

KLASSISK FILOSOFI

- 4 **OM FILOSOFEN, VÆREN OG IKKE-VÆREN**
Ørjan Steiro Mortensen
- 13 **FRA KONTROLL OVER EMOSJONER TIL KONTROLL OVER HANDLING**
SORG OG SHERMANS MILDE STOISISME
Elin Munkerud
- 20 **HISTORISK DISSONANS**
I NIETZSCHES *TRAGEDIENS FØDSEL*
Emil Bernhardt
- 32 **FRAM FRÅ GØYMSLA**
MERLEAU-PONTY OG ONTOLOGIEN
Jon Furholt
- 39 REISEBREV
REISEBREV FRA WIEN
Hilde Vinje
- 40 **I LYS AV PANDORA**
EN SAMTALE MED VIGDIS SONGE-MØLLER
Hege Dypedokk Johnsen & Victoria Hannevold Koritzinsky
- 44 OVERSETTELSE
«FOR POETEN AULUS LICINIUS ARCHIAS» AV MARCUS TULLIUS CICERO
Tor Ivar Østmoe
- 52 **KOMPROMITTERT FELLESSKAP**
KRITIKK AV *MIDT I. FRANSK FILOSOFI I DAG*, GUNNAR BERGE
Jonas Jervell Indregard
- 55 KRITIKK AV MASTEROPPGAVE
FIKTIV SKEPTISISME OG VIRTUELLE FIKSJONER
Reier Helle
- 61 UTDRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*:
SWAMPMAN
- 62 MESTERBREV
ESPEN D. STABELL
- 63 MESTERBREV
JAN-FREDRIK BRASETH
- 64 **QUIZ**
- 65 **KRYSSORD**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

7. ÅRGANG 1/2011

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:	Øyvind Gallefoss
Økonomiansvarlig:	Jan Olav Andresen/ Erlend Kristensen
Layout:	Vera Lid
Øvige redaksjonsmedl.:	Helga Forus Anniken Fleisje Øystein Buran Reier Helle Hieu Tran Ngoc Jens Kristoffer Haug Daniel Parmeggiani Gitlesen

Omslag: Ingrid Berge

KLASSISK FILOSOFI

Kva er klassisk og korleis skil det seg frå det forgjengelege eller det moderne? Klassisk filosofi er tenking som finn stad i dei klassiske epokane, og etymologisk handlar dette om noko som er av utsøkt kvalitet, noko som kjem frå ei form for gullalder der verkeleg framifrå kunst, musikk og filosofi blir skapt. Kanskje er det sant at det er med den klassiske filosofien at dei sentrale ideala, jakta på det sanne, det gode og det skjønne, blir teke på alvor.

Etter førsokratikaranes fokus på naturen vart interessa retta mot kva vi no forstår som dei klassiske, filosofiske spørsmåla: Kva er menneske, kva er det gode liv? For ikkje å snakke om kva som er kunnskap og kva som er moralsk.

Har vi klart å halde det generisk filosofiske i hevd? Eller har vi forlate filosofiens start og mål? Har tida etter den klassiske, svært produktive perioden vore prega av degenerert tanke og forfall? Sjølv om vi kan sjå opp til den klassiske filosofien og finne «det beste som er sagt og tenkt», kan det klassiske berre vere det frå vårt samtidige perspektiv. For å forstå det klassiske må vi innom måten det klassiske blir produsert historisk, og det er berre gjennom dét vi kan gripe korleis vi skil oss frå det, korleis vi ikkje er klassiske.

Med dei antikke kjem sjølve filosofien på plass, og det er med dét vi får reiskapane til å kle av den reine retorikken. Vi får ein vitskap om Ideane, og vi må stille spørsmål om dyd og kunst, om det eine og inkje. Vi tar ikkje mål av oss å kunne svare på desse spørsmåla, men vi veit likevel at den einaste måten å handsame dei på ein meningsfull måte er nett å få innsikt i kva den klassiske filosofien er, kva retningar, vendingar og retrettar som pregar dette feltet som stadig har ei høg stjerne over heile den vestlege filosofien, frå språk og logikk, til estetikk og etikk, til metafysikk og filosofisk metodologi. Det er her filosofien har sitt opphav og det er her det heile byrjar. For å kunne kjenne oss sjølv og genealogien vår må vi karre til oss kloke innblikk i vår eiga historia. Det er dette vi har tenkt då vi har sette tematikken for denne utgåva av *Filosofisk supplement* til å vere nett «Klassisk filosofi».

I dette nummeret er vi stolte over å presentere tre gode artiklar som alle er knytt opp til tematikken «Klassisk filo-

sofi». Vi kan lese Elin Munkeruds «Fra kontroll over emosjoner til kontroll over handling» som tar for seg stoisismens ønske om å frigjere oss dei flyktige og ustabile kjenslene som vi er slavar under. Munkerud argumenterer for at forsøk på å organisere ein mildare stoisisme feilar, eit skyts retta mot Nancy Shermann. Hos Ørjan Steiro finn vi ei drøfting av Heideggers analyse av Platon-dialogen *Sofisten*, denne tunge dialogen der spørsmålet om inkje blir sette på dagsorden – eit filosofisk bidrag som seinare har blitt viktig for det heideggerske prosjektet. Dette finn vi i «Platons gehør». Emil Bernhardt vender seg derimot mot estetikken og mot historia for å avdekke dissonansen som Nietzsche avdekker i *Tragediens Fødsel*. Korleis kan den greske tragedien og den konteksten han dukkar opp i opne opp eit nytt perspektiv på kunsten, historia og dissonans?

Vi har òg eit spennande intervju med instituttleiar Vigdis Songe-Møller, «I lys av Pandora», som trekk linjer mellom tema som kjønn, fødsel, død og seksualitet, og situerer det i det utstrekte arbeidet ho har gjort på Platon. Tor Ivar Østmoe gjev oss i dette nummeret ei omsetning av Ciceros tale *For poeten Aulus Licinius Archias*, og Gunnar Berges bok *Midt i. Fransk filosofi i dag* blir sette under lupen av Jonas Indregard. Vi vil også halde fram med «Masterkritikk» som vi gjorde for fyrste gong i førre nummer for å trekke fram og arbeide med viktige studentarbeid ved Universitetet. Denne gongen er det Gorm Rødder, med sin masteroppgave om virtualisme, som blir analysert av Reier Helle.

I tillegg til alt dette vil lesaren finne snadder i form av «Fra den Leksikryptiske Encyklopedi», eit forsøk på å dra Maurice Merleau-Pontys ontologi ut av gløymsla og eit blikk i studentlivet i Wien.

Vi vil òg rette merksemda til lesarane mot utlysinga av ein essaykonkurranse, og oppmodar alle om å ta pennen fatt!

Jon Furholt &
Victoria Hannevold Koritzinsky,
redaktører

Er værensspørsmålet sentralt når filosofen skal defineres i forhold til sofisten?

OM FILOSOFEN, VÆREN OG IKKE-VÆREN I PLATONS *SOFISTEN*

Av Ørjan Steiro Mortensen

Or for heavens sake, without noticing have we stumbled on the knowledge that free people have? Maybe we've found the philosopher even though we were looking for the sophist? (Platon 1993:46)

Under letingen etter den sanne definisjonen av sofisten, snubler samtalepartnerne i Platons *Sofisten* over definisjonen av filosofen. Vi skal her se på hvilke implikasjoner definisjonen av filosofen har for forholdet mellom *væren*, ikke-væren, former og sansbare ting i denne dialogen. Vi vil også komme inn på hvilke følger dette får for definisjonen av sofisten og for dialektikk som metode. Filosofen forstås som en slags dialektisk virtuos, som på bakgrunn av sitt ontologiske gehør har et spesielt fortrinn i diskusjoner. Fordi han innehar en spesiell *forståelse av væren*, kan filosofen sies å inneha en «pure and just love of wisdom» (Platon 1993:46).

Til hjelp tas Martin Heideggers lesning fra hans verk *Plato's Sophist* i bruk. Dette, fordi Heidegger har som sitt overordnede filosofiske prosjekt å trekke fram værensbegrepets betydning, både for filosofien og for menneskelig forståelse overhodet. I sin lesning forsøker han å sette seg inn i de til tider svært obskure passasjene i *Sofisten* på bakgrunn av den aktuelle forståelsen (eller den manglende sådan) av *væren* som ligger til grunn hos Platon.

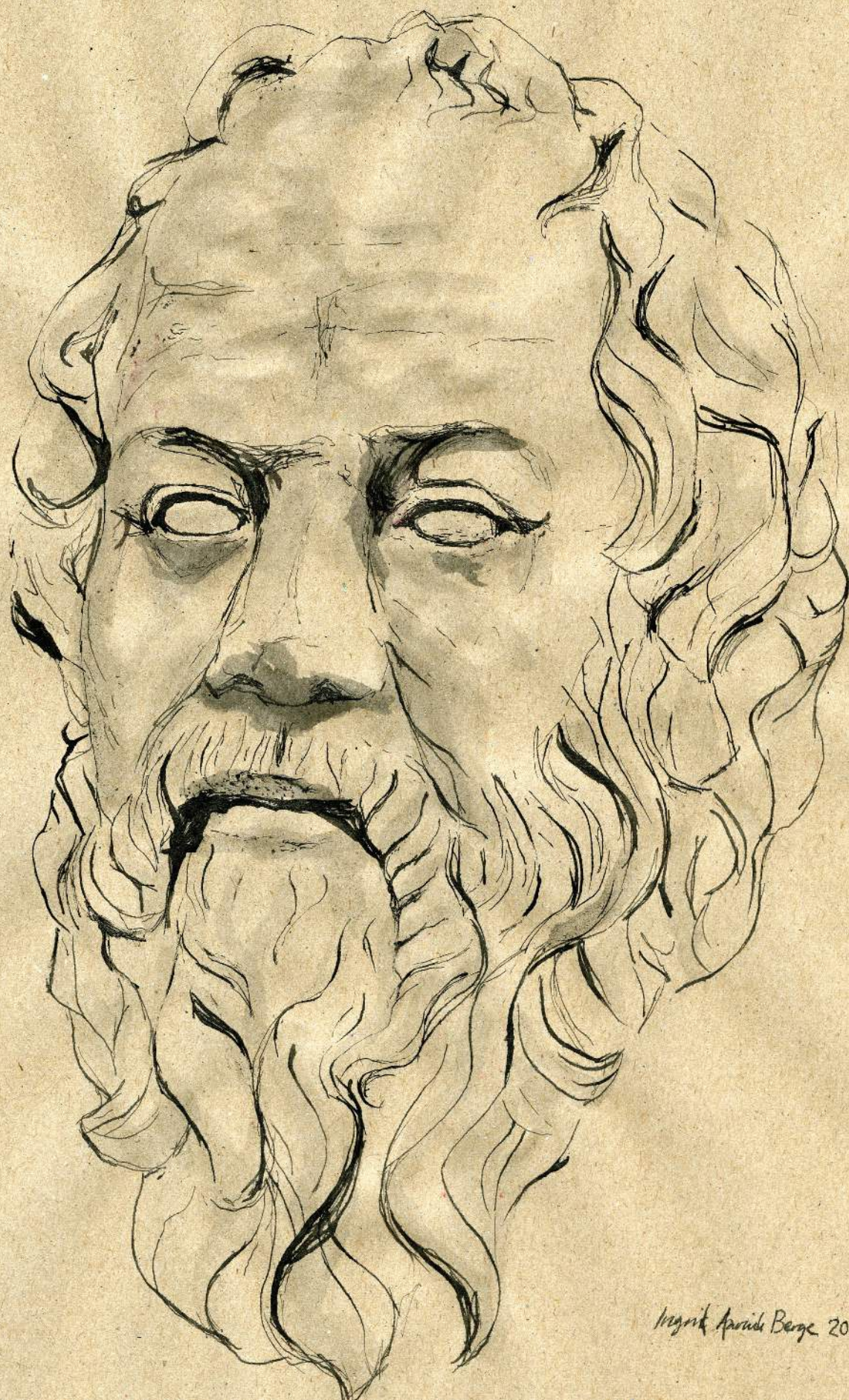
Veien til filosofen – over grammatikeren og musikeren

Det blir gitt tre muligheter for relasjoner mellom formene; de kan blandes, de kan ikke blandes, eller noen kan og

noen kan ikke blandes (Platon 1993:45). Samtalepartnerne ender til slutt på den tredje muligheten: «Certainly one of the following must be the case: either everything is willing to blend, or nothing is, or some things are, and some are not. ... And we found that the first two options were impossible» (Platon 1993:45). Selv om noen påstår at formene ikke vil blande seg, så vil de blande formene i talen uansett. Væren tas som en egen form og enhver form må tillegges *væren*. Alle formene er altså blandet med formen *væren*, og påstanden om at formene ikke kan blandes blir dermed nødvendigvis tilbakevist hver gang noen påstår noe om noe («dette er en hund») (Platon 1993:45).

Men dersom en påstår at alle formene kan blandes med hverandre, kommer en snart opp i vanskeligheter. For eksempel formene forandring og stillstand. Forandring kan ikke blandes med stillstand, uten *ikke lenger* å være forandring. Direkte motsatte former kan ikke blandes, da dette medfører tydelige selvmotigelser. Den eneste gjenværende, konsistente meningen, er at noen former kan blandes sammen og noen kan det ikke (Platon 1993:45).

Når dette er stadfestet, sammenligner Eleaten formene med alfabetet; noen former kan inngå i komplekse relasjoner med visse andre former, på samme måte som bokstavene i alfabetet blandes slik at noen passer sammen og andre ikke passer sammen. Brukbare fonetiske uttrykk, ord, oppstår når de korrekte elementene og bokstavene blandes sammen, og på samme måte oppstår sansbare *ting* når formene blandes sammen. For å skjønne hvordan dette skjer



Ingrid Arvids Berge 2011

med tingene trengs det en viss *kunnen*, analog med ekspertisen til den som har peiling på alfabetet, benevnt som «grammatikeren» i dialogen.

Heidegger går inn på hvordan grammatikerens *kunnen* er analog med en viss ekspertise i *forståelse av varen*. Heidegger skriver i *Plato's Sophist* at: «In this way, presumably, also in relation to the manifold of beings ... a *techné* [kunnen] must exist which has the task, and which preserves the possibility of bringing to light the *koinonia* [relasjonen] and connections among individual beings» (Heidegger 1997:360). Med «*beings*» forstås her formene.¹ Altså, slik det finnes en ekspertise i å vite hvilke bokstaver som relaterer godt til hverandre og hvilke som ikke gjør det, må det finnes en viss ekspertise i å vite hvilke former som kan blandes med hverandre.

Noen former blandes ikke særlig godt. For nevnte analogis vedkommende forstås konsonantene i så måte. Bare få konsonanter passer sammen, og vokalene får en særstilling

fordi disse er «bindemiddelet» som får ord til å holde sammen: «More than the other letters the vowels run through all of them like a bond, linking them together, so that without a vowel no one of the others can fit together» (Platon 1993:46). *Men før vi ser nærmere på dette eksemplet*, skal det legges ut enda en analogi til filosofen fra dialogen, nemlig musikeren.

Musikeren vet, fordi han har et spesielt gehør, hvilke toner som kan blandes for å få til musikalsk harmoni, og hvilke som bør unngås for å unngå dissonans: «The musician is the one with expertise to know which ones [tones] mix and which ones don't, and the unmusical person is the one who doesn't understand that» (Platon 1993:46). I analogi med dette kan vi spørre:

So if someone's going to show us correctly which kinds [former] harmonize with which and which kinds exclude each other, doesn't he have some kind of knowledge as he proceeds through the discussion? And in addition doesn't he have to know whether there are any kinds that run through all of them and link them together to make them capable of blending, and also, when there are divisions, whether certain kinds running through wholes are always the cause of the division? (Platon 1993:46)

Filosofen forstås som en som har et spesielt *ontologisk gehør*, likt musikeren, som gir vedkommende et spesielt fortrinn i dialektiske diskusjoner. Filosofens ekspertise er å kunne skille mellom former, og å vite; hvilke som kan

blandes, hvordan disse blandes, hvilke som ikke kan blandes, og hvilke som er nødvendige til en hver tid.

Tilbake til grammatikeren

– værensbegrepenes særstilling

Vi sa at noen bokstaver var viktige, fordi de fungerte som *bindemiddel* i ord, og er avgjørende for at bokstavene skal kunne sammenfattes til velfungerende fonetiske uttrykk. «They [the vowels] are the bond ... throughout all the others. They function, to borrow an image from physics, like a nucleus in crystallization; around them a word, as a unitary sound-structure, precipitates» (Heidegger 1997:358). Altså er vokalene spesielt viktige for å få til ord, eller selve *kjernen* i ordet, for å være tro mot metaforen. Ordene oppstår rundt vokalene; dette poenget er viktig, fordi det peker på en struktur som er analog med strukturen til *meningsfulle setninger*. For at en skal kunne si noe meningsfullt trenger en et tilsvarende bindemiddel mellom ordene i setningene. Dette bindemiddelet er *værensbegrepenes*. Rundt værensbegrepenes dannes setninger som utsier noe om logos. Altså, for å få bundet sammen ordene «barn», «trikk» og «under» trenger vi et «er»: «Barnet *er* under trikken.»

Slik *bindemiddelet* i setninger, værensbegrepenes, trengs for å *uttrykke* logos, slik trengs *formen varen* for at sansbare ting skal kunne eksistere i det hele tatt: «... the vowels which are the bond in all words, are supposed to suggest that there may possibly also be with regards to *onta* something which ... is always already present in all beings. These are nothing else than the original determination of Being ...» (Heidegger 1997:358) Strukturen i analogien til alfabetet og ekspertisen til grammatikeren blir dermed denne:

- 1) Ord trenger vokaler for å kunne *utkrystallisere* seg, altså fremstå som fonetiske uttrykk
- 2) Setninger trenger værensbegreper for å kunne bli meningsfulle, sammenhengende uttrykk for logos
- 3) Ting i verden trenger *formen varen* for å kunne relatere former internt, og dermed kunne eksistere som sansbare ting

Grammatikerens ekspertise ligger i å skjønne relasjonene mellom bokstavene (1). En med ekspertise i tale, (dialektiker, sofist) har ekspertise i å vite hvordan setninger blir meningsfulle, gjennom konstellasjoner av ord og værensbegreper (2).² En filosof, med ekspertise i sansbare tings former, skjønner hvordan tingene i hvert enkelt tilfelle er satt sammen av formene, og at værenformen relaterer de andre formene til hverandre internt. Værenformen er

dermed sentral, og for å ha ekspertise i logos, er forståelse av *væren* nøkkelen: «And in addition doesn't he have to know whether there are any kinds that run through all of them and link them together to make them capable of blending ...» (Platon 1993:46).

Tale og logos

For Heidegger er det en klar sammenheng mellom tale, *legein*, og *logos*. Heideggers lesning av *legein*, impliserer at en ikke i utgangspunktet på gresk kan si noe meningsfullt uten at det korresponderer med virkelige ontologiske forhold:

The greeks had no word for 'language'; they understood this phenomenon 'in the first instance' as discourse. But because the *logos* came into their philosophical ken primarily as assertion, *this* was the kind of logos which they took as their clue for working out the basic structures of the forms of discourse and its components. Grammar sought its foundation in the 'logic' of this *logos* (Heidegger 1990:209).

Når en sier noe, er det dermed ikke intuitivt forstått at en «tolker» fenomenene fra et subjektivt, partikulært perspektiv. Når en taler, *utsier* en noe om logos, formulert som en påstand. Talens primære funksjon er *aletheuein*, å «avdekke» fenomener: «The Being-true of the *logos* as *aletheuein*, means that in *legein* ... the entities of which one is talking must be taken out of their hiddenness; ...» (Heidegger 1990:56). Dersom «tale» intuitivt blir forstått som «fenomenenes avdekking», som Heidegger foreslår, er det lett å skjønne at en kan bli forvirret av ideer om ikke-væren, og *løgn* overhodet.

Dette kan en finne belegg for i *Sofisten*, for eksempel i 236e: «This appearing, and this seeming but not being, and this saying things but not true things [min kursivering] – all these issues are full of confusion, just as they have always been» (Platon 1993:26).

Videre, i 237e: «And it's absolutely necessary, it seems, that someone who does not say *something* says nothing at all. ... don't we have to deny that anyone who tries to utter *that which is not* is even speaking?» (Platon 1993:27) På dette grunnlaget kan en forstå hvorfor det oppstår så mange vanskeligheter for samtalepartnerne i *Sofisten* med å definere sofisten; at en som jobber med å tale ikke forholder seg til logos virker som en selvmotsigelse.

Ikke-værender

Vi kom fram til at *væren* som form inngår i alle sammen-setninger av former, og dermed er en del av alle ting. I lys av dette skjønner vi at «ikke-værender» kan bli problema-

tisk å forstå. Slik Eleaten siterer Parmenides, skjønner vi at dette problemet har vært velkjent og blitt behandlet med respekt og ærefrykt i søken etter kunnskap: «Never shall it force itself on us, that that which is not may be; Keep your thought far away from this path of searching» (Platon 1993:50).

Når vi i tillegg vet at Parmenides og hans etterfølgere blir behandlet med nesten religiøs andakt, som når Sokrates påstår: «So your visitor might be a greater power following along with you, a sort of god of refutation to keep watch on us and show how bad we are at speaking ...» (Platon 1993:11) når han hører at den besøkende er fra Elea, der hvor også Parmenides kom fra, skjønner vi at de ikke tar lett på oppgaven om å forklare og rettferdiggjøre ikke-værenders plass i logos.

Ikke desto mindre er det dette som blir resultatet av den dialektiske prosessen.

Etter at det kommer fram at i alle fall tre former, forandring, stillstand og *væren* er nødvendige for alle sansbare ting (Platon 1993:45), på en slik måte at *væren* lar seg blande med begge, men forandring ikke kan blandes med stillstand, og konklusjonen blir at noen former blander seg

og andre ikke, dukker det opp et merkelig problem noen passasjer nedenfor (Platon 1993:47). Det blir påstått at hver av formene er *identiske* med seg selv, men *forskjellige* fra hverandre. Dermed dukker to nye former opp, nemlig identitet og forskjell. Argumentet i den kronglete passasjen går som følger: Fordi forandring ikke kan være identisk med forskjell, og stillstand ikke kan være identisk med identitet må vi påstå at «Whatever we call change and rest in common can't be either one of them» (Platon 1993:48); resultatet ville da blitt at enten forskjell eller identitet ville blitt til sin motsetning. Altså, dersom forskjell ble identifisert med forandring, ville forskjell blitt til identitet («forskjell er identisk med...»), altså tatt del i sin motsetning, og dette ville være en selvmotsigelse. Dessuten, hvis *væren* skulle være identisk med identitet, ville forandring og stillstand, om hvilke vi tidligere fant ut at begge tar del i *væren* (begge er), tatt del i hverandre: Forandring ville blitt stillstand, altså enda en selvmotsigelse. Resultatet blir at forskjell og identitet trer fram som *relasjonelle* størrelser; alt som er, tar del i forskjellighet i relasjon til det som er forskjellig fra det selv, og relaterer til seg selv som identisk: «In fact, though, it turns out that whatever is different de-

En filosof, med ekspertise i sansbare tings former, skjønner hvordan tingene i hvert enkelt tilfelle er satt sammen av formene, og at værensformen relaterer de andre formene til hverandre internt.

finitely has to be what it is *from* something that's different» (Platon 1993:42). I den følgende passasjen heter det: «When we say *the same*, that's because it shares in *the same* in relation to itself» (Platon 1993:49). Fordi alle ting inngår i relasjonen *forskjellig* med alt som *ikke er* identisk, og i en identisk relasjon med alt som *er* identisk, inngår identitet og forskjell, i likhet med *væren*, som former i alle ting.

Dette er det avgjørende momentet for å forstå ikke-væren i dialogen: «But when we say it's *not the same*,

Konklusjonen blir dermed at *væren* er en viktig bestanddel av alle ting, og at *ikke-væren* er en relasjon mellom én form og en annen den *ikke er* identisk med. Selv om vi påstår at noe *ikke er* noe annet, sier vi egentlig bare at dette *ikke er identisk* med det andre, og dermed påpeker vi bare en forskjell. Fordi forskjell er spredt ut over alle formene, kan en si om dem alle at de «ikke er» noe annet, selv om de i aller høyeste grad *er*: «It seems that when we say *that which is not*, we don't say something contrary to *that which is*, only something different from it» (Platon 1993:50). Denne innsikten blir avgjørende når vi vender tilbake til filosofen, og undersøker hvordan sofisten fremstår i lys av denne.

Sofisten og filosofen

Vi så da vi definerte filosofen at denne har en innsikt som er analog med musikerens gehør. Slik musikeren *hører* hvilke toner som harmonerer godt og hvilke som ikke klinger bra («The musician is the one with expertise to know which ones [tones] mix and which ones don't, and the unmusical person is the one who doesn't understand that») (Platon 1993:45), slik har filosofen *innsikt* i hvilke former som kan blandes og hvilke som ikke kan blandes. Dette er hans ekspertise, og middelet hans, slik musikerens er instrumentet, er dialektikken. Men slik det finnes disse som ikke har musikalsk innsikt, slik finnes det også de som ikke har virkelig innsikt i logos. Dersom en umusikalsk person likevel skulle traktere et instrument, kan vi si at den med musikalsk innsikt hadde *et fortrinn* når det gjaldt å spille. Dette virker helt analogt med filosofens fortrinn i dialektiske samtaler: «... doesn't he have some kind of knowledge as he proceeds through the discussion» (Platon 1993:45)? Hvordan kan en da tenke seg en sofist, som ikke kan ha virkelig innsikt i logos (da dette ville gjort ham til filosof), analogt til musikeren? Jo, sofisten lærer seg retoriske knep, slik hvem som helst kan lære seg små snutter på for

eksempel en lyre, uten å virkelig ha innsikt i tonenes innbyrdes relasjoner. En sofist *gjør* dermed «kunnskapsting», uten å være *vis*, uten virkelig å *ha* kunnskapen.

For å klargjøre hvordan filosofen skiller seg fra sofisten, må vi tilbake til definisjonen av ikke-væren som forskjell. Alt som er, er også ikke, i relasjon til noe det er forskjellig fra. Selv om denne påstanden om at alt som er også *ikke er* kan virke kontradiktorisk, har vi nå vist hvordan forholdet mellom disse bør forstås. En hypotetisk sofist som prøver å bruke Parmenides for å forsvare seg, ved å si at ikke-væren-



Illustrasjon: Ingrid Berge

that's because of its association with *the different*» (Platon 1993:49). Alt som er i relasjon til noe forskjellig er dermed *ikke* identisk med dette. Så selv om vi kom fram til at *væren* er en nødvendig form som inngår i alle konstallasjoner, har også alle ting mulighet til «ikke å være», i relasjon til noe det er forskjellig fra. Fordi alle ting er identiske *og* forskjellige, er de også ikke-identiske og ikke-forskjellige. Ikke-værender er værender som er forskjellig *fra* noe de ikke er identiske med. Værender er identiske med seg selv, fordi de *ikke er* forskjellige.

der umulig kan være, kan nå arresteres, fordi vi har skjont at «ikke-værender» også nødvendigvis tar del i *væren*, men «er ikke» i relasjon til noe annet. Sofisten *er ikke* vis, selv om han påstår dette og kommer med kvikke replikker og gjendrivninger, fordi han er *forskjellig fra de som virkelig er vise*; han taler (legein), uten å ha innsikt i logos. Sofisten må slik defineres *negativt* i forhold til filosofen; han framstår som en «ikke-filosof».

Utover i dialogen kommer vi over et merkelig forsvar mot en hypotetisk sofist som framtrer som et *normativt* forsvar for filosofen:

But if he thinks he's recognized a problem in it [what we've said; these contrarities] and enjoys dragging the argument back and forth, then he's been carried away by something that's not worth much of anyone's attention ... A thing like that isn't clever or hard to discover, but the other thing is both difficult and at the same time beautiful (Platon 1993:52).

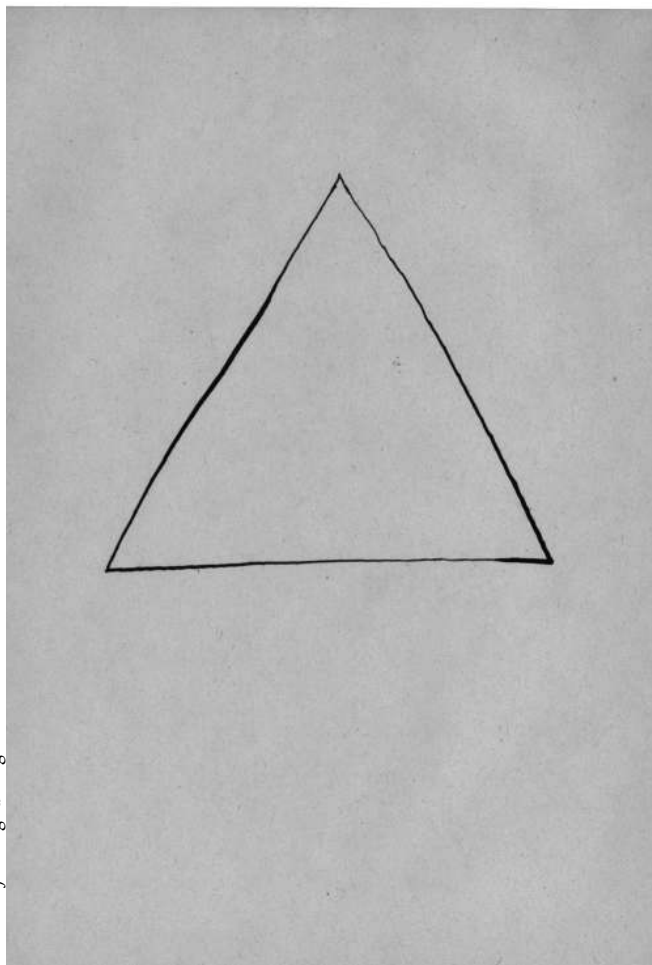
For å forstå dette argumentet må vi tilbake til den «musikalske» finfølelsen, som gjør filosofen i stand til å «know whether there are any kinds that run through all of them and link them together to make them capable of blending, and also, when there are divisions, whether certain kinds running through wholes are always the cause of the division» (Platon 1993:45). Det er nettopp dette som er fenomenet; *væren*, forskjell og identitet som former «runs through» alle former, og kan ikke separeres fra de andre på hvilken som helst måte. En filosof vil i kraft av denne innsikten forstå at det er meningsløst å påstå at dersom *væren* er én form, vil ikke *ting som er* samtidig kunne være forskjellig. En filosof er nettopp mer nyansert og skjønner at *i visse tilfeller* kan former separeres og i andre tilfeller kan de det ikke. Videre skjønner filosofen at selv om noen påstander som virker kontradiktoriske er sanne, *er ikke alle det*: «But when someone makes that which is the same appear different *in just any old way* ... – well, if someone enjoys constantly trotting out contraries like that in discussion, that's not true refutation» (Platon 1993:52).

Henvisningen til musikeren kommer igjen i passasjen nedenfor. Der sies det rett ut at «it's inept to try to separate everything from everything else. It's the sign of a completely *unmusical* and *unphilosophical* person» (Platon 1993:52). Den dialektiske kunnen som slike personer utviser, har ingen spor etter de kjennetegn som definerer måten en filosof anvender dialektikken på, slik dette ble

beskrevet tidligere i dialogen (Platon 1993:46).

Dialektikk som metode

Dialektikken, i hendene til noen som ikke er filosof, kan forkludre forståelsen. Slik en pseudo-musiker som lykkes i å forlede noen til å godta ham selv som virkelig musiker, og kan forkludre inntrykket av et musikkstykke for utenforstående, slik kan en sofist forlede utenforstående til å tro at det som er logisk kan være stygt, tilfeldig, kort sagt «dissonerende». I hendene til en som mangler den nød-



Illustrasjon: Ingrid Berge

vendige innsikten, reduseres dialektikken, og i praksis vil ikke dialektikken kunne gi noe sant uttrykk for logos, og dermed ikke lenger være «the highest science» (Heidegger 1997:361).

Hva kjennetegner dialektikken, i *egentlig* forstand, som metode? Nemlig at den avdekker tingenes virkelige konstitusjon, med utgangspunkt i deres *væren*. Fra Heidegger: «Hence it is not a matter of simply addressing beings in the natural and immediate way of talking about them, but

instead the *logoi* [formene] themselves becomes thematic, and specifically within an intention of showing ... the constitution of what is encountered in them» (Heidegger 1997:362). Altså ikke bare å godta sansbare tings konstitusjon som gitt, men også å kunne gjenkjenne at *flere former* finnes i alle sansbare ting, samt at ting fundamentalt sett er en *sammenblanding* av former (en spade er altså ikke en spade). Videre kan en ved å skille disse formene (*diairesis*) komme fram til hvilke former som i sannhet finnes i tingene. Men dette kan kun gjøres på bakgrunn av innsikten i *væren*, fordi dette er den formen som alltid allerede er forutsatt for at sammenblandingen av former i seg selv skal kunne være mulig: «It presupposes a sharpened ontological insight» (Heidegger 1997:363). Dersom vi ikke har denne innsikten, vil vi måtte ta utgangspunkt i tingenes fremtredelse som tilstrekkelig for forståelsen av dem, og dette «is not a sufficient basis for gaining clarity concerning the Being of the Ideas themselves» (Heidegger 1997:364).

Sofisten må slik defineres negativt i forhold til filosofen; han framstår som en «ikke-filosof»

Grunnen til dette er at måten ting virker og blir brukt på til vanlig nettopp kan divergere fra måten de ideelt sett burde vært brukt på; ting kan «dissonere», en kan ta feil. Slike feiltagelser er ofte bundet sammen med interessene til folk som for eksempel må arbeide for å overleve, slik som sofisten må. «Small and narrow-minded people» (Heidegger 1997:365), som har behov for *konkrete ting*, har i visse tilfeller interesse av å fordreie sannheten, og vil selvfølgelig gjøre dette for å få fatt i de tingene de trenger. Dette sperrer for den nødvendige innsikten som kjennetegner filosofen; dermed blir ikke lenger diskusjonen absolutt og ideell, altså ikke uttrykk for «the knowledge that free people have» (Platon 1993:46). En må altså ikke ha personlig interesse av diskusjonen for at den skal kunne være sannferdig, slik sofisten har; den må praktiseres for sannhetens skyld.

Vi har, så fremt vi er interessert i den sanne forståelsen av formene og deres måter å framtre på, en interesse av å være skeptiske til hva sofisten koker i hop av dialektiske krumspring. For at sofisten skal kunne (uredelig) opprettholde sin fasade av visdom, må filosofens (rettmessige) krav til visdom undergraves: «he condemns all philosophical work itself» (Heidegger 1997:367), og hevder at eksistensen av ikke-værender beviser filosofiens manglende grunnlag, da ikke-værender virker selvmotsigende. Det er dermed ytterst nødvendig å avsløre sofisten «as the incarnation of non-being» (Heidegger 1997:367), som en *uredelig*, «ikke-filosof», slik at «the philosopher's gaze upon the Being of beings and their manifoldness can become

free» (Heidegger 1997:367). Fordi sofisten har interesse av det, søker han tilflukt i ikke-væren, og søker å forkludre muligheten for sannferdig forståelse overhodet, ved hjelp av en bevisst fordreid anvendelse av dialektikken, et redskap som burde vært forbeholdt filosofen. Fordi han er en taskenspiller er han vanskelig å gripe: «The sophist runs off



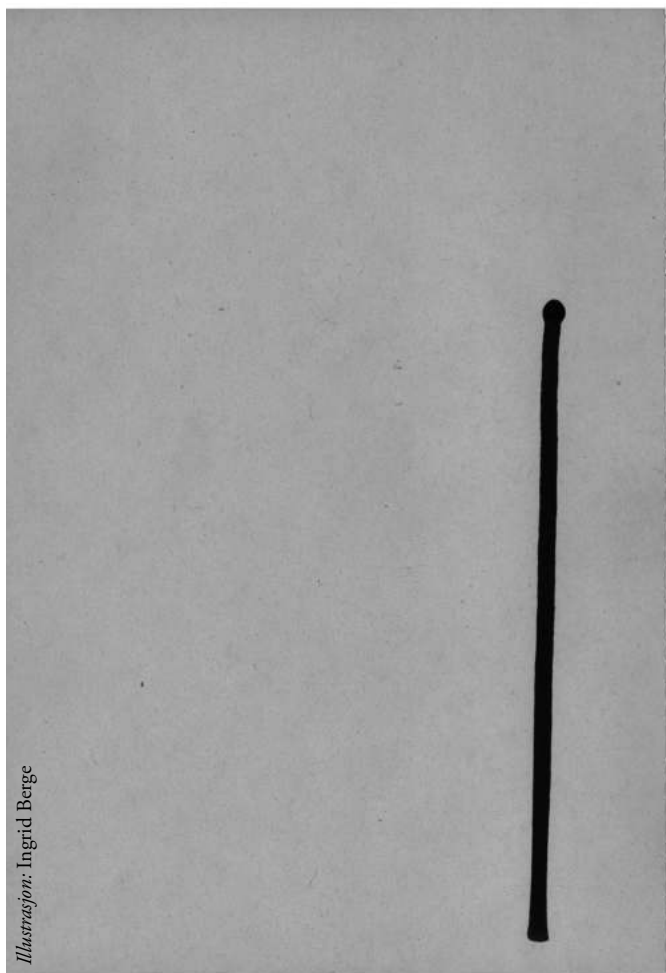
Illustrasjon: Ingrid Berge

into the darkness of *that which is not*, which he's had practice dealing with, and he's hard to see because the place is so dark» (Platon 1993:47). Sofisten har ingen virkelig ekspertise, og må dermed defineres negativt i forhold til filosofen, som faktisk innehar den ekspertisen sofisten påstår at han har.

Konkluderende bemerkning – filosofen som dialektiker

Fordi ting eksisterer som komplekse sammenblandinger av former, med *væren* som nødvendig grunnform, har «ikke-værender» også *væren*, og fremtrer som noe som er *forskjellig* fra noe annet. Alt som er, er både identisk (med seg

selv) og forskjellig (fra noe annet). I denne tvetydigheten befinner sofisten seg, og utnytter denne til sin egen fordel, ved å forvirre folk, i stedet for å løse dem trygt igjennom skjærene i den dialektiske sjøen. En virkelig definisjon av filosofen kan dermed ikke bare være *en som bedriver dialektikk*, da denne ville passet også for sofisten. En kvalitativ



variabel må inn i ligningen, og filosofen fremstår som den som har *den rette innsikten*, som jeg her har kalt *ontologisk gehør*, som fordres for å kunne bedrive dialektikk på en *sannferdig* måte. Distinksjonen mellom sofisten og filosofen kan være vanskelig å få øye på: "But the philosopher always uses reasoning to stay near the form, *being*. He isn't at all easy to see because that area is so bright and the eyes of most people's souls can't bear to look at what's divine" (Platon 1993:47). Fordi han har en spesiell forståelse av formene kan filosofen bedrive dialektikk, og dermed komme fram til virkelige ontologiske sannheter, uttrykt som *tingenes avdekkethet (aletheia)* i talen (*legein*). Han ser hvordan ting logisk er satt sammen, og kan dermed trygt

benytte den dialektiske metoden slik den *burde* brukes, med fundament i *væren*:

The basic presupposition for this dialectical task and for its mastery is what Plato previously analyzed in the methodological discussions of the ontologies: that Being means nothing else than *dunamis, dunamis of koinonein*; i.e. Being pertains to the possibility of being-together [formenens sammenblanding] (Heidegger 1997:368).

Fordi filosofen er fri, kan han øve opp evnen til virkelig å forstå. På bakgrunn av denne forståelsen kan filosofen sannferdig benytte seg av dialektikken.

Sofisten tar også i bruk dialektikken, dog på en uredelig måte. Forskjellen mellom sofisten og filosofen er dermed en kvalitativ distinksjon, som minner om en slags evne, lik musikerens gehør, som må utvikles i frihet. Poenget er ikke at ikke hvem som helst i prinsippet kan bli filosof; poenget er at for sofisten er ikke sannheten det virkelige målet for diskusjonen. Sofisten selger talekunst som en vare, og hans interesse ligger i betalingen av tjenesten.

Fordi det er irrelevant for sofisten om diskusjonen er sannferdig eller ikke, er han ikke i stand til å se sannheten slik den kan fremtre i dialektiske samtaler. Å være filosof innebærer dermed ikke bare å kunne diskutere, altså benytte den dialektiske metode i samtale; det innebærer et kvalitativt «hvordan», en viss måte å forholde seg til dialektikken på, som gjør at dialektikken i hans hender blir et middel til sann forståelse.

Fordi han har en spesiell forståelse av formene kan filosofen bedrive dialektikk, og dermed komme fram til virkelige ontologiske sannheter, uttrykt som tingenes avdekkethet (aletheia) i talen (legein).

NOTER

¹ Med språkforvirringen mellom gresk-engelsk i den oversatte Platonteksten, og tysk -engelsk-gresk i Heideggerteksten, er det lett at poenger går tapt i oversettelsen. Dog slik Heidegger vanligvis bruker begrepet *værender* som distinkt fra *væren*, virker det i dette tilfellet naturlig for meg å sammentreke betydningen av «*beings*» og formene til Platon, da dette rimer best med Heideggers begrep *ontisk* værende. En ting forstått ontisk (tinglig), er et værende hvis bruksområde (mis)forstås som tingens fundamentale *væren*, satt opp mot en *ontologisk* forståelse av tingen som «*akkurat denne tingen her og nå*». Dette stemmer bra overens med tingens *form*, som for Platon ofte er tingens bruksområde. Se for eksempel hele den innledende diskusjonen om the «angler» fra 219 og utover.

² Dette er ikke eksplisitt i denne passasjen, men etter det jeg forstår, er det her forvirringen med sofisten oppstår; en som taler (*legein*) uten å ha ekspertise i *logos*. Mer om dette nedenfor.

LITTERATUR

Heidegger, M. 1990, *Being and Time*, Basil Blackwell, Oxford.
 -----, 1997, *Plato's Sophist*, Indiana University Press, Indianapolis.
 Platon. 1993, *Sofisten*, Hackett Publishing, Indiana.



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

FRA KONTROLL OVER EMOSJONER TIL KONTROLL OVER HANDLING

SORG OG SHERMANS MILDE STOISISME

Av Elin Munkerud

Hvilken etisk teori bør en moderne soldat gi sin tilslutning til? Hvordan bør han eller hun forholde seg til sin egen sorg over falne medsoldater? Nancy Sherman forsøker med sin *Stoic Warriors* å overbevise oss om at en mild variant av den klassiske stoisistiske doktrinen om at emosjoner er irrasjonelle og derfor bør unngås (eller, i det minste, underkastes streng kontroll) er en god løsning for moderne soldater i krig. Men lykkes hun? Jeg vil argumentere for at verken soldater eller andre bør la seg overbevise av Sherman til å akseptere en slik stoisisme.

Stoisismen som filosofisk tradisjon oppsto i Hellas omkring 300 år f.Kr., og stoisk filosofi er fortsatt gjenstand for diskusjon. Filosofer som Martha Nussbaum, Nancy Sherman og Margaret R. Graver har argumentert for ulike fortolkninger av stoisisme. Et sentralt spørsmål for fortolkere av den stoiske tradisjonen angår hvordan vi skal forstå stoisismens syn på emosjoner. På den ene siden synes det klart at tanken om at emosjoner kan og bør unngås er en fundamental tese i stoisismen. På den annen side ser det ut til at enkelte romerske filosofer, som Seneca og Cicero, har forsøkt å fire på dette kravet, og at de ved å henvende seg mer direkte til mennesker som ikke er fullkomne stoiske vismenn kan sies å ha en mer pragmatisk tilnærming til stoisisme.

Jeg vil her diskutere det Sherman kaller mild stoisisme, som bygger på denne pragmatiske tilnærmingen, med utgangspunkt i emosjonen sorg. Det sentrale spørsmålet vil være: I hvilken grad kan Shermans milde stoisisme, slik

hun forfekter den i *Stoic Warriors*, gi verdifulle bidrag til forståelse og mestring av soldaters sorg? Kort fortalt vil mitt svar på dette være at denne formen for stoisisme i svært liten grad kan gi slike bidrag.

Ortodoks stoisisme

Jeg vil i det følgende benytte «ortodoks stoisisme» som en generell betegnelse på den strenge formen for stoisisme som innebærer en oppfordring om å eliminere emosjoner ved kun å fokusere på indre dyd. Den ortodokse stoisismen hevder at emosjoner, så som sinne, sorg, begjær og frykt, er kognitive entiteter. Dette innebærer at emosjoner har innhold, de er *om noe*. Mer presist: Det som skiller emosjoner fra andre dommer om verden er at de alltid er feilaktige. Om man for eksempel føler sorg, er dette fordi man har en oppfatning om a) at en person er død, og b) at denne personens død er relevant for ens lykke fordi personen var verdifull for en. Ifølge ortodoks stoisisme er det

bare dom a) vi bør gi vår tilslutning til. Det er med andre ord, i følge den ortodokse stoicismen, mulig og ønskelig å unngå emosjonene. Dette kan vi gjøre ved å avstå fra å gi de dommene som tilskriver eksterne ting verdi vår tilslutning. Vi kan, og bør si at ingenting annet enn vår egen dyd er av betydning for vår lykke (Sherman 2005:9–10). Epiktet skriver blant annet i *The Handbook*:

What upsets people is not things in themselves but their judgments about the things. For example, death is nothing dreadful (or else it would have appeared dreadful to Socrates), but instead the judgment about death that it is dreadful – *that* is what is dreadful. So when we are thwarted or upset or distressed, let us never blame someone else but rather ourselves, that is, our own judgments. (Epiktet 1983:13)

Ulykker og andre problemer som måtte ramme oss er uviktig for oss, det vesentlige er de oppfatningene vi gjør oss om det som hender. Dermed ser det ut som vi kun kan, skyldte oss selv dersom vi skulle bli ulykkelige.

Hvorfor mener den ortodokse stoikeren at vi skal avfeie alle eksterne hendelser som ubetydelige? En forklaring

[Sherman] hevder at ved å flytte fokus fra emosjonene til hvordan vi uttrykker emosjonene, kan vi akseptere at soldater oppfører seg stoisk uten at de dermed må eliminere emosjonelle tilstander.

den verdi. Stoikeren fremholder at det er fornuften som er kilde til denne erkjennelsen. Ved å gripe med fornuften den metafysiske ideen om verdens gitte orden og at ting vi ikke kontrollerer verken er gode eller dårlige for oss, kan vi ivareta og styrke det vi har kontroll over, nemlig våre egne oppfatninger.

Man vil fort kunne ledes av dette til å tro at den ortodokse stoicismen kun dreier seg om et fokus innover i selvet og at en stoikers muligheter til å handle vil begrense seg til det minimale. Imidlertid ser det ikke ut til at dette er verken en intensjon ved eller følge av ortodoks stoisme. Både Cicero og Epiktet betoner tvert imot viktigheten av å leve opp til naturgitte roller, og dermed også plikter og mellommenneskelige relasjoner som er forbundet med disse rollene. Naturen har gitt oss visse oppgaver som vi bør utføre på best mulig måte. Epiktet uttrykker ideen på følgende måte: «Remember that you are an actor in a play, which is as the playwright wants it to be . . . what is yours

is to play the assigned part well» (Epiktet sitert i Sherman 2005:53–54). Det er altså ikke slik at en stoiker skal forholde seg passiv og likegyldig til omverdenen. Videre åpner den ortodokse stoicismen for såkalte foretrukne og ikke-foretrukne ubetydeligheter («preferred/dispreferred indifferents»). Det vil si at stoikeren kan tillates å vektlegge ytre omstendigheter i noen grad. For eksempel kan han si at helse er en mer foretrukket ubetydelighet enn sykdom, og således ha en viss motivasjon for å holde seg i form. Gitt vår fysiske konstitusjon er det bedre å ha god helse enn dårlig. Dette til tross for at helsen ikke har noen betydning for lykken hans i den forstand at han ikke vil være mer lykkelig av å besitte både dyd og god helse enn av kun å ha dyd (Sherman 2005:33, 59).¹

Hvordan vil så en ortodoks stoiker forholde seg til sorg? Epiktet skriver følgende: «If you are fond of a jug, say 'I am fond of a jug.' For then when it is broken you will not be upset. If you kiss your child or your wife, say that you are kissing a human being; for when it dies you will not be upset» (Epiktet 1983:12). Det kan se ut til at Epiktet mener at vi skal fortelle oss selv hva noe er (en mugge, et menneske), slik at vi venner oss til tanken på at dette er eksterne ting som er hinsides vår kontroll. Dermed vil et eventuelt tap ikke føre med seg smerte og sorg. Denne tilvenningsstrategien ser han ut til å understreke flere steder i *The Handbook*: «Let death and exile and everything that is terrible appear before your eyes every day, especially death; and you will never have anything contemptible in your thoughts or crave anything excessively» (Epiktet 1983:16). Slik jeg leser Epiktet hevder han her at ved å forberede seg på muligheten for død, lidelse og tap, vil man bli kvitt begjæret etter ting som er hinsides ens kontroll. Lykkes man med dette, vil man heller ikke oppleve sorg.

Seneca tilbyr et annet råd for å unngå sorg: «Simply this – to keep in memory the things we have lost, and not to suffer the enjoyment which we have derived from them to pass along with them. To have may be taken away from us, to have had, never» (Seneca sitert i Sherman 2005:136). Seneca betoner muligheten for å minnes den man har mistet uten å sørge over tapet. På den måten kan vi hedre personer som er gått bort uten å henfalle til emosjoner.

Vi ser altså at den ortodokse stoicismens grunnleggende tanke om emosjoner som feilaktige dommer om verden uttrykkes i både Epiktets og Senecas konkrete råd mot sorg. Både Seneca og Epiktet ser her ut til å ville eliminere sorgemosjonen: Epiktet ved å oppfordre til mental forberedelse og Seneca ved å tilby minne som en erstatning for sorg.

Ciceros sorgterapi – en mildere stoisisme

Den ortodokse stoisismen har av mange, deriblant Sherman, blitt ansett som for streng og for lite åpen for en tilknytning til verden. Ifølge Sherman kan vi ikke forlange av mennesker at de skal være fullkomment stoiske. Sherman viser i *Stoic Warriors* at den ortodokse stoisismen får problemer med å gi en rimelig forklaring på en rekke problemstillinger knyttet til soldatrollen. Det vil være vanskelig å forsvare soldaters emosjonelle bånd til medsoldater og deres forhold til emosjoner som frykt, sinne og sorg. Mer generelt synes den ortodokse stoisismen å svikte omsorgen for soldatenes menneskelighet og psykiske velvære (Sherman 2005:98–99, 104, 164). Sherman argumenterer i stedet for en «moderat og mild» form for stoisisme. Her tar hun utgangspunkt i romerske stoikere, deriblant Seneca og Cicero, og forsøker å vise at tekstene deres er forenlige med en mer pragmatisk forståelse av stoisisme. I *Stoic Warriors* forsøker Sherman å vise at stoisisme, om den tolkes mildt, er nyttig for profesjonelle soldater, så vel som andre mennesker, som opplever vanskelige situasjoner. (Sherman 2008:x, 2–15). For å belyse mer i detalj hva den milde stoisismen handler om, vil jeg i det følgende gjengi Ciceros tanker omkring sorg og Senecas råd til den sørgende.

Cicero, som var tilhenger av stoisk etikk, opplevde å miste sin datter ved fødselen. For å forsøke å komme over sorgen, vurderer han en rekke stoiskinspirerte råd.

Det første rådet han nevner er den ortodokse stoisismens doktrine: Den lidende må lære seg at det som har hendt ikke er ondt. Men dette fungerer ikke, mener Cicero. Han påstår at en situasjon hvor man er i dyp sorg ikke er det riktige tidspunkt å overbevise den sørgende om at det som har hendt ikke er et onde. Det virker som om han mener at dette rådet ikke kan fungere for noen som ikke allerede er vise. Dermed tar han opp til vurdering andre råd, som er mildere og mer beregnet på mennesker som ikke ennå er fullkomment vise. Her avviser han altså den klassiske stoiske doktrinen. Det andre rådet han nevner er hentet fra Epikur og dreier seg om å avlede oppmerksomheten fra det onde og i stedet tenke på gode ting. Her kan vi anerkjenne at eksterne ting kan ha verdi for oss. Imidlertid mener Cicero at den sørgende vil miste motivasjonen til å motstå sorgen når tapet anerkjennes som et reelt onde. Den tredje behandlingsformen Cicero presenterer dreier seg om å akseptere at det ikke har hendt noe uforutsett. Cicero visste at hans datter var dødelig, og om han hadde forberedt seg bedre på å miste henne, ville sorgen bli tilsvarende mindre. Denne metoden, som ligner på Epiktets tidligere nevnte råd, ser imidlertid ut til å

kreve for mye av aktøren, i Ciceros øyne. Denne metoden forutsetter at man aksepterer den stoiske doktrinen om at ingenting av det vi ikke kan kontrollere er av betydning, og at man må akseptere den gitte, kosmiske orden uten å tillegge den verdi (Sherman 2005:141–146). Denne innvendingen virker rimelig, for om man ikke aksepterte denne doktrinen, ville det hjelpe lite å være forberedt på forhånd. Å være forberedt på at noe ondt, som kan påvirke ens lykke i stor grad, vil kunne ramme en, ser ikke ut til å være spesielt fortrøstningsfullt. Kanskje vil man, i stedet for å fjerne sorgen, bare legge til en annen negativ emosjon, frykt, i forkant?

Et siste råd Cicero avviser er rådet om å tenke at mange andre har opplevd lignende og verre situasjoner. Sherman forklarer Ciceros avstandtagen fra dette rådet ved å påpeke at det kan virke lite støttende, og at en god terapeut, også ifølge Cicero, må tilpasse rådene etter pasienten og tidspunktet (Sherman 2005:145–146).

Det eneste rådet Cicero etter denne vurderingen finner nyttig, er et råd om å «get rid of the person's belief that mourning is something he ought to do, something just and appropriate» (Cicero sitert i Sherman 2005:144). Cicero ender altså opp med å anbefale noen regler for oppførsel, eller *decorum*. Decorum, et latinsk begrep Cicero skrev mye om, dreier seg om etikette og andre ytre tegn på indre dyd. Decorum angår det som er synlig utenfra (til forskjell fra sinnstilstander og ren indre dyd), og dermed hvordan man gjennom oppførsel og utseende fremtrer for andre. Det er viktig, hevder Cicero, at vi viser tegn til at vi bryr oss om hvordan andre oppfatter oss (Sherman 2005:52–53). Det ser altså ut til at Cicero mener at man ved å legge sin ære i å opptre på passende måte, og dermed skjule sin ulykkelighet i offentligheten, kan gjenvinne en viss kontroll over situasjonen uten å måtte tilfredsstillende de strenge kravene til den ortodokse stoisismen. Sherman gir sin tilslutning til dette rådet, med visse forbehold. Hun hevder at ved å flytte fokus fra emosjonene til hvordan vi uttrykker emosjonene, kan vi akseptere at soldater oppfører seg stoisk uten at de dermed må eliminere emosjonelle tilstander. Hun understreker imidlertid at soldater bør ha mulighet til å uttrykke sorgen, og at disse reglene for oppførsel derfor ikke bør dreie seg om å undertrykke uttrykk for sorg, men heller om å finne verdige og akseptable måter å manifestere den på (Sherman 2005:147–149).

Hva Cicero angår, ser det likevel ut til at ingen av hans stoiskinspirerte terapiformer kan kurere ham fullt og helt fra sorgen: «I reduced the outward show of grief; grief itself

Hvorfor skal vi være stoiske om det ikke gir oss usårbarhet og kontroll over emosjonene?

I could not reduce, and would not if I could» (Cicero sitert i Sherman 2005:143).

Seneca ser imidlertid ut til, i enda større grad enn Cicero, å komme Shermans milde stoisme i møte all den tid han aksepterer noen ytre tegn på sorg. Til tross for at Seneca, som tidligere nevnt, ser ut til å mene at man ideelt sett bør unngå å sørge, åpner han likevel for at de ufullkomne av oss kan gi uttrykk for sorg: «Tears fall, and by being shed they ease the soul. What, then, shall we do? Let us allow them to fall, but let us not command them

to do so ...» (Seneca sitert i Sherman 2005:134).

Tårer er altså tillatt så lenge de ikke er fremprovosert. Som hos Cicero, ser vi at Seneca anbefaler at vi sørger dersom vi må, så lenge sorgen uttrykkes på riktig måte. Til tross for at Cicero og Seneca kanskje

tillater ulik grad av ytre tegn på sorg, ser det ut til at de er enige om hvilken strategi en ikke-vis person med emosjoner bør følge. Både Cicero og Seneca, som Sherman, åpner altså for en mer pragmatisk orientert stoisme som retter seg mer mot aktørens handlinger og decorum enn emosjonene i seg selv.

Hva kan den milde stoismen bidra med?

Vi har til nå sett at Sherman har gode grunner til å erstatte den ortodokse stoismen med en mildere variant. Den ortodokse stoismens idé om emosjoner som noe som kan og bør elimineres ved fornuften kan virke for streng og uoppnåelig for de aller fleste (Cicero inkludert). Videre påpeker Sherman viktigheten av soldaters mulighet til å kunne gi uttrykk for sorg, noe den ortodokse stoismen ikke ser ut til å være forenlig med. Men er den milde stoismen en attraktiv posisjon? Jeg vil i det følgende argumentere for at det er flere problemer med Shermans milde fortolkning av stoisme.

Et farvel til usårbarheten

Cicero og Sherman kommer altså frem til at vi bør akseptere sorgen heller enn å forsøke å unngå den ved bare å avvise den som et resultat av en feilaktig dom. En omkostning ved dette ser ut til å være at vi sitter igjen med den sårbarheten som den ortodokse stoikeren ville til livs. Cicero føler ikke mindre sorg etter å ha forsøkt de stoiske tilnærmingene til den, han må fortsette å leve med sorgen. Men er ikke nettopp det å kunne unngå smerte

og andre negative emosjoner noe av det som virker aller mest attraktivt ved stoisk tenkning? Dette synes å være en av hovedmotivasjonene for å innta en stoisk posisjon. Sherman skriver følgende: «Given that emotions are perverted or false opinions, the task of Stoic enlightenment is to submit to a radical therapy (*therapeia*) that will cure us of ordinary emotions and their habits. The underlying assumption is that it is possible to have dominion over our emotional lives» (Sherman 2005:80).

Denne kuren ser ikke ut til å ha virket på Cicero all den tid Cicero ikke er herre over sitt eget emosjonelle liv. Om vi skal akseptere den milde varianten av stoisme, kan han heller ikke være det. Poenget med den milde stoismen synes jo nettopp å være å oppgi kravet om å avvise alt eksternt som ubetydelig. Vi har, ved å kritisere den ortodokse stoismen for å være for streng, innrømmet ytre ting en dominans over vårt følelsesliv. Den milde stoismen ser altså ut til å ha gitt opp målet om en total eliminering av emosjonene.

Både Sherman og Cicero er klar over at deres formildning av stoismen innebærer at man ikke kan bli kvitt emosjonene (Sherman 2005:146). Det er jo nettopp her de ønsker å avvike fra den ortodokse stoismen. Således er ikke dette et argument mot den milde stoismen som sådan, men heller en påminnelse om at vi må lete andre steder etter motivasjon for bli stoiker. Hvorfor skal vi være stoiske om det ikke gir oss usårbarhet og kontroll over emosjonene? Jeg vil komme tilbake til dette spørsmålet i min siste innvending, men vil først nevne et annet mulig problem som kan møte den milde stoikeren.

Mild praksis – strengt ideal

Til tross for at den milde stoismen ser ut til å ta sorgens realitet på alvor, er det mye som tyder på at den ikke tar avstand fra det ortodokse stoiske idealet om å akseptere dyd som den eneste egentlige verdi. Sherman påpeker at: «We might ultimately wish Seneca to concede a similar point: that loss of a beloved – a husband or wife, or son or daughter in war – can diminish our overall good or happiness. But to concede this would undermine a cornerstone of Stoicism» (Sherman 2005:142). Det ser altså ut til at ideen om at eksterne ting er irrelevante for lykke er et grunnpremiss i stoismen som ikke fravikes i den milde fortolkningen. Det som dermed skiller den ortodokse stoismen fra den milde og mer pragmatiske, synes å være et skifte av fokus fra den ideelle stoiker til den som fortsatt har mye å lære. Idealet er dermed fortsatt den fullkomment dydige vismannen, selv om det ikke er han den milde stoismen henvender seg til (Sherman 2005:146). Jeg mener imid-

lertid at det er problematisk å bevare dette idealet om man skal forfekte en mildere variant av stoisisme.

For det første kan det være uheldig i praksis å forfekte et ideal for mennesker som er nærmest umulig å oppnå. I stedet for å godta emosjoner som en rasjonell, eller i det minste naturlig reaksjon på en vond opplevelse, antyder det stoiske idealet at emosjonene er et uttrykk for moralsk svakhet. Etter mitt syn vil dette kunne lede til skyldfølelse – emosjonene blir et symptom på egen utilstrekkelighet. Sherman påpeker imidlertid at vi ikke skal stille for strenge krav til oss selv: «A healthy Stoicism of this sort, if we can successfully reconstruct such a thing, would push us to self-mastery, but never at the cost of self-renunciation or excessive self-punishment» (Sherman 2005:12). Imidlertid er det rimelig å tro at det stoiske idealet nettopp bidrar til å legitimere skyldfølelse og selvstraffende tanker. I forbindelse med en historie fra amerikanske krigsfanger som ble torturert under Vietnamkrigen, skriver Sherman følgende: «When integrity was inevitably challenged under torture, self-shame became the residue of perceiving oneself as falling short, as having traded betrayal for relief from pain» (Sherman 2005:11). Det nevnes at soldater som hadde lekket informasjon under torturen typisk så på seg selv som svikere, og at de dermed trodde at medsoldaten ikke ville snakke med dem. Men, berettes det, medsoldaten responderte gjerne ved å innrømme at ingen av dem var uskyldige; heller ikke han hadde klart å holde tett (Sherman 2005:11). Man vil gjerne si at soldatene her ikke har noen grunn til å skamme seg, de var under ekstremt press og handlingene var, om ikke riktige, så i hvert fall ikke skammelige. Det kan se ut til at det å ha et stoisk ideal her heller er til skade enn til gagn. Det samme kan gjelde i tilfeller hvor man opplever sorg over tapet av en person som står en nær. Det ser ut til at det stoiske idealet, i stedet for å styrke selvbildet, kan legge enda en sten, skyldfølelse, til den sørgendes allerede tunge byrde. Ville det ikke da være mer ønskelig å etterstrebe et ideal som tillater oss å tillegge ytre ting verdi uten at vi dermed må være lastefulle?



Illustrasjon: Ingri Haraldsen

For det andre mener jeg at stoisismen, med sin diskrepans mellom det ideale og det pragmatiske, er en mindre rimelig teori om emosjoner enn konkurrerende teorier. Dersom stoikeren har rett i sitt syn på emosjoner som noe kun en ikke-vis person har, må vi også si at omtrent alle mennesker er ikke-vise (selv Cicero, som har mer innsikt i stoisk tenkning enn de fleste). Vi må altså, om vi skal akseptere en teori som har den stoiske vismannen som ideal, godta at selv ikke mennesker som i andre henseender fremstår som rasjonelle og dydige, slik som Cicero og en rekke heltmodige krigsveteraner som har utrettet svært mye blant annet takket være sin intelligens og moralske modenhet, tar så grunnleggende feil av hva som er

verdifullt.

Stoikeren vil kunne si, til sitt forsvar, at det er riktig at spriket mellom den vise og de fleste er stort. Imidlertid, vil stoikeren kunne påstå, er det like fullt et faktum at de fleste tar feil av hva som er verdifullt. Stoikeren vil ikke ha problemer med å forklare den hyppige forekomsten av emosjoner som sådan – det følger simpelthen av at de aller fleste mennesker ikke er fullstendig vise og dydige.

Når vi ser hvor ofte, og med så stor selvfølgelighet, mennesker tillegger eksterne ting verdi, er vi ikke da bedre tjent med en teori som kan forklare denne tilknytningen til det ytre som et rasjonelt, eller i hvert fall som et ikke lastefullt, fenomen?

Sherman skriver for eksempel: «Full-blown stoicism requires that we deny the first belief (that a serious misfortune has taken place). Cicero objects, pointing to the impracticality of the method – it would require being a sage and getting rid of all of our unwisdom» (Sherman 2005:146). Det at Cicero fortsatt føler sorg viser, for stoikeren, ikke annet enn at han er ufullkommen. Det kan være tilfelle. Imidlertid

mener jeg det er en svakhet ved teorien at den må konkludere med at tilstander som er så utbredt som emosjoner dreier seg om en feilvurdering.

Til dette vil stoikeren kunne innvende at det er riktig at stoicismen stiller strenge krav til moralsk perfektjon. Men, vil han kunne si, dette er ikke unikt for stoisk etikk. Sherman ser ut til å antyde dette: «Any reasonable conception of morality requires that we hitch our wagon to high stars» (Sherman 2005:12). Dog synes spriket mellom idealet og realiteten å være større her enn hos andre etiske teorier, idet idealet her innebærer å unngå emosjoner overhead. Når vi ser hvor ofte, og med så stor selvfølgelighet mennesker tillegger eksterne ting verdi, er vi ikke da bedre tjent med en teori som kan forklare denne tilknytningen til det ytre som et rasjonelt, eller i hvert fall som et ikke lastefullt, fenomen?

Martha Nussbaum åpner for dette i boken *The Upheaval of Thought*. Hun fremholder, som stoikerne, at emosjoner er dommer om eksterne tings verdi (Nussbaum 2001:22). Imidlertid avviser Nussbaum at emosjoner har sin opprinnelse i *feilaktige* verditilskrivelser. I stedet hevder hun at vi kan forklare emosjoner ved å se at de er knyttet til vår lykke, eller *eudaimonia*. Emosjonen sorg kan da forklares ved at vi har en oppfatning om at vi har mistet noen som er av betydning for vårt liv (Nussbaum 2001:31–33). Om man aksepterer denne forståelsen av emosjoner, vil man ikke måtte se på sorg som et tegn på moralsk svak-

het, men snarere som en rasjonell reaksjon på et, for oss, faktisk onde. Jeg mener vi her har en teori om emosjoner som fremstår som mer plausibel, siden den ikke opererer med et språk mellom det rasjonelle og dydige på den ene siden, og det faktum at de aller fleste mennesker opplever emosjoner på den andre siden.

Ciceros løsning – unikt Stoisk?

Den tredje, og siste, innvendingen jeg vil reise mot den milde stoicismen angår sorgmestringsrådet Cicero og Sherman vektlegger i *Stoic Warriors*. Vi har sett at Cicero påstår at det beste rådet for en ikke-vis som opplever sorg, er å kvitte seg med ideen om at det å sørge er en god og riktig handling. Da kan vi unngå «all those despicable forms of mourning such as smearing oneself with dirt, scratching at one's cheeks like a woman, and striking oneself on the chest, head and thighs» (Cicero sitert i Sherman 2005:146). Om vi ikke kan kontrollere emosjonene, så kan vi i hvert fall ta kontroll over vårt eget handlingsmønster (Sherman 2005:146).

Jeg nevnte tidligere at en motivasjon for å slutte seg til stoicismen, nemlig kontroll over emosjonene, faller bort om vi forfekter den milde og pragmatiske stoicismen. Spørsmålet var hvorvidt denne formen for stoicisme kan tilby andre gevinster. Vil for eksempel en soldat som opplever å miste en kamerat i krig fortsatt ha god grunn til å være stoiker? Her kan det se ut til at Cicero og Sherman kan gi oss en løsning. Fravær av emosjoner er ikke det eneste som er verdt å etterstrebe for en stoiker. Cicero betoner, som Epiktet og Seneca, viktigheten av å kunne «spille sin rolle godt». For Cicero er alle mennesker i besittelse av flere ulike roller som opererer på ulike nivåer. For eksempel er vi alle, på det mest grunnleggende nivået, mennesker med en felles rasjonalitet. Denne rollen krever at vi behandler medmennesker med en viss grunnleggende respekt. Men i tillegg har vi selvvalgte roller som er direkte resultat av egne valg, slik som yrke, livsstil og så videre. Det viktige er at vi bør leve i overensstemmelse med disse rollene på best mulig måte (Sherman 2005:53–54). En soldatrolle vil således kunne kreve av soldaten at han besinner seg, for en god soldat kan ikke tillate seg å bryte sammen midt under et viktig oppdrag. Selv om den milde stoikeren ikke gir oss immunitet mot emosjoner, ser det ut til at Sherman mener at denne stoicismen likevel kan hjelpe oss til å handle riktig under vanskelige omstendigheter: «From the point of view of the discussion so far, the overall lesson is that soldiers may weep over loss, even if there are rules of decorum. This seems to me a most important lesson for all soldiers to heed. In its emphasis on decorum, it gestures toward Stoic

concerns in a liberating way» (Sherman 2005:140). Slik jeg leser Sherman, består det stoiske bidraget til soldaten i hjelpen med å opptre på riktig måte, viktigheten av å følge «rules of decorum».

Imidlertid er problemet nå at vi etter å ha fjernet kontrollen over emosjonene, sitter igjen med råd om ytre opp-treden som andre etiske teorier uten problemer vil kunne gi sin tilslutning til. Sherman skriver: «The military leader may embrace these points, upholding the importance of a calm exterior amid war's horrors» (Sherman 2005:149). Jeg mener vi har grunner til å mene at en eudaimonistisk dydsetikk (som vi finner for eksempel hos Aristoteles) vil kunne komme til samme konklusjon. Til tross for at det er en for omfattende oppgave her å gjøre en grundig sammenligning av stoisk og aristotelisk etikk, ønsker jeg å antyde at Aristoteles kan tilby råd om hvordan man bør handle som kan være i overensstemmelse med stoiske råd om decorum.

Selv om Aristoteles hevder, til forskjell fra stoikeren, at emosjoner er irrasjonelle, så mener han at dydige handlinger involverer valg: «Again, we feel anger and fear without choice, but the virtues are modes of choice or involve choice» (Aristoteles 1998:1105b28–1106a17/36). Aristoteles kan derfor mene, som stoikeren, at vi kan kontrollere våre handlinger til tross for at vi mangler kontroll over emosjonene. Videre skriver Aristoteles om dyd at: «... the virtue of man will also be the state of character which makes a man good and which makes him do his own work well» (Aristoteles 1998:1106a17–b9/37). Jeg tolker Aristoteles dit hen at han mener at det er essensielt for dydige handlinger at de gjør oss i stand til å utføre vårt arbeid på en god måte. Ser vi dette i lys av soldatyrket, kan vi hevde at dette nettopp innebærer å være i stand til å utføre de oppgavene som dette yrket krever av oss, for eksempel den kombinasjonen av besinnelse og sunn sørging som Sherman vektlegger. Aristoteles postulerer videre et mer spesifikt krav til dyd:

... to feel them at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way, is what is both intermediate and best, and this is characteristic of virtue. Similarly with regard to actions also there is excess, defect, and the intermediate. (Aristoteles 1998:1106b0–35/38)

Handlingene må altså utføres på riktig måte for å være dydige. Her er det heller ikke urimelig å anta at Aristoteles ville mene at dette, for en soldat eller en overordnet, innebærer å ha visse «rules of decorum». Det vil nettopp innebære å utføre en handling, for eksempel sørging, på

riktig måte og i riktig kontekst. Dermed kan de se ut til at de handlingene som uttrykker det Sherman kaller «to be Stoic on the outside» (Sherman 2005:148), ikke nødvendigvis er eksklusivt stoiske handlinger, men snarere handlinger som også en aristotelisk etikk vil anse som dydige og riktige. Ved å oppgi målet om å eliminere emosjonene, ser det altså ut til at den milde stoicismen i sorgøymed kun bidrar med det samme som en aristotelisk etikk.

Konklusjon

Det er altså tre grunner til at den milde stoicismen ikke er en posisjon vi bør omfavne. For det første må den milde stoicismen, ikke overraskende, oppgi immuniteten mot emosjoner. For det andre synes det problematisk, både i praksis og i teorien, å fastholde ideallet om den stoiske vismannen. For det tredje gir ikke den milde stoicismens bidrag til soldater (og andre) i sorg oss mer enn en aristotelisk etikk.

Problemet for den milde stoicismen er altså at den fastholder et etisk ideal, nemlig tanken om at den etisk fullkomne er fri for emosjoner, som er uoppnåelig for de aller fleste. Når man i tillegg ser at den milde stoicismens positive bidrag til sorgmestring, nemlig råd om å uttrykke emosjonene på riktig måte, sammenfaller med aristotelisk etikk, svekkes motivasjonen for Shermans milde stoisme ytterligere. Dermed vil jeg hevde at verken soldater eller andre har noe å tjene på å bekjenne seg til denne formen for stoisme.

NOTER

¹ Det er vanskelig å avgjøre hvordan man skal forstå distinksjonen mellom verdi og foretrukne ubetydeligheter i den ortodokse stoicismen. Man kunne kritisere den ortodokse stoicismen for ikke å kunne svare på hvordan en ubetydelighet kan være å foretrekke, og dermed fordelaktig, om man ikke anser den som relevant for ens lykke. Alternativt kunne man hevde at stoikeren her tillegger ytre omstendigheter mer vekt enn hva som egentlig er forenlig med en streng stoisk doktrine. Jeg anser imidlertid ikke disse problemstillingene som relevante for dette essayets formål, og vil derfor ikke gå inn på en diskusjon av disse.

LITTERATUR

Aristoteles. 1998, *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, New York.
Epictetus. 1983, *The Handbook (The Encheiridion)*, Hackett Publishing Company, Cambridge/ Indianapolis.
Nussbaum, M. 2001, *Upheavals of thought – the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, New York.
Sherman, N. 2005, *Stoic warriors: the ancient philosophy behind the military mind*, Oxford University Press, New York.

Dermed kan de se ut til at de handlingene som uttrykker det Sherman kaller «to be Stoic on the outside», ikke nødvendigvis er eksklusivt stoiske handlinger, men snarere handlinger som også en aristotelisk etikk vil anse som dydige og riktige.



HISTORISK

Forholdet mellom tenkning og historie, filosofi og filologi, er gjennomgående spenningsfylt hos Nietzsche. I *Tragediens fødsel*, Nietzsches tidlige hovedverk, intensiveres og artikuleres denne spenningen idet et tredje element spiller inn, nemlig kunsten.

Nietzsches diskusjon av kunsten i *Tragediens fødsel*¹ preges av en grunnleggende fornemmelse for spenning: Noen åpenbare eksempler er spenningen mellom det dionysiske og det apollinske, mellom skinnen og den empiriske virkeligheten, mellom det kollektive og det individuelle. Men spenningen kan også tenkes på et mer overordnet nivå, som i forholdet til historien eller det historiske. Det musikkteoretiske begrepet «dissonans», som Nietzsche innfører helt mot slutten av *Tragediens fødsel*, kan sies både å presisere og å sammenfatte denne fornemmelsen for spenning, og blir derfor et nøkkelbegrep i denne boka.²

Spørsmålet som ligger til grunn for dette essayet, er

om, og ikke minst hvordan, dette dissonansbegrepet også er anvendelig på spenningen i forholdet til historien og det historiske i *Tragediens fødsel*. Selv om et slikt fokus på det historiske kanskje gir assosiasjoner til en mer kontekstuell orientert og/eller hermeneutisk diskusjon av lese måte, skal jeg snarere konsentrere meg om å vise hvordan en diskusjon av det historiske griper direkte inn i bokas sentrale anliggende, nemlig Nietzsches forhold til kunsten.

Jeg skal ta utgangspunkt i en kort diskusjon av dissonansbegrepet og argumentere for dette begrepets sentrale rolle i *Tragediens fødsel*. Deretter vil jeg forsøke å diskutere og begrunne nærmere hvorfor jeg mener det gir mening å snakke om en spesifikt historisk dissonans i denne bokas



Illustrasjon: Ingrid Berge

DISSONANS

I NIETZSCHES *TRAGEDIENS FØDSEL*

Av Emil Bernhardt

tilfelle. Her skal jeg komme inn på Nietzsches forhold til historien forstått som historievitenskapelig arbeid, i tillegg til å se nærmere på hvordan kunsten for Nietzsche også viser utover det historiske som sådan. Avslutningsvis vil jeg forsøke kort å antyde hvordan det jeg skal kalle bokas historiske dissonans også kan tenkes å henge sammen med det estetiske eller kunsten.

Dissonansbegrepet

Hva kjennetegner dissonansbegrepet, hva skiller det fra andre begreper om spenning, og hvorfor er spenningen i *Tragediens fødsel* nettopp en slik dissonant spenning? I kaptittel 24 skriver Nietzsche:

Skulle vi ikke, ved å ha tatt den musikalske relasjonen dissonans til hjelp, på en vesentlig måte ha lettet på dette vanskelige problemet med den tragiske virkning? Nå forstår vi jo hva det vil si både å ville se i tragedien og samtidig lengte utover dette å se: en tilstand som vi, hva angår den dissonans som anvendes i kunsten, kunne karakterisere nettopp som å ville lytte og samtidig lengte utover denne lyttingen. (Nietzsche 2007a:153)

Nietzsche beskriver dissonansen som en særegen dobbelthet, her eksemplifisert gjennom lysten ved sansningen: Vi ønsker å se (eller høre), men lengter samtidig utover det å se.³ Lengselen fører oss imidlertid bare tilbake til det vi

Vi ønsker å se, men lengter samtidig utover dette å se.

rent faktisk kan se, som så på nytt produserer lengselen utover seg selv. Dobbeltheten viser dermed ikke bare til spenningen *i* det vi ser (for eksempel tragedien), men også til spenningen mellom det vi ser *og* det vi lengter mot, utover det vi ser. Jeg vil hevde at nettopp denne dobbeltheten utgjør dissonansen, som dermed foreløpig kan bestemmes på følgende måte: For det første er dissonansen en fordoblet eller flersjiktig spenning. For det andre forholder sjiktene seg til hverandre ved stadig å vise tilbake til og slik reprodusere seg selv. For det tredje kjennetegnes dissonansen ved ikke å hige etter oppløsning; vi ønsker å se, *samtidig* som vi lengter utover det å se. Slik skiller dissonansen seg fra eksempelvis dialektisk spenning.⁴ Endelig kan vi spørre i hvilken grad dissonansen som spenning er bevegelig eller statisk: På den ene side er den bevegelig gjennom sin stadige reproduksjon, på den annen side kan man hevde at bevegelsen er statisk, ettersom den ikke produserer annet enn sitt eget utgangspunkt. Her er det imidlertid grunn til å minne om dissonansens element av lengsel. Lengselen er en slags alltid-potensiell bevegelse som heller enn å *være* statisk, opererer under konstant fare for å bli det, altså for å stivne. Selv om dissonansen reproduserer sitt eget utgangspunkt, skjer dette bare for igjen å produsere spenning, noe som igjen er mulig takket være flersjiktigheten. Alle dissonansens kjennetegn henger altså sammen og påvirker hverandre. Tatt i betraktning hvordan fornemmelsen for spenning i *Tragediens fødsel* aldri blir overskuelig, men derimot innhenter oss som lesere ved stadig å gjøre seg gjeldende på ny, underbygges plausibiliteten ytterligere, både for dissonansens produktive (selvoppretholdende) bevegelighet, og dens generelt sentrale rolle i *Tragediens fødsel*.⁵

Om vi nå vender oss mot Nietzsches forhold til historien og det historiske, kan dette tenkes på to måter: For det første er det snakk om et forhold til historien som fag eller vitenskap. Som vi skal se, er dette utvilsomt preget av spenning. I tillegg er det snakk om et forhold til det historiske qua historisk, og her er det særlig den såkalte kunstmetafysikken kommer inn.⁶

Forholdet til historievitenskapen

Som professor i filologi var Nietzsche åpenbart opptatt av historien generelt, og den greske antikken som historisk epoke spesielt. Både *Tragediens fødsel* og andre skrifter fra samme periode av forfatterskapet vitner om omfattende kjennskap til denne epoken. Nietzsche legger her for dagen en dybdekunnskap som igjen og igjen blir anvendt for å belyse og forklare tilblivelsen, storhetstiden og se-

ner undergangen til den kunstform som utgjør sentrum for Nietzsches interesse, nemlig den greske tragedien.⁷ Samtidig er det ved flere anledninger grunn til å spørre om sannhetsgehalten i det som hos Nietzsche tilsynelatende fremstår som historiske kjensgjerninger: Ved nærmere ettersyn kan også faktagrunnlaget vise seg å være sviktende, særlig om vi legger en objektivitetsorientert historievitenskap til grunn. Jeg skal nevne to eksempler som viser dette:

Idet den dionysiske driften bryter gjennom i den greske, apollinske kulturen og slik, ifølge Nietzsche (Nietzsche 2007a), danner forutsetningen for det som senere skal bli den greske tragedien, utvides også forståelsen av musikken med «den dionysiske musikkens karakter og dermed musikkens karakter overhodet» (Nietzsche 2007a:33). Mot den apollinske musikkens «rytmiske bølgeslag», «dionysiske arkitektonikk» og «bare antydete toner» (Nietzsche 2007a:33), kommer nå den egentlige, dionysiske musikken med sin «tones rystende vold, den enhetlige melos' strøm og harmonikkens fullstendig uforlignelige verden» (Nietzsche 2007a:33).⁸ Utover å understreke musikkens sentrale rolle i *Tragediens fødsel*, røper disse sitatene Nietzsches inngående og detaljerte kjennskap til musikken. Men hvordan er en slik kjennskap mulig, all den stund det overleverte musikalske materialet fra den greske antikken er begrenset til bare en håndfull manuskripter?⁹ Et annet eksempel er den betydning Nietzsche tillegger Euripides. Martha C. Nussbaum er i artikkelen «The Transfiguration of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus» inne på hvordan «Nietzsche is wrong about Euripides» (Conway og Groff 1998:331) når han gir Euripides rollen som den intellektualistiske dikter som, sammen med Sokrates, delvis er ansvarlig for tragediens undergang. Særlig problematisk blir dette med tanke på Euripides' *Bakkantinnene*, hvor Nietzsche, stadig ifølge Nussbaum, «cannot fail to find acknowledgement of the power of irrational forces» (Conway og Groff 1998:332).¹⁰ Vi ser altså på den ene side en dyp fortrolighet med den greske kulturen og tragedien, en fortrolighet som nødvendigvis må være basert på historisk kunnskap. På den annen side ser vi klare tegn på hvordan Nietzsches interesse strekker seg utover denne kunnskapen, og tidvis også bryter med det vi kunne kalle historiske fakta.¹¹ Det vil med andre ord være tvilsomt, for ikke å si problematisk, å lese *Tragediens fødsel* som et rent historieverk, ja muligens som et verk om den greske antikken overhodet. Hvordan kan dette ha seg?

I skriftet *Om historiens nytte og unytte for livet*,¹² det andre i rekken av de såkalte *Utidsmessige betraktninger*, går Nietzsche skarpt i rette med det han mener er en frem-

herskende og farlig tendens i samtidens oppfatning av historie og historievitenskap:¹³ «Visst trenger vi historie, men vi trenger den på en annen måte enn den som driver lediggang i kunnskapens hage» (Nietzsche 2007b:245). Historie og historievitenskap er riktignok nødvendig, mener Nietzsche, men faren oppstår idet historisk kunnskap dyrkes som noe verdifullt i seg selv, uten forbindelse til livet, det vil si uten oppmerksomhet om at en overvekt (*Uebermaass*) like gjerne kan bli en byrde som hemmer livsutfoldelse og menneskelig handling. Mot oppfatningen av historiefaget som en ren deskriptiv og objektivitetsorientert vitenskap, formulerer Nietzsche derfor følgende normative rettesnor: «Vi vil tjene historien, bare så lenge den tjener livet» (Nietzsche 2007b:245).

Når Nietzsche så beskriver det han mener er en ønskverdig omgang med historien, eller historieskriving, understreker han – paradoksalt nok, kunne vi kanskje si – evnen til å glemme. Grunnen er at denne evnen samtidig er en forutsetning for den «plastiske kraft» som kreves for å omskape det fortidige til beste for livet og fremtiden:

For å bestemme graden og dermed grensen for når det forgangne må glemmes for ikke å bli det som graver nåtidens grav, måtte man vite nøyaktig hvor stor et menneskes, et folks og en kulturs *plastiske kraft* er, jeg mener kraften til å vokse videre på en egen måte, til å omdanne og gjøre det forgangne og fremmede til sitt, til å hele sår, erstatte tap og igjen å gjenskape former som er blitt ødelagt. (Nietzsche 2007b:251, utheving i original)

Heller enn å la seg fange i en uopphørlig og søvnløs, men likevel uforpliktende oppsamling og senere produksjon av historiske opplysninger, det Nietzsche kaller drøvtygging (*Wiederkäuen*) (Nietzsche 2007b:250), er det sentrale for den klassiske filologi, ifølge Nietzsche, snarere å være utidsmessig (*unzeitgemäss*). Dette innebærer å la den historiske kunnskapen danne utgangspunkt for det vi kan kalle et bredere anlagt og mer forpliktende fortolkningsarbeid med tanke på fremtiden – med Nietzsches egne ord: «å virke mot tiden og dermed på tiden og forhåpentlig til beste for en kommende tid» (Nietzsche 2007b:247). Vi aner her en idé om en mer aktiv og til og med skapende prosess (jf. «omdanne [...] gjenskape»), ikke uten likhet med kunstnerens arbeid. Om forbindelsen til *Tragediens fødsel* dermed er antydnet, blir den ytterligere forsterket når Nietzsche også trekker inn dramaet:

Dersom et dramas verdi utelukkende skulle ligge i dets hoved- og avslutningspoenger, ville selve dramaet være en lang, snirklete og utmattende vei mot målet. Og tilsvarende håper

jeg at historien ikke skal gis lov til å erkjenne sin betydning i de allmenne tanker, men at dens verdi snarere skal bestå i åndfullt å omskrive og heve et kjent, kanskje høyst vanlig tema, en hverdagsmelodi opp til et omfattende symbol, og på den måten la oss ane i dette originaltema en hel verden av dypsindighet, makt og skjønnhet. (Nietzsche 2007b:292)

Det er vanskelig ikke å lese dette som et forsinket forsvar for *Tragediens fødsel*, innholdsmessig så vel som metodologisk. Begrep som «tema» og «melodi» gir klare assosiasjoner til musikkens betydning i *Tragediens fødsel*, samtidig som det er trolig at Nietzsche med den greske tragedien, dette «originaltema», nettopp vil la oss ane «en verden av dypsindighet, makt og skjønnhet».

Nå kan vi spørre hva slags historievitenskapelig ideal denne heller metaforiske, fortattede og nærmest litterære praksis kunne tenkes å gjenspeile. Begrepet «myte», et sentralt begrep i *Tragediens fødsel*, kan sies å sammenfatte det vi står overfor her. Det skal nevnes at mytebegrepet, slik det brukes i *Tragediens fødsel*, er omfattende og blant annet inngår i en diskusjon om religion, men jeg vil hevde at det like fullt kan anvendes i diskusjonen om historievitenskap.¹⁴ Mytebegrepet settes i *Tragediens fødsel* opp mot det Nietzsche kaller en «rettroende dogmatisme» (Nietzsche 2007a:74). Denne betegnelsen kan godt sees i sammenheng med det som i *Historiens nytte og unytte for livet* ironisk omtales som «en mye omtalt styrke ved det moderne menneske», nemlig dets «kjente historiske 'objektivitet'» (Nietzsche 2007b:285). Problemet for Nietzsche oppstår «når følelsen for myten dør hen, og religionens krav til historisk underbygging trer i mytens sted» (Nietzsche 2007a:74). Mot tendensen til en dogmatisk tro på historievitenskapelig objektivitet, fremholder Nietzsche derfor et alternativt ideal: Hvorvidt de tilsynelatende historiske kjensgjerningene stemmer overens med en faktisk fortid, synes å være sekundært i forhold til den produserende fortolkningens relevans for samtiden og fremtiden. En slik produserende fortolkning vil altså være en historievitenskap som ikke betviler, men snarere tar på alvor, lar seg inspirere av og videreutvikler det mytologiske grunnlaget som ligger i det historiske materialet, ved å koble det til historievitenskapens egen kreative impuls. Med tanke på de utfordringer i forhold til historisk faktagrunnlag jeg var inne på over, er dette nok et interessant korrektiv.

Det melder seg imidlertid et spørsmål om objektivitet. For selv om Nietzsche betviler den objektivitetsorien-

Når Nietzsche beskriver det han mener er en ønskverdig omgang med historien, understreker han – paradoksalt nok – evnen til å glemme.



terte historievitenskapens nytte, er det et annet spørsmål hvorvidt en eventuell objektivitet overhodet er mulig. Slik jeg forstår det, er Nietzsches kritikk av det moderne objektivitetsbegrepet ikke først og fremst interessant som et forsvar for et eventuelt solipsistisk standpunkt. Skepsisen retter seg snarere mot den ensidighet begrepet får i sin moderne versjon, og ikke nødvendigvis mot muligheten for noe som også rekker utover det rent subjektive, for ikke å si personlige. Et annet spørsmål er om vi har tilgang til dette «utover oss selv», noe Nietzsche avviser i det etterlatte språkfilosofiske notatet «Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand». En slik tilgang ville ifølge Nietzsche kreve en målestokk for det han kaller en «riktig persepsjon»:

Men i det hele tatt forekommer denne riktige persepsjon – det ville si et adekvat uttrykk for et objekt i subjektet – meg å være en selvmotsigende uting: For mellom to absolutt adskilte sfærer som mellom subjekt og objekt finnes det ingen kausalitet, ingen riktighet, ikke noe uttrykk, men i høyden et *estetisk* forhold, jeg mener en antydende overføring, en stammende oversettelse til et helt fremmed språk. (Nietzsche 2007c:884, utheving i original)

Ifølge Nietzsche her må ethvert menneske, forstått som språkbruker, basere seg på et estetisk forhold, og dette vil naturligvis gjelde både kunstneren og historikeren. Spørsmålet er så om dette estetiske forholdet kan erstatte eller veie opp for mangelen av en såkalt «riktig persepsjon», og dermed etablere noe vi kunne kalle objektivitet, muligens i en mer nietzscheansk forstand. Foreløpig skal jeg la dette spørsmålet stå åpent, og heller ta det opp igjen i avsnittet under, når jeg kommer nærmere inn på kunsten og det estetiske.

Som jeg har forsøkt å vise, befinner Nietzsche seg som historiker i et spenningsforhold mellom en oppriktig interesse for en bestemt historisk epoke på den ene siden, og en kritikk av muligheten for objektiv kunnskap om denne epoken på den annen. Denne kritikken manifesterer seg dels som et forsøk på å praktisere historisk-filologisk arbeid på grunnlag av de premisser Nietzsche selv fremholder som ønskelige (*Tragediens fødsel*), og dels som en lengsel mot en omformulering av premissene for moderne historievitenskap (*Om historiens nytte og unytte for livet*). Spørsmålet er så om det jeg her har beskrevet som kjennetegn ved Nietzsches forhold til historievitenskapen, gjør det mulig å snakke om dette forholdet som et dissonant forhold. Slik dissonansen var preget av lengsel, kan lengselen også sies å prege Nietzsches forhold til historievitenskapen; han lengter åpenbart vekk fra og utover dens tendens

til naiv objektivitet. Samtidig kan historievitenskap i den formen Nietzsche selv forfekter, muligens sies å innebære en oppløsning av de problemene en mer objektivitetsorientert historievitenskap ifølge Nietzsche står i fare for å vikle seg inn i. Dette skjer riktignok ikke ved å tilby metoder for en sikrere objektivitet, men heller ved å påvise at den objektivitet som den moderne historievitenskap tilstreber, verken er ønskelig eller mulig. Ved slik å avvise et av grunnpremissene for den moderne historievitenskap, kan Nietzsches historievitenskapelige lengsel dermed ikke sies å føre tilbake til og slik reproducere sitt eget utgangspunkt, slik tilfellet var med dissonansen. Imidlertid vil den, ettersom det så langt kun dreier seg om en metodologisk lengsel, forbli innenfor historievitenskapens egen horisont: Selv om Nietzsche åpenbart har alvorlige problemer med den måten historisk-filologisk arbeid drives på i hans samtid, er det lite som tyder på at han er imot historievitenskap som sådan, for ikke å si en generell beskjefligelse med spørsmål knyttet til og sprunget ut av historien i vid forstand. Kanskje kunne vi si at slik den sansende, i eksempelet over, ønsker å se, og også *forbli* i den seende tilstanden, slik ønsker også Nietzsche å opprettholde et forhold til historien, om enn på en ny måte. Dette kan dessuten forklare Nietzsches oppriktige interesse for den greske tragedien og den historiske epoken den oppsto innenfor, men det gjør også at spenningen i forholdet til historievitenskapen ikke produserer noe nytt sjikt, slik tilfellet var med dissonansen. Vi må derfor slå fast at selv om forholdet til historien som vitenskap utvilsomt er spenningsfylt for Nietzsche, dreier det seg likevel ikke om noen dissonans. Når det er sagt, er ikke de spørsmål som angår Nietzsches forhold til historie i en videre forstand besvart på en tilfredsstillende måte med denne gjennomgangen av forholdet til historievitenskapen. For å komme videre må vi se nærmere på det Nietzsches historiske interesse særlig dreier seg om, altså kunsten.

Forholdet til det historiske som historisk

Spenningen i det historiske hos Nietzsche utspiller seg, som jeg har antydnet, ikke bare i forholdet til historievitenskapen. Det er også snakk om en spenning på tvers av det historiske som sådan. Her dreier det seg ikke bare om en interesse utover det historiske forstått som det som tilhører fortiden, for eksempel som når Nietzsche også sikter mot samtiden og det han kaller «en kommende tid» (se over); spenningen i forholdet til det historiske som sådan viser snarere utover det historiske *som* historisk, i retning metafysikken. Som vi skal se, får kunsten her en sentral rolle.

Selv om Nietzsches spenning mellom historisk inter-

esse på den ene side og et tidvis sviktende faktagrunnlag (i alle fall målt etter en objektivitetsorientert historievitenskapelig standard) på den annen delvis kan forklares ut fra en reformulering av historievitenskapelige idealer i boka *Om historiens nytte og unytte for livet*, er det også viktig å huske hva det er som danner sentrum for Nietzsches interesse i *Tragediens fødsel*, nemlig den greske tragedien, det vil si en kunstform. Når nettopp kunsten er sentral

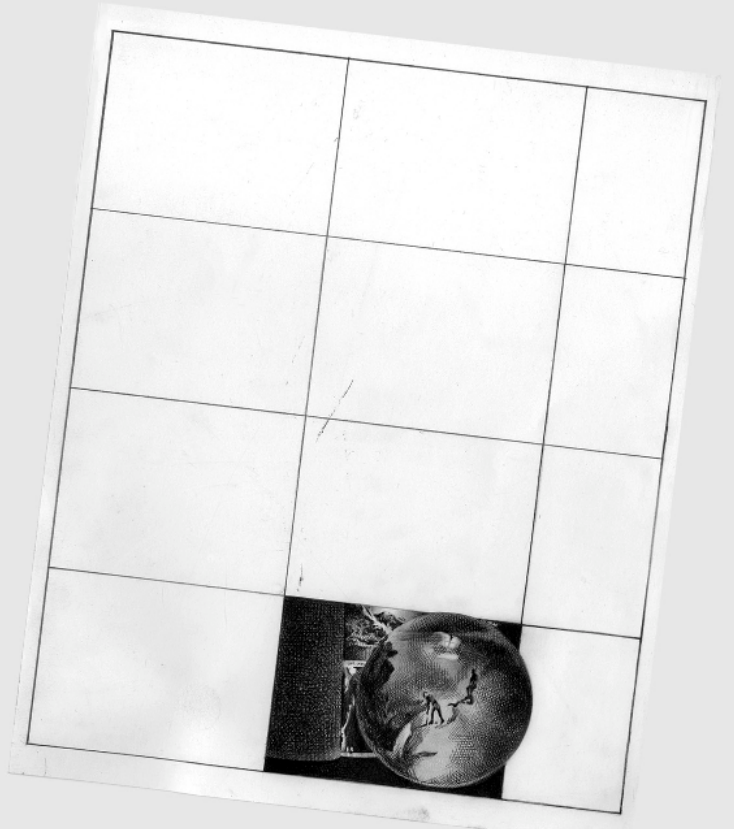
Kunst og liv er, til tross for sin gjensidige avhengighet, nettopp også to forskjellige ting.

både utfordrer og motiverer det historisk-filologiske arbeidet Nietzsche setter seg fore å utføre. Når Nietzsches foretrukne historievitenskapelige fremgangsmåte – over blant annet beskrevet som et aktivt produserende fortolkningsarbeid – hadde klare likheter med en kunstnerisk, skapende virksomhet, tror jeg dette kan forstås i lys av tanken om kunsten som en slik motiverende kraft. Kunsten er altså ikke bare et mer eller mindre tilfeldig valgt studieobjekt for historievitenskapen, men snarere del av en tilgrunnliggende motivasjon for denne, i alle fall om vi skal følge Nietzsches idealer for slik vitenskap.¹⁵ Dermed dreier det seg for Nietzsche om et kunstbegrep – muligens kunne vi her også snakke om en estetikk – som i tillegg til å manifestere seg i historiske verk og former (som den greske tragedien), også strekker seg utover det historiske. Følgelig vil en rent historiserende forklaringsmodell ikke være tilstrekkelig for en tilfredsstillende forståelse av det kunstbegrepet vi her snakker om. Hvordan kan vi så forklare dette kunstbegrepet nærmere?

I den veven av spenningsforhold som utgjør *Tragediens fødsel*, står spenningen mellom kunst og liv i en særstilling. Denne spenningen oppstår idet Nietzsche anlegger et metafysisk perspektiv på kunsten¹⁶ og innebærer for det første tanken om at livet, for å være utholdelig og meningsfylt, er avhengig av kunsten som noe utenfor eller utover seg selv. Samtidig innebærer det vi nå kan kalle Nietzsches kunstmetafysikk også en oppfatning om kunsten – dels som anerkjennelse, dels som krav – som noe større og viktigere enn rene, tilfeldige artefakter.¹⁷ Denne siste påstanden underbygges ytterligere når Nietzsche sammenligner kampen mellom det dionysiske og det apollinske i kunsten med «unfangelsen gjennom de to kjønnene» (Nietzsche 2007a:23), altså naturens egen utvikling gjennom kjønnslig formering, og senere omtaler det dionysiske og det apollinske som «naturens kunstdrifter», som dermed «bry-

ter frem fra naturen selv, uten den menneskelige kunstners formidling» (Nietzsche 2007a:30–31, utheving i original). Vi har altså dels å gjøre med et forhold av gjensidig avhengighet; livet strekker seg mot kunsten, slik kunsten strekker seg mot livet. Samtidig er kunsten og livet to forskjellige ting.¹⁸ Spenningen er dermed ikke bare et kjennetegn ved kunstverket selv, som et mer eller mindre selvstendig fenomen; like viktig er spenningen mellom kunsten og det som er utenfor den, hos Nietzsche gjerne omtalt som verden, livet eller virkeligheten.¹⁹

En berømt og mye diskutert passasje i *Tragediens fødsel* som kan sies å uttrykke denne kunstmetafysikken på en særlig fortettet måte, er utsagnet om at tilværelsen og verden bare er evig rettferdiggjort som *estetisk fenomen*.²⁰ Ettersom fokuset her er spenningen i det historiske, kan vi foreløpig legge merke til at det er snakk om en «evig rettferdiggjøring», noe jeg skal komme tilbake til mot slutten av dette essayet. Det sentrale spørsmålet er imidlertid hva som kan tenkes å ligge i begrepet «rettferdiggjøring». Som jeg var inne på over, kommer Nietzsche også i det etterlatte språkfilosofiske notatet «Om sannhet og løgn i en utenom-moralsk forstand» inn på det han kaller «et *estetisk* forhold» (Nietzsche 2007c:884, utheving i original). Her vektlegger han at dette estetiske forholdet er menneskets eneste mulighet for epistemologisk kontakt («kausalitet, ... riktighet, ... uttrykk» (Nietzsche 2007c:884)) mellom subjekt og objekt, altså kontakt med noe utenfor seg selv. På den ene side er det nærliggende å lese dette som en utdypning av den estetiske rettferdiggjøring Nietzsche snakker om i *Tragediens fødsel*. På den annen side kan vi, i det språkfilosofiske notatet, muligens fornemme en nedtoning og delvis reduksjon av kunsten til erkjennelsesteoretisk verktøy (Nietzsche snakker her om «i høyden et *estetisk* forhold» (Nietzsche 2007c:884, første utheving er min)).²¹ En slik nedtoning eller reduksjon gjør sammenligningen med den estetiske rettferdiggjøringen i *Tragediens fødsel* mindre plausibel, i alle fall om vi tar i betraktning den helt sentrale rolle kunsten spiller her. Nå kan det selvsagt diskuteres hvorvidt det er snakk om en reduksjon: Dersom kunsten eller det estetiske tilskrives en posisjon som formidler av menneskets relasjon til verden, vil man selvsagt kunne hevde at dette innebærer en formidabel oppvurdering av den rolle kunsten spiller i menneskets liv, særlig om vi legger en moderne tilværelse til grunn, for ikke å snakke om dagens situasjon. På den annen side vil det som nettopp er kunstens eget bidrag, det vi i dag gjerne kaller kunstverket, dersom det utelukkende gis en slik erkjennelsesteoretisk posisjon, stå i fare for å gå opp i sin funksjon. For, som jeg var inne på over: Kunsten er ikke *bare* verden slik vi opp-



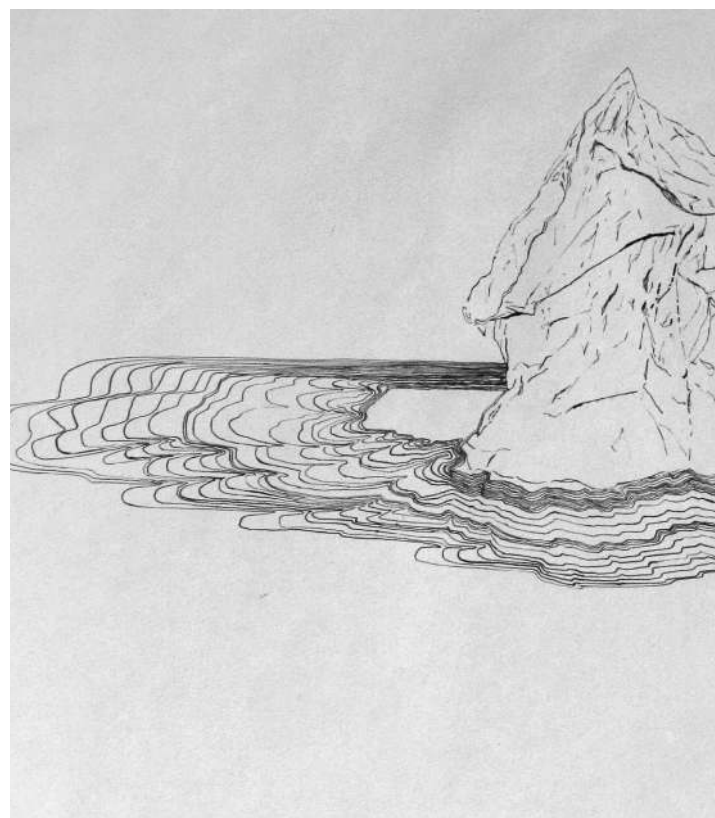
Ilustrasyon: Maria Garred

lever den, den er også noe annet enn verden; kunst og liv er, til tross for sin gjensidige avhengighet, nettopp *også* to forskjellige ting. Faren(e) for reduksjon av kunsten går dermed i to motsatte retninger: enten mot kunst som en ren, uforpliktende artefakt, eller mot kunst som et rent erkjennelsesteoretisk verktøy eller betingelse. Med tanke på det spørsmålet som over ble stående ubesvart, nemlig hvorvidt et slikt «*estetisk* forhold» kunne tenkes å erstatte såkalt «riktig persepsjon» og dermed objektivitet, ser vi nå at en slik tenkemåte står i fare for å redusere kunsten i den ene retningen, nemlig mot ren erkjen-

Det dreier seg om et kunstbegrep som både er en tematisk og metodologisk forutsetning, så vel historisk som metafysisk.

nettseseoretisk betingelse. Samtidig ser vi at begrepet om rettferdiggjøring må forstås videre enn som svar på spørsmålet om menneskets forhold til en ytre verden. Jeg skal ikke gi meg inn på noen nærmere fortolkning av begrepet om rettferdiggjøring her, bare antyde at ettersom kunsten, gjennom også å ha en verdi i seg selv, om ikke veier opp for objektivitet, så i det minste setter noe i stedet, vil det være rimelig å tolke rettferdiggjøring også som en anerkjennelse nettopp av denne verdien og dens manifestasjoner i kunstverk. I rendyrket form vil vi med en slik tilnærming riktignok havne i den motsatte ytterlighet,²² så også denne fortolkningen vil bare delvis være tilfredsstillende.

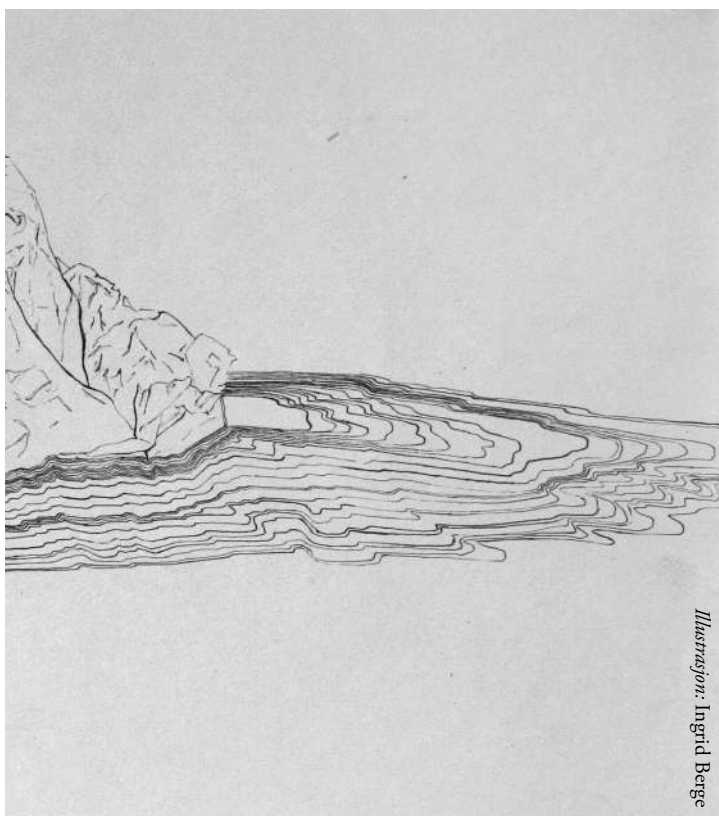
For nå igjen å bringe inn det historiske momentet, kunne den dobbelte faren for reduksjon av kunsten til ensidighet oversettes slik: Det er viktig for Nietzsche å forstå og forholde seg til kunsten på en måte som ikke reduserer den, verken til ren historie (artefakt) på den ene side, eller ren metafysikk (betingelse) på den annen. Samtidig er begge disse kategoriene relevante; kunsten er nettopp begge deler, og det på en måte som er grunnleggende preget av spenning.²³ Dersom en diskusjon av kunsten skal være på høyde med sitt tema, må den ta inn over seg dette spenningsforholdet som nødvendig og konstitutivt for kunsten. Om vi tar den greske tragedien og behandlingen av denne i *Tragediens fødsel* som eksempel, kan vi si at Nietzsche her langt på vei tilfredsstiller et slikt krav: Boka befinner seg i et konstant spenningsfelt mellom historisk utlegning og kunstmetafysisk refleksjon. Så vel tragedien som dens historiske epoke er gjenstand for Nietzsches oppriktige interesse. De er med andre ord ikke bare tilfeldig valgte eksempler. På den annen side opptrer den greske tragedien samtidig som eksempel, idet den inngår i en bredere drøftelse av kunstens metafysiske posisjon og funksjon. I til-



legg kan vi si at selv om kunsten – i dette tilfellet representert ved den greske tragedien – utgjør et tematisk sentrum for Nietzsches historisk-filologiske arbeid, bør den, som jeg har forsøkt å vise, også forstås som en metodologisk motivasjon og forutsetning. Da jeg innledningsvis var inne på hvordan en historisk optikk på *Tragediens fødsel* også kunne sies å gripe direkte inn i bokens sentrale tematikk, nemlig kunsten, var det nettopp et slikt omseggripende og flerrettet kunstbegrep jeg hadde i tankene, et kunstbegrep som både er en tematisk og metodologisk forutsetning, så vel historisk som metafysisk.

Historisk dissonans?

Det er nå på tide å foreta en oppsummering og vende tilbake til det spørsmålet som ligger til grunn for dette essayet, nemlig spørsmålet om i hvilken grad vi kan snakke om en historisk dissonans i *Tragediens fødsel*. Kriteriene for dissonans var, som nevnt, for det første en form for flersjiktighet i spenningen, for det andre en tendens til reproduksjon som videre – og for det tredje – medførte at dissonansen som spenning ikke hignet mot sin oppløsning, i motsetning til for eksempel dialektisk spenning, og endelig et usikkert forhold til bevegelse som primært kom til uttrykk som en form for lengsel. I tillegg var det viktig å legge merke til hvordan dissonansens ulike kjen-



Illustrasjon: Ingrid Berge

netegn ikke virket isolert, men derimot hang sammen og påvirket hverandre. Vi så videre at spenningen knyttet til historievitenskapen ikke i seg selv kunne kalles dissonant, først og fremst fordi den befant seg innenfor historievitenskapens egen horisont og dermed ikke kunne oppvise verken flersjiktigheten eller den reproduksjonen av spenning som er karakteristisk for dissonansen. Nietzsches forhold til historievitenskapen er riktignok spenningsfylt, men heller enn å lengte utover enhver historievitenskap, ble spenningen i forholdet til historievitenskapen snarere søkt oppløst gjennom en omformulering av historievitenskapens premisser. Om vi nå går videre til det jeg har kalt spenningen i det historiske som sådan, forholder det seg imidlertid annerledes. Som jeg har forsøkt å vise, dreier det seg her om en lengsel utover det historiske, henimot noe metafysisk. Samtidig innebærer ikke denne lengselen et ønske om å forkaste historien, ei heller en vitenskapelig omgang med den. Lengselen utover det historiske som sådan må derimot alltid ta utgangspunkt i historien eller det historiske, og vender derfor stadig tilbake til det historiske utgangspunktet, som så igjen produserer lengselen utover seg selv. Vi ser her at selv om forholdet til historievitenskapen i seg selv ikke kunne betraktes som dissonant, kan dette forholdet like fullt gå inn i og bli en del av et mer omfattende forhold, som så i sin tur kan være dissonant.

Jeg skal straks forklare dette nærmere. Når det etter min mening lar seg gjøre å snakke om en historisk dissonans i Nietzsches tilfelle og i *Tragediens fødsel* spesielt, er det av følgende grunner:

Dissonansens flersjiktighet: Den historiske dissonansens flersjiktighet oppstår idet spenningen i forholdet til historievitenskapen fordobles med spenningen i forholdet til det historiske som sådan. Nietzsches forhold til historievitenskapen utgjør med andre ord bare det første sjiktet i den historiske dissonansen. Med spenningen i forholdet til det historiske som sådan dannes imidlertid en lengsel utover det historiske, og slik oppstår den historiske dissonansens annet sjikt. Når dette nettopp utgjør et sjikt nummer to, og ikke bare en variant innenfor det første sjiktet (innenfor historievitenskapens egen horisont), er det fordi lengselen nettopp retter seg utover det historiske som sådan.

Lengselen utover det historiske som sådan må derimot alltid ta utgangspunkt i historien eller det historiske og vender derfor stadig tilbake til det historiske utgangspunktet, som så igjen produserer lengselen utover seg selv.

Dissonansens reproduksjon: Lengselen fører imidlertid bare tilbake til det historiske utgangspunktet, det vil si: Lengselen utover det historiske oppstår alltid med basis i dette. Slik reproduseres spenningens eget utgangspunkt, som så igjen produserer spenning gjennom lengselen utover seg selv. Og slik den sansende overfor tragedien ønsket å forbli i sin seende aktivitet, slik ønsker også Nietzsche, i det minste implisitt, å forbli i historien gjennom historievitenskapen, vel og merke såfremt han selv kan formulere dens metodologiske premisser. Mer konkret kan vi si at Nietzsche i *Tragediens fødsel* nettopp reproducerer oppmerksomheten rundt den greske tragedien og dens historiske kontekst, for så igjen å vise at dette bare danner utgangspunkt for en bredere drøftelse av kunsten og dens metafysiske betydning for livet. Den greske tragediens flertydige status, dels som gjenstand for historisk interesse, dels som eksempel i den kunstmetafysiske diskusjonen, illustrerer ytterligere denne dissonansens reproduserende spenning.

Dissonansens uoppløselighet: Den historiske dissonansens reproduksjon av sitt eget historiske utgangspunkt medfører at oppmerksomheten rundt den greske antikken som historisk epoke egentlig aldri slipper taket i *Tragediens fødsel*. Selv om Nietzsche som kjent anser Wagner og hans musikkdrama som en verdig viderefører av en tradisjon

som tar ansvar også for kunstens metafysiske aspekt, ligger den greske antikken, og ikke minst den greske tragedien, stadig vekk under som en ufravikelig referanse. Og som allerede antydnet: Det synes heller ikke hos Nietzsche å være noe ønske om å forkaste historien og det historiske en gang for alle; når han formulerer sin normative historievitenskapelige rettesnor om at historien skal tjene livet (se over), skjer dette nettopp ut fra tanken om at en slik historievitenskap er mulig og ønskelig, samtidig som det avspeiler en oppriktig interesse for historien og det historiske.

Når dissonansen oppleves som grunnleggende bevegelig, er det også fordi den forgrener seg og kommer til uttrykk på en rekke av bokas ulike nivåer.

Dissonansens bevegelse: Det kanskje vanskeligste punktet i forhold til dissonansen rent teoretisk eller strukturelt forstått, vender tilbake som en utfordring også når det kommer til den historiske dissonansen. Som jeg var inne på opererer dissonansens bevegelse under stadig trussel om tilstivning. Ettersom det dreier seg om en reproduksjon av eget utgangspunkt, kan man spørre seg i hvilken grad dissonansens bevegelse overhodet er bevegelig. Samtidig reproduseres utgangspunktet bare for igjen å produsere spenning, nå i form av en lengsel utover seg selv, og som vist: Nietzsches kunstmetafysikk innebærer en lengsel utover det historiske som sådan. Videre vil det ikke være mulig å forstå dissonansens bevegelse uten samtidig å involvere den måten dissonansens ulike kjennetegn henger sammen og påvirker hverandre på. Når dissonansen ikke higer mot oppløsning, er det fordi den stadig reproduserer sitt eget utgangspunkt. Og når denne reproduksjonen er mulig, er det på grunn av dissonansens flersjiktighet. Jeg vil hevde at man på bakgrunn av disse punktene kan si at dissonansen – også den historiske – er en bevegelig spenning. Det finnes i tillegg flere grunner for en slik påstand, selv om noen av disse kanskje primært forholder seg til dissonansen mer generelt. Jeg skal avslutningsvis nevne noen av dem.

Avslutning

Selv om jeg i denne diskusjonen av historisk dissonans har lagt vekt på å vise hvordan et fokus på historie også er relevant for tematikken og innholdet i *Tragediens fødsel*, vil en ytterligere begrunnelse av den historiske dissonansens bevegelighet også måtte vise til en lesererfaring. Når jeg hevder at det hos Nietzsche nettopp er snakk om en dissonant spenning, er det også fordi jeg under lesningen av *Tragediens fødsel* blir slått av hvordan spenningen, også den historiske, stadig vender tilbake, holdes oppe og trer frem

i stadig nye skikkelser, noe som gjør den uoverskuelig. Spenningen hos Nietzsche – som altså grunnleggende sett er en dissonant spenning – lar seg ikke sammenfatte i en overgripende helhet; ethvert forsøk på å sammenføye eller syntetisere de krefter som utgjør og virker i dissonansen, ja selv forsøket på å anerkjenne dissonansen på et annenordens nivå som en overskuelig enhet, om enn med en indre spenning, blir problematisk som tilnærming til Nietzsche. Dette fordi en slik tilnærming nettopp ville innebære å bestemme dissonansen som en statisk spenning, og videre å overse dissonansens bevegelse og reproduksjon.

Når dissonansen oppleves som grunnleggende bevegelig, er det også fordi den forgrener seg og kommer til uttrykk på en rekke av bokas ulike nivåer. Muligens kunne vi her dessuten snakke om en utvidet forståelse av dissonansens element av reproduksjon. Jeg har i dette essayet fokusert på det historiske aspektet ved *Tragediens fødsel*, men det ville selvsagt også være andre felt hvor dissonansen kunne spores. En kanskje særlig opplagt mulighet ville være å se nærmere på det helt sentrale forholdet mellom det dionysiske og det apollinske, selv om det naturligvis vil føre for langt å legge dette ut i sin fulle bredde her. Jeg skal derfor bare antydne at spenningen mellom det apollinske og det dionysiske, slik jeg forstår det, også kan – og bør – forstås i forhold til det begrep om dissonans jeg har redegjort for over. Dette fordi spenningen mellom det apolloniske og det dionysiske ikke bare er en spenning mellom de to kreftene, men også en spenning mellom oppfatningen av dem som en enhet og oppfatningen av dem som adskilt fra hverandre, eventuelt som ledd i en hierarkisk struktur.

Et annet eksempel på den historiske dissonansens bevegelighet kunne være å vise hvordan den selv vil påvirke, muligens korrigere – men også komplisere – lesningen av sentrale momenter i boka, som for eksempel problematikken rundt tilskueren. I Nietzsches diskusjon av tilskueren kan det tidvis være forvirrende med det som tilsynelatende kan virke som en blanding av nettopp historiske faktaopplysninger og trekk som peker mer i retning av metafysikk (jeg tenker særlig på kapitlene 7, 8 og 11). Forhåpentlig vil oppmerksomheten rundt den historiske dissonansens betydning her kunne bidra med nye momenter i lesningen.

Om vi en siste gang skulle se på dissonansens bevegelighet – og da i særdeleshet den historiske dissonansens bevegelighet – kunne vi kanskje knytte en forbindelse til påpekingen av den estetiske rettferdiggjøringen som en «evig rettferdiggjøring» (se over). Det er ikke plass til å utdype dette her, og jeg skal derfor bare antydne muligheten gjennom noen avsluttende spørsmål om forholdet mellom den historiske dissonansens reproduksjon og kunst-

ens draging mot metafysikk, en draging som ved å hige utover det historiske, kanskje også kan sies å vise hen til noe evig? For når dissonansen stadig reproducerer sitt eget utgangspunkt, noe som igjen kan påvises gjennom dissonansens stadige tilbakevending i lesningen – inngår ikke denne bevegelsen dermed nettopp i en form for evighet? Og dersom dissonansens reproduksjon kan knyttes til det estetiske og dets evige rettferdiggjøring og dermed kunstens metafysikk, er det ikke da også mulig å tenke seg en forbindelse mellom dissonansen og kunsten selv? Om ikke annet så ved at også dissonansen, ved sin stadige reproduksjon, i likhet med kunsten også kan sies å vise utover det historiske? For selv om jeg vil påstå at det godt lar seg gjøre å snakke om en historisk dissonans – noe jeg håper har fremgått av dette essayet – vil jeg samtidig utelukke den betydning som, når alt kommer til alt, kanskje er den mest nærliggende å knytte til begrepet om den historiske dissonans, nemlig at dissonansen *selv* er historisk, det vil si noe som tilhører fortiden. Tvert imot vil jeg hevde – og særlig med henvisning til dissonansens reproduksjon og dens sammenheng med kunstens metafysikk – at dissonansen, i tillegg til de øvrige nevnte punktene, også kjennetegnes ved, og holdes oppe av, det faktum at den selv aldri kan «bli historie».

NOTER:

¹ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Band 1 (KSA 1), G. Colli og M. Montinari (hrsg.). Alle sitater er oversatt av meg. Se også litteraturliste.

² Dissonansbegrepet opptrer første gang i kapittel 17 (Nietzsche 2007a:114), men tas opp igjen og blir viktig først helt mot slutten, i kapittel 24 (Nietzsche 2007a:152).

³ Lignende formuleringer finnes også tidligere i boka, se særlig Nietzsche 2007a:150.

⁴ I *Tragediens fødsel* knytter Nietzsche begrepet «dialektikk» særlig til en optimistisk tro på vitenskapelig fremskritt, en tendens Nietzsche kritiserer kraftig, se særlig kapittel 14. Både Karl Heinz Bohrer (Bohrer 1981:112) og Richard Schacht (Schacht 2001:189) snakker om ambivalens, riktignok i noe ulike sammenhenger. Det er godt mulig at ambivalensen som spenning har kjennetegn beslektet med dem angitt for dissonansen her.

⁵ Det ville også være mulig å diskutere dissonansbegrepet i et musikkteoretisk perspektiv. Særlig den nære forbindelsen til Wagner ville her være relevant, også musikkhistorisk. På den annen side kan det virke som om Nietzsche nærmest forventer en slik kjennskap fra sine lesere, både fordi begrepet ikke utdypes nærmere i en slik retning, og ikke minst fordi dissonansbegrepet jo nettopp er ment å lette eller klare opp (*erleichtern*) den ellers kompliserte tragiske virkningen.

⁶ Nietzsche snakker helt mot slutten konkret om «eine Metaphysik der Kunst» (Nietzsche 2007a:152), og er også inne på noe beslektet i det såkalte «Vorwort an Richard Wagner» (Nietzsche 2007a:24).

⁷ I de etterlatte skriftene finner vi blant annet flere foredrag med titler som «Das griechische Musikdrama» og «Socrates und die Tragödie». Disse stammer fra tiden i Basel på begynnelsen av 1870-tallet og finnes i KSA1.

⁸ «Rhythmus» og «Melos» angir to diametrale dimensjoner i musikk, henholdsvis vertikal (rytme) og horisontal (melodi). Det gir dermed god mening å snakke om «bare antydete toner» (rytme) og «strøm» (melodi).

⁹ Enkelte dokumenter finnes riktignok, samtidig som betydningen av mer

vitenskapelige skrifter som beskriver musikk, ikke skal undervurderes. (For nærmere utdypning, se for eksempel Donald Jay Grout og Claude V. Palisca: *A History of Western Music* og Finn Benestad: *Musikk og tanke*.)

¹⁰ Nå skal det sies at Nietzsche har en egenartet tolkning av nettopp *Bakkantinnene*, en tolkning som setter denne tragedien i forbindelse med det Nietzsche omtaler som tragediens selvmord. (Se kapittel 12, særlig Nietzsche 2007a:82f).

¹¹ Utover de to nevnte eksemplene, får dette selvsagt også konsekvenser for fortolkningen av øvrige bemerkninger av historisk art.

¹² Dette skriftet ble første gang publisert i 1874, altså to år etter førsteutgaven av *Tragediens fødsel*.

¹³ Mye tyder på at *Tragediens fødsel*, i tillegg til å være et forsvarskrift for Richard Wagner, en kommende kunst og utdypet estetisk forståelse, også er et oppgjør med den filologiske (og dermed historievitenskapelige) praksis Nietzsche måtte ta del i som professor i Basel.

¹⁴ Man kunne dessuten argumentere for at kunsten hos Nietzsche også tar form av religion.

¹⁵ Når jeg hevder at kunsten også innebærer en utfordring, er det dels for å minne om kunstens erkjennelsesteoretisk status (som nevnt over), men også med tanke på flertydigheten i Nietzsches kunstbegrep.

¹⁶ I «Vorwort an Richard Wagner» skriver Nietzsche («») von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens («») (Nietzsche 2007a:24), se også kap. 4 (Nietzsche 2007a:38,25) og kap. 5 (Nietzsche 2007a:43,32). Jf. note 6.

¹⁷ Se for eksempel «Vorwort an Richard Wagner» (Nietzsche 2007: 24).

¹⁸ Jf. også begrepet «Duplicität» i bokas første setning (Nietzsche 2007:25). Richard Schacht er dessuten inne på denne problemstillingen og antyder at det er langt fra opplagt at dette er mulig (Schacht 2001:192).

¹⁹ Her ser vi et annet eksempel på den type flersjiktig spenning jeg var inne på i diskusjonen av dissonansen over. Jeg skal ikke forfølge dette sporet her, men mye tyder på at vi dermed kan snakke om forholdet mellom kunst og liv hos Nietzsche som en dissonans.

²⁰ «nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerecht-fertig*». Utsagnet kommer første gang mot slutten av kapittel 5 (Nietzsche 2007a:47), og gjentas helt mot slutten av boka, i kapittel 24 (Nietzsche 2007a:152). Utveingene er originale.

²¹ Man vil her muligens kunne innvende at det å skape eller benytte metaforer også kan betraktes som en form for kunstnerisk virksomhet.

²² Karl Heinz Bohrer kaller dette «estetisme» (*Ästhetizismus*), (Bohrer 1981:112).

²³ Jf. også problemet med objektivitet som ensidighet over.

LITTERATUR:

Benestad, F. 1976, *Musikk og tanke*, Aschehoug, Oslo.

Bohrer, K. H. 1981, «Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des 'Scheins'» i Karl Heinz Bohrer: *Plötzlichkeit, zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Grout, D. J. og Palisca, C. V. 1996, *A History of Western Music*, fifth edition, W.W. Norton, New York and London.

Nietzsche, F. 2007a, *Die Geburt der Tragödie* i Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe Band 1 (KSA1), utgitt av Giorgio Colli og Mazzino Montinari, Walter de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin.

-----, 2007b, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* i Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe Band 1 (KSA1), utgitt av Giorgio Colli og Mazzino Montinari, Walter de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin.

-----, 2007c, «Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne» i Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe Band 1 (KSA1), utgitt av Giorgio Colli og Mazzino Montinari, Walter de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin.

Nussbaum, M.C. 1998, «The Transfiguration of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysos» i Daniel W. Conway og Peter S. Groff (ed.), *Nietzsche, Critical Assessments*, Routledge, London and New York.

Schacht, R. 2001, «Making life worth living: Nietzsche on art in *The Birth of Tragedy*» i John Richardson & Brian Leiter (ed.), *Nietzsche, Oxford Readings in Philosophy*, Oxford University Press, New York.

Fram frå Gøymsla

MERLEAU-PONTY OG ONTOLOGIEN

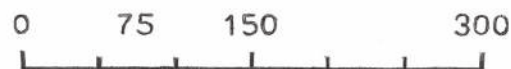
Av Jon Furholt

For å trekke to sentrale aspekt ved Merleau-Pontys ontologi fram frå gøymsla skal eg ramme dei inn mellom to omsette tekstar, og eg vonar dei vil kaste lys over framstillinga mi. Vi skal byrje med introduksjonen til eit av Merleau-Pontys tidlegaste verk, *La structure du comportement*.

Introduksjon til *La structure du comportement* av Maurice Merleau-Ponty

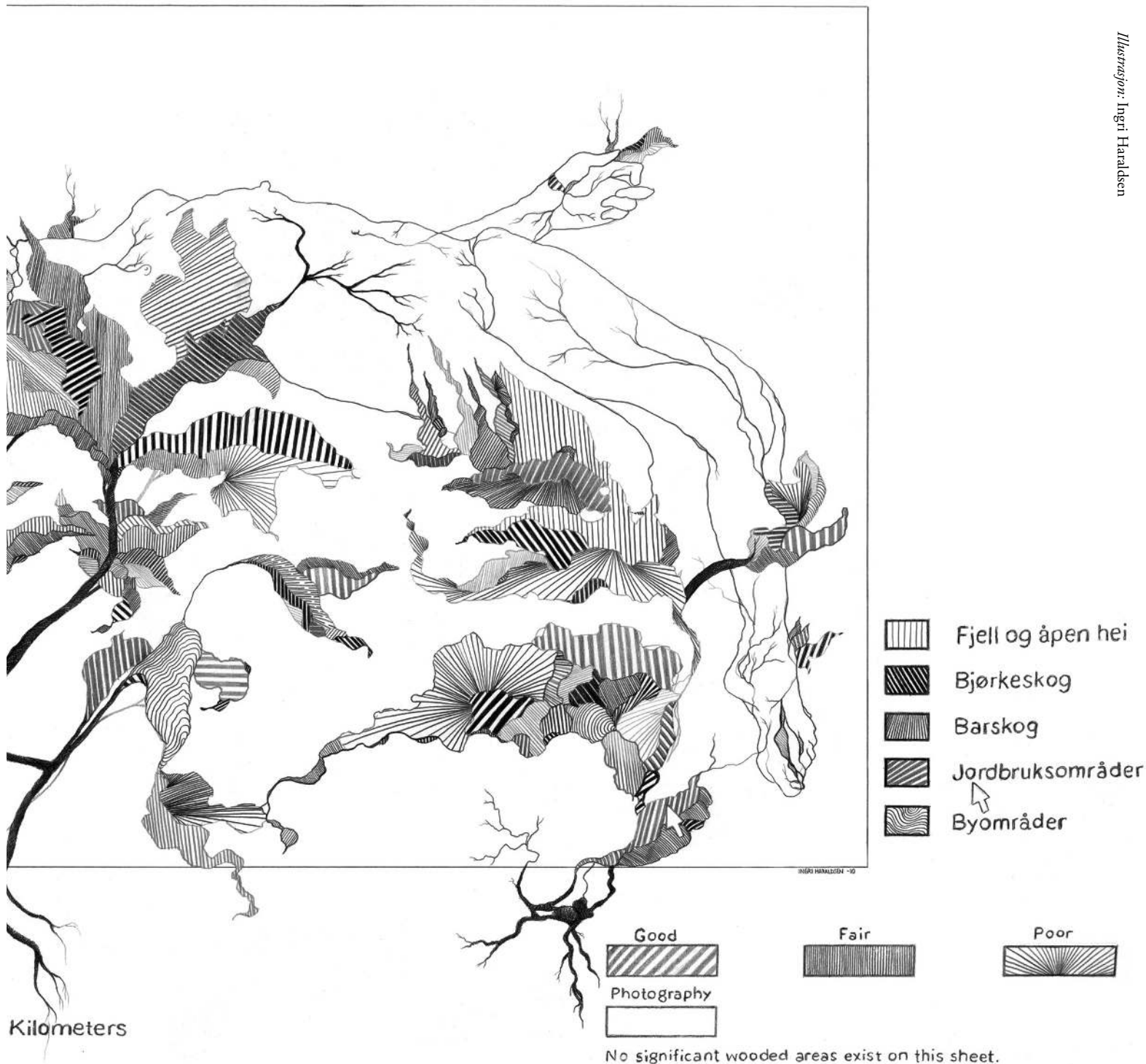
Målet vårt er å forstå forholda mellom medvitet og naturen – den organiske, psykologiske eller til og med den sosiale. Vi må her forstå natur som eit mangfald av eksterne hendingar som kvar og ein er knytt saman av årsakssamanhengar.

Når det gjeld problemet med den fysiske naturen bringer den kritiske tenkinga ei namngjeten løysing til torgs: Erttertanken avdekkjer at ein analyse av det fysiske ikkje løysar opp i reelle element, at kausalitet i rett forstand ikkje er ein produktiv operasjon. Det finst altså ikkje nokon fysisk natur forstått slik vi gjer her, ikkje noko i verda som er framand frå sinnet. Verda er ei samling av dei objektive relasjonane bært fram av medvitet. Vi kan seie at fysikken rettferdiggjør denne filosofien slik han har utvikla seg. Vi ser korleis han likegyldig nyttar mekaniske, dynamiske eller til og med psykologiske modellar, som om han var frigjort frå alle ontologiske fordringar og som om han var heilt likegyldig til dei klassiske motsetnadene mellom mekanisme og dynamisme som føreset ein natur i seg sjølv.



Situasjonen er ikkje den same i biologien. Diskusjonen rundt mekanisme og vitalisme held fram med å vere open. Årsaka er sannsynlegvis at ein analyse av fysiko-matematisk art går svært sakte framover i biologien og at biletet vi har av organismen framleis i hovudsak er eitt av ein materiell masse, *partes extra partes*. Under desse forholda vil det biologiske perspektivet normalt halde fram med å vere realistisk, anten vert at det set ulike mekanismar overfor kvarandre eller ved at dei vert underlagt ein *entelechia*.

Med omsyn til psykologien gjer den kritiske tenkinga at han ikkje kan vere anna enn ein «analytisk psykologi» som på



same måte som analytisk geometri slår fast at dømmekrafta alltid er tilstades, på den eine sida, og som ei rein studie av kroppslege mekanismar, på den andre. I den grad psykologien ønskjer å vere ein naturvitskap er han lojal mot realisme og til kausaltanken. I byrjinga av hundreåret gjorde materialismen det «psykiske» til eit særskild område av den verkelege verda: Mellom alle hendingane som var *i seg sjølv* hadde somme evna til òg å eksistere *for seg sjølve*. Den spiritualistiske antitesen bestemte medvitet som noko som framstiller eller som ein ting: Det var realismen i «medvitstilstandane», bundne saman av kausale relasjonar, som viste til ei andre

verd, parallell med den «fysiske verda», i humane tradisjon; seinare, og i ein meir sofistikert psykologi, fann vi ein realisme i «spirituell energi» som skulle vise seg å setje eit mangfald av samansmeltingar og gjensidige inntrengingar i staden for usamanhengande, psykiske kjennsgjeringar, ei flyktig røynd, medan medvitet likevel held fram med å vere ein analogi til ei kraft. Vi såg det lett når det var snakk om å forklare korleis det verkar på kroppen, og det «å skape energi» reduserte vi til eit minstemål, sjølv om vi var ute av stand til å gløyme det heilt: Fysikkens univers vart sett på som ei røynd i seg sjølv, ei røynd som medvitet sprang ut av

med sin andre natur. Hos psykologane blei medvitet forstått som noko anna enn naturlege ting, som gjennom eit utval *eigenskapar* var ein ting av noko heilt anna. Det psykiske er ikkje utstrekt og berre kjend av ein einaste, sa vi... Seinare sette Freud si doktrine ut i live energetiske metaforar om sinnet og gjorde framferd forståleg gjennom krefter som møtast eller tendensar.

På denne måten har vi i Frankrike i dag fått ein filosofi som gjer all natur til ei objektiv eining som medvitet konstituerer framfor seg, og som står opp mot vitskapane som handsamar organismen og sinnet som to ulike realitetsnivå, og som «årsaker» og «verknader» i eit gjensidig forhold. Kan ein heilt

Dette er historia om ein anti-dualistisk Merleau-Ponty som vil artikulere samspelet mellom kropp og sinn, og vise at dette er ein tango for to som står i det naudsyntes teikn.

enkel retur til kritisismen vere løysinga? Og viss vi på denne måten kritiserer den reelle analysen og kausaltanken, er det ikkje lenger noko som er fundert i vitskapens naturalisme, ikkje noko som har ein plass i ein transcendental filosofi når det er forstått og bytta om?

Vi kjem her fram til desse spørsmåla ved å gå «oppover» og gjennom ein analyse av konseptet åtfærd [comportement]. Dette omgrepet framstår for oss som viktig fordi det i seg sjølv er nøytralt med

omsyn til dei klassiske skiljelinjene mellom det «psykiske» og det «fysiologiske», og det kan difor opne for at vi kan omdefinere dei. Vi veit med Watson¹ at å nekte for at medvitet er ei «intern røynd» er noko som ifølgje den klassiske motsetnaden hender til fordel for fysiologien, og at åtfærd på denne måten blir redusert til summen av refleksar og til føresette refleksar som ikkje har nokon intern samanheng. Men det er nettopp denne tolkinga som strandar i sine teoriar om refleksar ... og i endå høgare grad i sin psykologi om åtfærd på eit høgare nivå ..., som vi klart har sett i gestaltteorien. Ved å gå gjennom behaviorisme får vi i det minste høve til å introdusere medvitet, ikkje som ei psykisk røynd eller som årsak, men som struktur. Det som gjenstår då er å undersøke meininga til desse strukturane og på kva vis dei eksisterer.

Filosofien til Maurice Merleau-Ponty har i dei siste ti-tjue åra fått ein oppsving etter å ha vore lagt på is ein lang stund etter at han døydd i 1961. Gjennom verket dekte han ein kjempehorisont av viktige filosofiske område, klassisk erkjenningssteori, medvitsfilosofi, estetikk og politikk. Men den revitaliseringa som han no ser tar ofte form av rein gravplyndring, eller at filosofar brukar han på måtar som ikkje ytar rettferd til det prosjektet han sjølv freistar å setje i gang. Det skjer anten ved at spørsmål som Merleau-Ponty har drøfta i detalj blir gjenskapte under heilt andre overskrifter, eller at han blir brukt som sanningsvitne for at kroppen er meir enn berre materie. For vi kjenner igjen den vanlege framstillinga: Kroppen har ein måte å verke

på som heile tida må stå i eit forhold til medvitet, og det er ikkje mogleg for oss å forstå sinnet utan at kroppens sanseapparat kjem med i reknestykket. Dette er historia om ein anti-dualistisk Merleau-Ponty som vil artikulere samspelet mellom kropp og sinn, og vise at dette er ein tango for to som står i det naudsyntes teikn.

Denne framstillinga er ikkje galen, men ho seier svært lite om kva som er Merleau-Pontys prosjekt og motivasjon. Den gjev oss snarare eit blikk inn i årsaka til at han i så høg grad har falle inn i eit filosofisk skuggelandskap: At kropp og sinn må verke saman, at medvitet må springe heilt ut i fingerspissene og at kroppens posisjon er avgjerande for korleis vi ser og forstår verda kan knapt kallast kontroversielt. I legevitskapen er psykosomatiske lidingar dagleg kost, for psykologien er kroppsbiletet eit uoverkommeleg element og i sosialantropologien er produksjonen av kroppslige uttrykk og inskripsjonar hovudregelen snarare enn unntaket. For ikkje å snakke om nevrovitskapen. Alt i alt: Det er ikkje lenger nokon som er dualistar. I alle fall ikkje på ordentleg. Og når Merleau-Ponty dukkar opp i filosofien så er det for å sparke opp vidopne, kartesianske dører.

For å kome inn i dei filosofisk meir interessante irrgangane som Merleau-Ponty teiknar opp for oss er det avgjerande å hugse at han føreset nokre ting. Meir enn noko er han fenomenolog. For det fyrste følger han Edmund Husserl i at erkjenninga ikkje er ein passiv og kontemplativ aktivitet, men at det er handling, ei erkjenningshandling. Det intensjonale objektet som Husserl så møysommeleg minner oss om, er eitt som blir konstituert, og som er *for* oss. Vi vil seinare sjå korleis Merleau-Ponty radikaliserer denne filosofiske posisjonen og går ut av den transcendental idealismen som Husserl etter kvart erklærer seg som ein del av.

For det andre er fenomenologiomgrepet svært tett knytt opp til Heideggers, og vi kan hente mykje ut av å lese det på den måten. Viss vi lesar fenomen som det som viser seg i seg sjølv (Heidegger 2007:56) så ser vi at vi ikkje lenger berre snakkar om det som framstår for oss, utan at vi på nokon måte har forplikta oss til at dei er. «Betegnelsen 'fenomenologi' uttrykker en maksime som også kan formuleres slik: 'Til sakene selv!'» (Heidegger 2007:56) Vi har med eit slikt fenomenologiomgrep forlete den reine fenomenalismen, og gått inn området som berre ontologien kan gje oss rammene for. Så når Heidegger seier at «ontologi bare [er] mulig som fenomenologi» (Heidegger 2007:63), ligg det under at vi heller ikkje kan gjere fenomenologi utan at vi går inn i ontologien. Nett fordi Merleau-Ponty snakkar så mykje om sansinga er det nærliggande å lese dette som ein type fenomenalisme, men

det vil vere å undervurdere dei skritta han tar.

Desse to poenga vil ha store konsekvensar for korleis vi handsamar det grunnleggjande spørsmålet som kjem opp: Kva er kroppen? Det er nemleg her vi må byrje.

Her skal eg gå gjennom to aspekt ved Merleau-Pontys filosofi: Hans omgrep om *fenomenet* og måten han roterer filosofien sin rundt *folden*. Eg vonar vi på denne måten kan kaste lys over omsettinga av introduksjonen til *La structure du comportement* og av eit avsnitt i *Le visible et l'invisible* nedanfor, og over nokre ikkje fullt så kjende moment ved Merleau-Pontys filosofi.

I: fenomenet

Merleau-Pontys argument mot skiljet mellom kropp og sinn er ikkje berre knytt til korleis Descartes skil ut kroppen sin som noko anna enn seg sjølv, men til noko meir grunnleggjande. Descartes slår fast at sinnet til mennesket ikkje er kroppen, at dei er fundamentalt sett ulike (Descartes 1992:203). Kroppen høyrer til det utstrekke, og difor det som er annleis og utanfor sinnet. Dette vil jo sjølv sagt ha store konsekvensar for det cogito som ser seg sjølv som ulik alt anna. Descartes' meditasjonar er ikkje berre argument for korleis ulike substansar må høyre til ulike sfærar, dei teiknar òg opp strukturen i den filosofiske tanken. Descartes set ord på ei organisering av refleksjonen som blir reproduisert gjennom store delar av den vestlege filosofien: Måten han kan slå fast at kropp og sinn er ulike substansar på er ved å setje *cogito* i scene. Sidan han sjølv er tenkjande og det er det tenkjande han skal analysere, så er det naudsynt for han å spele cogito ut, eller «utøve» cogito. Og som alle som har meditert med René veit, så kan vi berre forstå *cogito* gjennom alt det det ikkje er. Ved å setje cogito ut i live, forstår vi òg verda.

Konsekvensen av dette er at den filosofiske analysen er ei aktiv strukturering av både det cogito er, og alt det ikkje er, og vi oppdagar at sinnet opptar den same plassen som subjektet. Struktureringa av den kartesianske dualismen er på denne måten ikkje berre ei oppdeling av kropp og sinn, men av subjekt og objekt. Det er denne Merleau-Ponty vil ta eit oppgjør med, og det gjer han ved å skilje ut fenomenologien frå det han kallar empirisme og intellektualisme, men som vi må forstå til å gjelde eit stort set av filosofiske posisjonar som privilegerer den objektive verda eller den subjektive erkjenninga. Han seier at «empirismen ser ikkje at det er naudsynt for oss å kjenne til det vi leitar etter, elles hadde vi ikkje visst å leite etter det, og intellektualismen ser ikkje at det er naudsynt for oss å vere uvitne om det vi leitar etter, elles hadde vi ikkje trengt å leite etter det»² (Merleau-Ponty 2009a:52). Fenomenologi handlar

snarare om å snakke om ting slik dei framstår og forstå korleis dei gjer det, men ikkje i den grad dei framstår for oss som skinn; fenomenologien skal snakke om *verda* ved å ta vare på den fleirtydige, flyktige og faktiske karakteren som ho har. Vi skal snakke om *sjølv tingen* frå eit perspektiv (Peillon 1994:31).

Hovudfokuset til Merleau-Ponty i det viktige verket *La phénoménologie de la perception* er nettopp sansinga, og korleis ho ikkje tar verda inn over seg, men er organisert i og mot ho. Sansinga er ei indre organisering som gjev oss måten vi er på *i* verda. Det tyder at vi gjennom fenomenologien ikkje kan gjere sansinga til ein funksjon av dei ulike sanseorganana, altså å objektivere sansinga, like lite som vi kan gjere det til ei organisering som medvitet gjer av verda, altså ei subjektivering; sansinga er derimot primær, før subjekt/objekt-skiljet, som vår måte å vere kasta inn i verda på.

Fordi fenomenologien har med seg arva etter Husserl er denne vera-i-verda nettopp ikkje passiv og statisk, men aktiv - *båe vegar*. Martin Dillon lesar Merleau-Ponty til at «the active, constituting, centrifugal role of the body, its transcendental operation, is inconceivable apart from its receptive, responsive, centripetal role before the givenness of the world» (Dillon 1997:146). Det tyder at sansinga er handling, ei meiningskonstituerande handling, men berre fordi verda tvinger seg på som noko som tvinger ein til handling, som griper oss og drar oss med i den evigvarande dansen som verda er. Fordi verda er ikkje berre *der*, men ho er der med og mot oss: «The things do not subsist as givens but as *tasks* to which perception finds itself devoted ... the world, nexus of levels, exists not as a perceptual given but as an imperative» (Dillon 1991:95–96).

Ein forstår raskt kva dette kan tyde for forholdet mellom medvitsfilosofi, erkjenningsfilosofi, etikk og politikk, og som gjer at fenomenologien på ein måte går utanfor og forbi oppdelande og «analytiske» kategoriar, og som sender oss inn i eit nettverk av ulike filosofiske problemstillinger. Kroppen er ikkje ein mottakar, like lite som den er eit fartøy. Han er ein *praktognosis* - ein situasjon. Eg skal gje eit døme som kan illustrere dette:

Når vi treff på eit hus er det to aspekt som kjem på plass samstundes, og i same hending. Huset som vi erfarer

Fenomenologi handlar snarare om å snakke om ting slik dei framstår og forstå korleis dei gjer det, men ikkje i den grad dei framstår for oss som skinn; fenomenologien skal snakke om verda ved å ta vare på den fleirtydige, flyktige og faktiske karakteren som ho har.

gjev seg primært som *hus*, som ein ting som har framside, bakside og innside, som har den og den storleiken og dei og dei fargane. Huset gjev seg berre sekundært som fasade og relieff, som berre den sida som er vendt mot oss. Fyrst når vi abstraherer bort tingen, altså huset, sit vi att med eit lerret med figurar. Dette er ikkje fordi vi syntetiserer saman ting i ein humane forstand, fordi då vil vi aldri kunne slå fast at syntesen er rett. Syntetiseringa av delar føreset derimot at det er *tingens* delar. Likeeins er dette ikkje fordi vi baserer oss på hukommelsen og vanen som seier oss at dei fleste hus har ei bakside; det er fordi vi allereie treng tingen for at vi skal kunne ha minne om det. Kroppen sin

Huset er alltid *vue de toutes parts*, som Merleau-Ponty seier, det er eit perspektiv frå alle plassar, der kroppen endrar posisjon og perspektiv i tid og rom, og der huset er heilt, men alltid i endring.

karakter er nemleg ein føresetnad for at vi skal kunne erfare huset fordi han både sansar og kan røre seg, flytte seg, ta ein annan posisjon. Når huset då er eit imperativ, tvinger oss til å erfare det som det det er, så er det fordi huset aldri er eit perspektiv frå ingen stader og dermed

fullstendig og gjeve, like lite som det er eit perspektiv frå ein plass, som vil vere delvis og utilstrekkeleg. Huset er alltid *vue de toutes parts*, som Merleau-Ponty seier, det er eit perspektiv frå *alle* plassar, der kroppen endrar posisjon og perspektiv i tid og rom, og der huset er heilt, men alltid i endring.

Dette er ganske spesielt, og er ein radikal teori som opnar opp for nye filosofiske perspektiv innanfor andre felt. Vincent Peillon oppsummerer det slik: «Maleri, litteratur, filosofi, algoritmer, historie, politikk, vi kan berre forstå alle desse ved å referere til ein modell av sansinga. På denne måten må ein velvillig lesar studere denne modellen: bordet, kuban, huset, andre menneske, stjernene, ein stjerneåke. Men dette er berre for å oppdage at modellen i røynda er lånt av det han er modell av» (Peillon 1994:18).

II: folden

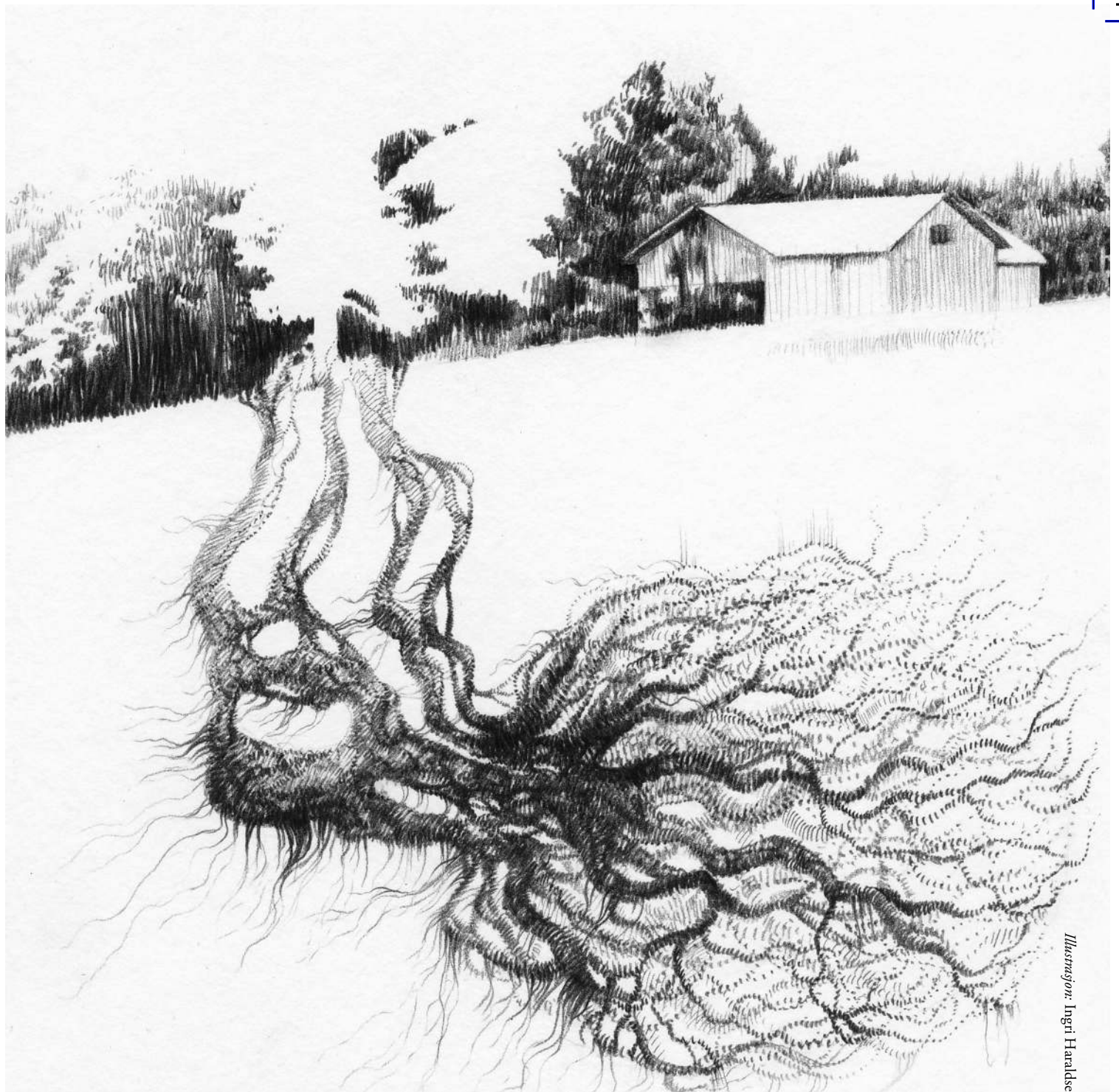
Eit anna aspekt ved Merleau-Ponty, og som ikkje har vore like framme i litteraturen er det som ein kan kalle folden, *le pli*. Det er likevel eit ganske viktig moment fordi det både kastar lys over kva kroppen *er*, noko som har vore sentralt i diskusjonen frå fyrste stund, og fordi det djupar ut korleis vi skal forstå strukturen i fenomena, korleis vi skal forstå Veret. Det er òg her at det ontologisk informerte prosjektet blir artikulert. Dei ontologiske refleksjonane til Merleau-Ponty kjem fyrst fram, og får den plassen dei fortener i den siste boka hans, *Le visible et l'invisible*,

som aldri blei avslutta på grunna av forfattarens plutselige dødsfall. Den blei derimot sette saman av hans nærmaste student, Claude Lefort, og består av det som kan sjå ut som ein fyrste del, som er tilnærma fullstendig, og ei rekke arbeidsnotat. Boka fekk tittelen *Le visible et l'invisible* (Det synlege og det usynlege), men Merleau-Ponty var inne på titlar som *Être et sens* (Veret og meining) og *La généalogie du vrai* (Det verkleges/sannes genealogi). Litteraturen om Merleau-Ponty fokuserer ikkje overraskande på *La phénoménologie de la perception*, men lesinga av denne blir òg mykje djupare og meir interessant om ho finn stad i lys av dei siste bidraga hans.

Ein føresetnad for sansinga, og på den måten for vera vår i verda, er ikkje berre at vi har ein kropp som sansinga kan utfolde seg i, men òg at denne kroppen *sjølv er sansa*. Dette poenget som Merleau-Ponty utviklar har to ledd. Det vil for det fyrste seie at kroppen må vere ein del av verda, og difor laga av det same som ho. Fordi kroppen sansar, må vi òg seie at han er sansbar. Men det vil òg seie at kroppen ikkje berre potensielt kan bli sansa, men at han på ein måte *er sansa* av seg sjølv og av resten av verda. Det er dette som vi kjem til å kalle for folden, men vi må byrje på eit litt meir grunnleggjande nivå:

Kroppen har særleg to ulike siktepunkt som ser ut til å opne opp for eit uklart felt. På den eine sida er kroppen materie, eit organisk stoff som fungerer som objekt for til dømes medisinen, for kunstnaren eller for oss sjølve. Den er noko som er *der ute* og difor ein ting på same måte som andre ting. Det er denne kroppen vi kan ta og kjenne, sjå og lukte. Men kroppen har ein radikalt annleis side, den fungerer òg som subjekt, som det som tar og kjenner, ser og luktar. Kroppen er òg den plassen som set i gang handling og som rører seg i verda. Det er denne subjektsrolla som vi heile tida opplev at kroppen vår heile tida er; eller, vi *er* kroppen vår. Det interessante ved denne tosidige strukturen er at det ikkje er eit skilje mellom kroppen min sett av meg og kroppen min sett av andre, men at han har denne strukturen *på ei og same tid*.

La oss seie at den venstre handa mi fungerer som subjekt idet ho rører ved ei bordplate. Vi har ikkje noko problem med å forstå korleis vi då undersøker og kjem i kontakt med objektet, og vi plar ikkje ha noko problem med å seie at vi kan utforske alle sider av objektet. Men dersom vi nyttar den høgre handa til å røre ved den venstre, må vi ikkje då seie at den venstre handa fungerer som subjekt overfor bordet og som objekt overfor den høgre handa? Det avgjerande i dette dømet er ifølgje Merleau-Ponty at den høgre handa kan kjenne den venstre handa, men ikkje i den grad den venstre handa rører ved bordet. (Merleau-



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

Ponty 2009b:174) Det same gjeld når Merleau-Ponty tar opp eit døme som har vore brukt og resirkulert i fenomenologien: to hender som rører ved kvarandre. Desse to hendene vekslar heile tida på å kjenne den andre, ingen av dei kan erfare *at* den andre kjenner. Likevel må vi seie at kroppen har ei slags eining: Det er ein avstand mellom kroppssubjektet og kroppsobjektet, ei erfaring av kroppen som går på hi sida av konstruksjonen subjekt/objekt idet kroppen tar på seg sjølv, *folder seg over på seg sjølv*, og det er i denne folden at vi finn den kroppen som Merleau-Ponty er interessert i. Han kan ikkje kalle det for kroppen, *corps*,

som er så tyngja av tidlegare ontologiar, så han kallar det for *chair* som vi kan omsetje til «kjøt» eller «flesh» på engelsk. Vi har no ein kropp, *chair*, som ikkje er vendt mot verda eller som er ein ting i verda som vi kan rette merksemda mot, men den er *til* og *i* verda på ein slik måte at vi ikkje berre sprenger grensene for dualismen mellom kropp og sinn eller for subjekt og objekt, men vi sprenger grensene for den klassiske fenomenologien. Peillon er svært klar: «Immanensen blir reintegrert i transcendenten og vi går på denne måten frå ein transcendens i immanensen, som er så karakteristisk for fenomenologien, og til *ein immanens i*

transcendensen, som er karakteristisk for ontologien» (Peillon 1994:198).

På kva måte er dette ontologi? Jau, ved å gå frå noko ibuande, som vi ser på som transcendent, det vil seie fenomen i verda, og til at det ibuande er *i* det transcendente, i verda, så går vi over til å seie noko meir enn berre korleis erkjenninga er strukturert. Det er nemleg denne strukturen vi finn att i møte med alt anna. Årsaka til at verda blir konstituert som verd er nettopp ved at verda folder seg over på seg sjølv: Vi ser til dømes huset fordi huset på ein måte *ser oss*. Dette poenget er svært vanskeleg å akseptere utan vidare, men vi må hugse på kva premiss vi har lagt ned for diskusjonen. Sidan sansinga ikkje er bestemt og avgrensa til dei materielle sanseorgana, men til ei generell organisering av vår måte å vere i og mot verda på, så vil ikkje lenger kroppen vere avgrensa til kroppsobjektet, men resten av verda vil inngå i denne organiseringa, slik blindestokken inngår i den faktiske sansinga og blir ein del av kroppen til den blinde. Merleau-Ponty slår dermed fast at *chair* bur i verda, blir sett av verda, blir forført, fanga og framandgjort av verda på ein slik måte at «det sjåande og det synlege gjer seg gjensidige slik at vi ikkje lenger veit kven som ser og kven som blir sedd» (Merleau-Ponty 2009b:181).

Denne strukturen, strukturen til *chair* er altså verdas struktur, *la chair du monde*, og vi må difor forstå folden her som at vi strekk oss inn i og går over i verda, slik verda strekk seg inn i og går over i oss. Vi snur oss frå det objektive og det subjektive, men får ein verkeleg teori om verda – ein ontologi: «Det er ikkje vi som sansar, det tingen som sansar seg sjølv der borte – det er ikkje vi som snakkar, det er sanninga som snakkar seg sjølv i språkets kulissar – Å bli menneskets natur er å bli naturens menneske – Verda er ei lysning, og er difor open» (Merleau-Ponty 2009b:236).

Merleau-Pontys filosofiske virke er stort og mangfaldig, og det breier seg over mange fagfelt. Til dømes er det psykologi, og særskild utviklingspsykologi som var hans store felt då han jobba på Collège de France. Denne måten å forstå grunnstrukturen i tenkinga hans på, som ontologi, er etter mi meining likevel ei god lesing, som både gjer filosofien hans radikal og nyskapande, og som opnar opp for heilt nye fenomenologiske og ontologiske refleksjonar, samt eit politisk bidrag som vi berre kan sjå konturane av her. Han har ein kritikk av den dualistiske struktureringa av filosofien som ikkje ukontroversielt ramar det kartesianske skiljet mellom kropp og sinn, han går til frontalåtak på denne struktureringa, ein «attitude dogmatique» som har reproduisert seg inn i samtidig filosofi, og som vi fram-

leis ikkje har fått bukt med. For her kan vi finne spirer til svært interessant vitenskapsfilosofi og språkfilosofi.

Merleau-Ponty er sjølvsgat langt frå immun mot kritikk. Dette er ikkje plassen for dei store kritiske diskusjonane, men eg kan likevel peike på at særleg knytt til feministisk teori har Merleau-Ponty blitt ei viktig skyteskive. Han har blitt tiltalt for å strukturere analytisk ein ikkje-situert kropp, og difor i mi lesing eit abstrakt Vere, som ikkje tar omsyn til kroppens utforming. Den diskusjonen eg har skissert ovanfor har svært mange nyansar og forgreiningar, og det er ikkje mogleg å drøfte dei i eit slik format som «Fram frå gøymsla» er. Dei vil måtte kome på plass gjennom andre kanalar.

Det siste arbeidet til Merleau-Ponty har eit sterkt preg av å vere kryptisk og vanskeleg tilgjengeleg, men det rommar òg eit mangfald som vi berre kan sjå opp til, eit som vi ser her i eit lite utdrag:

Når vi snakkar om det synleges kjøt [chair] freistar vi ikkje å drive med antropologi, å skildre ei verd som er dekt av alle projeksjonane våre, ein reservasjon av det som kan vere under den menneskelege maska. Vi vil tvert om seie at det kroppslege veret [l'être charnel], som djupnenes vere, med fleire blad eller fleire sider, latensens vere, og som presentasjon av eit fråver, er ein prototype på Veret. Og kroppen vår, det sansande sansbare, er ein ualminneleg variant av dette, samstundes som det konstituerande paradokset er høgst synleg: Den samla kuben er i seg sjølv allereie fleire *visibilia* som ikkje kan gå saman, slik kroppen min er ved eit slag ein fenomenal kropp og ein objektiv kropp, og viss han er, så er han det ved eit kraftslag. (Merleau-Ponty 2009b:177)

NOTER

¹J. B. Watson (1878–1958), ein amerikansk psykolog som var svært viktig i framveksten av behaviorisme, og som har vorte særleg kjend på grunn av det kontroversielle eksperimentet «Albert og rotta» som handla om å få eit born under eitt år, «Albert», til å frykte ting det vanlegvis ikkje ville frykta gjennom å konstruere skremmande stimuli i møte med eit normalt fenomen.

²Alle franske sitat er omsett av forfattaren.

LITTERATUR

Descartes, R. 1992, *Méditations métaphysiques*, Tospråkleg versjon,

Flammarion, Paris

Dillon, M. C. 1997. *Merleau-Ponty's Ontology*, 2. utgåve, Northwestern University Press, Evanston.

Heidegger, M. 2007, *Væren og tid*, omsett til norsk av Lars Holm-Hansen, Pax Forlag, Oslo.

Lingis, A. «Imperatives», i Martin C. Dillon (red.) 1991

Merleau-Ponty vivant, State of New York University Press, Albany.

Merleau-Ponty, Maurice 1945/2009a, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice 1964/2009b, *Le visible et l'invisible*, redigert av Claude Lefort, Éditions Gallimard, Paris.

Peillon, Vincent 1994. *La tradition de l'esprit: Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Grasset

REISEBREV FRA WIEN

Av Hilde Vinje

Da Arne Næss dro til Wien i 1934, hadde han angivelig to gode grunner for å reise til denne byen. For det første var Wien på denne tiden en by med store politiske spenninger, både politisk og kulturelt. Byen som en gang var et av Europas kultursentrum, hadde nå lagt tiden med keiserdømme bak seg, og beveget seg gjennom politisk uro og mot «Anschluss». De politiske gnisningene virket også inn på kulturen, og hjembyen for psykoanalyse og logisk empirisme ble av mange betraktet som senteret for europeisk tenking på begynnelsen av 1930-tallet.

For det andre var Wien et passende utgangspunkt for å reise videre – i Næss' tilfelle til Alpene. Wien er nok ikke lenger byen for «the cutting edge of philosophy», men har om ikke annet bevart seg som et samlested for en kultur av museer, kaféliv og klassisk musikk. Og til tross for at Wien er og blir et fortreffelig startsted for videre reiser – enten man sikter seg mot høyfjell eller østeuropeiske hovedsteder – så kjennes det egentlig ikke forhas-tende å komme seg videre.

Wienerfilosofi

Wien er en by med mange merker av kulturhistorie, og jeg lar meg stadig imponere over de mest alminnelige bygninger og de enkleste attraksjoner. Denne fascinasjonen har jeg også tatt med meg inn på Universität Wien. Selv om universitetets hovedkvarter strengt tatt ikke er mer enn et klassisk universitetsbygg, synes jeg det fremstår som et museum i seg selv, med sine Klimt-malerier og utallige statuer av mer eller mindre kjente akademikere. Ved dette universitetet tilbringer jeg to semestre for studier i filosofi og gammelgresk, og det kan frem til nå beskrives som en veksling mellom slitsomt og spennende.

Studiehverdagen ved Universität Wien innebærer en hel del tekster og tenkere jeg tidligere kun hadde vage kjennskaper til. Til tross for at undervisningsmetodene ved universitetet er slående likt hva jeg tidligere var vant med – lite undervisning og mye lesning – har filosofistudiet innholdsmessig bydd på et sunt faglig skifte. Gjennom det første semesteret har jeg blant annet forsøkt å sette meg bedre inn i Wienerkretsen og tysk kunstfilosofi, i tillegg til emner innen antikk filosofi og klassiske språk. Emnene her gir uvant liten uttelling om man regner i studiepoeng, og det kreves derfor en del fag til å fylle opp statusen som fulltids-student. Ikke at jeg har noe å utsette på det; å ha muligheten til å utvide sin filosofiske bekjentskapskrets uten å måtte begrense seg til tre beskjedne fag, er en fin bonus når man er utvekslings-student. Dette systemet åpner også for en litt mer kreativ katalog av emner, så selv om universitetet legger mye vekt på kontinental filosofi, kulturfilosofi og vitenskapsteori, står man fremdeles fritt til å fordype seg i andre faginteresser.

Møtet med den tysk-østerrikske filosofitradisjonen har vært klargjørende, samtidig som det har vært konfronterende: Wienerkretsens antimetafysikk, Arthur Schopenhauers pes-simisme og Friedrich Nietzsches ideer om «det apolloniske» og «det dionysiske» kan alle sies å ha trigget interesser på hvert sitt område. Den østerrikske og den tyske tradisjonen for filosofi kan på langt nær sees som en samlet skole, og byr på mange tydelige kontraster. Til tross for ulikhetene mellom tyske og østerrikske tenkere, tradisjoner og verk: Jeg kan nok ennå ikke si at jeg er blitt integrert i dette filosofistudiet i den forstand at jeg har møtt en filosofi jeg kan samstemme med. Sann sett har utvekslings-oppholdet ved Universität Wien ført til flere filosofiske bekjent-

skap enn nye filosofiske vennskap, men nye faglige referanse-punkter og en skjerpet innfallsvinkel til faget kan vel vanskelig påstås å ha vært en skuffelse.

Østerriksk-tysk / Tysk-østerriksk

Å velge å studere gammelgresk på et språk jeg heller ikke mestrer fullt ut, oppleves ikke alltid som den mest praktiske løsningen. Gammelgresk er heldigvis et etablert fag ved universitetet, og undervisningen holder et ganske spisset fokus, enten det dreier seg om grammatikk eller rene leseemner. Å tilnærme seg gammelgresk gjennom tysk har tidvis bydd på enkelte forviklinger, men dette har nok mest med mine egne språklige begrensninger å gjøre: Det kreves nemlig litt tid å komme inn i de dialektale formene for tysk som er å finne på universitetet og ellers i byen. Den wienerske dialekten er en spennende utfordring i seg selv, med sine særegne gloser og til tider merkelige vendinger. I en by som ellers preges av dialekter fra de øvrige delene av landet og Syd-Tirol, fremstod ikke alle disse variantene av tysk alltid som tysk til å begynne med. Den språklige utfordringen har kostet litt tålmodighet, og skoletysken jeg ankom med i august har heldigvis justert seg på plass etter hvert – selv om dialekten min nok fremdeles er mer norsk enn den er østerriksk.

Kaffe og filosofi

Som student ved Universität Wien har man ikke særlige muligheter for å involvere seg faglig i sitt eget studium, for faglige studentforeninger er vanskelige å oppdrive ved universitetet. Filosofiinstituttet arrangerer riktignok faste gjesteforelesninger gjennom semesteret, men dette oppleves egentlig ikke som en tematisk avveksling fra de faste forelesningene man ellers følger. Om man vil finne et utgangspunkt for sine egne faglige interesser på mindre formelt vis, må man altså lete andre steder.

Det kommer med andre ord godt med å studere i en kultur-by som Wien, og for min del har dette betydd en hel del muse-umsvandring, teaterbesøk og et trivelig bekjentskap med Wiens kaffehuskultur. Å sitte på et av byens kaffehus skiller seg fra andre måter å drikke kaffe på, først og fremst på grunn av den egne wienerske kaffen, de mange avisene og timene som ofte brukes på et enkelt kafébesøk. Det er en adspredelse som også til en viss grad lar seg kombinere med filosofi: Etter initiativ fra enkelte professorer er nemlig «Wiener Philosophencafé» blitt et etablert innslag på enkelte av byens kaffehus. Filosofiske tema trekkes da frem blant kaffe og aviser, og dette er et åpent forum for alle med interesser for filosofi, uavhengig om man er student eller ikke.

Det er altså ingen umulighet å finne miljøer for filosofi utenfor universitetet, likevel er det synd at man ikke har anledning til å besjeftige seg med filosofi utenfor lesesalen som noe mer enn en besøkende kafégjest. Kulturliv og kaffe har alltid gått hånd i hånd i denne byen, og filosofien eksisterer fremdeles til en viss grad som en del av Wiens bybilde – til tross for at den kommer i løsere former og lett blander seg umerket inn i resten av kulturen.

Wien er ikke lenger en by hvor tenkingen står på kanten med resten av kontinentet, og oppleves som mest interessant i kraft av det byen en gang var. Byen rommer flere spor av ideer og historie enn jeg klarer å få med meg, men etter et halvt år med undervisning i tysk-østerriksk filosofi, fremmede aksenter og bitter kaffe, kan jeg nok si at jeg endelig begynner å komme Wien under huden.



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

I LYS AV PANDORA

EN SAMTALE VIGDIS SONGE-MØLLER

Av Hege Dypedokk Johnsen & Victoria Hannevold Koritzinsky

Vigdis Songe-Møller er instituttleder for Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved Universitetet i Bergen. I sitt virke har hun særlig behandlet temaer som fødsel, død, kjønn og seksualitet, med en sterk tilknytning til gresk mytologi. Hennes filosofi kan med rette karakteriseres som klassisk filosofi – hun behandler de grunnleggende filosofiske spørsmålene, men også en rekke temaer som ikke er så vanlige innen den fagfilosofiske disiplinen. Som en del av hennes spesielle tilnærming til filosofi, kan for eksempel Parmenides' identitetstester i relasjon til graviditet nevnes. Vårt utgangspunkt for intervjuet var boken *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet*², der hun behandler myter og tidlig filosofi i antikkens Hellas, med fokus på kvinnen og den historiske opprinnelsen til synet på kvinnen og mannen.

Når man som deg studerer klassisk filosofi i relasjon til kjønnsproblematikk kommer det kjapt kommentarer som «det var datidens kvinnesyn». Hva ville du svart om du fikk en slik kommentar?

Det er en relevant innvending, man kan ikke forvente at hver og en av filosofene skal ha brutt tvert med sin tid og leve opp til dagens idealer. Men det betyr ikke at det ikke er vesentlig å studere deres syn på forholdet mellom kjønnene, for hvis man skulle legge til grunn at de kun er et produkt av sin tid, er det veldig mye i deres skrifter som vil være totalt irrelevant. Hvis vi ser på for eksempel Platon, er ikke synet på kvinner et lite påheng på hans tenkning, men snarere en integrert del av hans måte å tenke på. Så dersom man ekskluderer kjønnspektivet, mener jeg at det er mye av hans tenkning man ikke engang får med seg – synet på seksualitet og kjærlighet, forandring og fødsel, politikk, etikk – hele hans grunnsyn så å si. Dette gjelder også Aristoteles og andre klassiske filosofer. Samtidig er Platon en ekstremt original tenker som vi vet var i stand til å opponere mot sin samtid, for eksempel når det gjelder muligheten for kvinnelige filosofkonger – noe som for Aristoteles var helt uhørt.

Men i hvilken grad opponerte egentlig Platon mot sin samtid?

Hvis vi ser på det såkalte likestillingsforslaget i *Staten*, så er det radikalt, men hvis man går nærmere inn i det, vil jeg argumentere for at han har et maskulint ideal for filosofkongene. Det var de kjønnsløse hodene han ville ha, ikke «kvinnene». Her forsøkte han å oppheve kjønnsforskjellen, men da med et maskulint menneskeideal.

Så det som ved første øyekast kan se ut som et likestillingsforslag viser seg ved nærmere ettersyn å være nok en reproduksjon

av de maskuline idealene?

Ja, jeg tror nok det, men det er i det minste tve-tydig hos Platon. Påstanden at kvinner og menn i prinsippet har samme evne til å styre staten var tross alt en revolusjonerende tanke. Men på den annen side finner vi også hos Platon at kvinner skal være menns eiendom, noe som klart går på tvers av enhver likestillingstanke. Hos Diogenes Laertios kan vi lese en anekdote om at Platon tillot kvinner i *akademia* – hvis og bare hvis de kledde seg og oppførte seg som menn. De beste kvinnene, slik Platon ser det, er således ikke seksuelle vesener eller knapt nok kvinner i det hele tatt. I *Staten* beskrives for øvrig seksualiteten som en avlsprosess, mens kjærligheten overhodet ikke tematiseres. Når Platon i andre dialoger tematiserer kjærligheten, er det som regel i sammenheng med pederasti, eller maskulin, homoerotisk kjærlighet.

Hvis vi ser på den feministiske kritikken av enhetslæren, så hevder denne at Det Ene knyttes til Mannen, til lyset, det rene, det fornuftige osv, mens Det Annet assosieres med Kvinner, mørket, det urene, det stofflige osv. Hva tenker du selv om begrepene «mannlighet» og «kvinnelighet» i forhold til begrepsparet Det Ene og Det Annet?

Sammenhengen mellom det maskuline og enhet, og mellom det feminine og annethet, eller mangfold, finner vi allerede i mytene, for eksempel Pandoramyten. Her snakkes det om en paradisisk gullalder og uskyldstilstand, hvor det bare finnes menn. Seksualitet finnes ikke, men mennene formerer seg likevel på ett eller annet vis, sannsynligvis ved å så sin sæd i jorden. Selv om disse mennene er dødelige – det er det som skiller dem fra gudene – finnes ikke døden i vår betydning av ordet. Man slutter bare å være. Disse enkjønnede menneskene spiser sammen med gudene, de arbeider ikke, det finnes overhodet ikke noen form for konflikter. Først når Pandora blir laget, blir denne paradisiske uskyldstilstanden brutt. Det er hun som innfører konflikter i menneskenes liv. Menneskene må begynne å arbeide, de blir syke, gamle og dør. Livet blir et strev, seksualiteten blir et strev, mannen må begynne å pløye åkeren såvel som sin hustru.

Dette er en universalmyte, hvis man kan bruke et slikt begrep, for det er svært likt syndefallet i Bibelen, der det er Eva som bryter harmonien i paradiset og blir skyldig i all forferdelse på jord. Men nå er vel kanskje kristendommen en slags forlen- gelse av den parmenideiske tradisjon?

Sikkert en del, i hvert fall synet på at kvinnen innfører seksualiteten, og dermed både fødsel og død. Forplantning uten seksualitet, altså en form for ve-

getativ forplaning, kan sies å unndra seg døden, i den forstand at avkommet er en direkte forlengelse av opphavet. En plante som setter stiklinger, lever videre i den nye planten på en mer entydig måte enn foreldre lever videre i sine barn. Der det er seksualitet, finnes fødsler av nye, unike individer og dermed den individuelle død. Her er med andre ord en blanding mellom det ene og det andre, i stedet for en ren vegetativ, kontinuerlig, enkjønnet formering.

Så det symbolske knippet av temaer som du arbeider med, det kvinnelige, seksualitet, fødsel, død, representerer alle konflikter innført med Pandora?

Dette knippet er blitt et problem som filosofene har måttet ta på alvor, et problem de må hanskkes med. Hvordan forstå menneskelivet som et resultat av seksualitet, «tohet», med døden som resultat? Man ser det både hos Parmenides og Platon, hvor harmonien alltid vil være et mål. Da må konfliktene, mangfoldet og kroppen nedtones og undertrykkes.

Er det derfor det kvinnelige må nivelleres?

Platon er jo også realist tross alt; i idealstaten hans fødes det barn, og folk har kropp. Men det vi kunne kalle de normale barnefødslene, som ikke er et resultat av rene avlsprosesser, skjer på et lavt nivå, blant produsentene, det vil si bøndene og handelsfolket. De er der for å produsere alt vi trenger, mat, klær og også barn. Så Platon abstraherer ikke bort kvinnen.

Du skriver at Platon eksponerer en form for hierarkisk ettkjønnstenkning, fordi «kvinnen kun kan defineres som en negasjon av mannen» (Songe-Møller 1999:153). Kan du utdype dette?

Det jeg her sikter til, er vel at kvinnen representerer det andre, det mannen ikke er, og denne annetheten er noe Platon grunnleggende sett forsøker å oppheve. En kan også si det slik at hos Platon er idealet selvtilstrekkelighet. Kvinnen er den som truer selvtilstrekkeligheten. For det kroppslige, seksuelle mennesket er nettopp ikke selvtilstrekkelig, men alltid henvist til en annen. I motsetning til i det åndelige, der du ikke nødvendigvis er henvist til en annen.

Sokrates var vel nettopp personifiseringen av dette selvtilstrekkelighetsidealet, i og med at han ikke fryser, ikke påvirkes av andre, ikke påvirkes av alkohol, og så videre.

Dette bildet av Sokrates som selvtilstrekkelig finner

vi særlig i *Symposiet*, ikke minst i Alkibiades' fortelling om sitt mislykkede forsøk gjennom en hel natt på å forføre ham. Sokrates fremstår her som fullstendig utilnærmelig, nærmest følelsesløs. På den annen side er Sokrates i besittelse av en rekke tradisjonelle dygder, og det i høyere grad enn andre mennesker. Men i sin forherligelse av Sokrates unnlater Alkibiades å nevne én dygd, nemlig rettferdighet, som fremfor alt er en politisk dygd. Og det er neppe tilfeldig, tror jeg. Sokrates var fremfor alt seg selv, uavhengig av alt og alle, altså selvtilstrekkelig i radikal forstand. Her representerer Sokrates idealmennesket, ikke forstått som enkeltmennesket som er en del av staten, men som det totale mennesket, uten enhver mangel, og dermed også hinsides kjønnsforskjellen. Men her vil jeg gjerne øve en viss selvkritikk av min tidligere nokså entydige fortolkning. Det er tross alt mulig å oppfatte den idealiserte Sokrates-skikkelsen ironisk, som unnaket som kaster lys over alle virkelige mennesker som ikke-hele, splittede og konfliktfylte.

I dine arbeider inkluderer du myter, poesi, tragedier og komedier, etymologi, egne erfaringer, og tenkere fra Parmenides til samtidsfilosofen som Irigaray og Foucault. Er det temaene du arbeider med som fordrer denne inkluderende tilnærmingen, eller er det en bevisstgjøring om filosofiens rekkevidde og kritikk av dens rammer?

Det er ikke tenkt som kritikk, det er mer en naturlig metode for meg, kanskje fordi jeg tidlig begynte å arbeide med førsokratikerene: Her eksisterer ikke ordet *filosofi*. Som begrep innføres filosofi først med Platon, knyttet til dialogen og dialektikken. Bevisstheten rundt filosofiens rekkevidde angår ikke førsokratikerens Parmenides, som jeg skrev doktorgradsavhandling om. Han skrev dikt, brukte ord og metaforer knyttet an til Hesiod og Homer. Sjangeren spiller en mindre rolle hos Parmenides. Når han skriver om skjebnegudinner som Moira og Dike, er det selvsagt at man går til andre antikke tekster for å finne ut mer om disse. Jeg mener at mye av den grunnleggende problematikken i Hesiods tekster er den samme som hos Parmenides og Platon, selv om den presenteres på forskjellige vis. Derfor er det nyttig når man, også i et filosofisk perspektiv, ser på temaer som kvinnen, seksualitet, fødsel og død, å henvende seg til andre tekster. Platons bruk av metaforer og myter skal tas på alvor, det er et gjennomreflektert språk hvor ingen ord er tilfeldig plassert. Jeg tror man går glipp av mange relevante referansepunkter om man ikke også studerer hans kulturelle kontekst og åndelige inspiratorer. Dessuten er det viktig for meg: Å ikke bare forsøke å forstå hva Platon mente, men

hvordan man også i dag kan tenke om disse temaene. Kvinnen, seksualitet, fødsel og død – dette er sentrale fenomener, i hvert fall i mitt liv, og i de fleste menneskers liv vil jeg tro. Det er en problematikk som ble aktualisert for meg da jeg fikk barn. Plutselig så jeg Parmenides' enhetstenking med et kritisk blikk. Selv om jeg tidligere hadde arbeidet mye med den, ble den nå underlig for meg. Idealene for Parmenides, uforanderlighet og enhet, det ble helt merkelige idealer. Du får barn, blir to, du lager nytt liv, det er forandring og vekst, alt det flotte i livet synes å stride imot Parmenides' idealer. Hvorfor har filosofene fått et så problematisk forhold til disse tingene?

«Det finnes intet skille mellom liv og filosofi» skrev Beauvoir. Det er vanlig at filosofer inkluderer sine personlige erfaringer og interesser i sine faglige arbeider, men når det gjelder de temaene du arbeider med, eksempelvis fødsel og død, så er det – i hvert fall på nasjonalt nivå – ikke så mange som har jobbet med dette. I filosofien kan man snakke om et hierarkisk skille mellom metafysikk som høystatus, og det erfaringsbaserte som lavstatus. Følte du da at du måtte rettferdiggjøre deg som filosof og slå inn noen dører, da du begynte å arbeide med disse temaene?

Hvorvidt jeg slo inn dørene vet jeg ikke. Jeg ble nok satt litt på sidelinjen og følte meg til tider ikke helt integrert i det fagfilosofiske miljøet. Jeg skal innrømme at det for meg personlig betydde mye å få den faglig bekreftende professortittelen: Da kunne de ikke si noe! Men det er klart at filosofien jeg bedriver er ikke den type filosofi som gir mest prestisje. Mange så meg nok som mer ung og lovende da jeg hadde skrevet min tyske doktoravhandling, som var mer «ren» filosofi.²

Hva tenker du om merkelappene «kvinnelig filosof» og «feministisk filosof»?

Jeg har likt å kalle meg selv feminist. Da jeg begynte å arbeide med temaer som seksualitet, fødsel og død ble samtidig det som da het Senter for Humanistisk Kvinneforskning etablert her i Bergen, med Toril Moi som senterleder. Jeg knyttet meg dermed til dette miljøet i stedet, da temaene jeg tok opp hadde en klar feministisk beveggrunn. Jeg gjør ikke noe voldsomt revolusjonerende i feministisk forstand, men jeg er med på å avdekke ekstremt sterke patriarkalske tankemønstre fra Hesiod til nyere tid. Metaforer og begreper kan være tilslørende, de er ikke uskyldige og de influerer oss den dag idag. Om ikke et frigjøringsprosjekt, så er det en avdekking av strukturer som medfører kvinneundertrykkende tenkning. Videre

er jeg påvirket av strukturalistisk tenkning, tankene om at det er en del grunnleggende strukturer som viser seg å være veldig motstandsdyktige. De tradisjonelle kjennetegnene man har satt på kvinner og menn er ikke naturlige, det er snarere det motsatte jeg prøver å vise. På dette punktet synes jeg at en filosof som Irigaray er problematisk: Hennes forskjellsfeministiske syn på menn og kvinner som fundamentalt forskjellige fører med seg en del stereotyper som ligger snublende nær tradisjonelle syn på kjønnsforskjellen. Dette er naturligvis en grov forenkling av Irigarays tenkning, men jeg er grunnleggende skeptisk til det som går under betegnelsen forskjellsfeminisme.

Du har arbeidet med Platon i flere tiår, med kritisk lupe. Blir du lei av å kritisere ham?

Der vil jeg ta litt selvkritikk i dag. Jeg har jobbet mye med Platon, men nesten bare kritisert ham. Jeg er litt lei meg for at jeg ikke også har fått frem det jeg ser som potensialet hos Platon. Det kan jo virke vanskelig å forstå at en person jobber i årevis med tekster som hun bare rakker ned på.

Hvor ser du potensialet?

Først og fremst er jeg utrolig imponert og fascinert over tekstene hans: Ikke et ord er tilfeldig plassert. Tekstene er vanskelige å legge fra seg, fordi jeg vet at de overhodet ikke er uttømt og at det jeg så langt har fått ut av dem, kun er en brøkdel av det som finnes der. Det er nærmest en uendelighet av kryssninger og sammenhenger, og det åpner seg stadig nye tolkninger. Tekstene snakker til meg på stadig nye måter, Platons polyfoni gjør at man kan lese både med og mot ham. Jeg har nok fiksert meg litt for mye på det jeg har innbilt meg er Platons hovedbudskap, en drøm og et begjær om et evig og uforanderlig liv uavhengig av kropp, uavhengig av fødsel og død. Men det finnes altså flere røster, som hele tiden snakker mot hverandre. Platons tekster er organisert på en slik måte at det kanskje ikke er mulig å utkrystallisere et hovedbudskap. På den måten er Platon en levende filosof.

NOTER

¹Den greske drømmen om kvinnens overflodighet. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 1999. (Også oversatt til engelsk: *Philosophy Without Women. The Birth of Sexism in Western Thought*. London: Continuum 2003.)

²Zweifältige Wahrheit und zeitliches Sein. Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts. Würzburg: Königshausen Neumann 1980

«FOR POETEN AULUS LICINIUS ARCHIAS» AV MARCUS TULLIUS CICERO

OVERSETTELSE MED INNLEDNING

Av Tor Ivar Østmoe

Ciceros tale for poeten Archias er av dem som bør leses for sine digresjoner: i dette tilfelle en lang drøfting av det Cicero kaller *humanitas*, og som kan oversettes med «dannelse». Talen er interessant på grunn av selve dannelsesbegrepet, men også fordi den viser hvordan begrepet er strategisk utformet av Cicero innenfor rettsakens rammer.

Denne talen ble holdt i 62 f.Kr., for en domstol i Roma by. Spørsmålet i saken er om Aulus Licinius Archias, en poet av gresk opprinnelse som i mange år har oppholdt seg i byen, har gjort urettmessig krav på å være romersk borger; i så fall vil han kunne utvises fra landet. I ettertiden er talen blitt lest ikke minst for dens hyllest til «det menneskelige» (*humanitas*) som dannelsesideal.¹

Anklagen kan ha vært rettet mot Archias selv, og ha sin bakgrunn i forhold man idag ikke kjenner til. Den kan også ha hatt et annet mål, nærmere bestemt den ledende romerske politikeren Lucius Licinius Lucullus: Archias var – for å bruke et nyere uttrykk – hans hoffpoet, og dermed sto politikeren prestisje på spill. Gnaeus Pompeius Magnus (Gnaeus Pompeius «den Store») kan i så fall ha vært en av bakkemennene. Han var en av Romas mektigste menn, og på denne tiden engasjert i en maktkamp med Lucullus og dennes støttespillere i det romerske senat.

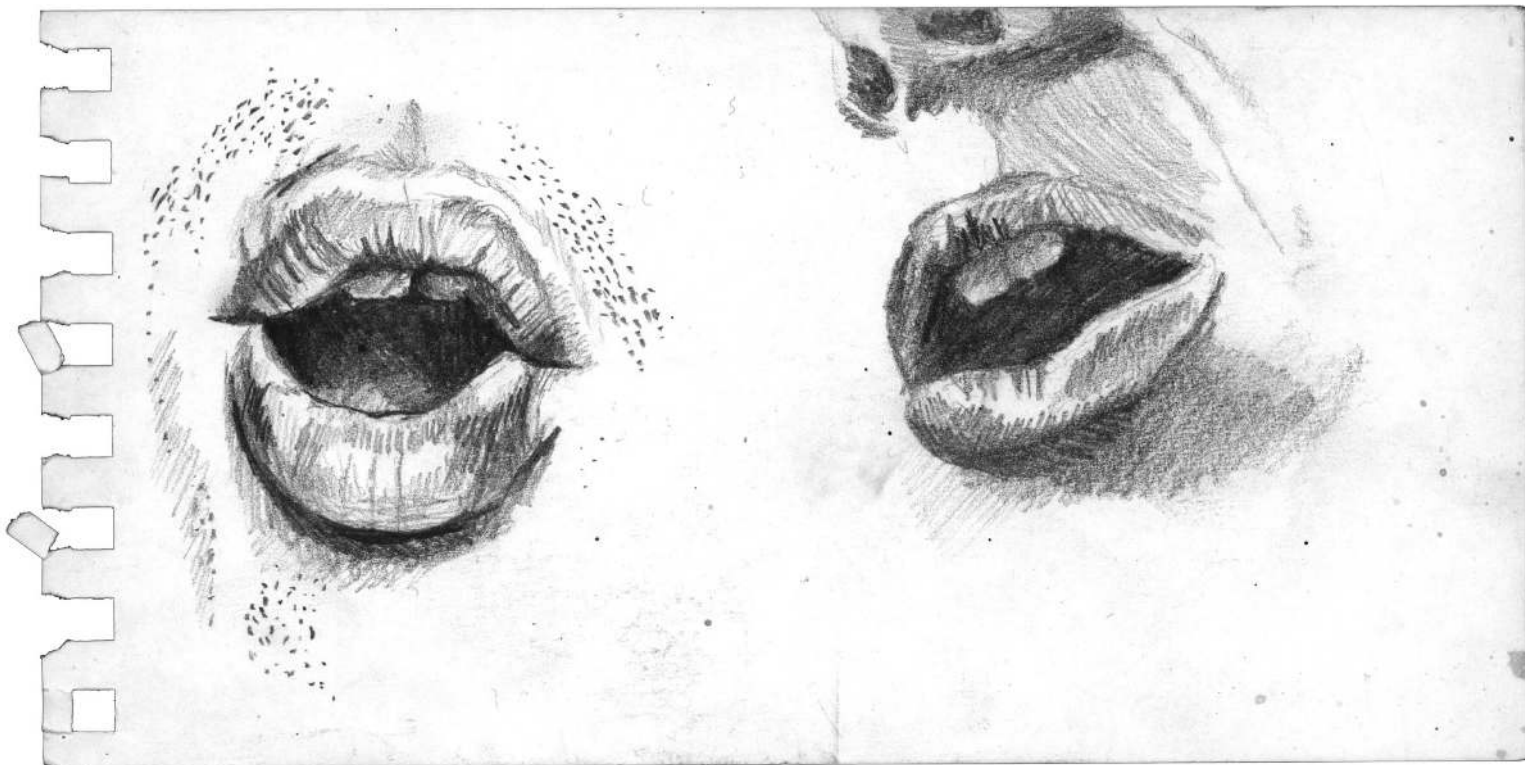
Cicero hevder at han vært Archias' elev og at dette forplikter ham til å påta seg forsvaret. På anklagersiden er det en viss Grattius som taler. Som vanlig i romerske rettsaker har juryen også rollen som dommer. Visstnok var det Ciceros egen bror, Quintus, som presiderte over rettsforhandlingene (i egenskap av romersk pretor). Utfallet i saken er ukjent. Det fremgår av talen at Archias var født i Antiokia.² Han var et dikterisk vidunderbarn; som ungdom fremførte han sine vers i det østlige Middelhavsområdet og i Sør-Italia, der fire byer ga ham borgerrett. Omkring seks-

ten år gammel, rundt år 102, kom han til Roma, og hadde fremgang også her: Han fikk innpass i romerske adelshus, og forfattet diktverk om de militære seirene til flere romerske politikere, deriblant Lucullus. Verkene var på gresk, tidens internasjonale språk. Som takk har Lucullus hjulpet ham med å bli innskrevet som borger i den sør-italienske byen Heraclea.³

Papius' lov (*lex Papia*) fra 65 innebar at utlendinger uten gyldig oppholdstillatelse kunne utvises fra landet. Imidlertid kan Archias underbygge sin påstand om at han er romersk borger med to andre lover: *lex Julia* fra 90, som ga romersk borgerrett til alle italienske *samfunn* som ønsket det, på betingelse av at de ikke hadde kjempet mot Roma i Forbundsfelekrigen,⁴ og *lex Plautia Papiria* fra 89, som ga romersk borgerrett til alle *borgere* av italienske byer som var i forbund med Roma, hvis disse bodde i Italia og meldte seg hos pretoren i Roma innen en frist på seksti dager etter kunngjøringen av loven.

Anklagerne har fremført fire forhold: at det ikke kan dokumenteres skriftlig at Archias har vært borger av Heraclea, at han ikke har bodd i Roma, at pretorenes nedtegnelser fra 89 er upålitelige, og at navnet hans ikke forekommer i romerske census-lister fra årene 86 og 70.⁵

Oversettelsen følger teksten i Cerutti, S. M. (red.) 2006. *Cicero. Pro Archia Poeta*, Bolchazy-Carducci Publishers Inc., Wauconda, Illinois.



Illustrasjon: Ingrid Berge

FOR POETEN AULUS LICINIUS ARCHIAS

[1] Uansett, ærede rett, hva jeg stiller med av talent, og jeg merker hvor lite det er, eller trening i å tale, og jeg legger ikke skjul på at jeg har bedrevet det en del, eller slik teoretisk beherskelse som kommer av studium og øvelse i de frie kunster,⁶ som jeg innrømmer at jeg ikke i noen del av livet har forsømt – så har, om noen, Aulus Licinius her krav på å dra fordel av dette så å si som var det hans eget. For så langt som jeg kan se tilbake i tiden som er gått og minnes mine tidlige år, står det alltid klart for meg at det var han som ledet meg da jeg valgte å gå i gang med studier i dette faget. Og hvis min stemme, som ble formet under hans oppmuntring og undervisning, tidligere har vært til redning for mer enn én, så har denne mannen, om noen, som satte meg i stand til å hjelpe andre og redde andre, krav på min hjelp og innsats så langt jeg evner. [2] Men for at ingen skal overraskes over å høre slik fra meg – hans begavelse er jo av et annet slag, og gjelder ikke den talekunst som praktiseres her – heller ikke jeg har noen gang viet meg bare til denne ene formen for tale: For alle kunster som har med det menneskelige å gjøre er forbundet med hverandre og står på sin måte i slektskap.

[3] Hvis noen av dere likevel synes det er merkelig, når jeg i en formell retts sak og for en offentlig domstol – saken føres jo for det romerske folkets pretor, en særskilt aktverdig

mann, for en strengt alvorlig jury, og for alle disse tilhørerne – når jeg taler på en måte som skiller seg både fra det som er vanlig i prosedyrer og fra det som overhodet er allminnelig i retten, så ber jeg dere, gjør meg i denne saken en innrømmelse som passer for en slik tiltalt, og som – det er jeg viss på – ikke vil falle dere besværlig: La meg, når jeg forsvarer en stor poet og et lærd menneske, for så mange høyt utdannede tilhørere, for dere opplyste mennesker i juryen, og for denne pretoren som leder retts saken, ta litteratur og dannelses som mitt emne og snakke litt friere,⁷ og, som det passer for et menneske som takket være sin private livsførsel og sitt studium sjelden har deltatt i retts saker og ved domstoler, tale på en ny og kanskje ukjent måte. [4] Og hvis jeg merker at dere gjør denne innrømmelsen for min skyld, da vil jeg uomtvistelig få dere til å mene ikke bare at Aulus Licinius her ikke skal strykes fra listen over borgere, da han er borger, men også at dersom han ikke hadde vært borger, skulle han ha vært ført inn i den.

For så snart Archias hadde vokst til, og etter fagene som gir gutten hans første dannelses tok fatt på en karriere som forfatter, i Antiokia først – for der ble han født inn i en aktet familie, og det var dengang en travel og velstående by, med mange lærde menn som dyrket de frie kunster på fremra-

gende vis – fikk han snart oppleve at hans begavelse overstrålte alle andres; etterpå var han så fetert på sine reiser i Asia forøvrig og i alle deler av Hellas at ryet hans ble overgått av oppstusset rundt ham, og oppstusset av mannen selv og den beundring han vakte.

[5] Den gang var Italia full av gresk lærdom og dannelses, og disse studiene ble dyrket også i Latium mer ivrig enn man nå gjør i de samme små byer, og de var ikke forsømt her i Roma heller, takket være de rolige forholdene i staten. Derfor ga borgerne i både Tarentum og Rhegium og Neapolis⁸ ham borgerrett og forskjellige anerkjennelser, og alle som var istand til å bedømme et talent mente de burde bli kjent med ham og tilby ham sitt vennskap. Og da han hadde fått et slikt navn at hans ry nå gikk foran ham, kom han til Roma,

Tror du jeg klarer å finne stoff til talene jeg hver dag holder om så forskjellige emner, hvis jeg ikke skjerper mitt hode med lesning? Eller at hodet kan tåle den voldsomme anstrengelsen, hvis ikke den samme lesningen gir det hvile?

da Marius og Catulus var konsuler.⁹ Straks møtte han konsuler som var slik at den ene kunne gi storverk å beskrive, og den andre ikke bare seire i slag, men også ivrig understøttelse og vilje til å lytte. Selv om Archias den gang enda ikke hadde iført seg voksentoga,¹⁰ ble han av Lucullerne straks tatt inn i deres hjem. Slik vitner det ikke bare om hans talent

og dannelses, men også om hans natur og egenskaper at det huset som først tok ham imot som ung, også står ham nærest når han er gammel.

[6] I de dagene var han populær hos den store Metellus Numidicus og hans sønn Pius; Marcus Aemilius hørte ham resitere; han var uadskillelig med Quintus Catulus senior og junior; Lucius Crassus gjorde ham sin oppvartning; han hadde gjort Lucullerne og Drusus og Octavierne og Cato og hele Hortensiernes hus til sine hengivne venner, og nød stor aktelse – og ble dyrket ikke bare av slike som var ivrige etter å høre og oppleve ham, men også av slike som lot som om de var det. En god tid senere, da han hadde vært med Marcus Lucullus til Sicilia, og var blitt med den samme Lucullus tilbake fra den provinsen, kom han til Heraclea; dette var en by som var i forbund med Roma på gode betingelser, og derfor ønsket han å bli innskrevet som borger, og da han selv ble vurdert som verdig, oppfylte herakleerne ønsket, også på grunn av Lucullus' autoritet og innflytelse. [7] Romersk borgerrett ble han tilkjent ifølge Silvanus' og Carbos lov: «hvis noen er innskrevet som borgere i allierte byer, har hatt fast tilhold i Italia på det tidspunkt da loven ble vedtatt, og har meldt seg hos pretoren innen seksti dager.»¹¹ Han hadde hatt fast tilhold i Roma i mange år allerede, og meldte seg hos pretoren Quintus Metellus, som var hans nære venn.

[8] Hvis det ikke er annet enn borgerretten og loven jeg skal tale om, sier jeg ikke mer: saken er ført. For hva,

Grattius, av dette kan du tilbakevise? Vil du bestride at han den gang ble innskrevet i Heraclea? Tilstede her er en svært ansett, plikttro og pålitelig mann, Marcus Lucullus, som sier at han ikke tror, men vet; at han ikke har hørt, men sett; at han ikke har overvært det, men utført det selv. Tilstede her er herakleernes utsendte, aktede menn; de er kommet hit for denne sakens skyld med skriftlig dokumentasjon og på offisielt oppdrag, og sier at han ble innskrevet som herakleisk borger. Og overfor disse etterspør du herakleernes offentlige nedtegnelser – som vi vet gikk tapt alle som én, da byens rådhus ble stukket i brann i den italienske krigen.¹² Det er latterlig ikke å si noe til det vi har, men spørre etter det vi ikke kan ha; og å være taus om det folk husker og istedet fordre dokumenter som bevis; og, når du har æresordet til en høyt plassert mann, og ed og forsikring fra et uklanderlig munisipium,¹³ å avvise det som på ingen måte kan fordreies, og etterspørre lister, som du selv sier at man pleier å jukse med. [9] Eller hadde han ikke fast tilhold i Roma, han som i så mange år før han ble tilkjent borgerrett hadde flyttet alt gods og sin hele virksomhet til Roma? «Men han meldte seg ikke.» Tvert imot, han har meldt seg, og det i den listen som er den eneste fra pretorkollegiets registrering den gang som fortsatt gjelder som offentlig dokument. For det het seg om Appius' liste at den ikke ble skikkelig ført, og når det gjelder den til Gabinius, så var den ugyldige som liste på grunn av hans upålitelighet før han ble dømt, og på grunn av nederlaget hans da han var blitt det;¹⁴ Metellus derimot, en fullkomment rettskaffen og samvittighetsfull mann, var så nøye at han faktisk gikk til pretoren Lucius Lentulus og juryen for å melde sin bekymring over en strykning i ett navn.¹⁵ Men i denne listen ser dere ingen strykning i navnet til Aulus Licinius.

[10] Når dette er slik: har dere noen grunn til å betvile hans borgerrett, ikke minst ettersom han var innskrevet også i andre byer? For når de i Sør-Italia¹⁶ ofret borgerretten vilkårlig på alskens ubetydelige personer, som enten ikke kjente noen kunst eller bare en simpel en, så skal du få meg til å tro at borgerne i Rhegium eller Locris eller Neapolis eller Tarentum nektet denne mannen, et berømt geni, det som de pleide å skjenke til folk som opptrer på scenen!¹⁷ Dessuten: når andre på ymse vis har sneket seg inn i listene til disse munisipiene, ikke bare etter at alle hadde fått romersk borgerrett,¹⁸ men også etter Papius' lov – skal denne mannen, som ikke engang benytter seg av de listene han er innskrevet i, fordi han alltid har villet regnes som herakleer, forkastes?

[11] Du savner naturligvis navnet hans i census-listene. Ja, for det er vel ingen som vet at han var med den velkjente generalen Lucius Lucullus og hans hær da det sist var census; og at gangen før det var han i Asia, da samme mann var kvestor; og at de første, Julius og Crassus,¹⁹ ikke holdt census for noen del av folket. Uansett – siden census-listen ikke bekrefter borgerrett, men bare viser at den som er blitt registrert den gang levde som borger – i løpet av den tiden du

beskylder ham for ikke engang å ha hatt status som romersk borger ifølge seg selv, så skrev han gjentatte ganger testamentet i overensstemmelse med våre lover, tiltrådte arv fra romerske borgere, og ble foreslått til belønning fra statskassen, av prokonsulen Lucius Lucullus.²⁰ [12] Let etter beviser, hvis du kan: for med slikt som dette vil du aldri gjøre inntrykk verken på ham selv eller hans venner.

Du vil spørre meg, Grattius, hvorfor jeg er så glad i denne mannen. Fordi han gir meg et sted å komme til hektene igjen fra dette ståket på torget, et sted der mine ører, trette av ukvemsord, kan finne hvile. Tror du jeg klarer å finne stoff til talene jeg hver dag holder om så forskjellige emner, hvis jeg ikke skjemper mitt hode med lesning? Eller at hodet kan tåle den voldsomme anstrengelsen, hvis ikke den samme lesningen gir det hvile? Ja, jeg innrømmer det, jeg elsker litteraturen: Så får heller andre skamme seg, hvis de har gravd seg sånn ned i lærdommen at de hverken klarer å anvende den til noe allment nyttig eller legge den frem i lyset for andre; men har jeg noen grunn til å skamme meg, ærede rett, jeg som i alle disse årene har levd slik at mine private sysler aldri har forhindret meg, fornøyer aldri har avledet meg, ja sønn aldri har forsinket meg fra å være til hjelp eller nytte for noen?

[13] Er det altså noen som kan ta meg i skole, som med rette kan bli forarget, hvis jeg setter av like mye tid til å dyrke slike studier som andre gjør krav på til å skjøtte sine affærer, til å være med på fester og leker,²¹ til andre fornøyer, kort sagt til hvile for kropp og sjel, eller som de ofrer på endeløse fester, ja på terninger og ballspill? Og det gjør jeg krav på med desto større rett ettersom disse studiene også gjør meg dyktigere til å tale på denne måten her; en dyktighet som – om den er stor eller liten – aldri har sviktet en venn som har måttet forsvare seg i retten. Og hvis noen mener den er liten, så vet jeg likevel hvor det vesentlige i den er å finne.

[14] For hvis ikke råd fra mange mennesker og lesning av mange bøker helt fra ungdommen hadde gjort meg overbevist om at det eneste i livet som virkelig er verd å trakte etter er heder og ære, og at for å oppnå det må man trosse all fysisk tortur og all fare for liv og eksil, så ville jeg aldri kastet meg ut i slike bitre stridigheter og hver dag gjort meg til skyteskive for hensynsløse mennesker for å redde dere.²² Men bøker er fulle, vismenns ord er fulle, fortiden er full av eksempler på dette – som alle sammen ville ligget i mørke, hvis ikke lyset fra det skrevne ord hadde nådd dem. Så mange livaktige fremstillinger – ikke bare til å se på, men også til å etterligne – av strålende menn greske og romerske forfattere har etterlatt seg! Dem har jeg hele tiden stilt foran meg når jeg har hatt et embede, og jeg har formet meg selv, i hjerte og sinn, med tanken på fremragende mennesker.

[15] Man vil spørre: «Hva? Nettopp disse store menn, som har fått sine gode egenskaper beskrevet i bøker, var de eksperter i denne lærdommen som du roser så høyt?» Det kan jeg ikke bekrefte om alle, men jeg er likevel ikke i tvil om hva jeg bør svare. Det har vært mange dyktige og karak-

terfaste mennesker som ikke har lest mye, men som med en nær guddommelig naturlig utrustning har vist sindighet og måtehold av seg selv, det erkjenner jeg; jeg legger også til at naturlige forutsetninger uten studium oftere har gitt berømmelse og dyktighet enn studium uten naturlige forutsetninger. Men samtidig hevder jeg at når det til en edel og ærgjerrig natur føyes et systematisk formende studium, da ser man gjerne det helt herlige og suverene; [16] og blant disse er han som levde i våre fedres tid, den gudelige Africanus,²³ blant disse er Gaius Laelius, Lucius Furius, særskilt måteholdne og ubestikkelige menn, blant disse er den dyktige og for sin tid beleste Marcus Cato den eldre; hvis de ikke hadde hatt noen nytte av bøkene til å formulere og praktisere sine idealer, så ville de neppe ha gitt seg i kast med å lese dem. Men også om de ikke bød på noen særskilt nytte, og man i disse studiene bare søkte fornøyelse, tror jeg

nok likevel dere ville mene at dette er en beskjefteigelse som i høy grad danner og opplyser oss. For andre sysler passer ikke for alle tider, alle aldre og alle steder, men dette studiet former ungdommen og letter alderdommen, pryder oss i medgang og tilbyr trøst og tilflukt i motgang, fornøyer oss hjemme og hindrer oss ikke ute i verden, det holder oss med selskap om natten, på reise og på landtur.

[17] Og hvis vi selv ikke ønsket å sysle med slikt, fordi vi ikke hadde glede av det – så burde vi likevel ha aktelse for det, også når vi så det hos andre. Var noen av oss så barske og tykkhudede at de forble uberørt da Roscius nylig gikk bort?²⁴ Enda han døde som gammel, hadde han med sin kunst gjort et så uforglemmelig inntrykk at det syntes som om han ikke fortjente å dø. Han vant altså en slik kjærlighet fra oss alle bare med kroppens bevegelser – og vi skal se bort fra intellektets veldige bevegelser, fra skaperkraftens sprang?

[18] Hvor ofte, ærede rett, har jeg sett Archias her – jeg vil nemlig benytte meg av deres gode vilje, siden dere følger så oppmerksomt med når jeg taler på denne nye måten – hvor ofte har jeg sett ham improvisere, uten å ha skrevet en bokstav, det ene fremragende verset etter det andre over dagens begivenheter! Hvor ofte, når han er blitt spurt om ekstranummer, har jeg sett ham gjøre samme tema, men med nye ord og vendinger! Og de seriøse og skriftlige verkene hans har jeg sett få en mottakelse som ellers blir gamle forfattere til del. Og ham skal jeg ikke sette pris på? Ham skal jeg ikke se opp til? Ham skal det ikke være min plikt å forsvare med alle midler? Enda vi har det fra høyeste og mest lærde autoritet at studier på andre områder består av kunnskap, regler og teknikk – poeten derimot er en naturlig begavelse, som vekkes av sinnets egne krefter og inspireres som av en guddommelig pust. Derfor er vår Ennius²⁵ i sin fulle rett når han kaller poeter hellige, fordi vi oppfatter dem som bærere av en slags

La altså, ærede rett, poetens navn, som intet barbarisk folk noen gang har misaktet, være hellig også blant dere opplyste mennesker.

gudegitt gunst og gave.

[19] La altså, ærede rett, poetens navn, som intet barbarisk folk noen gang har misaktet, være hellig også blant dere opplyste mennesker. Klipper og ødemarker lytter til hans røst, mer enn én gang har villdyr gjort holdt, grepet av hans sang²⁶ – men vi, som er oppdratt til gode mennesker, skal ikke la

Marius selv, som syntes ufølsom for litteratur. [20] Men ingen er så fremmed for Musene at han ikke lar seg overtale til å bli hyllet på vers til evig tid for sine bedrifter. Den store Themistokles, Athens førende skikkelse, skal ha sagt da han ble spurt om hvilken sanger eller artist han aller helst hørte: «Den som best priser min tapperhet.» Og derfor satte også



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

oss bevege av poeters stemme? Kolofonerne sier at Homer er borger av deres by, khierne gjør hevd på ham som sin; salami-nerne fordrer ham tilbake og smyrnerne er så sikre på at han er deres²⁷ at de til og med har bygd et tempel for ham midt i byen, og enda mange flere slåss og kjemper seg i mellom. De ønsker seg altså en utlending, selv etter hans død, fordi han var poet; men denne mannen, som lever, som ifølge loven og eget ønske er vår, skal vi vise vekk? Særlig når Archias i lang tid har anbrakt alt han har av krefter og talent på å hylle romerfolkets ærefulle navn? Da han var ung tok han nemlig fatt på krigen mot kimbrerne,²⁸ og ble populær hos Gaius

den store Marius overmåte stor pris på Lucius Plotius, som han trodde hadde den rette begavelse til hylle hans seire.

[21] Krigen mot Mithridates derimot,²⁹ som var lang og farefull og ble ført med mange tilbakeslag på land og til sjøs, har han behandlet i sin helhet, og disse bøkene ærer ikke bare Lucius Lucullus, en dyktig og hederskronet mann, men også romerfolkets navn. For med generalen Lucullus åpnet romerfolket Pontus,³⁰ som hadde ligget forskanset med kongens egne forsvarsverker og sin naturlige beliggenhet; romerfolkets hær slo, med samme general og et lite mannskap, talløse armenske styrker på flukt; det er en ære for romerfolket

at den samme manns beslutsomhet reddet og berget vår nære allierte, byen Cyzicus, fra alle kongens fremstøt og fra hele krigens herjing og ødeleggelse;³¹ det utrolige sjøslaget ved Tenedos, der Lucius Lucullus kjempet, og fiendens ledere ble drept og flåten senket, vil alltid forbli og nevnes som vårt: Troféene er våre,³² minnesmerkene er våre, triumfene er våre. De som bruker sin begavelse til å gjøre disse hendelsene kjent, de hyller romerfolkets navn.

[22] Vår Ennius var avholdt av Africanus den eldre, og det sies også at han ble plassert i marmor på Scipionenes gravsted. Men slik hyllest gjelder så visst ikke bare den ene som hylles, men hedrer også romerfolkets navn. Cato, denne mannens forfar,³³ ble prist høyt; det falt stor ære på romerfolket. Ja, og de berømte Maximerne, Marcellerne og Fulvierne ble ikke hedret uten at vi alle hadde vår del. Og den mannen som gjorde dette, fra Rudiae, ga altså våre forfedre borgerrett – denne herakleeren, som er ettertraktet i mange byer, men lovlig borger i denne, ham skal vi ta den fra?

[23] For hvis noen tror at vi æres mindre effektivt av greske vers enn av romerske, tar han grundig feil: Grunnen er at gresk leses hos så å si alle folkeslag, mens latin har utbredelse bare på sitt område, og det er ikke stort.³⁴ Og hvis våre erobringer bare begrenses av verden selv, bør vi ønske at dit vi er kommet med våpenmakt, der skal også vår ære og vårt navn være kjent; og mens dette er av betydning for folkeslagene som selv får sin historie nedtegnet, så er det den sterkeste spore til å velge strev og fare for dem som risikerer livet for æren.

[24] Hvor mange sies Aleksander den Store å ha hatt med seg til å beskrive sine seire! Men da han i Sigeum³⁵ sto foran Akhilles' grav sa han likevel: «O lykkelige ungdom, som hadde Homer til å synges din pris!» Og han hadde rett. For hadde det ikke vært for den store *Iliaden*, så ville den samme hagen som hadde begravd hans kropp i tillegg ha skjult hans navn. Og – vår egen Den store som står her, hvis hell bare oppveies av hans dyktighet, ga ikke han romersk borgerrett til Theofanes fra Mytilene, sin egen skald,³⁶ på et allmøte med soldatene, og ble ikke dette hilst med sterkt bifall fra dem som riktignok er våre tapre karer, men likevel er barske soldater, fordi de så å si smakte ærens sødme, og tenkte at hans lovprisning også gjaldt dem?

[25] Nei, hvis Archias ikke hadde vært romersk borger ifølge loven, hadde han nok ikke kunnet stille seg slik at han fikk borgerretten skjenket av en general. Sulla, enda han tilgodeså hispanerne og gallerne, ville nok ha sagt nei til denne mannen, ham vi husker fra et møte på torget, da en amatørpoet i mengden rakte ham ei bok, og han straks tilbød mannen belønning fra godset han drev og solgte, fordi han hadde skrevet et epigram mot ham, et eller annet på lange og vekslende vers³⁷ – men på den betingelse at han ikke skulle skrive mer.³⁸ Han som syntes at selv en udugelig poet burde lønnes for sin innsats, han ville ikke ha traktet etter denne mannens dyktighet og talent for skriving og hans mester-

lige stil? [26] Og kunne han ikke ha fått sitt ønske oppfylt, enten han spurte selv eller gjorde det gjennom Lucullerne, av Quintus Metellus Pius, som sto ham nær, og som har gjort mange til romerske borgere? Han ikke minst, som var så ivrig etter å få sine seire beskrevet at han på tross av grov og fremmed klang lånte øre til cordubanske poeter?³⁹

Det er ingen grunn til å late som, for det er ikke til å legge skjul på – la oss heller erkjenne det åpent: Vi drives alle av et ønske om anerkjennelse, og de beste av oss er også de mest ærgjerrige. Filosofene selv skriver navnet på bøkene de skriver om å forsmå ære; nettopp når de forakter ære og berømmelse ønsker de å æres og berømmes.

[27] Og Decimus Brutus, en stor mann og general, smykket inngangene til sine templer og minnesmerker med vennens Accius' dikt. Og den store Fulvius, som kjempet mot aitolerne med Ennius i følget, nølte ikke med å vie krigsgudens bytte til Musene.⁴⁰ I den byen der generaler har dyrket poeters navn og Musenes helligdommer nær sagt i rustning, der bør dermed ikke en jury i toga⁴¹ unnlate å hedre Musene og beskytte poeter.

[28] Og for at dette skal falle dere desto lettere, ærede rett, vil jeg avsløre litt av meg selv, og innrømme for dere en viss trang til ære hos meg selv, kanskje for sterk, men likevel hederlig. For det jeg utrettet da jeg var konsul, med dere ved min side, for både denne byens og dette rikets redning, for borgernes liv og til hele landets beste, det har denne mannen begynt å behandle på vers; dem har jeg hørt, for meg er dette både velkomment og betydningsfullt, og derfor har jeg oppfordret ham til å fullføre verket.⁴² For tapperheten ønsker ingen annen belønning for strev og fare enn den som består i lovprisning og ære; om den blir tatt vekk, ærede rett, har vi da, når vår tilmålte tid er så kort, noen grunn til å forsøke oss på store oppgaver?

[29] For hvis sjelen ikke hadde noe begrep om ettertiden, og begrenset alle sine tanker til det rom som holder vår tilmålte tid, så ville den neppe prøve seg selv mot så store oppgaver, tåle slik søvnløs bekymring som følger med ansvar, og igjen og igjen risikere livet. Men i en god mann ligger det et mot, som dag og natt vekker til innsats med løftet om ære, og minner om at erindringen om vårt navn ikke må opphøre med vår levetid, men utligne ettertiden selv.

[30] Eller gjør vi oss alle så små tanker, vi som tar del i det offentlige med strev og fare for livet, og inntil til vår siste stund ikke har pustet ut, at vi tror at alt vil forgå med oss? Portretter og statuer, som ikke er bilder av sinnet, men av kroppen, har mange høytstående menn vært nøye med å

Vi drives alle av et ønske om anerkjennelse, og de beste av oss er også de mest ærgjerrige. Filosofene selv skriver navnet på bøkene de skriver om å forsmå ære; nettopp når de forakter ære og berømmelse ønsker de å æres og berømmes.

etterlate seg; bør vi ikke da mye heller foretrekke å etterlate oss en tro gjengivelse av vår tapperhet og dyktighet, skapt og finpusset av de fremste kunstnere? For min del har jeg sett for meg at alt det jeg har utrettet, det sådde og strødde jeg ut, allerede idet jeg utrettet det, til evig erindring for hele verden. Og om denne kommer når jeg er død, og jeg ikke merker noe, eller – som vismenn har ment – den vil nå en bestemt del av meg,⁴³ så gleder jeg meg ihvertfall nå over å tenke på det og ha et lite håp.

[31] Ivareta derfor, ærede rett, et menneske hvis æresfølelse dere ser bli bekreftet av hans venners rang såvel som av vennskapets varighet, og med en begavelse som dere selv kan vurdere ved å konstatere at den har vært ettertraktet av dyktige, høystående menn; og hvis sak bekreftes med lovens hjelp, munisipiets vitnesbyrd, Lucullus' vitneforklaring og Metellus' liste. Under disse omstendigheter ber jeg dere, ærede rett, siden dere vil være enige i at for en slik begavelse høver ikke bare menneskers, men også guders anbefaling, om at han som alltid har hyllet dere, alltid deres generaler, alltid romerfolkets bedrifter, og som lover å overrekke et evig ærefullt vitnesbyrd om mine og deres seneste farer her hjemme, og er blant dem som alltid hos alle er blitt regnet og omtalt som hellige, han må dere ta under deres beskyttelse, slik at han heller synes å ha fordel av deres menneskelighet enn å rammes av deres strenghet.

[32] Det som jeg i denne saken har omtalt kort og enkelt og på mitt vanlige vis, det stoler jeg på, ærede rett, at jeg har godtgjort for dere alle. Men det jeg har sagt som skiller seg fra rettens og domstolens sedvane, både om hans begavelse og om hans virkefelt i allmennhet, det, ærede rett, håper jeg at dere har lyttet til med velvilje; jeg vet sikkert at han som leder rettssaken har gjort det.

NOTER

¹ Talen er på latin kjent som *Pro Archia* eller *Pro Archia Poeta*.

² I dag Antakya, i det sørlige Tyrkia.

³ I dag Policoro i Lucania. Archias har Licinius' navn som del av sitt romerske navn, et uttrykk for takknemlighet overfor beskytteren.

⁴ Krigen (91–88) var foranlediget av spørsmålet om de italienske byenes politiske og juridiske rettigheter i en tid med romersk dominans.

⁵ Mannstalls- og skattelister.

⁶ De frie kunster, *artes liberales*, definert av Velleius Paterculus (1 årh. e.Kr.) som geometri, musikk og litteratur, samt fysikk, etikk og politikk.

⁷ Litteratur og dannelse: *studia humanitatis ac litterarum*. Direkte oversatt betyr uttrykket «interesse for det menneskelige og for litteratur», men de to siste substantivene hører sammen, slik at en mer presis gjengivelse er «interesse for det menneskelige slik det kommer til uttrykk i skrift». I praksis betyr dette all litteratur som ikke er faglitteratur, dvs. diktning, historie, retorikk og filosofi. De latinske ordene brukes også hver for seg og i andre betydninger i Ciceros tale. *Humanitas* har to grunnbetydninger som begge forekommer: «evne til menneskelige følelser», og «det som skiller mennesker fra villmenn og dyr». Den første betydningen ses i §31: den andre i det inneværende avnittet og i det foregående (§2). For begge betydninger er oversettelsene «det menneskelige» og «menneskelighet» mulige. Når ordet brukes i den andre betydningen, kan det også oversettes med «kultur», «sivilisasjon», «opplysning», «dannelse» m.fl. *Litterae*, som likeledes forekommer flere

steder i talen (blant annet §§5, 8 og 12), viser i latin enten til skrift i konkret forstand (og kan oversettes med «bøker» eller «litteratur»). Eller det brukes abstrakt, og kan oversettes med blant annet «litterær virksomhet» (dvs. skrijving), «lesning» og «kunnskap», og derfor også «opplysning» og «dannelse».

⁸ Idag Tarento, Reggio Calabria og Napoli.

⁹ Romerne brukte navnene til de to årlig valgte romerske konsulene som årsangivelse. Marius og Catulus var konsul i 102 f.Kr.

¹⁰ Archias beskrives her som romer. Romerske gutter hadde som formelt antrekk fram til slutten av tenårene en såkalt *toga praetexta*, med en purpurfarget stripe.

¹¹ Fra *Lex Plautia Papiria*.

¹² Dvs. Forbundsellekrigen; se note 5.

¹³ munisipium: by i Italia der innbyggerne har borgerrett og kommunalt selvstyre; altså her: Heraclea.

¹⁴ Gabinius ble dømt for provinsutsuging av provinsen Achaea omkring år 70.

¹⁵ Metellus la merke til én uforklarlig endring i listene han hadde oppsyn med og reiste sak mot angjeldende person.

¹⁶ Den latinske teksten har *Graecia*, kort for *Magna Graecia*, «Det store Hellas», romernes betegnelse på den sørlige delen av Italia. På denne tiden var den stadig greskspråklig.

¹⁷ I den romerske republikken var skuespilleryrket lite ansett.

¹⁸ Dvs. ifølge *Lex Julia* fra 90, som ga romersk borgerrett til italienerne flest; *Lex Plautia Papiria* ble vedtatt året etter, med henblikk på personer som ikke kom inn under den første loven. Øyensynlig var borgerrett i de sør-italienske byene stadig attraktivt for dem som nå hadde romersk borgerrett.

¹⁹ Dvs. de første etter at Archias var blitt romersk borger.

²⁰ Utlendinger kunne verken skrive testamente eller arve; kommandanter kunne etter å ha vendt hjem etter kommando i utlandet belønne betrode medarbeidere fra statskassen, hvis disse var romerske borgere.

²¹ Dvs. til å overvære gladiatorkamper, teateroppføringer og sirkusleker som fant sted på disse dagene.

²² Det vises til hendelser i affæren med Catilina året før, i 63. De er omtalt i Ciceros taler mot Catilina.

²³ Publius Cornelius Scipio Africanus (253–183). Tilnavnet Africanus viser til hans felttog mot Karthago, i dagens Tunisia.

²⁴ Roscius, Romas største skuespiller.

²⁵ Ennius, romersk dikter, d. 169; født i Rudiae i det gamle Calabria, på «hælen» av Italia. Hans dikt feiret mange romerske storheter, slik det fremgår av §22.

²⁶ Referanser til Amfion og Orfeus i gresk mytologi; den første bygde Thebens murer med sin musikk, den andre spilte for planter og dyr.

²⁷ Kolofon, Khios, Salamis og Smyrna var gresktalende byer i Hellas og Asia.

²⁸ Marius og Quintus Lutatius Catulus ledet et felttog mot kimbrerne, en gallisk stamme, i år 101.

²⁹ Mithridates IV, konge av Pontus ved Svartehavet, som utkjempet tre kriger mot Roma; han begikk selvmord i 63, etter nederlag mot romerske styrker ledet av Pompeius.

³⁰ Pontus, se forrige note.

³¹ Originalen har «fra krigens kjeft og svelg» (*a belli ore ac faucibus*); metaforen forekommer flere ganger i latin (se for eksempel Cicero, *Annen tale mot Catilina*, 2), men klinger ikke godt på norsk.

³² Trofé er opprinnelig betegnelsen på det punkt på slagmarken der fienden snur (gresk: *trepo*, «snu»); det ble markert med en pæle.

³³ Catos oldebarn Cato Uticensis overværet tydeligvis saken.

³⁴ På Ciceros tid besto det latinskspråklige området av Roma, området rundt (Latium) samt romerske kolonier, dvs. byer utenfor dette området med romerske innbyggere.

³⁵ Sigeum: høyde utenfor Troja, der Akhilles' grav ble vist frem.

³⁶ «Den store» er Pompeius, som altså var til stede i rettssaken, jf. innledningen; Theofanes fra Mytilene var en gresk forfatter som hadde hyllet

Pompeius' militære bragder på vers.

³⁷ Epigram: nidvise. Poenget er at diktet ikke var poengtert nok til å være et epigram; det lignet en klagesang (*elegi*), som i likhet med epigram kunne skrives på et bestemt versemål, elegisk distikon (som i sin tur består av alternerende heksameter og pentameter).

³⁸ Lucius Cornelius Sulla Felix, politiker som i perioden 82–78 hadde eneveldig makt i Roma. Han gjennomførte såkalte proskripsjoner, dvs. publiserte lister over mennesker som fritt kunne drepes. Deres eiendommer ble beslaglagt og solgt på auksjon; Sulla ledet auksjonene selv.

³⁹ I dag Cordoba i Spania.

⁴⁰ Marcus Fulvius Nobilior beseiret som konsul i 189 Aitolia, et område i Hellas nord for den korinthiske bukt. Som krigsbytte sendte han

tilbake til Roma en stor mengde kunst, deriblant statuer av de ni Muser. I Roma innviet han et tempel til guden Hercules Musarum; der plasserte han de nevnte statuene.

⁴¹ Toga: Den romerske borgerens sivile antrekk.

⁴² Cicero viser her til sitt eget engasjement mot de angivelige planene om statskupp til den romerske adelsmannen Catilina; Archias skal i følge dette ha påbegynt et verk om hendelsene. Teksten slik den er overlevert i manuskriptene er her vanskelig forståelig; oversettelsen følger et forbedringsforslag *adhortatus sum*.

⁴³ Dvs. noen filosofer forsvarte tanken om sjelens udødelighet, andre ikke.

bøygen

1 / 2 0 1 1

K



Hvordan infiltrerer vinnerkulturen seg i litteraturen?
Hvor stor makt har bestselgerkulturen og hva gjør
det med litteratursynet vårt? Bøygen utforsker i
neste nummer "Vinnere" som er klart medio mars.



Q

Litterært tidsskrift
Universitetet i Oslo
23. årgang

KOMPROMITTERT FELLESKAP

KRITIKK AV
MIDT I. FRANSK FILOSOFI I DAG
GUNNAR BERGE
(BERGEN: GASSPEDAL & ADIDATUR, 2009)

Av Jonas Jervell Indregard



Gunnar Berges bok *Midt i. Fransk filosofi i dag* er øyensynlig en bok om fire sentrale franske samtids-tenkere: Gilles Deleuze, Isabelle Stengers, Georges Didi-Huberman og Jacques Rancière. Samtidig er disse fire bare de mest fremtredende i et veritabelt kor av stemmer som Berge buktaler frem gjennom boken. Bokens formål er imidlertid verken presentasjon eller sammenligning av et antall filosofer. Nærmere kommer man ved å se *Midt i i* forlengelsen av Deleuze og Guattaris bok (1991) *Hva er filosofi?* I likhet med denne boken søker Berge svar på spørsmålene: Hva er filosofi? Hva er kunst? Hva er vitenskap? Og ikke minst: Hva er forholdet mellom disse tenkningsformene? Med denne problemstillingen plasserer Berge seg midt i polemikken man kaller «vitenskapskrigen», hvor nyere, og fortrinnsvis fransk, filosofi anklages for et lettsindig og villedende forhold til vitenskap og sannhet. Akkurat hva som står på spill i denne debatten kan være vanskelig å se ut fra dens mest synlige uttrykk, som både i Norge og internasjonalt kjennes først og fremst på en karakteristisk skrikende mangel på refleksjon. Hvilket sårt tiltrengt bidrag, og potensielt viktig for den norske offentligheten, det derfor er å gjøre Deleuze og Guattari til en (absurd, men sant) *fornuftens* stemme blant disse antagonistiske hylekorene! Men Berges prosjekt overgår faktisk Deleuze og Guattaris i ambisjonsnivå: Han vil i tillegg artikulere et *felleskap*, hvor mangfold, flertydighet og uenighet kan fungere som positive verdier. Med andre

ord begir Berge seg inn ikke bare på en teoretisk utlegning av tenkningsformer, men også en praktisk vurdering av de verdiene som kan og bør binde disse tenkningsformene sammen. Ja, boken betegnes sågar på baksiden som en «fredsforhandling».

Konfrontert med en slik tilsynelatende megalomani vet leseren at den står overfor et verk som genuint befinner seg innenfor den franske samtidsfilosofiens paradigme. Og det kan ikke vektlegges for sterkt at boken gir en *innføring i* eller *introduksjon til* nyere fransk filosofi slik det å bli kastet ut på dypt vann er et introduksjonskurs i svømming. Men som Berge med Deleuze påpeker, lærer man ikke å svømme på land, og ved å titulere boken *Midt i* indikerer han at det ikke er tilfeldig at den pedagogiske tilnærmingen er *learning by doing*. Og det man kastes ut i er ikke et ferdig loddet svømmebasseng: Det underliggende temaet er verken fastlagte filosofer eller disipliner. Det er derimot en bok som igjen og igjen, i forskjellige kontekster, sirkler rundt, følger, frembringer og modifierer to grunnleggende begreper: tenkning og fellesskap. Her finner man bokens styrke – at den våger å forfølge disse viktige begrepene uten å forenkle eller karikere. Men her finner man også dens svakhet – at den ikke overbevisende lykkes med å få disse to begrepene til å fungere sammen. Dette kommer til syne på flere nivåer.

Det første er formmessig, der spørsmålet er hvorvidt en såpass kompromissløs metodologisk «initiering» i fransk

tenkning som Berge legger opp til er kompatibel med bokens ambisjon om samtidig å være en fredsforhandling. Berge oppfordrer til å «skape nye begreper, utforske andre måter å bruke språket på» (Berge 2009:bakside). Samtidig er første hovedkapittel, «Deleuze og begrepet», en inngående undersøkelse av hva dette betyr, gjennom en redegjørelse for hele 25 kjennetegn ved begrepet. Spørsmålet er hvorvidt en fredsforhandling som skal gjennomføres ved hjelp av kreativ begrepsdannelse kan bestemme innholdet i «dannelse av begreper» innenfor et eksisterende filosofisk paradigme, slik at man skal danne fellesskap innenfor en tenkning hvis medium allerede er definert. Skal man kanskje forstå det dit hen at boken presenterer det etterlengtede tekniske «diplomatspråket» som behøves for å fremhandle våpenhvile og fred mellom de stridende parter? At konstruktive løsninger og kompromisser best kan nås ved å ikle forhandlingene den nyere franske filosofiens særegne idiom? Ikke en uhørt tanke, tatt i betraktning at Leibniz – som fremtrer som en av bokens teoretiske helter, både i egen stemme og gjennom sin påvirkning særlig på Whitehead og Deleuze – virket som diplomat gjennom mye av sitt voksne liv. Ja, Berge selv, via Stengers, fremhever diplomaten som en forbillidlig skikkelse, i motsetning til eksperten: «Eksperten, som forutsetter Descartes' og Hobbes' abstrakte individ, byttes ut med 'mellommenn', diplomater hvis arbeid alltid står i forhold til den konkrete situasjonen» (Berge 2009:286). Problemet melder seg i den grad fransk samtidsfilosofi *selv* er en av de stridende partene, i den grad striden står nettopp om hva tenkning er. For dermed er den diplomatisk særstillingen straks i fare for å bli kompromittert. Hvor nøytralt virker det å først måtte kjempe seg inn i motpartens sjargong, med tilhørende distinksjoner og valører, for først deretter å kunne føre en fredelig forhandling?

Dette diplomatiets problematikk – man kan fristes til å snu på Clausewitz' velkjente formel og kalle krig en fortsettelse av diplomati med andre midler – kommer klart til uttrykk ved å se på en annen fremtredende skikkelse i det franske samtidsfilosofilandskapet, som også har gransket forholdet mellom tenkning og fellesskap: François Laruelle. Laruelle har gjennom en årrekke argumentert for at filosofien er *konstitutivt* ute av stand til demokratisering og fred. Som konsekvens har han utviklet en egen tenkningsform, «non-filosofi» (i parallell til non-euklidisk geometris forhold til den euklidiske), som ved å benytte filosofi som *materiale* for sine egne tekniske operasjoner skal være i stand til å innføre etterlengtet fred og demokrati hos filosofien selv. Forbeholdet er bare dét at filosofer, *qua* filosofer, nødvendigvis er ute av stand til å forstå og sette pris

på denne fredelige demokratiseringen (på grunn av filosofiens konstitutive imperialisme). Som man lett kan tenke seg, har ikke filosofer møtt Laruelles ambisjoner med noen større begeistring; en temmelig indignert Derrida var for eksempel fristet til å beskyldte Laruelle for å bedrive «terror». (Laruelle, Derrida 2005) Fred, men på hvems premisser? Dette er ikke for å fordømme Berges ambisjon som sådan, men kun for å luften min mistanke om at der Berge ser en fredsforhandling, vil mange heller se et partsinnlegg.

Boken er såvidt jeg kan bedømme, på tross av Berges henvisninger til nye begreper og andre måter å bruke språket på, for satt i et partikulært, partisk perspektiv til å ha gode sjanser som diplomati. *Hvis*, og dette er et stort hvis, diplomati er antroposentrisk.

Jeg har tatt utgangspunkt i at de det skal forhandles fred mellom er potensielle lesere, fra forskjellige filosofiske, vitenskapelige og kunstneriske paradigmer – mennesker, med andre ord. Jeg må innrømme at denne antagelsen kan være feilaktig; skjont jeg har forsøkt, blir jeg ikke klok på hvem målgruppen for fredsforhandlingen er. Det er ingen tvil om at én plausibel lesning av boka er at den sikter etter å redegjøre for fellesskap mellom langt mer heterogene størrelser: mellom fortid, nåtid og fremtid, mellom mennesker og ting, mellom politikk og estetikk, mellom kunsten og livet. Bare for å nevne noe. Dette gjør spørsmålet om innholdet i forbindelsen mellom tenkning og fellesskap akutt: Hva slags fellesskap dannes, og hvilken rolle har tenkning i denne dannelsen? Her føler jeg at Berges diplomatisk anlagte fremstilling hindrer klarheten, at gnisninger og uforløste spenninger i kompromissets navn er underspilt eller glattet over. La meg ta et eksempel: Bokens andre kapittel, «Laboratoriet Whitehead Kosmopolitikk,» hvor Isabelle Stengers og spørsmålet om det vitenskapelige fellesskap står i sentrum. Dette spørsmålet melder seg idet «den tradisjonelle realismen ikke lenger fungerer tvingende» (Berge 2009:200), men *ikke* kan, ifølge Berge og Stengers, besvares ved en humanisme. For humanismen tar kun hensyn til mennesker, og må derfor underkjenne den ikke-menneskelige komponenten som er essensiell for vitenskapelig virksomhet. Berge henviser til det hendelsesforløpet som fant sted forut for og med den vitenskapelige forståelsen av nøytrinoets eksistens, og sier:

Davis, Bachall og de andre som, i kraft av kravene og forpliktelsene, forsøkte å gi nøytrinoet eksistens, kunne i og med

Dette er en innføring i eller introduksjon til nyere fransk filosofi kun slik det å bli kastet ut på dypt vann er et introduksjonskurs i svømming.

det lykkelige utfallet medregne det som en del av sitt 'vi', og for alle dem som betraktet nøytrinoet som et problem, ble løsningen, ikke frembringelsen av en ny 'ting', isolert sett, men frembringelsen av et nytt fellesskap. Fremfor å gi utøverne identitet, gir utøvelsen dem en tilhørighet i det som har skapt deres 'vi', et forpliktende forhold til den historien som de i tillit og interesse har hengitt seg til og som de er lidenskapelig beskjeftiget med å gi sitt bidrag til (Berge 2009:201).

Er det en fare for at tenkningen nedfelles som en felle for fellesskapets skapelse?

En radikal tese fremsettes altså i sitatets første setning: At det vitenskapelige fellesskapet inkluderer måleinstrumentene så vel som de entitetene vitenskapen forutsetter, gjør bruk av eller oppdager. Det er imidlertid ikke denne setningen jeg vil stoppe opp ved, men den siste. For her synes

Berge å utbrodere hva fellesskapet består i, på sjokkerende vis, forutgående setning tatt i betraktning. At et vitenskapelig fellesskap, vidt forstått, inkluderer måleinstrumenter og de målte objekter, lar seg forstå. At fellesskapet innebærer at også tingene kan «komme med innvendinger» (Berge 2009:200), for eksempel ved å ikke oppføre seg i henhold til forventede resultater, likeså. Men hva hvis hele dette fellesskapet omfattes av og innebærer begreper som «tilhørighet», «forpliktelse», «tillit», «interesse», «hengivelse» og «lidenskap»? Gjelder dette også nøytrinoer? Hvordan, eksakt, er nøytrinoer lidenskapelige, forplikter seg eller utviser interesse? Og hvis de gjør det, hva hindrer dem da i å danne fellesskap fullstendig uavhengig av den tenkningsformen vi kaller «vitenskap»?

Problemet er generelt: det gjelder forholdet mellom tenkning og fellesskap, og dukker opp også i forbindelse med de andre temaene som behandles. Ifølge Berge må naturen forstås og inkluderes politisk, som «et høyst dødelig fellesskap og en umiskjennelig del av dette 'oss'» (Berge 2009:59), men samtidig er politikk spørsmålet om «hvorvidt det finnes en del for de som er uten del, hvorvidt de som ikke har, de fattige, *de som forstår og kan tale*, men som det verken tilkommer navn, synlighet eller representanter, også omfattes av delingen» (Berge 2009:385, min utheving). Er forståelse og taleevne nødvendig for å kunne bli en del av det politiske fellesskapet, er forståelse og taleevne i så fall noe som også tilkommer dyr, materialer, partikler? Gjennomgående i boken argumenterer Berge for utvidelser av fellesskapet, til også å inkludere ikke-menneskelige størrelser. Men like gjennomgående synes tenkning, og dermed mennesker (som gjerne anses som *loci* for tenkning, hva enten det gjelder vitenskap, kunst, filosofi eller

politikk), å gis forrang. Er det en fare for at tenkningen nedfelles som en felle for fellesskapets skapelse?

To typer løsning kan tenkes: en yansering som gir mennesker visse privilegier og særlige evner sammenlignet med resten av fellesskapet (for eksempel ved å skille (menneskelige) «utøvere» fra resten av fellesskapet), eller en redegjørelse for hva begreper som «tilhørighet», «forpliktelse» og «lidenskap» betyr i nøytrale, ikke-antroposentriske termer. Uansett er én ting klart: Det gjenstår en jobb å gjøre. La meg avslutte med å spekulere litt i det som står for meg som den mest interessante muligheten: ikke å gjeninnføre det altfor-menneskelige aristokratiet, men heller fullføre beskrivelsen av det utvidede fellesskapet. Men hvordan? Graham Harman, en filosof som over de siste årene har utviklet en Latour-inspirert «objekt-orientert filosofi», har en essensiell uenighet med Latour og Stengers (jf. Harman 2009): Ting konstitueres ikke utelukkende av de fellesskap og allianser de inngår i, men har en substansiell, dog for alltid utilgjengelig, kjerne. Vi kjenner kun deres skinnende, fristende ytre kvaliteter, og det er i kraft av disse kvalitetene, objektene *allure*, at de i større eller mindre grad dras inn i nettverk og fellesskap, mens deres mystiske indre forblir skjult. Harman har blitt beskyldt for fetisjisme eller en «tingenes orientalisme». Så kunne man kanskje tilsvarende spørre seg: Er det som kommer til uttrykk hos Berge en slags «tingenes proletarisme», som et radikalt demokratis engasjerte innbyggere? Men er tingene eksotiske fristerinner, undertrykte arbeidere, eller noe helt annet? Hva er tingenes tilstand? Dette ultimatum ukantianske spørsmålet er åpenbart tilbake på agendaen, og spørsmålet er hvorvidt og hvordan de post-kantianske svar vil kunne bli mindre dogmatiske enn de før-kantianske, eller hvorvidt det fortsatt er snakk om en debatt hvor deltakerne «fekter i løse luften; de slåss mot sin egen skygge» (Kant 2003:A756/B784).

LITTERATUR:

- Berge, G. 2009. *Midt i. Fransk filosofi i dag*, Gasspedal & Audiatur, Bergen.
- Deleuze, G. og Guattari, F. 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris.
- Harman, G. 2009, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, Melbourne.
- Kant, I. 2005, *Kritikk av den rene fornuft*, Pax, Oslo.
- Laruelle, F. og Derrida, J. 2005, «Controversy over the Possibility of a Science of Philosophy». Tilgjengelig på <http://blog.urbanomic.com/dread/archives/laruelle-derrida.pdf> [Besøkt 07.01.2011].

FIKTIV SKEPTISISME OG VIRTUELLE FIKSJONER

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE
SKEPTICISM, EPISTEMOLOGICAL FICTIONALISM AND THE
METAPHYSICAL CLAIM THAT THE BRAIN IS A VIRTUAL REALITY ENGINE
GORM RØDDER, MA.

Av Reier Helle

Hvorvidt tanken rekker utover seg selv eller uttenker hva den griper etter avgjør både vårt og verdens vesen. Desto større skaperkraft vi tilskriver tanken, desto færre lenker binder oss til verden – lar vi den gripe om seg dissekerer vi ikke frosker og kadavere, men oss selv. Dette er kunnskapsspørsmålet, spørsmålet om hvilken verden vi lever i og hva vi kan vite om den. Det er blitt stilt siden filosofiens opprinnelse og stilles nå av Gorm Rødder i oppgaven «Skepticism, epistemological fictionalism and the metaphysical claim that the brain is a virtual reality engine».

I antikken kranglet dogmatikere og skeptikere om kunnskap. Førstnevnte gjorde krav på kunnskap og sannhet, sistnevnte sa at man hverken kan avgjøre hvilket av de konkurrerende kunnskapskrav man skal støtte eller uten sirkularitet anføre et kriterium for når noe er kunnskap¹, og at man derfor burde avfinne seg med inntrykkene alene.

Pyrrhon er prototypen på en antikk skeptiker. Nietzsche kalte ham den første nihilist, fordi han så sterkt avviste verdenen folk flest ferdes i – angivelig måtte hans ledsagere mate ham for å holde døden unna. Han avsto fra å felle en sannhetskrevende, dogmatisk dom, og lot seg lede i den retning hans menneskenatur måtte angi. Ifølge Sextus Empiricus er det nemlig ingenting i veien for å *virke* på vanlig vis for en skeptiker. Forskjellen på ham og dogmatikeren er holdningen.

Moderne skeptisisme atskiller seg fra antikk for så vidt som den virker innenfor et bestemt område eller også tjener et eksternt formål. Descartes' drømme- og demonargumenter er eksempler på dette. Descartes spurte om ikke alt man tror man ser kan være skapt av sinnet selv og betvilte alt han antok og festet lit til *for å vinne sikkerhet* for vitenskapen. Pyrrhonismen derimot har *gjennomgripende* til hensikt å hensette en i en tilstand av epistemologisk equilibrium hvori man holder for sant eller usant hverken hva sansene bibringer eller teorien forespeiler. Descartes'

system forutsetter realisme og muligheten for korrespondanse mellom sanseinntrykk og ytre ting; systemet kolliderer hvis ikke tvilen overvinnes. Argumentene er midler til å befeste det overordnede rammeverk. Skulle de vise seg korrekte er nihilismen et faktum. Den pyrrhonske skeptiker lever etter verdens avledning videre og virker uhindret ved å forholde seg til responsene han instinktivt har til inntrykk – han vil spise når han er sulten og drikke når han er tørst, uten *stillingtagen* til maten, vannet, sulten eller tørstens eksistens.

Antikk skeptisisme må slik forstås som en væremåte. Moderne epistemologi regner imidlertid skeptisismen som en trussel mot distinkt realistiske kunnskapskrav, mot kunnskap om verden og fornuften selv, idet den pretenderer å foregi hva vi etter beste evne konkluderer med. Rødder parer disse. Han benytter moderne skeptisk anskuelse til å etablere en selvstendig filosofisk posisjon med klangbunn i Pyrrhonismen.

1.
Rødder setter seg fore å vise hvordan radikal skeptisisme ikke er spekulasjonens slutt, men dens begynnelse. Gjennom posisjonen han kaller «epistemologisk fiksjonalisme» skal det være mulig å konstruere en verdensanskuelse som forener erkjennelsesteoretiske med vitenskapelige krav: virtualisme. Virtualismetesen sier at den perseptuelle virkelighet er et produkt av hvordan hjernen prosesserer eksterne stimuli: Når legemet mottar stimuli fra den ytre verden, skaper hjernen en «virkelighet» hvormed man kan interagere. Hva den *ytre* verden består i forblir nødvendigvis uvisst. Likevel har virtualismen et realistisk element. Den *antar* at det i verden finnes legemer som komputasjonelt presenterer erfaring og bevissthet av innhold uten knytning til verden selv. Erfaringen er som et «interface» – man bruker den til å gripe an og manipulere verden – den tilgjengeliggjør verden, eller mer presist, én verden. Denne

merkelige dualismen har stor teoretisk attraksjon: Ikke bare forener den epistemologiske intuisjoner med vår beste vitenskap, den viser også hvordan skeptisisme ikke er en trussel og oppløser spenningen mellom kropp og sjel. Hvis virkeligheten er et hjernens konstrukt, en fore-stilling for sinnet, kan man si at sinnet er identisk med helheten eller perspektivet hvorfra helheten betraktes, og derfor ikke er å finne som opplevelsessubjektet *inne i* modellen – på scenen (Rødder 2010:38, 41)!²

Rødders oppgave er delt i to. Første del behandler fiksjonalismen, hva den er, hvilke endringer den avtinger og problemene den står overfor. Andre del utforsker virtualismens dyder og laster. Cruzet er overgangen fra fiksjonalisme til virtualisme. Virtualismen oppfylder hva den lover kun under betingelse av fiksjonalismens holdbarhet. Jeg skal kort forklare hvordan Rødder introduserer fiksjonalismen og hvordan han utlegger følgene, og rette kritisk lys mot dette prosjektets fundament.

Biskop Berkeley viste at korrespondanseteorien om sannhet plasserer den ytre verden utenfor sinnets rekkevidde. I henhold til teorien er en forestilling sann når den korresponderer med virkeligheten. Viten om den ytre verden er betinget av at en forestilling speiler et saksforhold i verden (illustrert ved «p' er sann hvis og bare hvis p»). Berkeley bemerket at en forestilling kun kan likne en annen forestilling – hvorledes man skulle sammenlikne forestillingen av en stol med en stol og opprette korrespondanse er fullkomment mystisk.

Berkeleys likhetsprinsipp sier at sinnet bare kan sammenlikne forestillinger med forestillinger. Gitt korrespondanseteorien kan man da bare avgjøre sannhetsverdi mellom forestillinger, og troen på en selvstendig, ekstern verden mangler berettigelse (justification); man kan ikke anføre noe hverken for eller mot påstandens sannhet. Dette var en uakseptabel følge for den gode biskop og førte til hans beryktede idealisme. Hvis man derimot *opp-gir* sannhet som berettigelseskriterium, står man fritt til å postulere, skeptisismen til tross: «Skepticism is only a dead end to thinkers with realist assumptions or expectations» (Rødder 2010:8).

Konsekvensen av å oppgi sannhet som kriterium er at teorier og oppfatninger regnes for hypoteser eller fiksjoner³ – man antar deres usannhet, likesom gjør man *kondisjonaler*, men fraskriver dem ikke dermed viktighet eller endog *virkelighet*.⁴ Det er ingen tvil om at tanker i form av irrelle betingelsessetninger, slik som «hadde jeg måttet gå på do hvis jeg ikke hadde drukket tre liter pærejuice?», har en virkning og i den forstand både er virkelige og om-seggripende. Og slik – gjennom å fingere teorier – forsvin-

ner metafysikkens begrensninger Begrenset er man kun av forestillingsevnen.

Fiksjonalisme er skeptisk metafysikk. Når man ikke har noe å sammenlikne med, noe som taler for eller mot en påstands sannhet, befinner man seg i et rom av mer eller mindre gode og nyttige fiksjoner, fri fra de vanlige standarder og regler heftende ved korrespondanseteorien. Fiksjonalisme kan forklares slik: (1) skeptiske argumenter er korrekte – man kan ikke avgjøre om verden *er* slik den ser ut –, og (2) i stedet for å oppgi korrespondanse lar man teoretisering og spekulasjon skje hypotetisk, under antagelsen av usannhet, *eller* internt i et system hvor betingelsene for berettigelse og sammenlikning er tydelige og akseptable. Den siste klausulen uttrykker korrespondansesannheten som gjenstår etter skeptisismens angrep. Korrespondanse gjelder da ikke mellom forestillinger og en transcendent virkelighet, men mellom forskjellige *strata* i et system.

2.

Rødder tar for seg en del innvendinger mot skeptisisme, deriblant den såkalte *apraxiainnvendingen* og påstanden om at skeptisisme er inkoherent. *Apraxiainnvendingen* sier at uvirksomhet og nihilisme følger av å ta skeptisisme innover seg. Svaret på dette er simpelthen at man uten uoverkommelig vanskelighet kan oppgi de realistiske intuisjoner og forbli virksom gjennom plausibiliteten som tilkommer inntrykkene.⁵ Koherensspørsmålet volder imidlertid Rødder vanskeligheter. Tilsynelatende er svaret enkelt: Hvis man hevder at skeptisismen er inkoherent fordi den fremholder kunnskap om at kunnskap er umulig, har man misforstått det skeptiske ærend: Idet skeptikeren avviser muligheten for kunnskap om den ytre verden eller annet, går han inn på realistens enemerker og forsøker å hule ut teorien hans innenfra.⁶ Skeptisisme er en måte å forholde seg på, ikke et sett påstander underordnet det dogmatisk-realistiske bildet.⁷ Saken er dog ikke så enkel. For det virker meningsløst og umulig å avvise kunnskap ved å avvise den ytre verden. Kunnskap er *definert* gjennom den ytre verden – det gir simpelthen ikke mening å avvise kunnskap uten først å *postulere* den ytre verden; å forkaste kunnskap er å anerkjenne den ytre verden hvis virkelighet man samtidig finner evidenstrascendent. Igjen er løsningen at skeptisismen under anklagen virker *innenfor* realismen; men hvis man nå skal kunne svare dette må skeptisismen ha en selvstendig forklaring på hvordan og hvorfra den virker – det må finnes et alternativ til det realistiske paradigme hvis skeptisismen skal lykkes i noe mer enn å plage dogmatikere, og dette må inkludere en redegjørelse

for hva man skal oppstille i de realistiske ruiners sted. Rødder skriver: «The fundamental level would have to become one of *radical agnosticism*, where judgment is suspended even with regard to the existence of an external world, and hence, the question of the possibility of knowledge becomes meaningless» (Rødder 2010:13). Siden utgangspunktet er radikal agnostisisme må man betrakte verdenspostulatet fiktivt, man må forstå det i fiksjonalistisk avskygning. Rødder skriver videre at «[t]he fictionalist only maintains that this claim [that nothing can be known] is plausible or helpful in epistemological analysis... In other words, the claim is skeptically inspired *speculative metaphysics*, not an expression of skepticism itself» (Rødder 2010:13).

Fiksjonismen har da en egen modus, eksplisert gjennom benevnelsen «radikal agnostisisme», som til forveksling likner det pyrrhonistiske equilibrium. Fra dette utgangspunktet kan man konstruere teorier og modeller uhindret. For å vinne denne mulighet måtte Rødder oppgi sannhet og approksimasjon mot sannhet, som kriterium for berettigelse. Hvorfor man skal slutte seg til hans forslag heller enn noe annet, blir da et prekært spørsmål: Han må oppdrive et alternativt kriterium. Videre er det vanskelig å forestille seg hvordan oppfatninger dannes *uten henvisning til sannhet* – for sedvanligvis antar man at hvis a tror at p, må a tro *at p er sann*: å tro at p impliserer å tro at p er sann. Man har altså to spørsmål: (1) hvordan man *kan* tro noe som helst og (2) på hvilken måte tro finner sted. Sistnevnte lar seg lettest besvare. Tro og oppfatning innenfor det fiksjonalistiske rammeverk finner sted gjennom pretensjon (dette kan som nevnt forstås ved hjelp av en ordinær kondisjonal betraktning); man lar seg omslutte av et system, og tiltar seg midlertidig dets regler og premisser – dette kan kalles «som-om-tro». Det første problemet derimot har i en viss forstand ingen løsning, i en annen bygger det på feilaktige antagelser. «... [W]e cannot suppose there to be a single universal ground for belief or a single privileged criterion. In fact from the... fictionalist point of view we have no reason to exclude *any* criteria...» (Rødder 2010: 18). Dette kan utdypes gjennom forskjellen på realisme og fiksjonalisme. Hvis verden er én og hva vi sier og tenker enten svarer eller ikke svarer til saksforhold i verden, kan man definere berettigelse via



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

sannhet, slik at hvis en tanke eller påstand er sann hvis og bare hvis verden er anbrakt slik påstanden viser, er man epistemisk berettiget i å holde den for sann hvis og bare hvis man holder den for sann på bakgrunn av anerkjente metoder for sannhetserhvervelse. Hva disse metodene består i er ikke viktig.⁸ Siden verden faktisk *er* på en bestemt måte gir sannhet et rimelig utgangspunkt for definisjon av berettigelse. Når man derimot ikke har et fast sett fakta, men en uendelighet av antatte usannheter, anbrakt mer eller mindre koherent, peker intet seg ut som kriterium for hva man skal tro. Dette viser tydelig hvorfor intuisjonen stritter mot fiksjonalismen: Å kunne la seg omslutte av fiksjonen og handle som om den var sann, *id est* leve på vanlig vis, synes vanskelig når *enhver* berettigelse for tro bortfaller!

Rødder nevner likevel to grunner til å mene det ene heller enn det andre. Den ene berettiger ved å være ufravikelig, den andre ved å være nyttig. (1) Hvis realisme er den naturlige modus, kan man ikke unngå å handle *som om* verden var virkelig etc... (gir ikke dette heller grunn til å si at spørsmålet om berettigelse er upassende for disse oppfatningene, enn at de er berettiget?). Alternativt kan man (2) hente berettigelse fra hva mennesket i fortiden har funnet viktig; de omfattende virksomheter mennes-

ket har befattet seg med, gir pragmatisk grunn til å regne for berettiget oppfatninger dannet på bakgrunn av deres grunnantagelser. Andre kriterier enn disse lar seg ikke oppdrive: «epistemology is incapable of providing us with normative guidelines, we have to start from a position open to make use of *any* criteria» (Rødder 2010:18).⁹

Hvis man hevder at skeptisismen er inkoherent fordi den fremholder kunnskap om at kunnskap er umulig, har man misforstått det skeptiske ærend.

Likevel ender man med en slags *bizarrotro* om man godtar fiksjonalismen. På spørsmålet om hva det vil si å ha en oppfatning hvis ikke å hevde den å være sann, må man svare slikt som at man finner det likegyldig om det man tror er sant, men like fullt tror det fordi man finner det for godt eller det tjener et formål man finner for godt. For mange vil det være utilfredsstillende. Men som så vidt nevnt, er ikke sannhetsbegrepet helhetlig forkastet. Det gjelder fortsatt internt i fiksjonelle systemer. Det vil si at man kan bruke korrespondanse som kriterium for kunnskap og sannhet, relativt til et rammeverk, eksempelvis det virtualistiske. Rødder skriver:

If the mind can create virtual structures as it pleases, it can certainly model and by that comprehend anything that is of similar artificial origin... If we set out to fully understand a fictional arrangement, virtualism assures us that this is in principle attainable (Rødder 2010:46).

Det blir dermed tydelig at qua fiksjonalist har man ingen *oppfatninger* i den vanlige forstand (husk den radikale agnostisisme). Oppfatninger henhører under verdener og systemene de representerer og virker gjennom.

Spørsmålet blir da: Hvordan er det mulig å være fiksjonalist i denne forstand *og* ta del i en verden med regler og antagelser som bryter med fiksjonalismens innsikter? Jeg skal utdype hvordan dette kan være et problem for Rødder, men først kort si hva han svarer. For å kunne kombinere fiksjonalisme og realisme eksempelvis, må man ganske enkelt midlertidig glemme fiksjonalismen og heller la sinnets naturlige tilbøyeligheter ta over. (Dette er ikke helt det samme som mitt eksempel om irreelle betingelsessetninger, hvilket heller *representerer* muligheten for innlevelse uten hensyn til korrespondansevirkeligheten, altså hvordan man går andre veien, fra realisme til fiksjonalisme og derfra til en ny, usann virkelighet.) Fiksjonalismen favoriserer ikke, den er pluralistisk. Som fiksjonalist kan man bevege seg uhindret fra en til en annen anskuelse, så lenge de ikke er i direkte konkurranse. Av den grunn gjelder reglene som anordner den realistiske og dagligdagse verden, hverken for fiksjonalismen eller andre mulige verdener:

... the fictionalist is epistemologically pluralist... The logical principle of contradiction, far from being fundamental, is just another fictionalist tool. It is certainly useful *within* most world conceptions, but not across possible worlds defined in terms of separate purposes (Rødder 2010:22).

Rødder kaller vekslingen mellom systemer og verdener «compartmentalism» og hevder at fiksjonalisten i prinsippet kan tilegne seg og ta del i enhver verdenskonsepsjon.

Med fundamentet på plass, argumenterer han for hvorfor man skal velge det virtualistiske verdensbilde. I henhold til berettigelseskriteriene man *kan* operere med, fiksjonalismen tatt i betraktning, trenger han bare å vise hvordan virtualismen er nyttig og tar hensyn til forhold og virksomheter mennesket finner viktige. I tillegg til de nevnte fordelene – at virtualismen forener vitenskap og epistemologi, presumptivt viktige intuisjoner, og gir en løsning på kropp-sjel problemet – gjentar virtualismen fiksjonalismens innsikt: Virtualismen *bekrefter* at virkeligheten er en fiksjon. Innvendingen om at den selv er en fiksjon, mangler således brodd: Når alt er fiksjoner spør man ikke om en gitt teori er sann, men hvordan den er nyttig eller ønskelig.

3.

Jeg har stort sett tatt for meg første del av Rødders tekst fordi den filosofisk sett er mest problematisk og dristig. Andre del er imidlertid interessant lesning. Rødder nevner der empiriske fenomener og undersøkelser til støtte for sin posisjon, og utforsker fremtidsutsiktene for menneskeheten hvis den mestrer hjernens virtualiseringsprosesser. Denne delen kan leses uten å være inneforstått med alle førstedelens nyanser, og fascinerer på egenhånd.

Opgaven er velskrevet og griper an på nytt vis en mengde kjente problemer. Dens største styrke er likevel dristigheten. Hva Rødder forsøker å gjøre grenser glimrende mot hybris. Fiksjonalisme som grunnlag for virtualisme er ingen liten tanke. Han unngår også forbeholdene og unnvikelsene som ofte karakteriserer nytenkning i filosofien. Dristighet er en dyd!

Opgavens dyd er dog også dens last. Prosjektet er så ambisiøst at man kan spørre seg om ikke begrensning er på sin plass. Fiksjonalismen skaper mange problemer, og Rødder har ikke fyllestgjørende løst alle. Og selv om fremtidsbetraktningene er interessante burde sidene heller vært brukt på berettigelsesproblemet eller en redegjørelse for «compartmentalism». Følgende er problematisk for Rødders fiksjonalisme:

Som nevnt må fiksjonalismen være en minimalt selv-

stendig posisjon for konsistent å kunne virke innenfor andre posisjoner. Den må ha et fast punkt å gå fra og vise tilbake til, for ikke å tilhøre det realistiske paradigme og avvise det på ugyldig grunnlag. Dette er den pyrrhonistiske, radikale agnostisismen. Den er minimalt positiv, og lar seg *best* uttrykke negativt. Det er ingen bekymring. Fiksjonalismen åpner for en uendelighet av mulige fiksjoner, og fordi det ikke finnes noen endegyldig standard for berettigelse, kan man vandre mellom dem etter for godt befinnende. Innen de forskjellige fiksjonene er det regler. Hvis man bryter reglene stiller man seg utenfor fiksjonen. Man kan betrakte fiksjonene som forskjellige spill: Likesom man ikke lenger spiller sjakk hvis man begynner å kaste terning for å finne ut hvor langt brikkene kan flytte, spiller man ikke lenger *naiv realisme* eller *dagliglivet* hvis man nekter for at stolen man ser og sitter på, er der. Og herved kommer vanskeligheten til syne. Det er nemlig et grovt brudd på reglene å si at *alt* er fiksjon: Uten sannhet er der heller ingen fiksjon. Dette er dog bare en tydeligere variant av den tidligere kunnskapsinnvendingen. Problemet oppstår når man spør etter *metareglene*. Hvordan forholder de forskjellige verdener eller paradigmers regler og antagelser seg til hverandre? Et svar er påkrevd, ikke kun for å belyse den praktiske bevegelsen mellom verdener, men fordi det ikke er klart når man transcenderer reglene og flytter seg fra en til en annen verden. Og hvis det ikke er klart, er det heller ikke klart om fiksjonalismen bryter reglene, om man *kan* etablere fiksjonalisme på det angitte vis. Enn videre betyr det at grensene mellom verdener og systemer er uklare. Hvis man ikke kan definere og distingvere verdener så kollapser fundamentet; man synes å trenge et overordnet kriterium til å atskille verdener.

Kontradiksjonsprinsippet er en åpenbar metaregelkandidat. Imidlertid *ekspliserer* Rødder at det ikke gjelder mellom systemer. Og hvis man ikke kan oppdrive metaregler slik at de forskjellige fiksjoner er klart atskilt og deres respektive reglers interaksjon i noen grad lar seg spesifisere, er fiksjonalismen epistemisk inkoherent, fordi den ikke tydelig unngår de ellers gjeldende regler.

Sagt på en annen måte er fiksjonalismen uklar hva gjelder betingelsene den virker under. Jeg er ikke sikker på om det lar seg gjøre å konstruere regler klare nok til å unngå problemet; avvísningen av kontradiksjonsprinsippet synes selv å gjøre det vanskelig, om ikke umulig, å atskille systemer og verdener – hvordan kan man uten det si at to systemer er inkompatible eller at man befinner seg i ett, og ikke to eller flere systemer? Eventuelt kunne man appellere til praksis, og si at den vanlige omgang med forskjellige systemer gir grenseopp ganger for hvilke regler som gjelder

når, og selv om disse tidvis er uklare, unngår man lamende komplikasjon fordi sinnet tåler spenningen fra kun et fåtall konkurrerende systemer. Dette virker ikke som et godt svar, men det kan være det eneste tilgjengelige.

Spørsmålet om regler og kontradiksjonsprinsippet går dypere enn som så. Jeg kan her bare kort skissere vanskelighetene: Kontradiksjonsprinsippet refererer til sannhet; korrespondansesannhet gjelder innenfor systemer; hvis man skal kunne opprette sannhet og usannhet *mellom* systemer må systemene finnes *inne i* et annet system; så hvis man skal ha regler for fiksjonenes interaksjon, må fiksjonalismen være et *system* som huser andre systemer og ikke et negativt utgangspunkt; derfor gjelder ikke kontradiksjonsprinsippet mellom og over systemer. Hvis det gjorde det ville man fått et uendelig antall lag av systemer, og fiksjonalismen ville falle for eget blad (ironisk nok fører kontradiksjonsprinsippet *ad absurdum* for fiksjonalismen). Årsaken til dette er ganske enkelt at kontradiksjonsprinsippet definert gjennom korrespondansesannhet henviser til noe utenfor seg selv og domenet det skal virke i.

For å klargjøre: Å kreve regler av fiksjonalismen hvoretter gangen mellom de forskjellige fiksjoner skal gå, er å gjøre den positiv og selv til et system. Men hvis man ikke gjør det, kan man heller ikke bruke kontradiksjonsprinsippet differensierende. Tilfellet er altså tilsynelatende: Enten gjelder kontradiksjonsprinsippet og evig regress følger, eller så gjelder det ikke og fiksjonalismen er ubegripelig.

Dette er på et vis å misforstå fiksjonalismen; for om man ved kontradiksjonsprinsippet ender i en evig regress hvis ende man må *postulere* for å bevare sannhet, har man den samme evidenstrascendens fiksjonalismen selv ryddet av veien. Å hevde at kontradiksjonsprinsippet må bevares er blott å avvise posisjonen. Når en fiksert ytre standard ikke er tilgjengelig og korrespondanse kun gjelder inne i et system, *kan ikke* fiksjonalismen qua fiksjonenes *rammeverk* vedkjenne seg kontradiksjonsprinsippet; fiksjonalismen er det nødvendige tomrom som avslutter regresjonen.¹⁰ I den forstand kan den ikke reproducere problemet, ei heller selv inneholde sannheten man krever i og med kontradiksjonsprinsippet.

Problemet oppstår når man spør etter metareglene. Hvordan forholder de forskjellige verdener eller paradigmers regler og antagelser seg til hverandre? Et svar er påkrevd, ikke kun for å belyse den praktiske bevegelsen mellom verdener, men fordi det ikke er klart når man transcenderer reglene og flytter seg fra en til en annen verden.

Hvis dette stemmer og kravet om distinksjon fiksjonene imellom er forfeilet, synes man å måtte akseptere at fiksjonenes gjøren og laden ikke tilkommer fornuften å undersøke, at grensen for eksplikasjon går ved deres eksistens og menneskets forhold til den. Fiksjonalismen er et negativt punkt, og vanskelighetene som oppstår i begripelsen av det gjelder inne i systemene de utgår fra og gjennom hvis regler de lar seg artikulere. Dette leder imidlertid tilbake til spørsmålet om når og hvordan fiksjonalismen for-

Fiksjonalismens fiksjoner minner om de wittgensteinske språkspill og regelvanskeligheten kan sies å være en variant av privatspråkargumentet. Til forskjell fra språkspillene er imidlertid ikke Rødders fiksjoner autarke – han går ad via negativa og sier dem alle usanne, heller enn hver for seg gyldige etter egen målestokk.

later systemet den artikuleres i. Spørsmålet må besvares inne i vårt velkjente filosofiske system og har klangbunn i gamle så vel som nyere diskusjoner om den skeptiske svøpe.

Spørsmålet om fiksjonalismens koherens angår systemer og standarder generelt. Fiksjonalismens

fiksjoner minner om de wittgensteinske språkspill og regelvanskeligheten kan sies å være en variant av privatspråkargumentet. Til forskjell fra språkspillene er imidlertid ikke Rødders fiksjoner autarke – han går *ad via negativa* og sier dem alle usanne, heller enn hver for seg gyldige etter egen målestokk. Det er en innsikt å hente herfra: Å mangle en overordnet standard å dømme etter kan like gjerne gjøre alle spillene ugyldige som det kan gjøre dem gyldige hver for seg!

Rødders posisjon griper om seg og har mangeartede, relevante filosofiske konsekvenser. De ovennevnte problemene trekker ikke ned teksten, snarere tvert imot bekrefter de prosjektets dristighet og viser at posisjonen ikke er murt inne av forbehold. Gorm Rødders masteroppgave er meget interessant lesning. Den presenterer en frisk skuen på gamle problemer og «'a grand unified perspective', a framework for understanding strict philosophy, the hard empirical sciences of the present day, and everything in between [!]» (Rødder 2010:30), hvilket vi alt for sjelden ser forsøkt.

NOTER

¹ Dette er det såkalte kriteriumsproblemet, fremsatt i Agrippas andre skeptiske modus: «Second, in the mode deriving from infinite regress, we say that what is brought forward as a warrant for the matter in question needs another warrant, which itself needs another and so *ad infinitum*, so that we have no point from which to begin to establish anything, and suspension of judgment follows» (Agrippa i Sextus Empiricus sitert i,

Hookway 1990:10).

² Eller som Erwin Schrödinger skriver: «The reason why our sentient, percipient and thinking ego is met nowhere within our scientific world picture can easily be indicated in seven words: because it is itself that world picture. It is identical with the whole and therefore cannot be contained in it as part of it» (Schrödinger sitert i Rødder 2010: 38).

³ «Hypotese» og «fiksjon» er likebetydende hos Rødder. Når hypotesens realistiske vedheng forsvinner er den bare en form for fiksjon brukt av vitenskapen.

⁴ Betingelsessetninger eller kondisjonaler, er setninger som innledes med «hvis» eller «om». Irreelle betingelsessetninger er de som sier noe om et tenkt tilfelle; de sier noe om hva som ville skjedd under en betingelse som *ikke er oppfylt*. Setningen «Bjarne ville rukket middagen hvis ikke hesten hans hadde omkommet» sier først at Bjarne ikke rakk middagen (saksforholdet er irreelt), dernest at han ikke rakk den fordi hesten hans omkom, altså at hestens dødsfall direkte sto for Bjarnes forsentkomming. Det finnes flere former for betingelsessetninger. De har til felles at *de som betingelsessetninger* ikke sier noe om det faktiske forhold.

⁵ Spørsmålet om i hvilken grad realismen uttrykker en naturlig holdning hos mennesket er for innviklet til å behandles her. Realismen selv er heller ikke så klar og tydelig som jeg foregir. Poenget er imidlertid bare at intuitivt plausibel realisme hurtig kompliseres idet den forsvarer seg mot skeptiske og andre innvendinger.

⁶ Skeptiske argumenter tjener alene den hensikt å forstyrre motstanderens dogmatiske oppfatninger, de trenger ikke selv være sanne eller endog rimelige, så lenge de virker (Hookway 1990:19).

⁷ Dette er den nevnte forskjell mellom antikk og kartesiansk skeptisisme. Rødder *kan* ikke bruke kartesiansk skeptisisme til å etablere sitt skeptiske prosjekt, fordi den er destruktiv og underordnet et inkompatibelt program: om noe står i dens makt er det å kunne forestå det realistiske systems kollaps.

⁸ Dette er selvfølgelig et forenklet og primitivt bilde av realismen. Dets hensikt er imidlertid bare å vise at når man i stedet for én verden har uendelig mange, eller mer presist, når man ikke har *noen* verden, men et uendelig antall mulige, fiksjonelle verdener, har man heller ingen selvfølgelig standard for berettigelse.

⁹ Dette har til følge at ansvaret for hva man velger å tro og verdeneren man velger å leve i, tilfaller den enkelte alene (Rødder 2010:26). Frarøvet eksterne kilder til rettledning, kan mange tro seg fortapt: Det er ikke bare å hente ut styrken til å nedlegge kriterier for sitt eget liv. Ennvidere kan det synes som Rødder ikke gir noen løsning, men anbefaler å finne en selv. Det er lite plass til etiske betraktninger her, men hvis troen *på* en ekstern verden har opphav i behovet for et eksternt berettigelseskriterium, er den vesentlig lik gudstro. Rødders bruk av Nietzsche støtter en nietzscheansk tolkning. Da vil fiksjonalismen være det epistemologiske motstykke til Nietzsches etiske inkonoklasti, slik at verdenen man velger å leve i og skape er likeså viktig (og i grunnen samme sak) som verdiene man velger å leve i henhold til eller i lys av. Kriteriemangelen viser i så fall kun at verden er menneskets verden, selv om det bedrar seg til å tro noe annet. Hvis dette er korrekt, viser det seg også en etisk grunn til å godta fiksjonalismen: Den sønderriver objektivitetens kongekappe.

¹⁰ Man kunne anføre et skille mellom epistemologi og metafysikk for å løse spenningen mellom fiksjonalismen og kontradiksjonsprinsippet. Kontradiksjonsprinsippet er menneskesinnet epistemiske grense, og fiksjonene mennesket kan konstruere og leve i er satt av fiksjoner underlagt det. Fiksjonalismen er derimot en metafysisk innsikt gitt innenfor kontradiksjonsprinsippets grenser, men ikke selv begrenset av det. Slik kan man både bevare kontradiksjonsprinsippets grunnleggende rolle og fiksjonalismens koherens. Uheldigvis innrømmer man tilsynelatende dermed at fiksjonalismen er ubegripelig.

LITTERATUR

Hookway, C. 1990, *Skepticism*, Routledge, London.

Rødder, G. 2010, *Skepticism, epistemological fictionalism and the metaphysical claim that the brain is a virtual reality engine*, Unipub, Oslo. <http://www.duo.uio.no/publ/IFIKK/2010/107921/Roedder.pdf>.

UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Soritesparadokset, *sb*, et paradoks som er appliserbart på vage termer. «Høy» er et slikt vagt uttrykk, og kan brukes i et oppsett av soritesparadokset. For eksempel: Hvis en basketballspiller som måler 2 150 mm er høy, så er en basketspiller som måler 2 149 mm også høy. Ved å fjerne én mm av gangen, altså ved å konstruere en *soritessekvens*, så vil man etterhvert komme frem til at en basketballspiller som måler 1 500 mm også er høy – en uholdbar konklusjon under en proposisjonell semantikk.

Stoisismen, *sb*, den ortodokse stoisismen hevder at emosjoner, så som sinne, sorg, begjær og frykt, er kognitive entiteter. Dette innebærer at emosjoner har innhold, de er *om noe*. Mer presist: Det som skiller emosjoner fra andre dommer om verden er at de alltid er feilaktige. Om man for eksempel føler sorg, er dette fordi man har en oppfatning om a) at en person er død, og b) at denne personens død er relevant for ens lykke fordi personen var verdifull for en. Ifølge ortodoks stoisisme er det bare dom a) vi bør gi vår tilslutning til. Det er med andre ord, ifølge den ortodokse stoisismen, mulig og ønskelig å unngå emosjonene. Dette kan vi gjøre ved å avstå fra å gi de dommene som tilskriver eksterne ting verdi vår tilslutning.

Swampman, *sb*, tankeeksperiment utviklet av den amerikanske filosofen Donald Davidson. Uproporsjonalt mye behandlet i forhold til det lille Davidson skriver om det. Tankeeksperimentet likner forøvrig Putnams «Twin Earth».

Tankeeksperimentet er som følger: Tenk deg at et lynnedslag treffer et dødt tre i en sump og jeg står like ved. Kroppen min blir redusert til dens elementer. Ved en tilfeldighet rekonstrueres jeg, ut av et annet sett med molekyler, og treet skapes om til min replika. Min replika, «Swampman», beveger seg akkurat som jeg gjorde. I henhold til sin natur beveger den seg ut av sumpen, møter på og gjenkjenner mine venner, og ser ut til å gjengjelde deres hilsener på engelsk. Den beveger seg inn i huset mitt, og fortsetter å skrive artikler om «Radical Interpretation». Ingen kan merke forskjellen på den jeg var og «Swampman».

Men, sier Davidson, det *er* en forskjell. Replikaen kan ikke gjenkjenne noe som helst. Den kan ikke mene det jeg mener med ordene mine, for den har aldri vært i en kontekst hvor ordene har vært bruk. Den kan ikke engang tenke noe som helst, fordi tankeinnhold krever blant annet en *historisk* (og holistisk) komponent.

«Swampman» er ment å belyse den historiske komponenten ved *eksternalisme* om mentalt innhold som Davidson forfekter. Vår relasjon til omgivelsene er sentral og nødvendig for våre tankers innhold. Videre er det en kausal relasjon til fortiden, blant annet fordi språklig mening og tanker oppstår i en holistisk kontekst. Hva dine setninger betyr er determinert av tidligere bruk. Faktisk er dine tanker avhengig av en slik språklig beherskelse, fordi det er, ifølge Davidson, kun i kommunikasjon at tanken kan konseptualiseres. Ø.B.

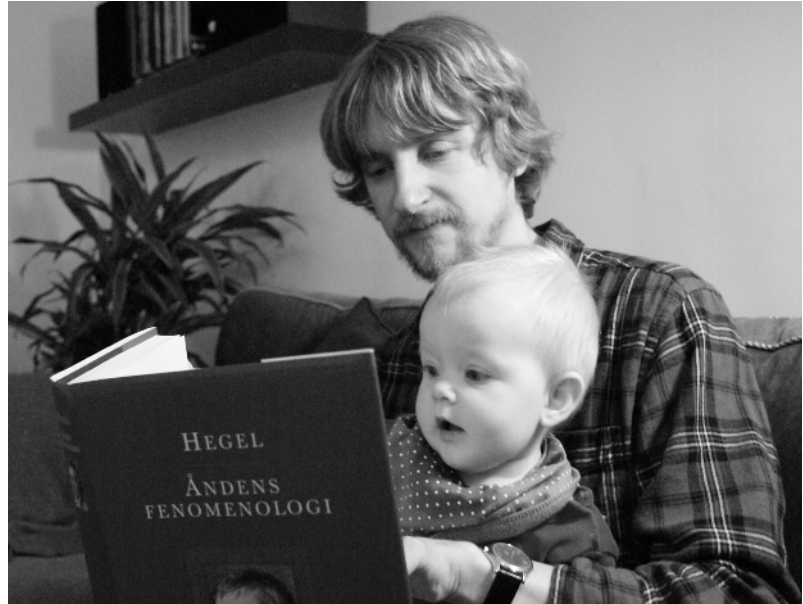
Swedenborg, Emanuel, svensk naturfilosof, teolog og mystiker. Etter å ha blitt overbevist om at han hadde direkte kontakt med den spirituelle verden, sa han opp sin stilling som gruvearbeider, og begynte å undervise i sin nyoppstartede kirke. Filosofien hans er en sammensetning av panpsykisme, panteisme og teosofi. (*ODP*)

Szabó, Zoltán Gendler, medlem av den nyoppstartede gruppen «emigrerte filosofer med eksotiske navn».

NATUR OG BEVISSTHET

– KRITIKK AV DEN DUALISTISKE NATURFORSTÅELSE

MESTERBREV VED
ESPEN D. STABELL



Hva handler masteroppgaven din om?

I oppgaven gir jeg en kritikk av det jeg kaller dualistisk naturforståelse. Den dualistiske naturforståelsen (modellert på Descartes og Kant) impliserer en betraktning av naturen som et deterministisk/mekanistisk system som er absolutt avgrenset mot menneskelig bevissthet eller subjektivitet. Kritikken jeg fremsetter mot den dualistiske modellen er basert hovedsaklig på hegeliansk dialektikk, men også på lingvistikk og kognitiv vitenskap (Lakoff & Johnson), fenomenologisk analyse (Merleau-Ponty) og kritisk teori (Horkheimer & Adorno).

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Opgavens sentrale tese går i korthet ut på at dualismens absolutte avgrensning av menneskelig bevissthet/subjektivitet mot naturen og kroppen (qua natur) nødvendigvis resulterer i en trefoldig prosess av fremmedgjøring: mennesket fremmedgjøres overfor seg selv (qua kropp/natur), overfor sine medmennesker, og – viktigst for min oppgave – overfor sine naturlige omgivelser. I min oppgave kobles fremmedgjøringstesen opp mot den såkalte økologiske krisen, og jeg forsøker å påvise en historisk så vel som en teoretisk sammenheng mellom de to fenomenene.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

For den som er interessert i dualisme og dualismekritikk, kan oppgaven gi et overblikk over hovedlinjene i kartesiansk og kantiansk dualisme, samt en grundig kritikk av disse. Den som interesserer seg for koblingen mellom filosofi og økologi, kan i oppgaven finne «økologiske» lesninger av flere sentrale tenkere i den kontinentalfilosofiske tradisjonen (Kant, Hegel, Merleau-Ponty, Horkheimer & Adorno).

Hva er dine planer for fremtiden?

Foruten å ta det uendelig spennende PPU-studiet, er mine planer for fremtiden å fortsette å lese/studere, skrive filosofiske essays og artikler, og henge ut med den nyankomne datteren min.

RELEVANCE THEORY AND THE PROBLEM OF CONTENT SHARING



MESTERBREV VED JAN-FREDRIK BRASETH

Hva handler masteroppgaven din om?

Den handler vel hovedsaklig om to ting: 1. En analyse av hva som kan menes med «innhold» («content») i en setning; 2. På hvilken måte, og i hvilken grad, relevanst teori mener dette innholdet blir delt mellom den kommuniserende og den han kommuniserer med. Relevanst teori er forøvrig en pragmatisk teori/forklaringsmodell på hvordan kommunikasjon mellom mennesker foregår.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg tar for meg et argument Cappelen & Lepore har gitt, som prøver å vise at relevanst teori ikke kan gjøre rede for «content sharing». Min oppgave er ikke så mye et argument mot deres posisjon, men mer et forsøk på å vise at argumentet presenterer ikke henger på greip. I tillegg argumenterer jeg for at man ikke nødvendigvis behøver å dele proposisjoner for å forstå hverandre. Så lenge taler og den han snakker til kommer frem til proposisjoner som ligner hverandre, vil dette i mange tilfeller være nok til å skape forståelse.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Med mindre man jobber med det spesifikke argumentet gitt av Cappelen & Lepore, tror jeg ikke det er spesielt givende å lese min oppgave. Jeg gir en analyse av dette argumentet som er grundigere enn jeg har klart å finne noe annet sted. Er man interessert i feltet generelt (pragmatikk generelt, eller relevanst teori spesielt), finnes det mange oversiktstekster som er minst like bra (bedre) å lese.

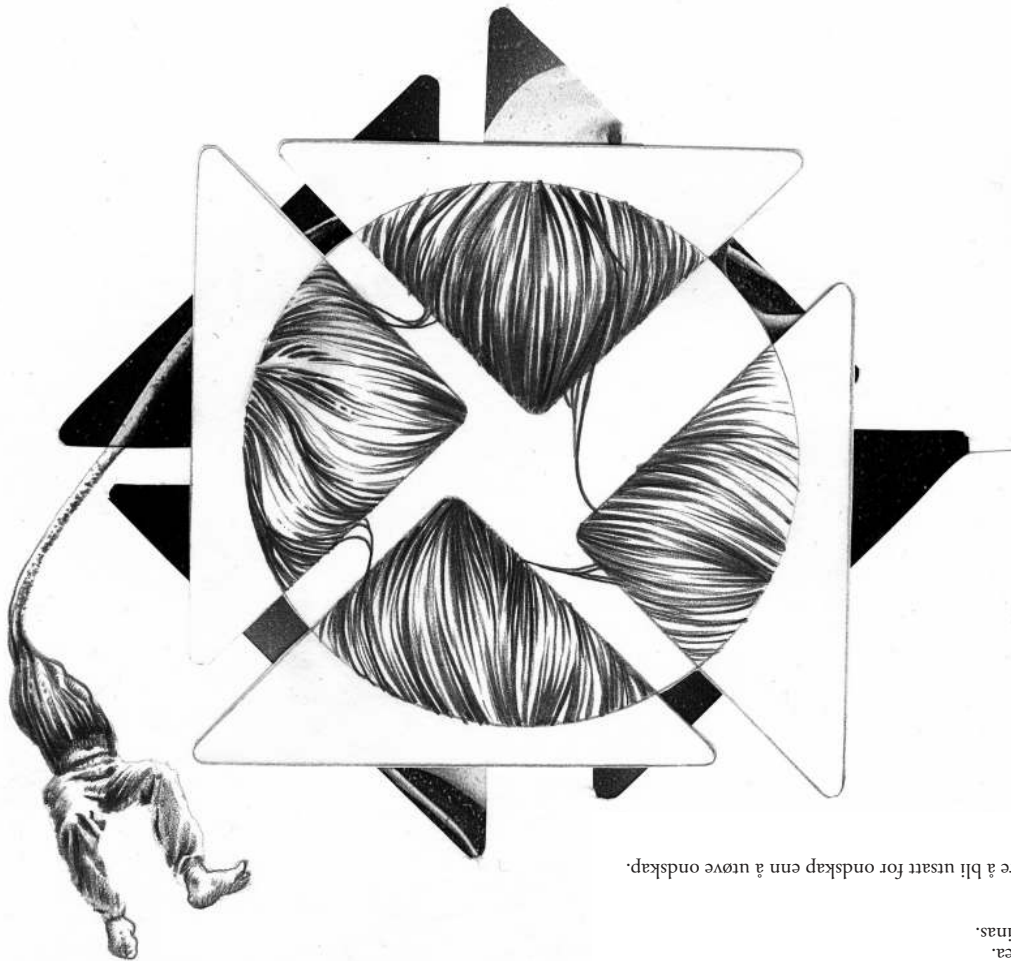
Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg liker ikke å planlegge for langt frem i tid, da planene mine har en tendens til å endre seg uansett. Jeg har allikevel et ønske om å ta en utdannelse i filosofisk praksis, så det kommer jeg til å gjøre hvis de setter i gang undervisning igjen.

FILOSOFIQUIZ

SPØRSMÅL

1. Hva slags profesjon hadde Protagoras?
2. Hvordan skapte etter sigende Diogenes av Sinope skandale på markedet i Athen?
3. På UiT leses det bare én filosof på emnet Klassisk filosofi. Hvilken?
4. Hva het Aleksander den stores hest?
5. Hvilken gresk filosof er kjent for sine mange paradokser?
6. Hvilken berømt middelalderfilosof forsøkte å forene Aristoteles' filosofi med kirkens lære?
7. Hvem av UiOs filosofiprofessorer ligner mest på Sokrates?
8. Thales, som av mange regnes for den første filosof, hevdet at hele verden bestod av ett stoff. Hvilket?
9. Hva er Kallikles' påstand i Gorgias?
10. Hva er nøkkelen til det gode liv?



Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

1. Sofst.
2. Han onanerte.
3. Aristoteles.
4. Buképhalos.
5. Zenon fra Elea.
6. Thomas Aquinas.
7. Emilsson.
8. Vann.
9. At det er verre å bli utsatt for ondskap enn å utøve ondskap.
10. Vet ikke.

SVAR:

KRYSSORD

Av Mats Lende

SEMANTISK EPIKUR:	FILOSOF	FILOSOF D.Y.	BIB. DEL	KINDLE FAR- TOYENE	AVNEM- HETS- SKAPENDE	AGENT	SPORT	EIENDOM- KONGE	PERNDER LIKE
		KJØTT- STYKKE			LIKE		DYR		
FILOSOF					EDRU- ELIG- HET				
NEVE UTE- STED		SKAP- NING	DUK				SMILTE KONJ.		
					PUSSE				
FERSK- ERIE			FILOSOF					DETER PODET	
FOND- DUE	SMILE		FLIKE MERKELG		LIKE MER BLINK	TELE- MARKS- BYGD			
						SUKKE			
ART.	MÅL		PREFIKS FILOSOF		VURDER STÅLE- TYPE				
	FESTE FILOSOF			KV.NAMN FILOSOF		LIKE SLUTNET			VERK AV MARX
KONJ. SKIKK- ENE		MYNT ART.		SLEKT- NINGER HET- DEBBER			MO		
			MED MER		SI		DISPO- NERER		
U- ORDEN		FIRT DYR				NIMFER	EURO- PEERE	MENE (MNM.) HUS	
D.E.	VIA S.R.		STYKKER FORD- MODELL		FILOSOF MORALSK				
FORE- STILLING								LIKE	
TORTUR- INSTRUM. BYVE		FREM- MED- GJORTE						SVIMMEL DAMP	
		NYN PROV. AVLIVE	SLEM KV- NAMN		UTROP		MÅTER LIKE		
VOKSER	ANKER KV- NAMN			LENGST- LEVENDE GLIA			MOTES PLAGE		
		D.Y. ØNSKER		OPP- DRETT		GINNIN		POL. PARTI TALLORD	
LÆR- LING			LIKE					ART.	
	SOLT			KANT		KORRI- GERE			
VIRKE- LIGE				STRAK			ENKLE		

Oppgave:

Har vitenskapene mistet kjærligheten til visdom?



Essaykonkurranse

I 2011 skal *Filosofisk supplement* feire sin 25. publikasjon, og i den sammenheng lyser tidsskriftet ut en essaykonkurranse for alle studenter, ved alle fakulteter. Vi vil kåre det beste essayet, et essay som peker seg ut med dyktighet, originalitet og mot, og som favner en tematikk som gjelder hele vitenskapen og hver krok av universitetene. Vinneren premieres med en hedersplass i jubileumsdelen i *Filosofisk supplement #4 2011*, og en bokpakke satt sammen av Pax Forlag.

Oppgaven. Filosofien er både blitt kalt førstevitenskap og en vitenskapens kommentator. Uansett hvordan man betegner den, har dens anliggende alltid vært tett forbundet med det vitenskapelige, samtidig som de fleste andre vitenskaper har tatt steget ut av filosofien og etablert sine egne metoder og sannhetsbegreper. Finnes det fremdeles noen ubrytelige

bånd mellom vitenskapene og filosofien? Har vitenskapene med rette forlatt filosofiens rede, eller har de gått for langt? *Problemstillingen Filosofisk supplement lyser ut er denne:*

HAR VITENSKAPENE MISTET KJÆRLIGHETEN TIL VISDOM?

Spørsmålet bør tolkes så vidt som mulig, og kan omfatte filosofiens rolle i den bredeste betydning. Problemstillingen er ment å kunne besvares fra enhver fagfilosofisk disiplin, og gjerne med fotfeste i flere disipliner.

Fristen for å delta med et essay er **1. oktober 2011**. Teksten sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no

NESTE NUMMER

METAFILOSOFI

Metafilosofi kommer av det greske ordet «meta» og «philosophia», og betyr om filosofien eller om kjærlighet til visdom. Metafilosofi omtales gjerne også som «filosofi om filosofi», og dets subjekt er filosofien i seg selv. Metafilosofi er således like mye en måte å drive filosofi på, som det er et spørsmål om selve filosofiens fortakende og væren, et spørsmål om hva filosofi dypest sett er.

I Platons dialog *Gorgias* kommer Sokrates i en fiendtlig diskusjon med sofisten Gorgias om forskjellen mellom retorikk og filosofi. Konflikten handler om definisjonen på deres virke, hvor Sokrates fremholder at forskjellen mellom de to ligger i måten de søker å overbevise: Retorikeren forsøker å innprente sine egne trosoppfatninger hos den andre, mens filosofen søker å produsere visdom. Men hva er visdom, hva er denne kjærligheten til visdom filosofene har – og hvordan skal den uttrykkes, hvilke spørsmål skal den kunnskapskjære filosofen stille? Orakelet i Delphi hevdet at Sokrates var den viseste mannen i verden. I henhold til hva vi kan kalle «den ydmyke teorien om visdom», er Sokrates vis, eller som Piet Hein uttrykker det: «Å vite hva man ikke vet er dog en slags allvitenskap». Kan filosofien i det hele tatt vite noe, erklære noe for sannhet? Eller er den vise filosof den som sier seg å aldri vite?

For Platon er filosofi vitenskapen om *ideene*, vitenskapen som handler om *noumena* fremfor fenomenene, om den ene virkelighet som ligger bak den sansbare verden. Metafilosofi er et spørsmål om filosofi og hva den er, og omfatter ofte større beskrivelser av «filosofiens død», og profetier om en verden hvor dets plass er okkupert av poesi, musikk og dans. Metafilosofi kan være et forsvar for filosofien, en berettigelse for dets eksistens eller dets forsvar mot trusler utenfra. Hvordan kan dette forsvaret gis, på hvilket grunnlag kan vi begrunne filosofiens prosjekt og de spørsmålene den fordrer?

Mary Geach, datter av den kjente filosofen Anscombe, sa engang at: «The difference between a philosopher, as we in the West understand that word, and a sage who is giving of his wisdom, is in this: that the way to show respect for a sage is to accept his teaching, but the way to respect the philosopher is to argue». Kan det filosofiske prosjekt noen gang komme til enighet med seg selv, kan filosofien om filosofien definere seg selv og sitt virke – eller vil den hele tiden drives av spørsmålet om, og søken etter svaret på, hva filosofi er?

Metafilosofi gjelder ikke bare den overordnede filosofien *per se*, men virker også innenfor de ulike filosofiske disiplinene. Kan vi forholde oss til verden på en filosofisk tilfredsstillende måte uten å ta innover oss metaetiske spørsmål? Kan vi forholde oss til språkfilosofi, etikk, filosofihistorie, epistemologi, vitenskapsteori, fenomenologi og så videre, uten å ta innover oss hva denne filosofien er, uten å stille oss filosofiske spørsmål om hva denne filosofien er på et overordnet plan?

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 **7. mars**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til videre arbeid med teksten.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet «metafilosofi». Vi kan ikke på forhånd vite hva slags tematikk de tekstene vi mottar har, og er derfor svært takknemlige for et vidt spekter av illustrasjoner, med forskjellige tolkningsmuligheter og tema. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi ønsker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart/hvitt.

Fil sendes som 300 dpi, minimum 10 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG til redaksjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår og studiested.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Emil Bernhardt (f. 1979) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Jon Furholt (f.1985) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Université de Paris-Sorbonne.

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

Jonas Jervell Indregard (f. 1983) er doktorgradsstipendiat ved UiO.

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

Victoria Hannevold Koritzinsky (f. 1989) er bachelorgradstudent i filosofi ved UiO.

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

Elin Munkerud (f.1984) er mastergradstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) er bachelorgradstudent i filosofi ved UiO og Universität Wien.

Tor Ivar Østmoe (f. 1970) er universitetslektor i latin ved UiO.

Illustrasjon

Ingrid Berge (f. 1987) er bachelorgradstudent ved KHiO.

Maria Garred (f. 1986) er mastergradstudent ved Kunstakademiet i Trondheim og København.

Ingri Haraldsen (f. 1984) har en bachelorgrad i kunst og design fra KHiO og Pais Vasco i Bilbao.

Kryssord

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