjennom gjenforeningen med det. Det er tilstanden av et subjekt som nødvendigvis står overfor verden som objekt, men som like nødvendig må komme til teoretisk/filosofisk erkjennelse av sin tilhørighet til verden som helhet, som «subjektobjekt» (Hegel 1986:12).

Problemet er altså ikke selve splittelsen, men «dens absolute fiksering gjennom forstanden» (Hegel 1986:22).

Fikseringen av motsetninger har en rekke konkrete følger for menneskes liv

Gjennom sin hardnakkede insistering på å «være seg selv», fikserer forstanden sine produkter, det splittede, og lar dem fremstå som absolute motsetninger. Men hva er egentlig problemet her? Hvorfor kan vi ikke bli stående ved motsetningene, hvorfor denne maniske trangen til (gjen)forening?

Ifølge Hegel har fikseringen av motsetninger en rekke konkrete følger for menneskes liv. Et eksempel er den institusjonelle differensieringen og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner. De vitenskapelige disiplinene utdifferensieres i stadig mer spesialiserte enheter, som etter hvert ikke har stort med hverandre å gjøre. De har «kommet til en viss ro ved siden av hverandre, gjennom at de har delt seg i avsondrede områder, for hvilke det ingen betydning har for den ene, hva som foregår hos den andre»¹¹ (Hegel 1986:23). Faren ved en slik differensiering viser seg i den uunngåelige fremmedgjøringen: Hver disiplin utvikler sine egne måter å kommunisere sin kunnskap på, sine egne språkspill (Wittgenstein) og begrepsapparaturer, sine egne sosiale felleskap. I stedet for å komplettere hverandre, søker de enkelte disipliner med sine ulike metoder og målsetninger å konstruere et verdensbilde som i sitt forhold til andre vitenskaper bare blir et fragment av et inkommensurabelt *Ganze* av vitenskapelige resultater. Enheten går tapt, og med denne den sanne vitenskapen.

I samfunnet kan fikseringen av motsetninger ta form av sosiale patologier. Den ekstreme individualismen, som i dag promoterer blant annet gjennom kapitalistiske og såkalte nyliberale ideologier, setter personlig identitet og frihet i motsetning til offentlig solidaritet og statlig innblanding, og leder på denne måten individene inn i den ytterste isolasjon; individualismen slår tilbake på individene selv. Den atomistiske antropologien som ledsager den ekstremindividualistiske samfunnsoppfatningen fører

til en oppløsning av det sosiale fundamentet som er en forutsetning for et vellykket samfunnsliv. Individet avgrenses (sosialt og psykologisk) mot samfunnet; det frarøves den normative bestemtheten som det sosiale fellesskapet tilbyr, og går til grunne i sin patologiske isolasjon.¹² Det enkelte mennesket må – for å kunne leve fritt og selvstendig i felleskap med andre individer – forsone seg med sin avhengighet av andre, med det faktum at det ikke kan realisere seg selv som et isolert (atomært) individ, men at dets «selvrealisering», dets identitet og frihet, avhenger av andre individers anerkjennelse. Individet må erkjenne at dets individualitet er sosialt betinget.¹³

Et tredje eksempel gjelder individets forhold til seg selv. Dualismen mellom intellekt (eller bevissthet, sjel) og sanselighet (kropp) – en dualisme som på tross av iherdige forsøk på overvinnelse fortsatt står sterkt i vår kultur – fører til en fremmedgjøring av mennesket fra en del av seg selv. Kroppen betraktes som et objekt, atskilt fra sin «besitter», det oversanselige subjektet. Egenskaper som autonomi og moralitet tillegges subjektet i motsetning til objektet, og dermed i motsetning til kroppen. Kroppen og sanseligheten blir, i likhet med den objektiverte naturen, noe som må temmes og underlegges subjektets kontroll for å bringes i overensstemmelse med dets forestilling om seg selv som fri og uavhengig aktør overfor naturens og sanselighetens deterministiske system. Mennesket glemmer – gjennom forstandens fiksering av de oversanselige kvaliteter overfor sanseligheten og naturen – at det selv er en del av naturen, og at dets slavebinding av denne også medfører en slavebinding av det selv.¹⁴

Det Absolute

Vi har sett hvordan forstanden fikserer motsetningene og motsetter seg fornuftens opphevelse av dem, det vil si dens erkjennelse av dem som «identiske», som relatert til hverandre gjennom forbindelsen til det Absolute. Hva er så egentlig det Absolute – denne mystiske enhet som forstanden ikke kan ta i sin makt, men som den utgår fra og forholder seg ubevisst til i sin reflekterende virksomhet?

Det er ikke til å legge skjul på at det er vanskelig å få grep om det Absolute som teoretisk kategori i Hegels Differensskrift. For fremstår det ikke, på tross av sin intuitive appell, til syvende og sist som en «tom» kategori, som Hegel benytter seg av for å henvise til en ikke-teoretiserbar helhet? Ender det ikke opp som en i slett forstand abstrakt idé, med en blott regulativ funksjon (av den typen Kant omtaler i *Kritikk av den rene fornuft*)²¹⁴

Begrepet om det Absolute er – på det tidlige stadiet av Hegels tenkning som Differensskriftet representerer –

ikke en ferdig utviklet teoretisk kategori. Og man kunne fremholde at det heller ikke senere blir det, i ordets vanlige forstand, det vil si som en teoretisk proposisjon hvis funksjon kan operasjonaliseres og fanges opp i en enkelt definisjon. Man må imidlertid huske at en viktig del av Hegels prosjekt nettopp går ut på å utfordre vår oppfatning av det teoretiske, av hva som kvalifiserer som viten, og hva som tilhører troens eller mytens område, av forholdet mellom logos og mytos.¹⁵

Jeg vil uansett fremholde Hegels teori om det Absolutte som fruktbar for den filosofiske forståelsen av erkjennelsens dynamikk, av erkjennelsen som både analytisk og skapende kraft. Det Absolutte, slik Hegels konsiperer det, er ikke er en tom kategori, men et praktisk og teoretisk anvende-

lig begrep, idet det sammenfører (den teoretisk orienterte) forstandens analytiske (splittende) virksomhet med (den praktisk orienterte) fornuftens fordring om å heve blikket fra bestanddelenes isolerte eksistens og betrakte dem i sin «levende relasjon og vekselvirkning» – i en idé om enheten av det erkjennende subjekt og det erkjente objekt, om det organisk–skapende forholdet mellom verden og vår erfaring av den. Det Absolutte er en teoretisk kategori, konstruert for å frigjøre erkjennelsen fra forstandens fiksering – og en praktisk idé, formidlet gjennom fordringen til mennesket om ikke å miste av syne den helheten som binder motsetningene sammen til et meningsfylt hele.

NOTER

¹Skriftets fulle tittel er «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts», og er Hegels første publiserte manuskript. Heretter referert til som DFS.

²Sitater: Egen oversettelse.

³Jf. Immanuel Kant, *Kritikk av den rene fornuft*, Oslo 2005, s. 237-240 (B193-8).

⁴For betydningen av den franske revolusjonen for Hegels tenkning, se Joachim Ritter, «Hegel und die französische Revolution», i *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M 2003.

⁵Kant, *Kritikk av den rene fornuft*, s. 449 ff. (B454-488).

⁶Den fenomenale sfæren rommer de empiriske fenomener og er underlagt naturlovene (kausalitet osv.). Den noumenale sfæren er derimot ikke bundet av naturlovene, men er en slags oversanselig sfære der «intelligible», det vil si ikke-naturlige/ikke-empiriske størrelser (som «ting i seg selv» og ideer), hører hjemme, og friheten er det styrende/bevegende prinsipp. Om dualismen mellom *phaenomena* og *noumena*, se *Kritikk av den rene fornuft*, s. 305 ff.

⁷Se postulatøren i Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

⁸Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a/M 1970, s. 255.

⁹Når det gjelder den systematiske utformingen av Hegels idélære henvises det til hans senere verker, spesielt *Wissenschaft der Logik*.

¹⁰Selv anfører Hegel atskillelsen av vitenskapen fra kunsten og religionen som eksempel. Mønsteret er imidlertid det samme som vi finner i differensiering og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner.

¹¹Jf. «anerkjennelsesdialektikken» i Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M 1986, s. 145-55; fattigdomsanalysen i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 241-246, Frankfurt a/M 1986. Jf. også Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, s. 49-78.

¹²Charles Taylor beskriver spenningen mellom individ og samfunn hos Hegel på følgende måte: «(T)he growth of self-consciousness leads the individual to distinguish himself from his tribe or community. And this growing sense of individuality again leads to a practical opposition, a conflict of interest, between man and society, which in turn is based on conflicting requirements of freedom. Man to be free must be his own master, and hence not subordinate to others. But at the same time man on his own is weak and necessarily dependent on outside help. The freedom of the bare individual is thus a very circumscribed and shadowy thing. But what is more, man as a cultural being only develops a mind and purpose of his own out of interchange with others; the very aspiration to individual freedom is nurtured on this interchange, and can be dulled and perverted by it. So that integral freedom cannot be attained by the individual alone. It must be shared in a society which sustains a culture that nurtures it and institutions which give effect to it ... Freedom seems to require both individual independence and integration into a larger life.» Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge U.P., s. 78.

¹³Jf. Horkheimer & Adorno's *Dialektik der Aufklärung* (1947).

¹⁴*Kritikk av den rene fornuft*, s. 595 ff.

¹⁵For en interessant utlegning av dialektikken mellom tro og viten/mytos og logos, se kapittelet kalt «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» i Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Kapittelet danner forøvrig det strukturelle grunnlaget for Horkheimer og Adorno's argument i *Dialektik der Aufklärung*. For en diskusjon av kapittelet i forbindelse med *Dialektik der Aufklärung*, se min masteroppgave *Natur og bevissthet – Kritik av den dualistiske naturforståelse*, UiO/DUO 2009, s. 70ff.

LITTERATUR

Hegel, G.W. F. 1986a, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts». I *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Frankfurt a/M.

----- 1986b, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a/M.

----- 1986c, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a/M.

Honneth, A. 2001, *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart.

Kant, I. 2005, *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo.

----- 1974, *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt a/M.

Ritter, Jo. 2003, «Hegel und die französische Revolution». I *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M.

Stabell, E. D. 2009, *Natur og bevissthet – Kritik av den dualistiske naturforståelse*. Masteroppgave. UiO/DUO.

Taylor, C. 1975, *Hegel*. Cambridge U. P.



KONTRADIKSJONS- PRINSIPPET OG KOMMUNIKASJON

Av Andreas Fjellstad

Illustrasjon: Bror Sander Berg Sørseth

Ved å kombinere Aristoteles' første argument for kontradiksjonsprinsippet, litt nyere tysk rasjonalitetsteori og en meningsteori av davidsonsk art, vil jeg her redegjøre for hvordan en instans av det logiske prinsippet kan betraktes som en betingelse for kommunikasjon på et heller abstrakt nivå.

Formålet med denne teksten er å rette fokus på kontradiksjonsprinsippet på et mer grunnleggende nivå enn der det vanligvis blir diskutert: ikke innenfor formale systemer som konsekvens av visse aksiomer eller deduktive regler, ei heller som norm i forbindelse med fremsettelse av påstander i sannhetssøkende diskurser, men derimot som garanti for en forskjell mellom det mente og det ikke-mente ved et utsagn, slik at uttrykk får en betydning.¹ Det skal altså handle om hvordan en instans av kontradiksjonsprinsippet, nemlig kravet om at et utsagn ikke kan tilskrives både det å bety noe og å ikke bety dette samtidig, utgjør grunnlaget for at et utsagn blir et utsagn om *noe*, og hvordan dette kan sees på som en nødvendig betingelse for kommunikasjon.² Dette vil bli gjort gjennom en introduksjon til kontradiksjonsprinsippet og Aristoteles' første argument for prinsippet, før kjernen i dette argumentet blir betraktet i lys av Schnädelbachs distinksjon mellom det å være rasjonal i en deskriptiv og en normativ forstand. Til slutt trekker jeg inn en grovt skissert davidsonsk meningsteori, og forklarer ved hjelp av denne og et par eksempler hvordan det å følge prinsippet blir en betingelse for å være forståelig i en kommunikasjonssituasjon.

Selv om man finner kontradiksjonsprinsippet implisitt forutsatt hos Parmenides idet han avleverer det første *reductio ad absurdum*, en metode også hyppig brukt av Sokrates i Platons dialoger, blir det for første gang eksplisitt innført og forsvart av Aristoteles, i *Metafysikken* bok *gamma*, kapittel tre og fire. Angående formuleringer av prinsippet er ikke de lærde helt enige, men det synes å være vanlig å hevde at Aristoteles ga en ontologisk, en logisk og en psykologisk formulering. Disse formuleringene forstår jeg som instanser av prinsippet, for å vise hvordan det har innflytelse på ulike områder (Lukasiewicz 1910, Gottlieb 2007). Ifølge den ontologiske formuleringen, som også er den oftest siterte, kan ikke noe tilhøre noe og ikke tilhøre det samme samtidig i samme henseende. Den

psykologiske sier at man ikke kan holde to motsetninger, at noe er og ikke er, for sanne samtidig i samme henseende, fordi den ene utelukker den andre. Til sist sier den logiske at to kontradiktoriske utsagn ikke kan være sanne samtidig. Såfremt det aksepteres at påstandene det gjelder bare er av formen $\psi(\alpha)$, hvor altså noe α blir tilskrevet et predikat ψ , er det naturlig å betrakte den logiske som en omformulering av den ontologiske på et metaspråklig nivå, fordi den omhandler påstandene selv og ikke predikasjonen i dem. Dette i motsetning til den ontologiske formuleringen, som altså utsier en begrensning angående tilskrivning av predikater i beskrivelser av det værende. Den psykologiske formuleringen blir av noen, f.eks. Priest, sett på som et eget argument for den ontologiske formuleringen, mens av andre, f.eks. Code, som et argument for at prinsippet er det sikreste av alle (Priest 1998:94, Code 1984). En tredje mulighet er å betrakte den psykologiske formuleringen som et normativt krav, og ikke som en påstand om menneskets psykologi – at det er ufornuftig å tro at $\psi(\alpha)$ samtidig som en tror at $\neg\psi(\alpha)$ (Gottlieb 2007).

Aristoteles' første argument for kontradiksjonsprinsippet begynner med at han slår fast at et bevis i form av en demonstrasjon fra sikrere premisser som kan *forklare* prinsippet ikke kan gis, nettopp fordi det forutsettes i enhver vitenskapelig forklaring. Dette hindrer oss allikevel ikke i å kunne rettferdiggjøre det ved å vise at en ikke kan avvise det, som han forklarer videre:

We can, however, demonstrate negatively even that this view is impossible, if our opponent will only say something; and if he says nothing, it is absurd to seek to give an account of anything, in so far as he cannot do so. For such a man, as such, is from the start no better than a vegetable. (Aristoteles 1006a12)

Her finner vi både et hint om metoden som skal være i bruk, samt en skisse av det første argumentet. Metoden

som er i bruk, *elenktikos apodeixai*, går ut på å vise at motstanderen befinner seg i en performativ kontradiksjon, fordi han må forutsette det han skal avvise, dersom han i det hele tatt skal kunne avvise det. Aristoteles' poeng ser ut til å være at man ikke er i stand til *mene* noe bestemt uten kontradiksjonsprinsippet, noe man jo trenger å kunne gjøre, skal man kunne avvise det (Höffe 2005:167, Apel 1983). Derfor holder det for Aristoteles at motstanderen sier noe fordi denne handlingen viser at han følger det. Uten prinsippet ville han ikke vært i stand til å avvise det, eller egentlig si eller tenke noe som helst, på samme måte som grønnsaker.³

Angående det å være «en grønnsak» anser jeg det som temmelig rimelig, også uten selv å være noen ekspert på Aristoteles, å se denne bemerkningen i sammenheng med

En må forstå et utsagn, skal en kunne avgjøre hvorvidt det inneholder eller impliserer en kontradiksjon.

det å være *animale rationale*. Dette medfører at kjernen i argumentet blir at hvis man ikke følger kontradiksjonsprinsippet, så befinner man seg ikke i rasjonalitetens sfære, menneskets sfære. Dermed er det passende å ta en titt på betingelsene for å være rasjonal, og hva det å være rasjonal medfører.⁴ En fin artikkel i denne sammenhengen er Herbert Schnädelbachs «Rationalität und Normativität» (Schnädelbach 1992), hvor han utfører en begrepsanalyse av predikatet «rasjonal» i diskursive sammenhenger, som en del av sitt prosjekt for å rehabilitere det aristoteliske *animale rationale* som et deskriptivt predikat, i et ellers normativt preget filosofisk landskap. Dette ender i at predikatet grovt sett har én normativ og én deskriptiv anvendelse, hvor den normative forutsetter den deskriptive: Å tilfredsstille det deskriptive predikatet utgjør en forutsetning for kunne bli forstått fordi man ved å være «deskriptivt rasjonal» blir oppfattet som en samtalepartner med begreper. Deretter kan det normative anvendes for å karakterisere innholdet i personens utsagn eller personen selv på bakgrunn av innholdets riktighet eller sannhet. Altså angår det deskriptive predikatet det å ha begreper og formidle dette, mens det normative det logisk-saklige i utsagnene, dvs. anvendelsen av begrepene.⁵ Hvis det en person sier ikke gir mening, er det ikke vits i å undersøke om det han sier er sant eller riktig. Som Schnädelbach videre kommenterer, er imperativet «vær rasjonal!» godt egnet for å få frem denne tvetydigheten, siden en bare ville sagt det til noen som en allerede antar er rasjonal. Å ikke være «deskriptivt rasjonal» betyr derfor for Schnädelbach å være ikke-fornuftig, fornufts fremmed eller fornuftsløs, mens det å ikke være rasjonal i den norma-

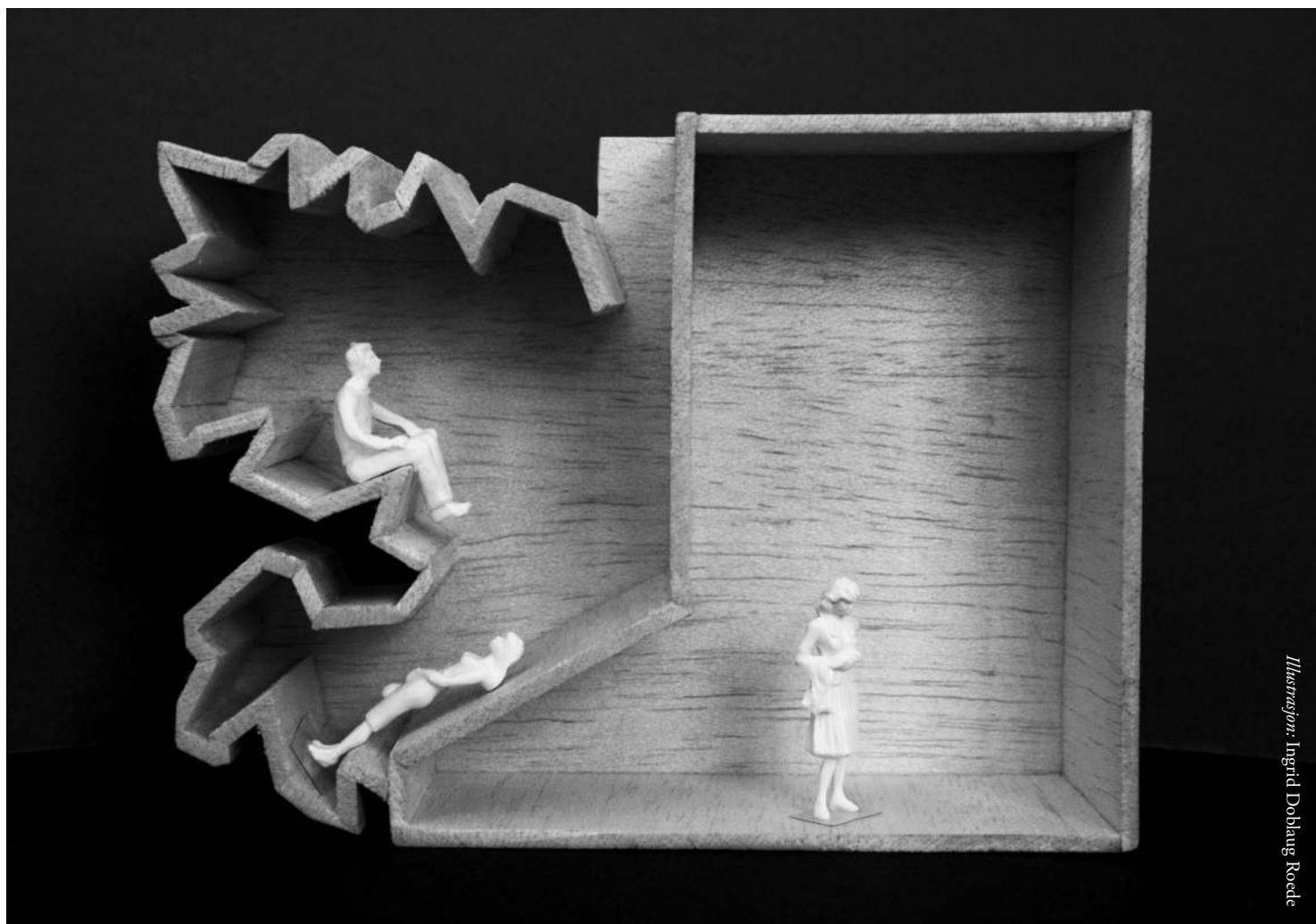
tive betydningen betyr å være ufornuftig, fornuftsfiendtlig eller anti-fornuftig (*widervernunftig*) (Schnädelbach 1992:94). Som kriterier for å være «normativt rasjonal» nevner Schnädelbach blant annet sannhet, riktighet, gyldighet, evne til å begrunne utsagn og også effektivitet, mens i sammenheng med «deskriptivt rasjonal» er blant annet forståelighet (*Verständlichkeit*) og det å ha begreper å finne. I tilknytning til forståelighet nevnes grammatikalitet og logisk konsistens.

Hos Schnädelbach blir dermed kontradiksjonsprinsippet i sin logiske formulering, som uttrykk for kravet om logisk konsistens, sett i sammenheng med det å være forståelig, som om man gjennom å følge det blir forståelig, og dermed er i stand til å kommunisere med andre.⁶ At det allikevel ikke er så enkelt å betrakte logisk konsistens som tilknyttet forståelighet, lar seg forstå idet vi betrakter arbeidet til en davidsonsk «fortolker» (*interpreter*), mens han bedriver litt radikal interpretasjon. Radikal interpretasjon går i grove trekk ut på at man skal utvikle en forbigående (*passing*) teori for den aktuelle samtalepartneren i enhver kommunikasjonssituasjon, gjennom å tilskrive ham en betydelig del av sin verdensforståelse, altså de påstandene man selv holder for sanne. Deretter skal han fastslå hvilke av sine tidligere utviklede talerteorier som passer best for å forstå det denne personen sier, ved å anta at personen sier noe han mener er sant om de aktuelle objektene i situasjonen som høyst sannsynlig har forårsaket at han sier noe (Davidson 2005:101ff).⁷ Hvis samtalepartneren peker på den blå stolen og sier «bordet er rødt» er det naturlig å forstå dette som «stolen er blå» så fremt det stemmer overens med resten av samtalen og ens kjennskap til personen, slik at følgende interpreterende T-setning blir tilføyd den forbigående talerteorien: «'bordet er rødt' er sant for taler t ved tidspunkt p hvis og bare hvis stolen er blå.»

Gjennom antagelsen om at samtalepartneren har et konsistent verdensbilde blir det naturlig å basere interpretasjonen på at samtalepartneren følger de ulike formuleringene av kontradiksjonsprinsippet. Riktignok kan ikke dette forstås som annet enn en tommelfingerregel – man forstår jo også den som hevder en kontradiksjon, eller noe som impliserer en kontradiksjon. For eksempel forstår vi godt en innføring i Freges begrepslære selv om den impliserer en kontradiksjon, slik Russell påviste med sitt berømte paradoks (Link 2009:31-32), og idet Graham Priest sier at «I believe, for example, that the Russell set both is and is not a member of itself» (Priest 1998:94), både forstår vi ham på tross av at det han påstår er kontradiktorisk og tillater ham også å tro noe slikt (selv om vi kanskje er uenig). Dette betyr for det første at den psykologiske

formuleringen av kontradiksjonsprinsippet må avvises, siden den i de to eksemplene ikke ser ut til å stemme hos mennesker. For det andre medfører det at den logiske formuleringen ikke angår forståelighet, men derimot må forstås som en regel for evaluering av utsagn man allerede forstår, altså tilhørende «normativ rasjonal» sammen med den normative formuleringen. Både den normative og den

Karl-Otto Apel derfor nektet å diskutere med ham, fordi han ikke følger deres rasjonalitetsstandarder, og dermed er «ufornuftig» i deres øyne:⁸ Likevel forstår de hverandre, og poenget lar seg formulere slik: En må forstå et utsagn, skal en kunne avgjøre hvorvidt det inneholder eller impliserer noe som bryter med den ontologiske eller den logiske formuleringen av kontradiksjonsprinsippet, noe som



Illustrasjon: Ingrid Doblaug Røede

logiske formuleringen (og dermed også den ontologiske på grunn av forholdet til den logiske) er klart knyttet opp imot reglene for deltagelse i *visse* diskurser som er basert på slike standarder, standarder Priest rett og slett ikke følger. Ifølge Priests standarder er det tydeligvis ikke ufornuftig å holde en kontradiksjon for sann, samtidig som det også er greit å hevde en kontradiksjon, nettopp fordi den kan være sann (Priest 1998). Kanskje ville Schnädelbach og

for eksempel falsifiserer Wittgensteins påstand i *Tractatus Logico-Philosophicus* om at tautologier og kontradiksjoner er uten mening (4.46). Noen som ønsker «parakonsistente» regler i en (filosofisk) diskurs ser derfor ut til å kunne innføre dem (og følge dem) uten å bli uforståelig.

Hvor går dermed grensen for forståelighet overhodet, altså det å være prinsipielt interpreterbar, og hvilken rolle kan kontradiksjonsprinsippet spille i dette, når det er tyde-

lig at noen kan være interpreterbar selv om de ikke ser ut til å opprettholde logisk konsistens? Jeg velger å tro at det var dette punktet Aristoteles var ute etter med sine betydningsteoretiske betraktninger omkring hva vi mener med ordet «menneske», at vi mener *menneske* og ikke noe annet, for hvis et ord betegner alt mulig, så betegner det til slutt egentlig ingenting, og blir dermed «betydningsløst» (Aristoteles 1006b).⁹ Som et lite tankeeksperiment kan vi forestille oss en samtalepartner som ikke ser ut til å mene noe spesifikt med sine utsagn, at idet han sier «mennes-

Velger man å ikke følge dette kravet bryter kommunikasjonen sammen, nettopp fordi forskjellen mellom det man mener og det man ikke mener med sine utsagn viskes ut.

ke», så mener han både menneske og alt mulig annet, eller at han rett og slett bare sier «aah» hele tiden, uten verken å endre på stemmeleiet, gestikulere, himle med øynene eller lignende, som om han kunne mene alt med samme lyd. En slik person er ikke interpreterbar. Frustrasjonen til en davidsonsk fortolker idet han prøver å finne en brukbar talerteori er lett å forestille seg, men det er

åpenbart at han bare må gi opp til slutt, siden det hos personen ikke finnes noen forskjell mellom det som menes og det som ikke menes med dens uttrykk, slik at de dermed ikke er utsagn. Et utsagn handler jo tross alt om *noe*, det vil si, det har en intendert betydning, noe som ikke er tilfelle med slike personers uttrykk.

Det er her kontradiksjonsprinsippet kommer inn i bildet. Hvis vi nemlig forestiller oss «betydninger» som predikater ψ , og uttrykk eller symboler som individer α , og dermed forstår det å si noe som en predikasjon $\psi(\alpha)$, hvorigjennom man tilskriver α det å bety ψ , viser det seg at hvis vi i tillegg tillater at negasjonen er tilfellet, at α også betyr $\neg\psi$, betyr ikke α noe som helst, nettopp fordi det be-

tyr alt. Ved å forby negasjonen utelukkes komplementærmengden bestående av alle andre mulige «betydninger». For i det hele tatt å kunne forsøke seg på en interpretasjon må det forutsettes at samtalepartneren følger denne instansen av kontradiksjonsprinsippet, samtidig må samtalepartneren faktisk også følge den, skal det han sier være interpreterbart. Dermed lar den seg beskrive som et *sosialt* krav vi følger for i det hele tatt å kunne kommunisere, det vil si som en nødvendig betingelse for å være kommunikasjonsduelig. Velger man å ikke følge dette kravet bryter kommunikasjonen sammen, nettopp fordi forskjellen mellom det man mener og det man ikke mener med sine utsagn viskes ut. En situasjon som lar seg sammenligne med resultatet av slutningsregelen *ex falso quodlibet* i utsagnslogikken: Idet man mener både ϕ og $\neg\phi$, mener man faktisk alt.

Dermed har vi kommet frem til tekstens mål, nemlig å vise kontradiksjonsprinsippets grunnleggende rolle i kommunikasjonssituasjoner som betingelse for at utsagn i det hele tatt betyr *noe*. Ved hjelp av Schnädelbachs distinksjon mellom det å være rasjonal i en deskriptiv og en normativ forstand og en påfølgende diskusjon av denne ved hjelp av en davidsonsk interpretasjonsteori ble det nemlig naturlig å skille ut en ny instans av kontradiksjonsprinsippet, i forbindelse med tilskrivning av betydning til uttrykk og hvordan et uttrykk ikke kan både bety noe og ikke bety dette samtidig på samme måte. Deretter lot det seg vise at brudd på denne instansen av prinsippet faktisk gjør uttrykk «betydningsløse». Det betyr at det å følge den blir en betingelse for å være forståelig, for å si noe som er interpreterbart. Hvis man ved kommunikasjon velger å ikke følge kontradiksjonsprinsippet, og slik ikke opprettholde en forskjell mellom det mente og det ikke-mente, vil man ikke være i stand til å kommunisere.

NOTER

¹Istedenfor «uttrykk» kunne jeg også ha brukt «symbol», men jeg vil ikke kalle de lydene vi lager når vi snakker for symboler selv om de jo representerer noe, nemlig en viss betydning. Når jeg i teksten kaller noe for et «uttrykk», så mener jeg at det er en representant for en «betydning» på samme måte som de ulike numeralene, f.eks de arabiske og de romerske tallsystemene, representerer, er uttrykk for, ulike nummer, at «1» og «I» står for 1 osv.

²Med «instans» mener jeg noe analogt til konklusjonen en oppnår ved å anvende slutningsregelen universell instansiering i naturlig deduksjon på en påstand med allkvantor i. Resultat blir en påstand uten allkvantor og hvor den kvantifiserte variabelen i den opprinnelige påstanden er erstattet med en individkonstant. Man slutter altså fra «for alle x gjelder det at P » til «for a gjelder det at P », «for b gjelder det at P » osv, hvor de to siste påstandene er instanser av den allmenne påstanden. Denne anvendelsen av ordet er også i tråd med anvendelsen av verbet «å instansiere» i informatikk, hvor «klasser instansierer objekter», og objektet dermed blir en instans av klassen. Ved å benytte meg av denne terminologien uttrykker jeg også at jeg forestiller meg kontradiksjonsprinsippet som en allmenn påstand og de ulike formuleringene som instanser av denne. Som det vil vise seg i løpet av teksten må den såkalte «psykologiske formuleringen» avvises og et interessant spørsmål i denne sammenhengen er om dette betyr at kontradiksjonsprinsippet som allmenn påstand ikke er riktig og at det bare har enkelte riktige instanser, eller at det dreier seg om en «feil-instansiering». Å diskutere dette spørsmålet overskrider rammene for denne teksten og jeg lar det derfor ligge. Hvorvidt kontradiksjonsprinsippet som allmenn påstand lar seg formulere uten å

konkretiseres er også et godt spørsmål som får ligge til senere.

³Siden målet mitt med denne teksten ikke er å gi en utfyllende redegjørelse for argumentet, men heller å bare la meg inspirere av dets grunnleggende struktur, kommer jeg ikke til å redegjøre videre for detaljene i Aristoteles' argument, men heller bare bevege meg videre. Som Degnan (1999) også forklarer, er det lett, som Anscombe gjør, å hevde at Aristoteles' argument bare angår påstander hvor noe blir tilskrevet essensielle egenskaper, slik som idet et menneske blir tilskrevet det å være rasjonal (i motsetning til å bli tilskrevet det å være kommunist). Hvis en også ønsker en utfyllende fremstilling av Aristoteles' argument, er det å finne i fotnote 2 i Degnan (1999).

⁴Jeg velger her å bruke det litt atypiske ordet «rasjonal» fremfor det oftere brukte «rasjonell» for å få frem at det her ikke handler om å være rasjonell i en økonomisk-instrumentell forstand med fokus på hensiktsmessighet. Derimot handler det om fornuft i en videre betydning, blant annet tilknyttet en logisk-saklig tenkemåte og det å ha begreper. Det at man på norsk er for sløv til å skille mellom disse to ordene, slik for eksempel dokpro.uio.no gjør idet de lar ordene være synonymmer i sin bokmålsordbok, betyr ikke at jeg er nødt til å være det. Jeg følger dermed en tysk og ikke en norsk språkbruk.

⁵Schnädelbach formulerer dette i sammenheng med regelfølgning, og som han også redegjør for andre steder, for eksempel i (1998), forstår han rasjonalitet som en evne til å følge regler. Jeg velger allikevel, for at det skal passe sammen med det andre, å uttrykke meg i davidsonsk terminologi. Samtidig er jeg kritisk til forsøket på å forklare språklig mening ved hjelp av regelfølgning. Som Davidson påpeker i «Communication and Convention» (se essay 13 i Davidson 2001), er konvensjoner ikke nødvendig for å forstå hverandres språklige uttrykk siden vi også forstår ukonvensjonelle anvendelser av ord og forsnaakelser. Konvensjoner bærer ikke med seg betydningen til uttrykkene de regulerer, men åpner heller for mulige tolkninger av uttrykkene uten å gjøre krav på å være de eneste tolkningsmulighetene.

⁶Idet jeg nå flytter fokuset fra rasjonalitet til forståelighet kan det virke litt urettferdig ovenfor Schnädelbach fordi han, som tilhørende den post-Wittgensteinianske generasjonen, ser på språkferdigheter som rasjonalitetsskapende og har rettet fokus mot hvordan vi tilskriver hverandre rasjonalitet i løpet av samtalen ved å være forståelige for hverandre. Han har altså knyttet det å være rasjonal opp mot det å være forståelig, mens jeg nå skiller disse fra hverandre ved bare å diskutere forståelighet. Jeg antar rett og slett i den videre diskusjonen at det dreier seg om *personer*, slik at de allerede har begreper, det handler bare om å fastslå hvilken betingelse de må oppfylle, skal de være i stand til å *fornidde* påstander hvor begrepene er i bruk ved hjelp av uttrykk. Jeg mener at jeg kan tillate meg dette fordi man kan forestille seg mennesker som har mistet evnen til å kommunisere etter et trafikkuhell, men som fremdeles kan tenke og har begreper, noe som viser seg 5-10 år senere idet man finner en metode for dem å kommunisere igjen. Man kan derfor nesten si det slik at det er urettferdig å knytte forståelighet for tett oppimot rasjonalitet. Eksempelet kan brukes som argument for å skille deler av det å være forståelig fra rasjonalitet, siden en kan ha begreper uten å kunne gjøre seg forstått, også selv om man kanskje først må kunne gjøre seg forstått for å få begreper, det vil si bli rasjonal. Forståelighet lar seg derfor forstå både som tilknyttet og ikke tilknyttet rasjonalitet og det burde være greit å se bort fra rasjonalitet i diskusjoner omkring det siste perspektivet.

⁷Som Dagfinn Føllesdal påpeker i artikkelen «Triangulation»(1999), kan man skille mellom en tidligere og en senere utgave av radikal interpretasjon i Davidsons filosofi. I den tidligere utgaven står ideen om å maksimere enighet i sentrum mens i den senere konseptet «triangulation», trekanten mellom to samtalepartnere og objektet de snakker om. Min fremstilling av prosessen forsøker å ta hensyn til begge versjonene ved å trekke inn både den sentrale rollen til objektet en snakker om samtidig som det også handler om å projisere sin verdensforståelse over på samtalepartneren, altså å maksimere graden av enighet seg i mellom. Siden jeg altså fremstiller en «davidsonsk» og ikke Davidsons filosofi, synes jeg ikke at dette er problematisk.

⁸Skulle man være litt retorisk og halvmorsom kunne man her hevde at «det tyske rasjonalitetspolitiet er på ferde igjen.»

⁹Som det også kommer frem av min overgang fra Aristoteles til Schnädelbach, og som en videreføring av diskusjonen i sluttnote 11, er det klart at det også hos Aristoteles handler like mye om det å kunne tenke som det å kunne snakke, det handler om å være rasjonal. Det er derfor mer rettferdig å si at det som Aristoteles ville vise med argumentet sitt var at man ikke har *logos* uten kontradiksjonsprinsippet, mens altså jeg bare vil vise at man ikke kan kommunisere uten en viss instans av det. En kan godt si at jeg bare griper tak i en del av det Aristoteles ville frem til og ikke alt. Hvorfor jeg kan gjøre dette er forklart i sluttnote 11. Det er *kanskje* også mulig å hevde at jeg i denne teksten viser en svakhet ved Aristoteles sitt argument ved å vise at han bare kan oppnå den instansen som gjelder tilskrivning av mening til uttrykk og ikke lenger idet han retter fokus på forholdet mellom «menneske» og *menneske*. Det var uansett ikke mitt mål og jeg er heller ikke sikker på om det ville vært en riktig kritikk så jeg kommer ikke til å forsøke meg på en slik argumentasjon her, men nøyer meg isteden med å nevne muligheten for den.

LITTERATUR

- Apel, Karl-Otto. 1984, «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», s. 15-32 i H. Schnädelbach, *Rationalität*, Frankfurt am Main: Suhrkampf.
- Aristoteles «Metaphysics», i Mortimer, J.A. (ed.), *Great Books of the western world* bind 7, oversatt til engelsk av W.D. Ross.
- Code, A. 1986 «Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates The Principle of Non-Contradiction?» i *Canadian Journal of Philosophy* Vol. 16, nr. 3, s. 341-358.
- Davidson, D. 2001, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- 2005, *Truth, Language and History*, Oxford, Oxford University Press.
- Degnan, M. 1999, «What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?» i *Apeiron* 32 no. 3, s. 243-274.
- Føllesdal, D. 1999, «Triangulation», s. 719-728 i *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. L.E. Hahn, Open Court Publishing Company: Peru, Illinois.
- Gottlieb, P 1997, «Aristotle on Non-Contradiction», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [url: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>], besøkt 10.06.10]
- Höffe, O. 2005, *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, Kröner.
- Link, G. 2009, *Collegium Logicum Band 1*, Mentis, Paderborn.
- Lukasiewicz, J. 1910, «Über den Satz des Widerspruches bei Aristoteles» in *Bull. Intern. De l'Academie des Sciences de Cracovie* s. 15-38.
- Priest, G. 1998, «On Aristotle on the Law of Non-Contradiction», in Newen A. og Meixner.A. *Philosophiegeschichte und logische Analyse/Logical Analysis and History of Philosophie Band 1*, Ferdinand, Schöningh.
- Schnädelbach, H. 1992 *Vorträge und Abhandlungen – Zur Rehabilitation des animale rationale*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- 1998 «Rationalitätstypen» i *Zeitschrift für Ethik und Sozialwissenschaften* Vol. 9, s. 79-88
- Wittgenstein, L. 1984, *Tractatus Logico-Philosophicus* in Wittgenstein, L, *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

INDIVIDET OG DET RADIKALT ANNET

HOS EMMANUEL LEVINAS OG SØREN KIERKEGAARD

Av Halvor Kvandal



Jeg skal her gjøre en sammenligning av Emmanuel Levinas og Søren Kierkegaard, med fokus på beskrivelsen av et forhold mellom individet og det jeg vil kalle «det radikalt annet». Å sammenligne disse to er uvanlig. En grunn til dette er de tilsynelatende store forskjellene mellom dem, noe som ofte trekkes fram når de to diskuteres. Som jeg vil vise, er det punkter hvor de skarpt skiller lag. Men dette er ikke slutten på historien.

Illustrasjon: Gunnhild Bakke

Min tese i denne teksten er at på tross av forskjellene, Mer det noen viktige likhetstrekk. De viser seg når man ser nærmere på strukturen i møtet med det radikalt annet, som jeg mener de begge beskriver. I boken *Totalitet og Uendelighet* beskriver Levinas et rendyrket etisk møte hvor jeg-et står overfor den Annen som ansikt, og rammes av en taus appell om ikke-vold. Levinas fremholder at det er i møtet med den Annen som ansikt at man står overfor det radikalt annet, eller det absolutte (Levinas 1996:29). Den Annen er hos Levinas alltid en konkret annen person.

Hos Kierkegaard brukes ikke begrepet «den Annen» på denne måten, og relasjonen til det absolutte er den man har til Gud, ikke mennesker. Men som jeg skal argumentere for, så beskriver han forholdet mellom individet og Gud på en slik måte at det åpner for en nær sammenligning med Levinas' skjema for forholdet til den Annen.

Individet og det radikalt annet: 3 Strukturelle likheter mellom Levinas og Kierkegaard

Jeg skal fokusere på tre områder hvor jeg mener at Levinas og Kierkegaard har strukturelle likheter. De er først og fremst trekk ved Levinas' etikk, men jeg mener å gjenfinne mye av det samme hos Kierkegaard. Min fremstilling vil derfor begynne med Levinas, for så å ta for seg Kierkegaard. Jeg avslutter med å peke på noen temaer hvor de tydelig skiller lag. Likhetstrekkene jeg sikter til gjelder altså strukturen i individets forhold til det radikalt annet. De er som følger:

- 1) Dette forholdet kan ikke reduseres til kognisjon og forståelse. Det er heller etisk og religiøst, og dreier seg ikke om sannhet, men ansvar (Levinas) og tro (Kierkegaard).
- 2) Dette forholdet innebærer åpenbaringen av noe radikalt nytt, noe som ikke allerede var en del av min verden, og heller ikke kan bli det. I den grad vi kan snakke om sannhet her, kan vi si at den ikke allerede finnes i meg, men kommer utenfra. De avviser altså begge den sokratiske metode som kilde til erkjennelse av sannhet, en metode som gjerne kalles den «maeutiske», og som går ut på at kilden til all erkjennelse allerede er i en selv.
- 3) Dette forholdet er asymmetrisk og heteronomt. Subjektet står under tiltale, uten å kunne komme seg fri eller beherske tiltalen. Det er asymmetrisk fordi det må forstås i førstepersonsperspektivet, som «mitt» forhold. Asymmetrien angår også at de som inngår i forholdet ikke er likeverdige. Det er det radikalt annet som er primært. Det er både transcendent og opphøyd, og allerede der før

meg. Dette peker på at forholdet er heteronomt, fordi det er det radikalt annet som tiltaler og rammer forut for hva jeg kan komme på høyde med i min bevissthet eller med mine handlinger. Subjektet er altså ikke først suverent og fritt, og så gjenstand for fremmedlovgivning, men er alltid allerede i et slikt forhold. Denne heteronomien er både hos Levinas og Kierkegaard et eksistensielt grunnvilkår, og ikke nødvendigvis en opplevd tilstand.

Levinas i *Totalitet og Uendelighet*

Totalitet og Uendelighet begynner med en beskrivelse av et begjær etter det Levinas kaller det «radikalt annet». Med dette sikter han til noe transcendent og absolutt, som ikke kan reduseres til noe som er immanent i vår verden som ego, eller som kan beskrives ontologisk. Dette er en særegen type begjær, og kan beskrives som en bevegelse subjektet gjør «ut av seg selv» og dets verden. En slik bevegelse er noe filosofien (ideelt sett) bør begynne med, og dette kaller Levinas «metafysikk». Det er et begjær etter et land som aldri har vært vårt fedreland, og som vi aldri heller skal ankomme til (Levinas 1996:23).

Dette radikalt annet som man begjærer, er noe man ifølge Levinas påtreffer i møtet med «den Annen». Dette kan være en hvilken som helst annen person, men i en helt bestemt betydning av «annen». Levinas bruker stor forbokstav her, som om vi har med et egennavn å gjøre, eller kanskje som en æresbevisning.¹ Denne Annen er noe «solid» og «noumenalt», altså et suverent annet subjekt som ikke kan reduseres til det han representerer for meg (Levinas 1998:41). Jeg sier dette allerede nå, fordi jeg tror Levinas forsøker å beskrive et forhold nettopp til «tingen i seg selv», som filosofiens største ambisjon og begjær.

Han påstår også at det som begjæres er usynlig og uendelig (Levinas 1996:23-24). Jeg tror poenget her er å få fram et skarpt skille mellom den som begjærer og det som begjæres, som gjør at det legges begrensninger på hva slags forhold vi kan ha til det. Med «syn» og «synlig» tenker man gjerne på visuell persepsjon, og det er noe Levinas distanserer seg fra i denne teorien. Det radikalt annet (som man møter i den Annen) er ikke gjenstand for persepsjon. Persepsjon bærer nemlig bud om en kontingent fremmedhet, altså den kvalitet av relativ fremmedhet og familiaritet som er en følge av kvaliteten på vårt perseptuelle, og kognitive forhold til verden. En slik tankefigur, hvor det annet belyses og avsløres av subjektet, og på den måten gjøres kjent, er noe Levinas stiller seg kritisk til å overføre på det intersubjektive. Her forsøker han å avvise at den primære måten å forholde seg til virkeligheten på er at det først må oppfattes og så omgjøres til bevissthetsinnhold. Dette er en illegitim reduksjon,

som tar for gitt at alt i prinsippet kan gjøres forståelig. For Levinas er problemet at forståelse utligner avstand, at det bringer det som forstås nærmere på en måte som ikke yter dets annethet rettferdighet. Han får også fram dette ved å omtale det radikalt annet som «uendelig». Her er tanken at det uendelige er slik at dets «ideatum» (det ideen er om) overskrider dets idé (den idé vi kan ha om det). Det betyr at ved å ha ideen om det uendelige, «tenker man mer enn tanken kan romme». Her er det tydelig at man er ute etter å beskrive en radikal avstand mellom det uendelige og dets ide (Levinas 1996:40). En slik måte å nærme seg det annet på skiller skarpt fra det Levinas kaller «ontologi», som er den type forhold nevnt ovenfor, hvor avstanden utlignes ved at det er samsvar mellom ideatum og idé, slik at det undersøkende individ og det annet smeltes sammen. Som bevissthetsinnhold rammer ikke det annet subjektet. Støtet

For Levinas er problemet at forståelse utligner avstand, at det bringer det som forstås nærmere, på en måte som ikke yter dets annethet rettferdighet

er erstattet med det dempes. Da erstattes forskjellen mellom individet og det annet med likhet, siden det resulterende forholdet egentlig er et kvasiforhold, mellom momenter i det sammens verden. Ifølge Levinas er det ontologien som har vært den dominerende i vestens tenkning. Denne omtaler han som en «maktilfilosofi» som gjør ontologi til første filosofi (Levinas 1996:36-37). Hans alternativ er å beskrive et forhold til noe, hvis annethet ikke er et produkt av meg, eller kan reduseres til en del av meg. Som han sier:

Det metafysiske Andet er andet i kraft av en andethed, som ikke er formel, en andethed, der hverken blot er den anden side af identiteten eller udspringer af en modstand over for det Samme, men en andethed, der er før ethvert initiativ, før det Sammes imperialisme. (Levinas 1996:29)

Dette med å være «før det Sammes imperialisme» kan man forstå som Levinas' forsøk på å beskrive et forhold på det «før-intensjonale» plan. Han reverserer den intensjonalitetsanalysen Edmund Husserl gir, hvor subjektet konstituerer det annet som bevissthets-innhold, og på den måten gir det mening. Forholdet til det absolutt annet er spesielt, fordi det bryter med skjemaet hvor subjektet er aktivt i forhold til det som det forholder seg til.

Møtet med den Annen er åsted for en unik hendelse, hvor jeg-ets kognitive og forståelsesmessige ekspansjon møter en grense, hvor en fortsatt bevegelse nærmere kun er mulig som ansvar og ivaretagelse, ikke som forståelse. Altså er forholdet til den Annen ikke reduserbar til kognisjon og

forståelse. For en bevegelse som bringer partene i møtet nærmere hverandre, er nå kun mulig i en etisk bruk av termen «nær». Her må nærheten forstås som ansvar, et ansvar som er før hva man bevisst kan påta seg eller pådra seg, men som ligger i møtets struktur som noe ubedt, og ufravikelig.

Et annet viktig trekk ved møtet, er at jeg-et der står overfor den Annen som «ansikt». Levinas beskriver dette ved å peke på avstanden mellom ideatum og idé, som han fant når det gjaldt uendelighet: «Den måte, det Andet viser seg på ved at overskride *det Andets ide i mig*, kalder vi ansikt» (Levinas 1996:42). Ansiktet er det som bryter gjennom min imperialisme, min forståelse. Ansiktet motsier seg tematisering, for det kan ikke belyses av min bevissthet og på den måten avsløres. Dets fremmedhet er nødvendig, ikke kontingent. Det er en åpenbaring, et suverent uttrykk som ikke kan beherskes av den det åpenbares for, og som trekker seg tilbake før jeg kan gripe det.

For å gjøre dette litt mindre kryptisk er det viktig å få fram at for Levinas er ikke «ansikt» det samme som «fjes». Ansiktet er en åpenbaring, et møte med det absolutte. Levinas beskriver også hvordan det er ansiktets «sanselige tilsynekomst» som gir en «åpning inn i etikken». Dette skjer ved at ansiktet uttrykker seg, ved å være tale og appell. Som tale og appell bryter det seg gjennom det bilde jeg har dannet meg (Levinas 1996:194). Derfor er hans begrep også erfaringsorientert, ikke bare abstrakt.

Når det gjelder en mer konkret spesifisering av åpenbaringsinnhold er Levinas forsiktig med å bli for konkret, nettopp fordi han forsøker å unngå å «totalisere», eller redusere. Det mest konkrete han gir oss er uttalelsen om at ansiktets første ord er «du skal ikke slå ihjel» (Levinas 1996:195). Men han sier ingenting om konstitusjonen av denne appellen for subjektet. Dessuten er den taus.

Hvis vi nå vender fokus tilbake til møtet på dets strukturelle nivå, viser det seg et viktig trekk. Appellen rammer umiddelbart. Den bryter gjennom alle subjektets forsvarsverker og alle formidlende ledd. Å rammes av den innebærer derfor et brudd i individets verden. Som jeg kommer tilbake til, beskriver Kierkegaard også åpenbaring på en slik måte, som noe direkte, ubedt og ufravikelig. Jeg sikter til beskrivelsen av Guds kall til Abraham i *Frykt og Bæven*.

Hos Levinas er også appellen slik at man ikke hadde kunnet utlede den fra ens egen identitet som subjekt. Man har ikke betingelsen i seg for å kunne erkjenne den. Appellen rammer ved å åpenbare noe radikalt nytt, som samtidig ikke kan bli en del av min verden. Derfor er det et brudd i min verden. Det radikalt annet har (som nevnt ovenfor) «aldri vært vårt fedreland», og vil aldri heller bli det. Å møte det bryter derfor med det maieutiske skjemaet for erkjennelse.

Det forrige punktet er forbundet med det tredje, nemlig heteronomi. Hos Levinas beskrives forholdet mitt til den Annen som heteronomt. Religionsfilosofen Merold Westphal beskriver her flere aspekter ved møtet hos Levinas som innebærer et «traume» eller et heteronomi som jeg-et utsettes for. Det viktigste er etter min mening på det konstitutive planet for subjektiviteten. Ifølge Levinas er det ikke slik at subjektivitet på det grunnleggende nivå er et sluttet hele, noe suverent, som er opptatt av og bekymret for sin egen væren og selv-oppretholdelse, men som så rammes av det annet, og på den måten blir gjenstand for fremmedlov-givning. Dette impliserer en «ekstern heteronomi», mens det Levinas sikter til er det Westphal kaller «intern heteronomi» (Westphal 2008:83). Det betyr at subjektiviteten er opptatt av det annet før det er opptatt av seg selv og sin egen væren. Hos Levinas er subjektet rammet, på en måte som er forut for dets egen identitet som selv. Allerede før subjektet er blitt seg selv bevisst, er det en viss splittelse eller åpning i det. Dette er et «traume» i den forstand at man i egen-skap av å være subjekt allerede har pådratt seg ansvar, når man møter den Annen. Det er ikke selv-valgt, men ubedt. Heteronomien ligger også i at møtet med det absolutte er en epistemisk grense, hvor det tenkende ego (cogito) såres ved å få sin autonomi begrenset (Westphal 2008:79-80). Men det er samtidig ikke mer heteronomi enn at forholdet er å forstå som samtale, en samtale som gjør mulig det gode (Levinas 1996:30-31). Dette er en måte å være med og for den Annen som forbinder radikal uavhengighet og etisk nærhet.

Søren Kierkegaard²

Med denne korte strukturelle fremstillingen av Levinas i bakgrunnen, kan vi nå spørre om det finnes noen likhets-trekk med Kierkegaard. Når det gjelder det første trekket, er det nærliggende å gå til et sted i hans filosofi hvor han er opptatt av skillet mellom et proposisjonelt og et eksis-tensialistisk syn på sannhet. Jeg sikter til forholdet mellom sannhet, forstått som en påstands overensstemmelse med sitt saksforhold, og sannhet som en del av individets måte å være på, «å være i sannhet». Ifølge Kierkegaard må et adek-vat sannhetssyn aksentuere individet som den eksisterende som søker sannhet. Han anklager blant andre Hegel for å gjøre det motsatte, nemlig å abstrahere bort individet, og tenke sannhet som tenkningens forhold til en abstrakt gjen-givelse av væren. Dette innebærer en tautologi, for det angir tenkningens forhold til seg selv (Kierkegaard 1994:128-129). Det er et eksempel på «den objektive refleksjons vei», som er preget av at sannheten er et «objekt» eller en «gjen-stand» man griper ved å se bort fra subjektet. Det objek-

tive setter han opp imot «den subjektive refleksjon», hvor nettopp det å eksistere er det avgjørende. Det er viktig at i den subjektive refleksjon kan sannheten ikke adskilles fra inderlighet, søken og subjektivitet, altså noe som hef-ter ved individet qua eksisterende (Kierkegaard 1994:130). Dette er et eksistensialistisk syn på sannhet, et hvor sann-het er å «være i sannhet». Her er det «forholdets hvorle-des» som er avgjørende. Hos Kierkegaard gjelder dette for-holdet til Gud. Gud kan man bare ha en sann relasjon til i kraft av inderlighet og liden-skap (Kierkegaard 1994:136). Å være i sannhet er altså å tro. Sannhetsdefinisjonen Kierkegaard utvikler, er nem-lig en definisjon på tro. Som han sier, er sannheten «den objektive uvisshet, fastholdt i den mest lidenskapelige in-derlighets tilegnelse» (Kierkegaard 1994:139). Dette er som hos Levinas et skarpt brudd med et proposisjonelt syn på sannhet. Hos begge er altså modalitetene av den sanne væ-ren aldri noe som forefinnes på det kognitive plan, men på planet for henholdsvis ansvar, og lidenskap og tro. Hos begge rammes det tenkende og erkjennende ego av begrens-ninger, i møtet med det (de ser på som) radikalt annet.

Men spørsmålet om hvor sannhet realiseres, er ulikt hos dem. Levinas bruker flere steder begrepet «tro» for å be-skrive samtalen og ansiktet som møter det andre ansiktet. Som han sier er ikke tro en type kunnskap eller oppfatning, men et møte med en substansiell og virkelig samtalepartner, som er suveren og uavhengig av meg. I dette forholdet er en form for tro eller tillit på et før-intensjonalt plan, en forut-setning for alle eksplisitte uttalelser eller påstander. (Levinas 1998:41) Denne troen er noe som binder to ellers uavhen-gige friheter sammen, på en måte som er før det som har med makt, påvirkning eller overtalelse å gjøre.

Slik jeg forstår Levinas, innebærer denne troen allerede et ansvar for den Annen. Det betyr at man kun kan nærme seg den Annen ved ansvarstagen. Bare etisk nærhet kan øke uten å innebære imperialisme. Dette kan sammenlig-nes med Kierkegaards tese, hvor man nærmer seg det troen er om, bare i en tilstand av uvisshet og risiko. Ingen grad av nøyaktighet i ens proposisjonelle forhold til virkelig-heten kan bringe individet nærmere Gud. Som han sier: «uden Risiko, ingen Tro. Tro er netop Modsigelsen mel-lem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished» (Kierkegaard 1994:139).

Jeg mener vi kan tolke det Kierkegaard beskriver som

Ansiktet er det som bryter gjennom min imperialisme, min forståelse. Ansiktet motsier seg tematisering, for det kan ikke belyses av min bevissthet og på den måten avsløres.

«uvisshet» som en form for avstand til det radikalt annet (i denne sammenheng Gud) hvor man ikke forsøker å gripe det ved å gjøre det til representasjoner for bevisstheten. Dette er den objektive uvisshet hos Kierkegaard, mens hos Levinas er det metafysikkens begjær etter det usynlige og uendelige. I begge tilfeller er det de respektive forfatterne ser på som en illegitim nærhet mellom partene, eliminert. Det illegitime er erstattet med et forhold de mener respekterer avstanden, men samtidig åpner for nærhet. Dette er altså tro hos Kierkegaard og ansvar hos Levinas.

På hver sin måte underminerer de tanken om at subjektet først og fremst er suveren og autonom, og så eventuelt rammes, og slik blir gjenstand for heteronomi.

Når det gjelder en beskrivelse av forholdet som åsted for en åpenbaring hvor noe radikalt nytt tilføres, har Levinas og Kierkegaard det felles at åpenbaring er direkte, ubedt og ufravikelig, men også at det sokratiske skjemaet for erkjennelse, maiuetikken, brytes. I *De Filosofiske Smuler* skilles det skarpt mellom tesen om at kunnskap er et spørsmål om erkjennelse av sannheter som allerede er nedlagt i sjelen, og hvordan troen på Kristus kun er mulig på basis av åpenbaring. Kunnskapen om at Jesus er Kristus, er kun mulig på basis av åpenbaring, og denne åpenbaringen må også inkludere betingelsen for å kunne gjenkjenne denne sannheten som sannhet. Med dette menes at forutsetningen for å gjenkjenne det sanne som sant, også må være inkludert i åpenbaringen, og ikke kunne utledes fra subjektet. Det er viktig hos Kierkegaard fordi han distanserer seg skarpt fra Platons påstand at det er et slektskap mellom sjelen og formene, slik at forutsetningen for å erkjenne disse allerede ligger i sjelen. Han er særlig kritisk til å overføre en slik tanke til begrepet om individets forhold til Gud (Westphal 2008:25). Trosforholdet må derfor avhenge av åpenbaring, og denne må tilføre noe radikalt nytt i individets verden. Den må være et brudd på egoets verden. Det interessante er at slik er også møtet med den Annen hos Levinas. Også det bryter med maiuetikken, som jeg viste ovenfor.

Når det gjelder heteronomi har Levinas og Kierkegaard også fellestrekk. Jeg skal derfor si litt om hvordan heteronomi fremstilles som et aspekt ved strukturen i selvet hos Kierkegaard. Når man er på et slikt konstitutivt nivå, beskriver man betingelser som ikke nødvendigvis er opplevde, og som heller ikke kan kontrolleres eller elimineres. Allerede dét angir en viss grad av heteronomi. Hos Levinas finner vi dette i strukturen i subjektiviteten, noe jeg ovenfor kalte en «intern heteronomi». Kierkegaard har en parallell til dette i beskrivelsen av Gud som selvets ontologiske grunnlag, og at

man er internt forbundet med Gud i kraft av selvets struktur. Som Westphal sier om denne tesen, innebærer det at ens forhold til seg selv er mediert av ens forhold til Gud (2008:87-88).

Det er spesielt i boken *Sykdommen til døden* at en slik teori utvikles. Her settes troen som alternativet til det Kierkegaard kaller «fortvilelse». Fortvilelse er ikke det samme som en psykologisk målbar opplevelse av å være fortvilet. Det er et vilkår ved å være et selv, ved å ha selvbevissthet. Slik jeg leser han, forstås selvet som både internt og eksternt avhengig av Gud. Med dette menes på den ene siden at man er relatert til Gud i kraft av selvets struktur og konstitusjon, siden selvet er ontologisk avhengig av Gud (skapt av Gud). På den annen side er selvet også konstituert på en slik måte at det er planlagt til et bevisst og personlig forhold til Gud.

Det første Kierkegaard fremholder i sin tese om selvets konstitusjon er at selvet innebærer en selv-relasjon. Det er et «forhold som forholder seg til seg selv» (Kierkegaard 2008:9). Dette er et forhold til noe som er en syntese av motsetninger. Mennesket er en syntese av det uendelige og det endelige, frihet og nødvendighet, ånd og legeme. Spørsmålet når det gjelder fortvilelse, er hvordan man forholder seg til at man er en slik syntese. To ting bør sies om fortvilelse her. For det første sier Kierkegaard at selvet, ved å forholde seg til seg selv (som syntese), forholder seg til noe annet. Dette er betingelsen for fortvilelse. Dette «annet» er noe selvet står i en heteronom relasjon til ettersom det er hva som har etablert det, nemlig Gud. Man kan altså ikke forholde seg til seg selv, uten å forholde seg til Gud, og det angir en stor grad av heteronomi. Gud har sneket seg inn i det innerste av ens selv-relasjon, før man i det hele tatt har blitt klar over det!

For det andre er fortvilelse et resultat av en ubalanse mellom det som selvet er konstituert som en syntese av, slik som «ånd» og «legeme». Det har å gjøre med hvordan man forholder seg. En ubalanse her vil automatisk reflekteres i forholdet til Gud. (Kierkegaard 2008:9-11) Et eksempel på dette gir Kierkegaard ved bruk av en analogi. Han sier at det å forholde seg til seg selv som om man kun er legeme, kan sammenlignes med å bo i kjelleren i sitt eget hus, hvis man tenker seg at husets etasjer viser til forskjell på sosial klasse. Det er altså å leve under den verdighet det innebærer å være bevisst at man er grunnlagt i Gud. (Kierkegaard 2008:49) For det er ikke nok at selvet er internt forbundet med sin skaper, man må også tro det. Det angir begynnelsen på å «komme til seg selv», å bli et virkelig selv. Det krever en innsikt i at det bor noe evig i en, siden man er grunnlagt i Gud. Da aktualiserer man et selv som er «transparent» grunnlagt i Gud (Evans 2009:169). Dette er tro, og bare i troen beveger

man seg ut av fortvilelsen (Kierkegaard 2008:57).

Altså er selvet grunnlagt i et forhold til noe radikalt annet. Enten selvrelasjonen er tro eller fortvilelse, er selvet relatert til Gud, til og med før det er relatert til seg selv (som selvbevissthet). Som Westphal sier om denne tesen, medfører den at Guds-relasjonen er en intern del av ens identitet, et forhold på det konstitutive planet for subjektet, forut for det bevisste. Det samme finnes hos Levinas, men her er det ansvaret for den Annen som er der før jeg blir meg selv (Westphal 2008:88).

En slik tese impliserer et heteronomt forhold til det radikalt annet. Det er alltid allerede der, før man kan komme på høyde med det, og respondere på en passende måte (tro eller ansvar). Heteronomien ligger også i det at forholdet er normativt. Hos Kirkegaard innebærer dette ikke bare at Gud er primær i forhold til meg, men også at jeg er fremmedgjort fra Gud i kraft av synden. Jeg er alltid allerede i synd, foran Gud. Dette er et forhold som rokker ved ens verden som selvtilstrekkelig og suveren (Westphal 2008:88). Altså er menneskets autonomi noe sekundært i forhold til en mer opprinnelig rammethet, og begrensning som ikke kan kontrolleres. Hos Levinas er det helt andre begreper som benyttes for å få fram dette. Her er tesen at jeg står i gjeld til den Annen, en gjeld man ikke bevisst pådrar seg i tanke og handling, men som pålegges ubedt i møtet med den Annen. En måte han sier dette på er at Det gode har valgt meg før jeg har valgt det, eller at jeg er forpliktet uten at denne forpliktelsen har begynt i meg. Det er som om en appell eller ordre har sneket seg inn i meg som en tyv (Levinas 2009:11-13). Resultatet er et forhold til det radikalt annet, som hos begge beskrives som både asymmetrisk og ulikeverdige, og som hos begge ikke kan reduseres til en kognitiv relasjon.

Levinas og Kierkegaard: Strukturell likhet og teologisk ulikhet

Jeg har nå fremstilt Levinas og Kierkegaard med fokus på de likhetene som finnes på det strukturelle nivå. Begge beskriver et forhold til noe absolutt og transcendent, noe som bryter inn direkte i subjektet, uten å kunne stanses av noen av hans forsvarsverker. Det radikalt annet rammer på det konstitutive nivået av subjektiviteten og selvet, før man har fått sjansen til å oppfatte det. Hos begge har subjektets au-

tonomi derfor fått en tvilsom status.

Men det er også nødvendig å si noe om forskjellene mellom dem, noe jeg skal gjøre avslutningsvis. Da må vi inn på tolkningene av hvor mennesket møter det absolutte, og hva forholdet er mellom religion og etikk, såvel som hva



disse begrepene betyr. Jeg skal også komme inn på hvordan Levinas' begrep om «sporet» leder til et gudsbegrep som er fremmed for Kierkegaard.

Som kjent er etikk hos Levinas «førstefilosofi». Etikken er før ontologien, og det er i det etiske forhold man møter det absolutte. Hvis vi nå med religion forstår individets forhold til det absolutte, er etikk hos Levinas det samme som religion. Tanken er at i den Annens ansikt og bare der står man overfor det radikalt annet. Levinas avviser enhver forståelse av religion som gjør individets personlige forhold til Gud primært i forhold til individets forhold til den Annen. Dette er nettopp hva han mener skjer hos Kierkegaard, noe han omtaler som teoretisk vold og en nedvurdering av det etiske til sekundær status (Levinas 1997:31). Her sikter han til *Frygt og Bæven*. I denne boken er det religionen som er forholdet til det absolutte, og det på en måte som setter det etiske ut av spill. Dette kalles den «teleologiske suspensjon av det etiske», og betingelsen som kan oppfylle en slik suspensjon er at individet stilles overfor et absolutt mål (Gud). I lys av et absolutt mål, blir nemlig etikkens mål og krav relative. Her ser vi at Kierkegaard legger noe annet i «etikk» enn Levinas. Hos Levinas er det etikk som er for-

holdet til det absolutte (og derfor kan kalles religion). Hos Kierkegaard kan etikk derimot forstås som samfunnets moral, dets normer for skikk og bruk, og flere knytter dette til Hegels begrep «Sittlichkeit» (Evans 2009:104-105). Tanken er at trosforholdet ikke kan gjøres til en del av dette. For mens innholdet i det etiske (som Sittlichkeit) kan medieres og gjøres universelt, er trosforholdet absolutt og umediert.

Levinas sier at åpenbaringen av ansiktet er slik at det aldri kan utledes fra individets verden

Trosforholdet er en «absolutt relasjon til det absolutte» (Kierkegaard, 2003a, 84-85). Dette er, som vi ser, motsatt av Levinas. For å sette det på spissen kan vi med Westphal si at Levinas beskriver etikken slik at den oppfyller betingelsen for en «teleologisk suspensjon av det religiøse» (Westphal 2008:47). Grunnen er at kun her står individet i et absolutt forhold til det absolutte. Tesen er at forholdet til den Annen medierer forholdet til Gud, ikke omvendt (Westphal 2008:37).

Når vi ser på Levinas' begrep om «sporet», og den type en guds-forståelse det leder til, viser en annen skarp forskjell seg. Levinas sier at åpenbaringen av ansiktet er slik at det aldri kan utledes fra individets verden, og heller ikke reduseres til det. I ansiktet står man overfor noe han kaller «det gåtefulle». Dette er en form for mening eller betydning som aldri kan bli nærvær og fremtredelse, men som forstilles allerede i og med dets åpenbaring. Det gåtefulle betyr, eller viser til, en fortid som aldri vil bli et nærvær (Levinas 1998:66-70), (jf. et land som aldri har vært vårt fedreland, og som vi heller aldri vil ankomme, nevnt ovenfor).

Ansiktet er nettopp ansikt, mener Levinas, ved å komme fra en slik «uminnelig» fortid som aldri kan hentes tilbake til et nå. Hos Levinas er det denne fortiden (eller kanskje dette alltid forgangne, og uoppnåelige) som er Gud. Dette er som vi ser et ganske spesielt gudsbegrep, og her skiller Levinas og Kierkegaard seg skarpt. Gud er nemlig hos Levinas ikke kristendommens personlige Gud, men noe mer abstrakt, et «nærvær av fravær». Han kaller det blant annet «illeiteten», og situerer det som noe fraværende i ansiktet. Levinas sier også at ansiktet «er i sporet» av det som har gått forbi, men som aldri vil bli nærværende. Gud vil altså aldri bli nærværende eller «nåtidig», på en slik måte at Gud kunne blitt et «Du», men må alltid forbli «Han», som i ansiktet allerede har trukket seg tilbake (Levinas 1998:103-104).

Dette er svært fremmed for Kierkegaard, av den grunn at det kristne håpet om en gang å få være i Guds nærvær mangler. Det er som om vi har synd uten frelse, tiltale, men ingen mulighet for botsgjørelse eller å komme fri. Som Westphal peker på finner vi hos Kierkegaard et frelsesdrama, hvor håpet om fremtidig guddommelig nærvær,

frigjøring og salighet står sentralt. Fra et slikt perspektiv er det ikke illegitimt med et håp om å få se Gud ansikt til ansikt. Kierkegaard kan innvende at Levinas argumenterer for umuligheten av dette ved å begrense seg til de rammer vår nåværende posisjon som falne innebærer, men at kristendommen åpner for et legitimt håp om gjenopprettelse, hvor nye ting vil bli mulige (Westphal 2008:39-41). Dessuten tror jeg han ville avvise at Gud er et nærvær av fravær, og heller fremholde den kristne Gud som en person, som kaller på oss og ønsker et personlig forhold til hver og en av oss. Hvis vi trekker inn boken *Kjærlighetens gjerninger*, så tror jeg Kierkegaard ville svare på kritikken om at han gjør etikk sekundært i forhold til religion, med at dette stemmer. Det mest verdifulle forhold et menneske kan inngå i er faktisk det man har til Gud, og derfor krever sann kjærlighet at man forsøker å lede også ens neste til å søke Gud. Det er også mulig at Kierkegaard ville anklage Levinas' begrep om den Annen for å være en slags avgudsdyrkelse, hvor den Annen sees som Gud, og det mellommenneskelige opphøyes til religion på bekostning av kristendommens første bud, å elske Gud. Han sier for eksempel at å elske et annet menneske som Gud, er å bedra seg selv (Kierkegaard 2003b:107-109). Man kan selvfølgelig spørre seg om en slik kritikk ville vært rimelig, men poenget nå her på slutten er å få fram at det er når vi går inn i teologien at disse to fremstår som skarpt forskjellige. Dette bør man først gjøre i lys av et fokus på et slektskap på det før-teologiske plan.

Dette åpner for å se flere likheter, også når det gjelder på hvilke punkter de kan utsettes for en felles kritikk. Jeg tenker for eksempel på at mens Levinas kritiserer Kierkegaard for at hans trosbegrep gjør forholdet til Gud eksklusivt i forhold til det mellommenneskelige kan vi også rette en slik kritikk til Levinas, og spørre om ikke hans begrep om forholdet til den Annen også har en eksklusivitet i seg, på bekostning av forholdet til de andre. Har vi ikke her det samme problemet som han anklaget Kierkegaard for, nemlig at ett unikt forhold (hos Levinas til «den Annen» og hos Kierkegaard til den kristne Gud) opphøyes og gjøres primært, på bekostning av vårt forhold til andre mennesker? Forholdet til det radikalt annet har hos begge et potensielt problem med eksklusivitet.

Begge to forsøker å løse dette ved å tenke seg at ett unikt forhold må foreligge i utgangspunktet, for å kunne gi mening og innhold til alle andre forhold. Opphavet til sann kjærlighet (Kierkegaard) og ansvarstagen (Levinas) er nemlig i individets forhold til det hver av dem forstår som det radikalt annet (det absolutte). Jeg tror tanken er at eksklusiviteten slik brytes. Hos Levinas skjer dette når man rammes av den konkrete Annen som ansikt, ved at man

der vises «den fremmede», «enken» og «den faderløse», noe vi kan forstå som symboler på menneskets lodd (Levinas 1996:210). Man rammes altså av en appell som gjør menneskers utleverthet og sårbarhet presserende, som et menneskelig og universelt problem, som også angår de man ikke har møtt. Hos Kierkegaard er påstanden at opphavet til sann kjærlighet er i å elske den usynlige Gud, for det er slik man lærer å elske. Samtidig sier han at målet på hvorvidt man elsker Gud er at man elsker sin konkrete neste (som man ser) (Kierkegaard 2003b:156). Felles med Levinas er (selv her) at innholdet i vår etikk som noe som angår de fjerne og ukjente like mye som de nære og kjente, er noe som stammer fra at man i utgangspunktet har inngått i et unikt forhold til en bestemt annen. Men samtidig er det her at den skarpeste teologiske forskjellen viser seg, i synet på hvor man påtreffer det absolutte (det radikalt annet), og hva det absolutte er.

Konklusjon

Mitt fokus har vært å vise at det er et filosofisk slektskap mellom Levinas og Kierkegaard når det gjelder strukturen i det forhold mellom individet og «det radikalt annet» jeg mener de begge beskriver. På hver sin måte underminerer de tanken om at subjektet først og fremst er suveren og autonom, og så eventuelt rammes, og slik blir gjenstand for heteronomi. Heteronomien er derimot en iboende del av subjektiviteten. Til tross for sine ulike begrunnelser for dette, er de dermed begge med på å gi et korrektiv til den form for subjektforståelse som går tilbake til John Locke og Thomas Hobbes, hvor autonomi er det primære og naturlige gitte, mens heteronomi tenkes som noe eksternt, og eventuelt.

Men som vi så i avsnittet ovenfor kan Levinas og Kierkegaard også fremstilles som motsetninger, noe som blir særlig tydelig når vi inntar et teologisk perspektiv. Levinas' abstrakte Gud, som alltid i ansiktet er trukket til-

bake, og Kierkegaards personlige, kristne Gud, kunne ikke vært mer forskjellige. Når det er sagt, er det interessant at de begge situerer opphavet til ansvarstagen og nestekjærlighet i ett unikt og personlig forhold, som gir innhold og mening til tanken at også andre menneskers eksistens er moralsk presserende. Igjen er det strukturelle likt, mens det teologiske er ulikt.

I lys av denne strukturelle analysen, og de likheter som jeg har fremhevet, er min konklusjon at man ikke får et fullverdig bilde av forholdet mellom Levinas og Kierkegaard ved å gå rett til de få stedene hvor Levinas eksplisitt omtaler Kierkegaard, og da som regel i negative vendinger. Dette peker for raskt på de teologiske forskjellene. Derfor har jeg valgt et strukturelt perspektiv for å få fram en annen måte å se dem på.

Jeg vil kort her på slutten også nevne en måte å nyllese Kierkegaard på i *Frykt og Bæven*, som også har konsekvenser for forholdet til Levinas. En slik mulighet viser seg i en bok av Jacques Derrida, *The Gift of Death*. Som Michael L. Morgan påpeker leser ikke Derrida her Abrahams situasjon (i Kierkegaards utlegning) bare som et dilemma om hvorvidt man skal la troen komme før ens plikt overfor sin neste. Spørsmålet om hva som skal ofres (forholdet til Gud eller forholdet til vår neste) kan også fremstilles som en beskrivelse av et iboende dilemma i moralen. Dette var jeg inne på ovenfor når det gjelder at både Levinas og Kierkegaard har et potensielt problem med eksklusivitet. Abrahams pine kan nemlig tenkes som en beskrivelse av det dilemma som ligger i det etiske, når det gjelder spenningen mellom det eksklusive i ansvaret for en konkret annen, og vårt ansvar for andre mennesker. Tanken er at moral alltid innebærer offer, og prioriteringer som ikke alltid kan rettferdiggjøres. Vi behøver derfor ikke å gå til et spørsmål om en rangordning mellom etikk og religion for å få fram et dypt dilemma ved menneskets situasjon som moralsk vesen (Morgan 2009:416-418).

NOTER

¹Jeg bruker derfor også denne formen. Jeg bruker liten forbokstav i «det radikalt annet», fordi her indikerer jeg at jeg sikter til et annethetsbegrep som også kan anvendes på Kierkegaard, og derfor ikke forholder meg utelukkende til Levinas' bruk av dette begrepet.

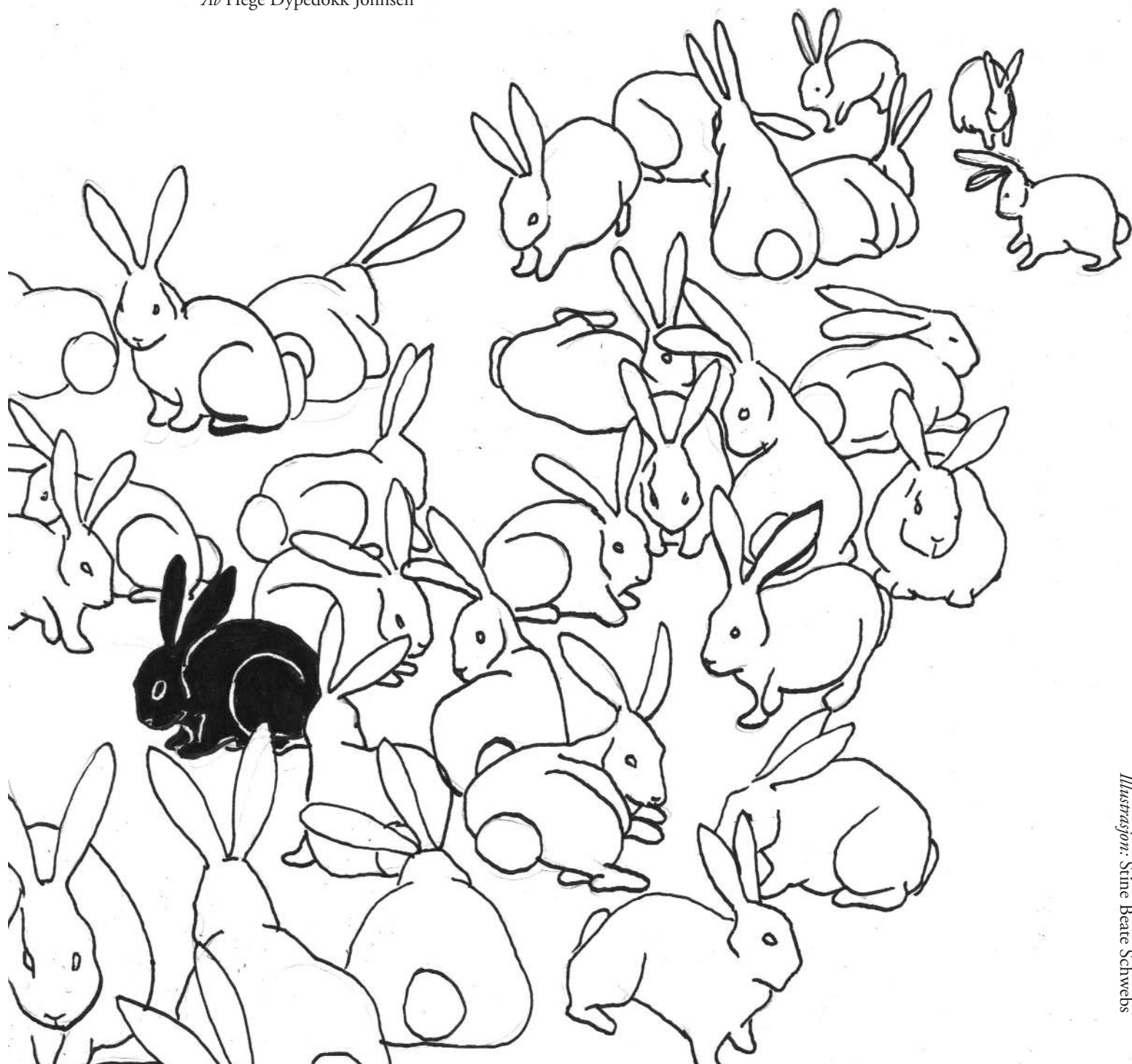
²I denne sammenheng bruker jeg «Kierkegaard» som referanse, ikke de ulike pseudonymene hans.

LITTERATUR

- Evans, C. S., 2009, *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge University Press.
Kierkegaard S., 2008, *Sickness Unto Death*, Penguin Books.
-----, 2003a *Fear and Trembling*, Penguin Books.
-----, 2003b, *Kjerlighedens gjerninger*, Gyldendal.
-----, 1994 *Ausluttende uvitenskapelig etterskrift til «De Philosophiske Smuler»*, Pax Forlag A/S.
Levinas, E., 1996, *Totalitet og Uendelighet*, Hans Reitzels Forlag.
-----, 2009, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Duquesne University Press.
-----, 1997, «Existence and Ethics», *Kierkegaard. A Critical Reader* Wiley Blackwell, s.31.
-----, 1998, *Collected Philosophical Writings*, Duquesne University Press.
Morgan, M. L., 2009, *Discovering Levinas*. Cambridge University Press.
Westphal, M., 2008, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* Indiana University Press.

«HØR HER! MENER DU AT
BUHUNDTISPER SKAL GJØRE
SAMME VAKTTJENESTE SOM
HANNENE, JAGE SAMMEN
MED DEM OG SÅ VIDERE?»¹

Av Hege Dypedokk Johnsen



Det hevdes gjerne at Platon fremmet tanker om likestilling mellom kvinner og menn.² Jeg vil her argumentere for at det ikke er tilfelle. Kort sagt ønsker jeg å tydeliggjøre at det flere Platon-lesere har tolket som et likestillingsforslag ved nærmere ettersyn viser seg å være en skjult privilegering av «det mannlige» og ekskludering av «det kvinnelige». Kritikken er således hovedsakelig konsentrert rundt premisset om «kjønnsløshet» som preger karakteriseringen av vokterrollen.

I. Bakgrunn

I likhet med annet feministisk arbeid har feministisk filosofi utgangspunkt som kritikk av en tradisjon. For feministisk filosofi er det derfor nærliggende å begynne med nettopp Platon, som gjerne beskrives som *den første filosof*. Riktignok må den aristoteliske arv sies å ha en stor del av ansvaret for at mannen har blitt stående som norm for mennesket helt frem til våre dager, da Aristoteles, kort sagt, beskriver kvinnen som en mangelfull mann.³ Platons kvinnesyn er vanskeligere å gripe fatt i, noe som delvis kan forklares ut fra hans polyfone skrivestil. For dialogformen muliggjør et mangfold tolkninger av Platon, noe som kommer særlig godt frem når det gjelder spørsmål som omhandler kjærlighet, kjønn og likestilling.

I det følgende vil det fokuseres utelukkende på vokterklassen, da Platons idé om kvinnelige voktere gjerne trekkes frem som «bevis» for at Platon kan karakteriseres som en likestillingsfilosof.⁴ For å argumentere imot denne oppfatningen av Platon ser jeg meg nødt til å anvende begrepene «kvinnelig» og «mannlig». Verken «kvinnelighet» eller «mannlighet» lar seg definere i en enkelt setning, et forsøk på dette er dømt til å mislykkes. Jeg vil derfor presisere at når jeg i det følgende benytter disse begrepene sikter jeg fortrinnsvis til det som i *Staten* refereres til som kvinnelig/mannlig. Jeg vil se på den kvinnelige vokterrollen i relasjon til blant annet kjønnskonflikten vi finner i gresk mytologi og diktning, Platons syn på kvinners sjel, samt rollen som hustru og mor. Underveis benyttes konkrete eksempler fra Platons verker og fra annen litteratur.

II. Kjønnforskjellen: fundamental?

Jeg har her til hensikt å vise 1) hvordan Platon gjennom Sokrates søker å endre oppfatningen om kvinnen som noe fundamentalt *annet*; 2) at Platon eksponerer en hierarkisk ett-kjønnstenkning; 3) hvordan både punkt 1 og 2 henger sammen med Platons syn på *motsetninger*.

I gresk mytologi finner vi en form for vegetativ, enkjønnet forplantning. Athenernes urfar Erikhthonios hadde ingen mor: Hefaistos' sæd falt til jorden, etter at den

maskuline jomfru Athene hadde unnsloppet Hefaistos elskovssyke. Likevel oppførte Athene seg *som om* hun var blitt befruktet: Hun fostrer opp Erikhthonios. Verken jorden eller Athene har bidratt i befruktningen. Den første jordfødte athener er utelukkende et produkt av faren. Barnet tar ikke opp i seg *annetheten* moren representerer, slik er barnet og moren fremmede (*ksénos*) for hverandre.

Tanken fra gresk mytologi om kvinnen som en fremmed og fundamentalt *annen* videreføres blant annet av grekernes læremestere. Kjønnskonflikten er sentral i de fleste tragedier generelt, spesielt hos Hesiod hvor kvinner og menn tilskrives ulike krefter og «slektskap».⁵ Kjønnforskjellen blir med andre ord ansett som *fundamental*. Utover diktverker gir Platons dialog *Menon* oss gode grunner til å tro at oppfatningen blant «folk flest» var at kvinner og menn hadde fundamental ulik natur, og følgende ulik dygd (*areté*). Slavegutten Menon skal svare på Sokrates' *ti esti*-spørsmål, *hva er dygd?* Dersom det er dygden til en *mann*, svarer Menon, er svaret enkelt: Mannens dygd er å være engasjert i den offentlige sfæren, hjelpe venner og skade fiender. Er det derimot en *kvinnes* dygd du er ute etter, så er den å stelle huset på en god måte, være engasjert i den private sfæren innendørs, og være lydig og pliktoppfyllende overfor mannen (71e). Sokrates repliserer at både kvinner og menn trenger å være rettferdige for å kunne utføre et arbeid (*érgon*) godt, siden det å *være god* krever de samme egenskaper (73a-c). Kjønnforskjellen gjøres her irrelevant når det er snakk om et etisk subjekt. Spørsmålet er: Hvorfor oppponerer Platon mot forståelsen av kjønnene som fundamentalt ulike? Hos Platon er ikke motsetninger verdinøytrale, de representerer en potensiell konflikt. Ulike motsetninger må derfor inneha (i praksis *tilskrives*) ulik hierarkisk status, og motsetninger med lavere status må *tøyles*, slik at motsetningene *oppheves*. Dette er nødvendig for at harmoni kan oppstå.⁶ Jeg vil argumentere for at kjønnforskjellen for Platon nettopp innehar en slik motsetning som i hans perspektiv må nivelleres, og poengtere at innen den platonske visjon kan ikke fundamentale motsetninger jevnes ut som *likeverdige*, det må en hierarkisk orden til.

I *Lovene* finner vi en påstand om at kvinner har dårligere muligheter enn menn til å opparbeide dygd (781b), men at de har en *annen* dygd kan ikke Sokrates gå med på. For hvis kvinner og menn er fundamentalt ulike og likeverdige, også med tanke på dygd, så finner relativismen sitt legitimeringsgrunnlag – dermed står dygdenes universalitet og enhet for fall. Konsekvensen blir at Platon eksponerer en form for hierarkisk ettkjønnstenkning fordi «kvinnen kun kan defineres som en negasjon av mannen»

(Songe-Møller 1999:153). At Platon søker å gjøre kjønnsforskjellen irrelevant er sentralt med henblikk på likestillingsspørsmålet, fordi – som jeg vil vise – de kvinnelige vokterne kun tillates dersom de opphever sin tradisjonelle kjønnsstilhørighet.

III. Vokternes utdanning

I sitatet som danner utgangspunkt for dette essayet benyttes metaforen «vakhund» for vokter. En vakhund er en hund som er tillært korrekte reaksjoner, og slik skiller seg fra en «villhund». I det følgende vil jeg tydeliggjøre hvordan

I antikk litteratur er Akilles det arketypiske eksemplet hvor thumós går amok; en skremmende advarsel om hva som kan skje en mann som ikke bare lar seg karakterisere av sine thymetiske elementer, men som også lar seg dominere av dem

Platon vil oppdra «vakhunden» ved å se nærmere på Sokrates' bruk av «villmannen» Akilles i forbindelse med vektleggingen av *riktige historier*. Jeg ønsker også å få frem de aspekter ved utdannelsen som er basert på å distansere seg fra det kvinnelige.

De følelser som river i den Akilles vi møter i Homers *Iliaden*, kan beskrives som *thymetiske*, de er med andre ord tilknyttet sjeledelen *thumós*. Platon deler menneskets sjel i tre deler: *Epithymia* (begjæret), *thumós* (temperamentet) og *tó logistikón* (fornuften). *Thumós* som

sjeleled danner et sett med holdninger og følelser som *responderer* på ytre hendelser. Det mest karakteristiske ved *thumós* kan sies å være den «oppbrusende vrede» (R:439e), men denne delen av sjelen inneholder også skam og ambisjoner, behovet for anerkjennelse, rettferdighet og respekt. I antikk litteratur er Akilles det arketypiske eksemplet hvor *thumós* går amok; en skremmende advarsel om hva som kan skje en mann som ikke bare lar seg karakterisere av sine thymetiske elementer, men som også lar seg dominere av dem, i stedet for å være styrt av egen (eller andres) fornuft (Hobbs 2000:199). I stedet for å berømme Akilles som et krigersk forbilde for unge voktere, blir Akilles av Sokrates trukket frem som et eksempel på hvor galt det kan gå dersom de thymetiske elementene får fritt spillerom.

Hvordan kan man forhindre at *thumós* går amok? Er en god vokter en umulighet, i og med at vokteren må beherske to motstridende egenskaper, være både vennlig og brutal? Dette er noen av problemene som diskuteres angående vokterne (R:375c). Jo edlere den gode thymetiske vokter er hos Platon, desto mindre sint vil han kunne bli (R:440cd), i det minste vil den gode vokter være i stand til å utporsjonere sinnet på en veloverveid måte. Sinne er

dermed en følelse som kan vise svakhet - hvis man på bakgrunn av sinne ikke klarer å oppføre seg verdig. Akilles viser liten grad av refleksjon angående sinne og hevnlust, høylytt gir han uttrykk for spontane følelser (R:387). Dette er oppførsel Sokrates tar avstand fra. En vakhund som bjeffer og klynker i tide og utide er en dårlig vakhund.

Gjennom utdannelsen skal vokterne lære å beherske seg. Idealet om «den beherskende» fremtrer allerede i bok 1, når Sokrates samtaler med den eldre, velstående og respekterte herremannen Kefalos. På spørsmål om hvorvidt alderdommen er en tøff tid svarer han at dersom man er behersket, vil verken alderdommen eller ungdommen være en hard tid (R:329d). Platon går ikke inn for å *eliminere* reaksjoner knyttet til *thumós*, hans løsning ligger i å sofistisere *thumós*. Sofistikeringen skal sørge for at vokternes *thumós* ikke forblir primitiv, og slik forhindre at denne oppfører seg lik en villmann/villhund, en «brølende okse, brusende elv eller kneggende hest» (R:396b). Hvordan skal ungdommen, spesielt vokterne, trenes opp til å kunne beherske seg? Nøyaktig hvordan kan *thumós* sofistiseres? Svaret ligger i en form for psykomotorisk trening, hvor sentrale elementer er riktig filosofi, fysisk fostring, riktig musikk og riktige historier. La oss se nærmere på de *riktige historier*. Begrepet *mimesis* nevnes ikke eksplisitt her, likevel er det tydelig at tanken bak er at de unge vil etterlikne de riktige rollemodellene som opptrer i de riktige historiene.

Sokrates vektlegger at vokterne må skånes for historier som skaper frykt for døden (R:386a). På Platons tid var det vanlig at man leste høyt, også når man leste for seg selv, og epos og tragedier ble ofte fremført. Publikum og skuespillere var borgerne selv, og dermed utelukkende menn, som gjennom dette skulle få «renset sin sjel» for å få økt moralsk bevissthet (*kátharsis*). Replikker av kvinner forekom rett som det var, men også de kvinnelige rollene ble spilt av menn, som dermed måtte etterligne kvinner. Sokrates understreker at vokterne ikke skal etterligne uverdige skikkelser, som for eksempel kvinner:

De unge menn som vi sier vi drar omsorg for, og som skal bli dyktige menn, må altså ikke da de jo er menn, få lov til å fremstille kvinner – enten det nå er gamle eller unge kvinner, kvinner som tretter sin mann, kvinner som overmodige av medgang opptrer frekt og pralende overfor gudene, eller kvinner som er overveldet av motgang, sorg og jammer – enda mindre kvinner som er syke, forelskede eller har fødselsveer. (R:395d)

Vokterne bør ikke nedverdige seg til å etterligne det kvinnelige, gitt den hierarkiske strukturen. De tre siste livs-

situasjonene Sokrates nevner som spesielt uverdige er i tillegg særs kroppslige og trengende tilstander. Sitatet viser således hvordan Sokrates ser det uverdige ved både det kvinnelige, det kroppslige og det trengende.

Det er verdt å se på den greske terminologien her. Den mest spesifikke dygden for voktere er *andreía*, et begrep avledet av ordet *anér*, som betyr mann (Hobbs 2000:69). Begrepet brukes både om mannlighet og modighet. I Platons tekster finner vi en motsats til *andreía*, ordet *malakía*, som betyr både kvinnelig og svakelig.⁷ Det gir derfor mening at vokterne ikke skulle opptre kvinnelig og svakeelig. Vi ser her hvordan vurderingen av det maskuline som mer beundringsverdig (*tò kalón*) preger språket. Videre er det uklart om kvinner i det hele tatt har en thymetisk del, hvilket er sentralt fordi *thumós* er en forutsetning for *andreía*. I *Staten* sies det at kvinner kan ha en «thymetisk karakter», men dette er i uoverensstemmelse med erklæringen vi finner i *Lovene*, som hevder at ære og mot er karakteristiske for menn (802e).

Hvis ikke kvinner kan tilskrives begrepet *andreía*, blir kvinnelige voktere dermed en umulighet? Sokrates svarer: «hvis vi altså vil anvende kvinnene til de samme oppgaver som menn, må vi også lære dem de samme ting» (R:451e). Vokternes misogyne utdanning medfører altså ikke at kvinnelige voktere blir en *umulighet*. Det er imidlertid vanskelig å se for seg at en kvinne i praksis skal kunne bli beskrevet som «modig og mandig» (*andreía*), med mindre hun, i likhet med sine unge vokterbrødre, læres opp til å distansere seg fra det «kvinnelige og svakelige» (*malakía*).⁸

IV. Kvinnens natur – forenelig med vokternatur?

Når Sokrates uttaler at vi må gi kvinner og menn lik utdanning dersom de skal utføre samme arbeide, så kommer dette som en stor overraskelse på Sokrates' samtalepartnere og oss lesere. For når det i *Staten* tales om vokternes utdanning fokuseres det utelukkende på det mannlige kjønn. Dette bekreftes av Platons eldre bror Glaukon når han roser Sokrates for hans beskrivelser av vokteren (R:540c). Sammen med Polemarkhos og Adeimantos har vi nå ventet en stund på at kvinnenes posisjon i idealstaten skal undersøkes grundigere. Glaukons ros fører oss inn på temaet om kvinnelige voktere, for det er Sokrates svar på rosen som er blitt stående i filosofihistorien som «bevis» på at Platon var for likestilling:

Også kvinner Glaukon, for du må ikke tro at det jeg har sagt er ment mer om menn enn om kvinner blant dem, hvis natur er tilstrekkelig god (R:540c).

I forlengelsen av den metaforiske lignelsen mellom *thumós*,

voktere og vakthunder responderer Glaukon: «Hør her! Mener du at buhundtisper skal gjøre samme vaktjeneste som hannene, jage sammen med dem og så videre?» (R:451d). Sokrates svarer at de kvinnelige og mannlige vokterne skal gjøre alt i felleskap, men ta hensyn til at «tispen» er svakere. Uansett om synet av en eldre, rynkete naken dame som trener i gymnasiet er aldri så heslig (R:452b). Det er tydelig at Sokrates' tanke om kvinnelige voktere virker latterlig på samtalepartnerne. Som flere filosofer og filologer har påpekt var Sokrates' tanke om kvinnelige voktere radikal, siden kvinners politiske og sosiale rettigheter var meget begrensede i Athen på Sokrates og Platons tid.

Jeg vil nå gå nærmere inn på Sokrates' argumentasjon for at kvinnens natur er forenelig med vokterrollen. I følge *funksjonsargumentet* som i *Staten* først uttrykkes i bok 2, har ethvert menneske og enhver menneskelig del en natur som svarer til en spesiell funksjon, et arbeid, som det gjør bedre enn noe annet (R:352d-353a). Sokrates holder fast ved funksjonsargumentet gjennom hele *Staten*, også når han blir klar over det påtrengende paradoks:

Vi innrømmet jo at ulike naturer bør ha ulike gjøremål, og at kvinnens natur er forskjellig fra mannens. Men nå sier vi at de ulike naturer bør ha samme gjøremål. Det er det dere bebreider oss? (R:453d)

Siden kvinner og menn har ulik natur skal de ha ulike funksjoner i staten, i følge tidligere enighet (R:453b). Paradokset oppstår når Sokrates på den ene siden sier at lettere arbeid må henvises til kvinner grunnet deres svakhet som gruppe (R:457a), mens han på den andre siden sier at de mannlige og kvinnelige vokterne må utføre alle beskjeftigelser i fellesskap (R:457bc). Hvis kvinner og menn virkelig har samme natur, hvorfor skal da kvinnene henvises til lettere arbeid? Hvordan skal vi forresten forstå *lettere* i denne sammenhengen, er det utelukkende snakk om fysisk lettere? Det er Glaukon som først sier at kvinner fullt ut må inkluderes i krigsoperasjoner (R:471d). For kun ved å inkludere kvinnene i *alle* beskjeftigelser kan paradokset forsvinne. Her ser vi hvordan Glaukon på kort tid har gjennomgått en signifikant forandring i synet på kvinnelige voktere. Eller er han ironisk? For som vi husker insisterte Glaukon på at når det kom til fysisk styrke var kvinner langt dårligere enn menn (R:451e), og det er han som først påpeker Sokrates' kontradiksjon (R:453c). Kanskje har Glaukon blitt overbevist om at suksess i krig avhenger av den riktige utdanning, og ikke fysisk styrke

Den mest spesifikke dygden for voktere er *andreía*, et begrep avledet av ordet *anér*, som betyr mann

slik tidligere antatt, hvilket underbygger tesen om Akilles som en dårlig rollemodell. Sokrates står likevel overfor en utfordring: Han må overbevise de andre om at ulike naturer *kan* utføre samme arbeide. Etter å ha uttrykt misnøye over at samtalepartnerne «bare henger seg opp i en motsigelse i selve ordlyden» (R:454a), går han til verks. Sokrates responderer med at da de ble enige om at kvinner og menn hadde ulik natur hadde de ikke undersøkt hva de mente med ordet «natur» (R:454b). Ved siden av å henvise til at «det nyttige er skjønt» (R:457c), ligger Sokrates' løsning i å nysansere språket ved å innføre et skille mellom *natur* og *naturanlegg*, hvorpå han argumenterer for at kvinner og menn kan ha de samme *naturanlegg* for å være voktere (R:456a). For det er naturanleggene som avgjør hva man

Om analogien skallet/langhåret er ekvivalent med kvinne/mann kan nok diskuteres, men analogien understreker i det minste at kjønnsforskjellen ikke blir ansett som en fundamental forskjell.

duger best til å utføre. Videre sier han at den eneste vesentlige forskjellen mellom kvinnen og mannens natur er den at kvinner føder og mannen avler, ellers har de ingen vesentlige forskjeller hva angår kompetanse. Derfor bør de etterstrebe de samme goder. Ingen oppgaver tilhører kvinner i kraft av at de er kvinner. Skal ikke en skallet mann og en langhåret mann kunne utføre samme arbeidet, selv om de har ulik natur med tanke på hårvekst? (R:454c) Om analogien skallet/langhåret er ekvivalent med kvinne/mann kan nok diskuteres, men analogien understreker i det minste at kjønnsforskjellen ikke blir ansett som en fundamental forskjell. Den er en bagatell. Den både kan og bør oppheves.

Gjennom *elenkhos*-metoden overbeviser Sokrates sine samtalepartnere om at kjønnsforskjellen er en irrelevant forskjell med tanke på hva slags arbeid menn og kvinner skal kunne ta seg til. Et problem fra feministisk hold er imidlertid at når Sokrates argumenterer for at ingen oppgaver spesifikt tilhører kvinner, fordi menn kan gjøre oppgavene bedre, kommer det ingen argumenter eller hint om at det ikke finnes spesifikke mannlige kompetanseområder (Annas 1999:267).

Det er interessant å se på tematikken om kvinnens natur i relasjon til Platons tanker om forholdet mellom kropp og sjel. Noen mennesker er skapt av gull, noen av sølv og noen av jern og kobber (R:415b). Enkelte sjelelige «gullmennesker» og «sølv-mennesker», *ser ut som* kvinner (Svenneby 1999:27). En kan her tenke at en av grunnene, om ikke selve grunnen, til at Platon er opptatt av at alle

skal få muligheten til å utvikle sine dygder, er at vi umulig kan vite ut fra det jordiske kjønn hvor «det gode» skjuler seg. Det kan nemlig hende at en «gullmann får et sølvbarn, en sølvmann et gullbarn og så videre» (R:415c). I tillegg til at vi her ser tydelig hvordan platonisk kunnskap innehar et forbehold om at det som fremkommer for oss i den sanselige verden potensielt kan feilinformere oss, ser vi hvordan Platons tanker om kjønn henger nøye sammen med hans øvrige filosofi. Det ville vært urettferdig, kanskje spesielt mot en mannlige sjel, som på grunn av feighet i et tidligere liv er blitt gjenfødt i en kvinnekropp⁹, dersom denne «kvinnen» ikke fikk anledning til å utforske hva slags arbeide hun duger best til (Svenneby 1999:27). Dette styrker tesen om at det biologiske kjønn er irrelevant hos Platon, at den jordiske kjønnsforskjell både kan og bør oppheves, fordi i den grad kjønn *er* relevant, så er det på et sjelelig plan.

Et annet og kanskje mer tungtveiende argument Sokrates trumfer gjennom henger sammen med det allerede nevnte argument om at «det nyttige er skjønt»:

Overalt er kvinnen svakere enn mannen. – Det er riktig. – Skal vi nå pålegge mannen alle plikter og ikke kvinnen noen? – Nei, det er da umulig. (R:455de)

Dette er et pragmatisk argument. Det blir sagt at mannen er sterkere enn kvinnen på alle områder, men at dette ikke er god nok grunn til å ikke pålegge kvinnen plikter. Det ville være latterlig sløsing med ressurser å ikke la kvinner arbeide. I idealstaten skal ikke alle kvinner «bare» oppdra barn: «De beste kvinnene» (R:456e) skal benyttes som en ressurs for samfunnet. Det er altså et spørsmål om å utnytte ressursene: Det refereres ikke til kvinners behov eller ønsker. Ingenting blir sagt om hvorvidt kvinnene selv er frustrerte over de rollene de har i samfunnet, eller hvorvidt de ville levd mer tilfredse liv som voktere – statslaver, – enn som husslaver (Annas 1999:270).

Grunnen til at hun tillates som vokter kan oppsummeres slik: a) Det jordiske kjønn er, som alt annet jordisk, noe vi ikke skal tillegge for mye verdi, fordi det sjelelige er det *virkelige*; b) Å ikke skulle gjøre nytte av en kvinne med vokteranlegg er «stygt/ondt», ettersom «det nyttige er skjønt». En kvinne med vokteranlegg er tross alt bedre som vokter enn en mann med handelsanlegg, selv om hun er svakere, lyder argumentasjonen. Videre må vi merke oss at intet tilsier at ideen om kvinnelige voktere er oppstått grunnet sympati med kvinnenes daværende situasjon, det er ikke snakk om *urettferdighet*, men snarere en *unyttighet* som ikke burde finne sted under ideelle forhold.¹⁰

V. Livet som vokter: kjærlighetsløst

Jeg vil her vise hvordan livet som vokter fremstilles som kjærlighetsløst. Dette er relevant fordi seksualitet og kjærlighet vanskelig kan abstraheres når vi snakker om kjønn. Det å fjerne kjærligheten blir en del av den platoniske «kjønnsløsheten» som skal karakterisere vokteren.

Disse kvinner skal i fellesskap tilhøre disse menn, og ingen skal leve sammen med bare én enkelt mann. Barna skal også være felles, og foreldrene skal ikke kjenne sine barn og barna ikke sine foreldre (R:457d).

Kjønnsforskere har spurt «Hva er kvinnelighet når det ikke primært sees i relasjon til menn eller moderskap?» (Hellesund 2001:142.) Fremdeles er «moderskap» og «heteroseksuell kjærlighet» sentrale begreper for vår kulturs oppfatninger av kvinnelighet. Sokrates' forslag kan således leses som tegn på at de kvinnelige vokterne ikke skal ta del i de aktiviteter som tradisjonelt er ansett som nødvendige for å kunne defineres som *kvinne*. Tvert i mot skal de kvinnelige vokterne ta del i de dygder vi husker at Menon klassifiserte som mannlige. Dette kommer frem når vi ser på de prinsipper de er blitt enige om at bør gjelde vokterklassen:

1. *Ingen av dem skal ha privat eiendom.* På Platons tid falt hustruer inn under betegnelsen «eiendom», og bare huseiere kunne stemme i folkeforsamlingen på *agora*. «Frihet var for den athenske borger å eie sin *oikos* (hus og hjem), og å ha kvinner/slaver som sørget for livsnødvendighetene for ham» (Svenneby 1999:15). Vokterne derimot skal ikke ha egne hus. De skal leve sammen som soldater i felten (R:416de), på en måte som ekskluderer muligheten for en privat sfære. De skal aldri *vende hjem*, men alltid være i statens tjeneste.

2. *Vokterne skal ikke ha nære private relasjoner.* De skal ikke være i en økonomisk situasjon der de kan ha noe å tilby sine elskerinner (R:420a). Hva angår kvinner som er voktere, så skal de ikke «fullbyrde» sin kvinnelighet gjennom verken a) å være en bestemt manns hustru/husslave, eller b) gjennom moderskapet, da de ikke skal oppdra egne barn eller ha private relasjoner til barn. «De beste kvinnene» vil dermed bety, paradoksalt nok, de kvinnene som i høyest grad har opphevet sin kjønnsstilthørighet. Det er således strengt tatt ikke et forslag om å *likestille kjønne*, slik det gjerne hevdes, men en skjult privilegering av det maskuline innenfor vokterklassen.

Enkelte feminister har hatt like radikale forslag som Platon angående å styrke fellesskapsfølelsen i stedet for å holde fast på kjernefamilien. Sulamith Firestone er et godt

eksempel: Hun ville spre emosjoner som ellers er forbeholdt familien utover samfunnet, ingen skulle ha eksklusive relasjoner til barn.¹¹ Firestone argumenterte imidlertid for at dette burde gjøres fordi det ville frigjøre kvinner og menn seksuelt. For Platon handler det overhodet ikke om frigjøring, men om hvordan man får best mulig voktere av staten.

Private romanser synes å være uforenelige med vokteridealets komponent *selvbeherskelse*. Hvis de mannlige borgerne skal ha elskerinner, er Sokrates klar på at det bør være for å «bevare sitt legeme i god stand» (R: 404d). Kefalos gjengir dikteren Sofokles' svar på spørsmål om han fremdeles er i stand til å ha samleie med kvinner:

Hysj! Jeg er lykkelig over å være ferdig med det der; det er som om jeg har unnsuppet en rasende og vill tyrann. (R 329:c)

Sitatet kan tolkes på minst to måter: At det er eget sanselig begjær som er tyrannen (Platon var ikke fremmed for å tillegge sjeledelene menneskelige egenskaper), og/eller at tyrannen er en *annen* person.¹² Ikke nok med at vi ikke har kontroll over eget begjær: Vi er også henvist til en annen, den vi begjærer, som er utenfor vår kontroll. Sanslig begjær er således et tegn på uselvtilstrekkelighet: Vi trenger noe utenfor oss selv for å bli tilfredsstillt (Songe-Møller 1999:163). Selv om min elskede ligger ved min side i natt, vet jeg ikke hva morgendagen bringer. I mellommenneskelige relasjoner rår tilfeldigheter og forgjengelighet. Fornuften, derimot, krever ikke noe utenfor seg selv for å få tilfredsstillt sitt begjær. Bare der fornuften er enehersker kan den enkelte være herre over seg selv og ha kontroll over eget liv. Det beste eksemplet på en selvtilstrekkelig mann i denne sammenhengen er – *surprise surprise* – Sokrates selv. Ikke sjelden viser det seg at Sokrates innehar de egenskaper som i Platons dialoger fremstår som foretrukne.¹³

«De beste kvinnene» vil dermed bety, paradoksalt nok, de kvinnene som i høyest grad har opphevet sin kjønnsstilthørighet.

Han er i den grad behersket av fornuften at han synes å være fullstendig frigjort fra sin egen kropp; verken kulde eller alkohol eller nakne kropp har noen som helst påvirkning på ham. Sokrates er det mest selvtilstrekkelige mennesket man kan tenke seg. Han trenger verken mat eller klær eller andres kjærlighet og omsorg. Han nøyer seg med den nytelsen fornuften gir ham. (Songe-Møller 1999:164)

Det er snakk om kvinner, barn, nakenhet og seksuelt samvær i forbindelse med kvinnelige voktere, likevel er temaet kjærlighet ikke tilstede. Og i den grad erotikk nevnes er det ved bruk av termer som «avl»: Sokrates spør Glaukon om han ikke parrer de beste av sine jakthunder med hverandre (R:459a), og understreker at slik bør det også foregå med vokterne. De beste kvinner skal fra sitt tyvende til sitt førtiende år stille sin kropp til disposisjon: De unge menn som utmerker seg skal som belønning ha samleie med kvinnene i vokterklassen. Slik sikres staten flest mulig barn avlet av gode fedre (R:468c). Mon om vokterkvinnene tillates i idealstaten ene og alene fordi de er nødvendige: På denne måten kan lederne systematisk avle frem de beste, det vil si de mest maskuline, voktere.

Det er et gjennomgående trekk i Platons tekster at er det snakk om kjærlighet ekskluderes kvinnene, og er det

Barn skal unnfanges systematisk for å avle frem de beste vokteregenskaper. De skal ikke ha foreldrenes kjærlighet: Staten skal være den eneste mor de kjenner.

snakk om kvinner ekskluderes kjærligheten fra diskursen.¹⁴ Angående temaet «voktere og kjærlighet» kan vi oppsummere følgende: Voktere skal ikke ha private romanser. Barn skal unnfanges systematisk for å avle frem de beste vokteregenskaper. De skal ikke ha foreldrenes kjærlighet: Staten skal være den eneste mor de kjenner. Konsekvensen blir at moderskapet og hustrurollen mister sin plass. Dermed må vi vurdere om det kan sies å være likestilling i en (vokter)klasse hvor det som er ansett som kvinnelige roller, verdier og aktiviteter verken har funksjon eller verdi.

VI. Konkluderende kommentarer

I dette essayet har jeg lagt vekt på å undersøke hvordan idealstatens voktere skal rekrutteres, utdannes og kontrolleres, ut fra et kjønnsperspektiv. Kanskje noen føler ubehag ved å benytte et kjønnsperspektiv på en filosof, grunnet en tanke om at det er anakronistisk, og/eller at filosofi er for «edelt» til å bli utsatt for denne type kritikk. Når en filosofis kvinnesyn tematiseres, kommer det kjapt en replikk om at «det var datidens kvinnesyn, *get over it.*» En slik respons er banal, fordi den skjuler sammenhengen mellom en filosofis kvinnesyn og filosofiske system. Flere store filosofer, deriblant Platon, gjorde lite for å skjule sin tenkning om kjønn. Hvorfor skal vi gjøre det? Vi må også være åpne for tanken om at Platons idealisering av det mannlige har hatt, og fremdeles har, reelle konsekvenser for menn og kvinners selvbilde og plassering av seg selv i samfunnet.

Det samme gjelder muligens vokterrollen: Er vokter-

rollen, enn si hele den militære profesjon, av en så edel karakter at den ikke må analyseres ut fra et kjønnsperspektiv? Jeg vil her hevde at dersom kjønn utelates fra diskursene om militæret velger man å se bort fra sentrale dimensjoner ved dannelsen, konstruksjonen og idealene som er gjeldende for soldaten og den militære organisasjon.

Vi har sett hvordan en kjønnset verdibelegging er nedfelt i det gammelgreske språk, både når det gjelder kvinner som fremmede og når det gjelder kvinner i sammenheng med begrepet om modighet. Nå er det klart at Platon skrev på gresk, kanskje kan han ha lidd under begrepenes begrensinger i sin skrijving om kvinner som voktere. Det er likevel ikke til å se bort fra at vokterrollen er konstruert på bakgrunn av forherligelse av maskuline verdier. Kanskje ikke så merkelig når vi er oss bevisst at vokterrollen, soldatkarakteren som vi vil si i våre dager, nokså utelukkende er konstruert i et maskulint miljø.

I dette essayet har begrepene «det kvinnelige» og «det maskuline» blitt hyppig brukt, uten nærmere definisjon enn den som ble gitt innledningsvis. Kanskje kan det virke som at jeg forutsetter en for rik definisjon av «det kvinnelige». Jeg vil her minne om at jeg har forholdt meg til det som tradisjonelt er ansett for spesifikt kvinnelig og det er i stor grad overlappende med det som Platons karakterer beskrev som kvinnelig: Moderskapet, rollen som hustru og en av to parter i heteroseksuelle relasjoner.

I denne teksten har jeg fokusert på den kvinnelige vokterrollen. Mye forblir imidlertid udiskutert: Man kan spørre seg om det er stort bedre å være statslave enn huslave, og i hvilken grad det er «bedre» å være mannlige statslave enn kvinnelig. De mannlige vokterne skulle nok gjerne hatt både hus, hustru og elskerinner fremfor å leve som slaver av staten. Videre kan man hevde at rollen som statlig vakthund – preget av et liv i tjeneste og lydighet ovenfor staten – inneholder momenter som kan sammenlignes med en hustrus forhold til sin ektemann: Som sagt ble hustruer regnet som mannens eiendom, og i følge Menon var det kvinnens dygd å være lydige og pliktoppfyllende (71e). Ut fra dette kunne man spurt seg om ikke kvinnene har *bedre* potensial for å bli gode vakthunder?

For å oppsummere: Det er vanskelig å akseptere påstanden om at Platon går inn for likestilling hva angår vokterklassen, spesielt når hovedtyngden i argumentene for ikke synes å ligge i en tanke om *urett*, men snarere *unyttighet*. Kvinner er således ikke *likestilt* i forhold til vokterrollen, hun er *tillat* – hvis og bare hvis hun oppgir sin kjønnstillhørighet. Vi må ta med i betrakningen at i den grad det er snakk om en form for «likestilling» ville den vært gjeldende for ytterst få kvinner.

Jeg vil avslutte dette essay med å gjenta hovedpoenget. Den tilsynelatende likestillingen vi finner hos Platon, basert på «kjønnsløshet», viser seg ved nærmere ettersyn å være en skjult måte å privilegere mannlighet på. Det er nødvendig å gjøre kjønnsforskjellen irrelevant, spesielt hva angår vokterklassen, for kun ved å gjøre dette kan det mannlige fremdyrkes og etterstrebtes *av alle*. Det kvinnelige skal ekskluderes, vokterne skal opplæres til å distansere seg fra det som kan assosieres som kvinnelig. Vokterne, som også karakteriseres som «de beste», må være mandige – en-

ten de er menn eller kvinner. Slik må det bli gitt Platons hierarkiske virkelighetssyn, som også medfører et hierarkisk kjønnsystem. Dersom man anser likeverd som en nødvendig betingelse for likestilling, kan Platon således ikke betraktes som likestillingsfilosof. «Likestillingsfilosofen Platon» er en myte: Likestilling må begrunnes i tanker om at privilegeringen av ett kjønn er galt i seg selv. Slike tanker kommer ikke til uttrykk i *Staten*.

NOTER

¹ *Staten*, 451d.

² Her kunne flere filosofer, feminister og filologer blitt sitert. En av de som var tidligst ute med å flagge dette var den britiske filosofen J.R. Lucas, som hevder at Platon må regnes som den første feminist.

³ Songe-Møller 1999:153. For nærmere lesning se Aristoteles *Metafysikken*, I., kap 6, 998a 1-10.

⁴ Filosofkonger og eventuelle filosofdronninger vil det med andre ord ikke bli tatt stilling til her.

⁵ Med Pandora innføres ikke bare 'kvinnens slekt', men også 'alt kvinnelig' (Hesiod, *Theogonien*: 585).

⁶ Jf. «*motsetningsargumentet*» som benyttes for å dele opp sjelen. Argumentet bygger på en hypotese om at en og samme ting ikke kan ha motsetninger i relasjon til samme fenomen (R:436b).

⁷ Koblingen mellom *svakelig* og *kvinnelig* finnes i flere passasjer i *Staten*, ordet *malakia* blir for eksempel benyttet i passasjen om Leontius i *Staten*.

⁸ Her er det verdt å merke seg praksisen på Platons eget akademi. I boken *Om berømte filosofers liv og meninger* (fra 2. århundre e.Kr.) forteller Diogenes Laertios at to kvinner deltok på Platons Akademi – riktignok iført mannsklær. Akademiet synes således å ha vært åpent for kvinner, hvis og bare hvis de distanserte seg fra sin kvinnelighet.

⁹ *Timaeus*, 42b-c, 90e-91a. Vi har gode grunner for å tro at *Timaeus* og *Staten* er skrevet på nogenlunde samme tid, og *Timaeus* burde gi et kraftig korrektiv til de som anser Platon som feminist ut fra lesninger av *Staten*.

¹⁰ Her er jeg enig med Julia Annas: «It is remarkable in a work which makes proposals about women as radical as the *Republic's*, and which has as much to say about justice as the *Republic* has, that inequality of the sexes is not presented as an injustice» (Annas 1999:272).

¹¹ Sulamith Firestone i *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, 1970.

¹² Sokrates går hardt ut mot heteroseksuelt begjær i flere dialoger, blant annet *Faidros*, hvor en mann som gir seg hen til heteroseksuelle lyster beskrives som «en lystens trell, på fireføtters vis å bestige og avle, og uten frykt og uten skam forfølger han, en hovmodets venn, sin unaturlige vellyst» (*Faidros*, 250e).

¹³ Det beste eksemplet må være når Alkibiades velger å holde sin lovtale til Sokrates i stedet for Eros, hvor Sokrates beskrives i nøyaktig samme ordlag som Sokrates benyttet til å beskrive Eros! (*Symposion*, 219e-221b).

¹⁴ «Hva med Diotima?» kan noen protestere her. Diotima er den eneste kvinnelige skikkelsen som «taler» i Platons mange dialoger. Vi må huske på at Diotima ikke er fysisk tilstede: Hun er kun en del av Sokrates erindring. «Diotimas tale» er i virkeligheten *Sokrates tale*: Diotima selv er ikke invitert til festgilde i *Symposion*. Hun er ikke invitert verken til å undervise eller spise. «Med mindre hun har takket nei til en slik invitasjon?» undrer Luce Irigaray ironisk (2008:9).

LITTERATUR

Annas, J. 1999, «Plato's *Republic* and Feminism» *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, NY.

Aristoteles, 2009. Vidarforlag, Oslo.

Diogenes, L. *Lives of Eminent Philosophers*. ISBN 0-674-99204-0

Hellesund, T. 2003, *Kapitler fra singellivets historie*, Universitetsforlaget, Bergen.

Hesiod. 2006, *Theogony* (Translation by Henry Weinfield, Catherine M. Schegel). University of Michigan Press, US.

Hobbs, A. 2000, *Plato and the hero: courage, manliness and the impersonal good*, Cambridge Uni.Press, New York.

Irigaray, L. 2008, «Trolldomskjærlighet», trykt i *Agora*, nr 3, 2008., oversatt av Ingeborg Windern Owesen Aschehoug Oslo.

Laqueur, T. 1990, «1. Ch. Of Language and the Flesh», «Ch.5: Discovery of the Sexes», *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, US.

Lucas, J.R. 1999, «Because You Are a Woman», *Philosophy 48*, Beverley Clack, ed., *Misogyny in the Western Philosophical Tradition: A Reader*, Basingstoke and London.

Nye, A. 1990, *Words of Power. A feminist reading of the history of Logic*. Routledge, NY.

Platon, (red: Andersen, Ø., Emilson, E.K., Frost, T.Kolstad, H. og Kragerud, E.) 2001, *Symposion og Faidros*, oversettelse ved Egil A. Wyller, trykt i *Platon samlede verker, Bind IV*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 1999, *Laches*, oversettelse ved Egil A. Wyller, trykt i *Platon samlede verker, Bind II*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2002, *Lovene*, oversettelse ved Tormod Eide, trykt i *Platon samlede verker, Bind VIII*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2006, *Menon*, oversettelse ved Håvard Løkke, trykt i *Platon samlede verker, Bind III*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2001, *Staten*, oversettelse ved Henning Mørland, trykt i *Platon samlede verker, Bind V*, Vidarforlaget as, Oslo.

-----, 2005, *Timaios*, oversettelse ved Jens Braarvig, trykt i *Platon samlede verker, Bind VII*, Vidarforlaget as, Oslo.

Songe-Møller, V. 1999, *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*. Cappelen Akademisk Forlag as, Oslo.

Svenneby, E. 1999, *Også kvinner, Glaukon!* Emilia AS, Oslo.

Østbye, P. 2007, *Greske tragedier*. Gyldendal Forlag, Oslo.

Frem fra Gjemsesen

SAPFO

Av Gjert Vestheim

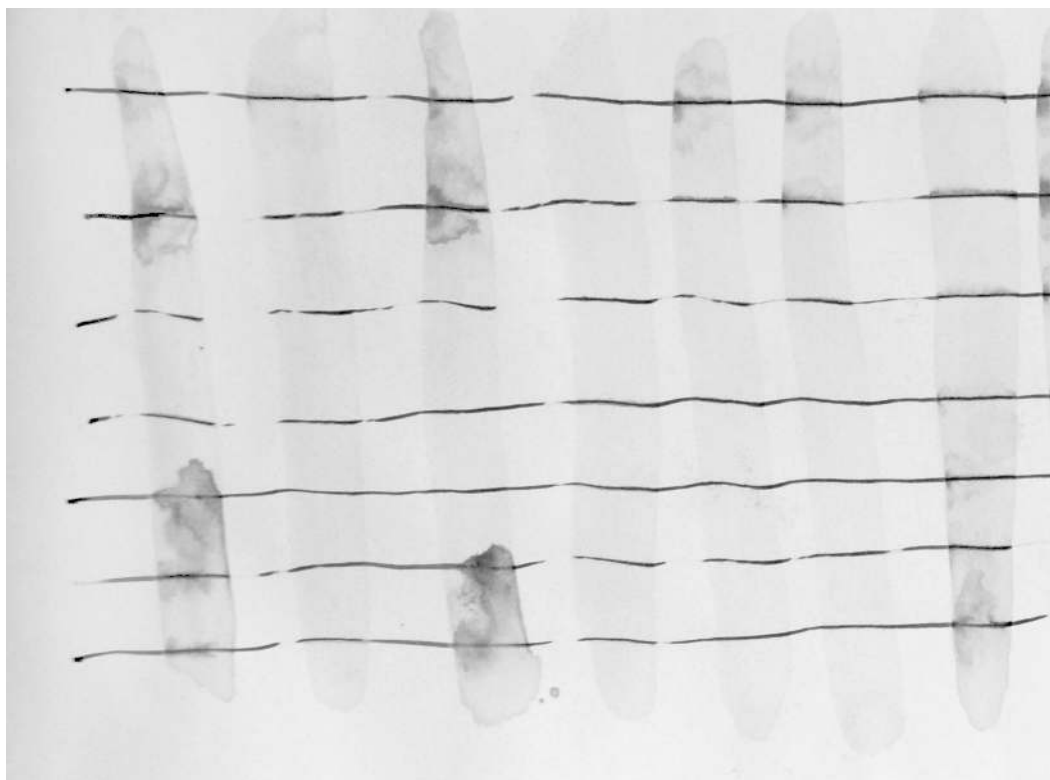
Illustrasjon: Tom Lid

Sapfo (ca. 600 f.Kr) er en av de mest berømte skikkelserne i gresk litteratur. Som grekernes eneste kvinnelige forfatter av betydning sto hun i en særstilling allerede i antikken – Platon kalte henne den tiende muse² – og fascinasjonen for henne har ikke vært mindre i nyere tid. Selv om hennes verk var praktisk talt ukjent, var Sapfo likevel lenge selve innbegrepet på den kvinnelige dikteren, slik at for eksempel Dorothe Engelbretsdatter på 1600-tallet kunne utropes til «Nordens Sapfo». Dette har likevel på ingen måte stått i veien for den kunstneriske anerkjennelsen av Sapfo, hverken i antikken eller i nyere tid: Filologene ved Biblioteket i Aleksandria regnet henne som en av de ni store lyrikerne og etablerte en kritisk utgave av hennes dikt (ca. 200 f.Kr). Dionysios fra Halikarnassos (1. årh. f.Kr) fremhevet henne som et eksempel på den polerte stil, idet han hevdet at ingen annen lyriker kunne måle seg med henne (*Om litterær komposisjon*, 23), mens en anonym litteraturkritiker fra det 1. årh. e.Kr (tradisjonelt identifisert som Longinos) berømmer det opphøyede ved hennes diktning (*Om det opphøyede*, 10).

På tross av dette, er størstedelen av hennes verk tapt, en skjebne hun deler med de andre lyriske dikterne. I senantikken og middelalderen var interessen for disse dikterne liten, og i håndskrifttradisjonen ble bare Pindar bevart i noe omfang; av de øvrige fantes kun spredte fragmenter i form av sitater hos andre forfattere. Overleveringssituasjonen kan slik sett minne om de førsokratiske filosofenes, men med den forskjellen at førsokratiske fragmenter gjerne er overlevert i en filosofisk eller filosofihistorisk kontekst, mens lyrikerne oftest siteres ganske kort og som eksempler på retoriske og grammatiske fenomener. Av Sapfo finnes det derfor i håndskrifttradisjonen bare ett fullstendig dikt og ett større fragment, sitert nettopp hos Dionysios og hos pseudo-Longinos; de er i dag kjent som fragment 1 («Afroditehymnen») og fragment 31 («Han må være gudenes like»). Sistnevnte finnes også i en latinsk gjendiktning av Catullus (nr. 51).³

strofe, der det heter at «alt må holdes ut, fordi ...»⁷ Også her er tydeligvis beskrivelsen av hennes egen erfaring blitt etterfulgt av et resonnement.

Sapfo vil ikke bare uttrykke sine følelser, hun vil også gjøre dem til gjenstand for refleksjon og utlede en allmenn lov fra dem, og i dette er hun en typisk representant for gresk kultur. Denne ambisjonen om å finne det lovmessige i en omskiftelig verden, finner vi igjen i førsokratisk teori om urstoffet, i Platons idélære og i pythagoreernes lære om at alt er tall. Vi finner den også i den arkaiske og



klassiske billedkunsten, som ikke er opptatt av det partikulære, av portretter og naturalistiske detaljer, men av den ideale skjønnheten. Platon kritiserer kunstnerne for å lage kopier av kopier, men for oss er likheten mellom Platons og kunstnerens ambisjoner mer påfallende: Den greske kunsten vil nettopp vise oss ideene.

Ved første gangs gjennomlesning kan fr. 16 virke enkelt og tilforlatelig, men sammenligningen med Helena er mer komplisert enn den ser ut til, og dette kan også ha vært tema for den tapte fortsettelsen. Som nevnt blir Helena vanligvis ikke fremholdt som et eksempel til etterfølgelse, men dette er bare en av flere kompliserende faktorer: Både ut fra valget av Lydias hærsmakt som eksempel og på bakgrunn av andre dikt (som fr. 96), er det nærliggende å tro at Anaktoria's destinasjon nettopp var i Lydia, et kongerike

på det lilleasiatiske fastlandet som sto i nær kontakt med Sappos hjemlige øy Lesbos og ofte omtales i hennes dikt. Her lå også Troja, og i poetisk sammenheng kan derfor Troja og Lydia fungere som en slags synonymmer, med Troja som *pars pro toto* (dvs. en del står for det hele). Med andre ord: Anaktoria har reist samme vei som Helena. Den mest sannsynlige grunnen til at hun har reist dit er imidlertid den motsatte, nemlig at hun skal gifte seg der eller at hun har fulgt sin mann dit.

Helena kan dermed tjene ikke bare som eksempel på

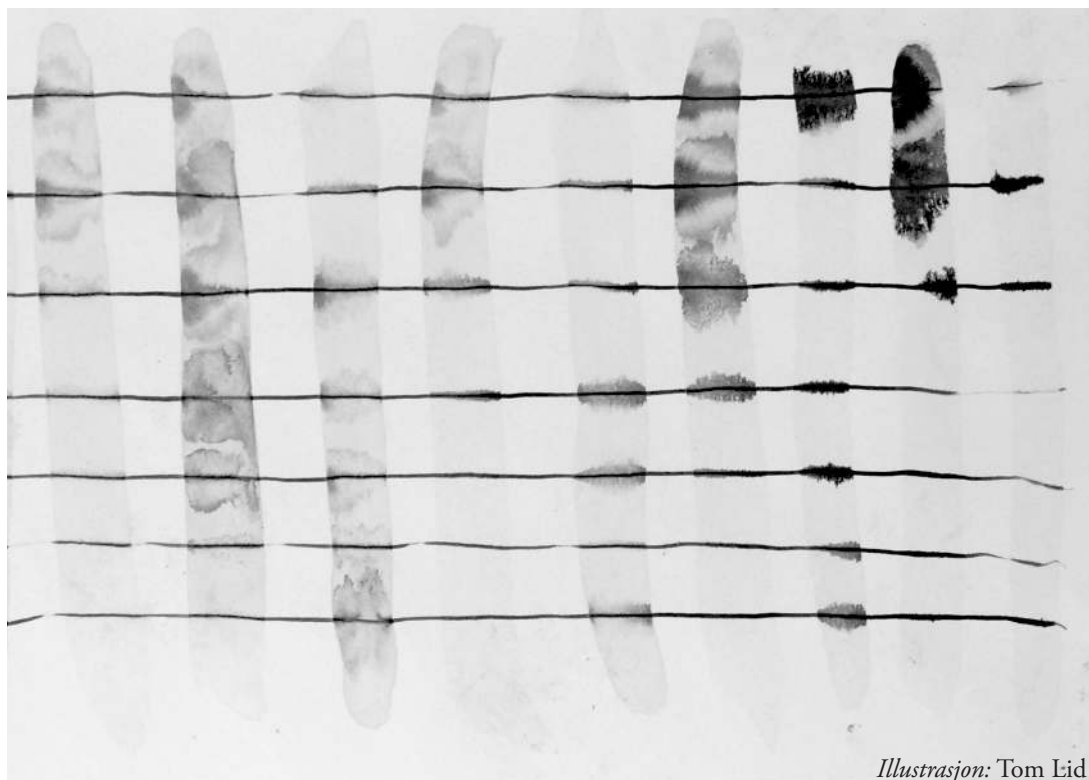
Frem til 1800-tallet var Sapfo derfor lite mer enn et navn, om hennes verk visste man nesten ingenting. De siste 150 år har imidlertid våre kunnskaper om de greske lyrikerne økt betraktelig gjennom papyrusfunn, de fleste av dem i Egypt, der det tørre klimaet gjør at papyrus kan overleve i jorden. Av Sapfo har vi derfor nå ytterligere et halvt dusin noenlunde komplette dikt, i tillegg til en stor mengde mer fragmentariske, der man ofte bare kan lese enkelte spredte ord.⁴ Fragment 16, som er gjengitt her, er fra en papyrus fra det 2. årh. e.Kr, funnet i Oxyrhynchos i

Egypt. De fem første strofene er tilnærmet komplette, og tankegangen kan følges uten problemer. For et moderne blikk fremstår de som et avrundet hele, og muligens utgjorde disse strofene et fullstendig dikt, men i papyrusen etterfølges de av ytterligere tre strofer som er nesten helt ødelagt og som antagelig tilhører det samme diktet.

Diktet åpner med en såkalt *priamel*, en serie alternativer som bare fremmes for å avvise til fordel for et annet. Det foretrukne alternativet kan imidlertid ikke sammenlignes med de andre, for Sappos svar er ikke et bestemt objekt, men en bestemt

holdning til objektet. Det vakreste kan fortsatt være en hær, en flåte eller noe annet, for den som setter disse tingene høyest, men for hver og en er det vakreste det som han elsker, begjærer, vil ha – alt dette er mulige oversettelser av v. 4 *ératai*. Dermed er forskjellene satt på fellesnevner, og mangfoldet beskrevet gjennom en allmenn lov.

Deretter følger et mytisk eksempel, og det er dette eksemplet som skal forklare for tilhørerne at Sapfo har rett i sin påstand. Noen logisk bevisførsel er det ikke tale om, men retorisk er eksemplet et effektivt virkemiddel, ikke minst hvis et kjent eksempel tas til inntekt for en ny påstand, som her. En slik bruk av mytene er karakteristisk for den arkaiske lyrikken: Mytene fortelles ikke for sin egen del, men for å illustrere et poeng, og derfor er de vanligvis ganske korte og fremstillingen til dels elliptisk.



Illustrasjon: Tom Lid

Sappos vurdering, men også som moteksempel til både hennes og Anaktorias handling. Mens Helena forlot mann og barn, har Anaktoria forlatt Sapfo og hennes venninner til fordel for mann og barn. Og mens Helena fulgte Paris til Troja, ble Sapfo igjen da Anaktoria dro. Riktignok sies sammenligningen å dreie seg om Helenas vurdering av hva som var skjønnest, ikke om hennes handling, men handlingen fremstilles som en konsekvens av denne vurderingen og dermed blir Helena også stående i kontrast til Sapfo og Anaktoria – som uansett neppe hadde noen mulighet til å handle som Helena.

Sappos veksling mellom personlig erfaring og allmenn argumentasjon er karakteristisk for den arkaiske lyrikken, så vel som for de beslektede sjangrene jambe og elegi. Alle tre var muntlige kunstarter, men forskjeller i versemål og

Hensikten er snarere å referere til noe som er kjent enn å fortelle noe nytt; den sammenhengen som myten settes inn i kan derimot være ny og uventet. Til forskjell fra andre eksempler har mytene dessuten den fordel at de har en særlig autoritet: De er ikke hentet fra det omskiftelige menneskelivet, men fra gudenes og heltenes sfære. Mytene tjener som midler til å forbinde det partikulære og forgjengelige med en tidløs sannhet og slik gi det mening og verdighet, en prosess som Bruno Snell treffende har kalt for «Erhöhung der Gegenwart», opphøyelse av det nærværende (Snell 1975:57).⁵

**Afrodite vet på forhånd
hva hun vil be om;
hun kjenner Sapfo
og det gjør tydeligvis
hennes publikum også
– i hvert fall kjenner de
den personaen som
kalles Sapfo, og som
fører ordet i diktet.**

Bortførelsen av Helena ble årsak til Trojanerkrigen og dermed til store ulykker. Hos Homer er det uklart hvilken rolle Helena selv spilte ved bortførelsen, og hun skildres med sympati, men senere het det at hun fulgte frivillig, og hun ble til erkeeksempel på en utro kvinne. Når Gorgias forfattet en lovtale over henne, var det derfor ment som en oppvisning i sofisteri, som et forsvar for det som ikke lot seg forsvare.⁶ For Sapfo er det imidlertid ikke skyldspørsmålet som står i sentrum, ei heller hvilke konsekvenser bortførelsen fikk; i stedet blir Helena et eksempel på kjærlighetens (eller begjærets) makt.

Av de to første versene i fjerde strofe, er bare et par ord bevart, men i fortsettelsen kommer et nytt eksempel, og denne gangen er det ikke hentet fra mytenes verden, men fra Sappos eget liv. Mens bevegelsen i første strofe gikk fra det spesifikke til det generelle, går den nå motsatt vei. Sappos første svar på hva som er vakrest var å formulere en generell regel, sitt andre svar fremsetter hun på egne vegne: «For meg er det Anaktoria som er vakrest.» Dermed ender Sapfo i den samme subjektiviteten som hun begynte med å heve seg over, og dette var selvfølgelig hele tiden hensikten. Strofen blir en ironisk kommentar til den forutgående teoretiseringen, men også til Sappos egen person.

Hvis fragmentet hadde sluttet her, ville ingen i dag ha savnet fortsettelsen, men som allerede nevnt hadde diktet antagelig ytterligere tre strofer. Bare noen få ord er leselige, men ordene «det er ikke mulig» lyder som en innledning til et nytt resonnement. Det ville i så fall ikke være overraskende, for vi finner det samme i Sappos mest berømte dikt, fr. 31: Her beskriver hun sjalusiens virkninger i fysiologisk detalj over fire strofer og ender med å si at hun tror hun skal dø. For moderne øyne fremstår dette som et avrundet hele, men vi har i tillegg bevart begynnelsen av en femte

fremførelse gjorde at grekerne betraktet dem som separate sjangrer.⁸ Innholdsmessig har de likefullt mye til felles: I alle tre finner vi en stemme som taler om seg selv og sine erfaringer i første person og henvender seg til lytterne med råd og formaninger, kort sagt et lyrisk subjekt, og derfor er det også vanlig i dag å omtale alle tre sjangre som lyriske. Dette lyriske subjektet kan være både *ekspressivt* (det uttrykker sin egen opplevelse av verden), *vurderende* (det feller sine egne dommer) og *retorisk* (det vil overbevise om en oppfatning eller oppfordre til en handling). Dessuten er det ofte sosialt situert: Dikteren opptrer under eget navn, henvender seg til sine venner ved navns nevning og henviser til lokale og personlige forhold som publikum forutsettes å kjenne til.

Det er vanlig å omtale dette dikt-jeget som dikterens *persona* (lat. *maske*) og forholdet mellom persona og forfatter er et av de mest omdiskuterte problemene i den arkaiske lyrikken. Dikt-jeget låner navn fra dikteren og er til en viss grad selvbiografisk, men det personlige forholdet mellom dikter og publikum gir også rom for å legge til og trekke fra, og for ironiske kommentarer til egen personlighet – og andres. «Jeg er slik og slik», sier den arkaiske dikteren, men underforstått sier han også «ja, dere vet jo hvordan jeg er». Når en slik persona først var etablert, kunne den også brukes av andre enn sin opphavsmann, og derfor har vi blant annet omfattende samlinger av anakreontiske og theognidiske dikt, dikt som taler gjennom Anakreons og Theognis' masker.

Publikums fortrolighet med dikterens persona gir rom for utstrakt selvironi. Et godt eksempel er Sappos fr. 1, der hun anroper kjærlighetsgudinnen Afrodite med formularet «så sant som du har hjulpet meg før, hjelp meg nå igjen.» Dette leder over til en beskrivelse av hvordan Afrodite har vist seg for henne før, og ikke bare én gang, for i Sappos referat møter gudinnen henne med et vennlig «hvem er det denne gangen da?» Afrodite vet på forhånd hva hun vil be om; hun kjenner Sapfo og det gjør tydeligvis hennes publikum også – i hvert fall kjenner de den personaen som kalles Sapfo, og som fører ordet i diktet. I siste strofe, som både kan leses som referat av hva Sapfo svarte den gangen og som hennes bønn nå, rammer ironien også gudinnen: «Befri meg fra mine kvaler og la det skje som mitt hjerte vil», sier Sapfo, og «vær du selv min kampfelle», *symmakhos esso*. Afrodite var ingen krigsgudinne og hennes uegnethet i strid gjøres til et poeng i *Iliaden* (5.329-362), men med denne bønningen slutter diktet, med det usannsynlige bildet av den mest feminine av alle greske gudinner og hennes trofaste tjenerinne som to krigere på vei til striden.

De lyriske personaene gjør et poeng av at de valg og

verdier de gjør seg er deres egne, slik at *det subjektivt verdifulle* blir en topos, et tilbakevendende tema, i den arkaiske lyrikken. Sapfos fr. 16 er et godt eksempel, et annet er fr. 132, der hun sier at hun ikke vil bytte bort sin datter Kleis for hele Lydia. Vi finner det samme blant annet hos Arkhilokhos. «Hver gleder sitt hjerte med hver sine ting», sier han et sted, og et annet sted at «hva bryr vel jeg meg om [den lydiske kongen] Gyges' rikdom?» (Fr. 25 og fr. 19).⁹ En slik tankegang er fremmed for de homeriske heltene. I deres verden er rikdom et alminnelig anerkjent gode og mot en ubestridt dyd, og hver av dem vil ha det samme: Akhilleus er ikke sjalu på Agamemnon fordi han elsker Briséis, men fordi hun er et statusgode, en verdi som alle anerkjenner og alle vil ha.

Denne vektleggingen av det subjektivt verdifulle fungerer som en markering av personlig identitet, men den uttrykker ikke en tro på at man kan forbli upåvirket av livets tilskikkelser. Tvert imot, menneskets skjebne, og dets begjær, er diktert av makter vi ikke kontrollerer: Alt ligger i gudenes hender, sier Arkhilokhos, for de kan ofte reise opp en mann som ligger nede og slå en annen til jorden (fr. 130). Hos Sapfo er kjærligheten noe som *kommer over en*, den kommer fra himmelen kledd i en rød kappe (fr. 54), den gjør maktesløs, den er bittersøt, den er som et dyr (fr. 130). Også Anakreon er i fremmede makters vold; han beskriver hvordan Eros kaster til ham en rød ball (fr. 358). Det sier seg selv at den er han nødt til å gripe.¹⁰

Lyrikerne vil ikke bare konstruere en dikterisk personlighet, de vil også argumentere, og de bruker sin personlighet og den humoren den genererer som ledd i sin argumentasjon. Denne humoren utelukker hverken fromhet eller søken etter sannhet, men viser grekernes sans for det paradoksale, for lystløgner og overdrivelser, og for det problematiske forholdet mellom språk og virkelighet - som i kreteren Epimenides' påstand om at «kreterne lyver bestandig», Zenons bevis for at bevegelse ikke finnes (Akhilleus og skilpadden), eller sofisten Gorgias' forsvar for Helena. Også Platon er en del av denne kulturen: Hans *Symposion* er ikke et seminar ved et filosofisk institutt, men en intellektuell fest, der argumentene fremføres halvt i spøk.¹¹

Nettopp Platons *Symposion* er en viktig hjelp til å forstå den arkaiske lyrikken, for det var ved slike sammenkomster mye av lyrikken ble fremført. Symposiet var et drikkelag som var underlagt bestemte regler: Det var adskilt fra det foregående måltidet, og det ble ledet av en visevert (symposiark) som blant annet skulle påse at symposiet ble innledet og avsluttet med bønn og drikkoffer. Symposiet tjente til å fremme samholdet innad i en *hetaira*, en gruppe av aristokrater, og som hos Platon har det

vært et sted både for verdi- og tradisjonsformidling, og for parodi og provokasjon.

Symposiet var et sted der medlemmene av gruppen kunne opptre og improvisere med sine musikalske og retoriske ferdigheter. Derfor er det på sin plass med en viss skepsis til de påstandene dikterne kommer med om seg selv, for eksempel når Arkhilokhos skryter av at han har kastet fra seg skjoldet og flyktet under et slag (fr. 5). Arkhilokhos var profesjonell soldat og sloss for betaling; han ville neppe ha reklamert med at han var kjent for å stikke av. Og når dikt-jeget hos Mimnermos eller Anakreon beklager seg over alderdommens plager, kan poenget i en symposiastisk kontekst snarere ha vært å fremheve det motsatte: S. R. Slings har argumentert for at symposiet ble forstått som et sted for virile menn som kan drikke og slåss, og som derfor pr. definisjon er unge; her fungerer en klage over alderdommen som en klargjøring nettopp av hva symposiastene *ikke er* (Slings 2000).

Det gamle Hellas var et kjønnsdelt samfunn, og ved symposiet hadde respektable kvinner ingen adgang; for Sapfos fremførelser må man derfor forutsette andre sosiale sammenhenger. Noen av hennes dikt er tydeligvis ment til fremførelse ved brylluper og kan ha blitt sunget av et kor, men i de fleste diktene er det en enkeltstemme som taler. Denne stemmen gir inntrykk av å henvende seg til en mindre krets, slik de mannlige symposiedikterne også gjerne gjør, men Sapfos krets består av kvinner. Mennene og deres verden hører vi lite om. Vi finner en bønn om at en bror må komme trygt hjem fra en reise (fr. 5), og i et tapt dikt skal hun ha kritisert broren Kharaxos for å ha kastet bort penger på en elskerinne; ellers blir mennene knapt nok omtalt, mens derimot en lang rekke venninner nevnes ved navn. Datteren Kleis dukker opp flere steder i fragmentene, men det sies ingen ting om hennes far.

Mens Alkaios' kamerater danner en politisk fraksjon, er Sapfos forhold til sine venninner mer uklart, og man har fremsatt spekulative teorier om at hun drev en høyere pikeskole eller bestyrte en Afrodite-kultus. Usikkerheten var ikke mindre i antikken. Det er tydelig at Sapfoskikkelsen allerede i det klassiske Athen har fremstått som en anomali; hun har ikke passet med de sosiale kategoriene man hadde. Dette gjorde henne til velegnet stoff for komediedikterne, og mye av det man senere oppfattet som biografiske fakta, er antagelig hentet fra komedier. Et eksempel er opplysningen om at hun var gift med Kerkylas

Det er tydelig at Sapfo-skikkelsen allerede i det klassiske Athen har fremstått som en anomali; hun har ikke passet med de sosiale kategoriene man hadde.

fra Andros, et navn som på engelsk kan parafraseres som «Dick Alcock from the Isle of Man». Fra komediene stammer også historien om hennes ulykkelige kjærlighet til fergemannen Faon. At Sapfo var lesbisk i ordets moderne betydning, finner vi først antydning hos Ovid (43 f.Kr–17 e.Kr), han kan ha bygget på eldre kilder, men det er også en fullt mulig lesning av diktene selv. Sapfo uttrykker sin kjærlighet til og lengsel etter andre kvinner, det er klart nok, men hvordan disse kjærlighetserklæringene skal forstås og hva slags sosiale rammer de fant sted innenfor er høyst uklart, og det var det også i antikken.¹²

Det vi derimot kan si med sikkerhet, er at Sappfos isce-

nesettelse av seg selv og hennes måte å argumentere på har mye til felles med det vi finner hos mannlige poeter fra samme tid. Sappfos person innbyr til spekulasjon, men hennes poesi er på mange måter typisk for den arkaiske perioden: Den arkaiske lyrikken er argumenterende og reflekterende, den feller dommer som den oppfordrer publikum til å dele, og poetene iscenesetter seg selv for et publikum som forutsettes å kjenne dem, ikke bare for å uttrykke sine følelser, men også som et middel til argumentasjon. Mer enn noen annen litterær sjanger kan lyrikken levendegjøre for oss det intellektuelle miljøet der den greske filosofien oppsto.

NOTER

¹ Lakuner er markert med []. Gjendiktningen følger originalens versemål, såkalt sappisk strofe, slik det tradisjonelt er blitt tillempet på germanske språk. Skjemaet ser slik ut (– står for tung, u for lett stavelse):

– u – u – u u – u – u x 3
– u u – u

² Epigrammet der hun omtales slik er overlevert under Platons navn (*Anthologia Graeca* 9.506), men forfatterskapet er usikkert.

³ Alle henvisninger følger nummereringen i Loeb Classical Library. I denne serien trykkes originaltekstene med motstående engelsk oversettelse; siden den utelater de mest ødelagte fragmentene og bare oppgir få tekstvarianter, er den utilstrekkelig i vitenskapelig sammenheng, men den er ypperlig som referanseverktøy.

⁴ Så sent som i 2004 ble et nytt, nesten komplett dikt publisert i *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (bd. 147 og 149, se også bd. 154); en engelsk oversettelse ble publisert av Martin West sammen med hans egne konjekturene (dvs. rekonstruksjoner) til den greske teksten i *Times Literary Supplement*, 24/6 2005. For øvrig finnes et omfattende utvalg i David A. Campbells Loeb-utgave (*Sappho and Alcaeus*, 1982). Den inneholder også testimonier, dvs. omtaler av Sapfo hos antikke forfattere.

⁵ Boken finnes i flere utgaver, her henvises til 4. utg. Göttingen (1975:57).

⁶ Lovtalen er oversatt av undertegnede i antologien *Klassisk talekunst* (2009).

⁷ I manuskriptene fortsetter sitatet med ordene «også en fattig», men dette anses av utgiverne som korrump, dvs. som resultat av en avskrivningsfeil.

⁸ Leslie Kurke gir en god innføring i disse sjangrene og deres sosiale kontekst i *Taplins Literature in the Greek and Roman Worlds* (2000).

⁹ I sistnevnte er ordene riktignok lagt i munnen på «snekkeren Kharon».

¹⁰ En bred fremstilling av den arkaiske lyrikken i et idehistorisk perspektiv er Hermann Fränkels *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*

¹¹ Om denne siden av Platons forfatterskap, se Richard Hunters *Plato's Symposium* (2004).

¹² Om ettertidens resepsjon av og teorier om Sapfo, se Mathilde Skoie, «Sappfo: En sladderhistorie», *Arr* 3 (2008) 3-15.

LITTERATUR

Campbell, D. A. (ed.) 1982, *Greek Lyric. I. Sappho and Alcaeus*, Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts) og London.

Fränkels, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (2. utg 1962). Eng. overs. 1975: *Early Greek poetry and philosophy* (1975).

Hunter, R. 2004, *Plato's Symposium*, Oxford University Press, Oxford og New York.

Skoie, M. 2008, «Sappfo: En sladderhistorie», *Arr*, Idehistorisk tidsskrift (3), ss.3-15.

Slings, S.R. 2000, *Symposium: Speech and Ideology. Two hermeneutical issues in early Greek lyric, with special reference to Mimnermus*. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 63 no. 1. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam.

Snell, B. 1975, *Die Entdeckung des Geistes*, 4., Neubearb. Aufl., Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

Taplin, O (ed.), 2000, *Literature in the Greek & Roman worlds. A new perspective*. Oxford University Press, Oxford.

Vestrheim, G., Østmoe T.I., 2009, *Klassisk talekunst : greske og romerske taler fra Gorgias til Cicero*. Vidarforlaget, Oslo.

annonse:

ABONNER PÅ FILOSOFISK SUPPLEMENT

Denne unge studenten har forstått hva som kreves. Han leser derfor Filosofisk supplement for å oppnå den riktige kombinasjon av faglig innsikt og glimt i øyet. Han abonnerer på bladet, slik at han aldri går glipp av én eneste utgave.

Bli et naturlig midtpunkt du også.

Gå inn på www.filosofisksupplement.no og bestill abonnement.

Vent ikke, gjør det i dag.



CAESAR FORMET HISTORIEN. I HANS VERK *DE BELLO GALLICO*, KOMMER BÅDE TAPT TANKE OG SPRÅK TIL SYNE.

FOLK OG FLAMMER

OVERSETTELSE AV «GALLERKRIGENE»

Av Reier Helle

Gaius Julius Caesar ble født inn i adelslekten Julii. Slekten hadde tapt noe av sin fordums storhet, men ga enda innpass i alle romerske embeter. Da Caesar ble *edil* fikk han i hende midlene til å smi seg et navn; edilene var ansvarlige for festlighetene i Roma og kunne, så lenge pengene strakk til, vinne folket og dermed republikkens gunst. Caesar tok opp enorme lån og arrangerte overdådige folkefester. Da gjelden begynte å true ham på livet, betalte utgiftene seg idet han vant konsulvalget, for med denne posisjonen fulgte immunitet mot rettslig forfølgelse. I løpet av året som konsul¹ allierte han seg med Pompeius Magnus, republikkens sterke mann, og rikingen Crassus; sammen dannet de *det første triumvirat*.² Etter endt tjeneste tiltok Caesar seg prokonsulatet³ over *Gallia Cisalpina*, slik at han kunne fylle skattekistene og overgå endog Pompeius i ære.⁴ Imidlertid var provinsen forholdsvis fredelig. Gallerne handlet med romerne og fikk under visse begrensninger lov til å leve på sitt vis. Caesar var ikke tilfreds som administrator og invaderte *Gallia Transalpina*. I løpet av det som utviklet seg til et felttog mot nesten hele Gallia, forfattet han rapporter til senatet om krigens gang og andre hendelser av interesse: *De Bello Gallico*.

Et stykke ut i sjette bok begynner Caesar å berette om forholdene i Gallia, hvordan folkene der ter seg og hvilke sosiale og religiøse skikker de har. Ikke bare inneholder disse passasjene flere gullkorn for den morbide interesse, de gir også innblikk i forskjellene mellom gallerne og germanerne, hvis stammesamfunn antas å ha vært underlegne romerne både hva gjelder teknikk og tenkning – Caesar forsterker selv denne antagelsen, men gir samtidig romernes blikk på en fremmed kultur. Fremmed er også språket i hvilket verket er ført.

Å studere latin er å betrakte vestens språkhistorie, så vel som en åndens stemmen henimot forgangen tenkning.⁵ *Enhver* tekst motsetter seg oversettelse, for så vidt som språket ikke kun er medium for tanken, men konsti-

tuerer den; i tilfellet eldre språk, selv et med hvilket man er intimt kjent, kan problemet bli akutt. En rekke begreper og strukturer unnslipper den overflatiske inspeksjon: For å gripe klassisk latin, må man bestrebe seg på å forstå betydningskomplekser gjennom ekstrapolasjon, kontekst og et sensitivt øre, og syntaktiske disposisjoner ikke ved omstokking som var setninger puslespill, men ved å trenge inn i språkspillet selv.

Latinen gis imidlertid også ved avleiring. Nesten enhver kompetent språkbruker i vesten vil kunne gjenkjenne uttrykk, og kanskje konstruksjoner. Dette forenkler et foretagende som ellers ville grense mot hybris: Begå likevel ikke den feil å tro at språket uten videre lar seg oversette. Kristendommens *appropriasjon* sørget både for å bevare og tilsløre. Et ord som *pius* konnoterer derfor fromhet i betydningen frykt og respekt for den kristne Gud, heller enn hva romerne mente om sin stamfar Aeneas. *Res* betyr sak, ting, det vedkommende, og mye annet; *agere* betyr både å drive, jage folk og dyr, være virksom, tilbringe og handle. I forsøket på å lære seg et gammelt språk gjør man ingen sak ut av slik mangetydighet, men hvis man ønsker å avlure romerne deres hemmeligheter, er nettopp disse ordene essensielle: Jeg har tentativt latt dem defineres ved henholdsvis *selve saken* og *det å virke*. Slike betegnelser er ikke uttømmende, men nyttige – å holde dem i sinne ved lesning kan bidra til forståelse.

Ytterligere et hinder finnes i gudene. Den moderne religionsforståelse er nær forspilt på den antikke forestillingen. Idet en Caesar eller Homer gir gudene skylden for uhell eller inkompetanse, har de ikke dermed frasagt seg ansvar og erklært seg for marionetter; for så vidt som gudene var og representerte fenomener og vesener i verden, tok de også del i den, de var ikke transcendent venerationsobjekter, men konstituerende bestanddeler.⁶ Betrakt imidlertid gjerne kontrasten mellom germaneres og gallerne og romernes religion: Når Caesar skriver at germanerne bare

regnet for guder hva de så seg bli hjulpet av, altså det som tydeligst kom dem fore, slik som solen og månen, *kan* man slutte at gudene han kjente var mer enn dette.

Caesars tekster har tjent som modell for eksemplarisk latin i århundrer og byr ikke på de nær uoverkommelige vanskelighetene andre gjør; men likesom interessen for latin har kunnskapen om Caesar tapt seg. Hensikten med denne oversettelsen er følgelig å gjøre latin og Caesar så vel som gallerne og germanerne tilgjengelig på ny. Hittil har jeg omtalt den semantiske hindringen, som rett nok er anselig, men dertil kommer den syntaktiske: Latin åpner i større grad enn norsk for lange setningskonstruksjoner – perioder – og setningsinnpakning; videre gjør kasus-systemet det mulig å endre ordstilling etter behov, slik at en presis overføring av mening gitt ved syntaks, sjelden er mulig. Tekstbildet på latin vil alltid være annerledes enn på norsk, for selv om man anstrenger seg for å tekkes de lange setningene og passe dem inn i språket, vil det virke fremmed: Jeg akter her å omfavne denne fremmedheten, om bare for å betone gapet språkene i mellom; man skal ikke kun transportere Caesars beretning, gjøre den skjønn. Teksten *skal* virke fremmed eller til og med fjern; sinnet skal forstyrres i møte med den og spores i retning av forskjellen hvori dens vesen består. Hvis denne fornemmelsen kan pares med leselighet er mye oppnådd.⁷

Latin har to nevneverdige partisippkonstruksjoner, nemlig *konjunkt partisipp* og *absolutt ablativ*. Begge disse brukes til å uttrykke temporalitet. Førstnevnte fører en

atskilt handling til setningen, og sistnevnte uttrykker en selvstendig setning. Norsk benytter seg for det meste av hva man kan kalle *attributivt partisipp*. Det foreligger i konstruksjoner som «de *kjente* mennene løp over plenen». Skillet mellom denne og den konjunkte bruken er subtilt, men avgjørende for så vidt som det konjunkte partisipp *uttrykker* en fortidig eller samtidig handling eller hendelse, mens det attributive tilskriver en egenskap via en verbform. Ved hjelp av konjunkte partisipp kan man lage temporale nivåer i setningene; dette lar seg også gjøre på norsk, men kun i begrenset omfang.⁸ *Absolutt* betyr her «løst fra» – konstruksjonen henger ikke direkte sammen med setningen for øvrig. Man oversetter gjerne med en leddsetning.⁹ Jeg har i oversettelsen forsøkt å anskueliggjøre hvorledes dette atskiller seg fra norsk uttrykksform; jeg har lagt inn et knippe direkte-oversettelser som jeg håper gir et innblikk i latinenes mysterier og egenartede klang.

Denne teksten henter sin berettigelse og interesse fra formen: Hvis man kjenner det norske språks kapasitet og grense, kan man forevise langt mer av latinsk syntaks og uttrykksform enn det ellers antas mulig. Jeg vil altså benytte meg av eldre sammensetninger og vridninger både for å forbinde språkene og for å fremheve for leseren hva Caesars tekst er og betyr.

(Lesertips: «ae» uttales «ai», «u» uttales «o» og «o» uttales «å».)

11

... I Gallia er det ikke bare partier i alle stater og byer, men endog nesten i hvert hus, og de som regnes for å holde den øverste myndighet ved deres lov er disse partienes ledere, til hvis skjønn og dom alle viktige saker og planer overlates. Den ordningen synes innstiftet fra gammelt av, for at ikke noen av folket skulle trenge til hjelp mot en sterkere: for ingen mann tåler at hans folk blir undertrykket og snytt, eller hvis han gjør det holder han ingen autoritet blant sine egne.

14

Druidene avstår fra krig og betaler ikke skatt med de andre; de er fritatt for militærtjeneste og immune mot rettslig forfølgelse. Fristet av de store fordelene drar mange i lære, av egen vilje eller sendt av foreldre og slektninger. Der sies de å lære et stort antall vers utenat. Derfor forblir noen i lære i 20 år. Og de mener det ikke rett å nedskrive læresetningene¹⁰, skjønt i nesten alle øvrige saker, offentlige som private, bruker de greske bokstaver. De synes å ha innstiftet det av to årsaker, fordi de verken vil at læren skal bli vanlige folk til del,

11

... *In Gallia non solum in omnibus civitatibus atque in omnibus pagis partibusque, sed paene etiam in singulis domibus factiones sunt, earumque factionum principes sunt qui summam auctoritatem eorum iudicio habere existimantur, quorum ad arbitrium iudiciumque summa omnium rerum consiliorumque redeat. Itaque eius rei causa antiquitus institutum videtur, ne quis ex plebe contra potentiores auxili egeret: suos enim quisque opprimi et circumveniri non patitur, neque aliter si faciat, ullam inter suos habet auctoritatem...*

14

Druides a bello abesse consueverunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum

eller at de som lærer skal trene hukommelsen mindre idet de stoler på skriften: hvilket hender for nesten alle at de ved bokstavenes støtte slakker på hukommelsen og omhyggeligheten i å lære utenat. I særlighet vil de fremholde at sjelen ikke dør, men går fra én til en annen etter døden, og dette tror de ansporer til den største tapperhet fordi dødsfrykten er glemt. For øvrig diskuterer de mye om himmellegemene og deres bevegelser, om verden og jordens størrelse, om de naturlige ting, om de udødelige guders kraft og makt, og overleverer det til ungdommen.

16

Hele Gallias folk er hengitt til religiøs praksis, og av den grunn ofrer de som er rammet av alvorlig sykdom og de som går til strid eller inn i fare, enten mennesker eller så lover de at de skal gjøre det, og de bruker druidene som mellommenn i ofringene, fordi de tror at de udødelige guders herlighet ikke kan behages, hvis ikke et menneskeliv gis tilbake for et menneskeliv, og i det offentlige har de forordnet ofring av det samme slag. Andre bruker kjempemessige figurer, hvis kvistlemmer de fyller med levende mennesker; *med hvilke antent* menneskene omkommer innesluttet av ild. De mener at henrettelsen av de som er tatt i tyveri, røveri eller noe skadelig, er mer behagelig for de udødelige guder; men når mengden av det slaget går tom, nedlater de seg endog til ofring av uskyldige.

17

Fremfor noen tilber de guden Merkur. Der finnes flest figurer av ham: De fremholder ham som skaperen av alle kunster, veiene og reisenes herre og mener han har den største makt i spørsmål om penger og handel. Etter ham kommer Apollon, Mars, Jupiter og Minerva. Om disse har de nesten samme mening som andre folk: Apollon verger mot sykdom, Minerva overleverer håndverket og kunstens førstestruktur, Jupiter holder makten i himmelen og Mars hersker i krig. Når de har besluttet å krige, lover de til denne hva de vil komme til å ta i krigen: Når de har vunnet, ofrer de dyrene de har tatt og samler de andre tingene på ett sted. I mange stater kan det ses hauger av disse dyngene opp på et hellig sted; og ikke ofte hender det at noen uten hensyn til religionen våger å gjemme bytte hos seg eller ta av haugen, og til det forhold er det bestemt den strengeste straff under tortur.

18

Gallerne erklærer seg alle å stamme fra Dis Pater, og det sier de er overlevert av druidene. Av den grunn bestemmer de tidsrom ikke ved dages, men nettene antall; fødselsdager, og begynnelsen på måneder og år iakttar de slik at dagen følger natten. I livets andre saker atskiller de seg fra andre ved dette at de ikke lar sine barn åpenlyst oppsøke seg før de har vokst slik at de kan utholde soldatens byrde, og de mener at en sønn av ung alder som offentlig stiller seg i sin fars nærvær vanærer seg.

disciplinam efferrī velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant. In primis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto. Multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt.

16

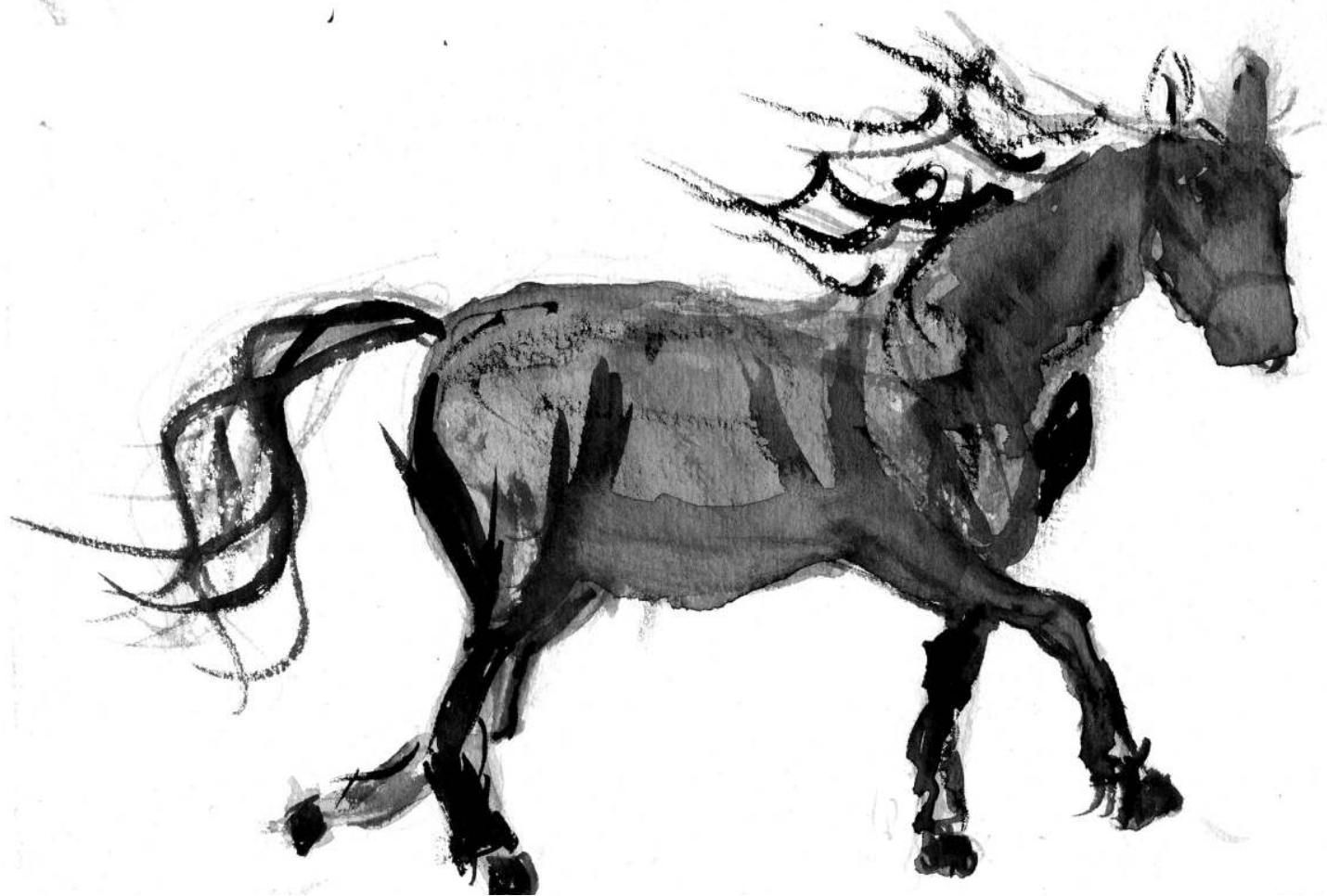
Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam, qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolaturum vovent administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. Supplicia eorum qui in furto aut in latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi gratiora dis immortalibus esse arbitrantur; sed, cum eius generis copia defecit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.

17

Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent: cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspici licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est.

18

Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt. Ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic observant ut noctem dies subsequatur. In reliquis vitae institutis hoc fere ab reliquis differunt, quod suos liberos, nisi cum adoleverunt, ut munus militiae sustinere possint, palam ad se adire non patiuntur filiumque puerili aetate in publico in conspectu patris adsistere turpe ducunt.



Illustrasjon: Sara Marie Blichner

19

... Mennene har makt over konenes likesom barnas liv og død; og når en husfar av adelig byrd har dødd, samler hans slektninger seg, og hvis dødsfallet vekker mistanke, forhører de konene som var de slaver¹¹, og hvis noe blir oppdaget dreper de dem under ild og tortur. Begravelsene er etter gallernes skikk storslåtte og overdådige; og alle ting som de tror lå den dødes hjerte nær kaster de på ilden, endog dyr og for bare kort tid siden slaver og klienter som de visste behaget ham ble brent ved korrekt utførte begravelser.

21

Germanerne atskiller seg på mange måter fra dette levevis. For de har verken druider som sørger for de hellige saker, eller noen lyst til å ofre. De regner til gudenes antall bare dem som de ser og ved hvis kraft de åpenlyst blir hjulpet; Solen, Vulcanus¹², Månen, og om de andre har de ikke engang hørt rykter. Hele livet består i jakt og krigsøvelser: Fra barnsben av er de lystne på strev og slit. De som i det lengste ikke har hatt omgang med en kvinne, vinner den største heder blant sine likemenn: Noen tror at størrelsen, andre at styrken og senene styrkes ved dette. Men de holder det for den skjendigste sak å ha kjent en kvinne før det tyvende år; ingen av disse saker er hemmeligholdt, fordi de både vasker seg om hverandre i elven og bare bruker skinn eller små kleder av reinsdyrhud slik at en stor del av kroppen synes.

19

... *Viri in uxores, sicuti in liberos, vitae necisque habent potestatem; et cum paterfamiliae illustriore loco natus decessit, eius propinqui conveniunt et, de morte si res in suspicionem venit, de uxoribus in servilem modum quaestionem habent et, si compertum est, igni atque omnibus tormentis excruciatas interficiunt. Funera sunt pro cultu Gallorum magnifica et sumptuosa; omniaque quae vivis cordi fuisse arbitrantur in ignem inferunt, etiam animalia, ac paulo supra hanc memoriam servi et clientes, quos ab eis dilectos esse constabat, iustis funeribus confectis una cremabantur.*

21

Germani multum ab hac consuetudine differunt. Nam neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. Vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit: ab parvulis labori ac duritiae student. Qui diutissime impuberes permanserunt, maximam inter suos ferunt laudem: hoc ali staturam, ali vires nervosque confirmari putant. Intra annum vero vicesimum feminae notitiam habuisse in turpissimis habent rebus; cuius rei nulla est occultatio, quod et promiscue in fluminibus perluntur et pellibus aut parvis renonum tegimentis utuntur magna corporis parte nuda.

22

De har ingen interesse for jordbruk, og en større del av deres kosthold består i melk, ost og kjøtt. Og ingen har en bestemt mengde jord eller egen eiendom; men magistratene og høvdingene tildeler hvert år slektene og stammene som har samlet seg på et sted, en mengde jord og et sted som synes passende, og tvinger dem etter et år til å reise videre. De anfører flere grunner til denne ordningen: for at de ikke grepet av vanen og kjærligheten til ett sted skal bytte krigslysten mot jordbruket; for at de ikke skal ønske å forøke sitt landområde slik at de sterkere driver de svakere fra landet deres; for at de ikke skal bygge bedre bygninger til vern mot kulden og heten; for at intet pengebegjær skal oppstå og tilskynde partidannelse og uvennskap; slik holder de folket tilfreds, da enhver ser at hans rikdom er lik den mektigstes.

24

Det var en tid da Gallerne overgikk Germanerne i tapperhet, førte krig mot dem og på grunn av det store folketallet og mangelen på jord sendte kolonier over Rhinen... Men naboskapet med provinsen og kjennskapet til oversjøiske varer skjenker Gallerne mangt til nytte og behag, og litt etter litt ble de vant til å overvinnes, de tapte i mange slag, og sammenlikner nå ikke engang seg selv med disse hva gjelder tapperhet.

22

Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt. Eius rei multas adferunt causas: ne adsidua consuetudine capti studium belli gerendi agricultura commutent; ne latos fines parare studeant, potentioresque humiliores possessionibus expellant; ne accuratius ad frigora atque aestus vitandos aedificent; ne qua oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.

24

Ac fuit antea tempus, cum Germanos Galli virtute superarent, ultro bella inferrent, propter hominum multitudinem agrique inopiam tran Rhenum colonias mitterent... Gallis autem provinciarum propinquitas et transmarinarum rerum notitia multa ad copiam atque usum largitur, paulatim adsuefacti superari multisque victi proeliis ne se quidem ipsi cum illis virtute comparant.

NOTER

¹ I spissen for republikken sto to konsulter, som sammen skulle styre i ett år. Innenfor Romas bygrenser var deres makt begrenset, blant annet av senatet, men utenfor, når de fungerte som hærførere, hadde de uinnskrenket myndighet. Enhver ambisjos adelsmann ønsket å krone sin karriere med konsulatet.

² Kan oversettes med «tremannsstyre». Caesar og hans kumpaner hadde sammen så stor makt at ingen kunne stå imot: Caesars talegaver og karisma holdt både folk og senat i age, Pompeius behersket en stor militær styrke og var kjent som en uovervinnelig hærfører, og Crassus satt på nok penger til å finansiere alt hva de måtte finne på. Det *andre triumvirat* besto av Caesar Octavian (senere Augustus), Marcus Antonius og Aemilius Lepidus.

³ Prokonsulen hadde konsulmakt over en provins. Etter endt term var det populært å sikre seg en provins hvor man kunne herske uhindret og utsuge lokalsamfunnet. Prokonsulatet var dessuten ikke begrenset til ett år; det kunne strekke seg over fem eller tilmed ti år.

⁴ Ære var avgjørende for romerne. Hver seier mot fiender, enten om så tilkom den menige krigshelt eller den brillante general, bragte Rom så vel som vedkommende større heder; ennvidere måtte den ærerike te seg i henhold til *mos maiorum* – forfedrenes skikker – og behandle både undersåtter og likemenn rettfærdig. Caesar kan rimeligvis antas å ha ønsket å berike seg på gallernes bekostning, men æren han dermed ville høste tjente ikke kun hans sak: Når Roma seiret viste helheten av romersk liv, kultur og kraft seg overlegen og man kan teoretisere at individet vant heder for så vidt som det eksemplifiserte Romerriket og dets verdier – nettopp derigjennom var seieren blitt sikret.

⁵ Uttrykket å være stemt mot eller for noe kommer fra Heidegger. Jeg bruker det i betydningen: prosessen av å gradvis gripe et fremmed tankesett.

⁶ Riktignok er ikke gudene like påtrengende hos Caesar som hos Homer, men de vil i begge fall avstedkomme undring og avkreve en forklaring; Homer er nevnt her som en spore til forståelse, ikke en analog anskuelse.

⁷ Imidlertid er teksten allerede voldsomt modernisert: Caesar brukte verken mellomrom, tegnsætting eller små og store bokstaver.

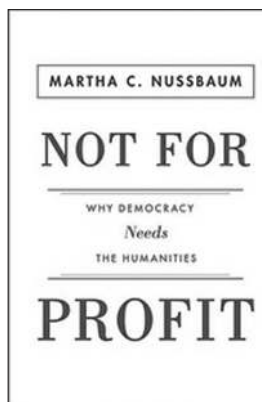
⁸ Man kan skrive eksempelvis, «truffet av pilen veltet han» hvor «truffet» betraktes konjunkt, men for det norske øre virker det som et adjektiv. På latin møter man ikke sjelden utlegninger knyttet til partisipper i enten fortid eller samtid. Hvis man ønsker å nærme seg den latinske betydningen, må man akseptere overstadig kommabruk og etter ordinære standarder et krøkkete språk.

⁹ «Etter at...», «da...» eller «mens...». I kapittel 16, linje seks er en absolutt ablativ oversatt direkte for å vise hvor den passer inn hos Caesar.

¹⁰ Egentlig: «betro læren til bokstaven».

¹¹ Antageligvis torturerte de dem.

¹² Ildguden.



UTDANNING FOR DEMOKRATI

ANMELDELSE AV
NOT FOR PROFIT: WHY DEMOCRACY NEEDS THE HUMANITIES
MARTHA C. NUSSBAUM
(PRINCETON UNIVERSITY PRESS 2010)

Av Hilde Vinje Sekkesæter

Den amerikanske filosofen Martha Craven Nussbaum har tidligere markert seg innen etikk og politisk filosofi. Utover dette har hun også kommet med interessante bidrag som trekker linjer mellom litteratur og filosofi. I *Love's Knowledge*¹ argumenterer Nussbaum for at moralfilosofien vil være ufullstendig uten litteratur: Visse litterære verker gir oss, ifølge henne, en unik mulighet til å sette oss inn i andre menneskers tanker og følelsesliv, og trener slik våre emosjonelle kapasiteter. Litteratur kan på denne måten hjelpe oss å utvikle vår evne til empati og sympati, og denne aristoteliske tankegangen dukker opp igjen i Nussbaums siste utgivelse, *Not For Profit*.

Hovedtemaet for boken er utdanning, og Nussbaum analyserer en tendens hun mener brer seg i økende grad: tendensen til å se på utdanning utelukkende som et middel for å oppnå økonomisk gevinst. Mens natur- og samfunnsvitenskapene fremheves som grunnleggende fordi de sikrer oss nasjonal profitt, blir humanvitenskapene og kunstfagene stående tilbake som et overflødig tillegg. De gir ikke økonomisk gevinst i samme skala, verken på det statlige eller det personlige planet.

Nussbaum ser først og fremst denne tendensen i et globalt perspektiv. I den globale konkurransen om nasjonal profitt settes humaniora til side til fordel for fag som gir rask økonomisk avkastning. Som en følge av dette kuttes bevilgningene til humanistiske fag, og både undervisningen og forskningen reduseres. Med utgangspunkt i denne situasjonen formulerer Nussbaum en kritikk som viser at nedskjæringer i humaniora ikke bare er et problem for de aktuelle fagområdene – det er mest av alt et problem for demokratiet.

Utdanning for profitt

Hvis vi nedprioriterer humaniora svekker vi samtidig ferdigheter som holder demokratiet i live, mener

Nussbaum. Kritisk tenkning, kreativitet, selvstendighet og evnen til å sette seg inn i nye tankesett, er egenskaper vi gjerne assosierer med humanistiske fag og kunstfag. Samtidig er dette også egenskaper som holder demokratiet oppe; uten disse ferdighetene vil vi lett omformes til borgere som overlater tenkingen til autoriteter, og ikke bli mer enn «teknisk adekvate maskiner»². Uten grunnleggende trening i fag som styrker vår kritiske og kreative tenkning, blir vi heller ikke fullstendig demokratiske borgere. Nussbaum mener derfor at demokratiet beveger seg mot en global utdanningskrise.

Noen vil kanskje hevde at økonomisk gevinst stiller i første rekke fordi den bringer med seg andre goder som kommer demokratiet til nytte. Eksempler på slike goder er helse, utdanning og utjevning av sosial og økonomisk ulikhet. Dette er ikke nødvendigvis tilfelle. Nussbaum viser med klare eksempler hvordan nasjonal økonomisk vekst ikke trenger å samsvare med demokratiske verdier: Verken det politiske systemet i Kina eller det tidligere apartheidregimet i Sør-Afrika anerkjennes som demokratiske, men disse statene har likevel hatt stor økonomisk suksess. En utdanningsmodell som kun sikter mot økonomisk vekst er ikke i stand til å holde demokratiet ved like; økonomisk vekst er nemlig ikke det samme som nasjonal vekst, påpeker Nussbaum.

Det trekkes også frem et annet verdifullt poeng i *Not For Profit*. Selv om vi ikke vil bry oss med demokratiet og kun konsentrere oss om økonomisk vekst, er humaniora likevel en nyttig ressurs: Teknisk og sosial innovasjon finner vanskelig sted uten kritisk sans, kreativitet og åpenhet. Disse egenskapene har ifølge Nussbaum sin grobunn i de humanistiske fagene og gjør oss i stand til å bedrive andre fag med en «humanistisk ånd». Slike ferdigheter er viktige i dagens dynamiske arbeidsmarked fordi de gir en fleksibilitet som strekker seg utover teknisk profesjon. Dermed vil

ikke en ren vekstorientert utdanningsmodell holde i lengden – demokrati eller ei.

Hva er så Nussbaums alternativ?

Sokratisk pedagogikk

Det sokratiske idealet står sterkt i *Not For Profit*. Der er *argumentet* i overordnet fokus og gjenspeiler slik en av demokratiets grunnverdier. Det sokratiske idealet kan med andre ord sikre oss lik behandling av alle argumenter og er grunnleggende i en utdanning som skal passe demokratiet.

Samtidig understreker Nussbaum at vi trenger mer enn en sokratisk tenkemåte. Vi trenger også et klarere fokus på våre emosjonelle ferdigheter, og særlig på evnen til empati og sympati. Ifølge Nussbaum er disse ferdighetene minst like viktige som et sokratisk ideal når vi skal nærme oss nye problemer som *verdensborgere*, og ikke kun se problemene innenfor rammen av vår egen stat. Med de globale problemene vi i dag står overfor – både de miljømessige, politiske og økonomiske – er det spesielt viktig å se oss selv i et globalt perspektiv. Her mener Nussbaum at kunstfagene har særlig mye å gi oss: Ved å sette oss grundig inn i andres situasjon – enten det er gjennom skuespill, sang, dans eller litteratur – øver vi *den narrative forestillingsevnen* («the narrative imagination»). Nussbaum presenterer denne som evnen til å forestille seg å være i et annet menneskes situasjon og på bakgrunn av dette forstå vedkommendes mulige følelser, ønsker og lengsler. Kunstfag kan derfor svekke utviklingen av fordommer, diskriminering og fremmedgjøring – kort sagt adferd som truer den demokratiske rettferdigheten.

Rettferdigjøring av humaniora

Nussbaum presenterer selve problemet på en ypperlig måte og lykkes i å vise at humaniora er nødvendig for demokratiet. Men hun kunne gjerne ha utdypet årsakene hun mener ligger til grunn for den kommende krisen. Riktignok bruker Nussbaum et kapittel på å forklare hvordan men-

nesket gjennom oppveksten kan utvikle antimoralske følelser som hindrer demokrati. Antimoralske følelser overfor andre mennesker – for eksempel projisering av skam og avsky – gir diskriminering på bakgrunn av klasse, kjønn, legning og så videre. Dette oppleves likevel ikke som en fullstendig forklaring fordi den retter seg mot menneskets allmenne psykologi og ikke sier mye om de utløsende årsakene. Nussbaum presiserer at boken hennes ikke er en empirisk studie, men som leser forventer jeg likevel et fokus på hva som ligger bak den truende utviklingen. Hvorfor kommer krisen først nå? Har ikke politikken allerede i lang tid holdt et strengt fokus på økonomisk vekst?

Globalisering og finanskrisen presenteres som pådrivende krefter, men jeg savner en klarere gjennomgang av hva som fører humaniora – og demokratiet – mot denne krisen. Uten en grundigere analyse av årsakene bak den varslede krisen blir heller ikke Nussbaums eget alternativ like overbevisende. Det er lett å være enig med Nussbaum; humaniora fortjener et større fokus, både i grunnutdanningen og på universitetene. En avvikling av krisen må åpenbart inkludere en større bevissthet rundt humanioras betydning for demokratiet. Men den må også inkludere noe mer; den må angi forslag som er rettet mot roten av problemet fremfor å kun rettferdiggjøre humanistiske fag og kunstfag.

Når det er sagt er *Not For Profit* en velskrevet bok. Nussbaum skriver overbevisende om den kritiske situasjonen humaniora beveger seg mot og viser glimrende hvordan humanistiske fag og kunstfag er med på å danne grunnlaget for demokrati, i stedet for å være et vedheng som kan skjæres bort i harde tider.

Det er ikke vanskelig å kjenne seg igjen i den gjengse oppfatningen mange har av humanistiske fag og kunstfag som sekundære og lite produktive for videre arbeidsliv. Med denne boken gir Nussbaum et godt grunnlag for å hevde at det faktisk er det motsatte som er tilfelle.

NOTER

¹Nussbaum, M. 1990, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, New York.

²Nussbaum, M. 2010, «Lære for livet», *Morgenbladet*, nr. 24, s. 20. Oversatt av Jon Mikkell Broch Ålvik.

REISEBREV FRA MINNEAPOLIS: COLLEGE-LIVET SOM FILOSOFISTUDENT

Av Anniken Fleisje

Tiende januar 2010 ankom jeg University of Minnesota, populært kalt U of M eller «the U», som utvekslingsstudent på masterprogrammet i filosofi. Jeg hadde høye forventninger til universitetet, med god grunn. Det er nemlig ikke bare Berkeley som gjelder når man skal akademisere seg i junaiten. U of M rangert som en av USAs beste institusjoner på filosofi. Jeg kan blant annet skryte av et relativt variert utvalg av emner og engasjerte professorer som faktisk ser ut til å *like* å forelese. Som min kinesiske venninne sier, «They have fashion.» (Hennes engelskferdigheter er begrensede, og hun har en tendens til å blande sammen ord som rimer på hverandre. Her bør ordet «fashion» byttes ut med «passion» for å oppnå ønsket mening.) Med såpass høy kvalitet på undervisningen, klarer man å leve med det faktum at det her kun er analytisk filosofi som gjelder...

Nå som det er etablert at U of M er et absolutt supert sted å studere analytisk filosofi, må jeg likevel, noe forundret, stille spørsmålsteget ved hvordan studiene er lagt opp. Friheten er stor i forhold til emnevalg, og det er ikke påkrevd noen obligatoriske fag for å avlegge verken bachelor- eller mastergrad i filosofi. Hvilket betyr at man fint kan gå her i årevis uten å være borti halvparten av det Blindern pressa på oss som ex.phil.-studenter, men derimot kan bake inn både bowling, homofobistudier og healing i sin akademiske(?) grad. Derfor stiller foreleserne spørsmål som «Have any of you read Hume?» og «Are any of you familiar with Rawls?», selv på masternivå. Da rekker jeg opp hånda som bekreftelse på at jada, jeg har faktisk lest både Hume og Rawls og Hobbes – ja, selv Descartes har denne jenta vært borti (litt for) mange ganger. Og føler meg sykt belest.

Da jeg i fjor høst kunngjorde overfor mine medstudenter at jeg skulle farte over havet helt til Minneapolis, fikk jeg en del spørsmål om hvorfor i h... jeg gadd å dra *dit*, av alle steder; byen har jo like kalde (dog ikke like lange) vintere som Oslo, noe som for de fleste visstnok er god nok grunn til å stryke Minneapolis av listen over potensielle studiesteder. Men jeg fikk også spørsmål av det mindre negative slaget, blant annet om hvilke emner jeg skulle ta.

Jeg velger å ignorere muligheten for at dette spørsmålet ble uttrykt kun på bakgrunn av en høflig liksom-interesse for undertegnede studieplaner, og bestemmer meg for å tro at dette faktisk er av genuin interesse for mine medstudenter, det vil si dere. Nå kan dere derfor glede dere, for her kommer svaret!

Statusen som fulltidsstudent ved U of M innebærer for mitt vedkommende fire fag, som igjen betyr åtte forelesninger, rundt 250 sider å lese, og en eller to oppgaveinnleveringer *hver eneste uke*. Etter tre og et halvt år i Blindern-modus, kan man bli utbrent av mindre. Når det gjelder fagene, kan jeg melde om en del moralfilosofi, med både *Contemporary Moral Theories* og *Moral Philosophy*. Førstnevnte er faget der arbeidsinnsats er et nøkkelord, men hvor seriositet forekommer sporadisk. Noe jeg fikk erfare seinest i dag, da jeg skulle holde en obligatorisk presentasjon om Darwalls «reactive attitudes», var professoren mest opptatt av å høre om nordmenns drikkevaner i jula, og hadde det moro med å skrive navnet mitt på ulike måter på tavla (hun foretrakk å stave «Anniken» med tre a-er, og bytte ut den første n-en med h). *Moral Philosophy* er nok hakket mer seriøst. Dette er et intenst Kant-seminar som undervises av det som trolig er den mest sympatiske kantianeren jeg noen gang vil møte (no offense, Kantians!).

Også i *Philosophy of Law* dukker moralfilosofi opp rett som det er, med jusfilosofiens/filosofijusens versjon av Ross Geller i spissen. Forelesninger på Law School – hvor «Ross» holder til – er ingen spøk (i så fall er de ekstremt tørre), her gjelder det å gå i skjorte og slips, ha laptop, være gutt og ha vokst fra ungdomstidas utskielser. En skarp kontrast til kosetimene i *Philosophy of Music*. Dette er faget der foreleseren ser ut som julenissen og – mens vi er inne på fiktive karakterer – snakker som en viss South Park-skolerådgiver («...Mkay...»). Når han ikke synger eller spiller piano eller lar oss lytte til Beethovens femte i drøye 31 minutter i strekk, da.

Spøk til side, U of M er mye mer enn udisiplinert musikk-kos og press fra professorer om å fortelle klassen om aquavit, og i løpet av mine to Minneapolis-måneder

har jeg tilegnet meg kunnskap jeg kanskje ikke ville ha gjort på Blindern: Jeg har lært hvordan Scanlon utvikler sin moralfilosofi fra tidligere til seinere verker, jeg har lært hva Raz sier om forpliktelse til loven, og jeg har omsider lært meg uttaleforskjellen på «Kant» og det engelske ordet man får om man bytter ut «K» med «C» og «a» med «u», noe som har vært essensielt for å unngå de misforståelsene

som iblant oppstod de første skoleukene. (Veilederen: «So, Anniken, you wanted to meet with me to find out which courses to take this semester? Well, there is a seminar in moral philosophy, it's mostly about *Kant*, and...» Jeg: «About *what?*!»)

Som kjent, fryder forandring. Og U of M er ikke UiO. Det tror jeg må være konklusjonen.

FILOSOFIQUIZ

1. Innenfor Heideggers filosofi hva betegner den ontologiske forskjellen?
2. På hvilken måte har man tradisjonelt tenkt at identitet går foran forskjell?
3. Jacques Derrida er bl.a. kjent for ordet «différance». Ordet er en neologisme, hvilket ord stammer det fra, og hvilke betydninger er det ment å antyde?
4. Nevn tre franske såkalte forskjellstenkere.
5. Hvor kommer den rene transcendenen til uttrykk hos Levinas?
6. Hvordan kan man si at forskjell er avgjørende for strukturalistisk lingvistikk?
7. Hva er forskjell i mengdelære?
8. Axel Honneth skiller mellom tre former for anerkjennelse, hvilke?
9. Hannah Arendt skiller mellom tre forskjellige typer menneskelig aktivitet, hvilke?
10. Hvilken filosof var den første som brukte kontradiksjonsprinsippet?
A: Sapfo B: Kant C: Parmenides
11. Hvilken av disse filosofene hører ikke til i forskjellsfilosofien?
A: Luce Irigaray B: Jon Elster C: Gilles Deleuze
12. Gayatri Chakravorty Spivak skrev introduksjon og oversatte «De la grammatologie» til engelsk. Hvem er forfatter av boken?

SVAR:

1. Den ontologiske forskjellen betegner forskjellen mellom værender og væren. Mens værender er de ting man kan ha en forstående relasjon til, er væren, kort sagt, det som gjør denne forståelsen mulig eller det som værender blir forstått med henblikk på.
2. Tanken er at for å si at noe er forskjellig fra noe annet (x er forskjellig fra y) så må x og y hver for seg være selv-identiske. Identitet blir dermed den mest grunnleggende relasjonen i kraft av at den forutsettes av forskjell.
3. Ordet har opphav i det franske «différence» som betyr både å skille/være forskjellig (eng. differ) og å usette (eng. defer). Dette skal anyde forskjell i henholdsvis rom og tid. Å en i «différance» anyder pressens partisipp og vektlegger bevegelse fremfor tilstand.
4. Gilles Deleuze, Luce Irigaray og Jean-François Lyotard.
5. I ansikter til den Andre.
6. Ved at hvert regn har en arbitrær mening og bare får mening ved at det er forskjellig fra alle andre.
7. Mengdelære betyr det at to mengder er forskjellig kun at det finnes et eller flere elementer som er medlem i den ene, men ikke den andre mengden. Dette vil si at det bare finnes en måte noe kan være forskjellig fra noe annet på og det er gjennom ikke-identitet og hvordan mengden er beskrevet er fullstendig uvesentlig.
8. I primærrelasjoner (kjærlighet, vennskap), rettsforhold (rettighet), og i verdifullskap (solidaritet).
9. Arbeid, produksjon og handling.
10. Parmenides
11. Jon Elster
12. Jacques Derrida

KRYSSORD

Av Mats Lende

DELEVEZ FLOSOF	TALER	MAL	FILOSOF	GRIPPE FUGLER BYGE		OMRIDE HA	FUGL DYR	AVFALL ART.	KAMME	HES EGGE	IDR. ARR.	PSEUDO- NYM
KONSE- KVEMF- ETIKK												
				SYKLE- NE		LIKE			HANDLING			
STRENG- FLOSOF						STRENG- HET	KANT RYSALID- DELET		RANSEL ROGALAND BYGD			
D.Y.		DUR ARISTO- FANES						ORDNE	KONJ.			SJØS
TRE DRUKING						HULLPUNKT VELTAL- ENDE				KNURR	EIE KOLA	
									HAV UTBYTT. EREN			
PLATE					MAKES- NAVN REKLAME		TALL		HENNS- NING APNING			
DRIKK	GJEN- SID- IG						FLOSOF					KOMMUN ISME
		FUGL	FLEKK				TELE- MARKS- BYGD					
TUR					EKSAMEN KREASJ- OVER							
STØT- FANGER- EN	NYK. PRØV.		KVINNE				DESSERT STYKKER			KRYDDER		FINS
YTRET						GRUNN- SETN- INGER					BANNORD ORDVE	
			BIB.DEL HERJE		PREFKS SKÅTE				FLAKKE KVAR			
FIR- KANTER							FORSAM- LINGS- HUS	OM- FORMER				SAMMEN- FØYE
STAT	↓	TONE SMILE									P.S. PERIODER	
MANN- GARD						LIKE PSYK- LATER		BIB. DEL		KORT- SPILL SKRA		
ART.								VED- TAK	ETVI EMER			
		SLETTE	AVIS BIB.DEL			GAMMEL- DALS						NYM. ART.
MANG- LER					KLARE			EIM		PLAGG- DEL		
						FILOSOF						ART.

For løsning av forrige nummers kryssord: se www.filosofisksupplement.no

FRIGJØRINGENS DIALEKTIKK

EN UNDERSØKELSE AV UNDERTRYKKELSE OG FRIGJØRING UT I FRA SARTRE OG FANON

MESTERBREV VED CLEMET ASKHEIM



Hva handler masteroppgaven din om?

Med utgangspunkt i Sartres ofte oversette andre hovedverk, *Kritikk av den dialektiske fornuft* og Fanons *Jordens Fordømte*, ønsket jeg å finne fruktbare perspektiver på fenomenene undertrykkelse og frigjøring. Sartre forsøker i *Kritikken* å grunnlegge en innvendighetslogikk basert på enkeltmenneskets omskapende virksomhet. Med dette som premiss kan man forstå menneskelig historie som en fortelling med stadige konflikter om knappe ressurser og dannelser av grupper og institusjoner. Underveis teoretiseres blant annet det klassiske problemet om forholdet mellom aktør og struktur, staten som suveren institusjon, vold, fremmedgjøring og frigjøring. Gjennom analyser av blant annet kolonialismen og frigjøringsbevegelsene i Afrika utvikler Sartre og Fanon et sett av begreper og tenkemåter som kan anvendes på alle former for samfunnsmessige omveltninger.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg ønsker å vise hvordan mennesker i felleskap kan overvinne en gitt situasjon av undertrykkelse og hvordan slike overskridelser har sitt utgangspunkt i menneskelig virksomhet. Politisk og sosial frigjøring må forstås som en historisk prosess der sosiale fellesskap konstitueres gjennom grunnleggende samfunnsmessige konflikter. Det er først sammen med andre at tunge strukturelle og institusjonelle forhold kan endres, og slike endringer er historiske. For både Sartre og Fanon oppviser slike prosesser dialektiske trekk, og følgelig er dialektikken som en helhetlig og relasjonell tankeform velegnet til å gripe disse prosessene. Dette medfører at begreper og tenkemåter som i våre dager nærmest fremstår som skjellsord og blasfemi trekkes frem i lyset og gis en aktuell tapning. Ved å snakke om dialektikk, historie, klassekamp, fremmedgjøring og frigjøring, og ved å gjenreise det universelle, forsøker jeg å vise hvorfor vi trenger å sette ulike fenomener og konflikter i sammenheng med hverandre i et samlende og overgripende perspektiv på vår felles verden.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Spøkefullt sagt – for å gjenvinne troen på revolusjonen og på at samfunnsendringer er mulige å gjennomføre og ikke minst, mulige å forstå. Litt mer alvorlig – for å ikke miste dialektikken som tankeform av syne og for å stifte bekjentskap med en annen Sartre enn den vi er vant med. De som ikke kjenner til Frantz Fanon, eller som kun kjenner ham gjennom merkelappene voldsromantiker, burde også lese oppgaven. Han er en spenstig og høyst aktuell tenker i disse krigen-mot-terror-tider. Både verkene til Sartre og Fanon bærer preg av at de begge var dypt involvert i sin samtid. De inkarnerer noe av den politiske filosofiens rolle ved å ta opp i seg spørsmål i samfunnet og løfte dem opp til et generelt nivå utover det partikulære.

Hva gjør du nå?

Oppholder meg mye på hytta og venter på semesterstart på praktisk-pedagogisk utdanning. Forsøker å lese bind to av *Kritikk av den dialektiske fornuft* før lektorstandens kjas og mas kommer og sluker all min inspirasjon, tid og entusiasme.

INTENSIVE CONSCIOUSNESS: KANT'S THEORY OF INNER SENSE

MESTERBREV VED JONAS JERVELL INDREGARD



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar for seg et bestemt problem i Kants teoretiske filosofi. Den indre sans er sentral for det prosjektet som Kant setter seg fore i *Kritikk av den rene fornuft*, samtidig som den har to tilsynelatende motstridende aspekter som det har vist seg vanskelig å forene i en koherent fortolkning: På den ene side gir den oss anskuelser av oss selv, og muliggjør dermed selverkjennelse, eller indre erfaring; på den annen side er den indre sans en betingelse for all erfaring overhodet, ytre så vel som indre.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg forsøker å argumentere for en ny tolkning av Kants teori om den indre sans. Først vurderer og forkaster jeg to tidligere tolkninger, som begge mislykkes i å forene de to motstridende aspektene ved indre sans. Deretter argumenterer jeg for at Kants teori drar veksler på Leibniz, og at den betegner vår evne til å bli sanselig påvirket av vår egen mentale aktivitet, noe som resulterer i at våre forestillinger oppfattes med intensive grader av klarhet og tydelighet, som korresponderer til vår grad av bevissthet. Disse gradene av bevissthet er nødvendige for enhver erfaring fordi man nødvendigvis må være seg bevisst det man skal erfare. Men de muliggjør også selverkjennelse fordi graden av bevissthet skyldes vår egen reelle mentale aktivitet. Videre argumenterer jeg for at man, på bakgrunn av denne intensive graden av bevissthet, endelig kan forklare et prinsipp som til nå har fremstått som uforståelig, nemlig Kants påstand om at enhver realitet har en intensiv størrelse, en grad.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

For å se hvor lite man forstår av Kant selv over 200 år etter hans død? Om ikke annet håper jeg å ha børstet støvet av ham, fremvist noen ukjente og underkjente sider. Jeg forsøker jo også å utarbeide min egen tolkning av disse sidene – til inspirasjon, eller til skrekk og advarsel. Og helt generelt synes jeg folk burde være mer bevisste på intensitet, et interessant og problematisk begrep.

Hva gjør du nå?

Bor et halvt år i Fort-de-France, Martinique. Nyter sol, rom og brødfrukt, setter opp kakerlakkfeller og forsøker å rette min oppmerksomhet mot doktorgradssøknad og en artikkel om oppmerksomhet.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

lamella, en, eller hommelette (av fr. homme 'mann' og omelette 'omelett'). Psykoanalytisk begrep fra Jaques Lacans skole ment å illustrere libidoen, rent liv eller dødsdriften (alle betegnelser for det samme) som et ikke-eksisterende, udødelig, aseksuelt organ uten kropp. Sammenlignet med The Cheshire Cat fra Alice i Eventyrland (smilet uten kropp) og Alien (udødelig, vill, formbar) fra filmen ved samme navn.

lapskausasui, en (av ty. *Labskaus*, sauset rett med grønnsaker og kjøttbiter og lat. *causa sui* 'sin egen årsak'), alternativ betegnelse på den selvforårsakede ursuppen hvorfra materie, liv, ånd og Gud stammer

Le partage du sensible, delingen av det sansbare. Begrep lansert av den franske filosofen Jacques Rancière (f. 1940) i boken *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, utgitt i 2000. Rancière har tidligere arbeidet med fransk arbeiderhistorie og marxistisk og politisk teori, men er gjennom de siste årene blitt særlig viktig innenfor estetikken. Utgangspunktet for begrepet er den gjengse antakelsen om en radikal forskjell mellom kunsten og det politiske, estetikk og politikk. Rancière eksemplifiserer med å vise til Platons berømte utvisning av dikterne fra idealstaten. Denne forskjellen viser seg imidlertid for Rancière ved nærmere ettertanke å være en skinnforskjell, for både kunsten og politikken innebærer for Rancière en måte å strukturere ulike former for sansedata på. Slik det politiske systemet for eksempel innebærer ulike former for representasjon av makt og dermed et skille mellom det synlige/usynlige, hørbare/uhørbare osv., er også kunsten et system eller en verden som etablerer en egen struktur som gjør det mulig å fornemme/sanse omgivelsene på en annen, og for kunsten særegen måte. Heller enn å være radikalt forskjellige, kan dermed kunsten og politikken i det minste sies å ha et strukturelt slektskap ved begge å være eksempler på nettopp en deling av det sansbare.

Begrepet er imidlertid sammensatt og flertydig. «Partage» kan nemlig bety både deling i betydningen oppdeling, men også deling i betydningen fordeling. Samtidig er det å sanse forbundet med det å skjelne, altså holde ting fra hverandre. For Rancière er også politikk-begrepet forbundet med det å ha noe til felles, og slik kan begrepet om deling også vise til det å ha noe felles. Oversettelsene til norsk varierer fra «delingen av det sansbare» til «(for)delingen av sanserfaringer». På engelsk er begrepet oversatt som «The Distribution of the Sensible». EB

Le (å le), verb, frambringe ensartede, støtvide lyder gjennom munnen som uttrykk for munterhet, glede, hån, forakt e.l. Dukker også opp hos Nietzsche, f.eks. i *Slik talte Zarathustra*: «la hver sannhet kalles en løgn som ikke *også* skjenket en latter!» (fra tredje del, «Om gamle og nye lovtavler», stykke 23)

machist', en, tilhenger av Ernst Machs vitenskapsfilosofi. Denne innebærer blant annet at man ser vitenskapelige lover som sammendrag av eksperimentelle hendelser, og dermed at vitenskapelige lover beskriver sanselige inntrykk snarere enn virkeligheten selv.

NESTE NUMMER

VOLD

Filosofisk supplement 4/2010 handler om «Vold». Filosofihistorien begynner med en voldelig hendelse: Dødsdommen over Sokrates. Med denne hendelsen får vi demonstrert et grunnleggende problem for filosofien: Kan rasjonalitetens tvang stå i mot voldens absolutte betvingning?

Bergrepet «rettferdig krig» går helt tilbake til Augustin. Hvis krig i seg selv er umoralsk, hvordan kan vi da diskutere regler i krig? Ifølge Hobbes er kapasiteten til å ta liv som setter oss på like fot, det er altså volden som er den store utjevner. Selve samfunnspakten hos Hobbes er begrunnet av vold, av trusselen om vold og kapasiteten for vold, men det er også kapasiteten for vold som kan garantere samfunnskontraktens stabilitet. Hadde Hobbes rett når han sa at en pakt, uten sverdet, bare er ord? I tråd med Heraklits *dictum* «Krigen er alle tings far» beskriver Marx vold som historiens fødselshjelper, som et uoverkommelig innslag i historiske transformasjonsprosesser. Hos Marx fordrer revolusjonen terror og diktatur. Men trenger revolusjoner å være voldelige, eller det mulig å forandre samfunnet uten voldelige midler?

Webers berømte definisjoner av makt og herredømme setter volden som et av mange midler for å oppnå sine målsetninger eller å innsette eller bevare et herredømme. At volden blir forstått som undersiden av herredømmet finner vi tydeligst i Webers definisjon av en stat som herredømmet over mennesker basert på påstått legitim vold. En forståelse av volden som en komponent av makten finner vi igjen i de aller fleste definisjoner av makt. Men er volden bare et av maktens mange ansikter? Ifølge Arendt er det full enighet på både venstre- og høyresiden om at vold bare er maktens mest skjendige manifestasjon, og mot denne enigheten setter hun opp en distinksjon mellom makt og vold, der hun forstår dem som motsetninger. Ifølge Arendt er vold noe som blir satt i spill når makt blir tapt. Er det riktig å forstå makt som vesensforskjellig fra vold?

Ifølge Foucault bør vi gå inn for en desentralisert forståelse av makt, som et nettverk av relasjoner som finnes på alle nivåer av samfunnet. Men finnes det noen distinksjon mellom makt og vold i denne desentraliserte maktforståelsen, eller blir det slik at når vi finner makten spredt ut i komplekse nettverk finner vi også volden som understøtter den? Og om det er tilfellet, fører Foucaults sammenknytning av sannhet og makt til at Rorty har rett i sin påstand om at i Foucaults maktforståelse blir all overtalelse å forstå som vold? Hos Bourdieu finner vi et begrep om symbolsk vold, en vold som ikke er fysisk men kulturell, og som kjennetegnes ved utelukkelse og fornedring. Hva skjer med vårt begrep om vold når ikke bare bruk av fysiske tvangsmidler eller fysiske krenkelser, men symbolske hierarkier, manglende anerkjennelse og systemisk ulikhet også blir forstått som vold?

Hvis du har noen tanker om vold, håper vi på ditt bidrag til neste nummer av Filosofisk supplement.

Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som kan utarbeides, et tidligere arbeid som kan omarbeides, et forslag til et intervju eller en anmeldelse du vil gjøre?

Send oss en mail og fortell oss om dine tanker:

redaksjon@filosofisksupplement.no

Innsendelsesfrist 21. september

BIDRAGSYTERE

Tekst

Andreas Fjellstad (f. 1985) er mastergradstudent ved Humboldt Universität zu Berlin

Anniken Fleisje (f. 1985) er mastergradstudent ved University of Minnesota.

Reier Helle (f. 1989) er bachelorstudent i antikk kultur og klassiske språk ved UiO.

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

Halvor Kvandal (f.1980) er mastergradstudent i filosofi ved UiO, og bachelorgrad i kristendom og teologi fra UiO.

Eirik Høyer Leivestad (f. 1984) har mastergrad i filosofi fra UiB.

Hilde Vinje Sekkesæter (f. 1989) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Espen D. Stabell (f. 1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Ingrid Grønli Åm (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiB.

Gjert Vestrheim (f. 1971) er førsteamanuensis i gresk ved UiB.

Illustrasjon

Gunnhild Bakke (f. 1957) er utdannet billedkunstner ved Statens Håndverk- og kunstindustriskole og Statens Kunstakademi i Oslo.

Sara Marie Blichner (f. 1989) er bachelorstudent i filosofi/ matematikk ved UiO

Siv Jakobsen Gran (f. 1988) er bachelorstudent i kunsthistorie ved UiO.

Tom Lid (f. 1952) er utdannet billedkunstner ved Statens Håndverk- og kunstindustriskole og Statens Kunstakademi i Oslo.

Ingrid Doblaug Roede (f. 1989) er mastergradstudent i arkitektur ved AHO.

Bror Sander Berg Størseth (f. 1987) er mastergradstudent i kunsthistorie ved KHiO.

Stine Beate Schwebs (f. 1971) har en mastergrad i estetikk 2 år på Einar Granum kunsthøgskole.

Kryssord

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