

VOLD

- 4 **TILVÆRELSENS UUTHOLDELIGE LETTHET**
Hannah Monsrud Sandvik
- 10 **HERRE ELLER TRELL?**
Martin Østtveit
- DIKT
- 21 **«RASERI» OG «VALD»**
Cornelius Jakhelln
- 22 **VOLD OG NATUR**
Ørjan Steiro Mortensen
- 30 **SPRÅK, VOLD, KAPITAL**
Espen D. Stabell
- FREM FRA GJEMSELEN
- 34 **FRANTZ FANON**
Tore Linné Eriksen
- 45 **“PEOPLE DO NOT HAVE ONLY ONE SUBJECT POSITION”**
EIN SAMTALE MED CHANTAL MOUFFE
Jon Furholt & Helga Forus
- 51 **“ALMOST LIKE A DOCTOR FOR THE WHOLE SOCIETY”**
EN SAMTALE MED AXEL HONNETH
Helga Forus & Eskil Kjos Fjell
- OVERSETTELSE
- 60 **THEOGONIEN - ET VOLDSOMT KLIMAKS**
Roger Bakke
- 62 **TIL KONKRETENE!**
KRITIKK AV *PHILOSOPHY AND REAL POLITICS*, RAYMOND GEUSS
Kristian Bjørkdahl
- KRITIKK AV MASTEROPPGAVE
- 66 **DET GLEMTE THUMOS** av Lotta Tholander
Hege Dypedokk Johnsen
- UTDRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*:
- 69 **GAVAGAI**
- MEISTERBREV
- 70 **JON FURHOLT**
- MESTERBREV
- 71 **HEDDA MØRCH**
- 73 **KRYSSORD**
- 72 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

6. ÅRGANG 4/2010

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

IF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører:	Jon Furholt & Victoria Hannevold Koritzinsky
Redaksjonssekretær:	Victoria Hannevold Koritzinsky
Økonomiansvarlig:	Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig:	Vera Lid
Øvige redaksjonsmedl.:	Helga Forus Marita Spildo Anniken Fleisje Øyvind Gallefoss Øystein Buran Reier Helle Sara Marie Blichner Emil Bernhardt Hege Dypedokk Johnsen

Omslag: Tom Lid

VOLD

Ein diskusjon mellom Foucault og Deleuze slår Foucault, ifølgje José Guilherme Merquior, fast at massane ikkje treng opplyst, intellektuell diskusjon for å gjere opprør, noko som fører til at teoriens funksjon blir ein heilt anna. Teori, meiner Foucault, er ikkje som eit par briller som ein kan sjå verda betre gjennom, men snarare eit par pistolar som gjer at ein kan slåss betre.

Ein filosofisk diskusjon om vald kan, og bør, vere mangfaldig, og den lyt bryte ut av den meir tradisjonelle måten å snakke om det på som reduserer det til noko uønska og vondt. Filosofiens styrke her er nett at han kan freiste å forstå kva funksjon valden har. På denne måten har valden fått ein særleg plass hos mellom anna Hobbes sin brutale naturtilstand som skal skremme oss inn i det siviliserte samfunnet, eller i rettferdig krig-teori sitt forsøk på å etablere dei føresetnadene som må vere på plass for at valden kan vere legitim.

Men som vi ser av parafraseringa ovanfor, kan valden òg spele ei metaforisk rolle, der han seier noko om kva posisjon filosofen sjølv er i. Kanskje kan ikkje filosofen lenger halde fram med den kontemplasjonen han i over to tusen år har vent seg til. Merleau-Ponty understrekar i sine politiske skrifter at verda er skitten, og at den einaste måten filosofen kan seie noko om verda, er ved å hoppe ned i det gjørmeholet som står for hans føter og forplikte seg.

I dette nummeret av Filosofisk supplement har vi fleire godbitar sentrert rundt dei kontinentale refleksjonane rundt valden. I Hannah Monsrud Sandviks artikkel «Tilværelsens uutholdelige letthet» freistar ho å lese og forstå Nietzsches diskusjon om moral og overmennesket gjennom den russiske nihilismen og Dostoevskij's Raskolnikov i *Forbrytelse og straff*. Meir om Nietzsche finn

vi i Ørjan Steiro Mortensen sitt bidrag til nummeret, der valden får ein meir direkte handsaming i artikkelen «Vold og natur». Her blir *Moralens genealogi* sette under lupa og drøfta under valdens teikn slik at spørsmålet stillast: Kan vi verkeleg halde på ein ikkje-valdsstrategi som går på tvers av instinkta våre?

Valden kan ta heilt andre, og mykje mindre eksplisitte former. Dette kjem til uttrykk, ikkje som eit aggressivt utfall, men som sjøve eksistensen. Det er dette Martin Østtveit legg vekt på i «I den Andres vold», der Sartre og Hegel får søkjelyset på seg, og der valdens gjennomsyring av vår måte å vere med andre på blir artikulert.

Bajasen Slavoj Žižek har vi treft på i Filosofisk supplement før. Denne gongen er det hans refleksjonar over valden som blir slept laus gjennom pennen til Espen Stabell i teksten «Språk, vold, kapital». Her får vi formidla forholdet mellom subjektiv og objektiv vold med hegelianske reiskapar.

Filosofisk supplement kan i dette nummeret vise til mykje anna interessant. Dei to filosofiske superstjernene Axel Honneth og Chantal Mouffe har stilt opp til intervju for små, skarve filosofistudentar, og resultatet kan du lese i andre halvdel av bladet. I tillegg har Tore Linné Eriksen delt av kunnskapen sin og trekt Frantz Fanon fram frå gøymsla og inn på Universitetet i Oslo. Lesarar som enno ikkje har fått nok, kan kose seg med utdrag frå Den Leksikryptiske Encyklopedi og Roger Bakkes utdrag og omsetting av Theogonien.

God lesing!

Victoria Hannevold Koritzinsky og
Jon Furholt,
redaktører



TILVÆRELSENS UUTHOLDELIGE LETTET

Av Hannah Monsrud Sandvik

Illustrasjon: My Lothe

«L'intelligence moderne est en plein désarroi. La connaissance s'est distendue à ce point que le monde et l'esprit ont perdu tout point d'appui. C'est un fait que nous souffrons de nihilisme.»

Albert Camus

«Gud er død», erklærer Nietzsche. Dette får konsekvenser innenfor moralen, for «when one gives up the Christian faith, one pulls the right to Christian morality out from under one's feet» (Nietzsche *Twilight of the Idols*, Seksjon 5). Romanfiguren Ivan Karamasov gir uttrykk for en lignende tanke i Fjodor Dostojevskijs roman *Brødrene Karamasov*, når han sier at hvis Gud ikke finnes, da finnes det ikke noen moralske lover heller.¹ Hvis moralen ikke har noe forankringspunkt i Gud, finnes det noe annet vi kan utlede våre moralske normer fra? Og hvis moralen viser seg å være uten noe slikt forankringspunkt overhodet, er det da fritt fram for en moralsk nihilisme, som i sine mest ekstreme tilfeller vil innebære at for eksempel et argument mot vold ikke vil ha noe fundament?

I denne teksten vil jeg drøfte Nietzsches begrep om nihilismen, og lede hans forståelse av dette begrepet til utviklingen av nihilismebevegelsen i Russland på 1860-tallet. Videre vil jeg ta utgangspunkt i en annen av Dostojevskijs romaner, *Forbrytelse og straff*, der Dostojevskij kommenterer konsekvensene av den russiske nihilismen ved å fortelle historien om en ung students forsøk på å undersøke en teori, som vi kan forstå som en parallell til Nietzsches begrep om overmennesket, i praksis. Denne innfallsvinkelen vil bli brukt for å belyse og problematisere Nietzsches begrep om nihilisme, og stille spørsmålet om hvorvidt Nietzsche kan være nihilist samtidig som han lanserer et filosofisk prosjekt for å overkomme nihilisme.

Nihilism according to the Petersburg model²

«Nihilisme» er utledet av det latinske ordet «nihil», som betyr «ingenting». Dette gir oss en intuitiv idé av hva nihilisme handler om som vil bli utdypet i det følgende, da med hensyn til politisk filosofi i Russland, og Nietzsches egen filosofi.

En god illustrasjon på utviklingen av 1800-tallets Russland finner vi i den russiske forfatteren Ivan Turgenevs roman *Fedre og sønner*.³ I denne boken skildres det voksende gapet mellom to generasjoner russere, de liberale fra 1830-40-årene på den ene siden, og denne generasjonens etterfølgere: nihilistbevegelsen som vokste fram på 1860-tallet. Denne romanens hovedperson, Bazarov, er en nihilist som studerer vitenskap og skal bli lege. Bazarov sier at han vil forlate nihilismen når noen kan vise ham en eneste institusjon i samfunnet som ikke fortjener at man vender den ryggen. I de siste variantene av en slik «Bazarovisme» finner vi oppmuntringer til «a proto-Nietzschean egoism among an élite of superiour individuals to whom the hopes for the future were to be entrusted.» (Frank 1995:101). Den russiske skribenten og radikalere Dimitrij Pisarev, som argu-

menterte for bruk av vold for å oppnå politiske forandringer, var blant dem som så Bazarov som et eksempel til etterfølgelse. Med utgangspunkt i Bazarov, skisserte Pisarev en teori der han deler menneskeheten i to kategorier: massen som følger de etablerte normer, og individene som ikke aksepterer disse normene. Også den russiske samfunnskritikeren Tsjernesjevskij redegjør for en lignende teori i sitt essay «Hva må gjøres?». Hvor hadde disse ideene sitt utspring?

Helt siden Peter den Store grunnla sitt vindu mot Europa i St. Petersburg, ble det flittig speidet ut av dette vinduet på jakt etter inspirasjon og ideer som skulle bidra i utviklingen av det russiske samfunnet. Blant inspirasjonskildene finner vi utilitaristen Jeremy Bentham, franske utopister som Fourier og Considérant, og vitenskapsmenn som Darwin, for å nevne noen. Det radikale tankegodset, som var særlig påvirket av den russiske samfunnsfilosofiske forfatteren Tsjernejevskij, tegner et bilde av mennesket som en rasjonell skapning styrt av egoisme, og som kan se hva som er i hans beste interesse og handle deretter. Siden samhandling med medmennesker er i vår beste interesse kan vi ha realistiske forventninger om å konstruere et perfekt ordnet samfunn. Radikalere satte likhetstegn mellom det gode og det nyttige, i utilitaristisk stil, og videre skulle bare den vitenskapelige formen for undersøkelse brukes i undersøkelsen av menneskelig oppførsel, samfunn og styresett (Offord 2003:82). Når slike tanker fikk utvikle seg i akkurat Russland, var det neppe en tilfeldighet. Den russiske nihilismen må forstås som et kulturelt og politisk oppgjør med de gjeldende samfunnsstrukturene og tsarens enerådende makt: en reaksjon som for eksempel ble legemliggjort med desemberoppgjøret i 1825. Etter drapet på tsar Aleksander II i 1881 ble nihilistene kjent i Europa for å bruke vold som middel for å oppnå politiske forandringer.

Nihilisme var ikke bare et fenomen i Russland: Skal vi tro Nietzsche, hadde den for lengst også gjort sitt inntog i resten av verden. Slik Nietzsche ser det er nihilismen et symptom på en pågående dekadanse i samfunnet. Dette er et tema Nietzsche behandler allerede i sin første bok, *Tragediens fødsel*, der han argumenterer for at tragedien i antikkens Hellas hjalp grekerne å overkomme fortvilelsen over at verden er meningsløs. Gjennom tragedien så grekerne menneskets lidelse, og gjennom å erkjenne denne lidelsen kunne de også leve med den. Tragedien gav ikke tilværelsen en mening, men den hjalp mennesket å leve med meningsløsheten. Så entrer Sokrates⁴ scenen, og hans rasjonelle og vitenskapelige syn på verden medfører en optimistisk tro på at verden er noe mennesket kan begripe og forstå gjennom fornuften. Dette er starten for en dekadanse i samfunnet som har pågått siden, ifølge Nietzsche. Denne negative re-

sponsen på vitenskapen og dens framskritt står i kontrast til de russiske nihilistenes oppfatning om at vitenskapen er det som kan bringe samfunnet framover.

Nihilisme-begrepet blir for første gang eksplisitt nevnt i Nietzsches *Nachlass* fra sommeren 1880 i et notat der han kommenterer at de har

Nihilisme er ikke bare den teoretiske erkjennelsen av at moralske normer ikke eksisterer, mener Nietzsche: det er også følelsen av en desorientering og meningsløshet som følger av denne erkjennelsen.

filosofhistoriens største pessimist, Schopenhauer, som sin filosof. Der nevner han også «de russiske nihilistene»: Nietzsche hadde lest Turgenevs *Fedre og barn*, og også Dostojevskij var sentral som kilde for hans forståelse av nihilismen (Sommer 2009:252). Nietzsche kjente altså til tankene som utviklet seg i Russland, men i

hvilken grad har disse fått innflytelse på hans eget begrep om nihilisme, og hvordan skiller hans oppfatning seg fra den russiske nihilismen?

Hemmeligheten om hvordan idealer fabrikeres på jorden⁵

Både russerne og Nietzsches begrep om nihilisme springer ut av et syn på det samtidige samfunnet de levde i. Begge avviser rådende politiske, sosiale og religiøse institusjoner som kilde til autoritet, og ser disse som hemmende for individets frihet. Nietzsches bruk av begrepet framstår som forvirrende og til tider selvmotsigende fordi det har en rekke ulike betydninger, både negative og positive. Nietzsche beskriver nihilisme som en tilstand der «the highest values devaluate themselves» (Reginster 2006:25). For Nietzsche er denne tilstanden et faktum ved den moderne tidsalder, og ikke, som for russerne, et angrep på den moderne tidsalderens struktur. Nihilisme er ikke bare den teoretiske erkjennelsen av at moralske normer ikke eksisterer, mener Nietzsche: det er også følelsen av en desorientering og meningsløshet som følger av denne erkjennelsen. For Nietzsche er moralske verdier falske projiseringer på en verden som ikke inneholder noen slike verdier (Reginster 2006:25), men mennesket har behov for å gi tilværelsen en mening, for verdier som kan motivere viljen. En full erkjennelse av eksistensens meningsløshet i kjølevannet av det manglende moralske fundament leder mot en «suicidal nihilisme», sier Nietzsche (Reginster 2006:27-28). Denne tilstanden har to løsningsmodeller: Vi kan enten reise oss, erklære at den rådende moral ikke er adekvat, og derfra utforme våre egne moralske lover (aktiv nihilisme), eller vi kan føye oss etter de moralske lovene og institusjonene som allerede foreligger, som tross alt tilbyr et alternativ til tilværelsens meningsløshet (passiv nihilisme). I

religion ser vi et eksempel på en slik passiv nihilisme: I og med Guds eksistens kan menneskene utlede objektiv kunnskap og moralske verdier, og slik tilføre tilværelsen en mening. Denne bruken av begrepet kan virke forvirrende, og jeg vil komme tilbake til den litt senere i teksten, når jeg tar for meg hvordan Nietzsche kan kalle seg nihilist, samtidig som han forsøker å overkomme nihilismen.

Vi må huske på at det er russernes nihilisme, og ikke Nietzsches, som Dostojevskij kommenterer (det vites ikke om Dostojevskij overhodet kjente til Nietzsche), når vi nå skal ta for oss Dostojevskijs respons til de russiske radikalerne.

Forbrytelse og straff

Sommeren 1865 plages Dostojevskij av diverse kreditorer som krever tilbakebetaling av gjelden han har opparbeidet seg gjennom store tap i gambling. Ensom og deprimert reiser han til Wiesbaden der han gambler bort sine resterende oppsparte midler i løpet av fem dager, og alle han kjenner nekter å låne ham penger.⁶ Det er på dette tidspunktet han starter å skrive det mest omfattende verk så langt i karrieren sin, *Forbrytelse og straff*, en roman som blir utgitt det påfølgende året i tidsskriftet *Russian Herald*. Dostojevskij skriver til tidsskriftets utgiver at han forsøker (utover å tjene penger for å nedbetale kreditorene) å gi en «psykologisk redegjørelse av en forbrytelse». Denne psykologiske redegjørelsen kommer til uttrykk hos en ung, fattig juriststudent ved navn Raskolnikov⁷ som har blitt utvist fra universitetet, og som,

after yielding to certain strange, 'unfinished' ideas floating in the air, has resolved, out of light-mindedness and of the instability of his ideas, to get out of his foul situation in one go. (Carabine 2000:vi).

Raskolnikovs idé om hvordan han skal gjøre dette, er å drepe en gammel pantelånerske, en «dum, døv og ondskapsfull kvinne som tar 'jødiske renter'», og dessuten behandler søsteren sin som en tjener. Pantelånersken er verdiløs – hvorfor lever hun i det hele tatt? Er hun på noen måte til nytte for noen? Er hun ikke snarere en belastning for både samfunnet og sine medmennesker? Raskolnikov bestemmer seg for å drepe og rane pantelånersken slik at han kan forhindre at søsteren tvinges inn i et fordelaktig, men ulykkelig ekteskap, og dessuten sette seg selv i stand til å fullføre universitetsutdannelsen sin. Ved ren og skjær flaks gjennomfører Raskolnikov mordet på en slik måte at han ikke legger igjen noen spor, og fremstår som en umulig mistenkt. Men en måneds tid etter forbrytelsen, blir han angrepet av en merkelig følelse:

Insoluble questions arise before the murderer; unsuspected and unexpected feelings torment his heart. God's justice, earthly law, comes into its own, and he finished by being *compelled* to denounce himself. Compelled, so as to become linked to people again, even at the price of perishing at penal servitude; the feeling of separation and alienation from humanity that came over him immediately after committing the crime has worn him out with torment... The criminal decides himself to accept suffering in order to expiate his deed. (Carabine 2000:vii)

Hvordan kan denne utviklingen forklares? Dette vil bli tydeligere når vi i neste avsnitt skal gå nærmere inn på Raskolnikovs psykologiske utvikling.

Dostojevskij ønsket å speile og kommentere tankene som preget tiden han levde i,⁸ og det er lett å se mye av Bazarov i Raskolnikov. Dostojevskij fremsetter argumenter mot en utilitaristisk rasjonalisering av kriminalitet og utfordrer radikalernes forståelse av menneskets natur som sådan. Raskolnikov har planlagt drapet ned til minste detalj, han har til og med målt opp distansen – 730 skritt – mellom sin egen leilighet og leiligheten der pantelånersken bor,⁹ men når han utfører drapet har han liten eller ingen kontroll. Er mennesket virkelig så rasjonelt som deres teorier hevder? I sin kritikk av radikalernes moralsyn stiller Dostojevskij i første instans spørsmålet om hvordan en handling skal dømmes og dens nytte beregnes, men videre spør han også om hvem som skal foreta denne beregningen. I utvidelsen av dette finner vi teorien om ordinære og ekstraordinære mennesker, som vi allerede har sett skisser av hos Tsjernesjevskij og Pisarev, og som vi også vil finne hos Dostojevskij og Nietzsche.

«Og hvordan skiller du de ordinære menneskene fra de ekstraordinære?» spurte Porifory.

En stund etter drapet befinner Raskolnikov seg tilfeldigvis i selskap med politimannen Porifory, som etterforsker mordet på pantelånersken. Samtalen dreies mot en artikkel Raskolnikov har skrevet for et tidsskrift, der han analyserer en forbryters psyke før og etter forbrytelsen. I artikkelen argumenterer Raskolnikov for at gjennomføringen av en forbrytelse etterfølges av en slags «sykdom», og redegjør dessuten for en idé om at det «på jorden på en måte eksisterer noen personligheter som kan... det vil si ikke som kan, men som besitter en fullstendig rett til å begå enhver utskielse og forbrytelse, og at for dem er det liksom ikke nedskrevet noen lov» (min oversettelse, Достоевский 2009:254) som Porifory oppsummerer det. Raskolnikov deler menneskene inn i to kategorier; de ordinære og de ekstraordinære. De ordinære er underlagt loven, og er nødt til å følge den, mens de ekstraordinære har en slags rett til å overskride loven på

en hvilken som helst måte, bare fordi de er ekstraordinære. Den ekstraordinære mannen har, ifølge Raskolnikov, en slags indre rett til å overskride «visse hindere, og bare i de tilfellene der det er essensielt for den praktiske utførelsen av hans idé (av og til, kanskje, til fordel for hele menneskeheten).» Dersom oppdagelsene til Newton og Kepler bare hadde vært mulig dersom livet til hundre menn måtte ofres, ville de med andre ord ha en rett (Raskolnikov mener også at de ville ha en plikt) til å ofre disse livene for å kunne gjøre oppdagelsene sine kjent for menneskeheten. Raskolnikov mener også at store ledere i verdenshistorien, som Solon, Muhammed og Napoleon, uten unntak var kriminelle – hver gang de lagde en ny lov, overskred de en gammel, og de vek ikke unna blodsutgytelser dersom det var hensiktsmessig for saken deres. Slik er enhver mann som er i stand til å «gi et nytt ord» innerst inne en forbryter, men dette betyr ikke at Newton hadde rett til å «drepe til høyre og venstre og stjele hver dag på markedet» - det må ligge en begrunnelse til grunn for handlingen.

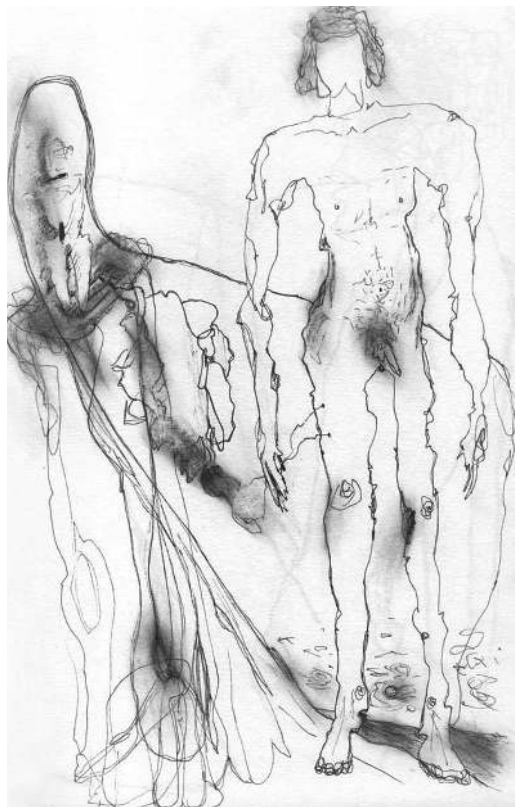
Det er når Raskolnikov har kommet så langt i redegjørelsen for teorien sin, at Porifory stiller spørsmålet jeg har innledet dette avsnittet med. Hva er forskjellen mellom de ordinære og de ekstraordinære menneskene? Raskolnikov har så langt skildret hva et ekstraordinært menneske gjør eller kan gjøre, men han har ikke sagt noe om hva ved mennesket som gjør at det tilhører enten den ene eller den andre kategorien. Raskolnikov unnskylder seg til Porifory: Han er kanskje litt vag, men han er dessverre ikke i stand til å uttrykke ideene sine noe tydeligere. La oss tilgi en ung student hans umodne ideer, og heller vende oss til Nietzsches for å se hva han ville svart Porifory, og undersøke om Raskolnikov kan kalles et overmenneske i Nietzsches øyne.

I *Nietzsche on Morality* redegjør Brian Leiter for ulike kjennetegn som karakteriserer overmennesket. For Nietzsche er Goethe, Beethoven og ham selv gode eksempler på slike menn. Raskolnikovs eksempel på et ekstraordinært menneske var, som vi husker, blant annet Napoleon. I den sammenheng kan det nevnes at Napoleon faktisk møtte Goethe ved en anledning, og skal ha utbrutt «Voilà un homme!»¹⁰ En eksklamasjon av denne typen kan kanskje tolkes som en anerkjennelse fra en stor mann (eller overmann?) til en annen.

For Nietzsche er overmennesket en solitær figur som behandler andre instrumentelt. Denne karakteristikken passer godt på Raskolnikov – han tilbringer mye tid alene, og for ham blir pantelånersken et middel for å oppnå hans per-

Raskolnikov ønsker å sette seg selv på prøve for å finne ut om han hører hjemme blant de ekstraordinære menneskene han skildrer i artikkelen sin. Kan han være en Napoleon?

sonlige mål. Videre søker overmennesket, i følge Nietzsche, byrde og ansvar, og han drives av målet om å fullføre et eller annet form for prosjekt. Igjen en treffende karakteristikk av Raskolnikov – han tar, som vi husker, på seg ansvaret for søsterens og morens framtid, og ser også for seg at han skal få utrettet både det ene og det andre (noen konkrete planer



Illustrasjon: My Lothe

har han dog ikke) bare han får fullført universitetsutdannelsen sin. Men det kan stilles spørsmål ved Raskolnikovs rettfærdiggjørelse av sin forbrytelse; ville han ha gjennomført drapet dersom han ikke var blitt varslet om søsterens kommende ekteskap? Raskolnikovs ønsker å sette seg selv på prøve for å finne ut om han hører hjemme blant de ekstraordinære menneskene han skildrer i artikkelen sin. Kan han være en Napoleon? Allerede i løpet av romanens første sider blir det klart at Raskolnikovs ideer har kvernet i ham lenge; artikkelen der han gjør rede for dem ble skrevet lenge før forbrytelsen. Søsterens fornuftsekteskap kan ha påskynnet prosessen, og kanskje gitt ham et ekstra argument for et forsvar av handlingen i det utilitaristiske regnestykket, men det kan se ut som om Raskolnikov ville ha overskredet moralens terskel på et eller annet tidspunkt.¹¹

Nok et sentralt punkt i analysen av overmennesket, som jeg vil kommentere i større omfang i neste avsnitt, er bemerkningen om at han må være en «livsbekreftende» person. Han må bekrefte livet ubetinget, også lidelsene og

smertene livet har bydd på. Dette betyr, i Nietzsches terminologi, at han må kunne ville den uendelige tilbakekomsten av sitt liv.

Tilværelsens utholdelige letthet

Hvis du kunne gjenta livet ditt fra begynnelse til slutt i all elendighet, hvordan ville du reagere? Kanskje du kan huske å ha tenkt i et spesielt øyeblikk at du skulle ønske at det aldri tok slutt. Hvis du hadde blitt spurt om du ville gjenta dette bestemte øyeblikket, ville du antakelig ikke tenkt deg om to ganger. Men hva med hele ditt liv, som gjentok seg om og om igjen, med alt du angrer, ting som gjorde vondt, hendelsene du kanskje skammer deg over? Formålet med dette tankeeksperimentet er å finne ut om du bekrefter eller forneker livet. Når jeg spør om jeg kan ville mitt livs uendelige tilbakekomst, spør jeg om jeg har noen anger når jeg tenker tilbake på hvordan livet mitt har utfoldet seg. Dette er den høyeste formen for bekreftelse av livet for Nietzsche, og som Leiter uttrykker det, gir det oss «a 'meaning' for suffering – to affirm the doctrine of eternal return is to recognize that there is no such meaning – as it provides an aim for the will other than the ascetic ideal: namely, to will the repetition of everything thorough eternity.» (Leiter 2002:288) Dette gir gjenklang til idealet Nietzsche skildrer i *Tragediens fødsel* om å møte eksistensens brutale sannhet slik den er – og akseptere den.¹²

Reginster foreslår å se på Nietzsches samlede filosofiske prosjekt som et forsøk på å foreslå et motangrep mot nihilismen (Reginster 2006:8). Hvordan skal vi forstå dette når Nietzsche ved flere anledninger omtaler seg selv som nihilist eller pessimist? For å forstå dette, må vi ifølge Reginster forstå nihilismen som et relativt konsept. Han forklarer betydningen av dette ved å vise til Nietzsche:

Our pessimism: the world does not have the value we thought it had. (...) Initial result: it seems worth less; that is how it is experienced initially. It is only in this sense we are pessimists; i.e., in our determination to admit this reevaluation to ourselves without any reservation, and to stop telling ourselves tales – lies – the old way. This is precisely how we find pathos to seek new values. (Reginster 2006:52)

Her er en bemerkning om forholdet mellom pessimisme og nihilisme hos Nietzsche på sin plass. Nietzsche bruker av og til begrepene om hverandre, men nihilisme må forstås som en slags videreutvikling av pessimismen, som er en preliminær form for denne (Reginster 2006:29). Slik blir det kanskje ikke en vei ut av nihilismen Nietzsche skisserer, men heller en måte å leve med nihilismen på?

Dette må forstås i sammenheng med Nietzsches begrep om overmennesket: For ham er overmennesket akkurat en

som kan leve med tilværelsens meningsløshet og i dette finne patos gjennom en affirmativ nihilisme til å bane vei for nye verdier. «The highest man,» sier Nietzsche, «is he who determines values and directs the will of millennia by giving direction to the highest natures» (Nietzsche 1968:999). For Nietzsche er overmennesket et menneske som, ved å ville sin tilværelsens uendelige tilbakekomst, er i stand til å skape seg selv og sine verdier; men Dostojevskijs Raskolnikov kan sees som et eksempel på hvor problematisk dette er. Er det mulig å skape en balanse der individet i frihet kan skape seg selv, uten å overskride et annet individs frihet til å gjøre det samme? Og videre: Hvor langt tillater Nietzsche overmennesket å gå? Er enhver handling tillatt for den som kan overskride moralens grenser, også Raskolnikovs forbrytelse? Eller er bare de handlingene tillatt som har en god nok begrunnelse, et godt nok mål, tillatt? Det kan i tilfelle se ut som vi må begynne å snakke om en form for moralske grenser som avgrenser rommet utenfor de moralske grensene som ble overskredet i utgangspunktet, og da forsvinner liksom litt av poenget. Et videre problem som oppstår, er hvis de ulike overmenneskene vil ulike ting, og dermed skaper ulike verdier. Et liv i et samfunn fordrer at vi har noenlunde de samme verdiene, men i dagens globaliserte samfunn ser vi stadig hvordan konflikt oppstår fordi dette ikke er tilfellet. Dette er noen av spørsmålene som oppstår i lys av Raskolnikovs historie, og som, iallefall for mitt vedkommende, står ubesvarte hos Nietzsche.

Avslutning

Det 19. århundre framstår som en periode der verden ikke helt kunne bestemme seg for hvilken retning den ville gå, og både Dostojevskij og Nietzsche observerte samtidens utvikling og gjorde seg tanker om hvilke veivalg verden kunne gjøre videre. Dostojevskij kommenterer den politiske situasjonen i Russland, og skriver *Forbrytelse og straff* som et moteksempel som viser hvor langt en nihilistisk samfunnsmodell tillater mennesket å gå – så langt at drap kan forsvares. I Tyskland kommer Nietzsche med sin modernitetskritikk, og han lanserer sitt forslag om hvordan vi kan overkomme nihilismen: Gjennom en reevaluering av samfunnets rådende moral skal vi bli kvitt våre illusjoner om denne, og gjøre plass for overmennesket, som er i stand til å overkomme nihilismens utfordringer. Både Nietzsche og Dostojevskij ønsker å gå til motangrep på nihilismen i samfunnet. Men mens Nietzsche ser på overmennesket som et svar på nihilismen, kritiserer Dostojevskij en slik teori ved å legemliggjøre den i Raskolnikov, og slik bevise at bildet av et Bazarovsk overmenneske ikke fungerer.

Til slutt ønsker jeg å fortelle en liten anekdote om Nietzsche, som vi finner en tilfældighetens parallell til hos

Dostojevskij. Om det er en oppspunnet anekdote eller faktiske forhold, vites ikke, men det fortelles at Nietzsche den 3. januar 1889 fikk et mentalt sammenbrudd i Torino i Italia, da han var vitne til piskingen av en hest, og at han løp bort til den andre enden av plassen, og kastet armene rundt nakken på den for å beskytte den, før han kollapset på bakken. En lignende historie finner sted i *Forbrytelse og straff*, der Raskolnikov drømmer at han som barn fortvilet er vitne til en bonde som mishandler hesten sin. I Raskolnikovs drøm blir mishandlingen av hesten en kollektiv aktivitet, og til slutt piskes den til døde. Kanskje kan en slik anekdote, uten å hverken bevise eller motbevise noe med hensyn til overmennesker og moralske lover, likevel antyde noe om en medfølelse som bør tas i betraktning.

Slik blir det kanskje ikke en vei ut av nihilismen Nietzsche skisserer, men heller en måte å leve med nihilismen på?

NOTER

¹ Leseren bes om å legge merke til kondisjonalen i Ivans utsagn.

² Fra *The Gay Science, part 5*, en mulig referanse til Turgenev.

³ En korrekt oversettelse av tittelen vil for øvrig være *Fedre og barn*.

⁴ Nietzsche refererer ikke til personen Sokrates, men mer bruker ham som et symbol.

⁵ Se *Moralens Genealogi*, seksjon 14.

⁶ En av de han spurte, og fikk avslag fra, var faktisk overnevnte Ivan Turgenev.

⁷ *Raskol* betyr "skisma" eller "splittelse" på russisk.

⁸ Dostojevskijs fortelling viste seg å være mer virkelighetstro enn noen kunne ant: I det *Forbrytelse og straff* ble utgitt, ble samtidig en ung student ved navn Danilov, en intelligent og solitar karakter som hadde forsøkt å livnære seg som lærer (i likhet med Raskolnikov), arrestert for mordet på en pengelåner og hans tjener.

⁹ Undertegnede har gått veien slik Dostojevskij beskriver den, og kan bekrefte at det stemmer sånn ca. Men undertegnede har muligens kortere ben enn Raskolnikov.

¹⁰ Fra fransk: *Her er en mann!*

¹¹ I denne sammenhengen kan det bemerkes at det russiske ordet for forbrytelse, *prestuplenije*, inneholder prefikset *pre*, som betyr "å overskride", eller "å stige over".

¹² For Nietzsche har dette sammenheng med to drivkrefter i mennesket som går under navnene Dionysus og Apollon. Jeg vil ikke gå nærmere inn på disse begrepene her, interesserte henvises til *Tragediens fødsel*.

LITTERATUR

Camus, A. *Carnets II. Janvier 1942-mars 1951*, [online]. Tilgjengelig fra: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:vMvP9xnc4ccj:classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/carnets_II/camus_carnets_t2.rtf+L%27intelligence+morderne+est+en+plein+d%C3%A9sarroi.+La+connaissance+s%27est+distendue+d%C3%A0+ce+point+que+le+monde+et+l%27esprit+ont+perdu+tout+point+d%27appui.+C%27est+un+fait+que+nous+souffrons+de+nihilisme&cd=1&hl=en&ct=cnk&gl=uk [24.10.2010]

Carabine, K. 2000. «Introduction» i *Crime and Punishment*. Wodsworth Classics, London.

Frank, J. 1995. *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*. Princeton University Press, West Sussex.

Leiter, B. 2002. *The Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. Routledge, London

Nietzsche, F. 1968, *The Will to Power*, Vintage books, New York
-----, 2005, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. Cambridge University Press, Cambridge

Offord, D. 2003. «The causes of Crime and the Meaning of Law: *Crime and Punishment* and Contemporary Radical Thought», i Bloom, H. (red.), *Modern and Critical Interpretations: Crime and Punishment*, Red.

Harold Bloom, Chelsea House Publications, New York

Reginster, B. 2006, *The Affirmation of Life: Nietzsche on overcoming nihilism*, Harvard University Press, Philadelphia

Sommer, A.U. 2009. «Nihilism and Scepticism in Nietzsche», i Pearson, K. A. (red.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd, West Sussex

Достоевский. Ф.М. 2009. *Преступление и наказание*, Акт Moskva, Moskva



John Hoelstad Die Art '07

Illustration: John Hoelstad Die Art

I kapittel 4 i *Åndens Fenomenologi* skildrer Hegel et fiktivt møte mellom to selvbevisstheter som utkjemper en «kamp til døden», før den ene trellebinder den andre og blir den andres «herre» (den ene blir subjekt, den andre objekt for subjektet), bare for å finne ut at rollene reverseres i det øyeblikket herren innser at det er *han* som er avhengig av trel- len for opprettholdelsen av sin selvbevissthet, ikke omvendt.¹

HERRE ELLER TRELL?

HEGEL, SARTRE OG ŽIŽEK OM DEN ONTOLOGISKE DYNAMIKKEN MELLOM DOMINANS OG UNDERORDNING.

Av Martin Østtveit

If one means by violence a radical upheaval of the basic social relation, then, crazy and tasteless as it may sound, the problem with historical monsters who slaughtered millions was that they were not violent enough. Sometimes, doing nothing is the most violent thing to do. (Žižek 2008:183)

Selvbevisstheten er forut for bevisstheten – viten om ytre, fysiske objekter er bare mulig gjennom bevissthet om seg selv. Men på hvilken måte er vi bevisst oss selv gjennom andre selvbevisstheter, til forskjell fra gjennom objekter, naturen og konsepter? Er distinksjonen konseptuell eller ontologisk? Sartre forsøker å løse dette ved å etablere et konseptuelt (ikke ontologisk) skille mellom *være for* objekter, naturen, konsepter (*for-seg-være*) og *være for* andre selvbevisstheter (*for-andre-være*)² Hegels primære formål med historien om herren og trel- len er å vise at dialektikken kan tolkes som en internalisert prosess i det enkelte individ (bevissthetens utvikling mot seg selv), og som en ekstern, upersonlig prosess; hva som faktisk skjer når to eller flere personer møtes (den sosiale virkningshistorien) (Kojève, 1996). Nesten hundre år senere viser Sartre ved hjelp av Hegels herre/trell-dialektikk hvordan det dynamiske samspillet mellom to selvbevisstheter, dvs. menneskelig interaksjon og samhandling, *alltid* skjer på bakgrunn av konflikt, kontrollbehov, maktspill og gjensidig avhengighet. Kort sagt, på bakgrunn av *vold*.³ Avslutningsvis skal jeg ved hjelp av Slavoj Žižek forsøke å «dempe» antagonismen, og tentativt finne en vei for enkeltindividet ut av nevnte «voldsspiral».

Hegel om selvbevissthet

Ifølge Hegel retter ikke bevissthetens refleksjon seg mot det i tingenes struktur som vi er oss bevisst, men mot strukturen av vår egen tolkende aktivitet (Pinkard 1996:46). Det finnes verken universale eller partikulære «objekter» som

kan oppfattes, heller ikke noen bakenforliggende essens bak framtredelele. Så når vi reflekterer over en framtredelele, er refleksjonens objekt selve refleksjonens struktur. Selvbevisstheten blir dermed vissheten om at vi oppfatter ting på den ene eller andre måten, fordi bevisstheten bare kan oppstå innenfor et sosialt rom, eller samfunnsstruktur, som åpner opp og setter grensene for hva det enkelte individ *rettmessig* kan oppfatte som mulig og ikke mulig for seg selv. «Bevissthet» krever at vi har en posisjon innenfor dette «rommet», og selvbevissthet er vissheten om denne posisjonen. «Jeg» kan altså ikke vite «noe» utenfor det sosiale rom.

For Hegel forholder subjektet seg til objekter på bakgrunn av sin egen kognitive kapasitet, hvor konsepter har en instrumentell funksjon som redskaper for å tilnærme seg omgivelsene (det sosiale rom). Dette kaller Hegel for *livet*, og livet manifesterer seg i forskjellige «viljer», både i kognitive og non-kognitive, organiske prosesser. Og fra disse prosessene oppstår enkeltindivider, hvis vilje er å opprettholde seg selv som organisme, på bakgrunn av eller på tross av omgivelsene. Slik står organismen i en implisitt relasjon til seg selv, fordi enhver viljesakt i selvopprettholdelsens navn vil rette seg mot det organismen anser som nødvendig *for* den for å overleve. Organismen regner eksterne objekter for å ha visse egenskaper *for* den, i forhold til hvordan de bidrar til å tilfredsstille organismens behov.

What counts as reason for belief for the subject depends in his life's various desires and demands – that is, on what he needs and wants to do. (Pinkard 1996:49)

Det handlende subjekt tilnærmer seg altså verden på bakgrunn av hvilke praktiske prosjekter som ansees som ønskelig å gjennomføre. Men en slik selvforståelse setter opp en motsetning mellom selvbevisstheten og selve livet. På den

ene siden finnes selve livet og en verden av objekter som den handlende aktør må hankses med når man forsøker å virkeliggjøre sine ønsker og behov. På den andre siden finnes det selvbevisste subjekt som differensierer, veier, setter forskjellige alternativer opp mot hverandre, og forkaster informasjon som ikke lykkes i å tilfredsstillere kravene subjektet selv har satt for å kunne regnes som gyldig eller relevant. Objektene i verden eksisterer altså uavhengig av aktøren, men har ingen uavhengig essens. Slik framstår det udifferensierte objektet for den selvbevisste organisme som et *intet*; siden objektet kun framtrer for subjektet på bakgrunn av standarder for hva subjektet selv regner som gyldig grunn til å vite noe. Selv om disse standardene kan etableres uavhengig av subjektets relasjon til verden, er den enkelte organisme avhengig av visse naturlige betingelser i verden.

Begge individene må altså anerkjenne hverandre for at anerkjennelse kan oppstå, for bare et subjekt kan anerkjenne et annet subjekt. Så vinneren lar taperen leve, og inntar rollen som «herre», mens taperen blir til «trell».

Det handlende subjekt innser så at det ikke finnes noen sann måte å forholde seg til verden på, siden våre forestillinger om hva som er ønskelig nedfelles i oss på bakgrunn av vår organiske naturs konstitusjon. Et slikt naturlig, gitt element er det faktum at hver gang et begjær er tilfredsstilt dukker det opp et nytt, siden det organiske begjærs natur er å poppe opp igjen og igjen. Ifølge Hegel viser livet her hen til noe annet enn hva det selv er, nemlig til den bevissthet for hvilken det er som denne enhet, eller som *art* (Hegel 2009:116).

Herre og trell - et objekt som også er subjekt

Slik skjønner subjektet at han er fanget i en konfliktfylt selvforståelse; som selvbevissthet er han uavhengig, men som en del av verden og livets struktur avhengig. Han står fritt til å velge hvorvidt han ønsker å tilfredsstillere et begjær, men kan ikke selv velge hvilke muligheter som foreligger, de er simpelthen gitt. Subjektet må på en eller annen måte forene synet på seg selv som «selvbevisst» med synet på seg selv som «liv» (organisme). Dette kan kun oppnås i møte med et objekt som også kan bekrefte overfor subjektet at han, ved å «begjære» objektet, faktisk bestemmer hva som regnes som autoritativt for ham i forhold til sine egne prosjekter, uavhengig av verden. Disse kravene møtes ved at subjektet anerkjennes av objektet som et annet subjekt, fordi et objekt ikke kan gyldiggjøre subjektets

bevegggrunner *for* subjektet, og fordi subjektet heller ikke kan bestemme hvilke objekter som skal være der *for* ham. Det er altså kun objektet som kan bekrefte subjektets egne bevegggrunner for ham, og dette kan kun virkeliggjøres ved at objektet presenterer seg som noe annet enn subjektet, *og* som avhengig av subjektet for anerkjennelse. Denne avhengigheten er det kun objektet selv som kan tilskrive subjektet. Objektet må negere seg selv for subjektet, ikke omvendt, for på den måten å bli et «noe» for bevisstheten, ikke bare et ingen-ting for sansene.

This object must be an «other» to the subject, something that at first appears to him as independent (his «negation»), and it must at the same time present itself as «negating» its own independence (...) presenting itself as fully determinable by the subject. (Pinkard 1996:52)

Objektet må altså på en og samme tid opptre som den Andre for subjektet (som subjekt), og negere sin egen frihet ved å presentere seg selv som «fully determinable by the subject».

Med andre ord kan det anerkjennende objekt kun være et annet selvbevisst subjekt. Behovet for en slik anerkjennelse drives av et behov som bevisstheten kun kan ha som både organisme i verden og ren fornuft. Anerkjennelse er altså nødvendigvis et tosidig og gjensidig forhold. Igjen framstår selvbevisstheten som spaltet i to dimensjoner som ikke kan forenes. Disse momentene utgjør to mot-satte bevissthetsskikkelser. «Den ene er den selvstendige bevissthet som for for-seg-væren er vesenet, den andre er den uselvstendige bevissthet som for livet eller væren for en annen er vesenet» (Hegel 2009:121). Begge prøver de å «oppheve» den andre, fordi den andres bevissthet truer den enes syn på seg selv som fri og uavhengig. Samtidig må de også «bevise» seg selv overfor den andre, i erkjennelsen om at den andres faktiske død vil eliminere det eneste vitnet til dette beviset. Begge individene må altså anerkjenne hverandre for at anerkjennelse kan oppstå, for bare et subjekt kan anerkjenne et annet subjekt. Så vinneren lar taperen leve, og inntar rollen som «herre», mens taperen blir til «trell».

Herren har nå blitt en for-seg-værende bevissthet som er formidlet med seg selv gjennom en *annen* bevissthet, nemlig «gjennom en slik bevissthet til hvis vesen det hører å være syntetisert med den selvstendige væren eller med tingheten overhodet» (Hegel 1996:121). For herren er trellen derfor både subjekt og objekt, idet trellen både bekrefter og underminerer herrens syn på seg selv. På den ene siden får herren sin egen forståelse av seg selv som uavhengig bekreftet ved trellens anerkjennelse av ham som «herre», samtidig som han innser at hans syn på seg selv som

uavhengig er fullstendig avhengig av trellens anerkjennelse i første omgang. Fordi trelen (eller trellens arbeidskraft) gjøres til objekt for herrens begjær, «oppheves» verden idet trelen framtrer som gjenstand for begjæret.

Etter hvert innser herren at det er *han* som er avhengig av trelen, ikke bare i forhold til arbeidskraft og produksjon, men også for sin egen selvbevissthets eksistens. Herren er kun «herre» så lenge trelen anser ham som *sin* herre, noe som forsterkes av at trelen ikke motsetter seg en slik innordning, men underkaster seg herren totalt. Poenget er at herren aldri kan få en fullt ut tilfredsstillende bekreftelse av sin selvbevissthet fra en/noe som alltid sier «ja». Dessuten innser herren at trelen i sin selvoppretholdelse er totalt uavhengig av ham, fordi trellens selvbevissthet i sitt vesen er en ren negasjon av herrens. Slik blir herren mer og mer avhengig av trelen, og idet øyeblikk hvor begge anerkjenner dette som et faktum, snus styrkeforholdet mellom de to på hodet, slik at slaven blir den «uavhengige» og herren den «avhengige». I prosessen innser begge at livet handler om mer enn fysisk overlevelse, og at identitet er et kompleks av uavhengighet og avhengighet som går hinsides det enkeltindividet kan redegjøre for. For Hegel er dette prototypen på all menneskelig konfrontasjon.

Sartre om selvbevissthet

Ifølge Sartre finnes det ikke noen distinksjon mellom verden og bevisstheten *om* verden, de er en og samme ting, og kan ikke separeres. Bevisstheten utenfor verden er – intet.⁴ Sartres poeng er at bevissthet er *frihet*. Frihet er ikke et aspekt ved bevisstheten, heller ikke noe bevisstheten innehar. Bevissthet defineres rett og slett som frihet, og frihet er ikke annet enn bevissthet. Sartres oppgave blir dermed å vise at bevissthet er frihet, og samtidig bryte ned dikotomien mellom bevisstheten på den ene siden, og verden på den andre. Det gjør han ved å postulere en tese om at *bevissthet er ingenting*.

Når vi gjengir en opplevelse, beskriver vi gjerne opplevelsens objekter (hvordan vi følte, eller hva slags positive eller negative elementer som bygget opp under opplevelsen), men hva som ikke beskrives, er bevisstheten som et objekt. Bevisstheten lar seg ikke objektifisere, den har ingen ekstensjon i tid og rom og ligger alltid bakenfor bevisstgjøringen *av den*. Objektet som bevisstgjøres er på sin side summen av subjektets tolkende aktivitet, mens framtredelelene krever et subjekt som noe framtrer for. Og fenomenet, slik det framtrer for subjektet, er absolutt, idet fenomenet avslører seg som en absolutt indikasjon av seg selv. Det finnes ikke noe skille mellom fremtredelelsen og den subjektive opplevelsen av den. «Fremtredelelsen skju-

ler ikke essensen, den avslører den» (Sartre 2003:4). Sartre konkluderer altså med at den konkrete bevisstheten om fenomenet – slik fenomenet faktisk viser seg for bevisstheten – utgjør opplevelsen av å være menneske-i-verden. Og siden bevisstheten ikke er skapt eller forårsaket av noe, må bevisstheten karakteriseres som noe uavhengig og distinkt – utenfor den eksterne verden av årsaks- og virkningsforhold. For hvis bevisstheten hadde vært forårsaket av noe (for eksempel Gud), ville vi vært predestinerte skapninger uten ansvar – og ikke frie.

Der Sartre beskriver den rene bevissthet som *intet*, definerer Hegel det samme som *ånd*. Sartre har altså byttet ut Hegels «ånd» med «intet», men ikke uten konsekvenser. Hegels dialektikk handler om Ånden og menneskets gradvise erkjennelse av seg selv gjennom historien, til et nivå hvor alt begjær er tilfredsstilt, selvfrembringelsen brakt til ro, og alle menneskelige eksistensmuligheter utprøvd (Kojève 1996:13) – altså en eksplisitt positiv dialektikk, som i Sartres øyne kun vil føre fram til ren frihet – eller rettere sagt den totale utsettelse. «Frihet» for Sartre er først og fremst enkeltindividenes bør – vi er ufrie i egenskap av å være absolutt frie. Og frihetens utgangspunkt er intet. Det er dette paradokset som leder Sartre inn i «angsten», og i underkapittelet om *Stoisisme, skeptisisme og den ulykkelige bevissthet* foregriper Hegel på elegant vis hvor et sartreansk utgangspunkt fører hen. Men hvordan skal man slå seg til ro med et endelig svar på noe som helst, når alle valg tilsynelatende fattes på bakgrunn av et uendelig antall vilkårlige muligheter, og fra like mange perspektiver? Kan vi aldri fornemme noen bakenforliggende essens, er vi simpelthen nødt til å velge mellom de fremtredelelene som vi til enhver tid har for hånden? Finnes det ingen måte å rettferdiggjøre disse fremtredelelene utenfor vår eget kontingente utgangspunkt?

Væren-for- eller med-andre?

Ifølge Hegel fører herren og trellens gjensidige anerkjennelse av hverandre til en dobbel opphevelse (*Aufhebung*); både herren og trelen innser at det som for dem framsto som autoritativt, framsto slik på bakgrunn av kontingente (historiske) betingelser som ikke har noen autoritet utover det aktørene selv har gitt dem i første omgang. En slik innsikt vil gradvis utvikle seg i retning av et felles, «universelt» perspektiv, noe som i Sartres øyne er rent illusorisk, for det ville bety en «væren-i-og-for-seg», eller ren bevissthet, som for Sartre er intet, og det objektive «intet» kan

Bevisstheten utenfor verden er – intet. Sartres poeng er at bevissthet er frihet.

jo ikke være et mål i seg selv. Sartres for-seg-væren streber alltid etter å løse det absoluttes problem, noe den også ville ha gjort om i-seg-væren ble seg selv bevisst. Men siden for-seg-væren er definert som ikke identisk med seg selv, og i-seg-væren som identisk med seg selv, ville ikke lenger bevisstheten være seg bevisst hvis det ble en i-seg-væren, og i-seg-væren ville ikke lenger være i-seg-væren hvis den sluttet å være identisk med seg selv. For Sartre er derfor tanken om en væren-i-seg-for-seg umulig, absurd. Dette kan sammenlignes med Kierkegaards fortvilelse som følger av «en relasjons relatering av seg selv til seg selv» (Kierkegaard 2008:11). Dette avslører som tidligere nevnt hvordan Hegel og Sartres dialektikk følger den samme strukturen, men ender opp med diametralt motsatte konklusjoner:

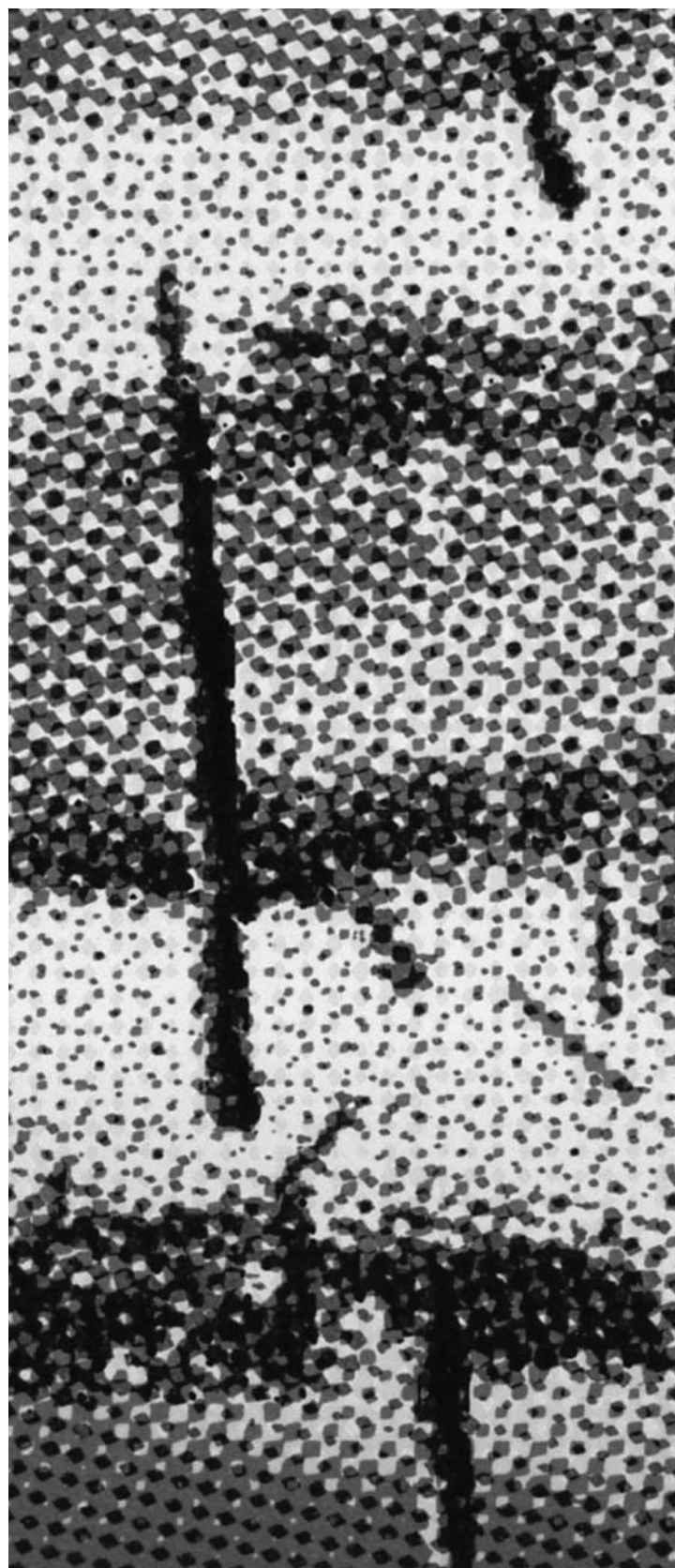
a) Hegel postulerer en intersubjektiv, universell dimensjon hvor alle former for negasjon av omverdenen fra menneskets side er ført til ende, hvor vi til slutt står overfor en avsluttet virkelighet, nemlig mennesket selv (Kojève 1996:58). Og ikke nok med det, denne prosessen skjer med *nødvendighet*, uavhengig av hva slags personlige prosjekter de involverte aktører måtte ha.

b) Sartre, med sitt eksplisitt ateistisk-materialistiske utgangspunkt, kan ikke godta et ikke-posisjonelt konsept om et meningsfylt «noe» (Ånd). Alt som ikke har noen ekstensjon i rom og tid, er simpelthen ingen-ting, eller ren negativitet. Frihet for Sartre har ingen verdi i seg selv, det er snarere det eksistensielle subjekts tunge bær. For Sartre åpner den dobbelte opphevelsen opp en avgrunn, i erkjennelsen av ansvaret og usikkerheten som følger av friheten vi har til alltid å handle på en annen måte enn det vi har gjort tidligere.

Det er dette som kjennetegner Sartres angst. «Angsten er frihetens måte å være på som bevissthetens væren» (Sartre 2003:287). Hva slags svar kan gis hvis tradisjonell idealisme og realisme feiler? Sartres idé er at ontologien må etablere en slags værensforbindelse mellom de to andre værenskategoriene. Disse kan deles opp i 3:

1. Ren abstraksjon (mangel)
2. Totalitet
3. Væren-for-andre

Og det er punkt nummer 3, Væren-for-andre, som konstituerer hva det vil si å være et menneskelig subjekt, eller et enkeltindivid. Ifølge Sartre forstår og oppfatter vi objekter på bakgrunn av verden. Det vil si at vi ikke lærer verden å kjenne ting for ting, men at vi forutsetter en helhetserfaring mot det partikulære. Når verden allerede er der, skyldes det at den struktureres gjennom opprinnelige *valg* (her er Hegel enig, men valget er ikke individets valg – det er upersonlig). Det samme gjelder for handlinger





Illustrasjon: Tom Lid

– de kan bare forstås i forhold til den enkeltes valg av væren. Og siden væren defineres gjennom det opprinnelige valget, er bevisstheten om valg identisk med bevisstheten vi har om oss selv. «Nettopp fordi vi helt og holdent er til stede (hos oss selv), kan vi ikke håpe på å være en analytisk og detaljert bevissthet om det vi er. Denne bevissthet kan bare være ikke-posisjonell» (Sartre 2003:176-77). Vi kan altså ikke analysere oss selv fra et perspektiv utenfra. Ifølge både Hegel og Sartre kan den individuelle bevisstheten aldri oppnå en erfaring eller forståelse av seg selv *i seg selv*, alene. Selvbevissthet oppstår i møte med *andre* selvbevisstheter, uavhengig av om det er noe bevisstheten selv velger (Sartre), eller om det er et resultat av bevissthetsens «natur» (Hegel).

Ifølge Sartre baserer vi våre relasjoner til andre på konfrontasjon og konflikt. Tidligere filosofer, som Descartes og Kant, argumenterer for at vi tilskriver andre mennesker eksistens på bakgrunn av kjennskap til vår egen bevissthet og adferd; vi observerer trekk ved andres adferd som vi kan kjenne oss igjen i, og går ut ifra at de samme beveggrunnene gjelder for dem som for oss. Sartre avviser en slik tilnærming, fordi den feilaktig antar at vi på en eller annen måte kan verifisere analogien mellom *vår* bevissthet og adferd, og *andres* bevissthet og adferd. For Sartre, som for Hegel, kan vi uansett ikke være oss selv bevisst uavhengig av andre mennesker. «The for-itself is a relation» (Sartre 2003:384), og min relasjon til andre er til fulle styrt av hva slags objekt jeg ønsker å være for dem. Poenget er at den Andres eksistens avslører *for* meg min væren først, uten at jeg kan påvirke, eller i det hele tatt begripe denne væren (som er meg). Dette motiverer ifølge Sartre den (nylig) selvbevisste væren til å innta to kontrasterende posisjoner:

First – The Other *looks* at me and as such he holds the secret of my being, he knows what I am. Thus the profound meaning of my being is outside of me, imprisoned in an absence. The Other has the advantage over me (...) I can then attempt to deny that being which is conferred to me from outside; that is, I can turn back upon the Other so as to make an object out of him in turn since the Other's object-ness destroys my object-ness for him. But on the other hand, insofar as the Other as freedom is the foundation of my being-in-itself, I can seek to recover that freedom and to possess it without removing from it its character as freedom. In fact if I could identify myself with that freedom (...), I should be to myself my own foundation. (Sartre 2003:385)

Dette er ifølge Sartre altså valgmulighetene det står mellom i møte med den Andre: enten å transcendere den Andres transcendering (av «meg») i ham, eller å inkorporere

rere den Andres transcendering *av meg i meg*. Disse to alternativene står i et motsetningsforhold til hverandre; idet en mulighet velges, faller den andre muligheten bort, men hvis den valgte muligheten feiler, framtrer det andre alternativet som den eneste muligheten. For å gi et malende eksempel, kan vi jo forestille oss en situasjon hvor jeg blir kidnappet og tvunget inn i prostitusjon.

For å gi et malende eksempel, kan vi jo forestille oss en situasjon hvor jeg blir kidnappet og tvunget inn i prostitusjon.

Ifølge Sartre har jeg i en slik situasjon to muligheter: Jeg kan enten nekte å akseptere min skjebne, og fortelle meg selv at det på en eller annen måte er *jeg* som forgriper meg på mine kunder, at det er *de* som er offeret – ikke omvendt.

Eller jeg kan akseptere min skjebne ved å identifisere meg fullt ut med rollen som «hore», og dermed la første arbeidsdag bli «den første dagen i mitt nye liv»,

osv.

Her ser vi at jeg både kan være overgriper og offer på en og samme tid. Begge posisjonene er ustabile, og, som vi har sett, er ikke valget bare *mitt* – også andre har sitt å si. En kunde kan være en voldelig psykopat (hvor det ville vært naturlig å innta rollen som «offer»), mens en annen kan være en beskjeden ungar (hvor det ville vært naturlig å innta rollen som «overgriper»). Men spørsmålet om hvilken rolle gjør meg mest *lykkelig*, er på ingen måte ikke gitt av seg selv. Dette fører til enda mer usikkerhet og forvirring, noe som ifølge Sartre leder oss inn i angsten.

Altså er det ifølge Sartre ikke snakk om noe dialektisk forhold mellom meg og den Andre, snarere er vi fanget i en evig sirkel av gjensidig konfrontasjon og mistillit. Tilsynelatende har vi ikke noe annet valg enn enten å la oss motvillig objektifisere på den Andres premisser, eller henfalle til det Sartre kalte «*mauvaise foi*» («ond tro»): å identifisere oss fullt ut med andres (eller vår egen) forventning om hva vi skal og bør være. Sistnevnte alternativ gjør oss kanskje bedre til mote, men er altså et rent selvbedrag. Sartres poeng er at min idé om meg selv, først og fremst er et resultat av *andres* syn på *meg*, og andres syn på dem selv er først og fremst et resultat av hva *jeg* synes om *dem*. Følgelig er vi alle involvert i en slags evigvarende forhandling om hvem vi skal være – både for oss selv og for hverandre. Sartre legger ikke skjul på sin arv fra Hegel, men insisterer på at disse mellommenneskelige «forhandlingene» ikke fører noen vei – de går som sagt i sirkel. Angst for Sartre er altså det samme som Hegels ulykkelige bevissthet, men i motsetning til Sartre, finner Hegel en vei ut av uføret, noe jeg skal komme tilbake til i siste avsnitt.

Likevel er det for lett å redusere Sartre til en slurve-

te Hegel-fortolker. Etter min mening beskriver han rimelig presist hvordan vi, som «værender-i-verden», ikke bare idealiserte abstraksjoner, relaterer oss til andre mennesker i det faktiske liv (Sartre kaller sågar kapittelet «Konkrete relasjoner med andre»), og gir et bilde på hvordan Hegels herre/knekt-dialektikk faktisk erfares innenifra, fra subjektets eget perspektiv.

Sartre om sex og kjærlighet

For Sartre handler alle mellommenneskelige forhold dypsett om en kamp for selvbekreftelse. Det vi kaller kjærlighet og vennskap er egentlig bare strategier for å få det vi vil (på den måten vi vil), nemlig den Andre, og hvis det feiler, ender det hele opp i sadisme, masochisme, misunnelse og hat. Når vi forelsker oss, er vi opptatt av hvordan vi kan «overvinne» den Andre, noe vi forsøker å løse ved å få den Andre til å føle det samme for oss, som vi gjør for dem. På det første stevnet snakker og oppfører man seg på den måten man tror at den andre vil at man skal oppføre seg, vi presenterer oss selv som objekt for den andre. Og, hvis vedkommende er interessert, gjør den Andre akkurat det samme. Når vi er «forelsket», ønsker vi altså å vinne den Andre over på vår side. Med andre ord: vi prøver å kontrollere den Andre. Dette fører ifølge Sartre til *sadisme*, som i dette tilfellet ikke dreier seg om seksuelt pervertert voldsutgytelse, men om noe som ligger latent i enhver intim relasjon. Og i en relasjon hvor den ene parten mister kontrollen over den andre, forekommer sadisme som et eksplisitt alternativ for å gjenvinne kontrollen.

Men vi dominerer ikke alltid. Like ofte inntar vi en underdanig posisjon, men det betyr ikke at vi legger oss på ryggen og sier «Gjør hva du vil med meg.» Budskapet lyder heller: «Tilfredsstill meg!», og akkurat som med Hegels herre/trell-relasjon, behøver man ikke å «ligge øverst» for å dominere den andre. I herre/trell-kapittelet viser Hegel hvordan trellen, ved å henfalle til masochisme, får overtaket:

Som selvbevissthet overhodet forholder trellen seg (...) negativt til tingen og opphever den, men tingen er på samme tid selvstendig for ham, slik at han i sin negering av den ikke kan bli så ferdig med den at han tilintetgjør den: trellen bare *bearbeider* tingen. Det *umiddelbare* forhold som den rene negasjon av tingen, eller nytelsen, blir derimot gjennom denne fortelling *til* for herren. Det som ikke lyktes for begjæret, lykkes nå for ham, nemlig å bli ferdig med tingen og å tilfredsstille seg i nytelsen. (Hegel 2009:121)

Og, når man har hoppet fram og tilbake mellom disse posisjonene en stund, surner forholdet, og den ene eller

begge ønsker å bryte opp. Likevel vil vi ikke gi slipp på kontrollen over den andre, og dette fører til misunnelse og i siste instans til hat. Kjærlighet, slik Sartre ser det, har en slags indre dynamikk av gjensidig manipulasjon.

Som vi har sett, handler ikke sex om nytelse, men om makt. Nyttelsen er sekundær og kan til og med komme i veien for det opprinnelige målet, som er kontroll- og maktutfoldelse. Sånn sett blir alle såkalte «kjærlighetsforhold» illusoriske: Når vi begjærer partneren seksuelt, begjærer vi ikke partneren som sådan, men partneren objektifisert som et «sex-objekt». Samtidig vil vi at den andre også skal begjære oss tilbake, noe kun et menneske, ikke et sex-objekt, kan. Dermed må vi tillegge partneren en uavhengig eksistens som subjekt, noe som innebærer å se den andre som den vedkommende er *for seg*, altså på partnerens betingelser, idet vi lar partneren utøve *sin* frihet på oss. Problemet med dette er at vi ved å omgjøre oss selv til et objekt for partnerens begjær, gir opp vår status som det begjærende subjekt, og dermed framstår ikke partneren lenger som noe seksuelt begjærlig. Kort sagt ønsker vi at partneren skal være både objekt (for mitt seksuelle begjær) og subjekt (en som begjærer meg tilbake) på en og samme tid, noe som ifølge Sartre umuliggjør et kjærlighetsforhold hvor begge parter anerkjenner hverandre gjensidig. Vi kan selvfølgelig distribuere vår væren-for-andre utover flere seksualpartnere (som Sartre), og dermed minske kraften av vår væren-for-andre i hver enkelt relasjon. Problemet med dette, ifølge Sartre, er at vi innfører en dobbel standard: Uansett hvor mange elskere vi måtte ha, vil vi for hver av våre respektive partnere være «den eneste» *for dem*, fordi det er dette som gir en følelse av makt og kontroll, og dermed tilfredsstillelse av det opprinnelige begjæret. (Sartre 2003:389)

Sartre tegner et relativt dystert og frastøtende bilde av menneskelig samkvem. Men har han kanskje et og annet poeng? Vi har (bl.a. av feminismen) lært at det er moralsk klanderverdig å redusere andre til et «sex-objekt». Likevel skjer det uvegerlig. Når vi har oss med noen, er aktens intensjonelle objekt gjerne de delene av partnerens kropp som er minst «menneskelige», som bryster, kjønnsorgan, osv. Vi kan selvsagt fortelle oss selv at vi elsker noen for deres «personlighet», men som regel ligger seksualaktens fokus de fleste andre steder. Vi er biologiske vesener, og handler deretter. Men når vi har sex, er vi, i motsetning til dyr, både bevisst at *vi* har sex og bevisst *partnerens* bevissthet om oss, som sexpartner. Dialektikken går som følger: På den ene siden ønsker vi å gi partneren så mye tilfredsstillelse at han/hun sier akkurat det vi ønsker å høre. Men hvis vi lykkes, sitter vi igjen med en som uansett bare sier

det vi selv ønsker at hun/han skal si, noe som gjør partneren upålitelig. Lykkes ikke dette, kan vi bruke en annen kontrolltaktikk: å få partneren til å konsentrere seg om å tilfredsstillere oss selv istedet. Slik blir seksuell nytelse og glede redusert til et verktøy, en måte å kontrollere andre på. For hvis nytelsen blir for stor, må den elimineres, fordi den kommer i veien for det opprinnelige målet (altså makt og kontroll).

Seksuelt samkvem er altså ikke en genuin væren-med-andre, men minner om en nietzscheansk maktkamp mellom viljer. Et intimt forhold er aldri stabilt, og ofte er begge parter misfornøyde. Slik Sartre ser det, er sex og kjærlighet mye mer truende og farlig enn vi tror, og på ingen måte noen «dans på roser.» I den vestlige kultursfære er kjærlighet noe alle begjærer når de ikke har det, men likevel noe nesten ingen er fornøyd med *når* de har det. I Platons *Symposium*⁵ presenterer Aristofanes ideen om å komplettere oss selv ved å gjenfinne vår andre halvdel, noe Sartre er grunnleggende uenig i. Det finnes ingen «perfect match» eller «soulmate» der ute. Folk er forskjellige, og ingen passer egentlig sammen. Selv i de mest «perfekte» forhold, ligger det alltid en konflikt under overflaten. Men det handler dypst sett om det samme som hos Hegel: Vi prøver å opprettholde vår egen oppfatning av oss selv i lys (eller på tross) av hva andre mener om oss. Men etter min mening går Sartre for langt. Vår selvoppfatning er ikke noe vi *må* konfrontere partneren med, like ofte er det et resultat av samarbeid, noe man i fellesskap kan bli enige om. Likevel er ingen relasjoner stabile, heller ikke vår egen relasjon til oss selv. Sånn sett er det mulig å si at såkalt «stabile» forhold hviler på en slags skinn-stabilitet, altså at de virker stabile, men hvor en liten forstyrrelse kan velte hele lasset.

På bakgrunn av dette, framstår Sartres livslange forhold til Simone de Beauvoir som lettere ironisk. Han fant også en måte å være *med* andre, ikke bare *for* andre, i politikken. For Sartre innebar en sann væren-med-andre et liv «på barrikadene». En sann væren-med-andre kan oppstå, men kun som noe midlertidig, for eksempel under ekstreme sosiale og politiske forhold. Men er dette en hegeliansk innsikt? I neste avsnitt skal jeg, ved hjelp av Slavoj Žižek, vise at Hegel aldri kunne ha godtatt en slik «mobilitetisk» tolkning av sitt filosofiske prosjekt.

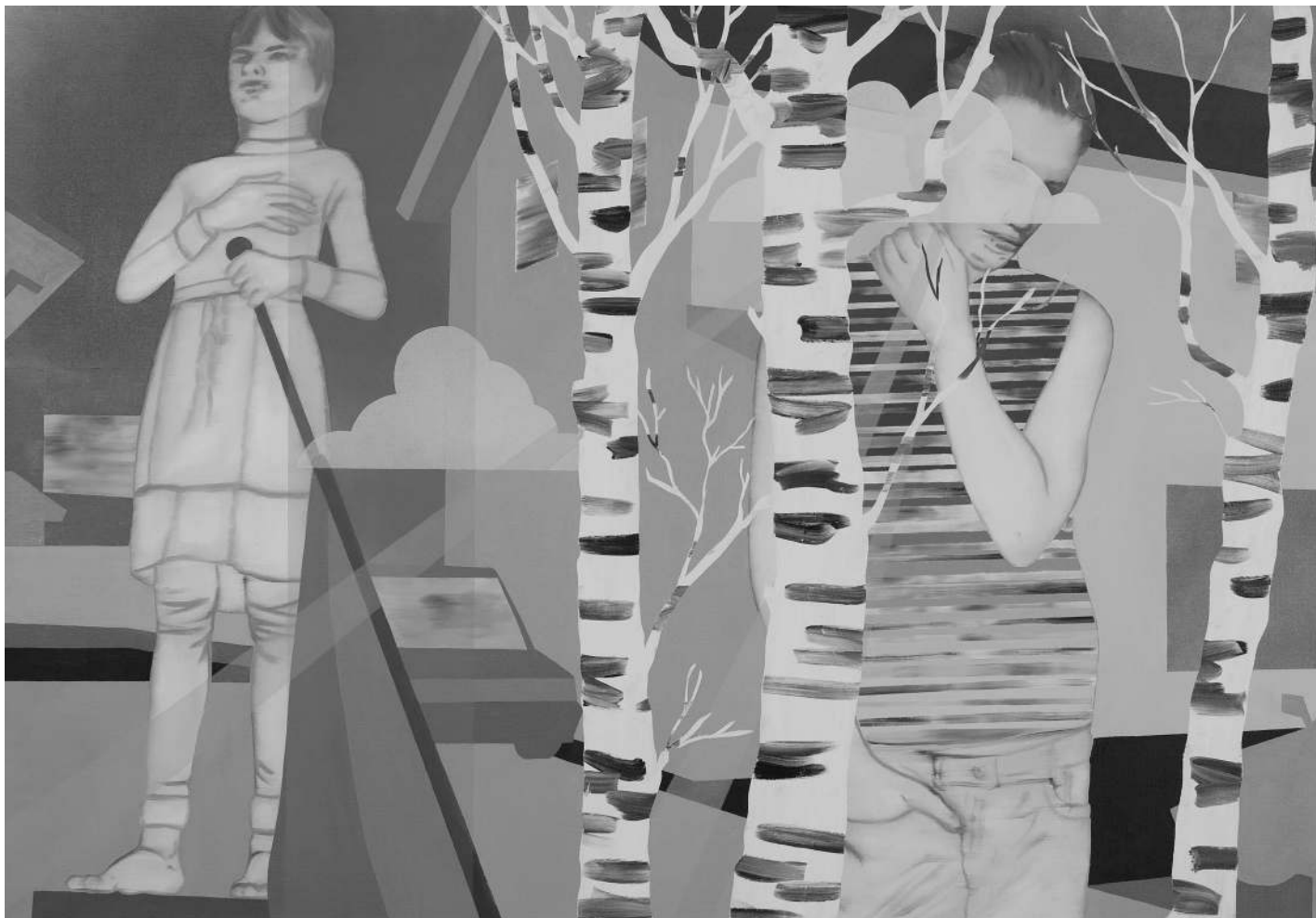
I Platons Symposium presenterer Aristofanes ideen om å komplettere oss selv ved å gjenfinne vår andre halvdel, noe Sartre er grunnleggende uenig i. Det finnes ingen «perfect match»

Žižeks løsning

Slavoj Žižek presenterer en finurlig løsning på Sartres problem i artikkelen «Is it Still Possible to be a Hegelian Today?»⁶: Ved å lokalisere «sannheten» for alle jordiske, endelige realiteter i deres (selv)utslettelse, altså døden, er

fryktet da han fryktet døden, var den negative kraften av sitt eget selv. Det finnes ingen reverserende prosess fra negativitet til positivitet, det handler kun om en enkel innsikt: om at det positive *er* det negative.

Ifølge Žižek er Hegels poeng at det ikke finnes noen



Illustrasjon: Anne Grefstad

Hegel fullt klar over at det ikke finnes noen hinsides verden hvor vi får kompensasjon for våre jordiske forsakelser. Overskridelsen er absolutt immanent, og det som skulle ligge «hinsides» den temporære virkeligheten er intet annet enn selvovertommelsens immanente prosess. Hegels navn for denne absolute, immanente overskridelsen er «absolutt negativitet», noe som eksemplifiseres av herre/trell-dialektikken: Trellens trygge og partikulære tilværelse rystes når han innser at livet hans fullstendig er i herrens vold, og han tvinges til å akseptere sin egen identitets verdiløshet. Trellen må derfor fullt ut identifisere seg med kreftene som truet hans eksistens, siden det han *egentlig*

premie eller belønning for trellens underkastelse i enden av tunnelen. Hans lidelser og forsakelser *er* belønningen i seg selv. Alt som trengs er å «change our subjective position, to renounce our desperate clinging to our finite Self with its 'pathological' desires, to purify our Self to universality» (Žižek 2010:15) Vi trenger altså ikke å *forandre* virkeligheten, kun måten vi oppfatter og relaterer oss til den på. Ifølge en slik tolkning trenger man ikke å fortvile, ei heller «kaste seg på barrikadene». Slik Žižek ser det, har Sartre, så vel som Marx, Engels, Mao, Lenin osv., urettmessig tolket Hegel som «den evige kamps filosof», hvor dialektikken beskriver en sosialhistorisk kamp mellom reaksjon

og framskritt, ung og gammel, fortid og framtid. Denne «progressive» lesningen er «totally foreign to Hegel, for whom 'taking sides' is as such illusory (since it is by definition unilateral)» (Žižek 2010:16). Slik Žižek tolker Hegels filosofi, handler det heller om at:

... the fundamental stance of the subject towards objective reality is not the one of practical engagement, of confrontation with the inertia of objectivity, but the one of *letting-it-be*: purified of its pathological particularity, the universal subject is certain of itself, it knows that his thought already is the form of reality, so it can renounce enforcing its project on reality, it can let reality the way it is. (Žižek 2010:18)

Ifølge Žižek lever vi i Vesten i en slags «endetid». Vi er underlagt et økonomisk system som er tuftet på utbytting av en tredje verden som ikke lenger eksisterer. Vi tar til takke med sofistlignende politikere og partier som ligger på ryggen for fokusgrupper og pr-analytikere. Og vi oppviser en nesten tragikomisk mangel på vilje og evne til å ta den globale klimaproblematikken på alvor. Dette er forhold som vi, «Vesten», ikke er i stand til å møte som et kollektiv, fordi alle forsøk på å løse disse problemene gjøres i «mer av det samme»-ånden, og utgjør ikke noe reelt historisk «brudd». Bistand og Fairtrade endrer verken vårt syn på verden eller hvordan vi forholder oss handlende i den, men snarere forsterker og viderefører det rådende status quo. For eksempel vil, ifølge Žižek, ethvert forsøk på dialog mellom den vestlige og den muslimske verden ende i mer uenighet og polarisering, fordi «language itself, the very medium of non-violence, of mutual recognition, involves unconditional violence» (Žižek 2008:55). Vi mangler altså evne til å tilnærme oss den Andre, uten å bruke vold som gjør vondt verre.

Overskridelsen er ikke en negasjon av forbudet, men overskrider og fullbyrder det. (Bataille 1996:69)

Så hva skal vi gjøre? Som Žižek påpeker, finnes det per idag ingen levende alternativer til den rådende liberal-kapitalismen, bortsett fra reaksjonær, eksklusjonistisk høyrepopulisme. Men vi bør heller ikke henfalle til moralistisk, selvforherligende aktivisme. «The threat today is not passivity, but pseudo-activity, the urge to 'be active', to 'participate', to mask the nothingness of what goes on» (Žižek 2008:183). Žižeks egen løsning synes å være å sette spørsmålet om «hva som bør gjøres?» på vent. Men er det mulig å være «passiv» på en «aktiv» måte, uten å henfalle til eskapisme, hedonisme, dekadanse og nihilisme? Mye taler for at Žižek tar ovenfor nevnte problem på alvor. Og

den foreløpige konklusjonen virker å være at så lenge opplagte løsninger glimrer med sitt fravær, kan vi likeså godt henfalle til det obskøne⁷, i et forsøk på å oppheve den eksistensielle angsten i møte med det komisk absurde. Og hvorfor skulle ikke vi i «verdens rikeste land» følge David Lynch sin oppfordring:

Vi burde være glade hele tiden, og logre med halen, som om vi var en fornøyd, liten hund. (D. Lynch, Aftenposten 19. okt. 2010)

Kanskje hadde de rett hele tiden, Jan Thomas, Erling Fossen, Lama Ole Nydahl, Einar Gelius, Hanne N. Herland, Hans O. Lahlum og deres likemenn- og kvinner, som midt i offentlighetens åpne skue lot seg henfalle til en slitsom og krevende, men akk så gjennomført *hypernihilistisk* og *hyperdekadent* tilværelse. Kanskje vil historikere og kulturforskere en gang si at de gjorde oss alle en tjeneste, ved sin tydeliggjøring av den vestlige sivilisasjonens allmenne dekadanse?

Ifølge Žižek lever vi i Vesten i en slags «endetid».

Oppsummering og konklusjon

Denne solen som for noen timer siden underla seg alle ting med sitt rette og hvite lys, skal snart oversvømme den vestlige horisont med varierte farger. I denne hendøende solens spill vil noen poetiske sinn finne nye herligheter. De vil oppdage strålende søyleganger, kaskader av smeltet metall, paradiser av flammer, en trist glans, savnets vellyst, alle drømmers magier, alle opiumets minner. Og solnedgangen vil vitterlig fremstå for dem som en vidunderlig allegori over en sjel fulllastet med liv som går ned bak horisonten med et storslaget forråd av tanker og drømmer (Baudelaire 1988:620)⁸

Vi har sett at Hegels frihet reduseres til en bevisstgjøring av individets avmektighet satt opp mot historiens nødvendige gang. I den gradvise opphevelsen av motsetningen mellom det partikulære og det universelle utgjør ikke de konstitusjonelle nasjonalstatenes verden noe «historisk endepunkt». Det ikke finnes noen reell «end of history»; det er bare bevissthetens struktur som med nødvendighet postulerer et slikt mål på bakgrunn av dialektikkens evigvarende prosess. Det Žižek sier mellom linjene, er at herre/trell-dialektikken er i ferd med å snus på hodet, og kanskje vil vi, uansett hva vi i «Vesten» måtte finne på, snart leve i en verden hvor «capitalism with Asian values» regjerer. Kanskje vi må erkjenne og akseptere at den vestlige, politiske kulturen har utspilt sin historiske rolle, samtidig som vi, enkeltindividene, er fri til meisle ut en ny «virtuell» virkelighet, ved hjelp av en fundamental perspektivendring,

eller «brudd», av personlig, eller *poetisk* art.

Som vi har sett, er «frihet» for Sartre også frihet fra historisismen. Subjektet står fullstendig fritt til danne et nytt perspektiv, ikke bare på bakgrunn av, men også uavhengig av, det som har gått forut:

This absolute dissolution of all its stability into fluent continuity is, however, the simple, ultimate nature of self-consciousness, absolute negativity, pure self-relating existence.⁹

Hvordan kan «vi» (som enkeltindivider i et rikt, vestlig industriland) gjøre oss nytte av Sartres ubetingede frihet på en mindre destruktiv måte enn Sartre selv, samtidig som «vi» (det kollektive «Vesten») oppgir vår status som historisk subjekt og forbereder det store sceneskiftet? Eller rettere sagt, hvordan skal det vestlige enkeltindivid gripe tidsånden og «frigjøre oss», uten å utøve en eller annen form for fysisk eller strukturell vold mot det kollektive Andre («Den 3. Verden»)? Slik Hegel ser det, finnes det ingen «happy ending» for individet som krisen angår. I hans utlegning av Sofokles' *Antigone* representerer Antigone (og kvinner generelt) familiens «guddommelige lov», av gjensidig avhengighet og lojalitet. Når så Antigones bror blir drept i et mislykket kuppforsøk, er det hennes plikt å gravlegge ham i tråd med de religiøse forskrifter, men som en forræder blir broren nektet en tradisjonell begravelse av kongen som han ønsket å styrte. Antigone står dermed foran et fatalt dilemma, et umulig valg mellom hennes «guddommelige» familieplikt og samfunnets «menneskeskape» lov. Hun velger førstnevnte, og blir således henrettet av staten. Stykkets poeng for Hegel er intet mindre enn dialektikkens natur *per se*. Livet, historie og filosofi defineres av slike arketypiske kriser, og det er på bakgrunn av slike tragedier og forsakelser at dialektikken – og historien – beveger seg framover (Hegel 2009:244-47).

I *Violence* (2008) presenterer Žižek et tredje alternativ for Antigone:

In a well known passage from his *Existentialism and Humanism*, Sartre deployed the dilemma of a young man in France in 1942, torn between the duty to enter the Resistance and fight the Germans; Sartre's point is, of course, that there is no a priori answer to the this dilemma. The young man needs to make a decision grounded only in his own abyssal freedom and assume full responsibility for it. An obscene third way out of the dilemma would have been to advise the young man to tell his mother that he will join the Resistance, and to tell his Resistance friends that he will take care of his mother, while, in reality, withdraw to a secluded place and studying... (Žižek 2008:6)

Vi må altså slutte å late som eller ønske at vi var en del av et større fellesskap, og heller trekke oss tilbake for å «tenke». I hvertfall så lenge vi verken har lyst til å være offer eller overgriper. I forordet til den nye, norske utgaven påpeker Dag Østerberg at Hegel selv heller ikke var fremmed for en slik løsning: «Isteden for fortsatt å være vendt utover mot verden og erkjenne seg selv i den (...) trekker selvbevisstheten seg tilbake i seg selv. (...) Nå søker selvbevisstheten – hva enten den er herre eller trelle – tilflukt i *tenkningen*. I *tenkningen er jeg fri*» (Hegel 2009:23).¹⁰

NOTER

¹Herre/trell-kapittelet introduserer en mer inngående utarbeidelse av dialektikkens progresjon, hvor Hegel (*Åndens Fenomenologi*) tar for seg et knippe historiske etiske teorier som hedonisme (et liv rettet mot nytelse), romantisk sensibilitet (Rousseau), det fromme liv (en munks liv), det resultatorienterte livet til en forretningsmann eller akademiker («den besteborgerlige dyrehagen»), samt et liv definert av familien – gjerne i konflikt med samfunnet (Antigone).

²Nietzsche går enda noen skritt lengre, ved å vise hvordan to «arketypiske» moralske verdier og grunnholdninger, herre- og slavemoralen, oppstår i kjølvannet av selvbevisstheten(es) kamp for anerkjennelse (av seg selv).

³Jeg baserer min tolkning av Hegel hovedsakelig på Pinkard og Kojeve (uten at jeg i noen særlig grad forholder meg til de respektive filosofers ståsted innenfor den såkalte «hegelianisme-debatten»).

⁴For Hegel er bevisstheten allerede immanent i det Absolutte

⁵Platons *Symposium*: <http://classics.mit.edu/Plato/symposium.html>

⁶Fra *Filosofisk Supplement* #1/2010

⁷Eller som Marilyn Manson sier det: «Be obscene, be be obscene» fra låta «MOBSCENE» fra 2003. Inspirert av Oscar Wilde. Forøvrig også et av Žižek yndlingsuttrykk

⁸For Baudelaire betegnet ordet «dekadanse» at noe er forbi, men også at noe nytt begynner samtidig; det gjelder for nasjoner, og det gjelder for poesi. Se Buvik 200, s. 22

⁹Hegel, sitert i Žižek, S.: «Is it still possible....», s. 19

¹⁰I *Åndens Fenomenologi* er de sannheter som presenteres underveis i teksten relative til den aktuelle bevissthetsformen, samtidig som de er nødvendige deler av det absolutte. Sann sett utgjør «tankeverdenen» kun et midlertidig stadium på vei mot høyere nivåer. Før eller siden må Zarathustra ned fra fjellet, tilbake til menneskene og fellesskapet. Hvor «går» så dialektikken? I *Åndens Fenomenologi* beveger den seg i retning av religionens dialektikk, men *den* får noen andre ta seg av

LITTERATUR

- Bataille, G. 1996, *Erotismen*, Pax Palimpsest, Oslo
- Baudelaire, C. 1863, *Det moderne livs skjønnhet*, utdrag fra i *Kunsten og det moderne liv*, norsk oversettelse ved Arne Kjell Haugen 1988, Solum
- Buvik, P. 2001, *Dekadanse*, Pax Forlag, Oslo
- Hegel, G.W.F. 2009, *Åndens Fenomenologi*, Pax forlag, Oslo
- Kierkegaard, S. 2008, *Sickness Until Death*, Wilder Publications, Radford, Virginia
- Kojeve, A. 1996, *Introduksjon til lesning av Hegel*, Pax Palimpsest, Oslo
- Pinkard, T. 1996, *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York
- Sartre, J.P. 2003, *Being and Nothingness*, Routledge Classics, London
- Žižek, S., «Is it Still Possible to be a Hegelian Today?» fra *Filosofisk Supplement* #1, 2010, Oslo
- Žižek, S. 2008, *Violence*, Profile Books LTD, London

TO DIKT FRÅ SAMLINGA *TRISYN* AV CORNELIUS JAKHELLN

Raseri

Skinnpøsane gjeng
frå mann til mann
Nattskjortelinet
stripa med sot

Dine frendar
i busetjingi
Logar fræser
yver andleti

Munnane ropar
som for å temja
men branden
høyrer ikkje

Og veit du no
kva dei pøser ut
Er det vatn
Er det olje

Vald

Vit kven du er
Megafonmannen
talar um å drepa
Dei er ikkje som me

Vit kva ho gjorde
hoggande handi
som du trykkjer
tilgrisa med blod

Vit er å tvila
på stillfararmakt
som skyl sine ord
løyner sine hender

Vit kva som gneistrar
i haller og halm
når dagen gnyr
under sigden



Illustrasjon: Tom Lid

Vold er et slikt konsept som av historiske årsaker er vanskelig å definere. Begrepet har over tid forandret mening, og alt etter kontekst later det til å forandre valør og nyanse. Som Nietzsche sier det i andre essay av *Moralens Genealogi*: «all concepts in which an entire process is semiotically summarized elude definition; only that which has no history is definable.» (Nietzsche 1998:53) I dette verket forsøker Nietzsche å vise, ved hjelp av begrepenes historie, hvordan moralske konsepter oppstår og manifesterer seg som «rigide metaforer» (Nietzsche 1999:148), som så selvsagte for brukeren at de later til å transcendere det subjektive og *misforstås som objektive størrelser*. Hans genealogiske metode kan brukes til å relativisere ideen om konsepters egenverdi, ved å vise at de samme begrepene tidligere hadde en nokså annen konseptuell mening. Et eksempel er begrepsdikotomien godt/ondt. Nietzsche argumenterer for at under tidligere stadier av dette begrepets historie var ikke ondskap forstått som en selvstendig størrelse i det hele tatt; «det gode» var assosiert med *et godt liv*, som var tilgjengelig for de mektige (disse hadde tross alt makt til å definere begreper) og det som ikke stemte

overens med en god, aristokratisk tilværelse var *dårlig* i sammenligning (Nietzsche 1998:11). Etter hvert som historien forandret seg, og maktforholdene ble forskjøvet, ble disse størrelsene, som begge var relative til en subjektivt (intuitivt) definert verdi, (verdien av et godt liv), til objektive størrelser. De undertrykte middel for å styrte sine herskere var nemlig å så mistanke om at herskernes liv, som de selv av erfaring fant gode, egentlig ikke var *gode i seg selv*. Dette krevde at konseptene måtte få egenverdi, det vil si en verdi *uavhengig av subjektiv erfaring*. Selv om en handling *virket* god for aktøren, kunne det nemlig hende at denne handlingen egentlig var *dårlig fra et universelt perspektiv*, at handlingen var *ond*. For Nietzsche er moralske konsepters historie med andre ord en utvikling som vrir tenkningen om konseptenes verdi fra en relativ forståelse, fundert i umiddelbar erfaring, til en absolutt forståelse, fundert i et nettverk av konsepter (metafysiske systemer), som er uavhengig av erfaring.

Nå er det fullstendig utenfor forfatterens rekkevidde å forsøke en slags genealogisk utlegning av konseptet vold, selv om dette i aller høyeste grad kunne vært interessant,



VOLD OG NATUR –

NIETZSCHE OM VOLD I MORALENS GENEALOGI

Av Ørjan Steiro Mortensen

Hva kan Nietzsche lære oss om vold i Moralens Genealogi, og hvordan kan dette perspektivet brukes som en tilnærming til dagens diskurs om temaet?

og kanskje til og med nødvendig, for bedre å skjønne dette konseptets mangehodede fremtredelse i dagligtalen. Aktuelt her, blir å vise hva Nietzsche kan lære oss om vold i *Genealogien*, og hvordan dette perspektivet kan brukes som en tilnærming til dagens diskurs om temaet.

Vold som konsept

Min undersøkelse begynner rett og slett i etymologisk ordbok. I denne står det:

Vold, (magt), (...) n. 'magt, herredømme, distrikt som er en undergivet' (...). Til grund ligger det oprindelig oldn. *valda* 'magte noget, herske over, forvalde' (Falk og Torp 1991:Vold)

Denne definisjonen, som ikke distingverer konseptet *vold* fra konseptet *makt*, tyder på at det har foregått relevante endringer i måten ordet blir brukt på, og dermed hvilke konnotasjoner som medfølger når ordet blir brukt. Tar vi et kontemporært oppslagsverk, *Store Norske Leksikon*, som kilde, finner vi nemlig: «**Vold**, – se *voldskriminalitet - voldtekt*» (Aschehoug og Gyldendal 1994:Vold) Undersøker vi videre på Wikipedia, finner vi:

Vold ,(fra gammelnorske vald) er et generelt begrep for å beskrive overveide eller impulsive handlinger som forårsaker, eller har til hensikt å forårsake skade, smerte eller krenkelse. Til vanlig benyttes begrepet først og fremst om fysisk skadelig vold, som slag og spark. (Wikipedia:Vold)

Leter vi videre i *Store Norske Leksikon* kan vi lese:

Voldskriminalitet, straffbare handlinger som består i bruk av vold overfor en annen, ofte som middel for et videre formål. Straffelovens §228 setter straff for den som over vold mot en annen *eller på en annen måte fornærmer ham på legeme*[min kursivering] (legemsfornærmelse). (Aschehoug og Gyldendal 1994:Voldskriminalitet)

Vi ser her at det ikke er entydig hva som menes med vold, i og med at «legemsfornærmelse» tydeligvis kan forstås som noe annet enn «vold». Hadde dette ikke vært tilfelle, ville det ha vært meningsløst for forfatterne av leksikonet å legge til den kursiverte delsetningen ovenfor. Dersom vold (mer eller mindre) = legemsfornærmelse, slik som Wikipedia foreslår, ville det holdt med «(...)over vold mot

en annen». (Hvordan utøver man legemsfornærmelse uten å bruke vold?)

Nietzsche plasserer vold som fenomen, eller snarere årsaken til dette fenomenet, innenfor det naturalistiske verdensbildet sitt, som en drift som er iboende i mennesket selv

Er det dermed umulig å definere endelig *hva* vold er, jfr. Nietzsches sitat ovenfor? I stedet for konseptuelle definisjoner som den nokså spesifikke «slag og spark» eller den generelle «impulsive handlinger som forårsaker smerte», lærer vi av Nietzsche *hvor* volden kommer fra, hvordan en kan forstå «vold» fra et mer naturlig perspektiv. Nietzsche plasserer vold som fenomen, eller snarere *årsaken* til dette fenomenet, innenfor det naturalistiske verdensbildet sitt, som en drift som er iboende i mennesket selv.

Vold som problem

Fra de to oppslagsverkenes nedtegnelser kan vi slutte følgende: «Vold» i daglig bruk forstås som noe som *krenker en annen fysisk*. Vold har dessuten, som i sitatet om «Voldskriminalitet» ovenfor, ofte en medierende karakter. Vold er ofte brukt som «middel for et videre formål». Denne forståelsen virker nokså utbredt, men vi finner en ganske annen forståelse hos Nietzsche. For ham er vold noe naturlig, som av nødvendighet er en del av *livet selv*, og som må betraktes fra et perspektiv «hinsides godt og ondt»:

To talk of justice and injustice *in themselves* is devoid of all sense; *in itself* injuring, doing violence, pillaging, destroying naturally cannot be 'unjust', insofar as life acts *essentially* – that is, in its basic functions – in an injuring violating pillaging, destroying manner, and cannot be *thought* at all without this character. (Nietzsche 1998:50)

Nietzsche mener vold er noe uunngåelig som oppstår når livet utfoldes. Det som gjør vold til et problem, er at den *presenteres som en objektiv størrelse i seg selv*, fraskilt de faktiske situasjonene, som noe en deretter kan ta stilling til universelt. At vold er en måte (modus), snarere enn noe med ontologisk verdi i seg selv (substans), misforstås. Dermed kan en ta avstand fra all vold generelt (i enhver situasjon), uten å forstå at en samtidig tar avstand fra en naturlig måte å handle på i visse situasjoner. Ens mulighet til å ta seg til rette i verden, til et liv i naturlig utfoldelse, svekkes av slike fordommer.

Hvordan oppstår så en slik, fra hans perspektiv, urimelig fordom, en fordom som er «hostile to life, a destroyer

and dissolver of man» (Nietzsche 1998:50), men som mennesket forfeikter *overfor seg selv*? Med samfunnsordenens fremvekst og prosjektet med å *temme* mennesket, ble mennesket selvfornektende ved at det ble internert i et samfunn som påla det å leve opp til uoppnåelige idealer. Nietzsches posisjon er at vold er uadskillelig fra *måten livet er på som sådan*, fra livets essens. Å tvinge mennesket til å avstå fra å utøve vold, å ta fra det muligheten til å handle ut fra sin instinktive *sympathia malevolens*,¹ har frambrakt en situasjon der «the creature 'man' finally learns to be ashamed of his instincts» (Nietzsche 1998:43)

(...) that suppressed cruelty of the animal-human who had been made inward, scared back into himself, of the one locked up in the 'state' for the purpose of taming, who invented the bad conscience in order to cause himself pain after the more natural outlet for this desire to cause pain was blocked. (Nietzsche 1998:63)

Når en undertrykker en sterk impuls eller trang til å utagere, vendes impulsens energi innover mot en selv. Den kraften som skulle vært brukt til *utfoldelse*, blir brukt til *innsikt* og refleksjon. I stedet for å aktivt granske verden, gransker en seg selv. Hemmes en fra å handle ut fra instinktene, får dette til konsekvens at en blir mistroisk til instinktene. Å måtte kategorisk avstå fra vold, selv når en instinktivt ønsker å utøve vold, får altså som konsekvens det *selvskadende* mennesket. Dette straffer seg selv med dårlig samvittighet over at det i det hele tatt *har* instinkter.

Vold er dermed ontologisk plassert som en egenskap ved livet selv. Voldsdriften kan tenkes som et *middel til overlevelse*, et instinkt for å sikre individet i brytningen mot verden.

Kalkulert, *ulovlig* vold, er det som konseptuelt nesten alltid ligger til grunn når «vold» som sådan blir diskutert. Vold forstått som et *problem*, kan fra Nietzsches perspektiv kun oppstå i et ordnet samfunn, en *stat*.

Vold og Makt

Nietzsches teori om hvordan mennesket begynte å leve i samfunn er ganske forskjellig fra den konvensjonelle kontraktstenkningen. Ideen om at menneskene, i frykt for hverandre, *frivillig* gav avkall på sin rett til å utfolde seg på måten det fant naturlig, til fordel for en eneherker som alle *rasjonelt* anerkjenner, blir for ham å snu forholdene på hodet. Det som snarere var tilfelle, var at staten først ble opprettet av mektige herrer, som i kraft av sin mektige natur (altså sin evne til å utøve vold) betvang den uorganiserte folkemassen:



Illustrasjon: Tom Lid

the oldest 'state' accordingly made its appearance as a terrible tyranny (...) and continued to work until such a raw material of people and half-animals was not only thoroughly kneaded and pliable but also *formed*» (Nietzsche: 1998:58)

Med vold ble det naturlige, voldsomme, mennesket omformet til det som i dag regnes som mennesket *par excellence*; det samvittighetsfulle, rasjonelle mennesket som heller tukter seg selv enn andre. (For Nietzsche later det til, er dette et tegn på degenerasjon, snarere enn en utvikling i riktig retning, for menneskeheten. Det er *unaturlig* å heller ville lide enn å påføre andre lidelse.)

Denne måten å ta seg til rette på bekostning av et helt «folk», kunne senere tolkes av filosofene som en rasjonell, frivillig handling av dette folket. På grunnlag av den dårlige samvittigheten som oppstod i sivilisasjonsprosessen, får vi en humanistisk kontraktsteori: Dersom vi får dårlig samvittighet bare av tanken på å utøve vold mot andre, er det rasjonelt å tro at mennesket av natur ikke vil skade

andre. Det var frykten for de onde, forledede, voldelige *andre* (barbarer?), som fikk majoriteten til å love vekk sin rett til å utfolde seg med vold (en rett de i utgangspunktet ikke ønsket seg) til et lite mindretall, som til gjengjeld skulle beskytte disse avmektige, men godhjertede underåttene. Det denne teorien ikke tar i betraktning, mener Nietzsche, er at dårlig samvittighet (og all moral for øvrig) måtte komme fra et sted, måtte oppstå på en spesiell måte. En «intuitiv» avstandstaking fra vold kan kun innprentes i mennesket over lang tid ved hjelp av vold. En situasjon som står i motsetning til livets iboende trang til frihet, til å ta seg til rette ved hjelp av alle mulige midler, er en situasjon som det ville mennesket ikke *kunne* valgt selv; det ble tvunget dit, og deretter har det, ettersom statsystemer har utviklet seg, glemt at det en gang ble tvunget. Å argumentere for at mennesket som sådan er *godt* (i moderne, moralsk forstand) med støtte i intuitiv dårlig samvittighet og avstandstaking fra voldshandlinger, blir å

misforstå *konsekvensen* som årsak:

this instinct for freedom, driven back, suppressed, imprisoned within, and finally discharging and venting itself only on itself: this, only this is bad conscience in its beginnings.» (Nietzsche 1998:59)

Mennesket var ikke «godt» i utgangspunktet, det ble tvunget til å bli «godt», for å passe inn i en samfunnsordning.

Har vi Nietzsches posisjon i bakhodet blir det interessant å se på andre tolkninger av vold og hvordan vold forklares i moderne sosiale teorier. I teksten «A Culture of Violent Solutions» fra essaysamlinga *The Web of Violence*, blir vold betraktet som et samfunnsproblem. Robert Elias argumenterer først for hvordan Amerika er et voldelig samfunn, som ikke bare er «plagued by 'illegitimate' violence»,

Mennesket var ikke «godt» i utgangspunktet, det ble tvunget til å bli «godt», for å passe inn i en samfunnsordning.

men enda mer av volden som frembringes av «'legitimate' behaviour, engaged in by individuals as well as institutions raging from corporations to governments.» (Elias 1997:118)

Selv om volden brer seg vidt og bredt i det amerikanske samfunnet, ser Elias på amerikanerne som et folk som innerst inne «deplore[s] violence». Men han hevder videre:

The public widely endorses legitimate violence and sometimes even illegitimate violence, although we should recognize the powerful forces of socialization and propaganda that often underlie that public support. (Elias 1997:118)

For å få et velmenende folk til å gå med på, for ikke å snakke om å *understøtte* vold, må en altså sette i gang et mektig propagandaapparat gjennom hvilket folkeviljen blir formet til det gunstige for lederne, som «claim to exercise power in our name,» men som i virkeligheten kun meler sin egen kake (Elias 1997:118).

Den amerikanske kulturens voldelige karakter kommer til uttrykk i fem hovedtendenser: 1. USA har den høyeste kriminalitetsraten i verden; 2. Enda mer voldelig oppførsel finner sted, uten at den blir definert som vold; 3. Vold gjennomsyrrer de amerikanske kulturelle uttrykkene, gjennom sportsgrener som hockey og amerikansk fotball, for ikke å snakke om voldelige TV-serier, mediedekning av kriger og voldelige tegnefilmer som markedsføres til barn; 4. Samfunnet undertrykker minoriteter med vold og «police brutality»; 5. Samfunnet er utsatt for ignoranse og likegyldighet, som gir seg utslag i fattigdom, rasisme og sexisme (Elias 1997:119/120).

Hvordan kan dette være tilfelle i en stat hvis befolkning avskyr vold? Elias argumenterer for at hyperindividualismen på 1980-tallet, «the 'Age of Greed'», «turned most of us into actual or potential wilders.» (Elias 1997:121) Konstruerte narrativer som med suksess påvirker befolkningen til å godta at de rike og mektige bruker kyniske midler for å nærme sine egne interesser, har ført til at folk nå velvillig *godtar* vold som et nødvendig fenomen: «Those narratives describe our violence as necessary, heroic or altruistic.» (Elias 1997:129) Konsekvensen er at via en lenke mellom vold på et makroplan (samfunn) og et mikroplan (individ) er samfunnet i ferd med å desintegre: «This violence questions our values, suggests our own growing powerlessness and lack of control, and forebodes decline, even disintegration.» (Elias 1997:141) Videre påstår han generelt: «When societies are fragmented, alienated, and disintegrating, they use more violence – even if they have other means – to maintain order and solve problems.» (Elias 1997:142) Avslutningen av dette essayet peker deretter på at «our relentless use of violence betrays both our national purpose and our moral and intellectual culture.» (Elias 1997:143)

I dette nokså kataklysmiske scenariet, er vi nødt til å spørre: Hvem er dette «vi», som nå er i ferd med å tape kampen mot griske forretningsmenn («elites», Elias 1997:119) og voldelige pøbler som ikke lenger har noen selvkontroll, ikke lar seg kontrollere? *Proof is in the pudding*; det siste sitatet viser hvilken hatt Elias har på, nemlig forfekterne av den *moralske* og *intellektuelle* kulturen.

Legger vi Nietzsches syn på vold til grunn, ser vi at Elias kanskje har rett i sin påstand om at det amerikanske samfunnet er i en tilstand av desintegrasjon; Elias' poeng om at tenåringer som hadde begått voldelige kriminelle handlinger «showed neither remorse or surprise that they had committed such an act» (Elias 1997:121) viser at disse ikke har blitt tilstrekkelig kuet til å foretrekke å pine seg selv i stedet for andre. Dette kan med Nietzsche forklares slik at staten ikke lenger klarer å hemme den intuitive utfoldelsestrangen til sine undersåtter, og at den dårlige samvittigheten rett og slett ikke utvikles. Det som muligens ikke stemmer så godt hos Elias, er ideen om at «Americans deplore violence». Det vil si, de intellektuelle, moralske amerikanerne, (er det disse som bør tas som «the Americans»?) avskyr nok vold. Men kanskje det er mer tjenlig å se på volden som konsekvensen av at denne gruppens mektige overtak har blitt svekket, og at amerikanerne nå trer ut av sin intellektuelle og moralske tvangstrøye, og viser sitt sanne ansikt. *Ecce Homo?*

Poenget her er uansett at vi igjen ser at saksforholdene,

fra Nietzsches perspektiv, snus opp ned. Det er ikke de voldelige TV-seriene eller sportsgrenene som er årsaken til økt vold generelt i samfunnet, det er de voldelige tendensene i menneskene som får dem til å støtte opp om disse kulturelle uttrykkene (det var ingen som tvang romerne til å godta brød og sirkus; brød og sirkus var en kompensasjon). Det er heller ikke den statlige voldelige undertrykkelsen av minoriteter som fører til vold; «ikke-vold» er et resultat av statlig undertrykkelse. En trenger ikke forledende narrativer fra innflytelsesrike «elites» for å godta vold; en behøver slike narrativer for å opprettholde illusjonen om at «ikke-vold» er naturlig. «Top-down» forslaget om at økt vold på makroplan fører til mer vold på mikroplan stemmer kanskje ikke; voldelige tendenser stammer fra (*de levende*) menneskene, og manifesterer seg oppover i systemene når det moralske imperativet om «ikke-vold» mister grepet.²

Ser vi på vold som et fenomen som, dersom vi ikke kontinuerlig bekjemper det, og på ny innprenter holdninger mot det i befolkningen, stadig vil dukke opp og eskalere naturlig, forstår vi kanskje bedre hvor vanskelig voldsproblematikk virkelig er for et samfunn. Statlige holdningskampanjer og fokus på *oppdragelse* i skolen viser at styresmaktene allerede for lengst er inne på tanken (*Incipit* Foucault!). En bør nok unngå lettvinte løsninger som å skyldte alt på kyniske «elites», eller ondskapsfulle tegnefilmskapere. Å naivt ha tiltro til en folkemasses gode natur kan vise seg farlig, særlig når prosjektet er å skape et samfunn som *ikke* skal være preget av vold.

Konklusjon. Kynisme?

At siviliserte samfunn, preget av likhet og ikke-vold, ikke bare plutselig oppstod, men har utviklet seg gradvis igjenom en historisk prosess som har krevd ufattelige mengder vold og «forming» av mennesker, har vært en selvfølge siden 1800-tallet; at sivilisasjoner går under, veltes ved vold til fordel for nye måter å organisere menneskelivet på, har det blitt teoretisert over fra 1700-tallet av; hvordan de nye samfunnsordningene skal kunne innføres uten at befolkningen blir underlagt et voldelig post-revolusjonært regime har vært et hett tema siden begynnelsen av 1900-tallet. Forslaget her, er ikke at det er forkastelig å være revolusjonær. Ei heller er dette en appell for en kaotisk *anarkistisk* tilstand à la Bakunins grusomme visjon. Det jeg vil fram til, er at vold som fenomen er ontologisk uadskillelig fra livet selv, og at det for ethvert samfunn vil være nødvendig å tøylen denne tendensen for å sikre sin egen opprettholdelse. Vil man *skape om* et samfunn, må en *skape om* dets mennesker. Dette mener jeg, med Nietzsche,

kun er mulig ved bruk av vold. Holdningskampanjer og rasjonelle argumenter er vel og bra, men for å få folk til å godta disse som *relevante* i utgangspunktet, kreves mer enn prat; skal instinktene kues, må dyret bearbeides med *makt*.

Som vi så i den etymologiske ordboka, stammer begrepet vold nettopp fra betydningen makt. Å forvolde noe er å ha bemektiget seg dette. Vold, forstått som vi i dag gjør det, som «overveide eller impulsive handlinger som forårsaker, eller har til hensikt å forårsake skade, smerte eller krenkelse», bør dermed ses i sammenheng med hva skaden, smerten eller krenkelsen hadde til hensikt, altså hvilket *uttrykk for makt* voldshandlingen virkelig er. Et samfunn eksisterer ikke uten maktstrukturer; et barn kan ikke bli samfunnsborger uten bruk av tvang. Vold, i den gjengse forståelsen, kan kanskje best sees på som en særlig intens form for maktutøvelse, et middel for å oppnå kontroll over (*bemektige seg*) særlig intense situasjoner.

Forslaget blir dermed at vold må ses på som *ekstrem* i en *gradualistisk* forståelse av *viljen til makt*, av det iboende behovet det levende har for å kontrollere og underlegge seg sine omgivelser. Dersom situasjonen blir uhåndterlig nok for individet, altså dersom individet finner det *tilstrekkelig vanskelig* å handle ut fra sine interesser, vil det naturlig nok ty til vold. I et samfunnsteoretisk perspektiv kan vi derav lære, at jo mer utopisk visjonen er, *jo mer annerledes* en ønsker seg samfunnet, desto mer vold vil naturlig oppstå i folket, som nødvendigvis blir forvirret av de nye forholdene. Dermed må mer vold tas i bruk av reformistene for å veie opp. Så får det bli opp til hver og en av oss å *mene* noe om hvorvidt omveltningene er verd bryet.

NOTER:

¹*Sympathia malevolens*, en slags instinktiv hang til å utføre ondskap, beskrevet av blant andre. Spinoza. Se Nietzsche (1998:42).

² En forklaring som kanskje kan redde «Top-down» forslaget, er at styresmaktene, når de driver krig i utlandet, ikke har nok ressurser til å opprettholde (holde i sjakk) befolkningen hjemme...

LITTERATUR:

- Aschehoug og Gyldendal. 1994. *Store Norske Leksikon*. Oslo: Kunnskapsforlaget
- Elias, R. 1997. *A Culture of Violent Solutions*, i *The Web of Violence*. Illinois: University of Illinois Press
- Falk og Torp. 1991. *Etymologisk Ordbog*. Oslo: Bjørn Ringstrøms Antikvariat
- Nietzsche, F. 1998. *On the Genealogy of Morals*. Indiana: Hackett Publishing,
- Nietzsche, F. 1999. *On Truth and Lying in a Non-Moral sense*, i *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: University Press.
- Wikipedia. <http://no.wikipedia.org/wiki/Vold>. mandag 20.09.10, klokken 18.12

SPRÅK, VOLD, KAPITAL

Av Espen D. Stabell

VOLD UTFØRES IKKE BARE
AV MENNESKER.
OGSÅ SYSTEMER KAN
VÆRE VOLDELIGE.
FOR IKKE Å GLEMME
SPRÅKET.



Illustrasjon: Gunnhild Bakke

Vold blir ofte forstått i kontrast til politisk maktbruk. En av det 20. århundrets store politiske tenkere, Hannah Arendt, la et skarpt skille mellom vold og makt til grunn for sin samfunnsteori. Mens makt hos Arendt forstås som en vesensbestemmelse ved politiske samfunn, som verken er bundet til bestemte formål eller gitte midler, forstås vold som begrenset til en rent teknisk bruk, som forblir eksternt til den politiske hendelsen. Makt og vold blir på denne måten fullstendig atskilt.¹

Dette synet på vold har sammenheng med en annen vanlig oppfatning, nemlig at volden er et uttrykk for en instinktiv eller «dyrisk» impuls, som står i motsetning til den form for «sivilisert» maktbruk som utøves symbolsk gjennom språk og gester. Språklig kommunikasjon kan ifølge denne tankegangen både forebygge og forhindre bruk av vold, og de «dyriske», det vil si voldelige, impulser, skal stagges gjennom språklig baserte sosialiseringprosesser (utdanning) og kulturell dannelse. Jürgen Habermas, med sin «teori om kommunikativ handling», kan fremholdes som eksponent for en slik språkoptimistisk holdning.² Ifølge Habermas vil menneskene gjennom rasjonell diskurs, gjennomført uforstyrret av ideologiske motiver, kunne komme frem til ikke-voldelige løsninger på ethvert samfunnsmessig problem.

Den slovenske filosofen Slavoj Žižek utfordrer det arendtske og habermasiske syn på forholdet mellom vold og makt i sin bok *Violence*. I Žižeks analyse fremlegges den fysiske konstituerte volden som en spesifikk form for vold, kalt *subjektiv vold*, som – dersom vi vil forstå den fullt ut – krever en supplerende analyse av voldens *objektive*, det vil si samfunnsmessige/systemiske og symbolske fremtredelsesformer.

Distinksjonen mellom voldens fysiske/empiriske og systemiske/symbolske fremtredelse teoretiseres av Žižek som et skille mellom *subjektiv* og *objektiv* vold. Denne distinksjonen legges under lupen i herværende tekst. Mitt hovedfokus vil være rettet mot en forståelse av begrepet *objektiv vold*, som i sin tur begripes i sine komponenter som henholdsvis systemisk og symbolsk vold.

Den systemiske volden vil jeg anskueliggjøre gjennom en analyse av noen relevante passasjer fra G.W.F. Hegels Rettsfilosofi (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). I sin utlegning av fattigdomsproblemet i det moderne samfunn, fremhever Hegel tilsynelatende av en voldelig disponert «pøbel» som et psyko-sosialt produkt av kombinasjonen av den økonomiske strukturen som kjennetegner det vi i dag kaller kapitalistiske samfunn, med en av det moderne samfunnets etisk-politiske grunnpillarer, nemlig prinsippet om menneskenes universelle likeverd. Jeg vil vise hvordan det

som hos Hegel fremstilles som en objektiv frembringelse av en voldelig masse i opprør mot samfunnet (pøbelen), konkretiserer Žižeks skille mellom subjektiv og systemisk (objektiv) vold – samtidig som det påviser en sterk indre motsetning i det moderne borgerlige/kapitalistiske samfunnet.

Videre skal vi se hvordan «pøbelens» voldelige reaksjon kan sees i sammenheng med det Žižek kaller symbolsk vold. I min analyse av den symbolske volden har jeg valgt en litt annen retning enn det Žižek selv gjør.³ I stedet for å fokusere på det Žižek (med Heidegger) kaller «ontologisk vold», vil jeg her vise hvordan en bestemt diskurs eller «symbolsk orden» fungerer som en opprettholdelse og videreføring av den systemiske volden.

En plutselig eksplosjon av vold, eller: voldens subtilitet

Høsten 2005 var verdenssamfunnet vitne til en serie av opptøyer som førte til krigslignende tilstander i det tilsynelatende fredelige Paris. TV-bildene fra den franske hovedstaden viste en plutselig eksplosjon av vold og skadeverk som endte i brutale gatekamper mellom forstadsungdom og politi. Årsakene til opptøyene ble bredt debattert. Frankrikes daværende innenriksminister Nicolas Sarkozy fikk hard medfart etter at han offentlig gikk ut og kalte innvandrerdømmene som var involvert i opptøyene for «avskum». Han var imidlertid ikke alene om å forklare hendelsen med henvisning til forstadsungdommens lastefulle natur, og det fremkom snart at Sarkozys utsagn måtte betraktes som et ekko fra det franske folkedypet. Andre, mer nøkterne kommentatorer valgte å rette oppmerksomheten mot bakenforliggende sosiale og økonomiske årsaker, for eksempel den høye arbeidsledigheten og frustrasjonen den avfoder, eller, mer generelt, den sosiale marginaliseringen som innbyggernes økonomiske situasjon springer ut av og reproducerer. Volden og skadeverket var å betrakte som en desperat og irrasjonell, men ikke desto mindre forkastelig, reaksjon på en fortvilt tilværelse i hovedstadens fattige *banlieues*, og på det som av forstedenes innbyggere ble oppfattet som myndighetenes og det øvrige samfunnets likegyldighet overfor deres situasjon.

Men hva om denne «plutselige eksplosjonen» av vold var en reaksjon på en annen, mer fundamental form for vold? Hva om den «fredelige tilstanden» som volden rokket ved, selv var opprettholdt av en mer subtil og tilsørt form for vold?

En slik type vold er det Žižek vil rette vår oppmerksomhet mot med sitt begrep om *objektiv vold*. Objektiv vold er en systemisk eller symbolsk form for vold som i Žižeks analyse trer frem på bakgrunn av (eller, som vi skal se, i

bakgrunnen av) det han kaller *subjektiv vold*. Subjektiv vold er (fysisk) vold utført av en «klart identifiserbar agent» (Žižek 2008:1). Det er vold utført av «social agents, evil individuals, disciplined repressive apparatuses, fanatical crowds» (Žižek 2008:10). Denne formen for vold oppleves av den utenforstående som en forstyrrelse eller inngripen i en tilsynelatende fredelig tilstand, slik vi så i eksempelet med Paris-opptøyene.

Den subjektive volden erfares som en forstyrrelse av det som oppleves som tingenes normaltilstand; som et fremmedelement som uforvarende trenger inn i og forstyrrer hverdagens rutinemessige og fredelige tilværelse.

Den objektive/systemiske volden opererer i det «usynlige», det vil si den er ikke synlig for det blikk som fokuserer på den subjektive volden. Den objektive volden gir seg ikke til kjenne i en kausal analyse av (den subjektive) voldens ytre årsaker. Den finnes ikke som en empirisk identifiserbar årsak til den subjektive eller fysiske volden; den objektive volden fungerer så og si som den subjektive voldens meningshorisont, dens transcendentale betingelse. «Subjective violence is experienced as such against the background of a non-violent zero level» (Žižek 2008:2). Den subjektive volden erfares som en forstyrrelse av det som oppleves som tingenes normaltilstand; som et fremmedelement som uforvarende trenger inn i og forstyrrer hverdagens rutinemessige og fredelige tilværelse. Men det som ikke erkjennes under påvirkning av hverdagens søvndyssende tilværelse, er at den normaltilstanden som strukturerer denne tilværelsen selv opprettholdes av en form for vold:

Objective violence is invisible precisely because it sustains the very zero-level standard against which we perceive something as subjectively violent. Systemic violence is thus something like the notorious 'dark matter' of physics, the counterpart to an all-too-visible subjective violence. It may be invisible, but it has to be taken into account if one is to make sense of what otherwise seem to be 'irrational' explosions of subjective violence. (Žižek 2008:2)

Så hva, helt konkret, er objektiv eller systemisk vold? La oss, i god Žižekiansk ånd, vende oss til Hegel.

Vold og kapital

I Hegels Rettsfilosofi fra 1821 finner vi en analyse av fattigdomsproblemet i moderne, kapitalistiske samfunn. Hegel viser i løpet av noen få, knappe passasjer hvordan det kapitalistiske samfunnets «tiltakende *opphopning av rikdom*»

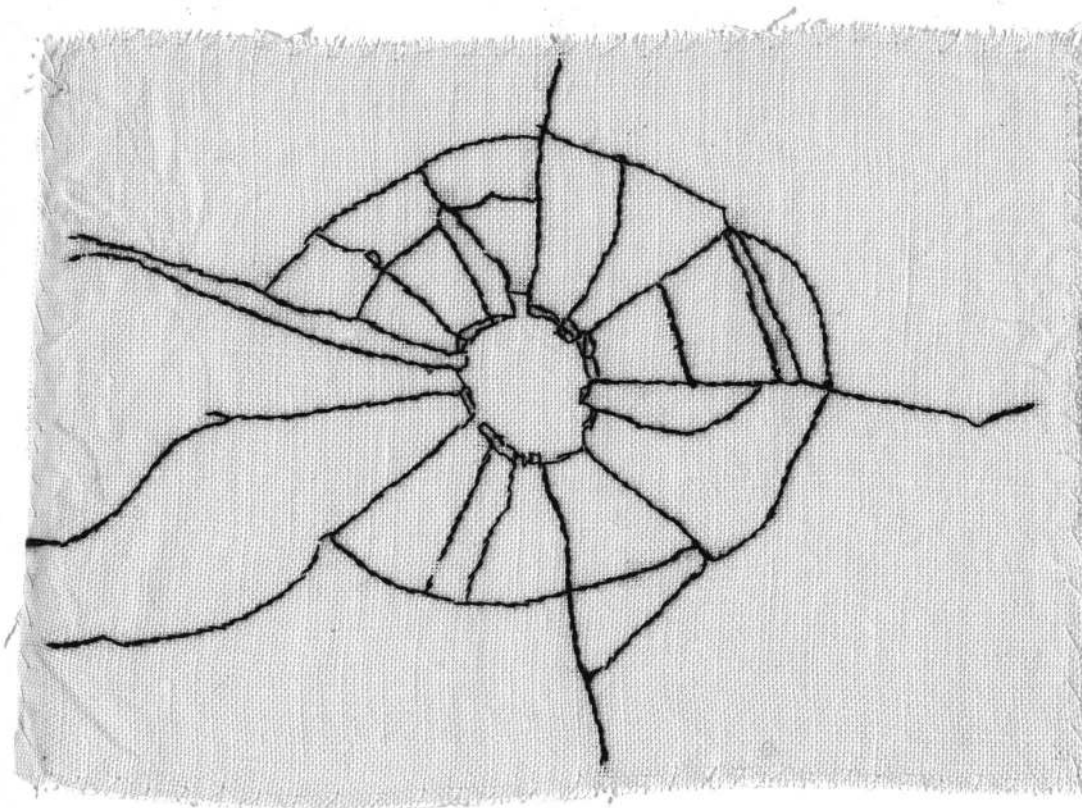
(Hegel 2006:285) nødvendigvis genererer et fattigdomsproblem. Paret med det moderne samfunnets likhetsideal, fører fattigdommen til dannelsen av det Hegel kaller en «pøbel», en voldelig masse av indignerte og frustrerte fattige i opprør mot (det borgerlige) samfunnet.

I det kapitalistiske samfunnet, eller det «borgerlige samfunn» som det heter hos Hegel, er ideen om det frie marked, altså markedsliberalismen, det styrende økonomiske prinsipp. Den kapitalistiske markedøkonomien nærer seg av en stadig økning i vareproduksjon og verdiakkumulasjon, som paradoksalt nok fører til en stadig økende andel fattige. Systemets stabilitet avhenger av at det konsumeres i tilnærmet like stor grad som det produseres; etterspørselen etter produkter må være proporsjonal med produksjonen for at systemet ikke skal kollapse. Gjennom utviklingen av ny teknologi blir arbeiderens umiddelbare produktivitet kvantitativt redusert, samtidig som det produseres mer. Hans arbeidskraft blir mindre verdt, han får mindre lønn, og blir dermed i dårligere stand til å konsumere (og har mindre *tid* til å konsumere, siden han må arbeide desto mer). Vi får altså en klasse av produsenter/arbeidere som produserer stadig mer, samtidig som den konsumerer stadig mindre (i forhold til det den produserer), og en klasse av kapitaleiere, som tjener mer og mer på den økende produksjonen – som arbeiderne står for – og det økende konsumet, som de selv (i størst grad) står for. Jo mer altså arbeideren produserer, jo fattigere blir han, og jo mer kapitaleieren konsumerer, jo rikere blir han.

Det vi ser er at til tross for *overfloden på rikdom* er det borgerlige samfunnet *ikke rikt nok*; det vil si dets egne ressurser er ikke store nok til å kunne forhindre at fattigdommen blir for stor og at det dannes en pøbel. (Hegel 2006:287)

Fattigdom i seg selv gjør imidlertid ikke mennesket til pøbel. Pøbelen blir først til i kombinasjon med et annet vesenstrekk ved det moderne samfunnet, nemlig likeverdsidealet. Dette høyaktede prinsipp – teoretisk utviklet av opplysningstenkerne og realisert gjennom folkelig oppstand og påfølgende samfunnsmessige omveltninger (spesielt den franske revolusjonen) – går i korthet ut på at ethvert menneske har den samme rett til et verdig liv (enten han er fattig eller rik, herre eller tjener og så videre). Menneskene er «like overfor Gud» (eller «like på innsiden», som det heter i dag), og dets krav på aktelse er universelt.

Når dette prinsippet har blitt en del av den kollektive bevissthet, vil den fattige føle seg krenket og sveket av samfunnet dersom det ikke respekterer og opprettholder hans «rett til et verdig liv». Konsekvensen er dannelsen av et visst



Illustrasjon: Gunnhild Bakke

«sinnelag» hos den fattige (Hegel 2006:286), som til slutt slår tilbake på ham selv:

Når en stor masse synker under nivået for en akseptabel levestandard, noe som automatisk regulerer seg selv til det nivået som er nødvendig for et medlem av samfunnet, fører det med seg at den rettsfølelsen, rettsbevisstheten og æren som følger av det å kunne leve av egen virksomhet og arbeid, går tapt. Dette fører til at det skapes en *pøbel*, noe som i sin tur gjør det lettere å konsentrere uforholdsmessig stor rikdom på få hender. (Hegel 2006:286)

Pøbelen skapes idet to grunnprinsipper for det moderne samfunn, markedsliberalismen og likeverdsidealet, kolliderer i den fattiges bevissthet om det tilfeldige og krenkende ved hans situasjon. Det er denne volden – denne iboende negativiteten i det moderne samfunn – pøbelen oppener mot og i sin tur (mer eller mindre bevisst) forsøker å negere. Idet denne volden imøtekommes av «pøbelen», det vil si av en «plutselig eksplosjon» av (subjektiv) vold, styrkes dens makt og tilsynelatende legitimitet ytterligere. Opprøret mot den volden som holder mennesket nede i fattigdom, styrker denne voldens «objektivitet», dens nødvendighet, fordi opprøreren betraktes som et element som må holdes utenfor samfunnet, bortvises, sperres inne eller isoleres – «noe som i sin tur gjør det lettere å konsentrere uforholdsmessig stor rikdom på få hender».

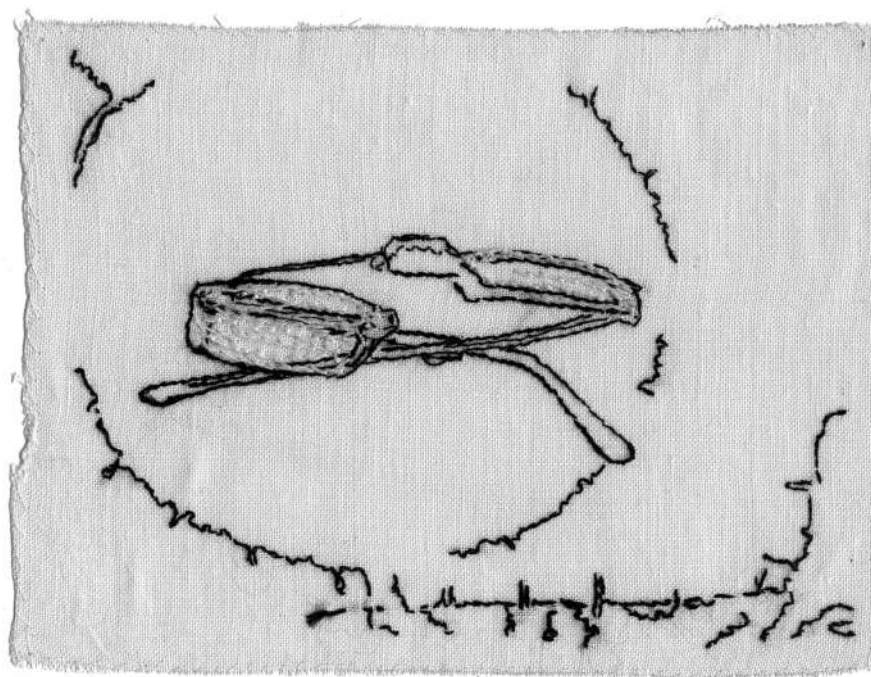
Pøbelen frembringes gjennom en motsetning som er iboende i det moderne, kapitalistiske samfunn. Så lenge denne motsetningen forblir uløst (eller umiddelbar, som det heter hos Hegel), vil problemet kontinuerlig regenereres, og det finnes kun to måter å holde det i sjakk på: enten gjennom å holde pøbelen utenfor samfunnet (eksklusjon), eller å forsøke å hente ham inn i det (inkludasjon). Eksklusjonen representerer en ekstern negasjon, som egentlig ikke løser noe som helst. Pøbelen vil forsøke å trenge inn i samfunnet igjen – og det er bare et spørsmål om tid før han får det til – og vender tilbake enda mer bitter og fiendtlig innstilt til samfunnet enn i utgangspunktet. Inkludasjonen er derimot en intern negasjon, da det er en side ved pøbelen selv som skal negeres, nemlig hans «pøbelaktighet». Pøbelen skal så og si temmes og omgjøres til en lovlydig samfunnsborger.⁴

Siden problemet genereres av selve samfunnsstrukturen, er det nærliggende å hevde at den beste måten å løse det på, er å finne en ny måte å organisere samfunnet på. Dette er Žižeks underforståtte konklusjon i *Violence*. Hva alternativet skulle være, er imidlertid langt fra klart, og dessuten ikke en diskusjon jeg har tenkt å begi meg inn på i dette essayet (Žižek heller for øvrig mot en rehabilitering av kommunismen og, kanskje enda mer interessant, en slags negativ aktivisme som skal kunne motsette seg kapitalens altoppslukende vesen).⁵ La oss heller ta et steg tilbake, og se på den objektive volden i sin symbolske skikkelse.

Symbolsk vold, eller: i språkets vold

Hva er det egentlig pøbelen vil oppnå med sine voldelige opptøyer? En hypotese som stadig dukker opp i mediene i forbindelse med opptøyer, er at den plutselige erupsjonen av vold skyldes et frustrert behov for å bli sett og hørt, å bli anerkjent i sin lidelse. Man skulle dermed tro at det å gi pøbelen en «stemme», en måte å artikulere sin lidelse på, ville gjøre bruken av vold overflødig, eller i hvert fall mindre

tankegang er at man gjennom opptøyer og lignende kan skape nyhetsoppslag, og dermed benytte mediene som en kanal for å oppnå samfunnets oppmerksomhet. Problemet med denne tilnærmingen er at mediene selv er en del av den symbolske orden. Dette forhindrer naturligvis ikke at man oppnår oppmerksomhet, men det påvirker fremstillingen av problemet. Mediene fokuserer på den subjektive volden, ikke den objektive (som de selv er en del av). Mediene kon-



Illustrasjon: Gunnhild Bakke

nærliggende. Den som ikke kan artikulere sin frustrasjon i ord, den som ikke mestrer språket, heter det, vil lettere ty til vold som middel for å løse konflikter.

Hva betyr det å «mestre» språket? Det betyr å beherske det, å ha det i sin makt. Ikke å mestre språket vil derimot si å være i språkets makt, å beherskes av det, eller å være ekskludert fra den språklig konstituerte maktssfære, fra den «symbolske orden». Mestrer man ikke språket, er man ekskludert fra den typen makt som språket gir – fra muligheten for språklig eller symbolsk voldsbruk (gjennom hvilken motstanderen tvinges i kne med ord og gester, ikke med fysisk vold, jf. Habermas).

Den som ekskluderes fra det språklige/symbolske voldsunivers, og samtidig føler seg som et offer for symbolsk eller systemisk (objektiv) vold, slik vi så at pøbelen gjorde i Hegels analyse, vil kunne motsette seg denne volden ved hjelp av fysisk, det vil si subjektiv, vold. Målet med denne reaksjonen kan være å bli lagt merke til, å bli sett og hørt. Gjennom fysisk vold forsøker man å forstyrre «normaltilstanden» og trenge inn i den symbolske orden. En vanlig

kurrerer om å gi den skarpeste analysen av situasjonen, de trekker slutninger basert på sakens «fakta», på de såkalte objektive kjensgjerninger. Men mediene retter i slike sammenhenger sjelden oppmerksomheten mot seg selv og den diskursen de til enhver tid representerer og reproduserer. Den moderne «frie presse» er tuftet på ideer om fri markedsflyt og respekt for menneskenes likeverd. Massemediens diskurs er strukturert nettopp rundt de prinsipper som ovenfor ble kalt det moderne samfunnets grunnprinsipper, og hvis kombinasjon ifølge Hegels analyse resulterer i det Žižek kaller objektiv eller systemisk vold. Den symbolske orden som denne diskursen opprettholder og reproduserer – den «normaltilstand» som språket til enhver tid befinner seg i – støtter dermed opp om, og viderefører, den volden som er immanent til det moderne, kapitalistiske samfunn.

Det er naivt å tro at vold står i motsetning til språklig kommunikasjon og rasjonell diskurs, slik Habermas synes å gjøre, når det som kommuniseres språklig selv kan være en del av en diskurs som – enten den er rasjonell eller ikke – opprettholder den systemiske voldens status quo, altså

«normaltilstanden» som den subjektive volden fremtrer på bakgrunn av. At vi forstår opptøyer som voldelige, mens den økonomiske og sosiale situasjonen som opptøyene springer ut av forstås som et produkt av en ikke-voldelig politisk makt, skyldes en blindhet for den objektive volden som utøves i det politiske: en blindhet som reflekteres i den «symbolske orden», i kulturens hegemoniske diskurs.

Subjektiv vs. objektiv vold

Den symbolske volden viser seg som nært forbundet med den systemiske. Den systemiske volden opprettholdes av den symbolske, som på sin side nærer seg av den systemiske. De er begge i besittelse av en viss objektivitet, ved at de tilsynelatende eksisterer uavhengig av subjektene som virkeliggjør deres voldelige potensial. Politikere, byråkrater og mediefolk er (med få unntak) ikke voldelige mennesker, og mener stort sett godt med sine handlinger. Men som representanter for systemet og utøvere av symbolsk makt, tar de objektivt del i den volden som utøves systemisk og symbolsk. De tar med andre ord ikke del i noen form for *subjektiv* vold, men er likevel (mer eller mindre bevisste) representanter og redskaper for *objektiv* vold.

Derfor er det problematisk å skille mellom politisk makt og vold på den måten Hannah Arendt gjør. Den *subjektive* volden er ekstern til den politiske hendelsen, slik den forstås i den arendtske samfunns- og rettsteori. Den *objektive* volden lar seg derimot ikke skille fra det politiske som sådan. Den objektive volden er immanent til den politiske hendelsen, i den grad denne utspiller seg innenfor et system hvis indre motsetning genererer fattigdom og, i siste instans, subjektiv vold.

Den subjektive volden som kommer til uttrykk i pøbelens opprør mot samfunnet, er feilslått som middel mot den objektive volden. Den vil, som vi så i kapittelet om Hegel, tvert imot forsterke den systemiske voldens «objektivitet», dens skinn av nødvendighet, og bekrefte dens tilsynelatende legitimitet. Dette skyldes for det første at det moderne samfunnets eksistensberettigelse delvis ligger i dets evne til å minimere nødvendigheten av subjektiv/fysisk vold. Opprøret blir dermed betraktet som en bekreftelse på motsetningen mellom den politiske makten og (den subjektive) volden. For det andre blir den subjektive volden, som vi så i diskusjonen om symbolsk vold, formidlet gjennom mediene på en måte som isolerer den subjektive volden, og dermed tilslører den objektive. Å sette subjektiv vold opp mot den objektive, synes med andre ord lite virkningsfullt. I kampen mellom voldens subjektive og objektive fremtredelse synes resultatet gitt på forhånd, i den objektive voldens favor.

Hva kan man så gjøre, for å motsette seg objektiv vold?

Ingenting? Det er her fristende å avslutte med Žižeks provokative, nærmest passiv-aggressive konklusjon:

Better to do nothing than to engage in localised acts the ultimate function of which is to make the system run more smoothly (...) The threat today is not passivity, but pseudo-activity, the urge to 'be active', to 'participate', to mask the nothingness of what goes on. People intervene all the time, 'do something'; academics participate in meaningless debates, and so on. The truly difficult thing is to step back, to withdraw. Those in power often prefer even a 'critical' participation, a dialogue, to silence – just to engage us in 'dialogue', to make sure our ominous passivity is broken. The voters' abstention is thus a true political *act*: it forcefully confronts us with the vacuity of today's democracies. (Žižek 2008:217)

Satt opp mot et system som synes å være i stand til å ta opp i seg enhver aktiv motstand – og bruke den til en bekreftelse av sin egen overlegne posisjon – kan det mest kraftfulle være å gjøre «ingenting», det vil si å avstå fra handling som utføres på systemets egne premisser. Som et effektivt middel mot det bestående, kan denne «negative aktivismen» være et alternativ til den subjektive voldens blinde raseri; den kan til og med selv betraktes som en form for vold. Som Žižek skriver i det avsluttende avsnittet av *Violence*: «Sometimes doing nothing is the most violent thing to do» (Žižek 2008:217).

NOTER

¹ Se H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970.

² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M 1995.


³ Betegnelsen «symbolsk vold» stammer opprinnelig fra P. Bourdieu og J.-C. Passeron. *Violence symbolique* blir av disse forfatterne forstått som den kraft som betydninger av ord og tegn blir satt igjennom med i kulturelle sammenhenger. Se *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt 1973.

⁴ Ifølge Hegel er fengselsstraffen en form for inklusjon, selv om den fysisk sett vil fungere som en eksklusjon. Fengselsstraffen henter den kriminelle tilbake til samfunnet, gjennom å gjøre ham til «rettssubjekt»; altså ved å hente den lovløse tilbake inn i lovens favn.

⁵ Žižeks negative aktivisme vil vi komme tilbake til mot slutten av teksten. For et interessant forsøk på rehabilitering av «den kommunistiske hypotese», se den nylig utgitte *The communist hypothesis* av den franske filosofen Alain Badiou (forøvrig en av Žižeks store forbilder).

LITTERATUR

- Arendt, H. 1970. *Macht und Gewalt*. München: Piper
Bourdieu, P. og J.-C. Passeron. 1973. *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt: Suhrkamp
Habermas, J. 1995. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1+2. Frankfurt am Main : Suhrkamp
Hegel, G.W.F. 2006. *Rettsfilosofien*. Overs. Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.
Žižek, S. 2008. *Violence*. New York: Picador



Frem fra Gjemselen

FRANTZ FANON

FRIGJØRINGSDIALEKTIKK, HUMANISME OG AVKOLONISERING AV FILOSOFIEN

Av Tore Linné Eriksen

Hvorfor er Frantz Fanon en sentral tenker som fortsatt leses innefor humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag? Hvorfor er en leder fra den algeriske frigjøringskampen for snart 50 år siden fortsatt en inspirasjonskilde for dem som utsettes for rasisme og undertrykking verden over? Hvilke erfaringer fra hans korte liv ga grunnlaget for hans politiske tenkning, og er det andre sider ved hans politiske tenkning som er like viktige som hans diskusjoner om voldens nødvendig under gitte omstendigheter? Dette er noen av de mange spørsmål som reises i denne oversikten over Frantz Fanons korte liv og store betydning, og som også tar for seg kampen innenfor de akademiske murene om ideenes ettermæle.

Er det rimelig å plassere en introduksjon til Frantz Fanon under vignetten «Fram fra glemselen»? Nei, i grunnen ikke. Riktignok døde han i 1961, men hans bøker kommer i et stort antall nye utgaver på stadig flere språk, ofte i bokserier med klassikerstempel. Lenge gjaldt dette mest *Jordens fordømte* (*Les damnés de la terre*), som ga Fanon en nærmest ikonaktig status gjennom et kompromissløst oppgjør med europeisk kolonialisme og et like kompromissløst forsvar for den algeriske frigjøringskampen mot fransk okkupasjon. Boka fikk sitt internasjonale gjennombrudd ved en engelsk utgave i 1965 og kom to år etter ut på norsk.¹ Seinere blei den kåret til en av de 100 viktigste bøkene til alle tider, og finnes derfor i ny utgave i Bokklubbens Kulturbibliotek. Fanons første verk fra 1952, en mer psykologisk og filosofisk studie av «svart hud og hvite masker» (*Peau noire, masques blancs*), har også fått nytt liv ved å bli koplet til poststrukturalistiske og postkolonialistiske retninger innenfor den anglosaksiske akademiske verden. Som vi skal se nedenfor, har en slik vending blitt heftig kritisert. Nylig er fylldige utdrag fra alle hans utgivelser samlet i *The Fanon reader* (Fanon/Haddour 2006), der vi mellom to permer møter både pioneren innenfor transkulturell psykiatri, den dialektisk skolerte filosofen, aktivisten fra den algeriske frigjøringskampen, kulturanthropologen, revolusjonsteoretikeren og den skarpsindige analytiker av afrikansk samfunnsutvikling etter selvstendigheten. Denne antologien tjener til å dokumentere allsidighet og tverrfaglighet, og er derfor velegnet som en introduksjon til Fanonstudier.² Som det går fram av litteraturlista nedenfor, blir det stadig utgitt nye biografier, akademiske monografier og artikler i fagtidsskrifter. Et sentralt verk er her *Fanon. A life* (Macey 2000), skrevet av en forfatter som for øvrig er kjent for en utmerket Foucaultbiografi og en innflytelsesrik Lacanstudie. Ei bok som leses mye i fagfilosofiske miljøer er *Fanon. The postcolonial imagination* (Gibson 2003), ikke minst fordi den er en nytolkning som presenterer Fanon som en sentral dialektiker og humanistisk tenker. Av særlig interesse er også Alice Cherkis nye biografi (Cherki 2006), ettersom hun som nær venn og fagkollega i Algerie og Tunisia har en unik forutsetning for å kaste lys over hans liv, betydelige innsats og forskning innenfor det psykiatriske feltet og – ikke minst – hans komplekse forhold til vold. Blant de aller nyeste utgivelsene er det også grunn til å trekke fram Reiland Rabakas *Forms of Fanonism* (Rabaka 2010), som er en ambisiøs og inspirerende studie av Fanons mangfold som antirasist, avkoloniseringsteoretiker, marxist, feminist og revolusjonær humanist. Det samme gjelder den rikholdige artikkelsamlingen *Fanon and the decolonization*

of philosophy (Hoppe/Nicholls 2010), som også er utstyrt med en interessant innledning av hans datter, Mireille Fanon-Mendés France, en ledende menneskerettighetsaktivist i den franskspråklige verden.³ Noen raske nettsøk viser at det stadig holdes Fanon-konferanser rundt om i verden, det finnes flere sentra for Fanon-studier og det gis mange universitetskurs viet Fanons tenkning. Selvsagt er det fankubber på Facebook, og en dokumentarfilm er tilgjengelig på YouTube. Fanons studier av ufullført frigjøringskamp, den nye elitens forræderi og mobilisering av «jordens fordømte» til ny kamp gjør dessuten at han holdes levende også utenfor academia, ikke minst i Sør-Afrika etter apartheid.⁴ Fanons aktuelle relevans er altså ikke blitt mindre i vår tid, slik det blir understreket av Ziauddin Sardar:

Fanon's anger has a strong contemporary echo. It is the silent scream of all those who toil in abject poverty simply to exist in the hinterlands and vast conurbations in Africa. It is the resentment of all those marginalized and firmly located on the fringes in Asia and Latin America. It is the bitterness of those demonstrating against the Empire, the superiority complex of the neo-conservative ideology, and the brutality of the "War on Terror". It is the anger of all whose cultures, knowledge systems and ways of being that are ridiculed, demonized, declared inferior irrational, and, in some cases, exterminated. (Sitert i Eriksen 1967:forord)

Levd erfaring

Fanon innleder sin første bok – *Peau noire, masques blancs* – med å minne leseren om at tenkning aldri er tidløs, og hans skrifter kan selvsagt ikke løsrives fra det han selv omtaler som en svart manns *levde erfaringer* i fenomenologisk forstand. Hans velkjente refleksjoner om berettigelsen av vold føres ikke *in vacuo*, men må forstås mot bakgrunn av at Algerie helt fra 1830 var utsatt for en av historiens mest voldelige former for kolonisering, og at *Jordens fordømte* blei skrevet i den mest brutale fasen av en krig der kolonihæren drepte nærmere én million algeriere og sperret menn, kvinner og barn inne i interneringsleire. (På samme måte kan selvsagt heller ikke Albert Camus' forfatterskap løsrives fra hans miljø blant franske koloniherrer, hans motstand mot algerisk frigjøringskamp, hans anonymisering av mennesker med arabisk bakgrunn i sine bøker og hans tro på *L'Algerie française*).⁵ Fanons teoretiske diskusjon av begreper som rase og kultur er ikke abstrakte øvelser i elfenbenstårnet, men gir bare mening når vi ser dem som del av en samfunnsmessig og psykologisk frigjøring hos Fanon selv, som vokste opp i et land hvor mange av afrikansk slaveætt (inkludert hans egen far) regnet seg som

«franskmenn». Mer enn eviggyldige sannheter, sier Fanon i forordet at hans observasjoner er begrenset til hans eget Martinique. Det voldsomme oppgjøret med den ufullførte frigjøringen i nye stater med formelt selvstyre, skjer på bakgrunn av at 1960 nettopp var året da 16 afrikanske land fikk eget flagg og egen nasjonalsang, i tillegg til at Algeries frihet nå var nært forestående. For å si det på fint: Også Fanon må kontekstualiseres og historiseres. For å gi nye lesere en mulighet til å forstå Fanon, er det derfor nødvendig å knytte hans teoretiske verker til ulike faser i et hektisk liv som bare kom til å vare i 36 år.

Selv om Fanons kamp og forfatterskap for mange er uløselig knyttet til Algerie og Afrika, har det i nyere tid

**For å si det på fint:
Også Fanon må
kontekstualiseres
og historiseres.**

vært en markert tendens til å legge mer vekt på hans røtter i det administrative småborgerskapet på Martinique i de franske Antillene. En slik geografisk og sosial bakgrunn er særlig viktig å minne om, fordi Martinique – den gang som nå – ikke blei regnet som en vanlig koloni, men mer som en del av Frankrike. Den unge Fanon tenkte på seg selv gjennom hele oppveksten som «fransk», noe som manifesterte seg både gjennom talespråk, skolebøkens innhold og kulturelle referanserammer. I den franske koloniideologien spilte forestillingen om «assimilasjon» en sentral rolle, der et begrenset utvalg av «innfødte» fikk muligheter til å stige opp til et høyere nivå. En slik identitet innebar derfor en internalisert undertrykking, påført mindreverdsfølelse og fornektning av svarte røtter. Med andre ord: Fanons egenverdi måtte fortrenkes til fordel for ulike grader av tilstrebet «hvithet», og han kom seinere til å understreke at «assimilering» aldri kunne være en mulig vei til et autentisk liv i frihet innenfor et samfunn med koloniale maktforhold. I en slik oppfatning var han tidlig inspirert av sin gymnaslærer, den kjente lyriker, politiske tenker og politiker Aimé Césaire.⁶ Tilhørigheten til den frankofone sfæren lar seg lett lese ut fra Fanons forhold til den andre verdenskrigen. Etter at Antillene var blitt styrt av en guvernør som sluttet seg til Vichy-regimets kollaborasjon, meldte han seg i en alder av 19 år til de frie styrkene under ledelse av general de Gaulle. Til en venn gjorde han det klart at menneskelig verdighet og frihet sto på spill under Hitlers frammarsj, og at dette var (universelle?) verdier som måtte forsvares hvor de enn sto i fare og uavhengig av om man selv var hvit, svart eller gul (Cherki 2006:10). Krigserfaringene blei også skjellsettende fordi det nettopp var på slagmarken i Algerie og Europa at Fanon for alvor blei tvunget til å se på seg selv som *svart*, dvs. som en annen- eller tredjerangs borger som blei utsatt for rasistisk nedvurdering fra offiserer og

hvite medsoldater. Det hjalp ikke å tale perfekt fransk eller være bedre bevandret i fransk litteratur og kultur enn de fleste, eller å ha frivillig meldt seg til kampen for å redde Europa fra fascismen. Verden trådte ubønnhørlig fram som manikeisk: koloniherre og kolonisert, europeere og «folk uten historie.» Uten tvil blei krigsåra også avgjørende for Fanons syn på det nødvendige, legitime og rettferdige i bruk av vold i kamp mot okkupasjon og undertrykking. I et norsk perspektiv er det fristende å legge til: Er det noen som kan hevde at forholdene under den tyske okkupasjonen i 1940-45 var mer utålelige for nordmenn enn de var for en rettsløs algerisk bonde som var fratatt jord, utsatt for rasistisk hets, tvunget til å arbeide for en fransk plantasjeier og se familiemedlemmer bli massakrert av kolonihæren?

Etter å ha blitt såret i kamp og dekorert for sin krigsinnsats, vendte Fanon i 1945 tilbake til Martinique, før han deretter reiste til Frankrike for å begynne sine universitetsstudier. Det var år fulle av gjenreisning og håp, og sammen med studenter fra andre fransktalende koloniområder, sluttet Fanon seg til en organisasjon med avkolonisering som mål. Samtidig fulgte han forelesninger i filosofi og lot seg særlig fascinere av Kierkegaard, Hegel, Marx, Husserl, Sartre og Merleau-Ponty, der de to siste var blant grunnleggerne av *Les Temps Modernes* i 1945. Ved universitetet i Lyon blei han etter hvert trukket mot medisin med spesialisering i psykiatri, som også var et fagfelt med utfordrende grunnlagsdebatter av teoretisk art. I tillegg til de obligatoriske Freud-, Jung- og Adlerstudiene, var det ikke minst det gryende fagmiljøet rundt den unge Lacan som på denne tida trakk til seg oppmerksomhet. (Også her viste Fanon sin originalitet, og avviste bl.a. tidlig den europeiske middelklassens ødipuskompleks som irrelevant under Martiniques samfunns- og familieforhold). En stund var han også opptatt av Wilhelm Reich, men det skyldtes mer hans tidligere forfatterskap enn av hans seinere orgonskap.

På samme måte som under verdenskrigen, tjente oppholdet i Frankrike som en bevisstgjøring av forholdet mellom kolonimakt og den koloniserte. En dekorert krigsveteran var likevel ikke annet enn en svart, som satt nederst ved bordet. Som del av en selvrefleksjon og personlig frigjøringsprosess, startet Fanon arbeidet med *Peau noire, masques blancs*. Meningen var at dette skulle bli hans doktoravhandling, noe som forklarer det vitenskapelige begrepsapparatet og de nærgående diskusjonene med bl.a. Freud, Hegel, Marx, Lacan, Sartre og Merleau-Ponty. Hans veiledere var imidlertid av den oppfatning at «tida ikke var moden» for å presentere et slikt oppgjør med ko-

lonisystemets innebygde og uunngåelige fornedring og rasisme som en akademisk avhandling. Fanon lot seg derfor overtale til å velge et tema som var mer tradisjonelt og mindre farlig, og fullførte sine studier i 1951. Han reiste deretter tilbake til Martinique for å bearbeide manuskriptet til utgivelse året etter.

Peau noire, masques blancs kan ikke karakteriseres som noe revolusjonært verk i konvensjonell politisk forstand, men har fått stor betydning for sin utforskning (sosiodiagnostikk) av kolonisystemets *psykopatologi* og dets konsekvenser for det koloniserte objektets selvfornektning og kollektive mindreverdsfølelse. Fanon er naturlig nok opptatt av språket, som av mange ble oppfattet som en av nøklene til koloniherrernes stengte porter. Det å beherske fransk, blei en måte å bli akseptert og assimilert på, men samtidig var det også en slags sosial forsvarsmekanisme og en måte å fornekte seg selv på.

Når *Peau noire, masques blancs* seinere har blitt forsøkt snevret inn til et individualpsykologisk og språkteoretisk arbeid, yter ikke dette rettferdighet til dens bredde og sosiale sprengkraft. Det epokegjørende i Fanons forskning er nettopp det *systemiske*, dvs. at undertrykkningen er organisk knyttet til kolonialismen og ikke kan framtre på annen måte, samtidig som individuell og sosial frigjøring ikke kan tenkes uavhengig av hverandre. Frigjøring blir dermed knyttet til et brudd med de økonomiske og sosiale drivkreftene – og det voldsapparatet – som opprettholder kolonialismen og holder «den innfødte» på plass. Kolonisystemet er med Fanons ord forankret i et slags herre/slaveforhold, som er noe annet enn det vi finner i Hegels paradigmatisk herre/knekt-dialektikk, som mer springer ut av naive forestillinger om resiprositet og «arbeidsdeling». Fanon peker både her og andre steder på at rase og kolonialisme alltid kommer mellom i det herre/knekt-forholdet han utforsker, og at dette skaper en blokkering i langt mer absolutt forstand enn i et europeisk samfunn. Analysens gyldighet blei bekreftet etter en vellykket forelesning i Lyon, der Fanon ble møtt med en stor slått kompliment: *På bunnen er De jo en hvit mann!*

Fanon skriver ikke bare for å diagnostisere, men for å gi et bidrag til kampen mot et samfunn som dømmer det store flertallet til fremmedgjøring. Bare slik er det etter hans oppfatning mulig å oppheve den koloniale fremmedgjøringen (dvs. oppnå *désaliénation*) og skape det han her kaller for *det nye mennesket* og *den nye humanismen*.⁷ På mange måter står Fanon i sitt første store arbeid i det samme spenningsfeltet mellom eksistensialisme og marxisme som Sartre, og mye tyder da også på at han i arbeidet med boka trakk store vekslers på Sartres *Reflexions*

sur la question juive, dvs. at «den innfødtes» identitet og selvforståelse blir til gjennom europeisk rasisme på samme måte som «jøde» blei konstituert som kategori gjennom europeisk antisemittisme.

Den algeriske revolusjonen

Den neste fasen i Fanons liv begynte da han i 1953 tok opp sin praksis som overlege ved psykiatrisk avdeling på et sykehus i Blida-Joinville-provinsen i Algerie, som i dag bærer hans navn. (Ikke lenge etter kom også Pierre Bourdieu til Algerie, men i en helt annen rolle som vernepliktig i den franske kolonihæren, og gikk deretter videre med etnografiske studier.)⁸ På dette tidspunktet hadde kampen for algerisk selvstendighet ennå ikke gått over i sin

værpnete fase, og Fanon var i første rekke opptatt av klinisk behandling, forskning og utprøving av radikale reformer av selve institusjonsstrukturen. Men i november året etter brøt oppstanden ut, og det var aldri vanskelig å velge side. Etter hvert kombinerte Fanon legestillingen med forskning og arbeid for Den nasjonale frigjøringsfronten (på fransk *Front de Libération Nationale* – FLN), bl.a. ved å skjule frihetskjemper i sitt hjem og på hospitalet, i tillegg til å skaffe legemidler og utdanne sykepleiere. Men i tråd med sin humanistiske grunnholdning og legeetik, behandlet han også offiserer og torturister fra kolonihæren, slik det seinere blei gjort rede for i case-studier i det siste kapitlet av *Jordens fordømte*. I vitenskapelige artikler fra denne tida viser Fanon på nytt hvor umulig det var å behandle psykiske skader og traumer så lenge det undertrykkende kolonisystemets avhumanisering og fremmedgjøring besto. Dette var også bakgrunn for hans offisielle brev da han i 1956 sa opp sin stilling:

I nesten tre år har jeg helt stilt meg til rådighet for dette landet og de menneskene som bor her. Jeg har verken spart på anstrengelser eller entusiasme. Enhver handling har vært bestemt av ett mål: en verden som det er verdt å leve i. Men hva betyr menneskets entusiasme og omsorg, hvis hverdagens realiteter er et nett av løgner, feighet og menneskeforakt? Hvis psykiatrien er den medisinske teknikk som tilsikter å hjelpe mennesker til ikke å være fremmede i sine omgivelser, så har jeg plikt til å vitne om at araberer, som er permanent fremmedgjort i sitt eget land, lever i en tilstand av fullstendig avhumanisering....Algeries situasjon? En umenneskeliggjøring satt i system. Det er et absurd tiltak å forsøke å holde noen

Kolonisystemet er med Fanons ord forankret i et slags herre/slaveforhold, som er noe annet enn det vi finner i Hegels paradigmatisk herre/knekt-dialektikk



Illustration: Maria Garred

verdier i live for enhver pris, når rettsløsheten, ulikheten og daglig mord på mennesker blir gjort til legaliserte prinsipper. Den sosiale strukturen i Algerie strider mot ethvert forsøk på å skaffe det enkelte individ sin rette plass. (Eriksen 1970:30)

Med disse ordene var loddet kastet, og den tredje fasen i Fanons liv og forfatterskap innledes. Fanon ble utvist fra Algerie, frasa seg sitt franske statsborgerskap og etablerte seg i tilknytning til FLN-hovedkvarteret i nabolandet Tunisia. Med sitt utenlandske (og ikke-muslimske) opphav og sine manglende kunnskaper i arabisk, kom Fanon aldri til å innta noen strategisk avgjørende plass i den algeriske revolusjonen, men det var langt fra slik – som Ernest Gellner foraktelig har hevdet – at han var nærmest betydningsløs og bare «for eksport» (Gellner 1981:149–150). Ikke uten grunn var Fanon en av de mest forhatte personene hos kolonister i Algerie og i deler av den franske opinionen, og han ble utsatt for flere attentatforsøk. I tillegg til å fortsette sin legegjerning og sine forelesninger, viet Fanon mesteparten av sin tid til redaksjonen av *El Moudjahid*, som utviklet seg fra å være en kortfattet bulletengetil å bli et viktig organ for debatt om revolusjonær teori og strategier for frigjøring. Det ser vi ikke minst i mange av hans artikler herfra som posthumt ble utgitt i 1964 som *Pour la révolution africaine*. Boka inneholder også flere av Fanons mest kjente taler, bl.a. «Rasisme og kultur» fra den første afrikanske kulturkongressen i 1956. Artikkelen fra denne tida viser også hvor viktig det var ut fra Fanons internasjonale perspektiv – og hans ønske om å bidra til en ny humanisme – å drøfte sammenhengen mellom den algeriske revolusjonen og den anti-imperialistiske kampen i andre land i den tredje verden. Nasjonalisme og internasjonalisme var i hans perspektiv to sider av samme sak. For FLN blei det derfor naturlig å bruke Fanon som talsperson ved flere internasjonale konferanser, ikke minst der afrikanske regjeringer og partier kom sammen. Ettersom det nylig selvstendige Ghana, under Kwame Nkrumah, var et sentrum for panafrikansk aktivitet, blei Fanon i 1960 utnevnt til ambassadør for den provisoriske algeriske eksilregjeringa til dette landet. Ikke minst spilte han en viktig rolle i arbeidet med å vekke forståelse for FLNs væpnete kamp blant nasjoner som selv hadde opplevd en fredeligere overgang til formelt selvstyre, og dette var utvilsomt en av de tidsspesifikke grunnene til at det var nødvendig å framheve frigjøringspotensialet i bruk av vold under gitte omstendigheter. Et annet gjennomgangstema i Fanons artikler på denne tida, var krasse angrep på «venstreorienterte» i fransk opinion, som ofte tok avstand fra tortur og brutal krigføring som en slags beklagelig tilfældighet, men som ikke forsto at dette var en ufravikelig del

av hele kolonisystemet: «Man kan ikke både være tilhenger av fortsatt fransk dominans av Algerie og samtidig motstander av de metoder som er nødvendige for å fortsette koloniseringen... Tortur er et uttrykk og et middel for å bevare forholdet okkupant/okkupert» (Eriksen 1970:32).

Ved inngangen til 1961 fikk Fanon sin leukemi-diagnose, som ikke etterlot mye håp. Nå kastet han seg ut i en – bokstavelig talt – febrilsk aktivitet for å slutføre det som kom til å bli hans hovedverk og politiske testamente: *Jordens fordømte*. Mot slutten av året ble han motvillig sendt til Washington av FLNs provisoriske regjering for å forsøke en ny behandling. Her, i det kan kalte «en nasjon av lynsjere», fikk han se et trykt eksemplar av boka bare noen få dager før han døde, 6. desember 1961. Fanon blei deretter ført til Tunisia, for så å bli begravd i algerisk jord under FLNs fulle æresbevisninger i et frigjort område. *El Moudjahid* erklærte at han helt til sin siste time hadde fortsatt sitt virke som revolusjonær intellektuell, og at hans død var et smertelig tap for hele den antikolonialistiske bevegelsen.

Jordens fordømte

Jordens fordømte blei utgitt med et omfattende forord av Jean-Paul Sartre. De hadde for første gang truffet hverandre – sammen med Simone de Beauvoir – i Roma i juli 1961. Trass i at Fanon nå var sterkt svekket, holdt de samtalen i gang nærmest uavbrutt i tre døgn. Ikke minst var Fanon på denne tida sterkt opptatt av det nylig utgitte verket *Critique de la raison dialectique*.⁹ For Sartre var det en modig handling å gi støtte til den algeriske kampen mot Frankrike, noe mange så på som et nasjonalt forræderi som fortjente dødsstraff. (Frankrike førte offisielt ikke krig, men bekjempet «terror» og forsvarte *la mission civilisatrice*). Sartres lovprisning var utvilsomt med å gi boka en langt større og raskere spredning enn det som hadde vært tilfelle med Fanons tidligere verker, som ofte var møtt med fortielse eller nedlatende avvisning i Frankrike. Dette forordet har da også fulgt med i de fleste nye utgaver og oversettelinger, og utgjorde i 1964 en viktig del av en samling med Sartre-artikler om kolonialisme og frigjøring.¹⁰ Interessant nok var det imidlertid tatt ut av det franske 1968-opptrykket etter krav fra Josie Fanon, forfatterens franske enke, men forlaget la det ved som et eget særtrykk. Den viktigste begrunnelsen var at Sartre under seksdagerskrigen i 1967 hadde inntatt en pro-sionistisk (og dermed pro-imperialistisk) holdning. Men det spilte også inn at mange som sto Fanon nær også var misnøyd med at forordet fortalte så lite om bokas forfatter, og at det på mange måter vulgariserte hans oppfatninger i uheldige retninger.

Mens Fanon denne gang hadde skrevet ei bok som var ment som et bidrag til undertrykte folks egen bevisstgjøring og kamp i den tredje verden, helt uten forestillinger om å forandre Europa, oppholdt Sartre seg mest ved seg selv og andre europeiske lesere.¹¹

Ingen kan med sikkerhet si hva Fanon egentlig syntes om innholdet i Sartres forord. I ettertid har flere Fanonforskere, etter mitt syn med rette, pekt på at det har vært med på å gjøre Fanon altfor kategorisk, endimensjonal og opptatt av voldens frigjørende funksjon for de undertrykte,

Når det er utbredt oppfatning hos kritikere at Fanons skrifter er så «voldsfiksert», kan det også skyldes at han taler rett ut om vold (eller rettere sagt motvold) istedenfor om «væpnet frigjøringskamp».

en slags total negasjon av den totale negasjonen, på bekostning av en rekke andre temaer som står sentralt. Sartres hardtslående retorikk og tendens til å la seg blende av egne metaforer, sammen med hans interesse for eksistensialisme og sine egne personlige valg, har fått mange til å lukke øynene for kompleksitet, nyanserikdom og en mer dialektisk søken som tross alt finnes hos Fanon. I Frankrike blei nok forordet lest – faktisk også anmeldt – minst like mye som boka, og mange har seinere åpenbart nøyd seg med forordet. Men en del av ansvaret for høyst forskjellige tolkninger må også legges på Fanon selv, ettersom teksten mange steder er uklar, noen ganger selvmotsigende, og ikke alltid så gjennomarbeidet som mange av hans tidligere skrifter og taler. Det var da heller ikke noe stringent teoretisk arbeid utformet for ettertidas kritiske blikk og akademiske nærlesninger, men mer en utvidet pamflett diktert ned i et nederlagsdømt kappløp med tida. Ofte framstår boka derfor mer som en samling frittstående essays og fragmenter til artikler.

Utgangspunktet for *Jordens fordømte* er igjen at kolonialismen er et system, som i sitt vesen trer fram med andre karaktertrekk enn den formen for undertrykking og fremmedgjøring som kjennetegner kapitalismens metropoler, og som derfor må bekjempes på annen måte. Eller som det heter i førstekapitlet («Om vold»):

I et kapitalistisk samfunn er den undertrykte delen av befolkningen omgitt av en atmosfære av hemmingsfremmende underdanighet som gjør det relativt lett å opprettholde ro og orden: skolen, enten den er katolsk eller religionsfri, bidrar til å skape moralske reflekser som foreldrene dessuten innprenter sine barn; man har et eksempel til etterfølgelse i den ærlige arbeidshelt som får medalje etter femti års slit, alt som kan fremme kjærligheten til harmoni og selvbeherskelse blir

oppmuntret, kort sagt, respekten for den rådende samfunnsorden får et estetisk preg. En vrimmel av moralister, lærere og rådgivere fungerer som 'vill-ledere' mellom underklassen og makthaverne. I koloniene, derimot, kommer den koloniserte daglig i kontakt med lovens håndhevere. Soldaten og politimannen er til stede over alt og gjør seg hyppig og følelig bemerket. Med geværkolben og med napalmbomber gjør de det den koloniserte begripelig at han bør holde seg i ro. Maktens representanter uttrykker seg, som man vil skjønne, med ren og åpenlys vold. Mellommannen gjør ikke trykket lettere og forsøker ikke å kaste noe slør over maktforholdene. Tvert i mot, han stiller dem til skue og understreker dem med den gode samvittighet som er typisk for lovens håndhevere. Mellommannen bringer voldsmetoden inn i den koloniserte hus og i hans hjerne... Den samme vold vil den innfødte forlange å bruke den dag massene beslutter seg til å opptre som historiens handlende prinsipp og stormer de forbudte nyene. Dette at koloniveldet skal sprenges i stumper og stykker er et meget klart program, som hvert enkelt medlem av den koloniserte nasjon kan oppfatte som absolutt (Fanon 2002:32–33).

Som nevnt i innledningen er det ikke eviggyldige og tidløse sannheter om sinn og samfunn som Fanon sikter mot, han leverer isteden et kampskrift med høy temperatur under den algeriske frigjøringskampens avgjørende fase. Dette kjennetegner også *L'an cinq de la révolution algérienne*, som blei utgitt i Frankrike i 1959 og inndratt av myndighetene etter seks måneder, og som seinere blei oversatt til engelsk med den megetsigende tittelen *Studies on dying colonialism*. Trass i brutalitet og masseødeleggelse i regi av en teknologisk overlegen krigsmakt, og trass i den tortur som Fanon møtte gjennom ofrenes psykiatriske behandling, var det optimismen og livskraften i revolusjonen som Fanon var opptatt av. Fra fransk side trodde den militære ledelsen at de kunne nøye seg med å føre krig mot de algeriske geriljastyrkene. Men Fanon visste bedre, også fordi han ved flere anledninger besøkte kampsoner og frigjorte områder inne i landet. Her forsto han at det var tale om et helt folk i nasjonal mobilisering, og det er like mye nødvendigheten av en slik politisk og sosial organisering og bevisstgjøring som nødvendigheten av væpnet kamp han framhever. Det følger da også nødvendigvis av det enkle faktum at det bare var et ørlite mindretall av den algeriske befolkningen som deltok direkte i kamphandlinger. I flere sammenhenger blir det også lagt vekt på det spesielle ved en *settlerkoloni* av algerisk type, der det var få kompromissmuligheter hvis *les colons* fikk militær støtte fra moderlandet for beholde makt og jord. (De hadde på sin side ingen problemer overfor europeisk opinion med å begrunne sin vold i undertrykkingens tjeneste, og blei

ikke avkrevd pasifisme som eneste etisk høyverdige standpunkt). Her peker Fanons studie fram mot et forsknings-tema som i våre dager har kommet mer i forgrunnen, nemlig særtrekkene ved den formen for kolonialisme som bygger på okkupasjon av jord og som frarøver lokalbefolkningen dens materielle og kulturelle livsgrunnlag. Det vil i praksis si at jorda enten tilhører kolonih Herren eller «den innfødte», og det er da nettopp i slike kolonityper at vi finner rasistisk brutalisering og lavere terskel for overgangen fra væpnet konflikt til folkemord. Mens avkoloniseringa i store deler av Afrika gikk fredelig for seg, var det nettopp i settlerkolonier som Mosambik, Angola, Zimbabwe, Namibia og Sør-Afrika at væpnet frigjøringskamp viste seg å være nødvendig for å tvinge rasistdiktaturene i kne. Det var på grunn av disse spesifikke trekk ved kolonistrukturen, og ikke spesielt blodtørstige afrikanere, at mange ledere i disse landene leste Fanons arbeider med stor interesse. Ikke minst fikk han stor betydning for to av de fremste politiske tenkere i Afrika, Amilcar Cabral i Guinea-Bissau og Steve Biko i Sør-Afrika. I andre tilfeller var Frantz Fanon derimot mer åpen for at politisk press og nasjonalistpartiers mobilisering ville åpne for en fredelig avkolonisering, slik som i Ghana eller i flere fransktalende områder i Vest-Afrika, noe som kanskje også ville bli lettere som følge av de omkostningene som den algeriske frigjøringskrigen påførte Frankrike.

Under arbeidet med *Jordens fordømte* bidro det også til å gjøre Fanon mindre tilbøyelig til å håpe på kompromisser at hans venn, Kongos folkevalgte statsminister Joseph Lumumba, blei myrdet av politiske motstandere med sterk støtte fra vestlige imperialistmakter. (Det veit vi mye mer om i dag, se Witte 2002). Dette var ikke akkurat tidspunktet for troen på at koloniherrerne var åpne for en medmenneskelig dialog og den frigjørende samtalen; de franske generalene hadde med andre ord ikke lest sin Habermas. I en slik kontekst går Fanons diagnose ut på at væpnet kamp ikke bare er den eneste mulighet, men at den også bærer i seg kimen til at både undertrykt og undertrykker kan fri seg fra voldens og kolonistystemets onde sirkler som et steg i «frigjøringens dialektikk». Det er formuleringer hos Fanon (og enda mer i forordet) som peker mot at vold under frigjøringskrigen kunne ha en slags terapeutisk funksjon på det individuelle plan, men det er langt fra dette til en generell oppskrift for personlig terrorisme. Når det er en utbredt oppfatning hos kritikere at Fanons skrifter er så «voldsfiksert» (enten en slik oppfatning springer ut fra oppriktig bekymring, velkjent europeisk-liberalt hykleri eller manglende kjennskap til helheten i forfatterskapet), kan det også skyldes at han ta-

ler rett ut om *vold* (eller rettere sagt *motvold*) istedenfor om «væpnet frigjøringskamp». På samme måte analyserer han også kolonihærens framferd som vold istedenfor «pasifisering», engasjement, innsats, humanitær intervensjon eller «krig mot terror». Det er heller ikke vanskelig å finne helt andre tanker hos Fanon, som ofte advarte mot individualisert vold rettet mot enkeltpersoner, selv mot den verste torturist. I Fanons mer komplekse refleksjoner skyves det heller ikke under teppet at vold også bærer med seg risiko for dypere traumer og nevrososer hos begge parter i en krig, slik han viser i sistekapitlet i *Jordens fordømte*, der han således knytter forbindelsene tilbake til sine første publiserte arbeider.

Det er også et avgjørende punkt hos Fanon at den organiserte frigjøringsbevegelsens kollektive strategier alltid må være retningsgivende, og innenfor FLN var Fanon selv en omstridt og uredd kritiker av tendensene til å la den væpnete kampen bli løsrevet fra bevegelsens politisk ledelse. Vold kan under slike forhold som i Algerie være en historisk nødvendighet, som Fanon både diagnostiserer og støtter, men vold er ikke et gode i seg selv, slik enkelte fascistiske voldsdyrkere av typen Sorel hevder. Vold er alltid et midlertidig instrument i en dialektisk prosess, der de neste stadier handler om å skape et mer menneskeverdig samfunn hvor vold blir avskaffet i alle former og for alle, dvs. et samfunn der ingen lenger dør av sult eller blir utsatt for rasistisk avhumanisering. Hat er ikke noe program, kampformen må alltid underordnes andre mål, og Fanon taler derfor kritisk om mer spontane, ekspressive voldsytringer. Selvsagt kan hans analyser av vold som legitim i visse situasjoner misbrukes (som historien gir altfor mange eksempler på både fra undertrykkere og undertrykte), men det gir ikke noe grunnlag for å slutte seg til det bildet av en ensidig «voldsdyrkende» Fanon som ikke minst Hannah Arendt ønsket å mane fram i sin reaksjon mot en studentradikalisering med enkelte voldsromantiske innslag i USA mot slutten av 1960-tallet. Hannah Arendt røper imidlertid ingen grundig lesning av Fanon, og begår det mesterstykket å omtale Fanons syn på vold uten å nevne Algerie og krig med ett eneste ord.¹²

Klasseanalyser og profetiske advarsler

De som ønsker å framstille Fanon som et talerør for ukritisk tredjeverden-romantikk eller som en nærmest apokalyptisk profet med naiv tro på at alle problemer løser seg bare frigjøringskampen er ført fram til seier, kan umulig ha lest *Jordens fordømte*. Her er det så visst ingen forestillinger

Vold er alltid et midlertidig instrument i en dialektisk prosess

Et nytt parti ved makten kan ifølge Fanon bidra til revolusjonære endringer, men kan også raskt omskape seg til et administrativt organ som formidler maktelitens direktiver

om at væpnet opprør eller installering av nye herskere med svart hudfarge i seg selv vil garantere et samfunn kjennetegnet av radikalt demokrati, sosial rettferdighet og en ny humanisme. Allerede ved inngangen til 1960-tallet forsto Fanon nok til å komme med sviende advarsler mot ledere som vendte ryggen til den store massen av bønder og arbeidere og mot «massepartier» som under dekke av nasjonalistisk retorikk raskt blei redskaper for

den nye elitens grådighet og klasseinteresser. Ikke minst er det verdt å merke seg i diskusjonen om vold at han har et våkent blikk for at partier som har vært båret fram av væpnet kamp, kan henfalle til en slags militarisert kommandostruktur og et byråkratisk diktatur. Et nytt parti ved makten kan ifølge Fanon bidra til revolusjonære endringer, men kan også raskt omskape seg til et administrativt organ som formidler maktelitens direktiver, på samme måte som afrikanske statsledere internasjonalt kan opptre som lite annet enn en venneforening til gjensidig beundring. Allerede etter kort tid viste Fanon at de nye herskerne åpenbart var lite interessert i å oppnå økonomisk selvstendighet, ettersom det ville kreve en mer dyptgående samfunnsomdanning og konfrontasjon med deres nykolonialistiske samarbeidspartnere. Her identifiserte han altså så tidlig som i 1961 spirene til dagens bistandsavhengighet:

Det innfødte bursjoasi som overtar roret etter koloniherrerne, er et underutviklet bursjoasi. Økonomisk makt har det praktisk talt ikke, i alle fall står det uendelig mye svakere enn det europeiske bursjoasi det skal avløse. I sin streberaktige selvbeundring har det hele tida vært overbevist om at det med fordel vil kunne erstatte det europeiske bursjoasi. Men når det vel er kommet på plass og skal forvalte uavhengigheten, oppdager det at det står med ryggen mot veggen, hvoretter det blir grepet av panikk og bønnfaller det forhenværende moderland om hjelp. (Fanon 2002:124)

Med sin nærhet til andre fransktalende områder i Vest-Afrika, var det nærliggende for Fanon å tenke på Léopold Sédar Senghor i Senegal som symbol på «svarte europeere». Han var også en skyteskive på grunn av sin sentrale posisjon i den tidlige négritudebevegelsen innenfor kunst, kultur og filosofi blant eksilafrikanere i Paris i den første etterkrigstida, og som etter Fanons oppfatning lett kunne degenerere til tåkete romantikk, steril dyrking av det for-gagne og appelle til en slags tidløs og fastfrosset «afrikansk

kultur». Et sentralt poeng er at afrikansk kultur, som alt annet, er i dialektisk bevegelse, og derfor alltid vil stå i motsetning til en essensialisert kulturell folklore. Fanons tidligere kritikk av forestillingen om det førkoloniale samfunnet som et klasseløst og idyllisk samfunn uten motsetninger mellom sosiale grupper og kjønn, blir altså ført videre i en tilsvarende kritikk av samfunnene etter den formelle avkoloniseringa. På samme måte som ideologi kan framtre som «falsk bevissthet» i marxistisk forstand, kan det finnes en falsk avkolonisering. *Jordens fordømte* er derfor fortsatt et av de nyttigste instrumentene vi har for å analysere utviklingen i dagens Afrika, og har da også vært en viktig inspirasjonskilde for en lang rekke framstående forfattere, som bl.a. Ngugi wa Th'iongo.¹³ Ikke minst har Fanons beskrivelser vist seg å være skremmende treffende for utviklinga i Algerie selv, som etter selvstendigheten i 1962 tok ei vending i tråd med de fanonske advarsler. Da FLN-regjeringa skrudde til undertrykkinga i 1988 og slo ned et folkelig opprør, var det som om «jordens fordømte» reiste seg på nytt. Året etter begikk Josie Fanon selvmord i Algerie.

Av aktuell interesse i dag er det også å minne om at *sekularisme* var et grunnfestet ideal og en viktig bestanddel av Fanons humanisme, og at han under den algeriske frigjøringskampen tilhørte dem som innenfor FLN argumenterte sterkt mot at det frie Algerie skulle bli en teokratisk, dvs. islamsk (eller islamistisk) stat. Ikke overraskende blei han som outsider av denne grunn kritisert for ikke å forstå arabisk og islamsk «mentalitet». På samme måte utfordret han marxistisk ortodoksi ved å framheve det revolusjonære potensialet på landsbygda istedenfor hos byproletariatet, og står samtidig fram som en samfunnssteoretiker som taler demokratiets sak. Ikke minst i *Jordens fordømte* går han langt i sitt forsvar for desentraliserte avgjørelser og direkte folkemakt på grunnplanet i by og bygd. Men han viser også hvordan marxistisk klasseanalyse har mange fortrinn, som når han slår fast at *utbyttinga kan både ha et afrikansk og arabisk ansikt*. Som dialektiker viser Fanon at nasjonalisme på samme tid kan være en europeisk idé og et redskap til bruk i kampen mot Europa. På samme måte kan nasjonal bevissthet være viktig i en frigjøringskamp ved å overskride regionale, sosiale og etniske skillelinjer, samtidig som en slik nasjonalisme etter selvstendigheten kan brukes til å dekke over nettopp regionale, sosiale eller etniske særinteresser. Her fortsetter Fanon med å rive av masker, dvs. at han blottstiller nye ledere som appellerer til hudfarge for å tilsløre de økonomiske maktforhold som Fanon alltid har hatt et våkent blikk for. Dette viser hvordan han tidlig sprenge seg ut av det manikeiske verdens-

bildet så mange har beskyldt han for å være en fange av, ingen ting er – bokstavelig talt – svart eller hvitt. Mer enn studiet av vold er det derfor studiet av «avkoloniseringens dialektikk» eller hans bidrag til «filosofiens avkolonisering» som bør stå sentralt i hans ettermæle.¹⁴

Kampen innenfor murene

I dette raske risset av Fanon som politisk tenker, kommer det forhåpentlig fram hvordan han vever sammen sin medisinsk-faglige innsikt i mentale strukturer, sin historiske analyse av det voldelige og rasistiske kolonisystemet og sin marxistiske klasseanalyse av den falske avkoloniseringen. I hans skrifter finner vi også mange interessante refleksjoner om de intellektuelles ansvar og rolle, ikke ved å holde prekenen, men ved å bli en organisk del av de undertrykte motstands- og frigjøringskamp, og ved å bruke sin innsikt til en frigjørende og bevisstgjørende pedagogikk.¹⁵ Det er denne allsidigheten (og helheten) som er Fanon, ikke løsrevne biter som ulike akademiske moteretninger i nyere tid bruker i sine esoteriske stamme-feider. Ikke minst har det vært iherdige forsøk på å tolke Fanon inn i en trang postkolonialistisk ramme, der litteraturteoretikere og filosofer fører ordet. Et tidlig eksempel på dette er antologien *Frantz Fanon. Critical perspectives* (Allesandrini 1999), der praktisk talt alle bidragsytere har tilhold ved institutter for litteratur og språkvitenskap ved anglosaksiske universiteter. Resultatet blir ofte en Fanon som ikke er til å kjenne igjen, eller som er gjendiktet i en språkform som ekskluderer alle utenom en håndfull innvidde. I praksis har dette betydd at Fanons deltakelse i den algeriske frigjøringskampen - som levd erfaring - og hans skarpsindige analyser av økonomisk makt og sosio-økonomiske forhold blir tonet ned (fortrengt?) til fordel for Fanon som en avpolitisert tekstprodusent som knapt nok overskrider universet av identitet, tekst, språk, representasjon, kulturalitet, hybriditet og «difference». I en slik sammenheng står *Peau noire, masques blancs* naturlig fram som hans hovedverk, symbolisert ved at et nytrykk på engelsk i 1985 blei utstyrt med et fyldig forord av Homi K. Bhabha. Han er en av forgrunnsfigurene innenfor en retning som like mye reduserer som dekonstruerer Fanon, og som lar et menneske av kjøtt og blod gjennom en språklig metamorfose gjenoppstå nærmest som en avkontekstualisert tekst og et forstadium til poststrukturalisme (en slags pre-poststrukturalist?).¹⁶ Derfor har da også Bhabhas nylesning for mange paradoksalt blitt – for å bruke stammens eget språk – en slags nyhegemonisk diskurs og en ny metanarrativ i Fanonstudiene. Dette betyr langt fra at en Derrida- og Lacan-inspirert lesning av Fanon på noen

måte er uinteressant og uten spennende innsikter, men det blir et stort tilbakesteg når en dialektisk, marxistisk, eksistensialistisk eller fenomenologisk lesning (les Hegel, Marx, Sartre, Merleau-Ponty) nærmest blir avvist som «banal». Bhabhas tolkninger er også nå ført videre i hans forord til en ny – og på mange måter mer vellykket – engelsk oversetting av *Jordens fordømte* så seint som i 2005. Dette er nærmest en parallell til en tendens innenfor studiene av Edward Said til å konsentrere seg om kritikken av orientalismens tekster, mens *Culture and imperialism* (Said 1993) ikke får en tilsvarende oppmerksomhet. Den siste boka er imidlertid en langt skarpere studie både av imperialismen i langt flere av dens manifestasjoner og – ikke minst – av den aktive motstanden den blei møtt med. Det er da også her Said tydeligst gir til kjenne hvor mye inspirasjon det er å hente hos Fanon både som analytiker og som aktivist.

En kritisk diskusjon av en slik postkolonialistisk tilegning av Fanon inntar en vesentlig plass i David Maceys ovennevnte biografi, og gjenfinnes i flere bøker og helt nye artikler som er ført i pennen av Nigel Gibson.¹⁷ Den sistnevnte har isteden slått et slag for Fanon som en av det forrige århundrets fremste humanister og dialektikere, med trassig tro på at menneskelig frigjøring er et felles prosjekt på tvers av hudfarge, religioner og verdensdel. (Humanisme kan altså bety frigjøring, og ikke bare være en illusjon eller en maske, slik Foucault og Heidegger hver på sin måte forsøker å fortelle oss). Gibson har også reist tungveiende kritikk av Bhabhas forord til *Jordens fordømte*, og har gått konkret til verks med forslag om hvordan et nytt forord egentlig burde se ut. Det er med bakgrunn i en slik ny litteratur – som her bare er kort skissert – vanskelig å slutte seg til en Fanontolkning som nærmest forsøker å innrullere en så kompleks tenker blant dem som avviser alt som kan knyttes til «europisk opplysningstid» som et undertrykkende prosjekt som utøver en slags epistemisk vold, som ikke ser at universalistiske begreper som for eksempel «humanisme» kan frigjøre seg fra og overskride europeisk hegemoni og som taler foraktelig om «internasjonalisme» og «menneskeheten». Debatten – og kampen om Fanon – fortsetter altså. Følg med, følg med, og gå ikke glipp av de neste episodene.

Ikke minst har det vært iherdige forsøk på å tolke Fanon inn i en trang postkolonialistisk ramme, der litteraturteoretikere og filosofer fører ordet.

NOTER

- ¹ I all (u)beskjedenhet på Pax forlag i min tid som ung forlagsredaktør.
- ² I oktober 2010 var den fortsatt ikke tilgjengelig ved noe norsk universitets- eller høyskolebibliotek!
- ³ De som har sans for at verden ikke alltid er så rettlinjert, kan merke seg at “den anti-europeiske” Fanon med sitt virke i en arabisk-dominert frigjøringsbevegelse har to barn med europeiske kvinner, og at ett av dem er gift med sønnen til en fransk politiker (fra jødisk familie) som var statsminister i Algeriekrigens første år.
- ⁴ Eksempler på dette gis av Bond 2002, Gibson 2008 og Gibson 2010. Gibson var i 2009/10 gjesteprofessor ved KwaZulu-Natal-universitetet i Durban, og hans nyeste bok, *Fanonian practice in South Africa*, er under utgivelse.
- ⁵ Disse aspekter ved Camus drøftes bl.a. i Said 2010, s. 78-80.
- ⁶ Césaire utga allerede i 1951 kampskriftet *Discours sur le colonialisme*, som i 1970 blei utgitt på norsk.
- ⁷ Den klassiske studien av fremmedgjøringsdiskursen hos Fanon finnes hos Zahar 1974.
- ⁸ I de siste åra har flere av Bourdieus studier fra Algerie kommet i nye utgaver på fransk og engelsk. For en oversikt, se Goodman/Silverstein 2009.
- ⁹ For en spennende studie av Sartre og Fanon, i form av en masteroppgave i filosofi ved Universitetet i Bergen, se Askheim 2010. Her blir begge forfattere – og kritikken av dem – behandlet i historisk kontekst, selv om oppgaven i større grad kunne ha trukket veksler på den nyeste Fanonforskningen i fagfilosofiske miljøer.
- ¹⁰ For en engelsk utgave, se Sartre 2001.
- ¹¹ Cherki 2006, s. 181 mener at forordet ble oppfattet som et slags forræderi mot Fanon.
- ¹² Se Frazer/Hutchings 2008 for en diskusjon av Fanon og Arendt.
- ¹³ Sporene er særlig tydelige i *Decolonising the mind* (1986).
- ¹⁴ Se Rabake 2010 og Hoppe/Nicholls 2010 som har disse begrepene i tittelen.
- ¹⁵ Et slikt perspektiv har utvilsomt inspirert Paulo Freire, se bl.a. Dei/Simmons 2010.
- ¹⁶ Et nytt opptrykk fra samme forlag (Pluto Press) i 2008 har i tillegg et nytt forord av Ziauddin Sardar, som på mange måter tjener som et korrektiv, og som understreker forskjellen mellom Fanons frigjøringskamp i den tredje verden og en postmodernisme og postkolonialisme som i hovedsak bedriver teoretisk eksersis innenfor de akademiske murene i «den første verden». Begge forordene kan leses på nett via Amazons nettside for boka.
- ¹⁷ Gibson 1999, 2003, 2007.

LITTERATUR:

For ei fullstendig liste over Fanons artikler, forskningslitteratur, taler og bøker, se Macey 2000.

- Allessandrini, A. C. (red.). 1999, *Frantz Fanon. Critical perspectives*, Routledge, London.
- Arendt, H. 1970, *On violence*, Allen Lane, London.
- Askheim, C. 2010, *Frigjørings dialektikk – en undersøkelse av undertrykkelse og frigjøring ut i fra Sartre og Fanon*, Institutt for filosofi og førstestemesterstudier (masteroppgave, tilgjengelig på nett), Bergen.
- Bond, P. (red.). 2002, *Fanon's warning. A civil society reader on the New Partnership for Africa's Development*, Africa World Press, Trenton, NJ.
- Césaire, A. 1970, *Om kolonialismen*, Pax forlag, Oslo.
- Cherki, A. 2006, *Frantz Fanon. A portrait*, Cornell University Press, Ithaca.
- Dei, G. J. S./Marion Simmons (red.). 2010, Peter Lang, New York.
- Eriksen, T. L. 1970, “Frantz Fanon og jordens fordømte”, i Yngvar Ustvedt (red.). *Stemmer fra den tredje verden*, Gyldendal, Oslo.
- , 2007, *Det tjuende århundrets første folkemord. Namibia 1903-1908*, Unipub, Oslo

- , 2009, “Folkemord og kolonialisme: Et riss av en fagdebatt”, *Historisk Tidsskrift*, nr.3/2009.
- Fanon, F. 1959, *L'an V de la révolution africaine*, Maspero, Paris. (Eng. utg. *Studies in a dying colonialism*, Harmondsworth: Penguin, 1970.)
- , 1961, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris. (Eng. utg. *The wretched of the earth*, New York: Grove Press, 1965. Ny oversetting med introduksjon av Homi K. Bhabha, Grove Press Press, 2005. Norsk utg. *Jordens fordømte*, Oslo: Pax forlag, 1967, ny utg. med introduksjon av Helge Rønning, Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek, 2002.)
- , 1952, *Peau noire, masques blancs*, Edition de Seuil, Paris. (Eng. utg. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press, 1967. Ny utg. med introduksjon av Homi K. Bhabha, London: Pluto Press, 1986, opptrykk med introduksjon av både Bhabha og Ziauddin Sardar, London: Pluto Press, 2008. Ny oversetting med samme tittel, New York: Grove Press, 2008.)
- , *Pour la révolution africaine*. Maspero, 1964, Paris. (Eng. utg. *Towards the African revolution*. New York: Grove Press, 1969.)
- Frazer, E./Kimberly Hutchings. 2008, “On politics and violence; Arendt contra Fanon”, *Contemporary Political Theory*, 2008:7.
- Gibson, N. C. (red.). 1999, *Rethinking Fanon. The continuing legacy*, Humanity Books, Amherst.
- , 2003, *Fanon. The postcolonial imagination*, Polity, Oxford.
- , 2007, “Relative opacity: A new translation of Fanon's *Wretched of the Earth* – Mission betrayed or fulfilled?” *Social Identities*, vol. 13, nr. 1, Januar 2007.
- , 2008, “Upright and free: Fanon in South Africa, from Biko to shackdwellers's movement”, *Social Identities*, vol. 14, nr. 6, November 2008.
- , 2010, “Fanonian presence in South Africa. From theory and from practice”, i Elizabeth A. Hoppe/Tracey Nicholls (red.) (2010). *Fanon and the decolonization of philosophy*, Lexington Books, Lanham, ND.
- Goodman, J. E./Paul A. Silverstein (red.). 2009, *Bourdieu in Algeria. Colonial politics, ethnographic practices, theoretical developments*, University of Nebraska Press.
- Gordon, L. R. 1995, *Fanon and the crisis of European man*, Routledge, London.
- Gordon, L. R. m.fl. (red.). 1996, *Fanon. A critical reader*, Blackwell, Oxford.
- Haddour, A. (red.). 2006, *The Fanon reader*, Pluto Press, London.
- Hoppe, E. A./Tracey Nicholls (red.). 2010, *Fanon and the decolonization of philosophy*, Lexington Books, Lanham, ND.
- Macey, D.. 2000, *Frantz Fanon: A life*, Granta, London.
- New formations 2002, *After Fanon. (New formations. A journal of culture/theory/politics*, nr. 47.)
- Rabake, R. 2009, *Africana critical theory. Reconstructing the black radical tradition from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*, Lexington Books, Lanham, MD.
- , 2010, *Forms of Fanonism. Frantz Fanon's critical theory and the dialectics of 'decolonization*, Lexington Books, Lanham, MD.
- Said, E. 1993, *Culture and imperialism*, Chatto & Windus, London.
- , 2010, *The pen and the sword. Conversations with Edward Said by David Barsamian*, Haymarket Books, Chicago.
- Sartre, J-P. 2001, *Colonialism and neo-colonialism*, Routledge, London.
- Sekyi-Out, A. 1996, *Fanon's dialectic of experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- wa Th'iongo, N. 1986, *Decolonising the mind. The politics of language in African literature*, James Currey, Oxford.
- Witte, L. de 2002, *The assassination of Lumumba*, Verso, London.
- Zahar, R. 1974, *Frantz Fanon: Colonialism and alienation. Concerning Frantz Fanon's political theory*. Monthly Review Press, New York.

“PEOPLE DO NOT HAVE ONLY ONE SUBJECT POSITION”

EIN SAMTALE MED
CHANTAL MOUFFE

Av Jon Furholt og Helga Forus



Illustrasjon: Ane Hem

Belgiskfødde Chantal Mouffe har i ei årrekke markert seg som filosof, diskursteoretikar og feminist. Hennar viktige bidrag til den politiske filosofien og diskursanalyse som felt har særleg kome til uttrykk gjennom kritikk av kapitalismen, samstundes som den økonomistiske marxismen har vore kritisk gjennomgått. Særskild kjent er ho for boka *Hegemony and Socialist Strategy* som ho gav ut i 1985 saman med Ernesto Laclau. Dette verket, med eit fokus på kjente post-marxistiske skikkelsar som Antonio Gramsci, har raskt vorte ein klassikar innan politisk filosofi og har gjeve nye reiskapar til kulturstudiar. Heilt sentralt her er utviklinga av omgrepet «agonistisk pluralisme», som ved å kanalisere og artikulere det vellet av konfliktrar som pregar samfunnet, kan fungere som eit alternativ til den uløselege «antagonistiske konflikten» vi finn mellom anna hjå Marx.

I samband med CULCOMs avslutningskonferanse var ho invitert til Oslo for å halde førelisinga «Human rights, democracy and pluralism». Filosofisk supplement fekk i den samanhengen høve til å stille ho nokre spørsmål om hennar bakgrunn som politisk tenkjar, om agonistisk konflikt og menneskerettar.

How did you get politicized? Were you part of the 68-movement?

It was when I began my studies at the University of Louvain in the beginning of the sixties. What politicized me was the Cuban revolution and the Algerian war. The Cuban revolution was most important, because there were traditionally many Latin-American students at the University of Louvain. That is what really woke my interest in politics. I was not even in Europe in '68. I was in Latin-America, because I had left in '66. I went to Latin-America to participate in the revolution there, because we were absolutely convinced that this was where it was going to take place. Some of my friends went to Algeria, but we all felt that there was really nothing to do in Europe. It was a big surprise for everybody when '68 emerged, but I missed that totally.

*When you wrote *Hegemony and Socialist Strategy*, was it in continuation with your thoughts from back when you started to be political, or was it more in conflict with your initial encounter with politics?*

In the sixties in Louvain I was engaged with people who were on the left in the socialist party, a group called "La Gauche". I was never in a communist party but I was influenced by Marxism. Later I studied in Paris with Althusser, who was quite an important influence. *Hegemony and Socialist Strategy* was published nearly twenty years later, so a lot of things had happened in the meantime. It was mainly through my contact with the work of Gramsci that I began to criticize some forms of economicist Marxism. Forms of Marxism which would imagine that everything was automatically a question of class interest, and that there was really no need for the creation of what Gramsci would call collective will and what we (Chantal Mouffe og Ernesto Laclau, red. anm.) later, in *Hegemony and Socialist Strategy*, called chain of equivalence between different struggles. When we wrote *Hegemony and Socialist Strategy*, an important objective was to envisage how a left wing project could give room for the new movements which developed after the sixties, like feminism and the range of new social movements which could not be explained in terms of class. This is what we aimed at with *Hegemony and Socialist Strategy*: how to integrate all those demands into the socialist project. We wanted to reformulate the socialist project as an articulation of all democratic demands, not exclusively in terms

of class. It is not that we no longer thought that class issues were important. It is rather that we also needed to engage with issues of sexual equality, of anti-racism, of environment, and all those movements which developed in the seventies.

You went to England at some point. Why did you settle there?

In Latin-America I was teaching philosophy at the National University of Colombia in Bogotá, where I had a very good job, but I decided to come back to Europe for a while to study politics. I chose England, because I wanted a different cultural, political and linguistic context, and I had already studied in France and Belgium. This is why I decided to study politics at the University of Essex. I originally wanted to go back to Colombia, but due to personal circumstances I stayed in England, and I'm still there.

You argue in several places that there is need for division and conflict in politics, especially the division between left and right. But if class is no longer a privileged position or privileged place in political analysis, what would then be the difference between left and right?

I don't argue for the need for conflict, I argue that there *is* conflict, and what is needed is the *recognition* of conflict. I'm not saying we need conflict: Conflict is there. What we need to do is to acknowledge it, and allow for conflict to be represented in political terms. This is the role of the distinction between left and right, it's a way to represent the division of society in a political vocabulary. From as early as *Hegemony and Socialist Strategy* the centre of my reflection has been the idea that the political has to do with the existence of antagonism and conflict. And we need to acknowledge that – there is no point denying it. For me the distinction between left and right is the recognition that society is divided. The division could be named differently, but since the distinction between left and right has been the way this division has usually been acknowledged in politics, I think it's important to keep it. This does not mean that we need to think of the left in the same way today as we thought of the left fifty years ago. It's important to acknowledge that there are different interests in society, and these antagonisms can take many different forms. There is a class antagonism which determines different economic interests, and different projects on how society should be organized. But there are many forms of subordination in society: This is

why our argument is that we need a left wing politics that can give expression to all forms of antagonism, and not just the antagonism related to class. My concern with the traditional socialist project is that it only recognized class-antagonism. I definitely think class-antagonism is important; I don't want to abandon that dimension. Nevertheless, I think it is as important to recognize other forms of antagonism. The project of radical democracy in *Hegemony and Socialist Strategy* is a strategy to struggle against all forms of subordination, take all antagonisms under consideration, and not only the class-based ones.

In Hegemony and Socialist Strategy you argue that the aim of socialism is the broadening of democracy to ever increasing areas of the social. How far can a liberal democracy expand before the expansion itself, to economics, becomes an antagonistic rather than an agonistic conflict?

You must understand that when I speak of liberal democracy, I don't speak of capitalist democracy. I think we need to distinguish liberal democracy as a political form of society - which would include a series of institutions of pluralist democracy - from a certain form of economic organization, which is capitalism. It is true that many people, particularly on the right, but now unfortunately also on the left, seem to believe that in order to have a liberal democratic system you need capitalism. But this is not the case with everyone who defends liberal democracy. For instance, the Italian political philosopher Norberto Bobbio has argued in favor of what he calls a liberal socialism: a liberal democratic system with a socialist mode of production. Not a kind of Soviet socialism of course, but another kind of socialism. Another liberal thinker, John Rawls, has also accepted the idea that the type of liberal democracy he argues for does not necessarily require a capitalist mode of production. This is why I'm arguing for the need to struggle for the extension of the principles of liberty and equality for all - which constitute the ethical-political principles of liberal democracy - to as many relations as possible. Of course, at some point this extension could enter into contradiction with capitalist relations of production and we can imagine a liberal democratic system in which the relations of production will no longer be capitalist.

Is there room for revolutionary transgression within your system of thinking?

What we are arguing for in *Hegemony and Socialist Strategy* is that when you already have a liberal democratic system you no longer need a revolution in order to develop a socialist project. This is also Norberto Bobbio's position. We should make a distinction between democratic countries and countries in which there is no democracy, and of course in those countries you might need a revolution in order to establish the very basis of democracy. But this revolution does not have to be violent. A revolution is basically a transformation of the principles of legitimacy. This transformation can be made violently if there is a very strong opposition, but it could also be a more peaceful transition. Our argument is that the problem with liberal democratic societies is that the principles of liberty and equality for all are asserted, but not put into practice. What is necessary is an immanent critique, to force them to put their principles into practice. This does not require a revolution.

Would you disagree with the idea that some interests – economic or social or political – are in some way objective?

As I see it, to speak of objective interests is to speak from an essentialist perspective, in which you've got a certain place, be it the relations of production, or the sex-gender-relations, to which there necessarily corresponds a form of consciousness with 'objective' interests. And if it happens that people do not have those interests, then you would accuse them of false consciousness for not having the consciousness that corresponds to what they should have. We are strongly critical of this perspective, because our perspective is a discourse theory perspective. What we criticize in Marxism is what we call economism or epiphenomenalism, which means that consciousness is considered as something epiphenomenal, that it is some direct expression of an objective situation. Our philosophical perspective is that this is the wrong way to think about things, because interests are always discursively constructed. To speak of false consciousness, or people not being aware of their objective interests, does not make sense for us. Of course it happens that workers will in many cases vote for parties that call for a reduction of their salaries, and then you would say that they vote against their objective interests. But these people might be moved by other interests. People do not have only one subject position. For instance, a white, male worker might also be racist or sexist, and he might vote for a right-

wing xenophobic party. But this means that his position as a worker is not the determinant one when he acts in politics. This worker can also be a catholic, and does not want to vote for a party that is in favor of gay marriage or abortion. Consciousness is a very complex process, and it results from the articulation of many different subject positions. To believe there is only one subject position, and that this is the one that should determine the interests or the political way people think and act, is what we criticize as a form of essentialism and reductionism. This is why I think the old discourse of objective interests and false consciousness does not help us understand how political consciousness is constituted.

Is any theory of alienation impossible within this kind of theory? Do you completely dismiss any kind of human nature or any kind of objective interests in this way? Is alienation a fruitless term?

I do find this concept of alienation useful. Alienation and false consciousnesses pertain to the kind of ontology which we put into question in *Hegemony and Socialist Strategy*. We argue that social consciousness and social reality are always discursively constructed. This is why we do not use terms like ideology, false consciousness, or alienation. It's a different philosophical approach.

In your concept of hegemony, is it possible to distinguish between power, dominance and violence?

It is a complex question. There are so many different ways in which power is comprehended. Some theorists distinguish between 'power over' and 'power for'. Basically, I think there are antagonisms, and those antagonisms are structured in hierarchical terms, so that they become power over. This 'power over' sometimes presents itself in violent forms, sometimes through what Bourdieu calls symbolic violence. One distinction we make in *Hegemony and Socialist Strategy* is the distinction between subordination and oppression. We think that subordination is an objective category. Oppression, however, is a subjective category, because you can have people who are subordinated but do not feel oppressed. For instance, in many societies and even in ours, the situation of women has been such that women are subordinated, but some of them consider this as the natural order, so they don't feel oppressed. Workers can be subordinated, but accept that this is the natural order

of society, that is, that I've been born a worker and it is the natural order of society that we depend on the capitalists. Thus, the question is: How can relations of subordination become relations of oppression? The whole question of left politics is how to transform relations of subordination into relations of oppression, in order to make people act against them. This is something that is done through discursive construction. This is why feminism was so important as a discourse which contributed to a transformation of women's consciousness, because if you live in a society in which all discourses assert that women are inferior, it is likely that women will accept their subordinated position. Once you begin to have a feminist discourse, women can begin to ask questions, and their consciousness will be transformed. What is important in the discourses is the way that people are addressed, and the possibilities available to think of a different order.

According to Simone de Beauvoir sex is not a nominal but an absolute difference. Is it meaningful to speak about absolute difference, and could sex be understood as such a difference?

The ideas to discuss here are those of Judith Butler who affirms that not only is gender constructed, but that sex itself is something that is constructed. I don't agree with that, because I believe in the existence of what is called sexual difference, and you might call that an absolute difference. I think that there *is* in fact sexual difference. That needs to be acknowledged, we can't simply think of a society in which that would not exist. I'm very much influenced by psychoanalysis, and I think Freud and Lacan are right when they say that there is sexual difference. Of course, sexual difference does not need to be expressed in relations of subordination, but it is not simply something that can be eliminated, or a question of performance, as Butler will have it.

David Harvey criticizes postmodernism for being allied to neo-liberalism. Do you feel exposed to this criticism? Is there any good reason for it in your opinion?

First, I've never considered myself a postmodern. By the way, what is postmodernism as a philosophical discourse? What I've often found is that when people criticize postmodernism, they criticize, for instance, some thesis of Baudrillard, and it's very easy to criticize Baudrillard. Then they make some sweeping conclusion in which they include Derrida, Foucault, Lacan, although they

never discuss them. But Derrida is certainly not a postmodern, Lacan is not a postmodern, Foucault is not a postmodern either. The only two authors who use the term postmodernism in philosophy are Lyotard and Baudrillard. I think it's really a bogus construction. What I am revindicating is my inscription into a specific philosophical current, which is post-structuralism. I think there is a very big difference between post-structuralism and postmodernism. Post-structuralism is essentially a philosophical approach which puts into question a certain kind of rationalism and essentialism. You can by the way find a similar critique in other philosophical currents, like the second Wittgenstein, Gadamer's philosophical hermeneutics or American pragmatism. But I must say that we have in fact not been considered as being postmodern. There have been a few cases, but we've mainly been considered as being post-marxist and post-structuralist, and that is something I have no problem with.

With respect to David Harvey, I think there is a difference between his more recent work - which I find really quite interesting, in that he has been introducing a series of concepts that I think chimes with our ideas of hegemony - and his earlier work. His book *The Condition of Postmodernity* was written in a different context, and at a moment with a very specific conjuncture. It seems to me that he now sees things in a more balanced way than in the critique he made then.

The society is in constant change and development due to conflict in society, but in as much as this is confined, so to speak, within liberal democracy, wouldn't the social change take place within a continuous system of agonistic pluralism, and if this is the case, how is this not the "end of history"?

The "end of history"? You mean the victory of liberal democracy. Here my position is very different from Fukuyama who believed that we were going to witness the universalization of liberal democracy because there was no alternative anymore, because of the collapse of communism. An important part of my work has been to show that liberal democracy is not *the* rational solution to the question of the good regime that should be universalized and accepted by everybody. My argument is very much contextualist, for instance, in *The Democratic Paradox*, I show how the liberal, pluralist democracy is a very contingent historical articulation, that there is nothing necessary in that articulation. It is the result of a series of struggles which are his-

torically, geographically and culturally specific and which results from conditions specific to the western experience, where the Judeo-Christian tradition has played a very important role. This is why there is absolutely no reason to claim this is the model the Chinese or the Africans or the Muslim world should accept. I'm certainly not in favor of imposing it on the rest of the world. So it is definitely not the end of history in the sense where this is the model everyone should accept. In the case of the west, I think this is a model worth defending but that it is important to try to radicalize. This is the aim of our project of radical democracy.

If the west needs to respect this multipolarism, can we criticize or intervene in other cultures and countries? Should we criticize the treatment of women in Saudi Arabia, or the violation of human rights in China? Should we talk about it?

I certainly don't think we should intervene! It's a difficult question. First, there is a real danger in trying to impose our specific conception of human rights, believing that we've got the truth. This is an imperialistic attitude which I want to challenge. On the other hand, I think there are certain instances in which our solidarity with the struggle of women fighting against subordination in other countries is important. But this solidarity should not take the form of intervening by force. It's a question of finding forms of solidarity to help people who are fighting for democratic objectives. I am against the claim that it is our duty to intervene in order to impose our model, because that is certainly not showing solidarity, it's a form of imperialist intervention.

If we are not to intervene, and not to condemn anything, do we really have the tools to provide such a framework as the UN?

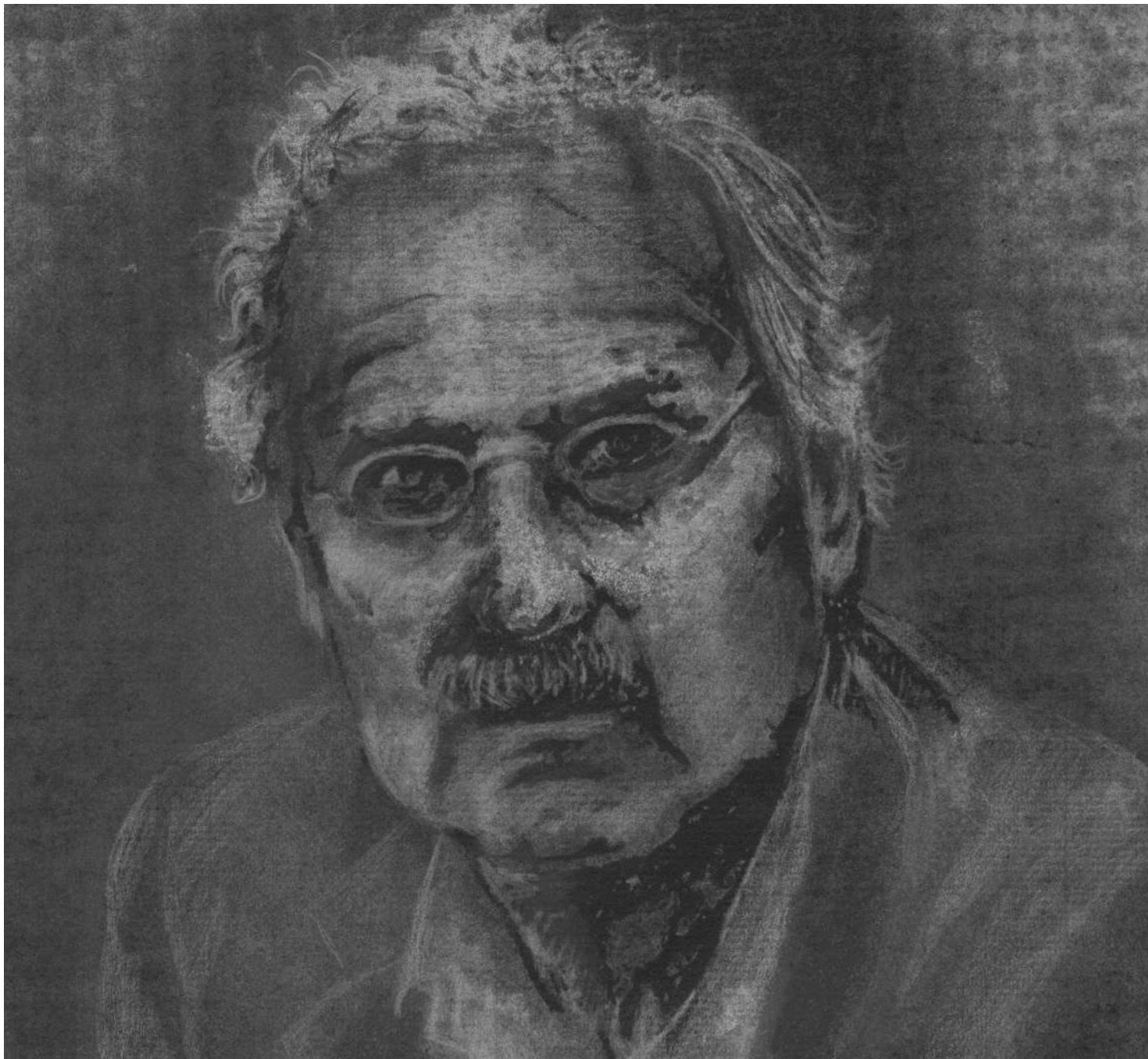
I'm very much in favor of a multipolar world. To think the idea that the UN could be a sort of an impartial organization is really an illusion. For instance, we've seen that it's enough for the US to consider that everything Israel does is acceptable to render UN resolutions irrelevant. The US has given complete immunity - impunity - to the Israelis. There are many UN resolutions condemning Israel, but they are never enforced. When there is a situation in which the US *wants* to intervene, they do it anyway. There is really a double standard. Look what happened in Iraq, and look

what happens in Israel. I think that to believe that the UN could play a real role, when you've got one single hegemonic power, is really to fool oneself. As long as the US is the hegemonic power, they will be able to block absolutely everything they don't want to happen. They went to Iraq, with the help of the Brits without UN authorization. Only in a world in which we would have some kind of equilibrium between different regional poles and in which it would not be possible for the US to impose their will, could we start thinking of a different international order. From that point of view it's quite interesting what's happening at the moment. For instance, I find the recent agreement between Lula and Turkey, put in place in order to try to find the most peaceful solution to the question of Iran, a very welcome initiative. Even though it was unsuccessful. The hegemony of the west is increasingly challenged and we are seeing the premises of a multipolar world. This is very positive, even if this means that for instance China, which is definitely not democratic, will play a more important role. There will be some restraints put on the power of the US, and that could only be a good thing.

Isn't it better with a double standard than no standard?

No, I don't think so. In fact I'm convinced it is worse! Look at the consequences of the situation in Palestine, and the fact that there is precisely such a double standard. I understand how Muslims feel enraged. Antagonistic reactions against the west are fostered by this double standard, and this situation is very dangerous. And to say that no standard at all will turn to complete chaos: I don't think

so. For instance, it is absurd to think that if there were no control of nuclear arms, then Iran would be able to have a nuclear arsenal, and then they would start bombing Israel. Though he is aggressive in his rhetoric, even Ahmadinejad is not going to start bombing Israel if he had the bomb. I think we could say that what reinforced the wish of the Iranians to have the bomb is what they saw happening in Iraq. If Saddam Hussein had had the bomb, the Americans would have thought twice before invading Iraq. So it can be seen as a form of protection. To try to impose standards: Who are going to define them? Some hegemonic power will of course define those standards. No doubt, some people believe that the hegemony of the US is a benevolent hegemony and it's good to have it, but most people see it as a problem. As a way out cosmopolitan theorists claim that we need to have a world beyond hegemony. But my theoretical work is aimed at showing that there is no order without hegemony, that every form of order is a hegemonic order. What is the solution, then? If we cannot go beyond hegemony, and we realize that the existence of one hegemonic power is really problematic, the solution is to pluralize hegemony. This is my idea of a multipolar world: instead of having one center of power, you have a plurality of regional powers. Instead of one order imposed by the center, there will be an order based on negotiation between poles that respect each other. We could call that some kind of agonistic world order, in which different regions will accept some negotiated rules. Such a situation would be much better for the world than the situation existing today.



Illustrasjon: Ane Hem

“ALMOST LIKE A DOCTOR FOR THE WHOLE SOCIETY”

EN SAMTALE MED AXEL HONNETH

Av Helga Forus og Eskil Kjos Fjell

Axel Honneth (f. 1949) regnes som den fremste representant for Frankfurterskolens tredje generasjon. Han innehar både direktørposten ved Institut für Sozialforschung og professorat i sosialfilosofi ved Johan Wolfgang Goethe Universitet i Frankfurt. Med sitt hovedverk *Kampf um*

Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (1992), en rekke bøker og artikler har Honneth markert seg som dagens ledende anerkjennelsesteoretiker.

Med utgangspunkt i Hegels Jena-skrifter og sosialpsykologiske teorier argumenter Honneth for at mennesket må forstås som et

HELGA FORUS OG ESKIL KJOS FJELL

moralsk sårbart og krenkbart vesen som møter hverandre med anerkjennelsesforventninger. Hvis forventningene ikke imøtekommes, kan moralske erfaringer av krenkelser og følelser av urettferdighet danne utgangspunktet for sosiale konflikter. Honneths sosialfilosofiske teori kan beskrives som (i) deskriptiv, ved at han beskriver og analyserer hvordan samfunnet og mennesket kan forstås; (ii) kritisk, ved at Honneth ønsker, gjennom det deskriptive, å avdekke sosiale patologier; (iii) normativ, i den forstand at avdekkingen av sosiale patologier legger føringer på hvordan man bør handle og hvordan samfunnet bør organiseres. Honneths normative dimensjon kommer til uttrykk i et formalt begrep om det gode liv, og tre former for anerkjennelse (kjærlighet, rett og solidaritet) som utgjør betingelser for vellykket personlig integritet.

Intervjuet med Honneth reiser spørsmål om hans politiske selvforståelse, teorien om anerkjennelse, og hvordan han forholder seg til aktuelle politisk-filosofiske tenkere og problemstillinger. Honneth holdt The Oslo Lecture in Moral Philosophy 2010 arrangert av Etikkprogrammet ved Universitetet i Oslo.

Although you are part of the '68 generation, you have stated that you did not feel politically at home in the student movement. What separated you from the movement?

I was still in high school when it all started. I was an extremely lax scholar there and had to take one of my classes twice, so I did not graduate until 1969. And I have to say that I became politically engaged very late, and that probably had to do with my family and background. When I was about nineteen, I became interested in the real demands of people, especially the workers. That is because I came from an industrial workers central, Essen in Germany, which is full of coalmining and so on. I developed the idea that the real problem in our society at that time was the huge differences between the classes, and the disadvantages especially of young members of the working class. I took the student movement as being almost too demanding, and having a much too revolutionary vocabulary, to take up the real concerns of the working class. Therefore, I had a certain distance to the student movement. To us who were younger they behaved a little bit like the avant-garde, the avant-garde that "knows everything". Even at the time when very few of them had developed a Leninist form of self-understanding, all that came later, there was a certain self-understanding as being the avant-garde of society, knowing what was in the

objective interest of the workers. Fighting for revolution when the real workers had completely different concerns. They were struggling at home, with having to get their children into a good school, and so on and so forth. There was a certain discrepancy between what I took as being the basis of real politics, and the language of the student movement. I became a member of the Social Democrats' youth party, which was even more radical than the Social Democrats themselves. I became a member of the Trotskyite part of these youth groups. But I remained sceptical about the student movement when I came to Berlin. Here it was still a demand that you had to be enormously avant-gardistic, progressive, and radical. You see, I always felt a little bit strange in relation to the student movement, and that was the main reason I didn't feel at home there.

What is the political self-understanding you bring to bear on your work, and is it shaped by certain assumptions concerning the political and practice use-context of your own theories?

Sure, as I said already, I think the decisive experience for me when I was younger, was to see the social and psychological effects of being among the disadvantaged in society. And from very early on, without having the language for it, I developed a concern for what the famous sociologist Richard Sennet called "the hidden injuries of class". These hidden injuries have mostly to do not with being economically disadvantaged, which these groups are as well, but with feelings of shame. With feelings such as being deprived, underestimated, and devaluated. Very early I developed an interest and a certain sensitivity for these dimensions of social recognition within a society. Then I became interested, like the rest of us, in critical theory. And I have to say that it did not take too long before it was clear to me that the vocabulary for these hidden forms of injury was missing in this tradition as well. That helped me to develop in my own way: first, by being enormously influenced by Habermas and his theory, but then by trying to deepen his theory in the realm of communicative action, and by understanding communicative action under the perspective of mutual recognition, especially the negative sides of it, and the permanent struggle for recognition in societies. I think this is still my political self-understanding: that we have to be concerned politically with those who have legitimate, justified feelings of being disrespected and devaluated in society. For those who are not privileged.

Do you see your work as a continuation of the Frankfurt School?

In certain respects, yes, but it is very hard to spell out in what sense. I would say in respect to the whole self-understanding of this kind of theory, in certain aspects of the works of Adorno and Horkheimer. And without Habermas I would definitely not have developed the whole concept of the struggle of recognition. In that sense I am still in this tradition. Nevertheless, I think there are certain relatively strong deficits in that tradition. Deficits I try to overcome by using and developing my own concepts.

In an interview with Simon Critchley you say: "That we are, in a sense, the doctors of society". Can you elaborate what is meant by the "doctors of society", and the concepts of "diagnosis" and "pathology"?

I think social critics can take two starting points: They can describe their own society as suffering from certain injustices, from the standpoint of certain privileges or disprivilegations, from certain disadvantages for certain groups. But they may also take a completely different stance; they can think of their society as being false in a deeper sense, namely, that society has developed a wrong self-understanding, or wrong forms of life. Not only one group is disadvantaged or discriminated, but the whole society has probably developed wrong forms of life. This is what I have in mind when I speak of social pathologies. I sometimes think that Marx, for instance, was more interested in social pathologies than in the specific disadvantages of the working class. He was interested in what he called alienation and reification. These are social tendencies by which not one class is especially disadvantaged. These kinds of social developments are disadvantageous for all of us, because we can not live a good life together. Social pathologies violate our possibilities for societal forms of the good life. When I said "the doctor", this was the idea. This goes back to the tradition from Marx to Emile Durkheim, who as a sociologist developed the idea that society can go through stages of anomie. Durkheim thought the sociologist had to analyze these stages of anomie. He even took certain empirical data, for instance a growth in the suicide rate, or a growth in the divorce rate, as being important for diagnosing these social pathologies. In that sense I would say, yes, if you are trying to describe what can be explained as social pathologies, with justified and

good instruments, you behave almost like a doctor for the whole society.

Let's turn to the theory of recognition; how do you define the concept of recognition?

I would say that recognition is basically a kind of affirmative attitude toward another person. There is a difficulty in the word "recognition" as such because it is used differently in different languages. But in the Hegelian tradition that I stand in, it means something very specific, namely, an affirmative, positive attitude toward other persons. If you have that core meaning, there can still be differences in these affirmative attitudes. In the beginning of *The Struggle for Recognition* I distinguished different forms of recognition almost anthropologically. Later I came to understand that these forms are produced by society, they are not simply given by our human life form, but change with the development of human societies. Thus, any distinction between these forms depends on the kind of society we are speaking of. I now tend to say because of the many structured changes in the development of, say, the 17th and 18th centuries, and certain institutional reforms and political self-understandings, there is in our modern societies an institutionalized distinction between three forms of this affirmative attitude, which together integrate people into modern societies. What has been called love since the 18th century has been one of the affirmative attitudes toward others, and a very important one. The second I call respect, legal respect, and the third I call social esteem. Now I see these distinctions as being the products of certain differentiations between social spheres in modern society, not as something which is anthropologically given, as I formerly did.

I would like to follow up on these ideas. You state in the article "Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy" that the survival of social philosophy depends on the justification of an anthropology. How weak and how formal is this constant of human nature?

Let me clarify two things. On the one hand, I take it as being clear that the distinctions between different forms of recognition should be understood historically, and as depending on the form of society. On the other hand, I do not think we can manage without a very weak and a very thin form of philosophical anthropology which informs us

of certain conditions of human beings. But these are thin descriptions of what is universal to all of us. As I said, I differentiate between two tasks of critical theory, namely, identifying social pathologies and identifying social injustices. I think one needs recourse to certain elements of philosophical anthropology to identify social pathologies. One needs to be able to draw on components of human beings which are below those differentiations that can be identified on the historical level. For example, I used the idea of recognition in a book I wrote on reification. Here I used an anthropological idea of recognition, an elementary idea of recognition, prior to all the differentiations in society. I take this elementary form of recognition as being so basic that if it were to be violated, we would clearly be speaking of a social pathology. In that sense a social pathology goes somewhat deeper, because it risks a certain component of our being as human beings. Therefore, I think we are in need of both. We need elements of a thin anthropology, a philosophical anthropology, which might be broader than what can be spelled out in terms of recognition. There are components of human beings which do not solely have to do with recognition. And we need that kind of theory of society which informs us of given distinctions between spheres of recognition.

Do you need to be recognised in some way or another before you can participate in a struggle for recognition?

That is an interesting question that I often get. Yes, I think it requires a certain self-confidence, and in that sense it requires a certain experience of social recognition before you are really able to struggle for recognition. The interesting question is where this form of recognition can come from when you are only beginning to struggle for a certain type of recognition. Here are some examples: Let's take the blacks in the 1950-60's in the United States, who were not legally recognized like the white Americans were. They did not have societal respect for their legal autonomy. They obviously had the power to struggle for that recognition, the mutual respect and civic inclusion and inclusion in the legal community. The question is how they got their self-confidence and self-respect. I think this is a question for historical and empirical research. I think they got it from certain background experiences in their own communities. They probably got it from other resources, which I call with reference to Richard Sennett's fantastic concept, "Compensatory forms of respect". You see, there

are compensations, in minorities and in smaller communities, to develop a kind of mechanism for earning respect within your own community. That probably fuels you with the power to start struggling for recognition. Internal compensatory forms of respect are needed and have to be developed. The same might be true for women, who clearly lacked public recognition as beings of worth in the publicness of the political and social. They obviously developed their own modes of earning respect within their own circles and within their own communities, and thus strengthened themselves by these compensatory forms of respect. As I said, I borrowed this concept from Richard Sennett. In his book *The Hidden Injuries of Class* he spoke of subcultures of respect, where you develop your own code of respect, which then empowers you to enter into a struggle with society.

So, if I understand you correctly, you distinguish between recognition as a precondition to participate in a struggle on the one side, and recognition as a motivation on the other?

I do not know whether I would describe it like that. What I intended to say was that there is a difference between what one could probably call internal forms of recognition and societal forms of recognition, and I think that sometimes groups have the capacity to develop their own forms of respect and their own forms of recognition. In order to empower themselves by their own forms of respect they do not only have the motivation to struggle, but they also have the mental capacities for struggling. It is nevertheless very hard to develop, and even harder if you are not even allowed to constitute a group or develop certain group mechanisms. The same goes for homosexuals, and this is probably even more difficult. I mean, the blacks had their own communities, and within these communities they could develop certain compensatory forms of respect. They had their own code of honour which empowered them. The same may be said of women in a certain period. I think they had their own subcultures, after '68, where they developed their own codes of honour and respect, by which they empowered themselves to enter into a struggle with society. It is much more difficult with groups that are forced to be secret, groups that have to hide because they are not allowed to even constitute a group, like with the gays. It would be extremely interesting to look at the history of the development of the gay movement, how they managed to develop that kind of self-respect, and the empower-

ment to actually enter a struggle. The case of the homosexuals is probably the most interesting one because in the other cases I can detect how they empowered themselves. In the case of homosexuals it is very difficult because they were not even legally allowed to meet, at least in some countries. The communities of gays had to be secret. And it was probably necessary that certain legal obstacles were removed before they could empower themselves.

You made a distinction between recognition as a precondition and as a motivation. On the one hand, your revival of Hegel's Jena writings and his concept of "struggle" indicate recognition as motivation. On the other hand, your focus on social psychology, particularly Donald W. Winnicott and the concept of "love" indicate recognition as a precondition to participate in a struggle.

On the one hand, the motivation comes from experiences of societal disrespect. If the whole society somewhat disrespects or devalues you, the motivation lies in overcoming these forms of disrespect and devaluation. But on the other hand, there are preconditions for developing self-relations which enable you to start a struggle. And these preconditions do not always have to be societal, as guaranteed in the whole society. But they can, obviously, be created in smaller communities.

It seems that moral feelings have important roles to play. Firstly, as a characteristic of injustice, in that negative emotions indicate injustice. Secondly, as a psychological link that could motivate struggle. I think this can be problematic. On the one hand, you have immoral acts that are not always followed by a feeling of injustice. On the other hand, you have feelings of injustice that are not always justified, such as people feeling unfairly treated without just reason. When injustice is rooted in moral feelings, how is it possible to unveil all kinds of social pathologies and secure the validity of claims of recognition (at the same time)?

That's an interesting point. In the first period, when I developed the whole framework, I probably made the mistake of linking moral feelings too closely to legitimate and justified claims. In both an explanatory respect, and in terms of normative justification, one has to be much more cautious. Explanatory-wise because there are sometimes forms of disrespect that are not subjectively experienced as such, so that the respective moral feelings are probably not given. I think we know cases like that, where people are mistreated without having

the respective feelings, the feelings we would rationally expect. But clearly, the other link is much too narrow as well. We should not take moral feelings as indications of justified claims. For this reason, I now stress what I call the socially institutionalized principles of recognition more often, because they are the reference points of the whole description and the whole justification. Only in light of those institutionalized principles can certain claims of recognition be justified. I think our feelings of disrespect and misrecognition are normally somewhat bound to these institutionalized principles, which means that our emotions are not unsocialized. Our moral feelings become socialized by our learning of certain expectations with reference to institutionalized principles. Take the principle of equal respect in our society. If I am not legally respected I will only develop the respective moral feelings when I am socialized in a culture in which that principle is institutionalized, if I learn during my socialization process that this is a valid principle. I think people very rarely will develop these moral feelings in societies where such principles are not institutionalized. If I grow up in the household of a peasant in a pre-modern society, where the prevailing and institutionalized principle would be that of a clear status-hierarchy, I would not be allowed to compare myself to a member of the aristocracy. In this instance I would not develop the respective moral feelings. Therefore, I think moral feelings are normally somewhat informed and socialized with reference to institutionalized principles. That is why we normally can presuppose that if people develop certain moral feelings of indignation, of humiliation, these are informed feelings that are already rationalized by the spirit and culture of that time. But there are also clearly cases where people develop pathological feelings of disrespect, which we can know are not justified, because they have these elements of irrationality in them. Irrationality means that they can not be explained with reference to the prevailing institutionalized principles. I think one has to think of it like this: we are probably allowed to make distinctions between justified feelings and non-justified feelings of disrespect, and this demarcation is possible with reference to the institutionalized principles.

Do you think there is a connection between a liquidation of the traditionally solid structures of family and community, and the emergence of the politically and legally recognized individual? Is there a tension between the argument for stronger solidity in human relations, and the argument for the politi-

cally and legally emancipated individual?

If I understand this correctly, I would say no, there is no automatic link between these two arguments. I think we have to be very cautious when describing certain societal developments as a liquidation of personal relationships. I am at present working on a new book where I want to reconstruct – it is a little bit crazy - I want to apply Hegel's *Philosophy of Right* to our modern time. Here I have to deal with the question of what I think about the recognitional needs in the whole sphere of personal relationships. When I go into the empirical and historical details here, I become a little bit more optimistic than I was before because - and it is very interesting to see - friendship, for instance, is of higher importance than ever before. And friendship in the sense of real, personal, trustful friendship, not only within the same kind of gender, but also cross-gender, and even between people from different cultures. Friendship relations are obviously very important cements of our whole society. And there are several empirical investigations which show that friendship is still seen as extremely valuable, and is differentiated from looser forms of friendship, say, strategic friendship, as Aristotle described them. Here there is obviously something like a common intuition again, like a moral grammar which we all share. We have clear intuitions about what is and what is not a real friendship, and this real friendship is of high importance. The same is true even for love affairs. They are surely more unstable than they were a long time ago, but their instability signifies that they have become much more authentic, and much less regulated by stable gender expectations. Empirically I would say that the whole realm of personal relationships is relatively stable and highly democratized. Friendship is more democratic than before, marriage is more democratic than before, and even the family, unstable as it is, is in itself more equal than it ever was before. There is a certain cement of personal relationships that is probably more stable than official social diagnoses think, as in for example Zygmunt Baumann, who believes that all this is falling apart. Sociologically speaking, I think this is quite stable. I believe that this background of stability of personal relationships, if that is true, is a condition even for political engagement and activity in the civil society, to a certain degree. If, for instance, families are no longer these authoritarian institutions we know from the descriptions of the Frankfurt School, but more democratized and equal than be-

fore, this helps us to develop a democratic spirit. In that sense I would not see the kind of liquidation of relationships you are asking about.

We are living in a multicultural society with distinctive cultural traditions and different identities shaped by religion, sexuality, gender and ethnicity. In Norway we have an ongoing debate on whether or not to allow police officers to wear a headscarf. How do you understand the relation between recognition and tolerance? Is it possible, as Zygmunt Bauman suggests, to distinguish between a "negative" and a "positive" recognition of identity? Does recognition as a matter of self-realization imply, and I quote Bauman, that: "you have the right to be what you are and under no obligation to be someone else" and that negative recognition boil down to a "let it be"-stance?

I can not really make much sense of the term "negative recognition". It seems to me to be a certain concept of tolerance where tolerance is nothing but a kind of *laissez-faire* attitude. This implies a certain kind of disrespect, because you don't really care what the other is doing. This kind of tolerance is not really tolerance. For tolerance to actually be tolerance, I have to overcome a certain negative reaction. The starting point of tolerance is a negative reaction on my side toward the other, because I can not simply see his or her way of life as justified in itself. We should speak of tolerance only when I overcome that negative reaction by an attitude of tolerance. I think one element of legal respect is tolerance. We have to be tolerant if we really respect other groups or members of outsider groups as legal. Legal respect includes tolerance toward them, because we simply have to accept that they have their autonomy to decide how they want to live. And that is what is implied by legal respect; it is only one of these forms of recognition. One difficult question in the whole debate on multiculturalism is whether the attitude we can expect from ourselves, in our liberal societies, toward those minority cultures, should boil down to respect, or whether we should have other attitudes as well. Whether it should be a more demanding concept, or whether it comes down to legal forms of respect, which are very often not even given. We have the same debates in Germany, where the question is whether public teachers are allowed to wear a headscarf or something like that. Here I would be on the side of those who defend the rights of minority cultures, because these rights belong to our form of legal respect, even to religious

freedom. The case in Switzerland where a ban was imposed on the building of minarets, is in my view unbelievable, and it is a serious violation of civil rights. Now, to the question of negative recognition. I make other distinctions and I can probably not make sense of negative recognition. I could speak of ideological forms of recognition, but that is something else. Ideological forms of recognition are forms of recognition where forms of evaluations that have been overcome are used again. For example, when women today are praised for being good housewives or good mothers, that is clearly an ideological form of recognition. It is a form of recognition, but it is ideological because it falls back to an overcome period.

You have recently been engaged in a somewhat heated debate with Peter Sloterdijk. In your argument against his position you claim that “no resentment, no envy and no lust for power was needed to motivate the members of the lower classes to fight for an economic redistribution from the upper to the lower social reaches.” Is there any tension between theories of resentment and theories of recognition?

I think the whole concept of resentment, as developed by Nietzsche, was very early, at least in the German world, used by representatives of the upper classes to describe the lower classes. It was a typical instrument of an ideological class struggle. I grew up in an almost social democratic culture in Germany, close to the Scandinavian culture of the past forty years, where it was unthinkable to speak of the demands from the lower classes as being signals of resentment, or of envy. This whole concept was almost forgotten. It probably played an enormous role in the 1950s, and definitely prior to the Second World War. In periods of heated class struggles it was typically an instrument of the upper classes. I was almost shocked to see that somebody like Peter Sloterdijk, who had already played a little bit with the whole idea of recognition and the struggle for recognition in one of his books, turned it around and wanted to say that the upper classes do not feel recognized because they are expected to pay taxes. He redescribes the whole social-psychological situation, in a very powerful way, I would have to say. What's bad about the article is definitely that it had a certain impact. He redescribes the whole situation by saying that demanding taxes means having to give something which you would like to give freely. You are forced to give something away from what you have legitimately and justly earned, and that is a kind of mis-

recognition. And it springs from pure envy, from the lower classes. In that sense I always become instantly nervous when the concept of resentment, and especially envy, is introduced in social theory and in sociological explanations. But it is clear that resentment plays an enormously important role in describing certain forms of social conflict. And we should not give it up simply because some people are mistreating and misusing it. For example, on an international level or on a level between groups, I think one can not understand certain developments without being aware that certain resentments are growing. And resentments are then the reactions toward violations, be it justified or completely unjustified. For this reason resentments are probably always a sign of a certain mental rigidity, a sign that something is blocked. And you can not overcome certain stereotypical reactions. It is an almost neurotic reaction. But sometimes it has an interesting history, and it should be understood because it plays a huge role in social conflicts. I would definitely say that the whole concept is of high importance for sociological explanations. But it should not be used simply as an instrument in a class struggle from above.

According to Chantal Mouffe, “Political thought and practice are stifled by a misconceived search for consensus and the promotion of a bland social unanimity”. Do you think that she is right in claiming that social democracy tendencies toward a deliberative consensus, rather than an agonistic politics, is a problem?

I do not like the whole alternative between the agonistic concept of politics and consensus. I do not think this gets the whole spectrum right. I think the more important notion and concept is compromise. The search for consent is definitely a too demanding concern sometimes, sometimes it is impractical, and I do not know if that is the right concept for describing what is going on in civil society. We are probably not so much searching for consent, we are rather searching for justified compromises between conflicts and conflicting demands we can not settle. I would say that it is misleading to describe the political sphere as being ontologically agonistic, and that this is an overreaction toward a certain search for consensus in the Habermasian theory.

Slavoj Žižek claims that we are heading for some sort of breakdown in the capitalist economy, and that we should all accept

the fact that our economic system will be in need of change. What is your opinion on his call for communism? Do we need to challenge capitalism to realize a just and stable society?

I have to say that there were times I really liked Žižek. I had several debates with him, and they were all very unfruitful because he is such a monological character. But over the last two-three years I have gotten more and more nervous when reading him. And I find him relatively irresponsible. I understand that the idea of communism might have a certain appeal, because it includes an enormous utopian element. But to actually use it as a political instrument in our time, when we do not have any idea how planned economy could be established, I think, is to a certain degree irresponsible. This criticism means that I do not really see an alternative to a limited function of the market. There are two questions: first, where should the limitations be drawn up? And there should be severe limitations. And how do we institutionalize the limitations? But all realistic outlooks for, let's call it a more socialist, or market socialist future, depend on accepting that a certain form of market is irreplaceable, not only for an effective, but for a working economy in really complex societies like ours. I do not believe that people are prepared, or that we are willing, to give up certain forms of freedom that are connected to market societies, in the place of a completely unclear picture of a planned economy. In my view the idea that we should explain the alternative to our existing, horrible forms of capitalism in terms of planned economy is definitely over. And it is over because all forms of planned economy broke down, not only because of external constraints, but because of internal deficits. I think that in a planned society you can not have the kind of bureaucratic power that allows you to get all the information needed in order to effectively organize a planned economy. In that sense I believe we will have to live with the market, we will have to think about alternatives to embed the market in a strong society and with societal constraints, where certain goods should not become elements of the market. The inclusion of work into the market should be highly restricted and accompanied by certain welfare and social security systems. The market should be highly restricted and embedded in society. So I am thinking more in the direction of certain forms of market socialism, but not in terms of planned economy.

Like us?

Yes. You probably went in the right direction. You are probably not happy with it, but if you look to the rest of the world you probably should be happy. But I know that people who are living in such societies are mostly never happy with it, but it does have certain advantages. I do not know if you would describe your system as market socialism already, but you have elements of certain forced forms of equality. The rest of Europe is still dreaming of a Scandinavia like in the seventies and eighties. This was paradise on earth.

Have you taken a Kantian turn in your ideas?

Kantian? No. The opposite.

But it seems that respect, rights and legal recognition have a more fundamental role?

Yes, I see what you mean, but in fact I would say that I have taken a much more resolute Hegelian turn the past ten-fifteen years, because I separated more than ever from certain premises of Habermas and Rawls, which are more Kantian oriented than I am. And I would even justify the whole idea of legal respect and civil rights historically, and not even transcendently, or universalistically. And that is a Hegelian way of speaking. I think even Hegel would agree that one core element in the social integration of complex societies like western liberal societies is the law. It is the idea of equal rights. And the only question is how to justify the whole importance of that principle of equal rights. I would do so by using a kind of historical systematic narrative, like Hegel wanted in the *Phenomenology of Spirit* or in the *Philosophy of Right*. In that sense, I feel I have become a more resolute Hegelian than what I was before. I do not know if he is aware of it, but I think the interesting thing with Habermas is that he is permanently struggling with Kant and Hegel, he is always somewhat between the two, and he can never really decide. And you can count the periods where he has more of a Kantian tendency, and when he has more of a Hegelian tendency. I just heard a lecture by Habermas, it was one of these very late lectures he gave on human rights. And it was clearly Hegelian. The whole audience was surprised that he suddenly gave up the idea of justifying human rights in universalistic terms. He simply justified them by a normative reconstruction. And there

you have certain Kantian elements again, whereas I wanted to free myself from these ambivalences, being placed as I was between Kant and Hegel, and never being able to decide. Therefore, I think, especially in the book I am writing these days, I am now freeing myself from the rest of the Kantian tradition.

In The Struggle for Recognition you introduce a formal conception of ethical life. Do you understand the theory of recognition as a teleological theory?

Yes, I would defend the idea of teleology, of progress, under certain methodological constraints. Which means, I would say, in order to be able to give an account of what has to be defended and what has to be developed in our forms of society, we have to work and presuppose a concept of, probably not teleology, but of progress in history. There is a certain methodological or transcendental constraint when we want to take part in a struggle today, when we want to be engaged in public debates and political struggles. I think we are forced to presuppose a certain line of progress, because we have to explain what we are fighting for as embodiments of something which is better than before. And in order to be able to explain what it is for something to be better than before we have to tell a narrative. But again, this is not a Hegelian narrative, because it is not an objective teleology, but it is a kind of subjective teleology, you might say. Kant has an element of this in his own philosophy of history. Kant's philosophy of history is interesting because he is already playing with the idea of teleology, but in the sense that he believes that this teleology has to be constructed, and that it can be legitimately constructed in the name of enlightenment. So it is bound to a certain – if you want – political program. And this would be my defence of that idea of progress, of teleology. Only in that sense I would be more on the Kantian side,

I mean, on that side of Kant where he was already approaching Hegel. In his extremely interesting contributions to a philosophy of history he has elements of Hegel, but in a non-objective way.

Is it possible to draw a clear line between the concept of ethical life and that of recognition?

That is exactly what I am doing in the book I am working on now: I want to spell out the conditions of ethical life, today, by reconstructing what types of freedom are already institutionalized and can be made explicit by the normative demands of the already institutionalized spheres. In that sense there is an intimate link between the idea that we have spheres of recognition which demand something from us because they have principles that have a certain normative surplus, that is, a certain normative demand, and the idea of ethical law. Firstly, there are more forms of recognition and more institutionalized principles of recognition than those explainable in a thin notion of legal and moral achievement. Thus I would speak of ethical life as something which is given in form of practices which we already have at our disposal, but sometimes are not really practicing, and of which we do not have the best account. The best account of all existing social practices of recognition would be a concept of the ethical life. This is really close to Hegel, who wanted to give the best account, at his time, of the family, the civil society and the state. And he would want to say: If you take all this together, you've got modern ethical life. And I would say that we would have to do something like that for our own time. We have to give the best account of what is already built into our social practices, but not yet realized, and this would be an analysis of certain concepts of ethical life in our late-modern societies. This is what I am trying to do.

THEOGONIEN - ET VOLDSOMT KLIMAKS

OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA THEOGONIEN

Av Roger Bakke

Verket *Theogonien* er skrevet av den greske dikteren Hesiod, og dateres til 750-600 fvt., for å være meget forsiktig, ettersom de lærde fortsatt strides og usikkerheten hersker. «Gudenes tilblivelse» betyr tittelen, og omhandler nettopp det – hvorledes gudene ble til, men også noen av deres heftige bedrifter. Det er ingen tvil om at dette lille¹ verket har hatt betydning for klassisk filologi og religionshistorie – endog Platon fattet en viss interesse. Men mest av alt er underholdningsverdien stor for folk flest. Utdraget jeg har oversatt beskriver en hendelse stenket i vold: kampen mellom Zevs og Tyfoeus. Med denne når *Theogonien* sitt klimaks.

Jorden og Himmelen – Gaia og Ouranos – er av de første som ble til, deriblant også *Eros*. Disse tre skapte verden, titanene og hekatonkheirene², hvis styrke var uovertruffen. Men da Ouranos så disse – Briareos, Kottos og Gyges – forkastet han dem, og holdt dem fanget under jorden for aldri å nå lyset. Gaia jamret seg over dette og ba sine barn titanene om hjelp til å straffe Ouranos; Kronos³ svarte henne bønnfallende. Han skulle hevne Ouranos' skamfulle verk, og ble gitt en sigd som våpen. Da natten kom og Ouranos brettet seg om Gaia for å elske med henne, hoppet Kronos fram og kuttet av sin fars kjønnsorgan. Immaskulert og ydmyket trakk han seg vekk og titanene ble herskere. Deretter fødte Rhea⁴ i elskov med Kronos: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon og Zevs. Kronos slukte disse, da ingen andre enn ham skulle være konge over de udødelige guder. Alle foruten Zevs ble slukt, en rådsnar plan ble lagt og Gaia tok Zevs for å oppfostre og beskytte ham fra sin far. Sterk ble han og bekjempet sin far Kronos og tok hans trone; således ble Zevs hersker over de udødelige guder. Zevs stoppet ikke med det, men etter hvert som han ble mektigere vokste hans ønske om beseire titanene og styrke sin egen generasjon av guder. Krig var uunngåelig; *Titanomakhien*⁵ starter. I midten av alt dette ble mange andre skapninger skapt, ved *Eros*' virken. Det er vel verdt å merke seg *Eros*' potens i *Theogonien*.

Eros er *Theogoniens* livsprinsipp. Hans rolle som den erotiske kjærlighet er imidlertid ikke åpenbar. Man kan heller banalt si at *Eros* er protagonisten, ettersom verket hovedsaklig består av prokreasjon; han iverksetter kopulering som videre resulterer i skapelsen av nye guder. Men,

som utdraget vil vise, er også *Bia*⁶ tilstedeværende. *Eros* er den konstruktive kraft⁷ og *Bia* den destruktive – antagonist som ødelegger *Eros*' verk. Denne tolkningen er et middel til kjennskap om urprinsippene som virker i *Theogonien*, og således innblikk i verket.

Zevs er den mektigste guden i gresk mytologi, og det er han som hersker over de andre gudene. Han besitter tordenkilen og lynets makt. Han sitter på tronen på Olympen og vokter sitt rike. En dag føder Gaia monsteret Tyfoeus, født til å utfordre Zevs med sin enorme kraft, og Zevs må ved vold nedstyrte ham. Her ser vi umiddelbart kreftene i sving, og tolkningen blir synlig: Tyfoeus, født i elskov iverksatt av *Eros*, bekjempet av Zevs ved *Bias* virken.

Kampen mellom Zevs og Tyfoeus finner sted i tiden etter *Titanomakhien*, der gudene med vold bekjemper titanene, godt hjulpet av hekatonkheirene og erstatter det usiviliserte titanstyret med det siviliserte gudestyret. Dette frembringer en problematikk lik den vi ser i *Prometheus i lenker*⁸, nemlig: Hvorledes kan gudene anses som siviliserte når deres fremkomme til makt er voldelig? Uansett overvinner Zevs og hekatonkheirene titanene. Det hele når et klimaks idet Zevs møter Tyfoeus i en voldsom tvekamp og hans høyborg på Olympos trues. Hesiod har brukt hele 48 verselinjer på denne sekvensen, så det er ingen tvil om at den er viktig. Her møter Zevs kanskje sitt endelikt; et veldig og gruffullt monster er født og dets rå kraft truer selv gudekongen, og ikke minst det nye gudestyret. Hvis ikke Zevs stanser dette monsteret, vil gudene falle. Alt står på spill! Hvorledes vil Zevs gå frem? Vil han klare å drepe Tyfoeus, vil gudenes makt og høyborg bestå? Kanskje mer interessant er hva dette vil bety for Zevs' ry og posisjon i gudenes hierarki.

Jeg har ingenlunde prøvd å lage en gjendiktning av det greske diktet, men heller en god norsk oversettelse, samtidig som jeg følger de greske verselinjene i den grad det er mulig. Jeg har på den annen side oversatt med et opphøyet språk, ettersom språket i den greske teksten er svært poetisk, og for at oversettelsen skal yte teksten noe rettferd. Originalen er full av kraft og uttrykk som komplimenterer begivenhetene i teksten, hvilke jeg mener er viktig å gjengi. For dette er urvoldens voldsomme tildragelse!



Illustrasjon: Tone Berg Størseth

THEOGONIEN - VERS 820-868

Men da Zevs hadde drevet ut titanene fra himmelen, så fødte veldige Gaia sitt yngste barn, Tyfoeus, i elskov med Tartaros⁹; iverksatt gjennom den strålende Afrodite¹⁰. Hans hender var til for mektige bedrifter, og den sterke gudens føtter var utrettelige. Ut av skuldrene sprang det hundre slangers hoder som slikket med tungene, et forferdelig skue. I de fryktelige hodene, under brynene, lyste flammer ut av øynene og flammene sprutet ut av alle hodene. Det lød stemmer i et hvert gyselige hode, som utgav alle slags usigelige lyder; på et punkt skrek de kun forståelig for guder, straks med en økses høytbrølende kraft: ustanselig og stolt; igjen som en løve med et skamløst sinnelag, snart lik hundevalper; et under å høre; andre ganger larmet de så store fjell gav gjenlyd. Noe utrolig ville skjedd denne dag og han¹¹ ville vært hersker over guder og menn, om ikke guder og menns far¹² hadde utøvet skarpsindighet. Han tordnet skrallende og kraftig; det lød rundtom jorden og i himmelen oven, ved Okeanos¹³ hav og strømmer, og i jordens dyp. Mektige Olympos skalv under hans føtter da herskeren for ut, og jorden larmet dertil.

Heten fra dem begge; tordenen, lynet og uhyrets flammer, heftige stormvinder og den flammende tordenkile. Hele jorden sydet, så vel som havet. Enorme bølger raste langs kysten, fram og tilbake, som en udødelig skuddveksling, og uopphørlige jordskjelv oppstod. Hades, de falnes hersker, og titanene som omgir Kronos, de som dveler i Tartaros, skalv av frykt for de uopphørlige skrik og det hissig krigstummel.

Men da Zevs hadde samlet sin kraft og grepet sine våpen – tordenen, lynet og den flammende tordenkile – sprang han fra Olympos og gjorde sitt støt, brant av alle hodene til det fryktelige uhyret. Da han hadde temmet ham med slag og pisket ham med lyn, så kastet han ham lammet om kull, og veldige Gaia jamret seg. Flammen steg opp fra den lyntrufne, og spredte seg i det dalfulle og ujevne berget. Vidt omkring stod den veldige jorden i flammer og ble flytende; som tinn oppvarmet ved unge menns kunst i en uthulet smeltedigel; eller som jernet, det sterkeste av metaller, betvunget av ivrige flammer på dalfulle berg ved hellig jord, under Hefaistos' kraftfulle hender; således smeltet jorden ved den brennende flammens lys, og så kastet Zevs ham harmfullt til avgrunnen.

NOTER

¹Theogonien er et kort verk, kun 1022 verselinjer.

²«De hundrearmede»: Briareos, Kottos og Gyges.

³Kronos, sønn av Gaia og Ouranos er den yngste av titanene, men den mest handekraftige. Han er far til Zeus.

⁴Søster og kone til Kronos.

⁵Titankrigen, krigen mellom titanene (den gamle gudeslekten) og gudene frontet av Zeus.

⁶Vold, men ikke den personifiserte vold. Likesom *Eros*, er *Bia* en tilstedeværende kraft som iverksetter bedrifter innen *sitt* område, strid.

⁷*Eros* er dikotomisk ettersom han tilskrives både konstruktiv og destruktiv kraft. *Eros* skaper vesener til et voldelig formål, hvilket blir synlig i skapelsen av Tyfoeus.

⁸*Prometheus desmotes*; en tragedie skrevet av Aischylos, en gresk tragediedikter.

⁹Tartaros, her personifisert, er den dypeste avgrunnen. Langt dypere enn underverdenen hvor Hades regjerer.

¹⁰Afrodite representerer *Eros*.

¹¹Tyfoeus.

¹²Zeus. Han omtales her som far, ikke bokstavelig, men heller det at han opptrer beskyttende og utøver en farsrolle.

¹³Havets gud og havet personifisert.

Går den rawlsianske æraen mot en slutt? Det kan heldigvis se slik ut.

TIL KONKRETENE!

KRITIKK AV

PHILOSOPHY AND REAL POLITICS

RAYMOND GEUSS

(PRINCETON: PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2008)

Av Kristian Bjørkdahl

Raymond Geuss er ikke rent lite frekk. Seks korte år etter at både John Rawls og Robert Nozick la inn årene, ønsker Geuss å sette strek over begges livsverk, og det med en bok på skarve 116 sider. Det som kanskje er enda mer skandaløst er at han langt på vei lykkes i sitt foretagende.

Det er kanskje ikke umiddelbart opplagt hvorvidt han lykkes fordi han har skrevet en god bok eller fordi den filosofiske *modus* som preget de nevnte storhetene har ventet på å bli halshugget. Mitt utgangspunkt er det siste, og jeg er dermed tilbøyelig til å mene at det ikke er Geuss' bok i seg selv, men det at noen endelig utbasunerer den angloamerikanske politiske filosofiens ubrukelighet, som er det mest bemerkelsesverdige ved denne utgivelsen. I alle tilfelle har denne boken vekket et stille håp i meg om at man nå, med god samvittighet, kan nøye seg med kun å skimle *A Theory of Justice*. Hvis det viser seg å stemme, har vi all mulig grunn til å være takknemlige overfor Geuss.

Politikk som kvasi-geometri?

Forfatterens utgangspunkt er forholdet mellom etikk og politikk, derav den tørre tittelen. Geuss hevder at det rådende synet innen politisk filosofi går ut på at politikk er en form for anvendt etikk, altså at det hele dreier seg om en tostegsprosess hvor filosofien først kommer inn og rydder opp i verdssystemene våre, hvorpå politikken skal sette disse (nå koherente) oppfatningene ut i livet. Dette synet holder ikke, hevder Geuss, fordi det bygger på en forutsetning om at man kan anlegge et kvasi-geometrisk syn på samhandling mellom mennesker. Slik samhandling mener han imidlertid «ofte ligner mer på forsøk på å overleve i en alles kamp mot alle» (Geuss 2008:2)¹ enn på forholdet mellom forhåndsdefinerte koordinater. Dette er realpolitikk, vil man kanskje si, men det er i så fall realpolitikk med et særpreg Geuss utvikler videre i boken.

Det viktigste for Geuss er å påpeke at politikken lever sitt eget liv, at den drives av sin egen, ofte uforutsigbare, dynamikk, stort sett uavhengig av hva filosofien måtte komme opp med. Det er dermed noe iboende verdensfernt ved å skulle bedrive politisk filosofi i *idealmodus*:

«Ethvert forsøk på å tenke seriøst omkring forholdet mellom politikk og etikk må ta inn over seg at folks oppfatninger, verdier, ønsker, moralske begreper, osv., er halvferdige (i alle betydninger), at de sannsynligvis er ubestemte, og, i den grad de er bestemte, svært inkonsistente, bortsett fra i visse helt lokale, høyst formaliserte kontekster, og at de er i konstant forandring» (Geuss 2008:3-4). Sitatet er et like godt eksempel på Geuss' teoretiske utgangspunkt som på hans karakteristisk kronglete setningsbygning. La meg derfor bruke mine egne, forhåpentligvis tydeligere, ord: 1) folk har ofte ingen klare oppfatninger av hva de mener eller hva de vil, 2) i de tilfellene hvor de vet hva de vil, er de ofte ikke i stand til å forklare hvorfor, 3) selv om de skulle vite både hva de vil og hvorfor, handler de ofte ikke etter disse overbevisningene, 4) rett som det er, legger de oppfatningene sine bak seg og erverver noen nye.

Geuss' utgangspunkt er at den politiske filosofien skyter seg selv i foten hvis den overser eller undertrykker den faktiske kompleksiteten som preger det praktiske, politiske liv. Gjør den politiske filosofien dét, har den ikke lenger noe med *real politics* å gjøre. Geuss får dermed abstraksjon til å tre frem som et horn i siden på den politiske filosofien. Som en oppsummering kan man si at jo lenger vekk fra de konkrete forhold man beveger seg i sitt forsøk på å teoretisere, jo større er sjansen for at det man holder på med ender som nytteløst og irrelevant. Imidlertid vil ikke Geuss gjøre noen generell lov av dette, men insisterer hele tiden på at hvilken grad av abstraksjon man vil ha nytte av, avhenger av konteksten: «Hvilken grad av historisk spesifitet som kreves til hvilke formål er i seg selv et spørsmål det ikke finnes noe generelt svar på» (Geuss 2008:15). Her uttrykker Geuss likevel fortsatt en grunnleggende forpliktelse overfor den konkrete situasjonens behov, og mistroen til «generelle» svar vender tilbake gjennom hele boken. Hvis man så skulle lage en lov av Geuss' posisjon, noe han altså neppe ville ønske å gjøre selv, tror jeg den ville se ut omtrent som følger: «De konkrete forhold bør avgjøre i hvilken grad man i teoretisering over konkrete forhold bør holde seg til de konkrete forhold». Tautologisk, men fint.



Politisk filosofi med bakkekontakt

Idealteorien vil på sin side sjalte ut partikularitetene som Geuss mener det er så viktig å ha et blikk for. Rawls, for eksempel, sier at han ønsker å «generalisere og bringe til et høyere abstraksjonsnivå det tradisjonelle begrepet om en sosial kontrakt» (Rawls 1971:3). Og hans begreper om *original position* og *veil of ignorance* er jo skreddersydd for nettopp å koble ut konkretene. I kontrast til et slikt filosofisk selvforstyrt og diskursivt selvsentrert prosjekt, tar Geuss mål av seg til å formulere en politisk filosofi som er nyttig og relevant. Han har fire bud.

For det første må slik teoretisering være realistisk, noe som i denne sammenhengen betyr at den må beskjeftige seg med det som faktisk får folk til å handle på bestemte måter innenfor bestemte sosiale, økonomiske og politiske institusjoner, i bestemte samfunn, til bestemte tider. Selv om det skulle finnes noe slikt som «etikken universelt gyldige innhold», noe Geuss mildt sagt er tvilende til, ville ikke dette automatisk bli anerkjent og langt mindre etterlevd, påpeker han. Spørsmålet om gyldighet i etikken er derfor en *non-starter*, så sant man ikke gjør det til et pragmatisk spørsmål om hvem som mener hva, hvor, når, og hvorfor.

For det andre må den politiske filosofien anerkjenne at politikk dreier seg om handling og kontekster for handling, og ikke bare om intuisjoner og oppfatninger. Det betyr, på den ene siden, at man må være bevisst på gapet som ofte finnes mellom oppfatninger og handling, og, på den andre siden, at man må være bevisst på hvordan det å teoretisere om politikk er en handling i seg selv – hvordan politisk teori er en inngripen i en sosial og politisk situasjon, en inngripen som i sin tur kan få visse konsekvenser.

For det tredje må man anerkjenne at enhver utøvelse av politikk er en historisk situert praksis. Generelle påstander av typen «alle mennesker trenger mat» er ubrukelige inntil de fylles med lokalt, kontekstspesifikt innhold, sier Geuss. I tillegg er de aktivt misvisende hvis man oppfatter dem som handlingsveiledende regler: «Folk spiser ikke 'mat generelt', men ris eller hvetebrød eller skalldyr eller svin, eller så spiser de *ikke* oksekjøtt eller svin eller larver, og noen ganger har mennesker med hensikt sultet seg til døde» (Geuss 2008:14).

For det fjerde må man anerkjenne at å utøve politikk ligner mer på en kunst eller et håndverk enn det ligner på anvendelse av geometrisk teori. Praktisk-politisk kunnen består i evnen til å oppnå «positivt verdsatte resultater i en rekke ulike og uforutsette omstendigheter», og det er dermed «usannsynlig at det finnes en mengde allerede eksisterende teoretiske innsikter som kan gi direkte råd om hvordan man skal takle slike situasjoner» (Geuss 2008:16).

En slik nyoppusset politisk filosofi ville bringe en del

momenter på banen som, ifølge Geuss, overses av den idealteoretiske skolen. Noe komprimert er det snakk om henholdsvis makt, prioritering og legitimering. «Å tenke politisk er å tenke rundt deltagerskap [*agency*], makt og interesser, og forholdet mellom disse», sier Geuss programmatisk, og utvider Lenins gamle *dictum* til et første spørsmål for politisk filosofi: «Hvem gjør hva mot hvem og til hvem sin nytte?» (Geuss 2008:25). Har man først anerkjent at makt er et iboende fenomen i det politiske liv, innser man snart at politikk dreier seg om valg, prioritering og *timing* av ulike goder: «[E]t valg om å etterstrebe én ting er å unnlate å etterstrebe en annen» (Geuss 2008:30). Da vil man også begynne å fatte interesse for hvordan ulike politiske ordninger, valg og prioriteringer legitimeres i samfunnet – ikke etter Rawls' modell, hvor man snekrer sammen stringente begrunnelser for utvalgte prinsipper, men etter Webers modell, hvor man studerer hvordan og hvorfor visse former for sosialt og politisk liv faktisk kommer i stand og opprettholdes.

Muligens ligger det en udetonert bombe i Geuss' argument. Hvis politikken er så uforutsigbar og dynamisk som han sier, og hvis den totale avkobling fra kontingens og uforutsigbarhet som idealteorien står for ikke er en farbar vei, hva skal en teoretiker egentlig gjøre med dette virvaret som heter politikk? Hvis Geuss' to hovedpunkter er henholdsvis at den politiske teorien må legge seg tett på de konkrete forhold og at disse forholdene er høyst mangfoldige og uforutsigbare, vil ikke det bety at teorien blir like ustabil og flyktig som det politiske liv for øvrig? Hva skulle i så fall være poenget med slik teoretisering? Hva skiller da den politiske filosofien fra den politiske essayistikken, talen, kronikken eller leserinnlegget?

Nå er Geuss naturligvis klar over at hans harde front mot abstraksjon og generalitet kan lede ham ut i en motsatt hengemyr av klissete, konkret hverdagslighet. Og som politisk filosof vil man gjerne mer enn å vasse frem og tilbake i et slikt element. Derfor byr Geuss også på en fortegnelse over hva han ser som den politiske filosofiens oppgaver. Det kan dreie seg om empirisk forskning for å forstå en bestemt politisk praksis; det kan være *evaluering* av ulike ordninger; det kan også være et bidrag til en mer generell «metafysisk» *orientering*; det kan gå ut på *begrepsmessig innovasjon*; og til slutt kan den politiske filosofen, enten som apologet eller kritiker, befatte seg med *ideologi*.

Dette er viktige oppgaver, men det er noe uklart for meg hva som gjør dem til oppgaver spesielt for filosofien. Har dette faget egentlig kapasitet til å utføre oppgavene Geuss skisserer, eller snakker vi her om et bredere fenomen – la oss kalle det «kulturkritikk» – som må trekke veksler på en rekke fag og perspektiver? Geuss har i et intervju gitt til kjenne hvilke tenkere han selv mener har oppfylt den

politiske filosofiens visjon, nemlig Hegel, Marx, Weber og Foucault.² En del filosofi sirkulerer vel her, men det er sakens historie, sosiologi, økonomi og politikk her også. Det er mulig Geuss nettopp vil bruke betegnelsen «filosofi» for å sette ord på et slikt åpent, bredt og mangfoldig perspektiv – og det er vel og bra – men vi kan merke oss at det ikke nettopp er slik begrepet brukes om dagen.

Den amerikanske idealismen

Geuss har altså stadig tro på at refleksjon og teoretisering om politikk er et meningsfullt prosjekt. Hva er det så, ifølge Geuss, som gjør at Rawls, Nozick og deres likesinnede er ute på en synkende galei – at disse nettopp ikke bedriver politisk filosofi på en nyttig måte?

Kortversjonen av Geuss' kritikk er som følger: «Hver av de to eksemplene mislykkes, blant andre grunner, fordi de på hver sin måte forsøker å overse eller viske ut historien, sosiologien og det partikulære, som utgjør substansen i enhver gjenkjennelig form for menneskelig liv» (Geuss 2008:59-60). Geuss gjør relativt kort prosess med Nozick, tilfeldigvis i et av bokens få utslag av noenlunde stimulerende prosa:

I den ofte siterte, første setningen av boken *Anarchy, State, and Utopia* skriver [Nozick]: 'Individer har rettigheter, og det er visse ting intet menneske eller gruppe kan gjøre mot dem (uten å bryte rettighetene deres)'. Deretter lar han den enkle påstanden bli liggende, mens den spreller og gisper etter luft – som en stor, dødsdømt fisk på dekket av en tråler – uten noen videre analyse eller diskusjon, og fortsetter så med å trekke konsekvensene av den (Geuss 2008:64).

Problemet med Nozicks tilnærming, hevder Geuss, er at politiske rettigheter oppfattes som «'forut' for deres kodifisering og håndhevelse i et operasjonelt rettssystem» (Geuss 2008:62-3). En rettighet blir da noe ethvert menneske simpelthen «har», i kraft av å være et menneskelig subjekt. Imidlertid har det vist seg svært vanskelig, for teoretikere av Nozicks tilbøyeligheter, å definere hva slike rettigheter er, hvor de kommer fra, hvem som har «skjenket» oss noe slikt, og ikke minst, hvorfor de ikke har blitt anerkjent før nylig. Som Geuss sier, det er plausibelt å hevde at kenguruer eksisterte før man fikk et begrep om dem, men det samme er ikke tilfelle for «rettigheter» (Geuss 2008:66). Spørsmålene man bør stille til et slikt begrep som rettigheter, er isteden hvordan det oppsto, hva slags politisk liv det er knyttet til, hvilken politisk kultur det understøtter, og, i siste instans, hvorvidt dette er en form for politisk kultur vi trenger og ønsker, alternativene tatt i betraktning.

Geuss bruker mer tid på kritikken av Rawls. Han uttaler sågar at kritikken han ønsker å fremme «ikke er en

kritikk av et avgrenset aspekt ved Rawls' teori, men en grunnleggende tilbakevisning av hele hans måte å nærme seg politisk filosofi på» (Geuss 2008:94). Samtidig er Rawls-kritikken hans stort sett overflattisk og polemisk. I et intervju har Geuss rettferdiggjort denne tilnærmingen ved å hevde at det å snakke mer inngående om Rawls er å begi seg inn i en nærmest teologisk diskurs, hvor man underlegges en skolastisk debatt om ulike fortolkninger og justeringer av mesterens verker.³ Dette kan være sant, men det setter samtidig Geuss i en kinkig situasjon: Hvordan tilbakevise hele Rawls' prosjekt uten noen gang å ta prosjektet på alvor? I realiteten har Geuss lite annet å komme med enn en rekke retoriske spørsmål: Hvorfra kommer intuisjonene som Rawls snakker om? Hvilken rolle spiller disse i samfunnet? Stemmer det virkelig at vi har en intuisjon om at rettferdighet er den fremste politiske dyd? Hvem er egentlig dette «vi»? Er oppfatningen om et valg bak et slør av uvitenhet en koherent ide? Hvorfor skal vi gå ut fra at aktører bak et slikt slør av uvitenhet vil komme til enighet om noe som helst? Og i så fall, hvorfor skal vi gå ut fra at de velger et sett med prinsipper og ikke, for eksempel: «*Head Man, Big Chief* ... eller hva som helst annet?» (Geuss 2008:72).

Dette er kun retoriske spørsmål, som sagt, men det er like fullt gode spørsmål. Det kan til og med være at rawlsianere har godt av å bruke litt tid på å besvare dem. Gjør de det ikke, må de leve med at det finnes en stor kontingent politiske filosofer der ute som ikke tar de grunnleggende bestanddelene i Rawls' prosjekt på alvor.

Et resultat av Rawls' abstraherende metode, sier Geuss, er at konkrete kulturelle og historiske forhold blir usynliggjort. For en rawlsianer er dette naturligvis hele poenget. Geuss mener imidlertid at en slik usynliggjøring er ondartet, og at Rawls' tilslørende metode ikke bare usynliggjør en rekke konkrete forestillinger, men at den også tilslører seg selv; det vil si, den tilslører det faktum at den selv er et produkt av helt bestemte historiske omstendigheter. Nå er det ingenting i veien med å ty til argumenter og metoder som hovedsakelig appellerer til en bestemt gruppe under bestemte historiske omstendigheter, sier Geuss, «så sant man ikke presenterer seg selv som noe mer enn det man er – altså, så sant man ikke lokker med å være universelt relevant for alle rasjonelle vesener» (Geuss 2008:86).

Dette bør være et ømt punkt for rawlsianere. Enten ønsker de å snakke til «alle», og da må de lene seg på en kantiansk oppfatning av rasjonalitet som sannsynligvis ikke lar seg opprettholde, eller så pretenderer de ikke å snakke til andre enn en bestemt gruppe om hva den bør tro og mene under gjeldende omstendigheter. I sistnevnte tilfelle oppstår et misforhold mellom uttalt mål og faktisk metode. For hvordan skal man adressere et publikum om

deres politiske tro og praksis når man faktisk ikke snakker om deres tro og praksis, men om idealiserte abstraksjoner? Med andre ord, hvordan kan idealteori settes i noen som helst forbindelse med faktisk politisk liv? Geuss' bok er et potent uttrykk for at dette ikke lar seg gjøre, nettopp fordi politikk ikke fungerer som en form for anvendt etikk.

Geuss mistenker åpenbart at Rawls' fremgangsmåte bærer på konservatisme. Man setter ikke undertrykkende og ulikhetsskapende relasjoner ut av spill ved å be folk forestille seg at de ikke kjenner sin sosiale stilling, sier Geuss. Å tro noe slikt ville være å tro på magi: «forestill deg at du er 'upartisk', og så blir du det» (Geuss 2008:89). Det er ifølge Geuss naivt å tro at man får et bedre grep om maktrelasjoner og ulikhet i samfunnet ved å dekke dem til, ved å ønske dem bort (Geuss 2008:90). I stedet er det stor sjanse for at Rawls' metode forsterker inngroddedommer, fordi han gir inntrykk av at slik utblokkering av faktiske forhold bærer på en rasjonalitet og gyldighet som den faktisk ikke har. Dermed blir politikken, som Geuss vil se for seg som en mangfoldig og kronglete *flux*, stående bom fast, som en inngrodd påle. Gjennom sin utpregete mangel på historisitet, kan Rawls dermed se ut til å ha gitt avkall på ethvert endringspotensial.

Men hva med Rawls' egalitarisme, vil man kanskje innvende. Den er vel progressiv? Geuss gjør hakkemat også av dette aspektet ved Rawls. Ulikhet er endemisk i enhver samfunnsdannelse, sier han. Et fullstendig egalitært samfunn er en selvmotsigelse, for det som utgjør et «samfunn» er nettopp samhandlingen mellom *ulike* aktører. Det betyr ikke at man ikke skal diskutere og evaluere de formene for ulikhet som finnes, men i siste instans kan man bare flytte ulikheten fra en dimensjon til en annen. Skal man diskutere hvordan det skal gjøres, må man igjen tilbake til konkretene.

Geussianere, forén eder!

Det avtegner seg etter hvert et skille mellom Rawls og Geuss som ligner på det mellom Don Quijote og Sancho Panza. Ut av det blå kommer det plutselig fra Rawls: «Men, er det ikke et *veil of ignorance* (ridder) jeg ser konturene av i horisonten!? Og det ved siden av, det må da være en *original position!* (hans væpner)». Geuss beholder bena på jorda: «La oss gå nærmere, vi ser ingenting fra denne avstanden». De går bort, og Geuss konstaterer: «Nei, det er ikke et *veil of ignorance*, det er bare noen vanlige folk med usammenhengende og ofte motstridende oppfatninger og handlingsmønstre (en vindmølle)». For å underbygge analogien, gjengir jeg en av Geuss' (riktignok ganske få) *sanchismos*: «Rawls' mangel på en teori om hvordan hans ideelle påbud er tenkt implementert ... er ikke en liten skjønnhetsfleck som forsterker ansiktets øvrige skjønn-

het, men et tegn på en dødelig svulst i overhuden» (Geuss 2008:94). Bedre kan det neppe sies.

Til å være en bok om det konkrete og partikulære, er *Philosophy and Real Politics* skuffende tom for konkrete eksempler, *cases*, og annet «kontekstuel» materiale. Det er også en pinlig uryddig bok, preget av unødvendige og til tider ganske irriterende gjentakelser. Den yter ikke temaet nok plass, og det er dermed en overflatisk bok, som for øvrig preges av forfatterens i overkant store avstand fra, og manglende interesse for, dem han kritiserer. Det er med andre ord en ganske generell bok om viktigheten av å ta innover seg den spesifikke konteksten. Geuss har muligens en forklaring på dette. Han kan svare, i tråd med loven jeg formulerte over, at i dette tilfellet krevde konteksten en ganske generell bok – en programerklæring.

Geuss poengterer gjentatte ganger i løpet av boken hvordan «filosofi og politisk teori henger sammen med praktisk inngripen» (Geuss 2008:95). Om vi nå skal lese *Philosophy and Real Politics* som en slik inngripen, vil vi se at det den forsøker å gjøre er å utfordre den angloamerikanske politiske filosofien til å ta steget ut av den idealiserende, og derfor selvsentrerte, diskursen den nå befinner seg i, mot faktisk politikk slik den utøves i det daglige. Det viktigste grepet i så måte er å søke mot konkretene. For å si det med Raymond Geuss' tidligere kollega, Richard Rortys ord: «For å fortrylle verden på nytt ... må man holde seg til det konkrete» (Rorty 1991:175).

I den grad man mener Geuss' bok er en vellykket inngripen, vil man også måtte mene at det har blitt mer makt-påliggende for den politiske filosofien å begrunne sin egen eksistens. Selv synes jeg en slik inngripen var på høy tid, og jeg anser derfor Geuss' bok som svært vellykket, på tross av nevnte skjønnhetsfeil. Til slutt, la oss skru opp dramatikken og erklære at Geuss' bok markerer startskuddet for en intellektuell kamp mellom rawlsianere og geussianere. Hvilken side kjemper du på?

NOTER

¹ Av hensyn til leseligheten har jeg oversatt sitatene fra den engelske originalen.

² Intervju på: <http://philosophybytes.com/2008/10/raymond-geuss-o.html>.

³ Intervju på: <http://philosophybytes.com/2008/10/raymond-geuss-o.html>.

LITTERATUR

Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

Rorty, R. 1991, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», i *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge

University Press.

DET GLEMTE THUMOS

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE LOTTA THOLANDER, M.A.

Av Hege Dypedokk Johnsen

Lotta Fladby Tholanders masteroppgave kunne ikke kommet på et bedre tidspunkt. Få måneder etter innleveringen kommer debatten om norske soldaters verdier: De omdiskuterte sitatene i høst – «drepning er bedre enn knulling» og «til Valhall!» – har «sjokkert» Norge. Uttalelsene fra norske soldater i Afghanistan passer dårlig med imaget «snille, lille Norge» som ønsker å fremstå som fredsnasjon. Bedre blir det ikke når enkelte går inn for å forsvare dette: «Hva angår den oppgløddheten som overgår den seksuelle, er det fristende å stille spørsmålet: Er det noen av personene med all denne rettferdige harme som overhodet har stridserfaring?»¹ Er soldatrollen, enn si hele den militære profesjon, av en så edel karakter at den ikke må utsettes for «rettferdig harme» – og da særlig ikke av personer uten egen stridserfaring? Nei, heldigvis ikke. Det er nettopp dette Tholander tar tak i: Masteroppgaven omhandler den ideelle soldat, sentrale dimensjoner ved dannelsen, konstruksjonen og idealene som er gjeldende for soldaten og den militære organisasjon. Men dette er en masteroppgave i filosofi, hvor kommer filosofien inn? Den kommer selvfølgelig med Platon:

Intensjonen med oppgaven er å drøfte hvorvidt elementer av Platons teori, herunder teorien om den ideelle krigeren og *thumos* kan være anvendelig og ha overføringsverdi i håndtering av dilemmaer hos soldaten, i Forsvaret og i samfunnet som helhet anno 2010. (Tholander 2010:1)

Kort sagt: Det Tholander ønsker å undersøke er soldatkarakteren i det norske Forsvaret, og trekke paralleller mellom denne og Platons teori om vokterkarakteren, slik den skisseres i hans verk *Staten*. Vokterklassen består av statens «voktere», det vi idag vil omtale som soldater. Videre indikerer hovedtittelen på Tholanders masteroppgave, *Det glemte thumos*, at begrepet *thumos* er sentralt i hennes opp-

gave. Hvordan skal vi så forstå *thumos*? «Ifølge Platon er *thumos* en avgjørende del av den ideelle krigerens sjel (...) det er delte meninger om hva begrepet *thumos* egentlig inneholder, innebærer og hvordan *thumos* kan og bør tolkes.» (Tholander 2010:11) Tholander vegrer seg for å gi en kort definisjon av begrepet. Selv om det er tittelen på hennes oppgave, så venter hun helt til kapittel 3 før hun sier noe mer om hva dette begrepet betyr:

Hos Platons ideelle kriger er det *thumos* som er den avgjørende del av den tredelte sjelen. *Thumos* er tilknyttet verbet *thyóomai* som betyr 'å bli vred'. Substantivet som tilsvaret dette ordet er *thymós*, og oversettes gjerne med flere ord på norsk, som mot, vrede, vilje og/eller temperament. (Tholander 2010:24)

I den grad Tholander selv oversetter begrepet, oversetter hun det til *temperament*. I *Staten* introduseres analogien mellom statens tre deler: ledere, voktere og arbeidere – og sjelens tre deler: fornuften, temperamentet og begjæret. *Thumos* er på denne måten en av sjelens tre deler, slik Platon skisserer tredelingen av sjelen i *Staten*. Som allerede nevnt er *thumos* nært beslektet med *sinne*, men det inneholder også skam, behovet for respekt og anerkjennelse – og ikke minst spiller denne delen av sjelen en sentral rolle i forbindelse med vokternes spesifikke dygd, *mot*: Sjeledelen *thumos* er en forutsetning for *andreía* – som betyr *mot*. (Hobbs 2000:69).

Tholander benytter Samuel Phillips Huntingtons verk *The Soldier and the State* som utgangspunkt når hun vil trekke linjer mellom Platons teorier og soldatrollen.² I verket tar Huntington for seg soldatens rolle i et historisk perspektiv. Tholander påpeker likheter mellom Platon og Huntingtons syn på soldatrollen:

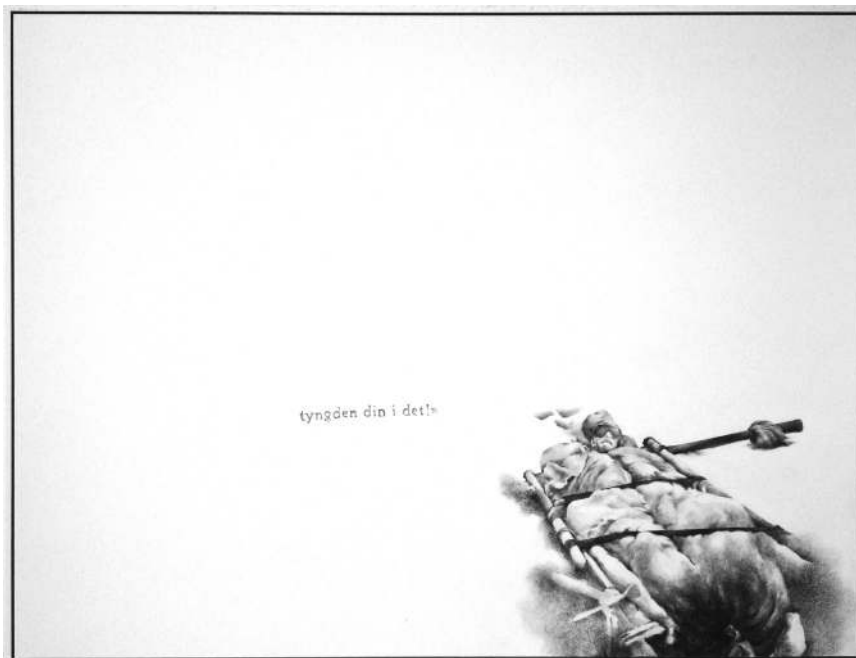
Platon ville trolig peke på *thumos*' rolle i sjelen og hevde at denne delen av sjelen er spesielt fremtredende hos krigeren, og dermed skiller han [soldaten] fra en øvrig borger (...) Huntington hevder at det finnes et fellestrekk hos alle soldater som skiller seg fra de fleste siviles (Tholander 2010:44).

Dette fellestrekket kjennetegnes i følge Huntington av evnen til å lede og «kontrollere en menneskelig organisasjon som har som primærfunksjon å anvende vold» (Tholander 2010:44). At dette trekkes frem som parallell til Platons teori om *vokterne* er noe underlig. For Tholander vet jo (eller gjør hun det?) at det slett ikke er vokterne som skal lede seg selv: Huntingtons karakterisering av soldatenes fellestrekk samsvarer ikke med Platons voktere, fordi denne kontrollen ikke faller inn under vokternes område: Egenskapene Huntington peker på, slik Tholander fremstiller dem, ligner mer på egenskaper hos Platons *ledere*.

Hva er det så Tholander hevder at Forsvaret bør lære av onkel Platon? Foruten å påpeke likheter mellom Platons teori og Forsvarets praksis (slik som at utdanning er viktig osv.), er Tholanders budskap at Forsvaret bør lære å være mer åpne om hvilke egenskaper som trengs for å være en god soldat – ifølge Tholander for eksempel kontrollert aggressivitet og villskap:

... egenskapene er imidlertid fraværende i Forsvarets etterlysning av den ideelle soldat, særlig 'det ville' (*thumos*) (...) kontrollert aggressivitet kunne være en god oversettelse på *thumos* og en egenskap ved en soldat det bør være rimelig å etterlyse. (Tholander 2010:70-71)

Det er vanskelig å støtte opp under dette: For det første skjærer det i øyet å se «det ville» bli etterfulgt av *thumos* i en parentes – som om dette skulle være ensbetydende! Videre er det underlig, for jeg betviler at Tholander selv mener disse er substituerbare størrelser; hun har skrevet utfyllende om utdanningen av *thumos*. Misforståelsen må ligge i at hun, selv om hun er bevisst at Homer også skrev om *thumos* (i forbindelse med Akilles), ikke skiller tilstrekkelig mellom homerisk og platonisk *thumos*. Vi må huske at *thumos* som begrep ikke ble oppfunnet av Platon. Å forstå *thumos* som «vill og aggressiv», er å vektlegge begrepet *thumos* slik det er beskrevet i skildringer av det homeriske krigersamfunnet, da med utgangspunkt i at det stammer fra et verb som kan oversettes med «vrede». Platon selv



Illustrasjon: Maria Garred

videreutvikler dette begrepet ved å 1) tilskrive det flere følelser/egenskaper, 2) beskrive det som en av sjelens tre deler, og ikke minst 3) fokusere på *thumos* som noe som må *tøyles*: Platon vektlegger nettopp at *thumos* ikke skal forbli vill og primitiv, men må sofistikeres, slik at de *thymetiske* elementene blir utporsjonert på en veloverveid måte. Tøylingen av *thumos* skal forhindre at vokterne oppfører seg lik en villmann, eller en «brølende okse, brusende elv eller kneggende hest» (*Staten* 396b). For jo edlere den gode thymetiske vokter er hos Platon, desto mindre sint vil han kunne bli (*Staten* 440cd). Slik sett er «kontrollert aggressivitet» mer i tråd med Platons ideal for vokteren, men en god oversettelse for *thumos*? Nei. Den er altfor smal.

Tholander skriver godt om Platons tredeling av sjelen. Hun får dekket over mye, og forklarer på en lesevennlig måte. Men oppgaven har en stor svakhet: Tholanders «egne» argumenter og synspunkter er så godt som fraværende: I de fleste diskusjonene – blant annet den om hvorvidt *thumos* er et sosialt fenomen eller ikke – støtter Tholander seg utelukkende på filosof Hanne Andrea Kraugeruds kritikk av Burnyeat. Tholander legger stor vekt på å få frem norske filosofers utlegninger, noe som er prisverdig i og for seg, men resultatet blir at de mer sentrale, for eksempel Cooper og Burnyeat, blir behandlet på en indirekte og overflatisk måte. Andre sentrale teoretikere er glatt hoppet over: Burde ikke Strawsons begrep om *thumos* som *reactive attitudes and feelings*³, at *thumos* som sjeledel danner et sett med holdninger og følelser som *responderer* på ytre hendelser, blitt inkludert i debatten om *thumos* som sosialt fenomen? Hvis det er slik at Tholander er enig med Kraugerud i ett og alt angående

disse spørsmålene, hvorfor opplyser hun ikke leserne om at «Kraugeruds lesning er den jeg sympatiserer mest med», eller noe lignende?

Det samme gjentar seg i kapittel 5, nærmere bestemt «5.2. Funksjon på to nivåer?» Undertittelen sikter til tematikken om krigens to nivåer, det statlige og det individuelle. Her redegjør Tholander for Bomann-Larsens doktoravhandling⁴, i stedet for å forholde seg direkte til teoretikerne Michael Walzer, David Luban og David Rodin. Noe av det mest grunnleggende ved realpolitikken, som Walzer representerer, er at den skiller mellom privat og offentlig moral. Videre hevder den at moral kun gjelder individer, ikke den offentlige sfæren. Slik sett er moral til en viss grad med i betraktninger om offentlige anliggender, men et betydelig antall realpolitikere hevder at moralen både *kan og bør* sees bort ifra i offentlige anliggender.⁵ I stedet for å gå inn i denne diskusjonen selv, om hvorvidt betingelsene for selvforsvar på individplan «overføres» til å gjelde «kollektivt selvforsvar», så nøyer Tholander seg med å referere til Bomann-Larsens avhandling (Tholander 2010:46-47). Videre nevnes ikke bakgrunnen for Walzers teori, at han hevder retten til å forsvare eget landterritorium kan utledes av individenes eiendomsrett, fordi landet er deres felles eiendom.⁶ Ei heller Rodins tre velkjente motargumenter til det realpolitiske skillet mellom soldater versus individer når det gjelder utøvelse av vold, nevnes.⁷ Det ypperlige springbrettet forblir dermed ubrukt: Tholander tar ikke skrittet fra å bruke Bomann-Larsens avhandling som et *utgangspunkt* til selv å komme med kritikk, refleksjoner eller argumenter.

Deretter har vi Tholanders språklige valg. I tillegg til noen slurvefeil, blant annet feilskrivning av navn i litteraturlisten, så har hun noen mystiske ordvalg: Hvorfor bestemmer hun seg for konsekvent å skrive om Platons *krigere*? Som Tholander skriver «Jeg har valgt å betegne Platons utvalgte beskyttere av staten for krigere... 'kriger' og 'krigersk' er ofte forbundet med det aggressive og brutale... Allikevel skal vi se at Platons ideelle krigere ikke oppfyller disse negative kriteriene» (Tholander 2010:9). Da forstår jeg ikke valget. Hvorfor har hun ikke brukt den mest vanlige norske oversettelsen, nemlig *voktere*? Det eneste svaret jeg kan komme på, er at hun ved å bruke *kriger* – selv om hun vet at dette er lite dekkende for den utdannede og beherskede idealvokteren hos Platon, underbygger Tholanders budskap til Forsvaret om at de må tørre å etterlyse «krigerske» egenskaper som aggressivitet. Dette siste, selve budskapet, er også bekymringsverdig. Tiltrekker ikke Forsvaret seg for mange «krigerske» ungdommer allerede? Burde ikke snarere budskapet til Forsvaret være at de bør – som Platon!

– fokusere mer på å tøyne sine krigerske tendenser, og kun utporsjonere dem dersom det er *absolutt* nødvendig?

Hvis noen er i tvil: Tholander har skrevet en fantastisk bra masteroppgave som definitivt er verdt å lese. *Men*: Hvor er brodden? Tholander har en nøktern skrivestil, hun tar ingen sjanser. Til og med i hennes siste setning i konklusjonen legger hun bånd på seg og er unødendig forsiktig: «Forsvaret bør derfor *kanskje* gjenerindre og etterlyse Platons glemte *thumos*» (Tholander 2010:77). Heldigvis er tema så fengende at den flinke, men akk så tilbakeholdende skrivestilen slipper unna. Tholander er inne på at det motsatte av ukontrollert *thumos* er selvbeherskelse. Tholander selv skriver utrolig behersket: Jeg skulle ønske hun våget mer, at hun tok mer plass og var mer offensiv – at hun rett og slett hadde latt sine egne *thymetiske* elementer få mer spillerom.

NOTER

¹Hentet fra Dokument.no, skrevet av Christian Skaug. Document.no er et nettsted for politisk analyse, kommentarer, essays og reportasjer. På document.no skriver journalister fra inn- og utland om aktuelle temaer, særlig innen internasjonal politikk.

²Huntington var en amerikansk statsviter, som gjennom en årrekke virket som professor ved Harvard University.

³Fra essayet «Freedom and Resentment», 1974, s.6, i *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen & Co LTD, London.

⁴*Reconstructing the Moral Equality of Soldiers*, 2007.

⁵Augustin, Machiavelli og Hobbes er eksempler på filosofer som gir bakgrunn for realpolitiske synspunkter, og som forsvare distinksjonen mellom privat og offentlig moral.

⁶Agora nr.4, s.146

⁷Fra Rodin kap. 6. Egen oversettelse.

1. *Det er en trusselforskjell fordi soldater har større rett til å utøve vold, og selv bli utsatt for vold.*

2. *Staten kan ikke «stikke av» slik som individer kan.*

3. *Den moralske retten til å drepe i selvforsvar (i den grad en slik rett finnes) forsvinner når det gjelder kollektivt selvforsvar i en krigstilstand, fordi begge parter tilsynelatende «har rett til» å drepe i selvforsvar.*

LITTERATUR

Agora, nr.4, 2006

Bohmann-Larsen, L. 2007, *Reconstructing the Moral Equality of Soldiers*, Acta Humaniora, Unipub., Oslo

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

Platon, (red: Andersen, Ø., Emilson, E.K., Frost, T.Kolstad, H. og Kraggerud, E.) 2001, *Staten*, oversettelse ved Henning Mørland, trykt i Platon samlede verker, Bind V, Vidarforlaget as, Oslo.

Rodin, D. 2002, *War and Self-Defence*, Oxford: University Press.

Tholander, L.F. 2010, *Det glemte thumos*, Unipub, Oslo

Walzer, M. 1992, *Just and Unjust Wars*, New York 1992,

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

filosofi, *sb*, begrep som oppstod i et filosofisk tidsskrift ved Universitetet i Oslo på 2000-tallet, da behovet for å kamunere ens tendenser mot en filosofisk tankegang ble prekær. Filosofiske tekstfelle skrevet på normalt vis, med utansattinn bokstaven «r» som andre bokstav i hvert ord. Denne kodingen er nyttig til den enkelte nå bli å lære kan lient den filosofie noe som ikke er merkelig, tatt dens avanserte form i betraktning.

gadamere, *vb*, som i «skal vi gadamere?». Betegner en aktivitet hvor man i fellesskap tegner opp sirkler, og forsøker å finne veier inn i sirklene. Det er uklart hva formålet med aktiviteten er, og om det finnes tilfeller av vellykkede utfall på aktiviteten.

gavagai, *sb*, en term fra Willard van Orman Quine. Ment som et eksempel for å belyse én (beslektet) del av hans teori om oversettelsens ubestemmelighet (*the indeterminacy of translation*), nemlig referansens ubestemmelighet (*the inscrutability of reference*).

Tenk deg feltlingvisten som skal kartlegge et fremmed språk gjennom observasjon av de språklige disposisjonene til en taler av dette språket. Lingvisten observerer den fremmedspråklige taleren i hennes miljø, og de havner i en situasjon hvor taleren ytrer «Gavagai!». Et fremtredende aspekt ved situasjonen de befinner seg i, er en hare som kommer hoppende frem fra bak et tre. Det virker naturlig å danne seg en teori om at «gavagai» omfatter harer på et eller annet vis, og det får lingvisten bekreftet neste gang taleren ytrer «gavagai», også denne gang i en situasjon som innebærer en hare. Men, en konsekvens av referansens ubestemmelighet er at det ikke finnes noe faktum som skal tilsi at «hare» er den korrekte oversettelsen av «gavagai». Lingvisten tolket «Gavagai!» som «En hare!», men når en hare er tilstede, så er også en *ufrakoblet haredel* tilstede. Det samme gjelder også for et *temporalt stadium* av en hare. Hvilken skal lingvisten velge? Uansett hvilke situasjoner han kommer opp i, vil ikke den språklige adferden til taleren endres vedrørende hareobjektet. Han kan spørre om det er en ufrakoblet haredel eller en hare man ser, men det er ingen forskjell i den observerbare adferden som kan skille mellom harer, ufrakoblede haredeler eller temporale stadium av harer. Det er dog forskjeller i den oversettelsen lingvisten velger å bruke for sitt eget språk, så det anses som et betydningsfullt problem, blant annet fordi meningen til uttrykket ikke kan avgjøres som korrekt (eller ukorrekt).

Selvfølgelig, sier Quine, eksempelet er utpønsket og perverst, men det filosofiske poenget er ikke svekket av den grunn, og han gir også andre og mindre komiske eksempler på referansens ubestemmelighet.

Quine er for øvrig naturalist, og mener at ord og setninger ikke har en bestemt mening som går utover språkbrukernes (observerbare) disposisjoner til å bruke visse ord og setninger. Likhet i mening er ikke *underbestemt* av språklige disposisjoner, det er *ubestemmelig* – det finnes intet faktum som kan avgjøre om en setning eller et ord er *likt i mening* som et annet.

Referansens ubestemmelighet faller som nevnt under tesen om oversettelsens ubestemmelighet, som sier at et *komplett* språk kan oversettes til et annet språk på flere, avvikende vis, under kompatible språklige disposisjoner, men med inkompatible resultater. Det finnes ikke noen språklige fakta som gjør at man kan oversette et språk til et annet på ett riktig vis, det finnes ikke engang noen språklige fakta som kan kartlegge det samme språket *på seg selv* på identiske vis.

Noen mulige konsekvenser av et slikt syn kan spesielt sies å ha ringvirkninger over til refleksjoner omkring tanke og kommunikasjon, semantisk teori, samt praktisk oversettelse i seg selv. I hvilken, om enn noen grad er tanker determinert av språk? Hvis innholdet til meningsutvekslinger blir uttømt av observerbare språklige disposisjoner, og den samme ytringen *a*, forstått på denne måten, kan gi forskjellige språklige resultater *b* (utover indeksikalitet), hva sier da dette om tankene som ligger bak? Bli det i det hele tatt mulig å skape en slik distinksjon? Sett uavhengig av et tanke/språk-forhold kan det umiddelbart også se vanskelig ut å bedrive semantisk analyse under et naturalistisk syn, av den grunn at betydning gjerne defineres ut fra annen betydning. Sist, men ikke minst, vil oversettelse fra et språk til et annet være sterkt svekket av de begrensninger ubestemmeligheten setter, et resultat mange vil se som uholdbart. Ø.B.

gefundenes Fressen, *ty.*, eg. funnet føde, lekkerbisen; i overført betydning: noe som hender el. er meget beilelig.

Gud, *sb*, den allvitende elektromagnetiske kraften ifølge elektromagnetiske teorier om bevissthet.

KROPPEN SOM POLITISK ONTOLOGI

MEISTERBREV VED JON FURHOLT



Kva handlar masteroppgåva di om?

I oppgåva freistar eg fyrst å etablere eit omgrep om «det politiske» som knytter seg til det som viser seg som politiske fenomenen. Med utgangspunkt i dette omgrepet freistar eg å modellere grunnrisset for ein *politisk ontologi* med hjelp av den kroppslege ontologien til den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty.

Kva argumenterer du for/mot i oppgåva?

Eg argumenterer for at vi treng ein politisk ontologi som ser på den måten politiske fenomen faktisk er politiske på, og at det ontologiske og politiske bidraget som Merleau-Ponty legg for dagen, gjev oss høve til å tenkje nett «det politiske». Kroppen har ein særskild ontologisk struktur – eller som Merleau-Ponty meir radikalt seier det: kroppen er ein prototype på Veret – og gjennom å forstå denne og korleis kroppen *gjer seg sjølv politisk* kan vi forstå konstitusjonen av politiske fenomen.

Kvifor bør andre lese oppgåva di?

For det fyrste fordi fenomenologi framleis er sørgjeleg gløymt og gøymt på Blindern, og for det andre fordi denne måten å drive politisk filosofi på skil seg frå den meir klassiske, normative teorien, og kan difor vere eit anna og interessant perspektiv. Merleau-Ponty er på veg inn att – det er viktig å vere hippogkul nok til å vere før alle andre.

Kva er planane dine for framtida?

Eg satsar på å få meg arbeid som gjer at eg ikkje treng å setje foten min utanfor Blindern, slik at eg kan fråtse i fetaostchattaen på Niels resten av livet.

PANPSYCHISM AND THE INTERPRETING OF PHYSICALITY

MESTERBREV VED HEDDA HASSEL MØRCH



Hva handler masteroppgaven din om?

I oppgaven tar jeg for meg panpsykisme, en teori som hevder at mentalitet er et grunnleggende og allestedsnærværende trekk ved virkeligheten – eller med andre ord: at det mentale ikke kan reduseres (verken epistemologisk eller metafysisk) til noe ikke-mentalt, og at mentalitet er en egenskap ved alt som finnes i universet. Dette virker umiddelbart ganske usannsynlig, og posisjonen er ikke spesielt populær. Men historisk har ulike former av teorien hatt flere betydelige tilhengere, for eksempel Leibniz, Spinoza og Whitehead. I det siste har panpsykisme også blitt gjenstand for fornyet interesse blant enkelte analytiske filosofer som mener at det ikke kan finnes noen løsning på sentrale problemer i bevissthetsfilosofi innen ordinær fysikalisme.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Min første påstand er at fysikalisme, slik det vanligvis forstås, ikke kan være sant – fordi det ikke er kompatibelt med realisme (dvs. ikke-eliminativisme/ikke-reduksjonisme) om bevissthet, realisme om kausalitet og heller ikke med ideen om at alle ting må være i besittelse av såkalte intrinsiske (ikke-relasjonelle) egenskaper. Deretter prøver jeg å vise hvordan panpsykisme kan ta høyde for alle disse, og at vi derfor bør foretrekke panpsykisme fremfor fysikalisme.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

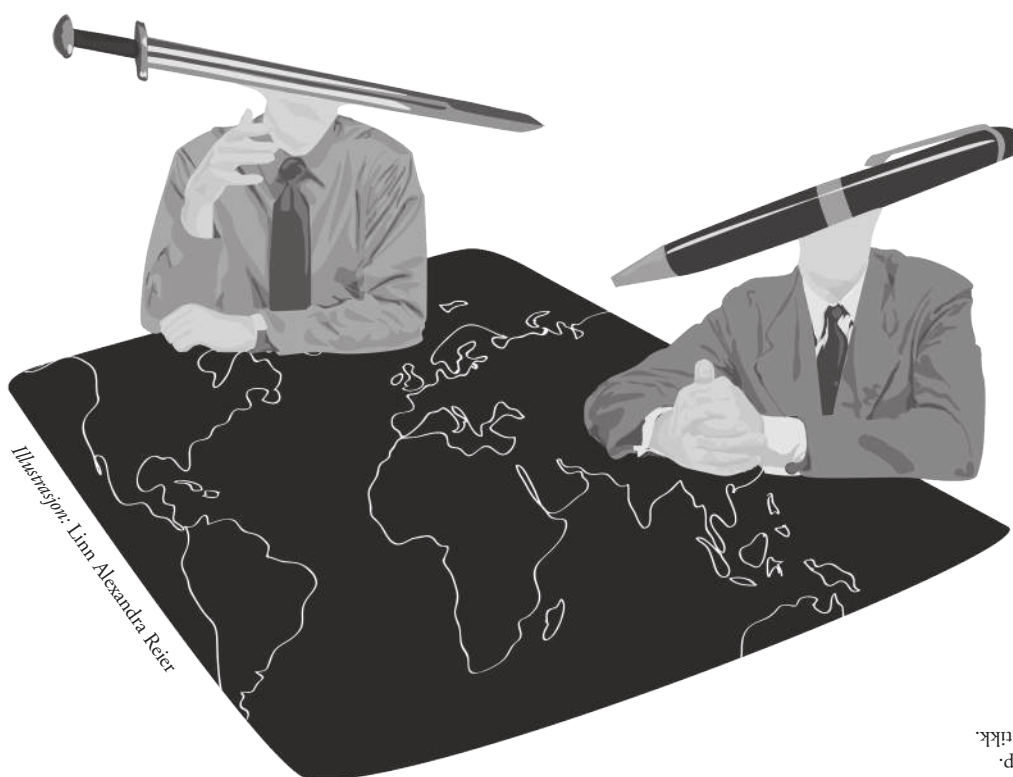
Jeg tror oppgaven kan gi en god oversikt over de viktigste argumentene for panpsykisme, for dem som er interessert i det. Jeg tar også for meg to problemer med fysikalisme, problemet med realisme om kausalitet og problemet med intrinsiske egenskaper, som i motsetning til problemer i bevissthetsfilosofi ikke vanligvis presenteres som mulige grunner til å gå bort fra fysikalisme i det hele tatt.

Hva er dine planer for fremtiden?

Ideelt sett vil jeg gjerne fortsette å drive med filosofi, og jeg er derfor i gang med å søke på ulike stipender som kan gi meg den muligheten.

FILOSOFIQUIZ

1. Hvem sa «Krigen er alle tings far»?
2. Under hvilken omstendighet er det legitimt å drepe innenfor Hobbes' samfunnskontrakt?
3. Hva heter monsteret som gav navn til Hobbes' hovedverk?
4. Hvilke to byer i gamlestamentet ble rammet av Guds vrede for borgernes utsvevende livsførsel?
5. Med hvilket begrep betegnet Mahatma Gandhi sin ikkevoldsteknikk?
6. Hvilken skribent ga i 1966 ut boka *Blikket* på sitt eget forlag?
7. I Derridas essay «Benjamins fornavn», er utgangspunktet en bestemt forfatter og en bestemt artikkel. Hva heter forfatteren og hva heter artikkelen?
8. Hvem sa at makten vokser ut av munningen på en pistol?
9. Carl Fredrik Reuterswårds svært kjente skulptur, «Nonviolence» står blant annet utenfor FN's hovedkvarter i New York. Hva forestiller skulpturen?
10. Hva kaller vi gjerne politikken som førte til demilitarisering av Norge ført av Arbeiderpartiet i 1930-årene?



- SVAR
1. Heraklit
 2. Der selvpreserवेशjonen er truet, kan individet bruke retten til selvbevarelse.
 3. Levitathan
 4. Sodoma og Gomorra.
 5. Satyagraha
 6. Jan Erik Vold
 7. Walter Benjamin: «Zur Kritik der Gewalt» (Om kritikk av volden).
 8. Mao Zedong
 9. En pistol med knyttet løp.
 10. Det brukne geværs politikk.

KRYSSORD

Av Mats Lende

VOLD	GÅR	INSEKT	FOR- BRUKER	PLAGE	FØRING	POSEN		PRON.	KOMMUNIST
FROMM	HYGIENISK	EGEN		ARTER	DISTRE			JEG	ARKITEKT
ROM					URO				
SYNS					ART.	LIKE		LIK	
			RESERV- ERER					LIKE	HVIN
PRON.			PARTI		DESSERT				YARENDE
PEN			LERMANER		FILOSOF			DIKT	
					ART.	OMSLAG		VLIK	
HOLD- BAR							TALLORD		
							VANDRET		
FINS		PERIODEN			VÆRIG			LAND	
		MANGFOLD							
GRUPPE					DYR		TALL- UDOGMA- TISK	SELSKAP	
								ROM	
INSTRU- MENT	EKSKRE- MENT RENNE				GENE- RAL				KREM
					FINS	KJÆR- LIG	STILIG Ø ÅND		LIKE
HANDEL								STIFT- ELSE	
								VRISS	
MANN- NAVN			SVIMMEL		VERV				
DESSERT									
ØYNE			KURS	MASKIN				FILOSOF	
	MOLL	ØYNER			DIKT				ORG.
					FILOSOF				FILOSOF
FYLLER					TØYS				YTRE
					IDIOT				
KOVJ.			LEGE- MIDLER						VOKSE
			HANDLING						FÅR
KLAGE				HVIN		DET	REDSKAP		
							SIVESP.		
EVER	VAVE	ART.		TÆRE FOR				VIRULET	
		SIMUL- TANE							ØNSKER
		ØYNE							SMILE
UTENOM									
BANNORD						ØYNE		RIKKE	
					GRIP			FILOSOF	

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.



Ervind Freng Dale 2010

NESTE NUMMER

KLASSISK FILOSOFI

Filosofisk supplement 1#2011 har tema «Klassisk filosofi». Etter førsokratikernes fokus på naturen ble interessen rettet mot hva vi nå vil betegne som de klassiske, filosofiske spørsmålene: Hva er et menneske, og hva er det gode liv? Videre: Hva er kunnskap, hva er moralsk dygd? Deretter fulgte spørsmål vedrørende fysikk, politikk, logikk – kort sagt alle grunnleggende filosofiske temaer.

Som toneangiver for den vestlige filosofiske tradisjon er Platon kroneksempel på en klassisk filosof. Hvilke filosofiske problemstillinger kan ikke føres tilbake til ham? Videre er Aristotles selvskreven på listen over klassiske filosofer. Skjønt Platon og Aristoteles er de sentrale filosofene innen klassisk filosofi, finner vi flere store videreførere. De første var de hellenistiske filosofene: kynikerne, epikureerne og stoikerne. Epiktet, stoikernes store stjerne, er kjent for refleksjoner angående hvordan vi skal forholde oss til andre mennesker, til vår bevissthet og til vår kroppslige væren – og ikke minst, hvordan vi skal forholde oss til døden. Senere følger kirkefaderen Augustin, som også må kunne sies å ha lagt mye av grunnlaget for senere tids filosofi.

Man kan også stille spørsmål omkring hva som fortjener statusen *klassisk filosofi*. Bør kriteriet defineres ut fra tidsepoker – for eksempel utelukkende filosofi fra antikken, eller avhenger begrepets rekkevidde snarere av innholdet? Bør all filosofi som tar for seg klassiske, filosofiske problemstillinger karakteriseres som *klassisk filosofi* - og hva med Descartes, Hume og Kant: I hvilken forstand er disse klassiske filosofer?

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, håper vi på ditt bidrag til neste nummer av Filosofisk supplement. Send oss en mail og fortell oss om dine tanker: redaksjon@filosofisksupplement.no

Alle bidrag mottas med takk. Frist for innsending av utkast eller ideer er **3. januar**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til videre arbeid med teksten.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Roger Bakke (f. 1989) er bachelorstudent i gammelgresk ved UiO.

Kristian Bjørkdahl (f. 1978) er phd-stipendiat ved Etikkprogrammet og jobber ved Senter for utvikling og miljø (SUM) ved UiO.

Tore Linné Eriksen (1945), faglitterær forfatter, historiker og professor i utviklingsstudier, Høgskolen i Oslo.

Eskild Kjos Fjell (f. 1986) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Helga Forhus (f. 1979) er mastergradstudent i filosofi ved UiO.

Jon Furholt (f. 1985) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Cornelius Jakhelln (f. 1977) er forfatter, musiker og tidligere student i filosofi.

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

Ørjan Steiro Mortensen (f.1988) er mastergradstudent ved UiO.

Espen D. Stabell (1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Eberhard Karls Universität Tübingen.

Hannah Monsrud Sandvik (f. 1989) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Martin Østtveit (f. 1983) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjon

Gunnhild Bakke (f. 1958) er utdannet billedkunstner ved Statens Håndverk- og kunstindustriskole og Statens Kunstakademi i Oslo.

John Hoelstad Dæhlie (f. 1986) er mastergradsudent i grafikk ved KHiO.

Maria Garred (f. 1986) er mastergradtudent ved Kunstakademiet i Trondheim.

Anne Grefstad (f. 1982) er mastergradstudent ved Kunstakademiet i Trondheim.

Ane Steinsholt Hem (f. 1979) er masterstudent i estetikk med fordypning i litteratur.

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

My Lothe (f. 1989) studerer ved Strykejernet Kunstscole.

Linn Alexandra Reier studerer visuell kommunikasjon KHiO

Tone Berg Størseth (f.1985) har en mastergrad i kunsthøgskolen fra KHiO.

Kryssord

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

Filosofisk supplement beklager at Siv Jakobsen Grans illustrasjon i forrige nummer (3/2010, s. 32) ble kreditert til Stine Beate Schwebs.