

# FIKSJON

- 4 **PARMENIDES OM FIKSJON**  
Zacharias Andreadakis
- 8 **DOES FREGE HAVE A PROBLEM WITH EMPTY NAMES?**  
Hans Robin Solberg
- 12 **ØYEBLIKKET - OM Å VÆRE SOSIALT MEDSAMMENSJORNE**  
Tone Sverdrup Ørebech
- 17 **DIKT**  
Ainar Petersen Miyata
- 18 **POLITISK RETTFERDIGHET OG POLITISK VENNSKAP I DEN NIKOMANSKE ETIKK**  
Øyvind Wiik Halvorsen
- 26 **LUKIANES REISE I FIKSJONENS VERDEN**  
OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA LUKIANES SANNE FORTELLINGER  
Robert Emil Berge
- 30 **ANCIENT PHILOSOPHICAL FICTION:**  
AN INTERVIEW WITH TIM WITHMARSH  
Alexander Myklebust
- 34 REISEBREV FRA LONDON  
**IMPERIETS HJERTE**  
Jørgen Dyrstad
- 37 UTRAG FRA *DEN LEKSİKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*  
**MORALISME**
- 38 **UTENFOR AKADEMIET**
- 42 MESTERBREV  
**ANDERS KROSSHAVN VIK**
- 43 MESTERBREV  
**IDA MARIE MYRSTAD DAHL**
- 44 **QUIZ**
- 45 **NESTE NUMMER**

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

11. ÅRGANG 1/2015

*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, IFIKK og  
Program for filosofi ved  
Universitetet i Oslo.

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222  
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

[redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no)  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)  
[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)

**TF** TIDSSKRIFT  
FORENINGEN  
[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktører: Sivert Thomas Ellingsen &  
Maria Seim

Layout: Trym Horgen

Økonomi: Ludvig Fæhn Fuglestedt

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka  
Dag August Schmedling  
Dramer  
Kristoffer Kringlebotn  
Ainar Miyata  
Runar Bjørkvik Mæland  
Hans Robin Solberg  
Ole Yttri

Omslag:

# FIKSJON

## Fiksjon

Hvilken rolle spiller fiksjon for filosofien? Man kunne kanskje tro at filosofien, i sin søken etter sannhet og visdom, ville sky fiksjonen. Slik er det imidlertid ikke. Filosofien og fiksjonen har alltid vært nær forbundet. Fra filosofiens begynnelse har fiksjonen vært med på å gi den sin *form*, gjennom møtet mellom litterære sjangre og filosofisk prosa, som i Voltaires *Candide* eller Platons dialoger. Fiksjon har også gitt filosofien *innhold*, slik som spørsmål knyttet til fiksjonelle verker og entiteters ontologiske status, for ikke å snakke om tankeeksperiment og fortellinger designet for å belyse filosofiske problemstillinger.

I tillegg til form og innhold har fiksjon også bidratt med verdifulle *teoretiske rammeverk*, som for eksempel familien av filosofiske posisjoner kjent som *fiksjonalisme*. Er, for å ta et eksempel, vårt snakk om mulige verdener og moralske fakta kun en nyttig sjarade, eller burde det i det minste være det? Og alt dette uten en gang å nevne estetikken, som i stor grad dreier seg om kunsten og fiksjonens natur og rolle i menneskets liv.

I sin artikkel, «Øyeblikket – om å være sosialt medsamsvorne», bruker Tone Sverdrup Ørebech litterære verk og karakterer til å analysere hvordan menneskets identitet og språk påvirkes av et urbanisert samfunn. Hvilke fiksjoner om identitet ligger til grunn for det moderne menneskets psyke? Zacharias Andreadakis' gir oss en grundig undersøkelse av Parmenides' syn på fiksjon i «Parmenides om fiksjon»: Her får vi innblikk i noen av Parmenides' hovedideer gjennom direkte oversettelser fra originalverket.

I «Does Frege have a problem with empty names?» tar Hans Robin Solberg for seg et annet filosofisk spørsmål knyttet til fiksjon: Hvordan navn som mangler referenter kan bety noe som helst. Solberg argumenterer for at Frege sliter med å forklare hvordan dette kan ha seg, men foreslår også en løsning. Vi kan så lese tre temarelevante dikt av Ainar Petersen Miyata, blant dem en poetisk reise inn i Meinongs berømmelige jungel. Til slutt tar Andreas Wiik Halvorsen oss tilbake til antikken i «Politisk rettferdighet og politisk vennskap i Den nikomakiske etikk» der han diskuterer Aristoteles' syn på forholdet mellom rettferdighet og vennskap, og argumenterer for at *upartiskhet* spiller

en viktig rolle for dette. Videre kan vi by på et intervju med klassisisten Tim Whitmarsh, hvor Andreadakis har spurt ham ut om antikk fiksjon og forholdet mellom filosofi og fiksjon.

Våre faste spalter er også på plass: to mesterbrev og et *Utdrag fra den leksikryptiske encyklopedi* – denne gangen nettopp om fiksjonalisme – og til slutt tar vi som vanlig en tur *Utenfor akademiet*, hvor vi får høre noen historier som hovedpersonene sikkert skulle ønske var fiksjon. Vi håper du vil lese vårt vakre blad med minst like stor iver som du ville lest et verdig fiksjonsverk.

Tenk godt, fantaser flott og les vel!

Illustrasjon: Martina Mercellová



God lesning!

Sivert Thomas Ellingsen  
& Maria Seim  
redaktører

# PARMENIDES OM FIKSJON

Av Zacharias Andreadakis

## I

Studiet av de førsokratiske filosofene er en øvelse i å sturnere ørsmå detaljer. Grammatikken, syntaksen, den omkringliggende evidensen, forfatterne selv: All informasjon ligger såpass spredt og rotete til at alle forsøk på å trekke konklusjoner blir basert på ren gjetning. Fra antikken og frem til i dag har side opp og side ned blitt skrevet om nærmest hvert eneste ord fra de førsokratiske filosofene, og sammen går disse små og store brikkene inn i det store puslespillet av tanker og ideer. Hva er da meningen med enda en studie? Jo – det mangler en liten brikke. Og den brikken er Parmenides' syn på noe det stadig hersker forvirring om i filosofien – nemlig fiksjon.

La oss først se på noen fakta. I filosofihistorien har ikke fiksjonen vært et høyt skattet emne. Definisjonen på fiksjonen, samt dens betydning og rolle, er preget av tve-tydigheter, og vanligvis velger filosofiske læresteder i sin helhet å forbigå studier av fiksjon. De gangene dette ikke er tilfellet, velger man gjerne å drøfte fiksjon med utgangspunkt i det analytiske. Man konsentrerer seg gjerne om problemstillinger som betydningen av og sannheten i banale fraser som “Knut Hamsun bodde i Kristiania”, sett i kontrast til “Ylajali bodde i Kristiania”. Dette blir vanligvis kalt “abstrakte objekter”-problemstillinger, og har gang på gang tiltrukket seg oppmerksomheten til mang en berømt filosof, som Rorty, Zalta, Meinong, og ikke minst, Russell.<sup>2</sup> Den filosofiske interessen for fiksjon er imidlertid nesten aldri viet til fiksjonen *per se*. Filosofer bryr seg sjelden om å diskutere fiksjon som skrivemåte eller fiksjon som et sett av ideer. Årsaken til at filosofen interesserer seg for fiksjon, ligger enda dypere – den springer ut av kjernen i det filosofiske engasjementet i vesten: søken etter sannhet.

Alt startet med Parmenides. Parmenides av Elea, aktiv tidlig i det femte århundret før Kristus, forfattet ett, og kun ett, metafysisk dikt, feilaktig kalt *Om naturen*. På

grunn av dette diktet fikk han rykte på seg som den mest utfordrende tenkeren i tidlig gresk filosofi.<sup>3</sup> Kun 300 linjer av dette diktet har blitt bevart, hovedsakelig takket være direkte sitater fra senere filosofer som Platon, Aristoteles, Simplicius, Plotin og Proklos (for å nevne noen). I dette diktet var Parmenides den første som trakk opp det som kan bli sett på som kanskje det mest berømte skillet i filosofien, nemlig det som går mellom sannhet (*ἀληθείη*) og oppfatning (*δόξα*) Parmenides var den aller første som kastet sannhetens terning ut på ideenes bord – en terning som fortsatt triller.

I likhet med alle de førsokratiske filosofene, har Parmenides blitt grundig gransket. Navn som Russell, Heidegger, Aristoteles, Popper, Vlastos, og Schrödinger er bare en håndfull i en temmelig lang rekke av intellektuelle stjerner som har befattet seg med Parmenides' dikt.<sup>4</sup> I denne store ansamlingen av monografier og artikler som omhandler Parmenides, står leseren imidlertid alltid i fare for å miste kontakten med de store ideene som denne tenkeren frembrakte. For å unngå faren for overforenkling, vil jeg nå presentere det som later til å være Parmenides' hovedideer, ved kun å legge frem originalteksten – uten omkringliggende sekundærlitteratur. På denne måten håper jeg å kunne frembringe nye aspekter i studiet av Parmenides, nemlig det som gjelder hans syn på fiksjon. Her følger seks utdrag som jeg mener er de mest representative i Parmenides' søken etter kunnskap, basert på den utgaven av Diels og Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*.<sup>5</sup>

1. D.K. Parm. Fr. 1. 51–55.

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Du må ha kjennskap til alt, både om den overbevisende virkelighets ubevegede hjerte, og om menneskeslektens tro, som ikke rommer noen genuin overbevisning. Uansett skal du også lære dette – at det er nødvendig at noe man tror at er, også skal ha sin væren i allmenn aksept, i alle ting fra ende til annen.<sup>6</sup>

#### 2. D.K. Parm. Fr. 2. 7–14.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

Kom, jeg vil fortelle deg (og bevar min historie når du har hørt den) om de granskningens veier som alene kan begripes. Det ene – at en ting er, og at det ikke er mulig for den ikke å være, er overbevisningens reise, for overbevisningen ledsager virkeligheten. Den andre (stien), det at en ting ikke er, at den med nødvendighet ikke er – om det vil jeg si: Dette er en sti som er fullstendig uutgrunnelig, for du kan verken vite det som ikke er (for det er umulig), eller omtale det.

#### 3. D.K. Parm. Fr. 3.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

For det samme er for å begripe som for å være.

#### 4. D.K. Parm. Fr. 6. 8–9.

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·

Det er nødvendig å fastslå og begripe at dette er Væren. For det er å være, men Ingenting er det ikke.

#### 5. D.K. Parm. Fr. 8. 15–18.

ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· (15)

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

Avgjørelsen hviler på disse tingene – hvorvidt en ting er, eller om en ting ikke er. Nå har det blitt avgjort, som nødvendig var, å la den ene veien bli stående som ubegripelig og navnløs – siden det ikke er den sanne veien – mens den andre både er en vei, og autentisk.

#### 6. D.K. Parm. Fr. 8. 24–25.

Πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
Τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει

Alt er fullt av Væren.

Dermed henger alt sammen, for Væren trekkes mot Væren.

De seks utdragene over representerer på ingen måte det fulle og hele omfanget av Parmenides' tanker. De bevarte fragmentene består av om lag 300 linjer og flerfoldige sider med omkringliggende vitnesbyrd. De bibliografiske oppføringer om Parmenides har ennå ikke blitt samlet til et enhetlig verk, men en enhetlig liste ville utvilsomt komme til å omfatte flere hundre oppføringer. Dermed kan altså ikke de seks utdragene over regnes som et sammendrag, og de som interesserer seg for Parmenides' dikt og ønsker å få sin intellektuelle nysgjerrighet tilfredsstilt, oppfordres til å oppsøke (Coxon 2009). De seks utdragene ovenfor er snarere ment som ryggraden i min argumentasjonsrekke, som jeg nå vil presentere.

## II

De gamle grekerne hadde ikke noe eget ord for fiksjon. Det nærmeste ordet grekerne hadde for fiksjon, var substantivet πλάσμα, som kan bety så godt som alt som er formet eller modellert, en figur eller et bilde.<sup>7</sup> Hvordan kan vi da hevde at Parmenides hadde noe å si om fiksjon, hvis ikke ideen – ja, ikke engang begrepet – eksisterte på den tiden?

Utdrag 3 ovenfor kan kanskje by på innsikt. Det lyder som følger: «For det samme er for å begripe som for å være». Andre oversettelser lyder slik: Hos Vlastos heter det «to think and to be are the same thing», og hos Sedley

heter det “for it is the same to think and to be”.<sup>8</sup> Disse tre oversettelsene har én ting til felles: nemlig ideen om at det man fyller sinnet med, enten gjennom tanke eller begripelse, og det som *er* – det være seg gjennom eksistens eller ren væren – er én og samme ting. Man kan peke på mange nyanser i utdraget ovenfor, siden det er ekstremt intrikat. Som de glitrende studiene til Kahn har vist, henger det mest uttrykte problemet sammen med verbet “å være”, for dette har ikke en strengt eksistensiell betydning i de arkaiske og tidlige klassiske periodene. Det innebærer at når talere bruker verbet “å være”, så kan det tenkes at det handler mer om fiksjonsobjekter enn faktiske objekter. Kahn sier: “the infinitive of the verb to be denotes an action not as a fact but as a goal or a project to be carried out”.<sup>9</sup> Altså er det svært tvetydig hva verbet “å være” betyr, siden det ikke er åpenbart om det betyr “å være” som et faktum som fastslås (Norge er et land), eller om det predikerer attributtene til et subjekt (Norge er befolket). Siden det er så vanskelig å definere verbet “å være i denne sammenheng, og siden Parmenides ikke bringer på bane noe som kan nærme seg en definisjon av væren, forblir den faktiske betydningen av formuleringen ovenfor uklart.

Det som imidlertid blir åpenbart, er at Parmenides’ gudinne forgriper seg på en regel som tidligere i teksten har blitt satt opp. Denne regelen blir fremsatt i utdrag 2: To veier er begripelige: den som er (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε) og den som ikke er det (ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε). For om den siste veien er det ingenting som kan sies, siden du verken vet hva den er eller kan omtale den. Det eneste som da gjenstår, er det som er. Av dette følger at når Parmenides snakker om emnet tenkning, plasserer han det automatisk i den første kategorien: tingen som er. Men når det da er slik – hvorfor føler han behov for å skille tenkning fra væren, om så bare gjennom å bekrefte deres identitet?

I *Metafysikken* Δ7, 1017a35–b3 mente Aristoteles at det måtte trekkes opp et skille mellom det mulige og det virkelige, som to former av væren. “Videre uttrykker εἶναι mulig væren og virkelig væren i de nevnte tilfellene. For vi sier at både den potensielt seende og den virkelig seende *er seende*”.<sup>10</sup>

Parmenides, derimot, så ikke behovet for dette. For alt vi vet, kan Parmenides ha ment at det å være i stand til å tenke på noe er det samme som det å være noe. Det siste og det vanskeligste spørsmålet tvinger seg da frem: Hvis tenkning *er*, er tenkning da også virkelig og sann (ἀληθές)? For ifølge utdrag 1 bør menneskeslekten lytte oppmerksomt til begge sannhetene og oppfatningene, men ifølge utdrag 2, så hører det som “er” til overbevisning og sannhet. Vil det si at alt som er tenkbart, virkelig er sant?

Her blir vi nødt til å foreta en kort drøftelse av begrepet sannhet. Det er to måter å definere sannhet på. Den ene baserer seg på samsvar med virkeligheten: Thomas Aquinas’ *adaequatio intellectus et rei*, unge Wittgensteins sannhet som bilde, og Russells fiksjon som samsvaret med en virkelig ting. Sett i dette lyset, fungerer sannhet som samsvaret mellom et system av tegn og et system av virkelige, eksisterende, håndfaste ting. Den andre måten å snakke om sannhet på, er ved hjelp av den eldre Wittgensteins sannhet som «warranted assertibility» eller sannheten som et spill. Dette krever at sannheten kun er et samsvar mellom to tegnsystem, med endeløse samsvarende muligheter, men uten et “endelig” vokabular eller samsvarende system.

Hvis vi tar utgangspunkt i Parmenides’ syn på hva som er tenkbart med den tidligere forståelsen av sannhet som bilde, står vi overfor en alvorlig utfordring. For den tenkbare tingen finnes ikke der ute; den finnes bare i hodene våre. Så hvilken samsvarende, endelig virkelighet ville den da referert til?

Hvis vi tar utgangspunkt i Parmenides’ syn på sannhet i det som er tenkbart som et spill, så slutter vi oss til et herlig uskikkelig syn, men vi står også overfor alvorlig kontraevidens. Vi tror at Parmenides simpelthen er enda en av disse som ironiserer med sannhetene og bruker sitt eget likhetstegn mellom tenkning og væren for å slå beina under sitt eget skarpe skille mellom sannhet og oppfatning, og hva som er og hva som ikke er. Det er ikke umulig å opprettholde dette synet, for Parmenides skrev tross alt et dikt. Dette kan imidlertid ikke gjøre rede for verken Parmenides’ rykte som kosmolog eller for synet som kommer frem i utdrag 6: at alt henger sammen. For dersom Parmenides er ironisk, henger ingenting sammen, og ingenting kommer i nærheten av et monistisk værensbegrep.<sup>11</sup> Med ironi er alt i flyt.

### III

#### Fiksjon som entropi

Jeg vil avslutte dette essayet med å trekke en parallell til naturvitenskapen og særlig til fysikken, et område hvor Parmenides står høyt i kurs, særlig etter Heisenbergs hyllest. Tross alt har Parmenides’ begrep om ἀληθειη flere ganger blitt parallelført med det geometriske begrepet om ren romlig væren, mens hans δόξα som fysikk, det vil si som en tolkning av dimensjonell handling. Jeg tror ikke denne parallellen vil kunne frembringe et absolutt svar på hvor Parmenides står med sitt tankesett, men det kan kan-



skje by på et innblikk i hans system.

Parallelt med studiet av termodynamikkens andre lov, trådte det i 1860 frem en uendelig kompleks idé, uttrykt med det greske ordet “entropi”, som bokstavelig talt betyr “å vende seg innover”. I det antikke greske samfunnet ble riktignok ἐντροπή kun benyttet i metaforisk forstand, for å beskrive en introvert person som preges av sosial skam og ekstrem beskjedenhet.<sup>12</sup> I fysikken, derimot, defineres entropi stort sett som en grad av uorden eller ustabilitet i et system. Graden av uorden er *innebygget* i systemet, og den er statistisk forutsigbar. For å si det enkelt: Alle termodynamiske systemer, det vil si de fleste levende systemer, har like fra sin opprinnelse en tendens til å vende seg mot seg selv. Det finnes ikke systemer uten entropi. Konsekvensene av entropi strekker seg så langt som til svarte hull.

Parmenides’ tanker om muligheten for tanke (voεῖν) som væren (εἶναι) kan bli forstått på lignende vis: Muligheten for en tanke er det værendes entropi. Det værende og det tenkbare er på sett og vis én og samme ting – de inngår i det samme systemet. Parmenides visste

at han ville måtte redegjøre for ikke bare det som allerede finnes, men også for det som er i ferd med å ta form i tankene våre. Som to grammatikalske systemer, må språk og væren åpne for uorden innenfra. Parmenides’ gudinne gir oss kun to veier: Det som er og det som ikke er. Begge disse veiene møtes i mulighetens veikryss. Som den ekspressive kraften for denne muligheten, blir fiksjonen således entropien til språket som system. Og det velkjente paradokset når det gjelder entropi (det berømte Gibbs-paradokset), er at i jo større grad et system henger sammen og er lukket – med åpning for at partikler ikke kan skilles fra hverandre – desto mer bryter det med termodynamikkens andre lov, slik at entropien blir svekket.

Parmenides nølte ikke med å åpne for en viss grad av entropi. Denne entropien er en svært åpen mulighet, en nødvendig tilstand for at et system skal være i balanse. Parmenides mente nok at fiksjon som et system bestående av språklig mulighet, ikke er en trussel mot filosofien, men simpelthen nok en mulighet for å skape bedre balanse mellom sannhet (ἀλήθεια) og oppfatning (δόξα). Jo bedre studiet av oppfatning er, desto bedre blir studiet av sannhet, og gudinnen insisterer på at vi trenger begge deler.

---

## LITTERATUR

- Berto, F. 2011. “Modal Meinongianism and Fiction: the Best of Three Worlds”, *Philosophical Studies*, 152: 313–334.
- Coxon, A.H and Richard D. McKirahan. 2009, *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient Testimonia and a commentar*; [Nev.]: Parmenides Pub, Las Vegas.
- Diels, Hermann, and Walther Kranz. 1954, *Die fragmente der vorsokratiker: griechisch und deutsch.*; Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Kahn, C. 1966. “The Greek Verb ‘to be’ and the concept of Being”, *Foundations of Language*, 2, 130–140.
- Mourelatos, Alexander P. D. 1970. *The route of Parmenides; a study of word, image, and argument in the fragments*, Yale University Press, New Haven.
- Palmer, J. Summer 2012 Edition, “Parmenides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/parmenides/>>.
- Popper, Karl R., Arne Friemuth Petersen, and Jørgen Mejer. 1998. *The world of Parmenides: essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge, London.
- Rorty, R. “Is there a Problem about Fictional Discourse?” in *Consequences of Pragmatism*, Rorty 1982 (110–138, Minneapolis.
- Sedley, D. 1999 “Parmenides and Melissus”, in A.A. Long (ed.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, 113–133, Cambridge.
- Vlastos, G. 1946, “Parmenides’ theory of knowledge”, *Transactions of the American Philological Association* 77 66–77.

## NOTER

- <sup>1</sup> Tusen takk to Heidi Sævareid for enorm hjelp med norsk. Alle feil og språklige uhell er mine.
- <sup>2</sup> Se: Kroon and Voltolini 2011, 1–3; Rorty 1982, 110–12; Berto 2011, 313–334.
- <sup>3</sup> Palmer 2012, Coxon and McKirahan 2009, 1–44.
- <sup>4</sup> Popper et. al. 1998, 2–14.
- <sup>5</sup> Se: Diels and Kranz 1954.
- <sup>6</sup> Oversettelsen er basert på Coxon’s engelske oversettelser. Mange takk til Heidi Sævareid og Pål Gilbert for enorm hjelp med norsk. Alle feil er mine egne.
- <sup>7</sup> Cf. Liddel and Scott 1996, s.v. πλάσμα: *Ar.Av.* 686; κήρνον πλάσμα οὐκ οἶδ’ ὅ τι as it were a *piece of wax-work*, *Pl.Tht.* 197d, cf. 200c, *Sph.* 239e; of figures made by bakers, *Men.* 113: pl., *cakes of incense*, *POxy.* 2144.29 (iii A.D.). *Figment, fiction, πλάσματα τῶν προτέρων* *Xenoph.* 1.22, cf. *Arist.Cael.* 289a6, *Str.* 1.2.36, *J.BJ1.1.2 Plu.Thes.* 28
- <sup>8</sup> Se: Vlastos 1946, 68; Sedley 1999, 120.
- <sup>9</sup> Kahn 1966, 283.
- <sup>10</sup> Cf. på gresk « ἐτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ’ ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων· ὁρῶν τε γὰρ εἶναι φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ.»
- <sup>11</sup> For en slik lesning se landemerket monografi av Mourelatos 1970.
- <sup>12</sup> Cf. Liddel and Scott s.v. ἐντροπή.

# DOES FREGE HAVE A PROBLEM WITH EMPTY NAMES?

By Hans Robin Solberg

Think about the following two identity statements:

- (1) Darth Vader = Anakin Skywalker.
- (2) Darth Vader = Robin Hood.

Intuitively, given the universe of *Star Wars* and the story of Robin Hood, (1) is true and (2) is false. Also, asserting these sentences in a conversation could, very plausibly, create either agreement or disagreement. And if I were to assert (2), someone correcting me on my mistake about Robin Hood would be right in doing so.

In this text I'll show that Frege's account of empty names is at odds with the intuitive understanding and use sketched above.<sup>1</sup> The text contains four parts. Part I deals with Frege's account of sense and reference. Part II discusses his view on the semantics of empty names. Part III, as a conclusion, tries to accommodate, in a non-Fregean way, the use of empty names and their semantic significance for sentences. Part IV provides a summary of the text and points out further lines of inquiry.

## I – Frege on sense and reference

In “On *Sinn* and *Bedeutung*” (1997),<sup>2</sup> Frege divides his notion of the meaning of a sign (simple or complex) into what the sign stands for, the reference, and the mode of presentation of the reference to a cognizer, the sense. To quote Dummett on Frege: “[T]he sense of an expression is the way its reference is given to us” (2014:69). The reference of a sign can be presented in different ways; this is meant to explain the difference between identity statements like: ‘Afla = Afla’ and ‘Afla = Ateb’. If the signs ‘Afla’ and ‘Ateb’ share the same reference (say a mountain),<sup>3</sup> and if reference is all there is to meaning, then these statements would mean exactly the same. But clearly they do not. The first identity statement is self-evident (according to the re-

flexivity of identity), while the second is not and might carry new information. This is because although ‘Afla’ and ‘Ateb’ name the same mountain (the reference), they are also names of two different modes of presentation of the mountain.

It has been argued that on this picture senses are dependent on the objects that are given (e.g. Evans 1982:12–13, 22–33). The argument goes something like this: If sense is the way a reference is presented to us, then if there is no reference there is no way it can be presented to us, i.e. there is no sense. Empty names lack reference. So, empty names have no sense.

This wouldn't be a problem for Frege if he claimed that there is no sense without reference, but he repeatedly does. For Frege, a sense is meant to be independent<sup>4</sup> both of the cognizer (we only *grasp* the sense) and the reference (there can be sense without reference). Frege draws a very sharp distinction between the objective and mind-independent (such as sense) on the one side and the subjective and mind-dependent (such as psychological ideas) on the other. Since sense is wholly objective to Frege, it is also wholly mind-independent, in other words, independent of the cognizer. When it comes to reference, Frege holds that there can be sense without reference, but he never gives any proper argument for this position. At most he indicates that sentences like ‘Anakin Skywalker is Darth Vader’ and ‘Odysseus was set ashore on Ithaca while sound asleep’ have meaning, and since we know them to be without reference they must have sense; if not, they would be meaningless (Frege 1997:157). It seems as if there is an inconsistency in Frege's writing between the mode of presentation account of sense, which seemingly leads to the impossibility of sense without reference (at least for proper names), and statements to the effect that there exists sense without reference (even for proper names).<sup>5</sup> This might be because the issue of empty names is of minor importance



to Frege, as he stipulates that all proper names in his formal language must be genuine proper names, i.e. have a reference (Frege 1997:163).<sup>6</sup> I assume that Frege would have solved any apparent inconsistency, had he devoted more time to the issue, and I'll agree with him that empty names must have sense to account for their cognitive significance.

## Part II - Frege on the lack of truth value for sentences containing empty names

So far, Frege agrees with the intuition that an identity statement like:

(1)Darth Vader = Anakin Skywalker

has some kind of meaning even though it lacks a reference. Frege's next step is where the disagreement really begins. As was claimed in the introduction, the intuitive understanding of (1) is that it is a *true* identity statement; but according to Frege, it is neither true nor false. Here is what Frege says in *Logic*:

Names that fail to fulfil the usual role of a proper name, which is to name something, may be called mock proper names [Scheineigennamen]. Although the tale of William Tell is a legend and not history and the name 'William Tell' is a mock proper name, we cannot deny it a sense. But the sense of the sentence 'William Tell shot an apple off his son's head' is no more true than is that of the sentence 'William Tell did not shot [*sic*] an apple off his son's head'. I do not say, however, that this sense is false either, but I characterize it as fictitious. (1997:229–230)

According to Frege, there exist genuine proper names that refer and mock-names that fail to refer. Sentences like:

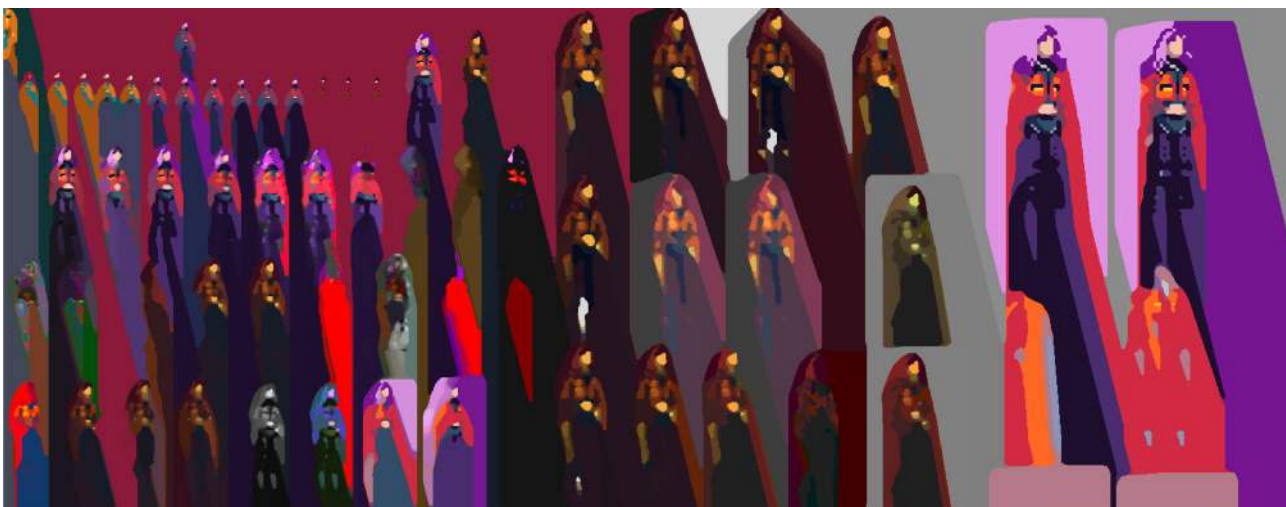
(1)Darth Vader = Anakin Skywalker

(2)Darth Vader = Robin Hood

contain mock-names that combine into mock-thoughts that are neither true nor false. For Frege, all proper thoughts have a truth-value as reference of which there are only two: the True and the False. Since the sense and reference of a thought is constituted by the sense and reference of its parts, empty names leads to empty thoughts, in other words, thoughts without reference. This lack of reference for thoughts is a lack of truth-value. So all use of empty names in expressing thoughts fall in the same category of neither true nor false or fictitious.<sup>7</sup>

This conclusion is highly counterintuitive. I think there is a difference in truth-value between (1) and (2), and that this can be seen by looking at how they are used.<sup>8</sup> As stated in the introduction, anyone familiar with the *Star Wars* movies and the legend of Robin Hood would hold (1) as true (at least *more true* than (2)) and (2) as false. According to Frege, we cannot ask about

**It seems as if there is an inconsistency in Frege's writing between the mode of presentation account of sense, which seemingly leads to the impossibility of sense without reference (at least for proper names), and statements to the effect that there exists sense without reference (even for proper names).**



Illustrasjon: Trym Horgen

the truth-value of such sentences, but I think it is obvious that we can legitimately ask the question, “Is it the case that Darth Vader = Robin Hood?” and be answered *correctly* with the sentence, “No, that is not the case”. Frege fails to explain why this is the case and therefore fails to account for all uses of empty names. In the next part, I’ll try to accommodate, inspired by Evans’ discussion on “games of make-believe” (1982:353–372) and Sainsbury on fictional names (1999:243–269), this intuitive understanding of empty names.<sup>9</sup>

### Part III – A solution for empty names

Let’s look at two statements containing an empty name:

- (1)Odysseus was set ashore on Ithaca while sound asleep.
- (2)Odysseus was not set ashore on Ithaca while sound asleep.

According to Frege, it is only possible to determine the truth-values of such statements if the presupposition “There exists such an *x* that *x* = Odysseus” is true. Only then can we judge if it is true or false that the thought obtains (1997:157).<sup>10</sup> If no such *x* *really* exists then both sentences are neither true nor false. But we *do* want to

**These senses are agreed upon either through authority (the author and his book) or convention (think of a group of children pretending that they own and run a store), and the sense would not exist without such pretenders.»**

say that (1) is true and (2) is false relative to our knowledge of the *Odyssey*. Here we can make a distinction between absolute truth, which amounts to being true of reality, and some other form of truth, which only consists in being true relative to a make-believe *representation* of reality (Evans 1982:343). I’ll call

such a representation a domain. For Frege, there is only one proper domain to map truth and falsity unto, which is reality, so in that sense Frege is absolutely right in claiming that for scientific purposes (if the goal of science is to map truths and falsities about reality) names must have a reference, either concrete or abstract, in reality.

What the proposed solution suggests is that cognizers can make-believe that there are domains containing objects that are non-existent in reality. As cognizers (and speakers) we can act *as if* the objects within that domain really existed: we receive information and can make judgments about them. When reading the *Odyssey*, we learn of such a made-up domain and share in Homer’s pretense of

knowledge about this domain. This ability to communicate and share facts about make-believe domains gives such facts an intersubjective quality; they become part of our shared socio-cultural knowledge. The more people that share the pretense the more “objective” it gets. Domains can be established by a group over time through a series of conventions deciding what is true and what is false of that domain. Examples of this are Greek and Norse mythologies. Of course, the Greeks thought that their mythology described reality. According to Frege’s analysis, when discovering that the names of the Greek gods are empty we do not judge statements about them as false, but neither true nor false. So, the statement “Zeus lives on Mount Olympus” becomes neither true nor false. According to the alternative solution just discussed, we would say that it remains true within a make-believe representation of reality. Now we can explicate this as, “‘Zeus lives on Mount Olympus’ is true in the domain described by Greek mythology”. And we might as well say, counter to Frege, that ‘Zeus lives on Mount Olympus’ is false or fails to say<sup>11</sup> anything about reality because there is no object such as Zeus. This, I believe, is a better solution to the problem of empty names than Frege’s own since it fits better with everyday use of such empty names.

I can now happily state ‘Darth Vader = Anakin Skywalker’ and claim it to be true of the domain represented by the Star Wars movies. Furthermore, anyone lacking this knowledge could watch those movies (thereby encountering the relevant domain) and *learn* that I am right in claiming so. Would Frege take issue with this neater account? I think he would: According to this picture, the senses of empty names are constituted by the cognizers; they are about *make-believe* domains. These senses are agreed upon either through authority (the author and his book) or convention (think of a group of children pretending that they own and run a store), and the sense would not exist without such pretenders. In other words, these senses are intersubjective and mind-dependent. This is incompatible with Frege’s account of sense as objective and independent of the cognizers. For Frege, senses can only be *grasped* by the cognizers, while on this new account of sense at least some senses can be *constituted* by the cognizers.

### Part IV – Conclusion

In this text we have seen how there seems to be an inconsistency in Frege’s writings on sense relating to empty names. We have then seen that even if we grant consistency to Frege, he will still be in trouble. Frege’s stress on the scientific insignificance of empty names leads him

to claim a lack of truth-value for sentences containing empty names, due to his strict postulation that all proper thoughts must have a truth-value (either true or false) and all genuine proper names a reference (a bearer). This lack of truth-value for sentences containing empty names I take to be highly counterintuitive and in tension with how we actually talk about fictional domains. In light of this, Frege does have a problem with empty names. I have further shown that a solution that better explains the use of empty names is available, wherein names do not need a reference to be semantically significant, but need what might be called an *imaginable reference*, i.e. conceivably having a reference in some *representation* of reality. Frege would, I think, resist this solution because representations of reality are constituted and shared by the cognizers in an

intersubjective way. Also the splitting of truth into *absolute* and *relative to representations* is alien to Frege who conceives of truth only as *absolute*.

Having characterized this new notion of sense for some uses of empty names, I'll conclude by hinting at two further lines of inquiry: 1. Do we need a uniform theory of sense? If the answer is 'yes' then in giving a uniform theory of sense we might find out that all senses are intersubjective and mind-dependent, a thought unthinkable to Frege. 2. Are these games of make-believe really scientifically useless? If 'no', does science already use them?<sup>12</sup> These questions are highly interesting and wide-open to debate. At least I know this: The suggestion that Frege at any point in his philosophy is engaging in a game of make-believe, no matter how useful, he would have abhorred.

## LITTERATUR

- Dummett, M. 2014, *The Origins of Analytical Philosophy*, Bloomsbury Academic, London.  
 Evans, G. 1982, *The Varieties of Reference*, McDowell, J. (ed.), Oxford University Press, New York.  
 Frege, G. 1997, "Letter to Jourdain, Jan. 1914", in *The Frege Reader*, Beaney, M. (ed.), 319–321, Blackwell publishing, Malden, MA.  
 ----- 1997 "Letter to Russell, 28.12.1902", in *The Frege Reader*, Beaney, M. (ed.), 355–357, Blackwell publishing, Malden, MA.  
 ----- 1997, "Logic", in *The Frege Reader*, Beaney, M. (ed.), 227–250, Blackwell publishing, Malden, MA.  
 ----- 1997 "On *Sinn* and *Bedeutung*", in *The Frege Reader*, Beaney, M. (ed.), 151–171, Blackwell publishing, Malden, MA.  
 Sainsbury, R. M. 1999, "Names, Fictional Names, and 'Really'", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 73:1, 243–269.  
 Quine, W. V. O. 1948, "On What There Is", *Review of Metaphysics*, 2:5, 21–36.  
 ----- 1951, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60:1, 20–43.

## NOTER

<sup>1</sup>In this text, I'll mostly discuss Frege's trouble with empty names using examples containing fictional names. This is not unproblematic, as fictional names might only be a special subclass of empty names. For my purpose this distinction is of little importance; if Frege has a problem with fictional names and fictional names are a subclass of empty names, then Frege has a problem with at least some empty names.

<sup>2</sup>I'll use the terms 'reference' for *Bedeutung* and 'sense' for *Sinn*. All page references to works of Frege are from *The Frege Reader* (Beaney 1997).

<sup>3</sup>This example is based on one of Frege's own (see Frege's 1914 letter to Jourdain).

<sup>4</sup>"Independent" should, in this text, everywhere be read as ontologically independent. Approximate definition: X is ontologically independent of Y iff X can exist without Y existing.

<sup>5</sup>Some philosophers, including Dummett, have argued that there is no major inconsistency here (Dummett 2014: ch. 7). Dummett does nonetheless take issue with Frege's semantic view on empty names.

<sup>6</sup>This stipulation makes it irrelevant for Frege to solve any further issues with empty names and he seems to have regarded them only as a minor nuisance.

<sup>7</sup>Another broadly Fregean solution is that all empty terms refer to the abstract object named '0', 'the null set' or 'the class with no extension', so now they do have a reference after all. Two problems arise: First, It's a weird object that can be presented under such diverse senses as 'unicorn', 'Santa Claus', 'Batman', etc. Second, all identity statements between such names and concepts now becomes true. So, 'Santa Claus = Don Corleone' and 'the king of the United States = Hamlet' are equally true!

<sup>8</sup>Although I think Frege is wrong and that there is a difference in truth-value between the two sentences, it should be noted, as it has been pointed out to me, that there could be another solution to maintain that Frege is right (there is no difference in truth-value) and take the sentences to differ with respect to some other criteria relevant to our intuitions and conversational use. Still, it's not clear to me what the details of such a solution is and I think the solution that follows does a good job in explaining why the sentences seemingly differ in truth-value.

<sup>9</sup>Evans is writing about "empty singular terms used connivingly," wherein are contained fictional names, as separate from most cases of empty singular terms, which according to Evans fail both to have reference and sense. I'll leave this distinction alone. For objections to and further discussion of Evans' arguments that most singular terms lacking reference also lack sense, see Sainsbury (1999:243–269).

<sup>10</sup>This is why Frege makes a sharp distinction between the False and the fictitious.

<sup>11</sup>If one holds that these empty names retain their sense within all domains I think one would have to accept that statements containing them are false in the domain of reality. On the other hand, if one maintains that when names lack reference within a given domain they also lack sense within that domain, then empty names would fail to say or mean anything within that domain. I take the latter to be Evans's view on the matter.

<sup>12</sup>For the view that the objects in the domain of science are of no other epistemological kind than the gods in the domain of Greek mythology, i.e. cultural posits, see Quine's (1951: part VI). Quine held that the only difference is the degree to which they efficiently manage our experiences, science being the most efficient. Of course, in light of his paper "On What There Is" (1948), Quine is no fictionalist as he wants us to commit to the actual existence of objects captured by the existential quantifiers in our best scientific theories. In this sense he's a realist about many scientific objects but he would still, by his own account, be open to changes in the ontological scheme as science progresses.

# ØYEBLIKKET – OM Å VÆRE SOSIALT MEDSAMMENSVORNE

Av Tone Sverdrup Ørebech

**«Identitet» har alltid vært nært knyttet til forestillinger om et verdig liv. Imidlertid er Norge over de siste hundre årene gått fra et jordbrukssamfunn til sterk urbanisering. Språket kan synes som en fiksjon som henger etter, der gamle begreper om identiteten og livet ikke møter samtidens forhold. Ulike moderne kunstuttrykk gir oss en fornemmelse av hvordan vi kan karakterisere den nye situasjonen. Kan vi også bruke de som et redskap til å tenke med, for å etablere nye forestillinger om identitet?**

I *Den afrikanske farmen*, der Karen Blixen skildrer sine år som kaffeplantasjeieier i Kenya, vender hun stadig tilbake til forskjellen mellom europeernes og afrikanernes forhold til naturen:

De innfødte menneskene, det var Afrika i kjøtt og blod. Den høye, utslukte vulkanen Longonot, som bratt og ødselig stiger opp over Rift Valley, mimostrærne langs elven, elefantene og sjiraffene var ikke selve Afrika i dypere forstand enn de innfødte var det, små skikkelser i et veldig landskap. Alt sammen var uttrykk for den samme ideen, variasjoner over ett tema. ... Vi som var hvite og gikk i digre støvler og alltid hadde dårlig tid, vi skurret alltid mot landskapet. De innfødte var i samklang med det. Når de høye og slanke, mørke og mørkøyde menneskene var på vandring – alltid en og en, slik at selv de store ferdselefanter bare er stier – eller arbeidet med jorden, gjette kuer eller danset sine store danser og fortalte meg en historie, så var det selve Afrika som vandret, lo, samlet buskaper, danset og fortalte om gamle dager. (2001:21–22)

Slik Blixen insinuerer, må vi vel fremdeles stadfeste at den vestlige identiteten er tuftet på tanken om utspalting fra omgivelsene; vi faller ikke «riktig inn i det store orkesteret» som hun uttrykker det i en lignelse mellom naturen og en symfoni. Hvorfor det har blitt sånn, er en sak for seg. Utgangspunktet og utfordringen vår er i alle fall hverdagen i bysamfunnet: hus, blokker, veier. Smålyder og støy. Fremmedes fjerne blikk, kaféer, forventninger om det sosialt uforutsette – arrangementer, karrieremuligheter og bekjentskaper. Rikt på gleder. Fullt av baksider.

Som Blixen har mennesker til skiftende tider lengtet og søkt mot det naturlige eller opplevelsen av at en forstår og er i takt med omgivelsene. Samtidens fokus på økologi og «slow living» – som bl.a. manifesterer seg gjennom mindfulness-praksiser – er ett uttrykk for dette. Hovedspørsmålet jeg vil drøfte i det følgende, er om det er rett å søke mot naturens egne prosesser som en overførbar tilnærming til våre liv og vår eksistens. Fins det noe uomgjengelig ved

menneskets identitet som gjør at naturen ikke kan gå foran som målestokk? Problemstillingen vil utdypes gjennom å rette tre ulike spørsmål til tre kunstverk: Hvordan kan vi benevne det som er skjedd i forholdet mellom identitet og språk når vi gikk fra en kollektivistisk naturalhusholdning til bysamfunnet? (Tarjei Vesaas: *Fuglane*.) Hvordan påvirker urbanisering mennesket og forestillinger om identitet? (Ingvild Holvik: *Lykkefeltet*.) Kan vi si at vi trenger å etablere nye fiksjoner om identiteten for å klare oss psykisk i byene? (Alice Neel.)

## Å bo i byen

Hver gang jeg går ut av døra ser jeg andre, og jeg blir sett. Jeg kryper så godt jeg kan inntil veggen. For hva er dét, hun, den de objektivt ser? Trår jeg trygt og verdig eller er det nedlating, i de øynene der, som kommer fem, nå ti meter nærmere?

En sentral del av byens fenomenologi er usikkerheten i og mellom mennesker. Usikkerheten er en del av hverdagen – så vi væpner oss med kosmetikk og sikre fraser. Forfatteren Tarjei Vesaas har følt, grunnet over og uttrykt saker om dette, for eksempel i *Fuglane* (1957) slik jeg fortolker den. Romanen ble til i skjæringspunktet mellom ny og gammel tid i Norge. Vesaas var den første i sin slekt som hadde mulighet til å tre ut av odelsrekka og velge kunstnerveien. Hva vant han, og hva kostet det? *Fuglane*, som er «eit sjøportrett med visse atterhald» (Vesaas 1959), drøfter disse spørsmålene på et abstrahert og eksistensielt plan.

Den «evneveike» Mattis lever et sted på landsbygda. Han må forsørges av søsteren, Hege, fordi han ikke klarer arbeide som folk flest. Som litterær figur for å formidle Mattis' situasjon, bruker Vesaas et speil. Han lar Mattis stå foran speilet, der han innhentes av tanker:

Fortenkt og tunt var andletet midt imot han. Bleikt. Men eit par auge drog han til seg og ville ikkje sleppe han.

Han hadde hug til å seia til denna framfor seg:  
Kvar i all verda kjem du frå!



Kvifor kom du?

Han ville ikkje få svar.

Men det stod i auga der – auga som ikkje var hans, men eit par langfårande som hadde sett gjennom natt og dag. Det kom nærare. Det lyste opp. I same stund var det òg slutt og svart.

Han tenkte stutt:

Mattis tust.

Tusten. (2007:17)

Mattis ser, for så å observere sin person utenifra. Dette er samtidig en pendling mellom å være sterk og svak. Han har et markant fattigslig ytre som glimtvis utfordres av de kloke, krevende øynene som «har sett alt». Men – bunnlinja for Mattis er «Tusten»: bygdas kallenavn på ham og samsvarende med hans eget selvbilde.

Heldigvis var ikke Vesaas bare bygdeskildrer, men også redningsmann. Som forteller redder han Mattis og de krevende øynene hans, gjennom romanens struktur – som i tillegg viser en viktig overgang i identitetsopplevelsen mellom landbruks- og bysamfunn. Vesaas skriver i tredjeperson. Dette forbindes ofte med en allvitende fortellestemme som sonderer fritt mellom romanpersonene. Imidlertid fatter leseren gradvis at Vesaas utelukkende går inn i Mattis' tankeverden. Nær opp til min egen, daglige erfaring kan ikke fortelleren «se lenger enn sin egen nese».

Gjennom romanen er dialogen mellom personene preget av knapphet. Det som sies, er i hovedsak kun det som kreves for å overlevere informasjon. Men Vesaas utdyper Mattis' ord, ved å vise den unike sansning som er deres premissleverandør. Denne språkforståelsen kan omtales som «kubistisk tale». Særlig ved én hendelse i Fuglane kommer den tydelig til uttrykk: Over søskenparets hus har det lagt seg et rugdetrekk som Mattis er dypt opptatt av. Ulykkeligvis blir rugda skutt. Når Mattis finner fuglen stadfester han det som er hendt: «– Lokk over. / – Ikkje meir. / – Bly i vengen» (2007:84). Saken er ikke til å ta feil av ved at Mattis kommuniserer konkret og punktvis. I stedet for å bruke det allmenne begrepet «død», sidestilles sanseerfaringene knyttet til denne død. Fokus er erindringsbildet av rugdas lukkede øyelokk, den umiddelbare språkimpulsen når Mattis forsto at rugda var død, og den konkrete årsaksforklaringen på døden. Språkformen kan minne om kubistenes maleteknikk. Objektets materialitet og vinkler utfoldes så langt det går, alle de ting ved det en kan legge merke til – liksom for å understreke at ingen

### **Vi har kanskje ikke helt rukket å påakte det Vesaas fanger opp i Fuglane – et tap av «fellesspråket» og en overgang til «kubistisk tale».**

objekter eller motiv har lik betydning i våre blikk. Slik blir kubistmaleriet et emblem for sanseforskjellene mellom mennesker. Den personlige, språklige konsekvensen av dette ser vi gjennom Mattis' setningsoppbygging.

Hege og den øvrige bygdas tale er derimot fremstilt «normalt»; rene begreper som overleverer informasjon. Tilnærmingen etablerer en romanstruktur som kan lignes med en kjerne med tynt randskall. Mattis er kjernen. Leseren deltar i et rikt indre med treffsikre ord som blusser opp i takt med ytre impulser. Han er ikke evneveik, men ordkunstner og dikter uten anlegg for jordbruk. På det tynne men like fullt ugjennomtrengelige randskallet sitter bygda – stadig omkring Mattis, men uten å se andre enn Tusten.

Dette forteller om endringer i identitetsfølelsen fra naturalhusholdning til det solitære bysamfunnet. Jordbrukslivet sentrerte om felles sanseinntrykk og referanser. En var med i naturens sesonger og prosesser, ofte

i et dobbelt samspill med dyr – slik Hege og de andre arbeidende i Fuglane er det. Dagens byer er derimot preget av leiligheter, garasjer, biler – som alle danner private sanserom. Figuren «Mattis-Tusten» speiler denne utviklingen. Mennesket får et

mer og mer personlig ladet språk fordi det felles brukslandskapet er forsvunnet. Samtidig forsterkes diskrepansen mellom jegets indre og ytre, kjerne og randskall. Dette skiftet i samfunn og individ har gått raskt. Vi har kanskje ikke helt rukket å påakte det Vesaas fanger opp i Fuglane – et tap av «fellesspråket» og en overgang til «kubistisk tale», at språket er mer privat betydningsbærende og at «identitet» følger av selvdefinisjon. Vi ser konturer, men hvem vet hva det fortsatt vil foranledige psyko-sosialt?

### **«Melankoli»**

I samtidslitteraturen tar refleksjoner over den moderne psyken ofte opp i seg arkitektoniske skildringer. Hva sies om urbanisering, identitet, og sjelens helse? Igjen kan Blixens skildringer av afrikanerne danne et bakteppe:

De innfødte har i langt mindre grad enn de hvite følelsen av risiko i livet. ... De har kanhende noe vi aldri vil kunne erkjenne eller etterlikne. Kanskje var de virkelig i selve livet i sitt rette element, akkurat som dypvannsfisk som ikke ville kunne forstå vår redsel for å drukne. Denne sikkerheten i tilværelsen, denne svømmekunsten har de, tenkte jeg, fordi de har bevart en kunnskap som våre egne første foreldre har satt over styr for oss. (2001:20)

Blixen lengter tilbake til det kollektivistiske i bred forstand. Afrikanerne syntes skjermet fra fare, fri og ledige, i en ur-hage av enhet med naturen som Vesten har forspilt. Ville eksistensen vært enkel dersom vi kunne finne tilbake til dette «store orkesteret»? Ville Mattis unngått sin tragedie dersom han bare hadde klart jordbruksvirket? Eller henger natur og identitet sammen på måter som Blixen har oversett?

I romanen *Lykkefeltet* (2010) finner kjerne- og randstrukturen – mellomrommet mellom mennesker – et arkitektonisk uttrykk som nærmer seg det siste spørsmålet. Her skildrer forfatter Ingvild Holvik to søstre som under en krisesituasjon bor hjemme hos faren. Stine studerer psykologi, mens Gry er deprimert og må sees til. En natt dras Stine ut av sønnen, mens tankene kverner over situasjonen:

Det blir aldri stille i ei blokk. På alle kantar leiligheter med menneske og ting i rørse. Og hjernen som kvilelaust forsøker skape gjenkjennelege bilete av dei dempa lydane, får alle dei uklare hørselsinntrykka til å høyrast ut som gråt, som om sjølve veggen mellom romma våre græt utan stans.

No er det ikkje lenger tvil, dei skarpe små hiksta aukar i styrke. Eg snur meg over på sida.

Eg høyrer at ho snyter seg. Så høyrer eg tassinga.

Der kjem musikken inne frå stova. (2010:25)

Gjennom fortellergrepet gir Holvik en uventet forklaring på Grys diagnose. Det er en bevegelse gjennom det første bildet som omhandler urban arkitektur, og det andre, som skildrer Grys gråt ute fra stuen: Så nær vi bor hverandre. Men så langt unna! Veggene gråter metaforisk over alt det vi skulle kjent hos naboen: deres døgnrytme og bevegelsesmåter, samt hodets evinnelige arbeid med å ordne disse fremmede lydene.

Gry befinner seg slik i en arkitektonisk materialisering av kjerne- og randstrukturen. Hun er kommet til et bristepunkt der hun gir seg over til svingende følelser av fortvilelse. Imidlertid finner hun ingen andre ord for avmakten enn å føye seg inn i rekken av blokk-lyder, med dunkende musikk. Mens Stine på sin side i påfølgende avsnitt foreslår at søsteren skal prøve sovepiller. Slik blir språktematikken i *Fuglane* – nåtidens svekking av et fellesspråk med utgangspunkt i det lokale, taktile plan – her knyttet direkte til måten vi bor på.

Scenen henger videre sammen med Holviks idébakgrunn for *Lykkefeltet* (Ørebech 2011). Ønsket var å tematisere den humanistiske tilnærmingen til melankoli versus den medisinske og psykologiske tilnærmingen til depresjon. Begrepene overlapper litt, men er også forskjellige.

Kritikere i nyere tid hevder at melankolien er i ferd med å undergraves på bekostning av menneskets natur. Kan forskjellen mellom melankoli og depresjon bidra til å løse det identitetsspørsmålet?

I *Melankolske rom* (2010) skildrer Karin Johannisson melankolien gjennom en svart, grå og hvit kulturhistorie. På det mest generelle dreier melankolien seg om tap av mening i hverdagen. Den svarte melankolien er forankret i den antikke læren om kroppsvæskene, en balansemodell for kroppen og jeget – for mye eller for lite av ulike væsker kunne prege psyken og personligheten. Samtidig knyttes melankoli til intellektuell storhet som følge av guddommelig inspirasjon, mania. Melankolikeren og geniet var tett forbundet. Imidlertid heftes melankolikeren av ulemper: tvangsmessig selviakttagelse, skrekfølelser, og en tilbakevendende illusjon om at kroppen er så skjør at den vil knuse.



Illustrasjon: Martina Mercellová

Grå melankoli tilhører den romantiske epoken. Her blir melankolikeren løftet frem som en prototyp på det unike jeget. Dette er et selvbevisst subjekt som pendler mellom stor selvtilitt og stor tvil på seg selv. Likevel søker melankolikeren følelssvingningene fremfor det balanserte. Dermed «[F]lyter han rundt i stemninger og dagdrømmer, leker med muligheter, eksperimenterer med holdninger, men identifiserer seg ikke med noen» (Johannisson



2010:47). I offentligheten fremsto melankolikeren som en sensibel og selvreflekterende identitet. Tapsfølelsen var omgjort til kulturell kapital.

Hvit melankoli tilhører moderniteten. André Green har kalt det «hvit sorg» (Johannisson 2010:61). Mennesket har mistet noe det ikke vet det har mistet, en følelse mangler språk og oppleves som et tomrom. Dette medfører tap av ideologier og moral. I tillegg er samtidens melankoli blitt mer av en allmenntilstand som kureres med antidepressive midler.

Forskjellene mellom på den ene siden svart og grå, og på den andre siden hvit melankoli, karakteriserer skillet mellom melankoli og depresjon. Førstnevnte gruppe aksepterer følelssvingninger som vår «uberørte natur» og et korrektiv til samfunnskonvensjoner. Melankolikeren bytter lidelse mot dyp innsikt. Samtidig ser vi at hun plages av selvkontroll, fatalisme og sterk underdrivelse av egne krefter. Den hvite melankolien er derimot ikke tenkt som bærer av noen form for budskap: Den bare trykker oss ned, som depresjonen. Fokus ligger på kroppens kjemiske prosesser. Gjenvunnet balanse bringer jeget til sitt riktige selv.

I Holviks roman blir Gry stående som den bevisste melankoliker, mens Stine og faren tolker tilstanden som klinisk depresjon. I parallell til Blixens lengsel tilbake til enhet med den ytre naturen, velger Gry å gjennomleve sin indre natur og vemodet. Hvilke syn på menneskets natur fremkommer her? Hva impliserer lengselen tilbake til natur og indre følelssvingninger? Hva medfører bruken av antidepressiva?

Til tross innbyrdes nyanser, er tendensen både i humaniora og psykiatri at identitet oppstår i den enkelte, som følge av genetiske betingelser og/eller jegets valg. Noen lever med melankolien, andre velger medikamenter. Samtidig fortsetter depresjonsproblematikken. Hva er det vi og Blixen har glemt når indre eller ytre natur blir stående som målestokk for det menneskelige – fins alternative, hjelpende perspektiver på identitet i vår tid? Dette bringer oss tilbake til «Mattis-Tusten».

### *Sosial kapital*

Han hadde hug til å seia til denna framfor seg:  
Kvar i all verda kjem du frå!  
Kvifor kom du?  
Han ville ikkje få svar. (Vesaas: 2007:17)

Til tross for at Vesaas vier stor oppmerksomhet til Mattis' indre, språklige evner, uttrykker Fuglane – som her i spillscenen – stor skepsis til dyptborende selvgranskning. Det samme kan etter mitt syn sies om relasjonsromanen Is-slottet, samt flere andre verk fra Vesaas' sene forfatterskap. Tyder dette et rent interesseskifte, eller kan det være noe dypereliggende i mistenksomheten mot det introspektive?

I *The Life of the Mind* problematiserer Hannah Arendt den gamle metafysiske dikotomien mellom sann væren og slett tilsynekomst. Hun viser til den sveitsiske zoologen og biologen Adolf Portmann, hvis studier av overfloden i dyre- og plantelivet – former, teksturer, bevegelser, farger –

viser at det praktisk nødvendige og funksjonelle er langt overskredet. «[I]t is wrong», slutter Arendt, «to take into account only the functional process that goes on inside the living organism and to regard everything that is outside and offers itself to the senses as the more or less subordinate consequences of the much more essential, 'central', and 'real' processes» (1978:28).

Forestillingen om at det ytre kun er et skall som primært beskytter de indre, essensielle prosesser er godt rotfestet – fra organer til selve bevisstheten. Arendt endrer perspektivet. Siden vi nå en gang lever i en verden av tilsynekomst kan det være nærliggende å hevde det motsatte: at det indre er til for å opprettholde det ytre, det taktile, visuelle og hørbare – «is it not much more plausible that the relevant and the meaningful in this world of ours should be located precisely on the surface?» (1978:27)

Perspektivskiftet tangerer Mattis: en mann hvis dødelige tragedie er at hans indre kjerne står i et misforhold til hans sosiale skall. Det tangerer også en erfaring jeg gjorde da jeg første gang så Alice Neels portrettmalerier, som vi kan knytte an til romanens tematikk. På Neels utstilling var det mange roller representert: mødre, kunsthistorikere, sønnen, finansmenn, den prostituerte og andre billedkunstnere. Alle malt i sterke farger, hele personen var tydelig mot svakere valører i deler av interiøret omkring. Ingen var egentlig vakre: alltid syntes et øre å stikke for langt ut, en panne for trett, naser for lange eller krokete. Men, de var omstreket av en klar blå pensel-linje. Og innenfor den linja så modellene på meg, som de må ha sett på henne, noen med stolthet, andre redsel, en blindt og i seg selv, flere med nysgjerrighet.

Var det den klar-blå linja? For meg brøt liv gjennom lerretene. Her satt personer. De så på meg med alt sitt,

auraen satt i fargenyansene mellom dem og rommet, jeg godtok hvert et avvik, både i deres utseende og Neels maleteknikk. Kunsthistorikeren Linda Nochlin, som også lot seg portrettere av Neel, nevner likevel noe lett anstrengt ved modellene:

This lurking uneasiness is not something Neel reads into her sitters; rather, it has to do with her peculiar phenomenology of the human situation. It is how Neel sees us, how we actually exist for her, and so it is there. Or rather, at times, she doesn't so much see it that way as record it ... Recently, when I was sitting for her, Neel said to me, "You know, you don't seem so anxious, but that's how you come out," genuinely puzzled. Of course, one might say that a person's exterior, if it is keenly enough explored and recorded with sufficient probity, will ultimately give up the protective strategies devised by the sitter for facing the world. (1989:102)

Den selvsikre rollen Nochlin stadig gikk inn i som kunsthistoriker stemte ikke overens med en usikkerhet som viste seg i hennes rene fremtreden. Hun er Mattis-Tusten med motsatt fortegn: Nochlin opplevde seg selv høyere ansett enn selvfølelsen tilsvarte. Likevel skriver hun åpent om Neels avsløring.

Åpenheten var kanskje en takk til Neels «peculiar phenomenology of the human situation», hennes trenede, tenkende blikk overfor modellene. Dette blikket kan forbindes med Hannah Arendts fokus på de antikke grekernes oppfatning av identiteten og begrepet daimon. Daimon var tenkt som en skikkelse som satt på enhver persons skulder, usynlig for bæreren men umiskjennelig for alle andre. Det vi, ofte mindre betydningsladet, snakker om som en persons «vesen». Og det er her, med daimon, at Blixen og melankoli-teoretikerne har oversatt noe ved forbindelsen mellom natur og identitet.

Den menneskelige livsbetingelse Arendt vektla sterkt, var at ingen kan se seg selv. Daimon, vesenet, unndrar seg individets kontroll. Arendt hevdet at identitet aldri er ensbetydende med indre kvaliteter og preferanser i livsførelse (1996:197–199). Vi er også (u)frivillig rent vesen – en særlig håndbevegelse, blikk, fargenyanser. Og speilet forblir et ufullkomment redskap. Der finner man lite vesentlig å merke seg. Andre mennesker har primærttilgang på den synlige person jeg er.

Jeg tror denne avstanden er utspring for en allmenn, eksistensiell uro som ligger bak mye av det vi mennesker foretar oss. Slik er vi nettopp verken bare indre natur/sjel eller ytre natur/kropp. Det menneskelige per se er å være i overgangen indre-ytre mellom andre mennesker. I sin spaltning mellom indre og ytre svarer verken melankoli-

teorien, piller, eller naturkontakt til problemet. Vi må søke midler som behandler mennesker som mennesker.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

### Portrettkunstneren

Mattis i Fuglane står som svar til en særlig moderne, urbaniseringsrelatert fare: at diskrepansen mellom indre og ytre kan bli for stor. Dikterens blikk på omgivelsene, sett som idiotens unyttige og tomme øyne; et kubistisk språk uten kontakt med fellesspråket. Slik det også ble for langt mellom veggene for Gry i Lykkefeltet. Det handler om kjerne og randskall og det eksistensielt uutholdelige ved aldri å oppleve et møte mellom den indre og ytre siden av seg selv.

I så måte var Alice Neel for sine modeller en medsamensvoren. Av økonomiske årsaker malte Neel hjemme og brukte familie og venner som modeller. Maleakten inkluderte prat og en eller annen form for servering. Og denne enkle gesten er av kunsthistorisk betydning: Samtidig som Neel snakket med sine modeller, forholdt hun seg i arbeidet utelukkende til deres fysiske utseende. Hva som enn måtte ligge i deres selvforståelse, samt Neels rollemessige oppfatning av dem, så hun bokstavelig talt forbi det. På et vis handler dette, som Blixen skrev, om å falle «riktig inn i det store orkesteret». Men musikkstykket her, nå er det fysisk tilstedeværende spillet mellom hverandre der vi temporært lapper kløften mellom kropp og sjel. Det var Neels sjeldne evne, utført gjennom malehåndverket. Hun så, og ble sanset, lyttet og fortalte, var en medsamensvoren for øyeblikk der kjerne og rand smelter sammen i et klart, blått omriss.

### LITTERATUR

- Arendt, H. 1978, *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego.  
 ----- 1996, *Vita activa*, Pax, Oslo.  
 Blixen, K. 2001, *Den afrikanske farm*, De norske Bokklubbene, Oslo.  
 Holvik, I. 2010, *Lykkefeltet*, Det norske samlaget, Oslo.  
 Johannisson, K. 2010, *Melankolske rom*, Cappelen Damm, Oslo.  
 Nochlin, L. 1989, *Women, art and power*, Thames and Hudson, London.  
 Vesaas, T. 2007, *Fuglane*, Gyldendal, Oslo.  
 ----- 1959, «Om Tusten», *Impuls*, 2.  
 Ørebech, T. 2011, Intervju med Ingvild Holvik, upublisert.

# Dikt

Av Ainar Petersen Miyata

## Min Meinong

Min Meinong, min Meinong  
Jeg vandrer din jungel  
Og smaker forbudt fiksjon

Jeg peker og peker  
På alt som du rommer  
Denoterer med høy presisjon

Hos deg kan jeg støte  
På hårløse konger  
Og hester med sylskarpe horn

Men Russell, å Russell  
Du utgjør en trussel  
En slange i vårt paradisi

Å hvorfor, å hvorfor  
Så du det nødvendig  
Å avskoge for hver en pris?

Du klipper og klipper  
Ned bregner og trær  
Som om du ypper til krangel

Hva synes du når  
Det følgende vers  
Blir sagt uten feil eller mangel:

Det finnes kun en  
En eneste én  
X som er Meinongs og jungel

## Gåte

Fiction schmiction:  
Jeg liker best å ta og føle på  
den Virkelige Verden  
La meg bare lete i bokhylla og finne den først

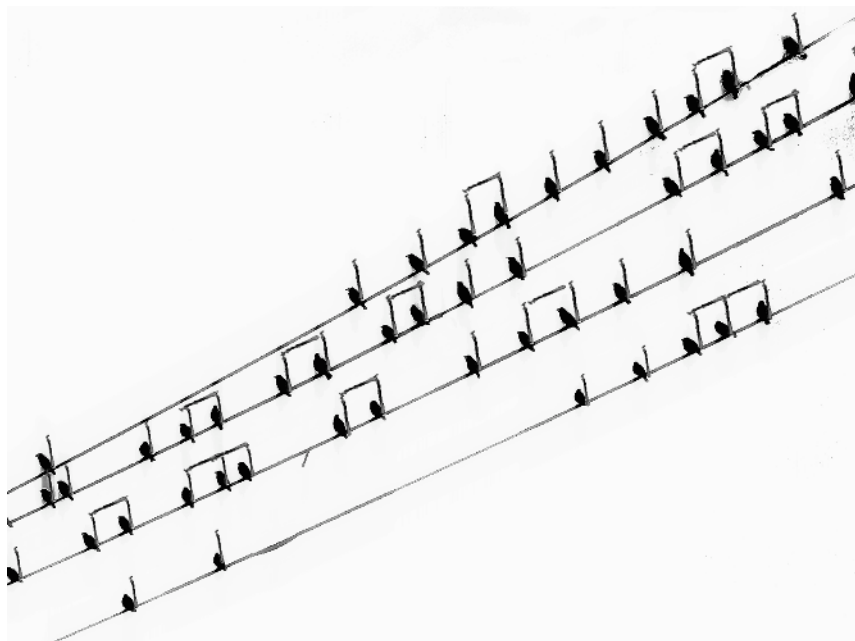
(shakespeariansk sonette om ambisjoner hvis innhold er fiktivt)

Jeg klatrer opp et veldig tårn av glass  
Det strekker seg mot himm'lens røde glød  
På toppen er et enkelt hvitt palass  
Som rommer sikker seier over død

Palassets hage huser fager frukt  
Som hver og én vil gi guddomm'lig kraft  
Hvis du vil nå til storhet uten tukt  
Går veien gjennom disse frukters saft

Klatrer også du her ved min side,  
Fagre knekt som alle dyder eier?  
Søker også du palassets blide  
Skattekammer som gir livet seier?

Du vil til slutt som meg se livets kall  
Få ende med ett feiltrinn òg et fall



Illustrasjon: Åshild Aurlien

# POLITISK RETTFERDIGHET OG POLITISK VENNSKAP I DEN NIKOMAKISKE ETIKK

Av Øyvind Wiik Halvorsen

## 1. Innledning

Bok V av Aristoteles' *Den nikomakiske etikk* (*NE*) er viet spørsmål om rettferdighet (*dikaioynē*). Aristoteles omtaler rettferdighet som den mest fullstendige dygd, blant annet fordi rettferdighet kan brukes overfor andre, og ikke bare en selv (1129b1, 31–33). Rettferdighet er det som holder samfunn sammen og sikrer likhet mellom borgere. I innledningen til sin oversettelse av *NE* hevder Joe Sachs at selv om Aristoteles rangerer rettferdighet høyt som dygd, blir rettferdighet samtidig behandlet som

... something inherently inadequate, a condition of the soul that cannot ever achieve the end at which it aims. Justice concerns itself with the right distribution of rewards and punishments within a community. This would seem to be the chief aim of the lawmakers, but Aristotle says that they do not take justice as seriously as friendship. They accord friendship a higher moral stature than justice (1155a, 23–4). It seems to me now that Aristotle does too, and that the discussion of friendship in Books VIII and IX replaces that of justice. (Sachs 2002:XXIII)

Sachs argumenterer for at det er vennskapet Aristoteles tillegger høyest moralsk status, og som konsekvens erstattes rettferdighet med vennskap som den fremste og mest fullstendige dygden. Både rettferdighet og vennskap angår mange av de samme spørsmålene, men ifølge Sachs er rettferdighet etter Aristoteles' syn kun en nødvendig dygd, mens vennskapet også er edelt. I Aristoteles' forstand er det edle også det gode (Sachs 2002:XXV). Sachs hevder dermed at for Aristoteles er rettferdighet en dygd som ligner vennskap, men som kun angår og er rettet mot å oppnå *nødvendige* ting, ikke edle og gode. Den eksplisitte diskusjonen om rettferdighet får slik en negativ karakter, mens den faktiske «rettferdighetsteorien» til Aristoteles er å finne i *NE* bok VIII og IX som er viet drøfting av ulike vennsapsrelasjoner.

Denne artikkelen vil undersøke forholdet mellom rettferdighet og vennskap i *NE*. Mer presist tar jeg utgangspunkt i Sachs' påstand, men vil nansere argumentasjonen hans ved å klargjøre hvordan Aristoteles' bruk av begreperne rettferdighet og vennskap må forstås i en politisk kon-

tekst.<sup>1</sup> I artikkelen vil jeg argumentere for at Aristoteles utformer et politisk rettferdighetsbegrep som i hovedsak fungerer som et formalt rammeverk for å modellere upartiskhet. Politisk rettferdighet er dermed et «perspektiv» og et verktøy for at innbyggere skal kunne vurdere sin situasjon fra et standpunkt som frie og like borgere, og ikke som privatpersoner. Målet er å komme frem til «det like», en proporsjon som kan være enten geometrisk eller aritmetisk. Jeg er enig med Sachs i at et slikt politisk rettferdighetsbegrep kan hevdes å bare være nødvendig for et samfunn. Relasjonsforholdene borgerne imellom er derfor en allmenn variant av vennskap (*filia*). I kontrast til politisk rettferdighet og det allmenne vennskapet, utformes det i *NE* et begrep om «politisk vennskap». Politisk vennskap er basert på et prinsipp om «det rimelige» (*epieikeia*), og med den mer spesifikke vennsapsrelasjonen «samforstand» (*homonoia*) som kjennetegn på borgernes forhold til hverandre. Jeg vil argumentere for at siden politisk vennskap innebærer en konsensus omkring bystatens grunnstruktur på et dypere plan enn det politisk rettferdighet produserer, er det rimelig å hevde at vennskap i denne betydningen tilbyr et høyere ideal enn rettferdighet. Det Sachs ikke utdypet grundig nok i sitatet ovenfor, er nettopp den politiske konteksten denne varianten av begrepet vennskap må forstås innenfor. Hoveddelen av artikkelen vil gå med på å klargjøre dette argumentet. I siste del vil jeg kort drøfte plassen til politisk uenighet i et fellesskap basert på politisk vennskap.

## 2. Politisk rettferdighet

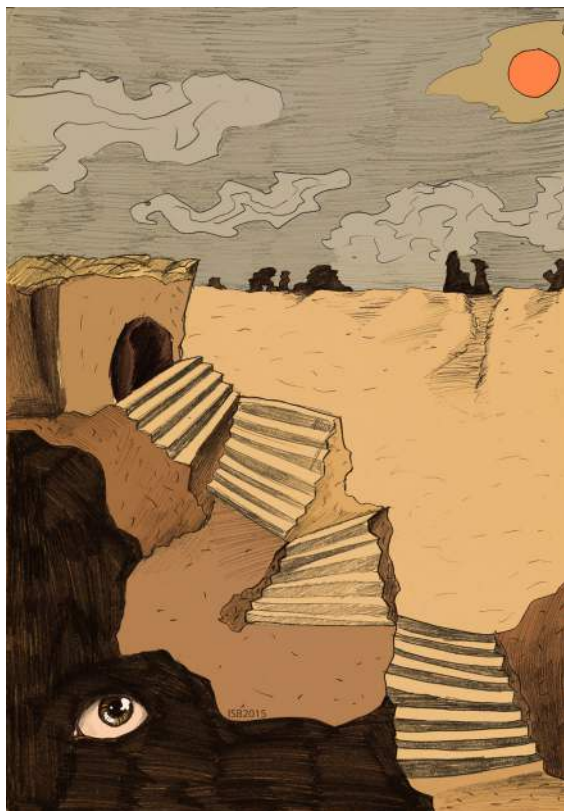
I bok V deler Aristoteles rettferdighet inn i hovedkategoriene «allmenn» og «spesiell». Spesiell rettferdighet deles videre inn i underkategoriene *fordelingsrettferdighet* og *utvekslingsrettferdighet*. Det er utenfor denne tekstens rammer å drøfte alle argumentene Aristoteles tar opp i bok V.<sup>2</sup> Det er tilstrekkelig for mine formål å gi en oversikt over hvordan Aristoteles' rettferdighetsdygder for det første er politiske, ettersom de er knyttet til lov, og for det andre får en spesiell rettferdighetsfunksjon av et formalt rammeverk, eller perspektiv, for å modellere upartiskhet og komme frem til «det like». Spesiell rettferdighet bygger dermed



opp under innbyggernes selvforståelse som *borgere*, noe som innebærer å ta aktiv del i det politiske fellesskapet for å løse fordelingsproblemer.

## 2.1. Meta-dygdene allmenn rettferdighet

I første kapittel av bok V påpeker Aristoteles at «rettferdighet» og «urettferdighet» blir brukt på ulike måter og om forskjellige ting (1129a2, 25–30). Aristoteles hevder at «[b]åde den lovløse og den grådige og den ulike antas å være urettferdig» (1129a2, 32–33).<sup>3</sup> Det urette konkretiserer seg i den lovløse, den grådige og den ulike (*anisos*). Ifølge Aristoteles er det rette det motsatte av det urette, nemlig det lovlige og det like (*isos*). «Det like» må i denne sammenhengen forstås som tilsvarende «det rimelige» (eng. *fair*).<sup>4</sup> Det knytter også an til den urettferdighets grådighet, for en som er grådige er samtidig urimelig. Forstår man det like som rimelig, er det en tilstand som kan oppnås ved hjelp av et rammeverk av prosedyrer. Dette vil bli drøftet i avsnittet om spesiell rettferdighet. Rettferdighet er altså det like og det lovlige. Aristoteles hevder imidlertid noe mer spesifikt om allmenn rettferdighet, nemlig at allmenn rettferdighet ikke er del av dygden, men *hele* dygden (1130a1, 9–10). Malcolm Schofield (2006) argumenterer for at dette må tolkes som at allmenn rettferdighet er en «super-virtue or meta-excellence which requires the



Illustrasjon: Susanne Bergø

exercise of many other fundamental virtues» (2006:315). Allmenn rettferdighet er følgelig noe som synliggjøres i handlinger når borgere gjør sin plikt *overfor fellesskapet*, og ikke bare for sin egen del. Mer presist er handlingene deres motivert av hensynet til det felles beste. Borgere kan for eksempel opptre modig i forsvar av bystaten av rent egoistiske grunner – de vil redde seg selv. Utøvelse av mot i forsvar av bystaten blir rettferdig når man viser mot fordi det er ens plikt å ønske å forsvare fellesskapet. Når borgere befinner seg i situasjoner der de andre dygdene er påkrevd, er det å utøve dem på bakgrunn av allmenn rettferdighet en perfektjonering av de enkelte dygdene. Samtidig er situasjonen avhengig av at vedkommende besitter dygder som mot og besinnelse. Som Schofield skriver: «[T]here is *no* basic virtue you may *not* be required to exercise in acting justly» (2006:316). Hovedpoenget er at når borgere handler rettferdig, handler de på vegne av fellesskapet de tilhører, motivert av det felles beste. En slik forståelse av allmenn rettferdighet blir sentral når artikkelen senere tar for seg politisk vennskap, da denne kan sies å være en klarere realisering av allmenn rettferdighet enn hva politisk rettferdighet er.

Richard Kraut (2002:121) hevder at på samme vis som allmenn rettferdighet er dygd gjort for det felles beste, er den urettferdige i allmenn forstand en person som svikter fellesskapet). En borger som av feighet ikke vil forsvare bystaten, lider ikke bare av lasten feighet. Han kan også ifølge Kraut anklages for å være urettferdig i allmenn forstand fordi han svikter fellesskapet: «[W]hen we criticize someone for his injustice, what we mean is not that his own life is deficient, but that he shows too little regard for the community's norms and the well-being of its members» (2002:121). Det er i denne sammenhengen at Aristoteles argumenterer for at det lovlige er det rette. Ifølge Aristoteles er det sammenheng mellom dygdene og det som lover påbyr:

Loven påbyr både å gjøre de verk den modige gjør, for eksempel ikke å forlate rekkene eller flykte eller kaste våpnene, og den besindiges verk, for eksempel ikke bedrive hor eller vise overmot, og den vennliges handlinger, for eksempel ikke slå eller baktale noen. ... Loven gjør dette riktig om den er rett formulert, og dårlig om den bare er lappet sammen. (1129b1, 20–25)

Godt formulerte lover påbyr atferd som samsvarer med dygdene, derfor kan Aristoteles si at «alt som er lovlig, på et vis er rett» (1129b1, 13). Det er følgelig en kobling mellom rettferdighet og politisk bestemte lover, og videre med

politikk som sådan. Allmenn rettferdighet kan dermed karakteriseres som en meta-dygd som særlig, men ikke nødvendigvis, konkretiserer seg i det lovlige, altså i politiske bestemmelser.

## 2.2. Spesiell rettferdighet som modellering av upartiskhet

Spesiell rettferdighet er ifølge Aristoteles den rettferdigheten som er *deler* av dygden (1130a1, 14–15). Som nevnt ovenfor blir spesiell rettferdighet inndelt i kategoriene fordelingsrettferdighet og utvekslingsrettferdighet, og disse er videre forsøk på å klargjøre prosedyrer for å oppnå «det like». Kraut (2002) argumenterer for at forståelsen av rettferdighet som «det like» er avgjørende for at Aristoteles kan plassere rettferdighet som en mellomvei i sitt etiske system. Den urettferdige personen er ikke fornøyd med sin egen like andel, men vil ha mer. Han godtar da at andre vil få mindre, noe som viser at «the just person, who is satisfied with an equal share, chooses something between what the unjust person allocates to himself (too much) and what he leaves for others (too little)» (Kraut 2002:102). Den urettferdige er en person som krever mer enn sin andel, altså en ulik andel. Formålet med spesiell rettferdighet er rent proseduralt å komme frem til resultater som ikke er ulike/urettferdige, men like/rettferdige.

Fordelingsrettferdighet angår fordeling av «ære, penger eller annet som skal deles mellom dem som deltar i statens fellesskap» (1130b1, 31–32). Aristoteles knytter en slik fordeling til mellomtingen mellom det ulike: «for i alle handlinger hvor det finnes et for mye og et for lite, finnes det også noe likt» (1131a1, 11–12). Det rette må være en mellomting i tillegg til noe likt, samt stå i forhold til sak og personer. Aristoteles utdyper dette argumentet slik: «For så vidt som det er en mellomting, må det være noe mellom for mye og for lite; for så vidt som det er likt (upartisk), forutsetter det to ting; for så vidt som det er rett, gjelder det bestemte mennesker» (1131a1, 16–18). I enkleste forstand er det snakk om en upartisk fordeling av to goder mellom to personer. Det avgjørende er hvordan personene står i forhold til hverandre, da like personer skal ha lik fordeling, mens ulike skal ha ulik fordeling. Konflikter oppstår når like personer får ulike deler, eller ulike personer får like deler. Det sentrale kriteriet for Aristoteles blir da at «det rette i fordelinger er at enhver får etter fortjeneste i en eller annen forstand» (1131a1, 25–27). Det er imidlertid et omstridt spørsmål om hva slags fortjeneste som skal ligge til grunn: «Demokratene sier at det er å være en fri mann, oligarkene at det er rikdom, andre at det er høy byrd, mens aristokratene sier at det er dyd» (1131a1,

28–29). Det interessante her er at Aristoteles ikke ønsker å utforme et substansielt rettferdighetsideal som skal klargjøre slike stridigheter, og som kan være gyldig i alle former for bystater. Fordelingsrettferdighet for Aristoteles er heller det han kaller «en slags proporsjon» (1131a1, 30), en fordeling må være proporsjonal overfor det som skal fordeles og de personene som godene skal fordeles mellom. Aristoteles omtaler denne typen rettferdighet som «geometrisk» (1131b1, 13), ettersom det rette i fordelings-spørsmål er proporsjonalt: «[D]et hele på den ene siden forholder seg til det hele på den andre siden som hver enkelt del til den andre tilsvarende» (1131b1, 13–15).

I motsetning til den geometriske forståelsen av rettferdighet, baserer utvekslingsrettferdighet seg på en *aritmetisk* forståelse. Aristoteles utdyper dette slik:

Den rettferdighet som gjelder samhandel mellom mennesker, er riktignok en form for likhet, og urettferdigheten for ulikhet, men ikke ifølge den nevnte proporsjon, men derimot ifølge den aritmetiske. Det gjør nemlig ingen forskjell om en god mann har ranet en dårlig mann eller en dårlig mann en god. (1132a1, 1–3)

Utvekslingsrettferdighet tar dermed ikke hensyn til personenes stilling, men forholder seg bare til handlingen eller skaden som er begått. Dommere i slike saker har i oppgave å utligne ulikheten. Lidelse eller skader måles i «vinning» og «tap», og dermed er det like igjen en mellomting mellom for mye og for lite. Med Aristoteles' ord: «[V]inningen og tapet står overfor hverandre som overskudd og mangel; mer av det gode og mindre av det onde er vinning, det motsatte er tap. En mellomting mellom dem er det like, som vi sier er det rette» (1132a1, 15–17). Etter en samhandling eller utveksling skal partene hverken sitte igjen med mer eller mindre enn de hadde før samhandlingen. Samhandling mellom mennesker kan være frivillig, for eksempel en handelstransaksjon, eller ufrivillig som tyveri. I tilfeller der samhandlingen er ufrivillig, gjenoppretter utvekslingsrettferdigheten den opprinnelige tilstanden. Slik er det ingen av partene som sitter igjen med hverken for mye eller for lite, og man har oppnådd det som er likt.

Både fordelingsrettferdighet og utvekslingsrettferdighet er prosedyrer for å oppnå «det like». Aristoteles utformer dermed et knippe *formale* rettferdighetsideal som gjør det mulig for borgere å se og diskutere sin egen situasjon fra et forholdsvis upartisk ståsted. De er formale i den forstand at de i hovedsak klargjør hvordan en kan oppnå «det like», uten å bestemme innholdet i for eksempel «fortjenesten» som skal legges til grunn. Charles M.



Young (2006) argumenterer for at spesiell rettferdighet fungerer som et særskilt *perspektiv*: «Aristotelian particular justice invites us, in conducting our relationships with others, to assume a perspective from which we view ourselves and those others as members of a community of free and equal human beings, and to decide what to do from that perspective» (2006:196). Det upartiske perspektivet tjener til at innbyggere kan handle på bakgrunn av å være frie og like borgere i et politisk fellesskap, og ikke som privatpersoner. Dette forutsetter at det upartiske perspektivet er bygget inn i «our thoughts, feelings, desires and choices» (Young 2006:196). Young argumenterer for at de ulike formene for spesiell rettferdighet muliggjør at vi selv kan innta rollen som megler i saker vi er involvert i, ved å internalisere det upartiske perspektivet: «The arbiter assumes a disinterested perspective on the matter, seeing us only as two members of a community of free and equal persons, each with our own needs and interests. ... [T]his is a perspective that is open to each of us, independently of our actually submitting our case to a third party» (Young 2006:194). Meglerens upartiske perspektiv er tilgjengelig for oss når vi betrakter hverandre som frie og like borgere. Borgerne vil følgelig være interessert i å oppnå løsninger som er til det beste for begge parter. Den geometriske proporsjonen som legges til grunn for fordelingsrettferdighet og den aritmetiske, for utvekslingsrettferdighet utelukker alle andre hensyn enn de kvantitative, noe som gjør det mulig å diskutere spørsmål i et upartisk språk.

I kapittel 6 i *NE* utdyper Aristoteles sammenhengen mellom rettferdighet og politikk. Aristoteles skriver at politisk rettferdighet «finnes blant mennesker som lever sammen med sikte på selvstendighet, mennesker som er frie og like enten i proporsjonalt eller aritmetisk forstand» (1134a1, 26–27). Videre legger han til at «rettferdighet finnes bare blant folk hvis samkvem er regulert ved lov, og lov finnes bare blant folk hvor urettferdighet forekommer. For lovens rettferdighet er en sontring mellom det rette og det urette» (1134a1, 30–33). Rettferdighet er gjennomgående *politisk* og knyttet til lovregulerte menneskelige fellesskap, for eksempel bystater. Der hvor det er lov forekommer det også urettferdighet, noe som gjør at en trenger prosedyrer for å oppnå rettferdighet, altså «det like». Det er interessant at Aristoteles peker på at lovens rettferdighet er en «sontring», altså en form for utskilling eller inndeling. Det er nettopp i en slik prosess at upartiske perspektiv og en

**Der hvor det er lov forekommer det også urettferdighet, noe som gjør at en trenger prosedyrer for å oppnå rettferdighet, altså «det like»**

selvforståelse som borger i et fellesskap, er nødvendig for å kunne løse konflikter. Spørsmålet er imidlertid om dette alene er nok for et godt fellesskap i aristotelisk forstand. Spesiell rettferdighet gir borgerne et perspektiv i form av formale redskap for å løse konflikter, men problemet er om dette er «tykt» nok til å holde fellesskapet sammen. I neste del vil jeg undersøke begrepet om politisk vennskap som et mulig alternativ til politisk rettferdighet.

**3. Politisk vennskap**

I bok VIII, kapittel 1 gjør Aristoteles seg følgende tanker om forholdet mellom vennskap (*filia*) og rettferdighet:

Vennskap syntes også å holde statene sammen, og lovgiverne er mer opptatt av det enn av rettferdigheten, for samforstand synes å være noe som ligner vennskap, og det er særlig dette de tar sikte på, mens de er på vakt mot indre splid som den største fiende. Og så lenge man er venner, trenger man ingen rettferdighet, mens de som er rettferdige, trenger vennskap i tillegg, og det som er mest rettferdig, later i størst grad til å tilhøre vennskapet. (1155a3, 22–29)

Rett under sitatet (linje 29) hevdes det at vennskap ikke bare er nødvendig, men også edelt, et hovedpoeng i Sachs' argument. Det som ikke kommer klart frem i sitatet fra Sachs tidlig i denne artikkelen, er imidlertid at Aristoteles hevder lovgiverne sikter mot et mål om *samforstand* (*homonoia*), og at dette er noe som *ligner* vennskap. Det er altså ikke det samme som vennskap (*filia*). I sin innledning peker Sachs på samforstand som

Aristoteles' sannsynlige svar på hva fellesskapets målsetning er, men diskusjonen hans ser ut til å legge til grunn at samforstand og vennskap viser til samme type relasjoner (Sachs 2002:XXIII).

Det finnes alternative oversettelser av den siste setningen i sitatet. Der Rabbås skriver: «og det som er mest rettferdig, later i størst grad til å tilhøre vennskapet», oversetter David Ross den samme setningen med: «and the truest form of justice is thought to be a friendly quality». Lesley Brown viser i en fotnote i Ross' oversettelse at med «a friendly quality» sikter Aristoteles sannsynligvis til *rimelighet* (*epieikeia*), behandlet i bok V, kapittel 10 (Aristoteles 2009:252). Jeg vil argumentere for at Ross' oversettelse gir et mer presist bilde av hva Aristoteles mener i sitatet ovenfor.<sup>5</sup> Følger man Ross' oversettelse, er to moment tydelige. For det første at lovgivernes siktemål er samforstand, og

at dette er noe som ligner vennskap. For det andre at den sanneste formen for rettferdighet ikke er noe tilhørende vennskapet, men snarere en form for vennskapelig kvalitet man kaller rimelighet. Begge disse begrepene blir behandlet i egne kapitler i *NE*. I det følgende vil jeg undersøke hvilken betydning Aristoteles legger i de to begrepene, og dermed klargjøre hva som utgjør politisk vennskap.

### 3.1. Samforstand

Samforstand blir behandlet i bok IX, kapittel 6. Aristoteles kaller det en «vennskapelig innstilling» (1167a1, 21). Dette innebærer at samforstand ikke bare gjelder enighet i oppfatninger, da slik enighet også forekommer blant mennesker som ikke kjenner til hverandre. Aristoteles påpeker i tillegg at det ikke er snakk om enighet om tema som for eksempel himmellegemene, ettersom dette ikke nødvendigvis innebærer noen form for vennskapelig innstilling. En bystat har samforstand, ifølge Aristoteles når «[dens medlemmer] er kommet frem til enighet om hva som er til gagn, og treffer de samme beslutningene, og gjør det som de i fellesskap har bestemt» (1167a1,27–28). Det er med andre ord tale om en grunnleggende overensstemmelse mellom borgerne. I et fellesskap preget av samforstand hersker det enighet om

de ting som kan etterstrebtes i handling, og særlig om de ting som er av stor betydning og som begge eller alle kan oppnå – som for eksempel når alle i bystaten er enige om at embetene skal besettes ved valg, eller at man skal alliere seg med spartanerne, eller at man skal gjøre Pittakos til hersker når han er villig. (1167a1, 28–32)

Samforstand innebærer altså at borgerne har sams grunnholdning til det man kan kalle bystatens basisinstitusjoner og deres funksjoner. Ikke bare det, men bystater i samforstand omfatter også enighet om hvem som bør styre. Konflikter om hvem som bør styre kan sies å være en hovedkilde til sosial ustabilitet, da dette også innebærer strid om hva som er rettferdig og fordelaktig for samfunnet. Et fellesskap i samforstand er dermed et fellesskap preget av politisk stabilitet, ikke indre strid. Aristoteles tydeliggjør dette ved å hevde at samforstand ikke bare er at man har det samme i tankene, man har også det samme i tankene for *den samme personen*: «slik som når både folket og de anstendige ønsker at de beste skal styre, for slik vil alle få det de streber etter» (1167a1, 37–1167b1, 1). Samforstand vil altså si at fellesskapet er enige om den politiske ordenen i bystaten og hierarkiet mellom borgerne. Aristoteles slutter av dette at samforstand synes å være *politisk* vennskap som «angår det gavnlige og det som bidrar til livet» (1167b1, 2–4). Aristoteles hevder videre at samforstand forekommer blant dem han omtaler som anstendige. De anstendige har samforstand overfor seg selv og andre, og er ikke omskiftelige i hva de ønsker. De ønsker ting som er rettferdige og gagnlige, og etterstreber disse i fellesskap (1167b1, 5–9). Det at de anstendige etterstreber ønsker i fellesskap gjør det naturlig å slutte at de også handler med tanke på det beste for fellesskapet. Dermed er det en form for realisering av meta-dygdene allmenn rettferdighet. I motsetning til dette, kan ikke de slette oppnå samforstand eller være venner. De slette ønsker seg mer av sin andel, men uten ønske om å ta på seg flere anstrengelser for å oppnå dette. Resultatet blir interne stridigheter der partene forsøker å tvinge hverandre til å gjøre det som er rettferdig, uten ønske om å gjøre dette selv (1167b1, 9–16).

Kraut (2002) argumenterer for at det er et sentralt skille mellom vennskap i betydningen *filia*, som favner om relasjoner fra gode vennskap til nyttevennkap mellom forretningsmenn, og vennskap i betydningen samforstand (*homonoia*). Samforstand er det *politiske* vennskapet som holder bystater sammen, og må derfor skilles fra alle varianter av alminnelig vennskap (*filia*). I tillegg påpeker Kraut at Aristoteles overraskende nok ikke gjør dette skillet klart



Illustrasjon: Åshild Aurlien

for leseren, men at det kun ligger underforstått i teksten. Mer presist sagt er *filia* de ulike vennsksrelasjoner en har til alle medborgere, relasjoner som i hovedsak er basert på nytte og gjensidig egeninteresse (Kraut 2002:466). I bok VIII, kapittel 9 beskriver Aristoteles disse vennsksrelasjonenes formål som «delvis gagn», eller streben etter noe «gavnlig i øyeblikket»:

[S]jøfolk søker for eksempel det gavnlige under overfarten med henblikk på å tjene penger eller noe slikt, mens soldater gjør det i felten, idet de begjærer enten penger eller seier eller en by, og likeledes når det gjelder folk fra samme stamme eller kommune. Noen former for fellesskap synes å oppstå på grunn av nytelse, nemlig religiøse samfunn og spiseklubber. (1160a1, 15–20)

Aristoteles understreker videre at alle slike fellesskap er underlagt, eller er deler av det politiske fellesskapet, samt at de ulike formene for vennskap avhenger av formen på fellesskapet de er del av (1160a1, 28–30). Med en utilstrekkelig eller mislykket politisk organisering, for eksempel i et tyranni, blir også vennsksrelasjonene mellom borgerne skadelidende. Det er imidlertid noe uberegnelig med slike vennsksrelasjoner som sådan. Ifølge Kraut kan ikke denne typen relasjoner forhindre interne stridigheter i bystaten, da de bare bygger på gjensidig egeninteresse og har kortsiktige mål. Kraut hevder at «there is considerable political tension between them [borgerne], as there is in every relationship based entirely on mutual advantage» (2002:467).<sup>6</sup> Når det eneste som holder individer sammen er en form for gjensidig egeninteresse, har de heller ingen omtanke for hverandre annet enn når det er til egen fordel. Det vil da potensielt gro frem en mistillit mellom borgerne ettersom hver enkelt mistenker de andre for å sikre seg mest mulig og yte minst mulig (Kraut 2002:467). Samfunnet står dermed på et ustabil grunnlag med potensielle for konflikt. I et slikt samfunn blir det nødvendig å benytte seg av redskap som det upartiske perspektivet, politisk rettferdighet, tilbyr for å unngå åpne konflikter og fraksjonering. Det er likevel usikkert om politisk rettferdighet vil ha noen stabiliserende rolle på lang sikt, da samarbeidet i fellesskapet stadig risikerer å splittes. Politisk rettferdighet gir borgerne muligheter til å løse enkeltkonflikter, men forhindrer ikke dyp fraksjonering av bystaten. Som Kraut er inne på, må dette ses i sammenheng med Aristoteles' påstand om at vennskap (*filia*) kan deles inn i nytte-, nytelses- og dygdsvennskap (NE bok VIII, kapittel 3). Bystater uten samforstand der borgernes vennsksrelasjon (*filia*) kun er basert på gjensidig nytte, mangler

felles dygder som skaper tillit og tilhørighet. I kontrast til dette er samforstand en langsiktig konsensus om den grunnleggende strukturen i samfunnet, noe som medfører at borgernes vennsksrelasjon (*homonoia*) også bygger på dygdsvennskap. Selvsagt holder borgerne sammen grunnet gjensidig nytte, men det er også en dypere tillit som karakteriserer fellesskapet. På grunn av at borgernes tillit og felles dygd, kan dermed ikke uenighet bli av en slik dypstikkende form som i samfunn uten samforstand. En kan dermed argumentere for at samforstand fører til harmoni omkring grunnstrukturen av samfunnet, mens rettferdighet kun sikrer samarbeid. Det taler også til støtte for Sachs' påstand at samforstand blir behandlet i bok IX om vennskap og ikke i bok V om rettferdighet.

### 3.2. Rimelighet

Rimelighet blir behandlet i bok V, kapittel 10, altså i boken som drøfter rettferdighet. Aristoteles diskuterer her forholdet mellom rimelighet og rettferdighet, de to er nemlig «hverken helt det samme eller av forskjellig art» (1137a1, 34–35). Aristoteles' hovedpoeng er at «det rimelige er det rette – ikke det vedtektsmessige rette, men derimot et korrektiv til det vedtektsmessige rette» (1137b1, 13–14). Det rimelige er bruk av skjønn i enkeltsaker der allmenne lover er for rigide og generelle.<sup>7</sup> Rimelighet er derfor bedre enn en tolkning av rettferdighet som blir for rigid og generell. Den rimelige er dermed «den som beslutter seg til og utfører slike handlinger, og som ikke strengt holder på sin rett for enhver pris, men nøyer seg med mindre til tross for at han har loven på sin side» (1137b1, 35–1138a1, 1–3). Den rimelige person kan skille mellom rett og galt på bakgrunn av situasjonen han er i og dermed reflektere seg frem til når skjønnsbruk og kompromiss er nødvendig. Denne egenskapen gjør at personen kan ta avgjørelser når de formale rettferdighetsbestemmelsene ikke strekker til, samtidig som det er en forståelsesfull holdning overfor medborgere. Den rimelige person krever ikke sin andel eller å få sin vilje gjennom dersom det vil være til skade for flertallet av borgerne. Til dette kreves en sterk tillit til at fellesskapet en er del av, faktisk er til det beste for en selv og for sine medborgere. En rimelig person er med andre ord sikker på sin plass i fellesskapet og sikker på at fellesskapet er til det gode. Fordi han ser seg selv som del av en større helhet, går han dermed med på i noen tilfeller å gi fra seg sin rett. Det er nok derfor Aristoteles i Ross' oversettelse kaller rimelighet en «friendly quality». I tillegg ble rimelighet omtalt som den sanneste formen for rettferdighet, ettersom det er en egenskap som muliggjør samforstand mellom borgere. For Aristoteles blir rimelighet

dermed en type rettferdighet som ikke bare er formal, men som også innebærer å bruke dømmekraften riktig i møte med enkeltilfeller. Det er derfor mulig å koble rimelighet til «de anstendige» som Aristoteles omtalte i sammenheng med samforstand.

Det er tydelig hvordan de to prinsippene samforstand og rimelighet sammen utgjør det politiske vennskapet, og at dette er noe som sikrer stabilitet og harmoni i fellesskapet. Derfor er det ettertraktet fra lovgivernes side. Det formale perspektivet som spesiell rettferdighet tilbyr, gjør at borgerne kan fatte upartiske avgjørelser og samarbeide fordi det er nyttig. Det gir imidlertid ingen garanti for hvor forutsigbart dette samarbeidet blir. Det er derfor grunnlag for å hevde at fellesskap i samforstand befolket av rimelige individer, ikke trenger den formale, politiske rettferdigheten. De har allerede løst de grunnleggende spørsmålene om organisering av fellesskapet som samfunn uten samforstand strever med. Samforstand og rimelighet fører til en sterkere stabilitet og integrasjon enn politisk rettferdighet. Sachs har følgelig rett i sin påstand dersom det presiseres at det er *politisk* vennskap som erstatter politisk rettferdighet, og ikke vennskap i sin alminnelighet.

#### 4. Politisk uenighet i det aristoteliske fellesskapet

Slik Aristoteles beskriver et samfunn bygd på politisk vennskap, er det nærliggende å gripe til organiske metaforer. Bilder av bier og maur tjener til å illustrere hvordan menneske i bystaten oppnår goder i fellesskap ved hjelp av arbeidsdeling (f.eks. Fossheim 2013:70). Bernard Yack (1985) er imidlertid kritisk til for stor vekt på slike metaforer, ettersom de ensidig framhever organisk karakter og felles identitet i Aristoteles' politiske filosofi. Yack hevder metaforene overser plassen konflikt og uenighet blir gitt i Aristoteles' samfunn (1985:92). Ideen om politisk fellesskap blir frakoblet politisk konflikt, og det blir slik skapt et til tider statisk bilde av menneskelige samfunn. Yack tar utgangspunkt i *Politikk*, der Aristoteles beskriver mennesket som et «politisk dyr» (*zoon politikon*). Bier og maur får også denne betegnelsen, men mennesket beskrives som mer politisk enn dem fordi vi har *logos*, her forstått som evne til rasjonell tale: «It is our capacity for reasoned speech (logos) which demonstrates to Aristotle that we are more political in our behaviour than bees» (Yack 1985:96). Rasjonell tale gir mennesket mulighet til å resonnere over hva som er gagnlig og skadelig og videre hva som er rettferdig og urettferdig. Ulike resonnement gir opphav til uenighet og dette gjør at mennesket alltid må argumentere for synspunktene sine. Aristoteles' mennesker er ifølge Yack *argumenterende* dyr: «Individuals

coming together out of need will argue about the advantage and the harmful» (Yack 1985:97). Politisk fellesskap er følgelig et argumenterende fellesskap («community of argument», Yack 1985:102). Dette får følger for det politiske vennskapet.

Yack gjør et skille mellom det intime vennskapet (*hetairoi*) og vennskap generelt (*filia*), og det er under *filia* Yack inkluderer det politiske vennskapet (1985:104–105). Ifølge Yack oppstår det problemer fordi politisk vennskap både bygger på nytte og på at borgerne har felles dygder. Grobunnen for politiske konflikter kommer av at politiske vennskap «leads individuals to expect more from their friends than they can possibly deliver» (Yack 1985:106). Mistenksomhet er derfor en uunngåelig følge av politiske vennskap. Dette kan hverken løses ved å gjøre det politiske vennskapet mer likt det intime vennskapet, eller mer likt en nyttebasert kontrakt. Konflikt og fellesskap henger dermed tett sammen grunnet de urealistiske forventningene borgere bygger opp overfor hverandre. Uenighet og konflikt muliggjøres ved menneskets argumenterende natur. Her vil jeg legge til at evnen til argumentasjon også muliggjør overbevisning og problemløsning.

Yacks lesning av Aristoteles er interessant fordi den tydeliggjør de mer dynamiske sidene ved fellesskapet, men det er problematisk at Yack ikke peker på samforstand som en karakteristisk del av politisk vennskap. Ved kun å dele vennsapsrelasjoner inn i *hetairoi* og *filia*, overser Yack den mer spesifikke vennsapsrelasjonen som *homonoia* er. Hans bilde av politisk vennskap blir dermed upresist. Jeg mener det er riktig å legge til grunn at mennesket er et argumenterende dyr og at dette nødvendigvis medfører en viss meningsbrytning i politiske fellesskap. Dette er imidlertid av et positivt slag i samfunn med politisk vennskap, forstått som fellesskap i samforstand befolket av rimelige borgere. Diskusjonen ovenfor har vist at det ikke er riktig at politisk vennskap fører med seg mistenksomhet og mistillit. Det er imidlertid heller ikke riktig å slutte at politisk vennskap fører til et statisk fellesskap uten

utvikling. Drøftingen ovenfor viser hvordan samforstand innebærer en grunnleggende konsensus om bystatens basisinstitusjoner, mens rimelighet innebærer å utvise skjønn i enkeltsituasjoner og overfor fellesskapets behov. Det er et samfunn som har løst problemer knyttet til *stabilitet* og borgerne er slik trygge på hverandre, og på at fellesskapet står på et solid grunnlag. Det er dermed ikke sagt at en slik harmoni omkring grunnstrukturen hindrer enhver form for uenighet og konflikt, og heller ikke at dette er ønskelig fra Aristoteles' side. Grunnstrukturen ligger fast og det er fravær av indre strid omkring hvem som skal styre



og omkring de store politiske linjene, men uenighet må ikke forveksles med strid. Uenighet i enkeltsaker forblir en del av politiske samfunn, også der en finner politisk vennskap. Det sentrale er at uenigheten i samfunn bygd på politisk vennskap ikke får en slik destruktiv karakter som i samfunn uten samforstand og uten rimelige borgere. Ettersom borgerne søker det gode *i fellesskap* og uenigheten kan spilles ut på bakgrunn av sterke tillitsrelasjoner og stabile institusjoner, er det grunn til å anta at politiske konflikter her skaper en positiv dynamikk mot realisering av det gode liv. Jeg vil dermed hevde at politisk vennskap skaper et *integrert* fellesskap, men ikke et monolittisk. Til sist er det også grunnlag for å hevde at i et slikt samfunn vil borgernes handlinger, også når de er uenige, være motivert av ønsker om det felles beste. Slik er politisk vennskap en sterkere realisering av meta-dygden allmenn rettferdighet enn hva politisk rettferdighet er.

## 5. Konkluderende merknader

I denne artikkelen har jeg argumentert for at Aristoteles utformer et begrep om politisk vennskap som innebærer stabilitet og integrasjon som ikke kan sikres av politisk rettferdighet alene. Følgelig er Sachs' påstand rimelig der-

som «vennskap» forstås politisk, og ikke allment. Politisk vennskap innebærer to egenskaper, nemlig at borgernes vennsapsrelasjon er samforstand (*homonoia*) og at borgerne besitter den vennskapelige kvaliteten rimelighet (*epieikeia*). Dette medfører at samfunnet kjennetegnes ved fravær av indre strid og med konsensus om basisinstitusjonene. Politisk vennskap løser dermed stabilitetsproblemene og er derfor noe lovgivere sikter mot. Politisk rettferdighet er derimot et formalt perspektiv for å modellere upartiskhet og gir borgerne prosedyrer for å oppnå det like. Dette viser seg imidlertid ikke å være «tykt» nok til å hindre indre stridigheter og mistillit, ettersom borgernes vennsapsrelasjoner (*filia*) hovedsakelig er rettet mot nytte og kortsiktige mål. Dermed er et fellesskap bygd på politisk vennskap et høyere ideal enn politisk rettferdighet, som kun muliggjør nødvendig samarbeid. Til sist utelukker ikke politisk vennskap diskusjon og uenighet mellom borgere. Det er fravær av strid og fraksjonering fellesskapet kjennetegnes av, og dette er ikke det samme som fravær av all politisk diskusjon og uenighet. Konsensusen om basisinstitusjonene gjør heller at uenigheten spiller en positiv rolle, da enhver borger ved hjelp av argumentasjon søker realiseringen av det gode for fellesskapet.

---

## LITTERATUR

- Aristoteles. 2013, *Den nikomakiske etikk*, Rabbås, Ø. og Stigen, A. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- . 2009, *The Nicomachean Ethics*, Ross, D. (overs.), revidert og med introduksjon og noter av Brown, L., Oxford University Press, Oxford.
- Fossheim, H.J. 2013, «Aristoteles – læren om det politiske dyret» i *Politisk filosofi fra Platon til Hannah Arendt*, 65–91, Pedersen, J. (red.), Pax Forlag, Oslo.
- Kraut, R. 2002, Aristotle: *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Sachs, J. 2002, «Introduction», i Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Focus Philosophical Library, Newburyport, MA.
- Schofield, M. 2006, «Aristotle's Political Ethics», i *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 305–322, Kraut, R. (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Young, C.M. 2006, «Aristotle's Justice», i *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 179–197, Kraut, R. (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Yack, B. 1985, «Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy», *The Review of Politics*, 47:1. 92–112.

## NOTER

<sup>1</sup>Malcolm Schofield argumenterer i artikkelen «Aristotle's Political Ethics» (2006) for at NE som helhet må leses innenfor en politisk kontekst, da etikk og politikk for Aristoteles tilhører samme sfære. Aristoteles omtaler selv NE som «en slags statsmannskunst» (1094b1,12).

<sup>2</sup>Prinsippet om gjensidighet (kapittel 5) blir for eksempel ikke drøftet her. Se Kraut (2002:151–156) for en redegjørelse for gjensidighetsprinsippet. Ifølge Kraut knytter Aristoteles også gjensidighet til en måte å oppnå «det like» på. Gjensidighet har slik samme formål som de andre formene for rettferdighet (Kraut 2002:151).

<sup>3</sup>Alle norske oversettelser er fra Rabbås' oversettelse i Aristoteles (2013).

<sup>4</sup>Se fotnote 117 i Rabbås' oversettelse av NE.

<sup>5</sup>I Sachs' oversettelse heter det for øvrig «inclines towards friendship».

<sup>6</sup>Se for eksempel NE bok VIII, kapittel 3, der vennskap basert på nytte blir gitt en ustabil natur. Det er da naturlig å trekke slutningen at dette også gjelder på samfunnsnivå.

<sup>7</sup>En interessant kobling, som ikke kan følges videre her, er om rimelighet kan knyttes til det Aristoteles omtaler som praktisk klokskap eller etisk dømmekraft (fronesis), da de begge dreier seg om å utøve dygd i konkrete situasjoner. På samme vis kan et fellesskap i samforstand knyttes til den faste, men aktive karakteren en person med dygd har, det Sachs kaller «stable equilibrium» (2002:xiv). En stabil likevekt ligger til grunn for fellesskapet, samtidig som det er et dynamisk samfunn. Følgende er det fellestrekk mellom eudaimonia på individnivå og på samfunnsnivå, der de to delene av politisk vennskap kan sies å være nødvendige for å nå målet om et lykkelig fellesskap.

# LUKIANNS REISE I FIKSJONENS VERDEN

## OVERSETTELSE AV UTDRAG FRA LUKIANNS SANNE FORTELLINGER

*Øversettelse og innledning ved Robert Emil Berge*

Filosofisk supplement har tidligere publisert et utdrag av Lukian fra Samosatas Sanne fortellinger, oversatt av Roger Bakke, i utgaven med tema «Teknologi» (Bakke 2012). Dette passet godt, siden denne teksten blir regnet som en tidlig form for science fiction. Utdraget som da ble oversatt inneholder blant annet en romferd med besøk på Månen, Sola og Venus, stjernekrig, og utenomjordiske vesener. Om dette faktisk skal regnes som science fiction er, som Roger Bakke påpeker i sin innledning, et omstridt spørsmål, og som vi skal se, er det et kjennetegn ved Lukians verker at de er vanskelig å sette i bås.

I perioden mellom år 50 og 250 e.Kr, som blir kalt «den andre sofistikken», fikk den klassiske greske kulturen en særlig høy status i Romerriket (Swain 1996:1). Å ha en gresk dannelse, paideia, kunne være en snarvei til å sikre seg viktige posisjoner helt opp i kretsen rundt keiseren. Grekere som var dyktige talere og retorikklerere var derfor svært ettertraktet, og kunne selv komme høyt opp i det romerske samfunnet. I dette miljøet skjedde det en stor utvikling innen mange litteratursjangere. Det var mange intellektuelle som kjente den klassiske kulturen inngående, og som konkurrerte om å være de mest kunnskapsrike og veltalende.

Når disse «sofistene» skrev litteratur, så var det med et ønske om å demonstrere sin evne til å uttrykke seg elegant og sofistikert. De utfordret sjangergrenser, og de hadde også et voksende publikum som hadde stor kunnskap og derfor ønsket å bli utfordret (Mheallaigh 2008:404). En type litteratur som utviklet seg mye i denne perioden, var lengre fiksjonelle prosaverk, forløpere til den moderne romanen. Lukian var en slik sofist, og Sanne fortellinger er en av disse prosatekstene, som i tillegg problematiserer sin egen fiksjonalitet på flere plan.<sup>1</sup> Ettersom dette nummeret bærer temaet «fiksjon», passer det derfor godt å presentere en oversettelse av første del av Lukians Sanne fortellinger, fra innledningen og fram til der Roger Bakkes oversettelse tar over.

Vi vet lite sikkert om Lukians liv, men den mest sannsynlige historien er at han ble født i Samosata, en by i det

som da var den romerske provinsen Syria, en gang mellom år 115 og 125 e.Kr. Samosata lå i den østre enden av Romerriket, hvor de som styrte snakket gresk, mens mesteparten av befolkningen, og Lukian, hadde gammel-syriske som morsmål (Swain 1994:298–302). Lukian fikk en god, gresk utdannelse, og ble en populær taler og forfatter. Det virker likevel ikke som om han fikk noe viktig embete, kanskje siden han ikke var født greker. Dette ga ham likevel en gunstig posisjon for å kritisere den kulturen han hadde blitt en del av, men kanskje aldri ble fullstendig integrert i (Swain 1994:311–312). Mange av de omtrent 70 bevarte verkene av ham er da også satiriske tekster, komiske dialoger og andre prosaverk som kommenterer eller kritiserer aspekter ved samtidens kultur og litteratur.

Som nevnt er det farlig å ta for gitt at Lukians tekster er det de utgir seg for, eller at den genialt skjulte betydningen man oppdager, ikke også er en felle for forståelsen. Her vil jeg komme med noen betraktninger om Sanne historiers metafiksjonalitet, med vekt på den delen jeg har oversatt, vel vitende om at det er lett å la seg lure hvis man tror at man skal komme fram til hva Lukian faktisk mente med teksten.

Det første han gjør i innledningen, er å etablere hvem den tenkte leseren er, hva slags tekst det er og en tydelig fortellerstemme som snakker i jeg-person. Vi får presentert et bilde av den hardtarbeidende studenten som sliter seg gjennom tunge bøker, like iherdig som idrettsfolk løfter tunge vekter. Fortelleren gir så kriteriene for en tekst som slike studenter kan ha nytte av å lese som adspredelse, og forklarer hva som gjør denne teksten egnet som et slikt hvileskjær. Den er løgn, fortalt på en troverdig måte, men aller viktigst: Den alluderer til klassiske forfattere som leseren kan gjette seg fram til. Fortelleren er en velmenende vismann, som selvsikkert og uanfektet vil stille sin kunnskap til disposisjon for de unge studentene.

Allerede her kan en oppvakt leser bli mistenksom, og spørre seg om det som har blitt etablert, altså den tiltenkte leseren, teksten og forfatteren, er det de foreløpig har blitt presentert som. Fortelleren beskriver studenten som til-



tenkt leser, men det er en tredjepart han henvender seg til, den som skulle være opptatt av de unge studentenes bruk av fritid. Om fortelleren ikke er helt åpen om den tiltenkte leseren, så har vi kanskje også grunn til å tvile på om teksten er akkurat det han påstår at den skal være, altså en lett og underholdende tekst, ispedd litt oppbyggelig innhold. Og kanskje skjuler den noe enda mer sofistisert enn allusjoner til kjente klassiske forfattere. Om ikke dette er nok til å vekke mistanke, så avslører fortelleren seg helt åpenlyst som upålitelig når han først sier han ikke skal nevne hvilke forfattere han alluderer til, for så å nevne to av dem rett etterpå.

Her benytter han seg også av et spesielt grep, som er å tiltale leseren direkte i andre person. Tekster som tiltaler leseren direkte var ikke noe nytt; de har mest sannsynlig eksistert siden skrivekunsten ble til, for eksempel i brev og på skilt. Et berømt eksempel er innskriften «kjenn deg selv!», fra Apollons tempel i Delfi. Det som gjør dette grepet intrikat her, er måten både den tiltenkte leseren og fortelleren eksplisitt blir fiksjonalisert på, og at den fiksjonen som blir etablert, samtidig blir tematisert. Karen Ni Mheallaigh sammenlikner dette med postmoderne virkemidler, og beskriver det slik: «The technique in Lucian's hands illustrates the world-creating power of text in a manner that brings us thrillingly close to postmodern fiction, such as the works of Eco, Calvino, and Borges, with their obsessive invention of fictive hypotexts, pseudo-documents, and textual traditions» (Mheallaigh 2008:422).

Innledningen fortsetter med et angrep på forfattere som skriver åpenbart fiktive tekster, men som prøver å overbevise leseren om at det de skriver er sant. Den verste synderen er Odyssevs, mener fortelleren. Hvorfor anklager han ikke Homer direkte? Det er tross alt han som forteller om Odyssevs' løgner. Noe svar på det finner vi ikke i teksten, men det viktige er at vi umiddelbart stiller oss spørsmålet: Hva gjør Odyssevs' usanne fortellinger mer kritikkverdige enn Homers? Innledningen avsluttes så med en påstand om hva som gjør denne historien mindre kritikkverdige enn alle de andres. Det er det at den ikke gir seg ut for å være sann. Det er lett å være enig i dette, og det er god grunn til å tro at Lukian også mente det, siden mange av tekstene hans er angrep på hyklere og doble standarder. Men mistenksomheten er etablert, og det er vanskelig å ta noe av det som blir sagt alvorlig. Kanskje det egentlige po-

enget ikke er at tekster skal være tydelige på om de beskriver noe som har skjedd eller ikke. Kanskje det skjuler seg andre nivåer av mening som vi ikke oppdager hvis vi tar den litt snusfornuftig fortellerstemmen helt på alvor. Da er ikke teksten det den gir seg ut for likevel, men den har lagt ut noen tegn som utfordrer oss til å avsløre flere lag av den.

Når selve historien begynner, så forsvinner den kloke og kalkulerende fortelleren i bakgrunnen, og vi får en mer tradisjonell historieforteller, akkurat en slik som vi har blitt advart mot i innledningen. Det er som om den samme fortellerstemmen gjør seg selv til sin egen sekundære forteller, og vi blir minnet om forholdet mellom Odyssevs og Homer igjen. Fortelleren tar i bruk mange fortellertekniske grep for å gjøre historien overbevisende. Men det er jo nettopp det han har lovt å gjøre, å fortelle løgner på en troverdig måte.

Det er vanskelig å ikke lese historien på minst tre plan: Først, som en spennende og underholdende fortelling, slik

også et barn ville satt pris på den; så som en utfordring for klassiske studenter, hvor man prøver å identifisere alle referanser, og å forstå humoren og det satiriske innholdet; og til slutt som en intrikat kommentar til utviklingen av fiksjonslitteratur. Lukian opprettholder disse planene, og sikkert flere som jeg ikke har sett, på en leken måte. Det var en lang tradisjon hos antikke forfattere å

la det første ordet i en tekst omfatte hva det hele skulle handle om. At teksten er ment som en utfordring, en gjettelek, blir da antydning allerede fra starten ved at Lukian begynner slik: «Hosper tois atletikois», «slik det er for de som konkurrerer».

Oversettelsen har OCT-utgaven redigert av M.D. Macleod fra 1972 som grunnlag (Macleod 1972).

**Allerede her kan en oppvakt leser bli mistenksom, og spørre seg om det som har blitt etablert, altså den tiltenkte leseren, teksten og forfatteren, er det de foreløpig har blitt presentert som.**



Illustrasjon: Susanne Bergø

## Utdrag fra Lukians «Sanne fortellinger»

### Innledning (I.1–4)

Idrettsfolk, som er opptatt av å ta vare på kroppen, tenker ikke bare på sunnhet og kroppsøving, men også på å få passelig med tid til å hvile. De anser faktisk dette for å være den viktigste delen av treningen. På samme måte mener jeg at seriøse studenter burde ta studiene litt med ro etter mye lesning av tung litteratur, og dermed gjøre seg klare for mer iherdig innsats senere. Et passende avbrekk ville være å lese noe som ikke bare er ren nymotens og triviell underholdning, men som i tillegg presenterer noen mer kultiverte betraktninger, noe jeg formoder man vil mene at dette verket gjør.

Det er nemlig ikke bare den eksotiske handlingen og den elegante utformingen som vil engasjere dem, og ikke bare det at verket er et mangfold av løgner, fortalt på en plausibel og troverdig måte. Det er også slik at hver ting som blir fortalt, ganske humoristisk hentyder til en av de klassiske poetene, historikerne eller filosofene som har skrevet fantastiske og mytiske tekster. Jeg kunne ha nevnt dem ved navn om det ikke hadde vært innlysende for deg hvem de er underveis i lesningen.

Et eksempel er Ktesias<sup>1</sup> fra Knidos, sønn av Ktesiokhos. Han har skrevet om India og forholdene der, uten å ha sett det selv eller å ha hørt om det fra noe annet sannferdig menneske. Også Iamboulos har skrevet mange utrolige historier om dem som bor ute i det store havet, men selv om alle vet at han baserte seg på løgner, så har handlingen likevel en fornøyeelig oppbygning.

Det er mange andre som også har satt seg fore å gjøre det samme, og som har skrevet ned sine oppdiktete vandringer og reiser. De har beskrevet digre villdyr, villmenn og ukjente levesett. Forløperen deres, og læremesteren i den slags lureri, er Odyssevs hos Homer. Han fortalte Alkinoos<sup>2</sup> og hoffet hans om å tvinge vinder, om enøyde menn og kannibaler, ja til og med om mangelhodede vesener og om reisefeller som ble forvandlet ved hjelp av trylledrikker. Med mange slike ting forundret han de ulærde faiakkerne. I mitt møte med alt dette, så har jeg ikke klandret noen så mye for å fare med løgn, for jeg har jo sett at dette faktisk er vanlig, til og med blant dem som hevder å drive med

filosofi.<sup>3</sup> Men det forundrer meg om de har trodd at ingen skulle oppdage at det de har skrevet ikke er sant.

Siden også jeg i min forfengelighet ønsker å etterlate meg noe til dem som kommer etter oss, slik at ikke jeg alene skal gå glipp av mytespinneriets friheter, og siden jeg ikke har noe sant å komme med – jeg har jo ikke opplevd noe nevneverdig – så har jeg begynt å fortelle løgner som er mye mer anstendige enn de andre, selv om jeg er sannferdig i dette ene, at jeg faktisk innrømmer at jeg lyver. Jeg skulle derfor mene at jeg selv unngår den kritikken som er rettet mot de andre, i og med at jeg tilstår at jeg ikke sier noe sant. Jeg skriver altså om ting jeg ikke har sett, opplevd eller hørt om fra andre, og som heller ikke på noen måte eksisterer eller kommer til å kunne eksistere. Derfor bør de som måtte komme over det på ingen måte tro på det.

### Avreise (I.5–6)

En gang la jeg ut på en sjøreise fra Herakles' søyler<sup>4</sup> og seilte for en fin bris ut i vesterhavet. Motivasjonen og bakgrunnen for reisen var nysgjerrighet, en lengsel etter å oppleve nye ting og et ønske om å finne ut hva som fantes ved havets ende og hvilke folk som var bosatt på den andre siden. Derfor tok jeg med meg store mengder proviant, tilstrekkelig med vann og femti likesinnede menn på min egen alder. Jeg gjorde også i stand en stor mengde utstyr, og jeg ansatte den beste styrmannen, etter å ha overtalt ham med en høy hyre. Så forsterket jeg skipet, en akatos<sup>5</sup>, så det skulle tåle en lang og strabasøs sjøreise.

Etter å ha seilt ei natt og en dag i mild vind så kunne vi fortsatt skimte land, for vi dro ikke noe særlig kraftig ifra. Men idet sola kom opp så tiltok vinden, bølgene vokste og det ble mørkt.

Det var ikke lenger mulig å holde styr på seilet. Vi overga oss derfor til vinden, og vi seilte i storm i syttini dager. På den åttiende dagen, da sola plutselig kom fram, fikk vi øye på ei høy og skogkledd øy i nærheten som ikke var omgitt av så høy sjø, for stormen hadde for det meste gitt seg.

Vi la til og gikk i land, og på grunn av de store strabasene ble vi først liggende lenge på bakken. Da vi sto opp, valgte vi ut tretti mann til å bli igjen for å vokte skipet, mens tjue dro med meg for å undersøke hva som fantes på øya.

**I mitt møte med alt dette, så har jeg ikke klandret noen så mye for å fare med løgn, for jeg har jo sett at dette faktisk er vanlig, til og med blant dem som hevder å drive med filosofi. Men det forundrer meg om de har trodd at ingen skulle oppdage at det de har skrevet ikke er sant.**

### Vinøya (1.7–9)

Vi gikk gjennom skogen, og da vi var tre stadion fra stranda, så vi et bronsemonument. Det var inngravert med greske bokstaver som sa: «Så langt kom Herakles og Dionysos». I nærheten var det også to fotavtrykk i fjellet. Det ene var hundre fot stort, mens det andre var mindre. Jeg antar at det minste var Dionysos sitt, mens det andre tilhørte Herakles.

Etter å ha bøyd oss ned i tilbedelse, gikk vi videre. Ikke lenge etter kom vi til ei elv og stoppet opp ved den. Den rant av vin, svært lik den fra Khios.<sup>6</sup> Det strømmet mye og rikelig, så mye at det noen steder var farbart med skip. Innskriften på monumentet forekom oss derfor mye mer troverdig, siden vi så tegnene på at Dionysos hadde holdt til der.

Jeg bestemte meg for å finne ut hvor elva begynte og gikk oppover mot strømmen. Jeg fant ikke noen kilde, men derimot mange store vinranker. De var fulle av drueklaser, og ved hver av røttene piplet det ut glinsende vin som elva ble til av. I elva fantes det også mye fisk som liknet svært mye på vin, både i smak og farge. Da vi fisket noen opp og spiste av dem, ble vi faktisk beruset, og da vi skar dem opp, så vi at de selvfølgelig var fulle av bunnfall. Senere kom vi på å blande dem med annen fisk som levde i vann, og slik fikk vi vannet ut styrken på vinmaten.<sup>7</sup>

Etter å ha krysset elva på et vadested, fant vi noen mer-

kelige vinranke-vesener. Fra bakken hadde de en tykk og frodig stamme, men oventil var de kvinner. Fra hoftene og opp var de fullkomne i alt, slik Dafne blir avbildet av våre malere i det Apollon griper henne, og hun blir forvandlet til et tre. Fra fingrene deres vokste det kvister som var fulle av drueklaser. På hodene hadde de faktisk hår, som besto av krøllete blader og vinklaser.

Da vi nærmet oss, vinket de og ønsket oss velkommen, noen på lydisk og andre på indisk, men de fleste av dem snakket gresk. Så kysset de oss på munnen, og den som ble kysset ble med ett full og ustødig. Vi fikk ikke lov til

å plukke av frukten, for vesenene fikk vondt og hylte når den ble revet av. De ville også gjerne ha samleie med oss, men etter at to av reisefellene hadde ligget med dem, kom de seg ikke lenger løs. De satt fast i kjønnsorganene, for de hadde vokst seg sammen og festet rot, og det grodde allerede kvister fra fingrene deres som krøllet seg, og det var rett før de begynte å bære frukt. Så vi etterlot dem der og flyktet til skipet.

Da vi kom tilbake, fortalte vi dem som hadde blitt igjen der om reisefellenes vinrankesamleie og om alt det andre. Så tok vi noen krukker og hentet vann, og samtidig hentet vi vin fra elva. Ved morgengry, etter å ha overnattet ved elvebredden, satte vi seil i en ikke altfor sterk vind.



Illustrasjon: Jostein Fyllingen

---

### LITTERATUR

Bakke, R. 2012, «Sanne skrøner», *Filosofisk supplement*, 7:1, xx–xx.

Macleod, M. D. (red.). 1972, *Lucian Opera Tomus I*, Clarendon Press, Oxford.

Mheallaigh, K. N. 2008, «Pseudo-Documentarism and the Limits of Ancient Fiction», *The American Journal of Philology*, 129:3, 403–431.

Swain, S. 1996, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*. Clarendon Press, Oxford.

### NOTER (INTRODUKSJON)

<sup>1</sup>Du kan lese mer om forholdet mellom antikk fiksjon og romanformen, og også om Lukians *Sanne fortellinger*, i dette nummerets intervju med Tim Whitmarsh.

### NOTER

<sup>1</sup>Lege og historieskriver som levde rundt 400 f.kr. Han skrev om Persia og India, men det meste har gått tapt. Ut i fra fragmenter fra sitater ser det ut til at verkene hadde liten verdi som historie, men at det kunne være spennende lesning, overs. anm.

<sup>2</sup>Omtales i Odysseen som konge over faiakerne, overs. anm.

<sup>3</sup>Selv om teksten påstår at det er lett å identifisere de det hentydes til, så blir det ofte bare spekulasjoner for oss. I skholiene står det at Lukian i dette tilfellet refererer til Ers myte i *Staten* (614–621) av Platon. Lukians poeng virker i alle fall å være at man ikke kan klandre andre for å fare med løgn, når til og med filosofer, som er så opptatt av sannhet, forteller løgner, overs. anm.

<sup>4</sup>Klipper på hver side av Gibraltar-stredet, overs. anm.

<sup>5</sup>En type seilskip som kunne bli rodd av mellom 30 og 50 roere, overs. anm.

<sup>6</sup>Vin fra Khios var regnet som en av de beste på Lukians tid, overs. anm.

<sup>7</sup>Det var ikke vanlig å drikke vinen ren, men man blandet den vanligvis ut med vann, så her gjør de det samme med den berusende vin-fisken, overs. anm.

# ANCIENT PHILOSOPHICAL FICTION:

## AN INTERVIEW WITH TIM WHITMARSH

By Alexander Myklebust

Tim Whitmarsh is A. G. Leventis Professor of Greek Culture at the University of Cambridge. He is best known for his work on the Greek literary culture of the Roman Empire, the Second Sophistic, and the ancient Greek novel. His works include many articles and monographs, the most characteristic ones being: *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation* (2001), *The Second Sophistic* (2005), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel* (2008), *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance* (2011) and his forthcoming *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. Zacharias Andreadakis is a 4<sup>th</sup> year graduate student at the University of Michigan and a visiting scholar at the University of Oslo, writing his dissertation on the ancient novel from a philosophical perspective. His research focuses primarily upon Platonism, fiction, and virtue ethics.

*Dear Tim, I will start with this rather clichéd question: What got you into the study of fiction? And why, of all genres, ancient fiction?*

The texts are very magnetic, and particularly the first novel I read, Heliodorus' *Aethiopian stories*, which is like nothing else in antiquity. It is an incredibly complex story, with flashbacks as well as opaque oracles predicting later events. It has complexity that foreshadows the *Name of the Rose* by Umberto Eco. Having studied Homer and Greek tragedy, Heliodorus blew my mind. As a graduate student, I decided to work on the novels, so I have a long history of working with them. My Ph.D. had a chapter on Heliodorus – I have always loved Heliodorus.

*So do I, as you know. I am actually very happy to hear that you started with Heliodorus. Heliodorus is, arguably, the hardest ancient writer, both in terms of the Greek, but also in terms of plot. As a kind of fiction, you compare it to Umberto Eco. Would you say that you see fiction as a unified field, in that respect?*



Illustration: Vilde Ung

You mean fiction through the ages?

*Yes. Do you think that there is a story to be told about how fiction retains some of its ancient characteristics in modern versions?*

I sense two different versions of that question. The first is whether fiction is some sort of cultural universal and if there is a central human need for fiction. I think this must be right, because fiction gives us an area in which to experiment with alternative realities. Anthropologists have studied thoroughly the role of play, for example, or the role of theatre, ritual theatre, etc. I think fiction plays a similar role. It allows us to explore ideas that are of particular urgency, either culturally or for the individual, in the safe environment of the make-believe. This is probably responding to a universal need. On the question of whether Greek fiction itself has a direct impact on modern fiction, I think that it is a yes and no answer. Yes, absolutely, in the sense that when Jacques Amyot translated Heliodorus in the 16th century, the response was absolutely sensational, and that had a huge literary effect on European literature. On the other hand, I would say that fiction and types of fiction are historically responsive, so you get different types of fiction in different eras. What is going on with the

Greek and the Roman novels, but particularly in the Greek ones, is very different from what we see in the modern novel, particularly of the 19th century and later, with the realist novels. The latter was responding to a very different set of cultural needs.

*This is an interesting take. So you have not made up your mind whether fiction is more of a cultural construct or an anthropological need?*

It is an anthropological need, but modalities of fiction vary culturally. So, for example, in early Greek culture, we do not really have an equivalent to the novel. We have epic poetry, which has fictional elements in it, and which has great self-consciousness about its own fictionality, as exemplified by the figure of Odysseus as narrator, or his Cretan lies, etc. There is a form of fiction carrying on there, but the type of fictionality that comes out there is more a subversion of the expectation of truth-telling. The whole function of epic poetry is to be veridical – it is to have the authority of the Muses and the narrator pertaining to a central code of truths. Actually, the *Odyssey* is a playful tricking of that veridical mode. The acknowledgment of this element of fictionality in the *Odyssey* is very different from the kind we get in, say, Lucian's *True Stories*, in the 2nd century AD, where he says right at the start that “the only thing you should believe in all this is that it is all made up, it is all lies.”<sup>1</sup> That is something almost unconceivable in early Greek culture. So, fictionality is universal, but the degree to it and the cultural space for it, varies from time to time.

*I take mainly two things from what you just said: one is the veridical function of earlier fiction (epic poetry), and the other is your mention of modalities of fiction. So, given that fiction, for our present purposes, should be related to philosophy, do you think that ancient fiction had some philosophical modality to it?*

Yes. I mentioned Lucian's *True Stories* and the claim that the one thing you should believe is that everything in it is a lie. That is an echo of Socrates saying that he is the wisest of all men because he knows that he knows nothing. Fiction in the Roman period (2nd–4th century AD) was written by people

that were actually saturated in early literature and earlier philosophy. On a simpler level, all these are reminiscences of Plato in particular. Plato comes out very heavily in the novels. There is another way, however, in which fiction is philosophical. Fiction is a projection of a particular worldview – and it is often a self-conscious projection of that worldview. Fiction is normally written at length, and this gives you the space to explore the implication of constructing a particular world-view. So, even if it may not be capital “P” philosophical, implicitly it addresses theories of world-making, if you like. Let me give one example: If you look at the early romances of Chariton, Heliodorus, Achilles Tatius and so on, these are written at a time when one of the principal issues in the world of philosophy is questioning determinism and how you can combine a providential view of the world with free agency. The novels reflect that absolutely. I mentioned the use of prophesy through oracles in Heliodorus. You get a prophetic motif in other novels too, but here you also get a very strong sense of plot predetermination because it is generically encoded that all of these romance novels have to end in a couple getting together in a legitimized marriage. So, they may be wandering around in Egypt, they may be kidnapped by pirates or whatever, but actually, there is some sense of predestination, a determinism to the generic function of the plot itself. So the way in which individual agency and choice is played off by looking at the prerequisite of a happy ending, has all sort of resonances against this larger background of stoic versus epicurean ideas – that is, predestination versus randomness of fate.

**So, fictionality is universal, but the degree to it and the cultural space for it, varies from time to time**

*You mentioned Lucian before and his famous True Stories dictum. Albert Camus defines fiction as a lie through which we tell the truth, and he insisted that, in order to produce philosophy, you have to write novels. Would you read the ancient novels as, arguably, a reactive movement to philosophy?*

Reaction to philosophy – you mean something more than just a reflection of current philosophical ideas?

*Yes, can fictional narrative be taken as an effort to produce a counter-paradigm for undercutting dominant ideas?*



Plato makes a very strong use of stories and myth. The idea that philosophy could be enacted through storytelling is seeded, in that sense, right from the very start. That means also that Plato is in particular associated with a certain kind of fictionality in his philosophy. He is really seen as a utopian philosopher. His *Republic* and *Laws* are seen as references to cities that could never be built. He is often opposed to the figure of Alexander the Great in this respect. Plato invented laws and a republic, but he never put them into practice. His whole Sicilian mission failed whereas Alexander was a philosopher in action, according to Plutarch's claim. He had a view of the world, he knew what he wanted to do, and then he went ahead and did it – that is political philosophy in action. So, Plato is associated with a kind of disengagement from reality, with theoreticism and philosophy being seen as a means of escape from reality. The world of *doxa* (belief) around us, he sees as unreal, we need to get beyond that into a kind of higher, transcendental realm. That is mocked in Lucian: When he goes to the underworld, he meets several philosophers but Plato is not there, because he is living on his own on an island where he puts into practice his political philosophy. This is one example, if you like, of novels using the relationship with philosophy in a commenting sort of way and at the same time exploring a long-standing cultural stereotype of Plato.



Illustration: Ashild Aurlien

*It just occurred to me that in the first book of Apuleius' Metamorphoses, there is a verbatim mention of a Socrates who makes up a very funny story about a dreadful situation where people are displaying unphilosophical behaviors, to say the least. I have thought of a more specific question for you,*

*though, since IFIKK at the University of Oslo actually combines the study of classics, history of art and ideas, along with philosophy. What do you think is the place of the study of novels in a philosophy department?*

You mean ancient novels or novels in general?

*I would say novels in general. Is there a space for novels of any sort in philosophy departments? Or, to put it differently, what is the place of fiction in philosophy?*

Good question. Philosophy, as it is conventionally constructed, is seen as a very strictly defined type, isn't it? The style of writing is often very crisp and very resistant to metaphor or to imaginative journeys, whereas in antiquity this was rather different.

Philosophy was not seen as rarefied in quite the same way. It could be seen as such, of course, since there were philosophers who were seen as very cerebral and separated from things, but philosophy was broadly seen as an art of life, particularly with Socrates being the paradigm case of

this. Socrates influenced the Cynics, the Stoics, the Sceptics and so on. The ultimate purpose of philosophy was to actually teach you how to lead a good life. That is, probably, congenial to a novelistic worldview as well. Ancient novels tend to be more invested in the idea of morality, and not necessarily focusing on good people. Achilles Tatius, for instance, has characters that are deceitful and lustful, and it seems a clear inversion of paradigms. Ancient novelistic literature is about how one lives a good life. Look at the idea of a happy ending, for example. It is a version of what the ancient philosophers would call *eudaimonia* – it is attaining not just a desire but also a position in society, a return to a polis, that is, a Greek city. The question of how you actually get there has an important connection, in that sense, with ancient philosophy as an art of living. One small example of this is found in Chariton, where the heroine finds herself pregnant in Miletus, while her husband, Chaereas, resides back in Sicily. While living in her new environment, Miletus, she meets a new man, Dionysius. She then has to make a calculation of whether to reject Dionysius, and stay loyal to her first husband, or marry him for the sake of the

baby, and pretend that the baby is his – therefore giving her baby a good life. She chooses loyalty to her child. This is an example of what the Stoics called the *kathekon* (the duty, what is appropriate), which does not really produce clear moral answers. You cannot say “I am a virtuous person, so I will do the virtuous thing.” It often involves an irresolvable dilemma, but getting it right is important for whether you achieve a sense of *eudaimonia* in the end. In ancient terms, the practical question of *eudaimonia* in the novels can be seen as played out in philosophical questions about how you actually achieve the good life.

*Speaking of good lives, I am reminded of Pierre Hadot's book, Philosophy as a Way of Life (1995), which is very influential to the thought of both Martha Nussbaum and John Cooper, especially in his relatively new book titled Pursuits of Wisdom (2012). Hadot thinks that in order to be a philosopher, you have to give up things – you have to become a specific type of person. Do you think that once we engage with fiction we change? Do you think that you have to become a specific type of person to engage with, enjoy, or create fiction?*

Answering in ancient terms again, what fiction does is to pose the question of how you relate change to continuity in human identity. The general question in the novel is how you return home and how do you reintegrate. On one level, then, it is about restoration of equilibrium. You have a city that is complete, and then it is torn apart by abduction of one of the characters or by pirates or whatever, and then the city is incomplete and needs to be restored in the end. That model would suggest that identity, then, is something that is either working or malfunctioning. In the majority of the plots, it is working at first, and then it malfunctions – and then it flips back to working again at the end. However, the novels are also rites of passage in the anthropological sense, partly because they involve young people that leave as teenagers and come back as experienced people to take an adult role, and partly because – and this goes back to the *Odyssey*, really – the novels are about cumulative experience: they are about learning lessons and the course of your experiences, and then using this applied reason to explicate yourself from difficult scenarios. When Odysseus is watching the maids while he himself is disguised, and when they are about to sleep with the suitors, he wants to kill them but he says to himself: “No, remember, when you were back with the Cyclops, the key was that you did not rush into

killing Polyphemus, because then you would not have gotten out of the cave. You waited and found the right moment.” Novels are about the ratio of different roles of identity: the idea that the self is essentially the same *and* the idea that the self can be transformed by experience. People reading novels are being encouraged to think of the novel as a journey not just for the characters but also for themselves. You live your life in a chaotic whirlpool – and narrative teaches you how to deal with that: You learn your lesson from these things so that you will not panic in the future. The transformative power of novelistic media is there.

*I am quite in agreement with that notion. I think that the more you read fiction, the more you put yourself, as Kant would put it, to this als-ab (as-if) situation. You find your own ways to progress through life. As a means of conclusion, what would you suggest as a first, indicative read so that uninitiated philosophers may discover the joys of ancient fiction?*

I first mentioned Heliodorus. He is a fantastic read and quite unlike anything in antiquity, curiously modern, playful, subversive, allegorical, high-minded, exotic. His novel is set in Egypt and Ethiopia – so from a Greek perspective, in a distant place. That sense of displacement is catholically thematized there. It is probably the most influential of the Greek novels. *Daphnis and Chloe*, the first pastoral novel on love and Chariton's *Callirrhoe*, a novel mainly focused on the actions of a woman are also unique, excellent reads.

*Thank you very much for this interview. Hope to have you in Oslo sometime soon.*

---

#### NOTES

<sup>1</sup>You can read an excerpt of Lucian's *True Stories* on page(page number).

# REISEBREV FRA LONDON: IMPERIETS HJERTE

By Jørgen Dyrestad

Det var med bange anelser jeg satte kursen mot den gamle imperiehovedstaden London, medio september. Ikke bare var jeg skeptisk til storbyen med dens smog, støy, skitt og søppel, men jeg var også bekymret for menneskene som bodde i den, og som jeg fryktet skulle være slik jeg fryktet engelskmenn flest skulle være. England, påpekte jeg overfor dem som ville fjerne fordommenes skjell fra mine øyne, har jo aldri vært et spesielt kultivert land. Andre kolonimakter, som Frankrike, Spania og det tsaristiske Russland, selv et tulleimperium som Nederland, brakte i det minste fram store forfattere, komponister og kunstnere. Storbritannia, verdensimperiet hvor solen aldri gikk ned, frambrakte Dickens, Elgar og Turner. Vel, sistnevnte kunne jeg til nød anerkjenne, men en svale gjør ingen sommer og et enkelt geni ingen kulturturnasjon, og dessuten, ville jeg indignert fortsette, var det ikke egentlig mangelen på kultur som var problemet, men mangelen på mindreverdigheidskomplekser over mangelen på kultur. For selvsagt er ikke alle nasjoner kulturturnasjoner, noe Norges eksistens gir et tilstrekkelig bevis på, og kulturløshet er til å leve med når man bare kjenner egne begrensninger. Men ikke bare var britene kulturløse; de betraktet seg samtidig som selve kulminasjonen av sivilisasjon: På grunn av sin militære og økonomiske makt følte de seg sågar berettiget, ja, forpliktet, til å ta den "hvite manns byrde" på sine skuldre og med lidende mine belære verdens folkeslag om hva kultur er – tweed, cricket, afternoon tea.

For meg, som alltid har smigret min selvfølelse ved å betrakte dressmote og selskapetikette som entartet kultur, var reisen vestover trolig et fatalt feilsteg. Jeg fryktet å møte et hovent folkeslag, hvor overlegenheten sto i stil med overfladiskheten. Rett nok visste jeg at britene også var intelligente og humoristiske, men det ville neppe hjelpe en

utlending: De ville betrakte klønete språk og manglende kjennskap til sosiale ritualer som uttrykk for et lavere kulturelt utviklingstrinn, og utvilsomt slå nedlatende, om enn aldri så intelligente vitser om det.

Den store fordelene med å være pessimistisk er at man blir positivt overrasket. Ikke bare hadde jeg glemt mesteparten av britisk litteratur – Swift, Sterne, Thomas Gray, de romantiske poetene, osv. osv. – men jeg tok også feil om folkeslaget den sprang ut av, og som jeg uventet raskt oppnådde kontakt med. Ut fra de eksemplarene jeg har

studert de siste fire månedene, vil jeg si at briter verken er arrogante eller kulturløse. De har tvert imot en velutviklet selvironi og betrakter ikke sjelden beskjedenhet som en dyd. Britene er heller ikke spesielt opptatt av etikette. De er rett nok mer taktfulle enn nordmenn, men det ser faktisk ut til å skyldes em-



Illustrasjon: Trym Horgen

pati snarere enn høflighet eller ritualisme – noe som ikke minst kan være kjærkomment når man ankommer et nytt land og en ny institusjon. Nå skal det sies at eksemplarene jeg har studert mest inngående – nemlig de jeg har studert med – ikke er det mest representative utvalget man kan tenke seg, men jeg har det samme inntrykket av den britiske allmuen for øvrig.

Nok om det. Ikke bare er innbyggerne vennligsinnede – og for øvrig mer tallrike enn noen gang, for i løpet av året vil de etter prognosene legge Blitzen bak seg og endelig være tilbake på 1939-nivå (dvs. snau 8 615 000) – men London er også en overraskende pen by. Det kommer naturligvis litt an på øynene som ser, og hvor i byen de befinner seg, men om den som eier dem er interessert i arkitektur, vil de raskt bli store og våte. London består av alt fra middelalderens festningsverker, viktoriatidens nygotikk, 1930-tallets massive art deco, til dagens oppvoksende landemerker i City. Får man derimot nok by, kan man oppsøke en av de store kongelige parkene – britene

er glade i egenskapen ”kongelig” og tilsvarende generøse med å tildele den – hvor man kan la øynene hvile på knudrete trær, snadrende ender og gressende gjess. Som nabo til Hyde Park tar jeg meg rett som det er en rusletur i enga og innbiller meg at jeg er på landet, oppvokst i skogbrynet som jeg er.

Siden dette ikke er en turistbrosjyre, skal jeg ikke utbre meg om kulturtilbudet i London; man finner naturligvis alt, til omtrent enhver tid. La meg bare nevne at London som alle andre imperiehovedsteder har en rekke storslåtte museer, og at disse er fullstendig gratis. Om man f.eks. ønsker å se på hva rikets arkeologer på mer eller mindre etisk vis klarte å få med seg hjem fra koloniene, kan man ta en halvtime på British Museum når man allikevel er i nærheten i stedet for som i mange andre imperiehovedsteder å måtte betale en dyr inngangsbillett og føle seg forpliktet til å bruke en halv dag.

Grunnen til at jeg reiste hit var for å ta doktorgrad ved King's College London, et av byens største universiteter. Sammen med bl.a. University College London, Birkbeck, og London School of Economics er King's College London en del av ”paraplyuniversitetet” University of London, men forholder seg altså ikke til dette slik collegene i Oxford til sammen utgjør ett universitet (den nøyaktige forskjellen overlater jeg til mereologisk interesserte). Som student kan man imidlertid ta fag ved flere av de andre universitetene, og det er en god del felles arrangementer. I februar vil for øvrig King's College London skifte navn til det mer snappy ”King's London”, noe som naturligvis vekker allmenn forargelse – og det hjelper ikke at begrunnelsen er ”branding-hensyn”. I dagligtalen bruker man uansett bare ”King's”.

Filosofisk institutt holder hus på Strand Campus ved Themsens nordbredd, ikke så langt fra Trafalgar Square. Filosofibygningen, i en for meg ubestemmelig stil, er trolig om- og påbygd gjennom et par hundreår, og består stort sett av korridorer og trapper – noe som gjør det litt vanskelig å finne fram de første gangene man er der. Kanskje er bygningen ment å illustrere filosofiens natur? Som Wittgensteins flueflaske er den i hvert fall grei å komme inn i, men vanskeligere å komme ut av, spesielt om man gjorde et ærlig forsøk på å trengre fram til ekspedisjonskontoret. Imidlertid er ikke bygningen spesielt stor, og når man først blir vant til at man må gå opp for å komme ned, går det nokså greit.

En annen hypotese er at bygget er konstruert for å hindre uinnvidde i å finne fram til instituttets skjulte juvel og egentlige ratio essendi, nemlig filosofibaren i kjelleren. Mange har hørt om den, få har sett den, men den finnes, og den befolkes hver onsdag – og av og til ellers, på uforutsigbart vis – av instituttets studenter og ansatte, som her har et utmerket forum for å innta en alkoholholdig drikk til en billig penge og diskutere filosofi. Og om du f.eks. har en bevissthetsfilosofisk høne å plukke med David Papineau, kan du ta den med hit og forklare anfeltelsene dine i en gemyttlig atmosfære.

Det faglige og sosiale miljøet ved King's er godt. Lærerne er dyktige og engasjerte, og har ofte navn man har hørt før, i hvert fall om man er innviet i den analytiske filosofiens mysterier. Når man i tillegg tar med tilbudet ved de andre universitetene som utgjør University of London, har man som student svært mye å velge mellom. Da bør det kanskje nevnes at de rent materielle betingelsene er dårligere enn man er kjent med fra Norge. Filosofibygget er trekkfullt og trangt, mange ansatte har kontorer på skift,

og man får tilgang til lesesal først når man er på doktorgradsnivå. I tillegg pågår en konstant lavintensitetskrig mot duene, som stadig forsøker å innta huset gjennom vinduene. Nå har King's heldigvis et stort og utmerket bibliotek, hvor det skal godt gjøres å ikke finne en plass. Der er det til gjengjeld mus. Men det er jo hyggelig med litt dyreliv.

For dem som måtte dele mine opprinnelige bekymringer, er Londons academia langt mindre rituellet enn jeg forestilte meg, men så var jo også mine forestillinger nokså vidløftige. Folk går i det de føler for, følelser som ikke virker utstuderte. Britiske studenter ser med andre ord ikke særlig annerledes ut enn norske, i hvert fall ikke for et utrent øye som mitt. Det samme gjelder professorene. De har normal hårvekst, går ikke i tweed, og røyker ikke snadde, til tross for universitetets lange tradisjoner og bygningenes til dels ærverdige preg – spesielt biblioteket med sin nygotiske Harry Potter-stil fører tankene til Oxbridge. Men de som arbeider og studerer her, er først og fremst oppatt av faget sitt.

Hvordan kommer man seg så til King's? Vel, man tar altså fly til London, men man må også komme seg inn til sentrum. Minste motstands vei er naturligvis å ta banen. For min del bruker jeg sykkel, noe som er en evig prøvelse med Londons beryktede trafikk. Da jeg var tilbake i Oslo første gang, slo det meg hvor stille byen er, og hvor lett

### **Det var ikke egentlig mangelen på kultur som var problemet, men mangelen på mindreverdighetskomplekser over mangelen på kultur.**

det er å krysse gatene. Trafikken i London er en ren plage. En ting er støyen og forurensningen, som man merker når man vasker seg i ansiktet etter en spasertur, en annen er hvordan trafikken hindrer en i å komme fram om man ikke er bilist. Som fotgjenger må man beregne rikelig med tid til å vente på rødt lys, og som syklist føler man

### **Så langt har Storbritannia heldigvis ikke innfridd noen av mine forventninger.**

seg ofte utsatt der man prøver å navigere mellom hissige privatbiler, taxier som stadig slenger opp dørene for å slippe av passasjerer, og busser høye som (toetasjers) hus. Londons kjære formann

Boris (Johnson) har satt seg som mål å doble sykkeltrafikken innen 2020, men enn så lenge er det liten framgang å spore. Den eneste framgangen jeg har sporet har funnet sted på det personlige planet: Jeg begynner endelig å bli vant til venstrekjøringen britene fortsatt tviholder på. Enn så lenge motstår jeg fristelsen til å kjøpe månedskort.

Så langt har Storbritannia heldigvis ikke innfridd noen av mine forventninger. Det eneste som egentlig stemmer med forestillinger om tomme ritualer og lettvindt pomp, er britenes fascinasjon for A) kongehuset og B) hester, aller helst i kombinasjon. På min vei til sentrum trækker jeg daglig forbi Buckingham Palace, dronningens bolig. Ikke helt sjelden må jeg vente der fordi monarken skal bæres på et eller annet vis. For eksempel kan det avholdes en viktig rytterparade opp the Mall, noe som medfører at veien må sperres for alle kjøretøy på hjul. Til å begynne med er det nokså irriterende å måtte vise ufrivillig ærbødighet ved å ofre verdifull tid på denne måten, spesielt om man har en forelesning man prøver å rekke. Men når man først går der og triller, og ser hester og hoffmarskalker spankulere i verdig sneglefart, alt mens det blinker i sverd og tusen blankpussede uniformsknapper, siger en merkelig tilfredshet på. Faner vaier, en trompet gjaller. Hodene på rytterne nikker i takt med hestenes skritt, og på toppen av hodene holder sannelig duskene på uniformsluene samme takten. Nikke, nikke. Her er så underlig ... Med ett framstår alt i England som så ytterst moderne og rasjonelt, selv venstrekjøringen og de uforståelige måleenhetene. Jeg smiler salig, nesten døs. Så er følget langt forbi og jeg er tilbake i hverdagen; jeg manøvrerer meg fram mellom dungene med kongelig hestemøkk og føler meg uventet hjemme.



*Illustrasjon: Trym Horgen*



# UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Moralisme.** Ofte brukt nedsettende om en overdreven bruk av evnen til å felle moralske dommer.

**Moralsk fiksjonalisme.** Det finnes i hovedsak to former for moralsk fiksjonalisme: hermeneutisk og revolusjonær. Revolusjonær, også kalt revisjonistisk, fiksjonalisme, er et forslag til hvordan vi kan reformere vår nåværende moralske diskurs dersom det viser seg at den har kritiske svakheter, for eksempel om den mer eller mindre utelukkende inneholder usanne påstander, slik **moralsk feilteori** (s.d.) hevder.

Revolusjonær fiksjonalisme er altså et svar på følgende spørsmål: Hva burde vi gjøre med måten vi snakker om moralske problemstillinger på, dersom få eller ingen moralske påstander er sanne? En mulighet ville være å forsøke å avskaffe bruken av moralske dommer helt. Et slikt reformforslag, kalt abolisjonisme eller eliminativisme, antas imidlertid ofte å ha sterkt negative konsekvenser, ettersom moralske dommer spiller en viktig rolle i hverdagen og i reguleringen av sosial atferd. Revolusjonære fiksjonalister tar derfor til orde for at vi burde beholde vår moralske diskurs slik den er, på tross av at den er fylt med usannheter, og at det vi burde endre, er hvordan vi forholder oss til den.

Det er viktig å merke seg at når moralske fiksjonalister snakker om hva vi *burde gjøre*, så er det ikke en formaning om hva vi *moralsk sett* burde gjøre, ettersom slike påstander hevdes å være usanne. Det er derimot ment å si noe om hva vi burde gjøre gitt individuelle eller kollektive preferanser og empiriske fakta; *hvis* vi ønsker sosialt samhold og lite kriminalitet, og eliminasjon av moralsk diskurs truer dette, *så* burde vi beholde diskursen på tross av fraværet av sanne påstander.

Mer konkret går reformanbefalingen ut på at vi burde innta en fiksjonalistisk holdning til moralske påstander. Det finnes flere måter å utbrodere hvordan dette kan gjøres på, men grovt sett kan man si at det innebærer å åpne for at det kan være legitimt å ytre påstander på tross av at de tilsynelatende er direkte usanne, og på tross av at man også selv er klar over dette. Tanken er at dette vil la oss beholde mange av fordelene ved vår nåværende moralske diskurs, uten at vi trenger å virkelig *tro* på påstandene den inneholder, eller å fremsette dem som *sanne*. Umiddelbart kan dette høres ut som en merkelig løsning, og for å få et bedre bilde av hvordan dette fungerer i praksis, kan det være greit å se hvordan en fiksjonalistisk tilnærming til en annen type diskurs enn den moralske fungerer.

En måte å forstå fiksjonsdiskurs på, er å se på mange eller flesteparten av påstandene som direkte usanne. Dette stopper oss imidlertid ikke fra å ytre dem *som om* vi trodde på dem eller *som om* de var sanne. Når man sier «Det var en gang...», så mener man ikke å *påstå* at det en gang var sånn og sånn, og man gir heller ikke uttrykk for at man tror at det en gang var sånn og sånn. Det man derimot gjør, er å ytre påstanden uten å fremsette den som sann, og uten å virkelig tro på den. Man ytrer altså en slags «liksonmpåstand». Grunnene til at vi ønsker å ytre usanne påstander *som om* de var sanne, kan være mange. Fiksjon har en rekke funksjoner ut over sin sannhetsgehalt, slik som underholdning, opplæring, emosjonelt uttrykk, eller innsikt i menneskets lodd. Disse funksjonene klarer fiksjonsdiskurser å tjene, på tross av at de ofte i overveiende grad inneholder bevisst ytrede usannheter.

På samme måte hevder revolusjonære fiksjonalister at det finnes mange gode grunner til å bevare, og til å leve oss inn i, vår moralske diskurs, selv om den er systematisk usann. Kanskje kan et moralsk rammeverk for eksempel hjelpe oss til å overkomme sterke men ugunstige impulser, og til å heller velge langsiktige og større goder. Om dette faktisk er tilfellet, er imidlertid et åpent spørsmål.

Den andre formen for moralsk fiksjonalisme, hermeneutisk fiksjonalisme, er en deskriptiv analyse av eksisterende moralsk diskurs, som hevder at den allerede mer eller mindre følger anbefalingene til revolusjonær fiksjonalisme – altså at vi allerede ytrer liksonmpåstander når vi ytrer moralske påstander.

C.B.

**Moralsk positivisme.** En betegnelse på teorier som hevder at det som gjør en moralsk regel riktig, er at den på en eller annen måte faktisk er i kraft. For eksempel vil teorier som hevder at et samfunns faktiske regler, eller guddommelige befalinger, bestemmer hva som er moralsk riktig og galt omfattes av betegnelsen. Moralsk positivisme må ikke forveksles med *positivistisk moralteori*, som er moralteori knyttet til, eller sprunget ut av, et generelt positivistisk rammeverk.

# UTENFOR AKADEMIET

## Prolog

*Har du hørt? Fiksjonen kaller  
Løp fra Akademiets haller  
Still deg opp og lutt ditt øre  
Gled deg! Snart skal du få høre  
Om Camus sitt elskovsliv  
og  
Zenons arvings trauste driv  
som  
Ikke lot seg lett fortape  
– Descartes kjente også mer enn agape  
Men det skal du se av historien under  
Slapp av; bli med på vårt lille vidunder  
Les videre! Anekdoter venter*

## Eksistensielle eskapader

Albert Camus forbindes først og fremst med filosofien om det absurde: Først når mennesket innser at døden er uunn-gåelig og livet er meningsløst, blir det i stand til å gjøre det meste ut av øyeblikket og leve livet til fulle. Og som man ofte krever av filosofer, så var Camus nøye med å leve som han preket: Han lot ikke ekteskapet stå i veien for å gripe øyeblikket, noe som resulterte i talløse utenomekteskape-lige affærer.

Camus inngikk sitt første ekteskap 20 år gammel, med Simone Hié. Ingen av partene holdt seg særlig trofaste, men det var visstnok et særlig hardt slag for ekteskapet at den morfinavhengige Simone hadde sex med legen sin i



*Illustrasjon: Martina Mercellová*

bytte mot stoff. Noen måneder etter at skilsmissen var et faktum, giftet Camus seg for andre gang, nå med matematikeren Francine Faure. Francines søster var imidlertid ikke videre imponert over utseendet hans, og syntes særlig at ørene var for utstående, som på en ape. Francine var derimot så forelsket at hun ikke brydde seg om det. «Åpen er det dyret som ligger nærest opptil mennesket», svarte hun søsteren. På tross av ører som kanskje mistet sjarmen etter hvert som årene gikk, varte dette ekteskapet helt til Camus døde i en bilulykke i 1960, 46 år gammel. Når det gjelder spørsmålet om hvorvidt Camus klarte å holde seg på den smale monogame sti i sitt andre ekteskap, svarte hans biograf: «Jeg skrev ikke en bok om Albert Camus' kjærlighetsliv – ikke en gang en telefonkatalog ville vært lang nok for det!»

### En kunnskapens kriger

I dag som vi vet så mye, vet vi hvor lite de viste i renesansen. Det som var verdt å vite på den tiden, visste imidlertid René Descartes. Det startet med en dyptpløyende og grundig utdanning på en jesuittskole, men da han hadde pløyd seg gjennom det tilhørende biblioteket måtte han finne andre måter å tilfredsstille kunnskapstørsten sin på. Han begynte derfor å bruke nettene på å dissekere mennesker og katter i laboratoriet sitt. Hvorledes det gikk til at vår kjære filosof hadde laboratoriet sitt fylt av kroppar klare for disseksjon skal vi unnlate å spekulere for mye i, da dette ville tatt spalten vår for langt i retning det makabre. Vi nøyer oss imidlertid med å påpeke at det *kan* ha vært frykten for et åndelig gjensyn med sine eks-katter som ledet ham til hans beryktede doktrine om at dyr er maskiner uten følelser.<sup>1</sup> Spørsmål om liktilegnelse til side: Etter at Descartes hadde brettet opp ermene og vasket bort blodsølet, tok det ikke lang tid før han hadde en høne å plukke med både Galens og Aristoteles' medisinske og biologiske teorier. Kanskje var det på dette tidspunktet at Descartes gjorde følgende oppdagelse: «Alt jeg lærte under oppveksten, viste seg å være feil».

Etter sin jesuittutdanning kom Descartes frem til at han hadde tilbrakt nok tid på skolebenken, og at han istedenfor å være den som skjærer i døde kroppar, heller ville være den som produserer dem. Descartes dro derfor ut i krigen, nærmere bestemt trettiårskrigen som herjet Europa på 1600-tallet. Descartes, klok som han var, valgte imidlertid ikke side, men tok i stedet hyre som leiesoldat – bare

for moro skyld. Tilsynelatende var han dog ikke fremme ved frontlinjen særlig ofte: Hans vegring mot faktisk å ta del i slagene da han var på protestantenes side, resulterte etter hvert i rykter om at han i virkeligheten var en spion for Vatikanet. Redaksjonen har dessverre ikke lyktes i å hverken bekrefte eller avkrefte spionforholdet. Likevel skulle det ikke forundre oss altfor mye om mannen viste seg å være dobbeltagent i tillegg til dualist.

Mens han var i hæren, hadde Descartes en drøm som skulle vise seg å endre livet hans fullstendig. I denne drømmen ble han irettesatt av Sannhetens Ånd for sin lediggang og unytte. Denne Sannhetens Ånd tok deretter bolig i Descartes' sinn, og påvirket ham til å vie sitt liv til å anvende matematiske prinsipper på alle vitenskapene og dermed bli i stand til å fremme sikker kunnskap. Redaksjonen finner det for øvrig verdt å bemerke at ett av Descartes' berømte bidrag til filosofien er hans såkalte drømmeargument, som går som følger:

P1 Du vet ikke om du drømmer eller ikke.

P2 Dersom du ikke vet om du drømmer eller ikke, vet du ingen ting.

K Du vet ingen ting.

Mon tro om grunnen til at Descartes tok drømmen om Sannhetens Ånd så seriøst var at han etter P1 ikke visste om det faktisk var en drøm eller ikke. Det gjorde nok

ikke saken bedre at Descartes også var overbevist om at immaterielle entiteter, som Sannhetens Ånd, ikke var impotente spøkelseser, men fullt i stand til å interagere kausalt med *res extensa*. Få vil vel benekte at det er noe fryktinngytende ved tanken på å få sin konglekjertel<sup>2</sup> okkupert av en illsint ånd.

Sine åndelige påheng til tross ble Descartes etter hvert litt av en verdensmann: Han elsket å danse, fant god nytte av sine matematiske evner ved spillebordet og var en av de dyktigste fekteerne i hele Frankrike. Det kan ha vært disse dandy-tendensene som fikk ham til å forske på metoder for å hindre gråning av hår – og hvem vet, kanskje var det hans uforlignelige fekteevner kombinert med en samvit-tighetsfull natur som fikk ham til å jobbe med å utvikle en rullestol til bruk for handikappede mennesker. Eller kanskje hadde han bare en viss svakhet for annerledeshet. Som barn var han nemlig forelsket i en skjeløyd jente, og skrev varmt om denne forelskelsen: «Hver gang jeg så på hennes ufokuserte øyne, ble inntrykket i min hjerne av dette synet

**Descartes, klok som han var, valgte imidlertid ikke side, men tok i stedet hyre som leiesoldat – bare for moro skyld.**

så sterkt forbundet med det som egget opp kjærlighetens begjær at når enn jeg så skjeløyde mennesker – i lang tid etterpå – så følte jeg meg mer tilbøyelig til å elske dem enn andre.»

### **Bokseren, eselet og filosofen**

Vi har tidligere i denne spalten hørt hvordan stoicismens grunnlegger, Zenon fra Kition<sup>3</sup>, møtte sitt endelikt.<sup>4</sup> Hans arvtager, Kleanthes fra Assos, er for ettertiden mest kjent for å ha videreført denne filosofiske retningen. Men Kleanthes var opprinnelig profesjonell bokser og bryter (ikke ulikt Platon) før han la idretten på hylla og dro til

Athen for å søke lykken som filosof. Det er da ikke helt unaturlig at stoicismen skulle ende opp som hans retning, siden det er en viktig dyd for pugilister å holde seg rolig

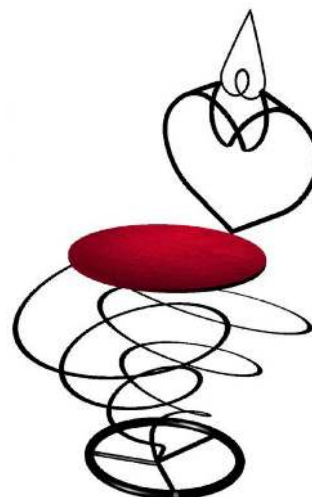
### **Dette, samt hans rykte for å være en noe treg tenker gav ham det leie kallenavnet «Eselet»**

og behersket i møtet med smerte. Men, som vi alle vet, er det ikke alltid like lukrativt å filosofere som det er å utveksle knyttnever og kvelertak. Gode Kleanthes endte altså opp med å ta en jobb som vannbærer for en gartner ved siden av studiene. Dette, samt hans rykte for å være en noe treg tenker gav ham det leie kallenavnet «Eselet». Vi kan nok forestille oss at stoikeren holdt ut også denne sjelelige smerten med oppøvd stahet.

Det skulle vise seg at Kleanthes' største styrke, den utholdende staheten, også skulle bli hans endelikt. På sine eldre dager kom han til å pådra seg en kraftig betennelse i tannkjøttet, og nektet deretter å spise mat. Infeksjon i munnhulen var nok ikke en helt uvanlig dødsårsak i antikken, men årsaksrekken som førte til denne stoikerens død var ikke helt etter normalen. Kleanthes ble nemlig kurert for betennelsen, og odontologisk sett var han etter alt å dømme ikke lenger i livsfare. Likevel, som for å leve opp til sitt stolte økenavn, lot han sin esel-stahet få settes på en siste prøve: Kleanthes nektet fortsatt å innta en eneste matbit. Som sin læremester Zenon, så hevdet han nemlig at det var tydelig hvilken vei det gikk med ham, og at han aktet å fullføre løpet selv. Og det klarte han, sta til siste slutt. For dem som husker historien om Zenon, er det åpenbart hvor vårt esel hentet inspirasjon til sin aktive dødsselvhjelp. Vi kan derfor bemerke at selv i døden var Kleanthes ikke særlig original – men desto flinkere til å videreføre sin mesters lære.

### **Epilog**

*Hvis vi skygger har fornærmet  
Hør på meg og alt er berget:  
Alt du leste var en drøm,  
Ikke forhast, ikke fordøm!  
Du kan ei si det ikke var;  
Husk på tvilens dandy far!  
Du vet ei at du ikke drømmer  
Om ei til Gudsbevis du rommer  
Så la oss si farvel for nå  
Vi lister snart av sted på tå  
Anekdoter må fordøyes  
Leser, slik vil du fornøyes  
best, helt til vi ses igjen  
Når du får ditt neste nummer;  
'Cartes og co til da forstummer!*



*Illustrasjon: Åshild Aurlien*

Kjenner du noen morsomme filosofirelaterte anekdoter? Send dem til [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no).

### **NOTER**

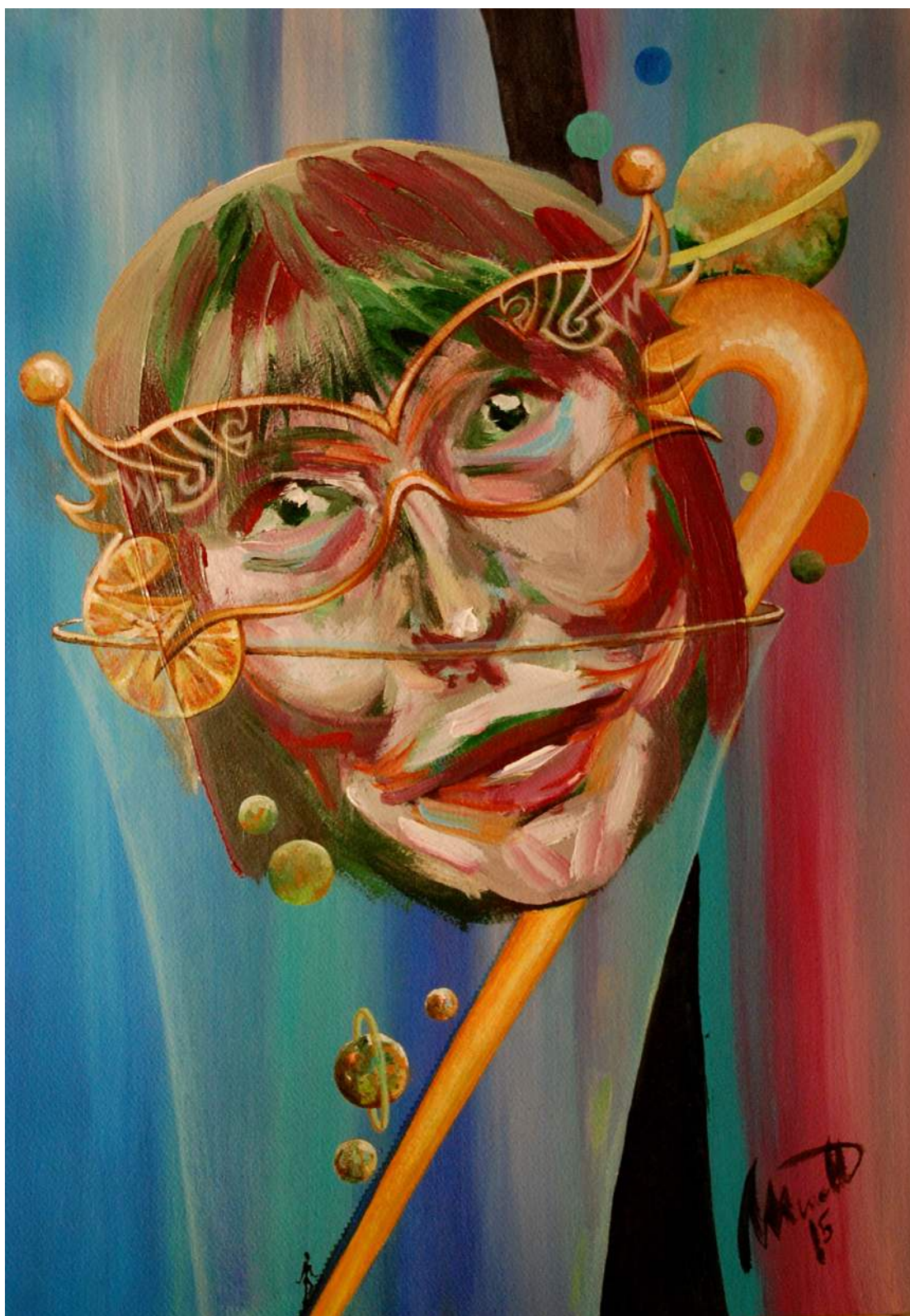
<sup>1</sup>Hvorvidt Descartes faktisk mente dette om dyr kan imidlertid betviles, se f.eks. «A Brute to the Brutes?»: Descartes' Treatment of Animals» av John Cottingham, 1978, *Philosophy* 53:206, 551–559.

<sup>2</sup>Konglekjertelen, eller epifysen, var som kjent Descartes' beste forslag for hvor sjelen hadde sitt tilknytningspunkt til det fysiske.

<sup>3</sup>Nei, dette er ikke paradoks-Zenon.

<sup>4</sup>Se «Utenfor Akademiet» i *Filosofisk supplement* 1/2013.





*Illustrasjon:* Martina Mercellová





# ENVIRONMENTAL PRAGMATISM, SYSTEMATISM AND THE REACH OF ENVIRONMENTAL ETHICS

MESTERBREV VED  
ANDERS KROSSHAVN VIK

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Oppgaven handler om den unge og ukjente grenen innen miljøfilosofi som kalles miljøpragmatisme. Den går ut på å anvende pragmatiske perspektiver innen miljøspørsmål for å gjøre miljøfilosofien mer anvendt og relevant som et verktøy i miljøsaker. Miljøfilosofien er i dag i blomstring, men synes likevel å gjøre seg svært lite gjeldende for måten miljøproblemer tilnærmes i praksis på det politiske, økonomiske og sosiale plan. Sammenlignet med for eksempel bioetikk, hvor teori er tett sammensveiset med praksis, er forskjellen påfallende. Det er synd, for filosofiske ideers potensielle betydning igjennom historien har vi bevitnet før. Marxismens nyfortolkninger av samfunnet utløste verdensomspennende samfunnsendringer, men dette potensialet for endring synes her å ligge nærmest brakk. Miljøpragmatisme handler derfor om å sette praksis foran teori og om å *endre verden fremfor kun å fortolke den*, som det het hos Marx.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Jeg forsvarer miljøpragmatismens grunnholdning om målrettethet fremfor idealisme i miljøtenkingen. Vi kan ikke vente på at det skal oppstå full filosofisk enighet før vi som filosofer begynner å samarbeide. Det er påfallende at kampene i miljøfilosofien stort sett rettes innad mot andre miljøfilosofer, snarere enn utad. Miljøfilosofien bør ha et samfunnsoppdrag og en instrumentell rolle overfor de temaene den angår. Mange mener at slik instrumentalitet er nettopp det vi bør bekjempe med miljøfilosofien, at den undergraver de verdiene som verdsetter ting for sin egen del, da særlig naturen. Jeg ser derimot ingen motsetning, og mener at instrumentalitet allerede underforstår de miljøverdiene den beskytter. Det snakkes mye om antroposentrisme, men problemene er ikke alltid først og fremst moralske, slik de tilnærmes i dag, men også systemiske. Det er allerede bred enighet om mange miljøverdier, verdier som likevel ikke omsettes i store koordinerte tiltak. For å komme videre med dette som utgangspunkt, må vi kanskje senke kravet om å komme frem til den absolutte sannheten i verdispørsmålet og heller arbeide med det vi har.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Jeg mener jo at den berører noen av de viktigste grunnene til at miljøbevegelsen har slitt med å oppnå sine mål, men jeg er kanskje ikke alene om å tenke dette om eget arbeid. Oppgaven bryter med mainstream, men jeg tror flere savner konkrete strategier fra de mange abstrakte og uhandgripelige debattene. Disse tror jeg oppgaven vil være et friskt pust for. For øvrig: Premie for påskeegget.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Å redde verden, men jeg skimtes nok på Blindern en liten stund til før overgangen til en skikkelig voksenjobb i utdannings- eller formidlingsbransjen. I mellomtiden skal jeg også leve ut min romantiske idé om den overkvalifiserte servicearbeideren i baren på Studentersamfundet.

# TWO PICTURES OF THE ITERATIVE HIERARCHY



## MESTERBREV VED IDA MARIE MYRSTAD DAHL

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Oppgaven min handler om uendelighet i matematikken. Mengdelæren er i stor grad læren om uendelige mengder, og en spesifikk oppfatning eller forståelse av mengder er den iterative oppfatningen. Denne oppfatningen er ofte sagt å fungere som en motivasjon for aksiomene i Zermelo–Fraenkels aksiomsystem for mengdelære med utvalgsaksiomet (ZFC), og fremkaller rent billedlig et mengdeunivers av hierarkisk struktur. Mengder formes på ulike nivåer eller stadier i hierarkiet. Ved ethvert nivå i hierarkiet formes alle de mengdene som kan formes fra mengder som er formet ved tidligere nivåer. Georg Cantor viste at det i matematikken finnes uendelige mengder av forskjellig størrelse. Det vil si at nokså høyt oppe i det iterative mengdehierarkiet formes større og større uendelige mengder. Men siden man hele tiden kan forme en mengde fra foregående tilgjengelige mengder, finnes det ingen universell mengde. Det er ulike syn på hvordan man skal forstå mengdehierarkiets struktur, og i oppgaven min undersøker jeg to ulike tolkninger av den iterative oppfatningen av mengder, som danner to ulike bilder av mengdehierarkiet. Den aktualistiske tolkningen sier at hierarkiet er en pluralitet som eksisterer faktisk, eller aktuelt. Det vil si at hierarkiet er uendelig mange mengder som alle eksisterer, men som ikke danner en mengde. Den potensialistiske tolkningen sier at alle mengdene i hierarkiet ikke kan sameksistere, og at hierarkiet derfor eksisterer potensielt. De to bildene av mengdehierarkiet er i all hovedsak to ulike tolkninger av hvordan uendelighet i matematikken skal forstås, og både potensialisten og aktualisten har stadig filosofihistorisk forankring, i henholdsvis Aristoteles' og Cantors begrep om uendelighet.

*Hva argumenterer du for?*

Aktualisten og potensialisten presenterer to tilsynelatende svært ulike forståelser av hierarkiets natur, men jeg mener å vise at begge tolkninger faktisk er holdbare tolkninger av den iterative oppfatningen. Samtidig argumenterer jeg for at ingen av tolkningene klarer å fullstendig tilfredsstille de kravene som er satt for å opprettholde den iterative oppfatningens rolle som motivasjon for aksiomene i ZFC. Å velge den ene tolkningen fremfor den andre, innebærer med andre ord å gi avkall på et eller annet forhold som gjør den iterative oppfatningen bedre kvalifisert som motivasjon for ZFC. Ut ifra denne diskusjonen prøver jeg også å vise at forskjellen mellom de to bildene av hierarkiet ikke nødvendigvis er så stor som det er lett å få inntrykk av.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

For meg har det tatt lang tid å lese og forstå litteraturen jeg har arbeidet med, og for de som er interessert i tematikken, er det mulig at oppgaven min kan være til hjelp for å sette seg inn i et veldig spennende område innenfor matematikkfilosofien.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Gjøre litt mer matematikk, og lese bøker.

# FILOSOFIKUIZ

*Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no) og kan belønnes.*

## SPØRSMÅL:

1. Hva heter den fiktive filosofen i Jostein Gaarders roman Sofies verden som introduserer tittelkarakteren for filosofiens historie?
2. Hvem sa: «Hvis Gud ikke fantes, ville vi ha måtte dikte ham opp»?
3. Hvilken forfatter og filosof skrev et essay om Sisyfos, som ifølge gresk mytologi ble dømt av gudene til å rulle en stein opp en fjellside (og se den falle ned igjen) i all evighet.
4. Hvem synger om store filosofers store drikkevaner i «Bruce's Philosophy Song»?
5. Hva heter komedien av Aristofanes hvor Sokrates er fremstilt som den svevende rektoren ved «Grubleriet»?
6. Leviathan er best kjent som tittelen på Thomas Hobbes mest berømte verk: den første detaljerte og mest innflytelsesrike beskrivelsen av en kontraktheori. Men hvilket fiktivt vesen viser ordet «Leviathan» egentlig til?
7. Hvilken kjent postmoderne forfatter skrev under studietiden en avhandling om Richard Taylors fatalisme, posthumt utgitt under tittelen Fate, Time, and Language: An Essay on Free Will?
8. Hva heter den fiktive filosofen i Voltaires roman Candide som forkynner at vi lever i den beste av alle mulige verdener?
9. Hva er navnet på verket som består av en novelle av forfatteren J.M. Coetzee, om en forfatter som gir en presentasjon om dyrs lidelser og rettigheter, og påfølgende kommentarer og refleksjoner fra fire akademikere, blant annet Peter Singer?
10. I hvilken dialog av Platon finner vi parabelen om Gyges ring?

## SVAR:

1. Alberto Knox
2. Voltaire, i «Letter to the author of The Three Impostors».
3. Albert Camus
4. Monty Python
5. Skyene
6. Et stort sjømonster, opprinnelig omtalt i det gamle testamente.
7. David Foster Wallace
8. Dr. Pangloss
9. The Lives of Animals
10. Staten

# NESTE NUMMER

## REALISME

Finnes den ytre verden? Finnes elektroner, kvarker og andre entiteter vitenskapen snakker om? Moralske egenskaper, som godhet og ondskap? Hva med estetiske egenskaper, som skjønnhet? Positive svar på slike spørsmål er gjerne uttrykk for filosofiske posisjoner som går under navnet realisme, og disse stemmer ofte overens med våre hverdagslige intuisjoner. Derfor er det ofte først når noen argumenterer for det motsatte at det blir relevant å snakke om realisme. Slike antirealistiske argumenter er ment å vise at noe vi, ofte åpenbart, tror finnes, ikke finnes allikevel, i alle fall ikke på den måten vi tror. Selv dagligdagse objekter, som stoler, trær og hus, kan rammes. Idealister, som George Berkeley, mente at ting som stoler bare finnes avhengig av at noen *tenker* på dem.

En måte å argumentere mot realisme på, er altså å si at det som finnes, faktisk bare finnes helt avhengig av *oss*. Etikk er et område der denne typen antirealisme er utbredt: Mange mener at det er vanskelig å se for seg at moralske egenskaper kan finnes ute i verden uavhengig av moralske aktører. Men her er det mye rom for uenighet om hva som fortjener å kalles antirealisme: Kanskje er det urimelig å kreve at moralsk realisme må innebære fullstendig uavhengig eksisterende moralske egenskaper?

Det går selvfølgelig også an å hevde at moralske egenskaper faktisk ikke eksisterer overhodet. Da er man en antirealist av typen som forfekter en *feilteori* om området. Feilteoretikere om moral mener at nesten alle moralske utsagn er usanne, rett og slett fordi det de snakker om – moralske egenskaper – ikke eksisterer. Feilteorier finnes også om andre områder, for eksempel aritmetikk: Her er påstanden at aritmetiske påstander impliserer eksistensen av platonske tall, og at vi har god grunn til å tvile på at disse eksisterer. På den andre siden har vi platonske realister, som altså mener at det finnes slike ting som platonske tall.

Vitenskapelige teorier snakker ofte om ting vi ikke kan sanse. Til tross for dette snakker vi gjerne som om de entitetene vitenskapelige teorier postulerer virkelig eksisterer. Hvis man hevder at de gjør det, er man en slags vitenskapelig realist. Et viktig argument *mot* vitenskapelig realisme er tesen om at alle vitenskapelige teorier vil være *underdeterminert* av data. Dette betyr at det alltid er flere mulige teorier som passer like godt med de tilgjengelige data. Hvorfor skal vi da tro at de uobserverbare entitetene som en vitenskapelig teori postulerer faktisk eksisterer, når det finnes andre, like gode teorier? Dette og andre argumenter leder noen filosofer til antirealistiske syn på vitenskapelige teorier.

Debatter mellom realister og antirealister finnes altså på mange områder innen filosofien. I tillegg finnes andre aktuelle og spennende debatter om realisme. En sentral debatt i persepsjonsfilosofien går for eksempel mellom indirekte realister, som mener at sanseerfaringer *representerer* det som finnes i omgivelsene, og direkte (eller «naive») realister, som mener at sansningen *presenterer* den virkelige verden selv for det sansende subjektet. Innen politisk filosofi utfordrer realister den dominerende tradisjonen ved å hevde at politikken aldri helt kan underkastes moralske krav, og at orden og autoritet har forrang for rettferdighet i staten.

Hva med deg? Har du følelsen av at det er noe alvorlig galt med våre folkelige intuisjoner, og sitter og ruger på anti-realistiske holdninger? Eller har du en liten realist i magen? Vi i *Filosofisk supplement* er interessert i å høre dine tanker om temaet. Send oss en tekst eller en idé – vi er realister om viktigheten av å gi gode tilbakemeldinger.

Ta kontakt på e-post: [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no).

Frist for innsending av tekster, utkast og ideer er 20. mars. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi tar også imot tekster som går utenfor tema.

### Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, gjerne i svart-hvitt. Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til [illustrasjon@filosofisksupplement.no](mailto:illustrasjon@filosofisksupplement.no), sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

# BIDRAGSYTERE

## **Tekst**

Ainar Petersen Miyata (f.1987) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Alexander Myklebust

Hans Robin Solberg (f. 1990) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Jørgen Dyrestad

Robert Emil Berge

Tone Sverdrup Ørebech (f. 1984) er litteraturviter ved Den kulturelle spaserstokken, Tromsø Kommune.

Øyvind Wiik Halvorsen

Zacharias Andreadakis (f.1988) er en Ph.D. student ved Universitetet i Michigan, Ann Arbor.

## **Illustrasjon**

Jostein Fyllingen (f. 1985) er grafisk designer og freelance-illustratør.

Martina Mercellová

[Mats A. Larsen (f.1985) er landskapsarkitekt (master i landskapsarkitektur).]forside?

Vilde Ung (f.1996) er elev ved videregående.

Trym Horgen (f.1991) er bachelorstudent i japansk ved UiO.

Åshild Aurlien (f.1986) har en bachelorgrad i Produktdesign fra HiOA og QUT Australia, med tilleggsfokus på grafisk design, samt årsstudium i Kunst og Design fra SFSU San Francisco.