

FILOSOFISK SUPPLEMENT

18. ÅRGANG | 1/2022

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, Frifond og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 250

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

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

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

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Sindre Brennhagen
Sjur Sandvik Strøm

Layout: Sindre Brennhagen

Økonomi: Harald Langslet Kavli
Simon Nordberg

Øvrige medlemmer: Ali Jones Alkazemi
Harald Bø
Nicola Chadwick
Mikkel Bergvall Henmo
Thea Thori Kogstad
Jack Sødahl Moland
Helge Myhre
Johannes Jacob Nagel
Jostein Nerموen
Vilde Ung
Michael Duma Voldbakken
Stian Ødegård

Forside: Tim Hereid

*Filosofisk supplement*s artikler er alle behandlet gjennom en dobbelt blind vurderingsprosess.

INNHold

- 6 **SCHELLING OM FRIHET**
Steinar Mathisen
- 20 **A FORCE OF FREEDOM OR A FURY OF DESTRUCTION?**
REASSESSING HEGEL'S CRITICISM OF ROUSSEAU'S NOTION OF THE GENERAL WILL
Sjur Sandvik Strøm
- 28 **FREEDOM AS SUBMISSION TO THE MORAL LAW**
Harald Langslet Kavli
- 34 **STOISK FRIDOM SOM BRUK**
EIT BIDRAG TIL TOLKING AV STOISK LÆRE OM FRIDOM SOM BRUK AV
LIKEGYLDIGHETER
Johne Eide
- 42 **FREE WILL AND HOW TO THINK ABOUT IT**
Johannes Jacob Nagel
- 56 INTERVJU MED OLE JACOB MADSEN
PSYKOLOGI SOM ARVTAGER FOR RELIGION
Mikkel Bergvall Henmo & Michael Duma Voldbakken
- 66 I PRAKSIS
DEN MELLOM-ARTSLEGE SORGSTRENGEN
ØKO-OMSORG OG KUNSTEN Å VERE EI NØTTESKRIKE
Knut Ivar Bjørlykhaug
- 72 BOKESSAY OM RETHINKING ECONOMICS' ØKONOMISK TENKNING
LA TUSEN BLOMSTER BLOMSTRE
Jonas Bakkeli Eide
- 88 BOKOMTALE AV ARMEN AVANESSIONS AKSELERAJON
Å TENKE SEG TIL EN *POST*-KAPITALISME
Ali Jones Alkazemi

- REPORTASJE FRA SKJERVHEIMSEMINARET 2021
100 KLOKSKAPENS MANGE FASSETTER
Sindre Brennhagen, Sjur Sandvik Strøm & Arild Megard
- OVERSETTELSE VED ISAK HÆREM
106 HERAKLITS OPPGJØR MED HOMER
Et utvalg av Heraklits fragmenter
- OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI
116 BREV 1
Seneca
- UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
118 TRENGENDE FRIHET
- UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
120 FRIEDRICH NIETZSCHE
- MESTERBREV
122 PATRICK J. WINTHER-LARSEN
- MESTERBREV
124 PETER JOHANSEN
- 126 FORRIGE NUMMER**
- 127 NESTE NUMMER**
- 128 QUIZ**
- 130 BIDRAGSYTERE**

FRIHET (#1/2022)

I sitt toneangivende verk *Du contrat social* (1762) skriver den franske opplysningsfilosofen Jean-Jacques Rousseau at mennesket er født fritt, men befinner seg i lenker overalt. Rousseaus berømte sitat er blitt forstått på vidt forskjellige måter, men like fullt tar de mange tolkningsperspektivene utgangspunkt i det man anser som en fundamental spenning mellom fri vilje og forutbestemthet, autonomi og heteronomi, uhindret selvutfoldelse og ytre tvangsinstitusjoner. Frihetsbegrepet står følgelig sentralt innen samtlige sjikter av filosofien, fra den eldgamle metafysiske debatten om fri vilje versus ulike former for determinisme, kompatibilisme og gradualisme, til nyere sosial- og politisk-filosofiske diskusjoner om negativ og positiv frihet, valgfrihet forstått konsumeristisk, samt frihetens svært divergerende grunnvilkår når det kommer til religiøs, etnisk og sosiokulturell bakgrunn.

Uansett om man skulle mene at fri vilje finnes, at mennesket er uforbeholdent fritt eller i det minste har visse grader av frihet, eller at vi så vel som kosmos er styrt av deterministiske kausallover som lar seg forklares og formuleres som naturvitenskapelige læresetninger, er én ting sikkert: Frihetsspørsmålet står like sentralt i filosofien som i menneskelivet, og kommer til å gjøre det så lenge vi eksisterer.

At *Filosofisk supplement* skulle vie et nummer til temaet, var med andre ord bare et spørsmål om tid (som også er stort spørsmål i seg selv). De inkluderte artiklene tar sikte på å belyse frihet fra flere forskjellige innfallsvinkler.

Steinar Mathisen har skrevet en artikkel der han undersøker F.J.W. Schellings verk *Om menneskets frihet*. Mange har hevdet at Schellings relativt ukjente verk, som skal ha gitt viktige impulser til så vel Schopenhauer og Nietzsche som Freud, Heidegger og Žižek innleder en ny fase i filosofien, der spørsmålet om menneskets frihet blir radikalt omfortolket. I sin artikkel fokuserer Mathisen særlig på forholdet mellom frihet og natur i Schellings skrift.

Schelling er dog ikke den eneste tyske idealisten som vies oppmerksomhet i det foreliggende nummeret. I artikkelen «A Force of Freedom or a Fury of Destruction?» drøfter Sjur Sandvik Strøm G.W.F. Hegels kritikk av Jean-Jacques Rousseaus begrep om allmennviljen. Strøm argumenterer for at Hegels kritikk dypest sett er misvisende og at Hegels konsepsjon av de objektive betingelsene for frihet bærer flere likhetstrekk med Rousseaus politiske te-

ori, som det kan være konstruktivt å undersøke nærmere. Artikkelen både bygger videre på og går i rette med innflytelsesrike fortolkninger av forholdet mellom Rousseaus og Hegels politiske teorier.

Harald Langslet Kavli viderefører rekken av artikler om tyske tenkere opptatt av frihetens vesen og grunnvilkår. I «Freedom as Submission to the Moral Law» baler Kavli med Immanuel Kants konseptualisering av frihet, autonomi og rasjonelt aktørskap. Frihet kan for Kant betraktes både som et psykologisk og transcendentalt fenomen, men det er kun sistnevnte som peker henimot en genuin autonom frihet, forstått som evnen til å skape handlingsmaksimer og etterleve moralske imperativer.

I «Stoisk fridom som bruk» tar John Eide for seg det stoiske frihetsbegrepet, slik det tilkjennegis hos blant den romerske filosofen Epiktet. Stoikerne hevder som kjent at det er mye vi ikke kan kontrollere her i verden, men likevel er mennesket, tross alle de ukontrollerbare faktorene i våre liv, utstyrt med en viss form for frihet. Den stoiske friheten består hovedsakelig i en frihet til å bruke fornuften til å reflektere over oss selv, våre inntrykk og følelser, samt vår relasjon til andre.

Har vi egentlig fri vilje? Johannes Jacob Nagel reiser *det evige spørsmål* i artikkelen «Free Will and How to Think About it». Nagel argumenterer for at den gjengse forståelsen av fri vilje (den såkalte *libertarianistiske*) er illusorisk og filosofisk uholdbar. Konsekvensene av å kvitte oss med denne illusjonen, trenger ikke å være katastrofale. Snarere kan det åpne opp for mer realistiske måter vi mennesker kan interagere med hverandre på.

Selv om *Filosofisk supplement* primært er et fagfilosofisk tidsskrift, mener vi at også denne disiplinen kan og bør berikes med perspektiver fra andre fag. Således kan vi dra lærdom av hvordan representanter fra disse eksterne fagområdene kritiserer såkalt silotenkning, som det dessverre ser ut til å bli mer og mer av. I dette nummeret har vi inkludert flere bidrag som utforsker slike perspektiver. Forhåpentligvis kan disse bidragene også kaste lys over mulige kontaktflater mellom filosofien, økonomifaget og psykologien.

Redaksjonsmedlemmene Mikkel Bergvall Henmo og Michael Duma Voldbakken har intervjuet psykologiprofessor og filosof Ole Jacob Madsen. Deres samtale kretser rundt psykologiens samfunnsmandat, mer spesifikt hvor-

dan psykologien i dag fyller noe av den rollen religionen hadde før, og hvorledes den kan risikere å bli en servil klinisk praksis som bekrefter snarere enn kritiserer utbredte tendenser i vår tid. Eksempler på dette, som intervjuet også berører, inkluderer blant annet innføringen av folkehelse- og livsmestringsfag i grunnskolen, som Madsen har kritisert ved flere tidligere anledninger, deriblant i bokform.

Til «I praksis»-spalten har Knut Ivar Bjørlykhaug, som nylig disputerte for doktorgraden i sosialt arbeid, bidratt med en tekst om det transformativt potensialet i våre emosjonelle forbindelser til naturen og ikke-menneskelige vesener, her representert gjennom økosorg og økoomsorg. Bjørlykhaug mener at det er et skrikende behov for en omkalfatring av omsorgsbegrepet i politikken; vi må utvide vår omsorgsforståelse til også å inkludere dyr, planter, land og hav – kort fortalt: det levende miljøet rundt oss som holder oss i live. For å oppnå dette, trengs det blant annet sosiale bevegelser, ikke-voldelige protestaksjoner og møteplasser hvor samtlige borgere kan tilkjenne sine tanker om hva som trengs for å etablere et bærekraftig, økologisk demokrati.

Jonas Bakkeli Eide har skrevet et bokessay med utgangspunkt i antologien *Økonomisk tenkning. Bidrag til mangfold i økonomifaget* (2021), redigert av Tone Smith, Ebba Boye og Bernt Arne Sæther. Eide gir en gjennomgang av bokens kapitler, som på ulike måter tar for seg heterodokse retninger innen økonomifaget, før han avslutningsvis drøfter hvorvidt artikkelsamlingen fremstiller økonomifagets hovedstrømning – nyklassisk teori – noe enfoldig.

I bladets andre bokanmeldelse har Ali Jones Alkazemi fordypet seg i Armen Avanesians antologi om akselerasjonismen, en mangefasettert filosofisk og politisk retning som på ulike vis behandler vår tids presserende utfordringer, hvorav kapitalismens levedyktighet er det mest sentrale spørsmålet. Alkazemi går systematisk gjennom bokens bidrag, trekker opp større idéhistoriske linjer for å belyse de respektive kapitlenes bakgrunn og perspektiv, før han vurderer den samfunnsmessige nytten av akselerasjonismens tidvis provoserende teser.

Sindre Brennhagen, Sjur Sandvik Strøm og Arild Megard har forfattet en reportasje om fjorårets utgave av Skjervheimseminaret, som gikk av stabelen i september. I reportasjen rekapitulerer trioene enkelte foredrag i varierende lengde, som behandlet ulike temaer som blant annet Aristoteles' syn på praktisk klokskap, urfolks relasjon til naturen, håndverkstradisjoner og båtbygging. Avslutningsvis gir de en kortfattet oppsummering av sitt

overordnede inntrykk om seminarhelgen.

Isak Hærem har oversatt utvalgte fragmenter fra den greske filosofen Heraklits hånd. Hærem gir en introduksjon hvor han situerer Heraklit i en større filosofi- og kulturhistorisk kontekst, og viser hvilken uunnværlig bakgrunn Homers verker danner for å kunne forstå den tradisjon som Heraklit selv skriver seg inn i. Hærem tilbyr også, for den filologisk anlagte, et utfyllende noteapparat med begrunnelser for oversettelsesvalgene.

Harald Langslet Kavli har oversatt ett av Seneca den yngres brev. Her får vi et lite innblikk i hva Seneca tenker om livets korthet samt hvordan vi bruker og bør bruke tiden vår.

I redaksjonens myteomspunne encyklopedi, Den leksikryptiske, har vi denne gangen funnet frem to korte artikler som begge omhandler frihetens mange fasetter, også her representert av to tyske filosofer. Første artikkel tar for seg Hans Jonas' begrep om det organiske livs trengende frihet, mens den andre bakser med Friedrich Nietzsches tanker om viljen til frihet.

Som alltid runder bladet av med to mesterbrev fra nyutdannede filosofer, quiz og utlysning til neste nummer.

Vi håper at det foreliggende nummeret kan fremvise noen av frihetsbegrepets mangfoldige aspekter, og ikke minst anspore til tenkning rundt et tema som ganske riktig har blitt betegnet som filosofiens *alfa omega*.

God lesning!

Sindre Brennhagen
& Sjur Sandvik Strøm
redaktører

SHELLING OM FRIHET

Av Steinar Mathisen

Hva er det Schelling egentlig vil med sitt skrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809)? Jo, han vil vise 1. at frihet og nødvendighet ikke bare er, men også må være forenlige. Vanligvis settes jo disse to opp mot hverandre, men det er karakteristisk for Schellings filosofiske posisjon, identitetsfilosofien, at alle motsetninger kun er motsetninger i kraft av en grunnleggende enhet. Og 2. at Schelling dessuten er av den mening at denne enhet kan og må erkjennes, nemlig i kraft av en spesiell form for erkjennelse som omtales som intellektuell anskuelse.

For å kunne godtgjøre at frihet og nødvendighet henger sammen i en høyere enhet, som det så er filosofiens oppgave som system å gjøre rede for, må han først alliere seg med Kant for å vise at den menneskelige frihet har en intelligibel grunn (fornuften), for så å kritisere Kants syn på frihet for at dette ikke kan inkorporere nødvendighet som et element ved friheten som sådan.

Schelling forsøker innen rammen av en idealistisk filosofi å komme bort fra forestillingen om frihet som (ene og alene) fornuftens autonomi. Frihet forstått som fornuftens autonomi fører ifølge Schelling til at fornuften (jeg'et) får overvekt i forholdet til naturen og dermed utvikler seg til vilkårlighet. I motsetning til Kant må Schelling altså være av den formening at fornuften ikke har noen ressurs i seg selv å la moralloven til å motvirke vilkårligheten i sine valg. Det utslagsgivende og rettledende for fornuftens frie valg må være noe utenfor den eller en nødvendighet i den selv. Den menneskelige frihet kan med andre ord ikke bare være det Schelling kaller «en fullstendig ubestemt evne».

For at idealismen som det filosofiske standpunkt som setter friheten i høysetet, skal få fast grunn under føttene, må den etter Schellings oppfatning kompletteres med en naturfilosofi. Men for at dette ikke skal innebære en begrensning av friheten, må denne bestemmes på en slik måte at den ikke utelukkende blir et fornuftens herredømme over naturen, men inngår i denne som dens fullendelse.

Som om et slikt filosofisk prosjekt ikke var fjernt nok fra vår dagers debatt om frihet, så byr Schellings tekst også på en rekke andre hermeneutiske utfordringer: dels er hans fremstilling til tider både usammenhengende og rotete,

dels er den gjennomsyret av skjulte historiske referanser og polemikk mot samtidige filosofer.

Ifølge Schelling er det bare en idealistisk filosofi, altså en filosofi som med utgangspunkt i Kants og Fichtes tematisering av fornuften som mulighetsbetingelse for gyldig erkjennelse og moralske handlinger, som gjør friheten til et grunnbegrep ingen filosofisk virkelighetsforståelse kan komme utenom. Denne type idealisme står ikke særlig høyt i kurs hos våre dagers filosofer, og må vel nærmest sies å være ukjent for det såkalte dannede publikum som kunne tenkes å interessere seg for frihetens problematikk.

I tillegg kommer så at Schelling beskylder hele den nyere tids filosofi for å ha et mangelfullt – for ikke å si galt – syn på naturen: «Hele den nyere europeiske filosofi har fra sin begynnelse (ved Descartes) nettopp den mangel til felles at naturen ikke eksisterer for den [...]» (2013, 79).¹ Det Schelling kritiserer hele den nyere tids filosofi – og dermed også idealismen – for, er at den mangler «en levende basis», og en slik «levende basis» kan etter hans mening bare finnes i naturen. En riktig forståelse av den menneskelige frihet forutsetter således både idealismen og en ny naturfilosofi, og det vil si en ikke-mekanistisk forståelse av naturens fenomener.

Det Schelling kritiserer den idealistiske filosofi (Kant og Fichte) for, er altså at den har akseptert den nye naturvitenskaps syn på naturen som en rent mekanistisk sammenheng. For å kunne etablere seg selv som spontan, begrunnende funksjon for erkjennelse og moral har fornuften (les: den idealistiske filosofi) skjovet naturen ut i den meningsløse kausalitetens mørke. Den makt den idealistiske filosofi mener å oppnå over naturen, vil etter Schellings mening vise seg å være fatal på sikt. Og det må vi vel gi ham rett i! Den frihet som idealismen med en viss rett påberoper seg, er nemlig kun det Schelling kaller en formell frihet, det vil si «[...] læren om at friheten består i det fornuftsbaserte prinsippets rene herredømme over sanselige begjær og tilbøyeligheter, og at det kommer fra en ren fornuft» (Ibid., 99). Men som sådan kan friheten lett utarte til subjektivt forgodtbefinnende! Det spørsmål Schelling reiser, og som enhver moderne leser burde kjenne seg igjen i, er følgende: Hva skal til for å forhindre at

den formelle frihet ikke utarter til vilkårlighet, men tvert imot realiserer seg som det han kaller «reell frihet»? Og det vil for Schelling si: Hvilken overordnet sammenheng må friheten inngå i for å bli reell frihet?

Schellings svar på dette spørsmål er at «[...] kun ut fra grunnsetningene i en sann naturfilosofi, lar den oppfatning seg utvikle som fullstendig tilfredsstillende den foreliggende oppgave» (Ibid., 81), altså redegjørelsen for menneskelig frihet som reell og ikke bare formell frihet. Men blir ikke en teori om menneskelig frihet unødig komplisert – for ikke å si nærmest umulig – hvis man, slik Schelling gjør, kobler kravet om reell frihet sammen med kravet om en ny naturfilosofi, og det attpåtil en naturfilosofi som legger til grunn at naturen er styrt av teleologiske prinsipper (og ikke bare mekanisk kausalitet) slik at naturen i seg selv blir meningsfull? Så hvorfor gjør han det?

Det korte svar på dette spørsmål er at Schelling – etter først å ha vært en entusiastisk tilhenger av Fichtes versjon av den transcendentale idealisme – var kommet til at denne form for idealisme forblir «[...] et tomt og abstrakt system [...] dersom den ikke har en levende realisme som basis» (Ibid., 79). Og med denne «levende realisme» sikter han da til en teleologisk forstått natur. Utgangspunktet for Schellings dreining mot en slik naturfilosofi mener han å finne i Kants øverste grunnsetning for erkjennelsen: «Die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung» (A151/B197).

Det Schelling (men først Fichte) helt riktig innså, er at denne grunnsetning – i det minste i deres øyne – imidlertid har to mangler: For det første etablerer den kun en delvis identitet mellom subjekt og objekt, og for det andre fører den til (eller bygger på) en dualisme mellom tingene som fenomen (Erscheinungen) og tingen i seg selv (Ding an sich). Fichtes løsning var som bekjent å gjøre identiteten fullstendig ved sin berømte – eller rettere beryktede – tanke om at jeg'et setter seg selv (Das Ich setzt sich selbst). Det vil si at det som finnes utenfor fornuften, altså das Nicht-Ich, er satt av fornuften. Det Fichte vil oppnå med denne tankegang, er å oppheve enhver motsetning mellom formen (det ideelle) og et eventuelt stoff (det reelle). Med kravet om en ny naturfilosofi ønsker Schelling på ingen måte å oppgi den tanke om den absolutte identitet mellom subjekt og objekt som den transcendentale idealismen fikk i og med Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794). Han ville tvert imot gjøre den mer fullstendig – og reell: Fornuftens prinsipper (ratio cognoscendi) må være identisk med det værendes (naturens) egne prinsipper (ratio essendi).

Så langt er vanskeligheten, det vil si det fremmedartede ved Schellings fremstilling av frihetens problem, forståe-

lig – om enn ikke særlig attraktivt for våre dagers filosofisk skolerte leser. Men det skal bli verre!

Hvis man antar at naturen har sine egne prinsipper, altså i sin kausale struktur primært er teleologisk og ikke mekanisk, da må disse prinsipper qua formål være erkjennbare som sådanne, det vil si at de må bestemmes som naturens iboende prinsipper – og ikke bare, slik Kant hadde foreslått, være regulative prinsipper for fornuftens utforskning av naturen. Det skritt Schelling tar utover Fichte, består altså i at jeg'et (fornuften) som det absolutte som garanterer identitet mellom form og stoff, løftes inn i en enda høyere enhet, en enhet som har både fornuften og naturen i seg.

Den største vanskelighet for våre dagers tilegnelse av de tanker om friheten som vi finner i Schellings skrift, er derfor ikke bare hans tanker om det absolutte, men at han omgående omtaler det absolutte som Gud og dermed uten å videre etablere en sammenheng mellom naturfilosofien og (kristendommens) Gud. Naturen er – i forhold til den menneskelige fornuft – reell, det vil si at den har sine egne prinsipper. Og disse er ifølge Schelling nedfelt i den av Gud, altså er Gud det mest reelle av alt.

I den grad idealismen – Kant, Fichte – hadde Gud med i sin filosofi, så var det kun som en slags garantist for en moralsk verdensorden. Men – hevder Schelling – «Gud er noe mer reelt enn kun en moralsk verdensorden, og Han har helt andre og mer levende bevegelseskrefter i seg enn den ynkelige subtiliteten abstrakte idealister tilskriver Ham» (Ibid., 79). Og denne sammenkobling mellom Gud og naturen er utvilsomt selve bærebjelken i Schellings syn på den menneskelige frihet, og den dermed sammenhengende ondskap i verden.

Men dermed har Schelling manøvrert seg inn i en tofrontskrig, og det er som bekjent den vanskeligste av alle former for krigføring. På den ene siden må han bekjempe idealismen som han delvis fremdeles er alliert med – uten idealisme, ingen frihet – fordi den er abstrakt og naturfiendtlig, på den andre siden må han bekjempe den tradisjonelle metafysikk (og teologi) som riktignok holder fast ved Gud og naturen som Guds skaperverk, men som ikke har noen plass for den menneskelige frihet – og dermed heller ingen tilfredsstillende forklaring på det onde i verden.

Det er denne tofrontskrig som gjør Schellings skrift så uoversiktlig i argumentasjonen, og som dessuten gjør det fremmed og vanskelig tilgjengelig ut fra våre (les: mine) fordommer. Spørsmålet blir dermed om den tofrontskrig Schelling legger opp til, er nødvendig for å redde friheten fra naturmekanismens grep samtidig som den hindrer at friheten blir grenseløs, det vil si vilkårlig.

Det er en slags stormannsgalskap som preger Schellings prosjekt for så vidt som man i store deler av skriftet får inntrykk av at han skriver skapelsesberetningen på nytt. Og det ut fra – og som en korrigerende av – den idealistiske filosofis lære om fornuftens spontanitet (Kant), og at den som sådan også er absolutt (Fichte). Nå er det vanskelig nok å hankses med temaet «det absolutte» selv i dets rent filosofiske form, og bedre blir det selvsagt ikke når man – som Schelling – tar skrittet fullt ut og setter det absolutte likt med Gud.

Idealismens lære om fornuftens spontanitet og dermed affiniteten til temaet «det absolutte» kommer selvsagt best frem i Fichtes berømte (berytete) utsagn om «das Ich setzt sich selbst». Jeg'et, fornuften, er altså ubetinget og dermed noe absolutt. Ikke desto mindre er neste trinn hos Fichte at jeg'et setter et ikke-jeg. Så hvorfor må fornuften sette noe utenfor seg selv, og dermed forholde seg til noe betinget (som oven i kjøpet er dets eget verk)? Skal jeg'et være absolutt, må denne setten av et ikke-jeg være nødvendig som et indre trekk ved fornuften, jeg'et. Dermed faller frihet og nødvendighet sammen i det absolutte. I Schellings teologiske språkdrakt gjenfinner vi dette som tanken om Gud som sin egen grunn (causa sui), men da med den tilføyelse at Gud ikke kan være sin egen grunn uten samtidig, altså med nødvendighet, også å være grunn for eksistens av alt annet.

Å gjøre seg tanker om det absolutte, er for de fleste filosofer i våre dager en risikosport som de nødig innlater seg på.² Og bedre blir det selvsagt ikke – men heller verre – når man som Schelling setter det absolutte likt med Gud. Som absolutt er Gud selvsagt ubetinget, han er uavhengig og selvberoende, det vil si ren spontanitet og dermed frihet. Så hvorfor betinger Gud seg selv ved å åpenbare seg, det vil si skape noe som – i det minste tilsynelatende – er uavhengig? Det Schelling gjør med sitt skrift *Om den menneskelige frihet*, er intet mindre enn å gjenfortelle skapelsens mysterium på en slik måte at den menneskelige frihet kan innta en konstruktiv plass i skaperverket!

For å få til dette må Schelling bygge på en distinksjon fra Spinoza, nemlig skillet mellom naturen som skapt (natura naturata) og naturen som skapende (natura naturans). I naturen som formålsrettet streben og i den menneskelige frihet som reell, det vil si som fundamentert i naturen, skjer det hele tiden en ny skapelse, og i sin mest kognitive form, det vil si som menneskelig erkjennelse i kraft av fornuftens spontanitet, altså den menneskelige frihet, er denne skapelse avhengig av en reell motkraft, det onde. Som lokalisert til friheten (og naturen) er det onde derfor noe mer enn bare fornuftens egen negativitet, det er en

reell makt. Det er et permanent element i naturen som skapende kraft (natura naturans), og i det absolutte som alle motsetningers enhet og grunn (noe Schelling setter likt med Guds åpenbaring i tiden).

Når Schelling med sine mange forskjellige utkast til en naturfilosofi³ gjeninnfører en ideal dimensjon i naturen, blir konsekvensen av dette at han også må forklare frihet som noe annet og mer enn bare fornuftens valgfrihet, og dermed også ondskap som noe annet enn menneskelige feiltagelser (les: gal bruk av fornuften). De må begge være en del av den grunnleggende idealitet som er med på å bestemme naturen. Det onde har sin «rettmessige» plass i skaperverket! Det «onde» er ikke bare feil og mangler, det vil si en mer eller mindre tilfeldig negativitet, men det har sin egen substansialitet.

Til tross for at Schelling på ingen måte benekter den menneskelige frihet, men tvert imot synes å ville gi den et mer reelt fundament enn bare fornuften, så kommer han med sitt syn på sammenhengen mellom frihet og natur (som skapende) i sterk motsetning til grunnleggende trekk ved det opplysningsprosjekt som både Kant og Fichte bekjente seg til.

En viktig forutsetning for opplysningens prosjekt var frikoblingen av naturen fra forestillingen om Gud. Naturen er materie som bestemmes av rent mekaniske prinsipper, og ikke av ideale strukturer (formål) som er nedlagt i den fra en skapers side. Dermed kan det som skjer i naturen heller ikke betraktes under et idealt synspunkt, altså som godt eller ondt, riktig eller galt. Det som skjer, det skjer! Og i den grad det som skjer i naturen, er bestemt av ideale forutsetninger, så skyldes det menneskets inngripen i naturen. Det er derfor ene og alene mennesket med sine handlinger som må bære ansvaret for godt eller ondt, rett eller galt.

Ved å avskaffe forestillingen om Gud og naturen som hans skaperverk, flyttet opplysningens tenkere opphavet og dermed også ansvaret for all elendighet her i verden over fra en objektiv instans: Gud, til mennesket som fornuftsvesen. Det såkalte onde må følgelig ha sin grunn i en feil bruk av fornuften, det vil si mangel på opplysning, og skyldes ikke et substansielt trekk ved mennesket som sådant (les: arvesynden).

Det er en del av opplysningens prosjekt å avskaffe religionen – og erstatte den med en forståelse av virkeligheten som har fornuften som sin grunn. Men dette må nødvendigvis også føre til at det onde avskaffes – i det minste som noe grunnleggende i tilværelsen: Hvis fornuften er tilværelsens grunn, da kan det onde bare være en form for ufornuft, altså en slags ikke-virkelighet. Det onde er rent

faktisk der, men det er egentlig uten grunn, det vil si det er ikke en del av tilværelsen som fornuftig.

Det var i denne sammenheng at Kant pådro seg opplysningsfilosofenes vrede da han i 1793 offentliggjorde skriftet *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, hvor han introduserte begrepet «das radikal Böse im Menschen». Det Kant kaller «das radikal Böse im Menschen» synes altså først å komme til syne når han tematiserer en religiøs virkelighetsforståelse i kontrast til en rent fornuftsbasert virkelighetsforståelse slik den finnes i hans tidligere kritiske skrifter. Kant inntar imidlertid en særstilling innen opplysningsfilosofien med det at han altså ikke fullstendig avviser en religiøs fortolkning av tilværelsen, men forsøker å se denne i sammenheng med en fornuftsbasert virkelighetsforståelse: I den grad religionen skal spille noen rolle, må det være innenfor fornuftens grenser. Men dermed oppstår det problem at fornuften må hanskens med det onde som noe radikalt, det vil si som noe som er mer enn bare ufornuft.⁴

Det typiske for opplysningstidens filosofi – som Kants filosofi også er et eksempel på – er at fornuft og frihet kobles sammen. Ja, til de grader kobles sammen at fornuft og frihet egentlig er det samme. Men i Kants filosofi er det vel å merke ikke sammenkoblingen av fornuft og frihet som aktualiserer temaet om det onde, men tematiseringen av forholdet mellom fornuft og religion. Og det er her Schelling avviker ikke bare fra Kant, men også fra Fichte og Hegel. Hegel skriver i et brev til sin venn Schelling: «Det vi må finne en løsning på, er forholdet mellom fornuft og frihet»,⁵ og da svarer den unge Schelling: «Das A und O aller Philosophie ist Freiheit». Men da Schelling flere år senere – og etter at han har brutt både med Fichte og Hegel i og med sitt forsøk på å reformulere transcendentalfilosofien slik at den gir rom for en ny naturfilosofi – forfatter skriftet *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen* (1809), kunne forholdet mellom fornuft og frihet ikke løses uten hensyntagen til det onde.

I og med at Schelling holder fast ved idealismens grunnprinsipp om at friheten er filosofiens alfa og omega fordi den er identisk med fornuften som grunn, så blir det onde nå direkte knyttet sammen med friheten. Men Schellings undersøkelse av den menneskelige frihets sammenheng med fornuften, fører til det merkelige – og overraskende? – resultat at fornuften qua frihet eller friheten qua fornuft ikke er grunn, men «Ungrund» (en språklig nypregning som han overtar fra J. Böhme).

Det var jo nettopp ved å gjøre krav på frihet at opplysningen skulle føre til en bedre verden, det var som fritt

og selvstendig at mennesket endelig skulle forandre verden til det bedre, til en mer human verden. Og så kommer Schelling og hevder at fornuften som frihet er grunnløs og dermed uten garanti mot ondskap.

Det er muligens bare én måte å «redde» Schellings metafysiske spekulasjoner om friheten på, og det vil være å vise at den er det eneste alternativ til at den opplyste fornuft mer og mer antok karakteren av en instrumentell fornuft. Som instrumentell er fornuften kun opptatt av å treffe de rette teknisk-praktiske valg – ikke om disse er moralsk riktige eller ikke. Og dermed er veien kort til en fullstendig naturalisering av vår tenkemåte, altså at fornuften som frihet bare er et – mer eller mindre nødvendig – menneskelig selvbedrag som skyldes manglende innsikt i alle de determinerende faktorer som vårt handlingsliv er underlagt. Den eneste måte å «redde» friheten på i denne sammenheng, vil være å hevde at friheten nettopp er innsikten i at alt er nødvendig. Den nødvendighet som hersker i naturen kan i tillegg – på en mirakuløs måte – også hentes inn i fornuften og der manifestere seg som innsikt, det vil si som erkjennelse: Frihet blir dermed innsikt i nødvendigheten. Men er det ikke nettopp det også Schelling forsøker å vise – riktignok under bibehold av friheten som moralens og det godes grunn?

Når Schelling søker en løsning på problemet om forholdet mellom fornuft og frihet ved å «naturalisere» fornuften, for på den måte å gi friheten et reelt grunnlag i naturen, da går han ut fra at naturen som nødvendighetens rike også rommer de samme ideelle former fornuften qua erkjennelse avdekker. Den er ingen mekanisk og død materie, men en frembringende natur (natura naturans), altså en helt annen naturforståelse enn den som ligger til grunn for modernitetens syn på natur. Og derfor må Schellings syn på frihet sees i nøye sammenheng med hans naturfilosofi.

Transcendentalfilosofien slik den ble konsipert av Kant gjorde fornuften som spontanitet (les: frihet) til muligetsbetingelsen for enhver form for predikasjon (determinasjon). Fornuften ble med andre ord grunnlaget for at noe overhodet er gitt. Men – og dette er Schellings innspill i utviklingen av transcendentalfilosofien – må da ikke transcendentalfilosofien også føre til et annet syn på naturen enn en i bunn og grunn mekanisk, tilfeldig ansamling av massepunkter som kan bestemmes matematisk? Skal transcendentalfilosofien slik Kant hevdet virkelig være den type filosofi som med rette kan gjøre krav på å være en frihetsfilosofi, så krever dette en ny naturfilosofi.

Schellings tanker om den menneskelige frihet gir seg altså først etter at – og som en konsekvens av – hans forsøk



Collage av Simon Nordberg

på å videreutvikle transcendentalfilosofien ved hjelp av en ny naturfilosofi. Det innebærer at friheten ikke som hos Kant og Fichte blir et alternativ til naturen, noe som hører hjemme ene og alene i den noumenale sfære, men må innpasses i naturen. Dermed må forholdet – eller om man vil samspillet – mellom frihet og nødvendighet tenkes på en annen måte. De kan egentlig ikke være konkurrerende former for determinasjon, men må inngå i en slags samvirke.

Individuell frihet er selvsagt også et uomtvistelig faktum for Schelling, men han insisterer altså på at denne frihet må være reell, det vil si forankret i noe mer og annet enn det enkelte individ. Den individuelle frihet må «[...] tross alt på en eller annen måte henge sammen med verden som helhet [...]» (Ibid., 54). Det Schelling er ute etter å vise, er altså frihet som en del av verdens arkitektur – og ikke bare som et fornuftens imperativ til seg selv. Dette impliserer at verden som helhet da må kunne tenkes «[...] som et system som friheten består sammen med [...]» (Ibid.). Men – sier han i første omgang rent hypotetisk – et slikt system finnes muligens kun «[...] i den guddommelige forstand [...]» (Ibid.).

Holder man seg utelukkende til den frihet som gir seg ut fra det individuelle perspektiv, så vil denne uvegerlig måtte oppfatte seg selv som en motsetning til systemet, helheten, hvor alt jo henger sammen og på den måte er nødvendig. Våre frie, individuelle handlinger springer nemlig ikke ut fra innsikt i systemet, helheten, men ut fra den begrensede innsikt som vår posisjon i verden betinger. Derfor mer enn antyder Schelling at hvis det finnes et system hvor frihet og nødvendighet henger sammen, så må dette være identisk med det han kaller «den guddommelige» forstand.

For di friheten i sin individuelle skikkelse i prinsippet er en ubetinget makt til noe nytt, en ny skapelse, vil den alltid fremstå som muligheten til overskridelse, og dermed som noe som står utenfor ethvert system. Slik kunne det muligens forholde seg hvis det system, den helhet det her er snakk om kun hadde vært en tankemessig konstruksjon. Men slik forholder det seg nettopp ikke ifølge Schelling, og det av den grunn «[...] at alle levende vesener er avhengig av Gud [...] Dersom Gud bare et øyeblikk trakk sin makt tilbake, ville mennesket slutte å eksistere» (Ibid., 57). Den guddommelige forstand som han først antydte som en hypotetisk mulighet for å forklare sammenhengen mellom frihet og nødvendighet, forandres nå stilltiende til en dogmatisk påstand om Guds eksistens. Den radikale konsekvens av dette – som Schelling ikke rygger tilbake for – blir da at den eneste mulighet for å redde den menneskelige frihet som reell, er å legge den «[...] inn i selve

det guddommelige vesen, siden friheten er utenkelig som allmaktens motsetning» (Ibid.). Den menneskelige frihet er en del av Guds nødvendighet som alle tings grunn!

For å forstå de metafysiske (for ikke å si de kvasi-teologiske) spekulasjoner som Schelling krydrer sin fremstilling med, kan det være oppklarende å lese disse mot bakgrunn av følgende problemstillinger:

1. Hvorfor er naturfilosofien, i den skikkelse han gir den, en nødvendig komplettering og korrigerende av den transcendentale idealisme?

2. På hvilken måte legger denne naturfilosofien føringer for å kunne motvirke at fornuften som spontan ikke blir vilkårlig og herskesyk?

3. Hvorledes er den menneskelige fornuft som opphav til friheten koblet sammen med de teleologiske prinsipper som styrer naturen (gjør den skapende) og således gjør også denne til en form for fornuft? Det onde kan jo ikke være et teleologisk prinsipp på linje med de øvrige naturprinsipper?

Avhandlingen annonseres som en avhandling om den menneskelige frihet, men under lesningen får man mer og mer fornemmelsen av at det dreier som en avhandling om forholdet mellom Gud og verden. Men hvis det onde kun blir forståelig som radikalt og unngåelig for så vidt som Gud bringes inn i virkelighetsforståelsen, så er det vel like godt å holde ham utenfor? Det Schelling derfor mer eller mindre direkte sier, er at selv om vi tar vårt utgangspunkt i fornuften som erkjennelsens og moralen grunn, altså idealismens prinsipp, så vil friheten kun bli formell hvis den ikke også kan forankres i naturen. Og naturen kan da ikke forstås rent mekanisk, men teleologisk. Og skal de teleologiske prinsipper for naturforståelsen være realprinsipper og ikke bare – som hos Kant – regulative prinsipper for vår naturforståelse, da kommer vi ikke utenom å trekke inn Gud. Det er med andre ord naturfilosofien som real idealisme – og ikke bare som jeg-filosofi (Fichte) som nødvendiggjør de teologiske spekulasjoner som Schellings skrift er fullt av.

Det onde får med andre ord sin spesielle tematisering hos Schelling ved at han ikke ser det kun i relasjon til fornuften (formell idealisme), men i relasjon til naturen som teleologisk bestemt (real idealisme). Sagt annerledes: Det er fordi friheten ikke bare er formell (noumenal), men real, altså «Freiheit in der Erscheinung», at det onde blir unngåelig (radikalt). Det onde er ikke noe vi kan avskaffe ved hjelp av vår frihet som fornuftige vesener slik opp-

lysningens prosjekt forespeiler oss. Nei, det vil alltid følge med som nissen på lasset.

For den opplyste fornuft innebærer frihet at man velger det gode og ikke det onde; som opplyst kan fornuften med andre ord følgelig ikke *ville* det onde. Slik Schelling ser det, innebærer friheten som forankret i Gud (og naturen) derimot at man også kan velge det onde. Det finnes med andre ord en ond vilje! Ja, den er endog nødvendig! Hvis alt som er, er i kraft av Gud, da kan det onde ikke være en mangel, et fravær av væren, men må være en integrert bestanddel av det som er, og følgelig inherent i Gud selv. Det vil si noe Gud trenger for sin egen realisering (selvåpenbaring). Det onde forholder seg til det gode som mørket til lyset, som hatet til kjærligheten: Det ene er ikke mulig uten det andre.

Men hva innebærer det i så fall for meg som moralsk vesen? Skal jeg av den grunn slutte å bestrebe meg på gode, det vil si moralske handlinger? Det første man i denne forbindelse bør merke seg, er at Schelling ikke tematiserer forholdet mellom frihet og det onde som et moralfilosofisk problem i snever forstand, men som et problem som omfatter hele vår virkelighetsforståelse ettersom det også henger sammen med en teleologisk forstått natur som forankret i Guds skapende evne.

I den grad opplysningens filosofer utviklet en etikk, var det ut fra en selvsagt overbevisning om at moralen kunne grunnlegges enten i følelser (Hume) eller i den menneskelige fornuft (Kant), altså at man kan unngå de religionsfilosofiske problemer i etikk. Skal vi ta Schellings skrift på alvor, må dette korrigeres slik: Det er ikke mulig å unngå de religionsfilosofiske problemer i etikken.

Den strengeste form for nødvendighet (determinasjon) som vi kjenner, er den logiske nødvendighet. Men man vil lete forgjeves etter filosofer som har ment at den logiske nødvendighet er til hinder for den menneskelige frihet. Altså må man trekke den slutning at det i det minste finnes former for nødvendighet som kan koeksistere (være kompatibel) med menneskelig frihet. Logikken har (sammen med matematikken) alltid blitt ansett som den reneste form for fornuft (tenkning). Og mennesket er et tenkende vesen, det vil si at det kan bruke fornuften til å trekke logiske slutninger. Altså kan det ikke være noen prinsipiell motsetning mellom det å være et fornuftig vesen og nødvendighet. Ja, som logisk er fornuften endog opphav til nødvendighet. Men som menneske må jeg ikke nødvendigvis alltid la meg bestemme av logikken, i de fleste

tilfeller ville det bare være ufornuftig ikke å gjøre det. Uten at jeg forholder meg til – det vil si underkaster mine tanker og handlinger – logikken, ville de bli helt vilkårlige. At mine tanker og handlinger skjer innen rammen av logisk nødvendighet, viser altså at de ikke er vilkårlige, men tvert imot fornuftige.

Jeg kan la være – det vil si jeg har frihet til – å se bort fra logikkens lover og den nødvendighet de medfører, men det resulterer i at mine tanker og handlinger blir vilkårlige og meningsløse. Mine tanker og handlinger er nemlig fornuftige for så vidt som jeg fritt velger å underkaste dem logikkens nødvendighet. Den sammenheng mellom fornuft, frihet og nødvendighet som spiller en så stor rolle i Schellings argumentasjon, burde således heller ikke være helt fremmed for en moderne (les: ikke-teologisk) tankegang.

Naturen er bestemt av lovmessigheter. Det som skjer, skjer med nødvendighet. Mennesket er en del av naturen. I motsetning til hva som er tilfelle i forbindelse med den logiske nødvendighet, så finner man ganske mange filosofer som mener at naturnødvendigheten (kausalitet) er et hinder for den menneskelige frihet. Det vil si at mennesket som naturvesen, selv om det altså som sådant har fornuft og kan tenke logisk, ikke kan være fritt. I motsetning til hva som er tilfelle med den logiske nødvendighet, er vi underlagt naturens nødvendighet enten vi vil eller ikke.

Det er altså bare i den grad mennesket er et stykke natur at det er viljeløst, det vil si med nødvendighet er underlagt naturens nødvendighet. Men hvis dette gjøres til den fulle og hele sannhet om mennesket (naturalisme), da blir også logikkens lover en form for naturnødvendighet. Men jeg har frihet til å unndra meg (neglisjere) logikkens lover, riktignok på bekostning av at jeg da ikke lenger regnes som fornuftig. Som naturvesen kan jeg ikke unndra meg naturens lover.

Logikkens nødvendighet er i motsetning til naturens nødvendighet ikke kausal. Det er altså bare den kausale form for nødvendighet som er en trussel mot den menneskelige frihet. Og da vel å merke bare i den grad mennesket oppfattes som et rent naturvesen. Det synes da å stride mot det faktum at det også kan tenke logisk, det vil si underkaste sine tanker og handlinger en ikke-kausal form for nødvendighet.

Min logiske tenkning (altså jeg som fornuftsvesen og fritt) bør ikke stride mot naturens lovmessighet, men de følger ikke kausalt av denne på samme måte som de forskjellige fenomener innen naturen gjør det. Det er derfor god grunn til å skille mellom mennesket som tenkende vesen (fornuft) og mennesket som naturvesen. Så da blir

spørsmålet i hvilken grad naturens lovmessigheter (nødvendighet) skulle være til hinder for menneskets frihet som fornuftsvesen?

Sagt annerledes: Hvis ikke logikkens lover (nødvendighet) tvinger meg til å tenke logisk, det vil si være fornuftig, da kan vel heller ikke naturens lover (nødvendighet) gjøre det? Det eneste de «tvinger» meg til, er å tenke og handle i overensstemmelse med dem – og det er jo akkurat det samme forhold som vi fant på logikkens område.

Den nødvendighet – ufrihet – som hersker i naturen er med andre ord ingen trussel mot den menneskelige frihet. Den sier meg bare *at* jeg må respektere denne lovmessighet, ikke *hvorledes* jeg skal respektere den. At naturens lovmessighet kan manipuleres, det vil si brukes og nyttiggjøres av den menneskelige tenkning, henger nøye sammen med at den oppfattes som mekanisk. Det nye – mekaniske, ikke-teleologiske – natursyn som slo igjennom med Galilei, Kepler og Newton, gjorde samtidig naturen manipulerbar. Og det på en helt annen og langt mer radikal måte enn hva som var mulig innen det teleologiske natursyn som den tradisjonelle metafysikk opererte med. Innsikten i naturen som mekanisk lovmessighet bidro altså til å styrke den menneskelige frihet – ikke til å umuliggjøre den!

Og av den grunn ble da heller ikke den nye naturvitenskap oppfattet som noen trussel mot den menneskelige frihet av opplysningens tenkere. Den ble tvert imot sett på som et ledd i frigjøringen, det vil si den realisering av friheten (det gode liv) som er kjernen i opplysningens prosjekt. For opplysningens tenkere var det det teleologiske syn på naturen som – i dets allianse med en religiøs virkelighetsforståelse – hadde vært med på å undertrykke mennesket som fritt og selvbestemmende. Naturen som kausalt forstått ble oppfattet som frigjørende fordi denne kausalitet er «blind», den foreskriver ikke mennesket som tenkende vesen en bestemt retning, en målsetning, men overlater dette til det selv.

Som fornuftsvesen, det vil si som den eneste instans innen naturen som kjenner til målsetning og verdier, overtar nå mennesket ansvaret for «naturens gang». Å se på naturen qua kausal, mekanisk, som en trussel mot den menneskelige frihet, blir dermed intet mindre enn et forsøk på å unndra seg dette ansvar.

Kants løsning på forholdet mellom frihet og nødvendighet, slik vi finner det i den tredje antinomi, er således helt i pakt med den generelle tendens innen opplysningsfilosofien. Det Kant hevder her, er at det finnes to forskjellige former for kausalitet: naturens og frihetens. Ut fra vår teoretiske innsikt i naturens kausalitet kan vi gripe inn i

denne ved å underlegge den målsetninger som har sin opprinnelse i fornuften. Dette gjelder selvsagt først og fremst for fornuften som praktisk-instrumentell, altså en bruk av fornuften som først og fremst er styrt av nytte og velferd. Slike målsetninger synes uten videre å ha blitt ansett for moralske av den vanlige opplysningstenkningen. Men det var ikke nok for Kant. For at den praktiske fornuft ifølge Kant også skal kunne bli moralsk, altså danne grunnlaget for hvorfor visse målsetninger er gode og andre onde, må den først i kraft av det kategoriske imperativ (moralloven) omdannes til den gode vilje. Vi støter her på en annen type frihet enn den som ligger i at fornuften realiserer sine målsetninger. Nemlig en frihet til å danne viljen (viljesdannelse) som ligger forut for manipuleringen av det empiriske materiale (kausalforholdene i naturen).

Den løsning Kant gir på den tredje antinomi (den såkalte frihetsantinomien) innebærer derfor ikke bare at han skiller mellom naturens kausalitet og frihetens kausalitet, men at han begrunner dette skillet med det transcendentale standpunkt, altså ved å skille mellom «Erscheinungen» og «Ding an sich», mellom sanseverden og den intelligible verden. Dette skillet utgjør selvsagt et gedigent stykke metafysikk, det er derfor lite populært selv blant såkalte kantianere (særlig med amerikansk aksent) i våre dager. Nå var Schelling en rensnikket og uredde metafysiker og hadde derfor andre problemer med løsningen på frihetsantinomien. Han mente kort sagt at den ikke var metafysisk (les: radikal) nok ettersom den opererte med en dualisme både mellom verden og fornuften og mellom de forskjellige former for fornuft.

Det synes å være et grunnleggende premiss for Schellings avhandling om den menneskelige frihet at fornuften som frihetens grunn ikke kan være dualistisk begrunnet. Hva skyldes denne antidualisme? Må det virkelig en så «tung» metafysisk spekulasjon til for å overvinne den kantianske dualisme, og opprette den som en opprinnelig enhet?

Filosofisk sett er dette ikke så meningsløst som mange vil ha det til i vår tid, men selv om en kritisk drøftelse av fornuftens mulighet og grenser skulle føre til en tematisering også av fornuften som opprinnelig enhet, så er det langt fra dette til uten videre slik Schelling gjør, å sette denne fornuftens opprinnelige enhet likt med Gud (og det attpåtil i kristen tapning). Eller sagt annerledes: Hvorfor skulle friheten – og med den det ondes problem – finne en bedre forklaring ved å innordnes i en metafysisk ramme som ser slik ut: fornuft = enhet = system = Gud, og dessuten slik at denne ramme realiseres som natur?

Fornuften er én. Enhver dualisme må følgelig ha sin

opprinnelse – om enn skjult – i fornuften selv. Å støtte seg på dualismen som et filosofisk standpunkt, vil derfor, ifølge Schelling, uvegerlig føre til en fornuft som er i splid med seg selv. Dette «abstrakte» synspunkt dokumenteres av den franske revolusjon: den var et forsøk på å realisere, det vil si gjøre en slik uavklart (dualistisk) fornuftsfrihet til en sosial realitet, og det endte i terror. Den fornuftens frihet som ble forsøkt realisert, var ingen «volonté générale» men en «volonté de tous», som mer og mer viste seg å være én enkeltpersons vilkårlige vilje, nemlig Robespierres.

Den vanlige frihet bestemmes av Schelling som «en fullstendig ubestemt evne til å ville det ene eller det andre av to kontradiktoriske motpoler uten bestemmelsesgrunn» (2013, 113). Her er Schellings tekst lite presis: Mens den norske oversettelse legger opp til at viljens «bestemmelsesgrunn» ikke finnes i de to valgmuligheter, kan den tyske teksten like gjerne tolkes dithen at disse «bestemmelsesgrunner» ikke finnes i selve viljen, altså forut for de empiriske forhold som det skal velges mellom, altså friheten. Har jeg valget mellom A og B, så kan det altså enten være slik at hverken A eller B er bestemmelsesgrunner for viljen, eller at jeg som villende ikke har noen grunn til å velge A fremfor B.

Schellings hovedinnvending mot det han kaller «den vanlige frihet» er derfor at den er en «fullstendig ubestemt evne», og at den dermed må legges til grunn «en ren tilfældighet i de enkelte handlinger». Denne innvending gjør det nærliggende å tolke ham dithen at «bestemmelsesgrunnen» må ligge i viljen som sådan, altså forut for det som man i frihet kan velge mellom. Hvis ikke viljen hadde sin bestemmelsesgrunn i seg selv, ville den ende som Buridans esel fordi det stilt overfor to like tilfeller ikke hadde noen grunn til å velge det ene frem for det andre.

Eksemplet er på mange måter misvisende: For det første fordi han selv jo taler om «to kontradiktoriske motpoler», men det innebærer jo at A er forskjellig fra B og at denne forskjellen i så fall kan utgjøre en bestemmelsesgrunn for utøvelse av viljens frihet. Dessuten er det nærliggende å anta at Buridans esel ikke har noen vilje, men kun selvpopphelelsesdrift, og derfor vil begynne å spise av hvilken som helst av høysåtene når sulten melder seg. Som esel har det med andre ord ingen frihet, men følger kun sin natur når sulten melder seg. Som menneske utstyrt med fri vilje, ville jeg i en slik situasjon – kanskje til og med før sulten med naturens nødvendighet meldte seg – si til meg selv, det vil si gi min vilje en bestemmelsesgrunn,

at i og med at de to høysåtene er like, spiller det ingen rolle hvilken jeg spiser av. Spise må jeg, og i dette tilfellet tvinger omstendighetene meg til å spise høy. Det er altså en fornuftig innsikt som bestemmer den menneskelige vilje i møte med de forskjellige empiriske forhold: Som naturvesen er jeg determinert til å stille sulten, men gitt de empiriske omstendigheter jeg blir sulten under, står det meg som fornuftsvesen fritt om jeg vil spise fra den høyre høystakken og ikke den venstre.

Determinismen som filosofisk standpunkt innebærer ifølge Schelling å si at det er de empiriske grunner som er bestemmelsesgrunner for viljen, den er med andre ord ikke fri for så vidt som den da ikke spontant kan la seg bestemme av fornuften. Men den kan heller ikke – slik han mener tilfelle er med det vanlige frihetsbegrep – være fri på den måte at den er en ubestemt valgevne, det ville nemlig føre til at frihet ikke kan skilles fra tilfældighet: Jeg kan riktignok velge A i stedet for B, men dette valg vil være helt vilkårlig. Viljen er utenfor enhver kausalsammenheng, men den har ingen bestemmelsesgrunn i seg selv. Dette er – merkelig nok – et synspunkt Schelling synes å tillegge Kant. Han krediterer selvsagt Kant for å ha løftet viljen ut av den empiriske kausalsammenheng, men fremholder samtidig at han ikke har klart å gi den en egen bestemmelsesgrunn. Selv om viljen som intelligibel hos Kant faller sammen med moralloven og må manifestere seg i kraft av det kategoriske imperativ, mener Schelling at den forblir ubestemt: «At for eksempel det intelligible vesen skulle bestemme seg selv ut fra ren og skjær ubestemthet uten noen grunn, fører tilbake til det ovennevnte system med valgevns likevekt» (Ibid., 115).

I motsetning til dette krever Schelling at den frie handling må følge «umiddelbart av det intelligible vesen». I og med at viljen på den måte har sin bestemmelsesgrunn i seg selv, så blir den grunnlaget for en fri handling som – paradoksalt nok – med nødvendighet er en bestemt handling. I det han omtaler som det høyere system, altså hans identitetsfilosofi (naturfilosofi), er altså viljen på samme tid både fri og bestemt. Sagt annerledes: Viljen er fri fordi den er bestemt av intelligible grunner, «dette konkrete menneskets intelligible vesen» (Ibid., 115). På det intelligible nivå er det å handle fritt og det å handle i samsvar med sin egen (intelligible) natur ett og det samme, den «absolutte nødvendighet» faller sammen med den «absolutte frihet».

Med et slikt frihetsbegrep mener Schelling å kunne styre unna både determinismen og den vilkårlighet som er resultatet av det vanlige frihetsbegrep. Hvis man tror at man unnslipper determinismen bare ved å henvise til at det er mulig å velge mellom forskjellige alternativer,

da følger man bare sine individuelle preferanser. Denne form for individuell frihet kjenner ingen grenser, den har ingen begrensende kraft i seg, og fører dermed uvegerlig til antagonisme mellom individene (lærdommen fra den franske revolusjon), som så bare kan tøyles med en ytre tvang. Men den tvang (nødvendighet) eller begrensning som er forenlig med frihet, må ifølge Schelling imidlertid følge «av det frie vesens indre nødvendighet [...]» (Ibid., 116). I det intelligible vesen faller frihet og nødvendighet sammen, alt kommer derfor an på at man kan besvare spørsmålet «Men hva er så den indre nødvendighet hos vesenet selv?» (Ibid., 116).

Det er nærmest umulig å følge Schelling i hans redegjørelse for dette. De setninger som jeg forstår, er antageligvis forståelig ut fra en helt annen kontekst enn den Schelling mener at det skal inngå i. Når jeg leser følgende: «Menneskets vesen er vesentlig dets *egen handling*» (Ibid., 116), da lyder det i mine ører som det sartreanske «eksistens går forut for essens». Men slik forholder det seg slett ikke for Schelling. Konteksten for hans tanke om at menneskets vesen er «dets egen handling», er Kants lære om fornuftens spontanitet slik denne ble radikalisert av Fichte med den berømte (beryktede) «Das Ich setzt sich selbst». Og fordi fornuftens spontanitet hos Kant kun er et annet uttrykk for det aprioriske (det som ligger til grunn for den empiriske erfaring), så foregår den jeg'ets «selvsetting» (Ibid., 117) som Schelling snakker om, utenfor tiden. Det vesen som Schelling sikter til – hvor altså frihet og nødvendighet går opp i en høyere enhet –, er følgelig ikke et resultat av mine handlinger i tiden, altså en slags moralsk status eller identitet som jeg bygger opp, men det er en skapelse av jeg'et forut for at dette utfolder seg i tiden gjennom sine handlinger. Ja, han sier det rett ut slik: «Den handling som menneskets liv i tiden er bestemt gjennom, hører ikke selv til tiden, men til evigheten [...]» (Ibid., 117). En slik handling er derfor ikke bare som hos Kant eller Fichte, kun et resultat av den måte fornuften bestemmer seg selv på for å kunne danne grunnlag for gyldig erkjennelse og moralske handlinger. Nei, den handling Schelling sikter til er «en evig handling ifølge naturen». Og ikke nok med det: «gjennom denne handling går menneskets liv helt tilbake til skapelsens begynnelse [...] som om mennesket har vært hva det er allerede fra all evighet av» (Ibid., 117; se også s. 120).

Man må gi Schelling rett i at «[...] denne ideen kan syne ufattelig for den vanlige tenkemåte [...]» (Ibid., 117). Det første den vanlige tenkemåte – i dette tilfelle altså jeg – lurer på, er jo hvorledes Schelling kan vite dette, dernest er det vanskelig for den vanlige tenkemåte å se hvorledes

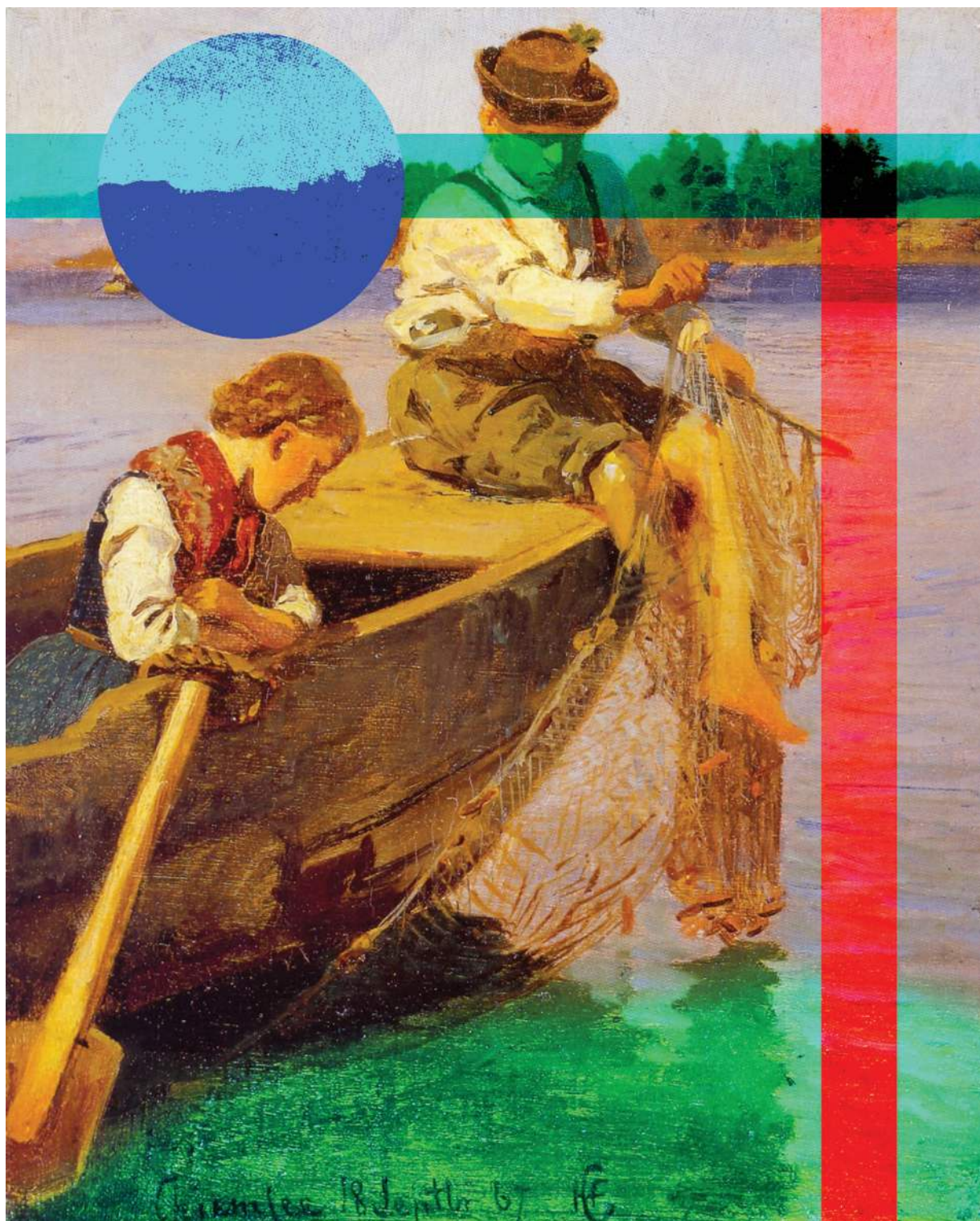
noe som ligger fast fra evighet av, er forenlig med frihet. Schellings tankegang, som altså går ut på å vise forenligheten av frihet og nødvendighet, synes å være følgende: Som opprinnelig handling er den handling som utgjør menneskets (intelligible) vesen fri fordi den «[...] nemlig går forut for bevisstheten [...]» (Ibid., 118), men at den antar karakter av nødvendighet for så vidt som den blir bevisst som tanke og handling. Ifølge Schellings identitetsfilosofi utfolder bevisstheten (tenkningen) seg nødvendigvis i motsetninger; motsetninger som riktignok kun er motsetninger i kraft av en tilgrunnliggende enhet. Denne tankegang medfører at ethvert utsagn om at *noe er*, og enhver tanke som fører til *en bestemt* handling, altså ethvert empirisk ER «[...] ikke er noe så adskilt og suksessivt som vi er nødt til å fremstille det [...]» (Ibid., 119). Og fordi den tilgrunnliggende enhet som Schelling også karakteriserer som «[...] den evige handling som er samtidig med skapelsen og som utgjør selve menneskets vesen [...]» (Ibid., 120) er uten motsetninger for så vidt som dens elementer utgjør en «samklang», da er det selvsagt heller ikke noe i veien for at «[...] det senere medvirker allerede også i det tidligere» (Ibid., 119).

Hvis vi ser bort fra den kvasiteologiske talemåte som Schelling her pakker sin argumentasjon inn i, så kommer han vel ikke frem til noe annet enn en tradisjonell teleologisk ramme for friheten, altså organismen som modell for forholdet mellom helhet og del. Som deler i en organisme kan de enkelte ledd ikke agere på egen hånd, men de har mulighet til å utfolde seg, det vil si bli hva de potensielt allerede er. Men denne utfoldelse (frihet) er da riktignok bestemt (determinert) av helheten. Fordelen med å forstå frihet som utfoldelse av et allerede implisitt formål, ligger selvsagt i at delenes ageren da aldri kan utarte til vilkårlighet fordi det implisitte telos setter grenser for deres utfoldelse (frihet). Det er altså ikke delene selv, de enkelte individer, som setter grensen for sin utfoldelse – frihet som selvstendig grensesetting, autonomi –, men den helhet de nødvendigvis inngår i.

Det som skjer ubevisst og med nødvendighet i naturen, skjer i menneskets verden bevisst og frivillig:

Den sanne frihet er i samklang med en hellig nødvendighet slik vi føler den i den vesentlige erkjennelse, der ånd og hjerte, kun bundet av sin egen lov, frivillig bekrefter det som er nødvendig (Ibid., 125).

Den sanne frihet består altså i at innsikt i helheten samtidig er en innsikt i nødvendighet. Spørsmålet er imidlertid om hvorledes denne kan bli sann menneskelig frihet,



Collage av Simon Nordberg

det vil si en frihet som ikke utarter til vilkårlighet. Den store forskjell fra en teleologisk strukturert natur er at det som her skjer ubevisst, i menneskelivet skjer med bevissthet, det vil si som en frivillig bekreftelse på det som er nødvendig. Og denne frivillige bekreftelse på det som er nødvendig, må da være identisk med en høyere form for en deltagende innsikt i tilværelsens grunn. Det sier seg da av seg selv at denne innsikt ikke kan være diskursiv, men må være en intellektuell anskuelse; i en intellektuell anskuelse faller nemlig tenkning og virkelighet sammen, det vil si at tenkningen skaper det den erkjenner. Det er altså kun for den endelige menneskelige tenkning, det vil si en tenkning som er henvist til å sammenfatte det i anskuelserne gitte, at bevissthet (frihet) og natur (nødvendighet) faller fra hverandre. Der hvor den diskursive tenkning ikke kommer utenom å operere med motsetninger av typen frihet og nødvendighet, innser den intellektuelle anskuelse at disse motsetninger er et resultat av den diskursive tenkning – og derfor ikke begrunnet i virkeligheten som sådan («an-sich-Sein»).

Den samme formålsstyrte streben som gjennomsyrer naturen gjenfinnes – i det minste hvis vi kan påberope oss en intellektuell anskuelse – i menneskelivet på et høyere, det vil si bevisst, nivå, men nå altså som et resultat av frihet. Det er den samme skapelse (natura naturans) som gjennomsyrer både naturen og menneskelivet. Schelling tolker derfor den teleologiske årsakssammenheng i naturen som en form for ubevisst vilje, og denne teleologiske viljesutfoldelse er grunnstrukturen i alt som er:

Det finnes i den siste og høyeste instans slett ingen annen væren enn vilje. Vilje er urværen, og bare på urværen passer alle dens predikater: grunnløshet, evighet, uavhengighet av tiden, selvbekreftelse. Hele filosofien streber kun etter å finne dette høyeste uttrykk (Ibid., 76).

Det er ikke spesielt klargjørende for den moderne leser at Schelling straks henfaller til å omtale dette høyere standpunkt som filosofien streber mot som Gud – og ikke med den mer nøytrale filosofiske termen «det absolutte». Mye av det Schelling har å si om frihetens metafysikk, kunne til en viss grad ha latt seg oversette til dialektikken mellom helhet og del med utgangspunkt i naturens organismer. At en teleologisk forståelse av naturen er mulig uten å smugle Gud inn bakveien, er jo Aristoteles' naturfilosofi et eksempel på. Men også her finnes det jo et høyeste punkt, nemlig den første ubevegede bevegelse; dessuten var Schelling langt mer påvirket av det Platon lærer i dialogen *Timaios* enn av Aristoteles!⁶

Når så Schelling skal utdype dette høyeste punkt som filosofien som system må strebe etter, blir hans språkbruk og tankemønstre i overveiende grad teosofisk (og ikke bare teologisk) infisert. Det er ikke «hverdagskost» i våre dager å måtte finne seg til rette blant uttrykk som: «opprinnelig lengsel», «selvfødsel», «anende vilje», «nattens bevissthet», «det ondes parring», «egenviljens fødsel», «selvets død», «kjærlighetens vilje», «grunnenes vilje», «uskyldens tid», «salig indifferens», «guddommelig magi», osv., osv.

På grunn av at Schelling mot slutten av skriftet *Om menneskets frihet* mer og mer synes å fortape seg i teosofiske spekulasjoner, er det blitt foreslått at man i tråd med teologen Alfred Burtmanns forslag om en avmytologisering av *Det nye testamentet*, også skulle prøve å avmytologisere Schellings tekst. Overført til lesningen av Schelling, skulle en slik avmytologiserende lesning altså innebære at det fantes viktige innsikter i hans frihetsskrift som også kan fremstilles på annen måte enn i den teosofiske (spekulativt teologiske) språkdrakt han hentet fra J. Böhme og F. von Baader.

Tatt i betraktning at Schelling utvilsomt var en av de største begavelser i filosofiens historie, kan et slikt forslag ikke oppfattes som annet enn en fornærmelse. Schelling må ganske enkelt selv utmerket godt ha visst at han i sin fremstilling tok leseren med på ferd langt utenfor den slagne filosofiske landevei. Så derfor må han også ha ment at den språkbruk og de tankeformer som han benytter seg av i sin fremstilling av frihetsproblematikken, er nødvendig for sette forståelse av frihetsproblematikken inn i dens rette rammer!

Som bakgrunn for denne annerledeshet i fremstillingen av tankene i frihetsskriftet, ligger to fundamentale overbevisninger Schelling tidlig kom frem til i sin filosofiske utvikling – og som han på forskjellige vis forsøkte å modellere sine tanker ut fra:

Den første blir treffende formulert slik av F. Beiser:

[...] in his early years Schelling saw something that many of his contemporaries, and many still today, fail to appreciate. He recognized that the solution to the fundamental problems of epistemology requires nothing less than metaphysics. The basic question of epistemology [...] is resolvable, Schelling argued, only if we can also explain the interaction between the mental and physical, the subjective and objective, the ideal and real [...] Rightly Schelling saw that the problem of dualism would be surmountable only if philosophers rethought the nature of matter itself. If matter is only bare extension, and if mechanism is the paradigm

of explanation, then the only options are dualism and materialism (2002, 466).

Den andre overbevisning som tidlig festnet seg hos Schelling, og som han delte med hele den såkalte «Frühromantik», var tanken om at filosofien måtte bli en ny mytologi hvis den skulle kunne bli en virksom kraft i verden. Og er det noe som kjennetegner den mytologiske tenkning, så er det jo at den forklarer denne verdens hendelser og fenomener som et innslag av gudenes inngripen. Og dessuten er den mytologiske fremstillingsform sterkt preget av antropomorfisme: Tanker og begreper antar skikkelse og blir levende krefter. Det ville således være helt kontrært til Schellings grunnleggende overbevisning om at filosofien måtte utformes som en ny mytologi for å kunne motvirke den tiltagende «avfortryllelse» (M. Weber), å gi seg i kast med en avmytologisering av hans tekst. Ja, det er vel snarere slik at endog den teosofiske språkdrakt som i så stor grad blir dominerende utover i skriftet, er for rasjonalistisk; det er ingen ekte poetisk språkbruk, men gir seg ut for å være en annen og bedre form for «rasjonelle» forklaringer. Den teosofiske språkdrakt er ganske enkelt ikke egnet for å innløse romantikkens fordring om å finne og vekke det trylleformular (Zauberwort) som slumrer i alle ting.⁷

Uansett hva man måtte mene om den språkbruk som Schelling tyr til i sin fremstilling av den menneskelig frihet, så peker han på en dypere sammenheng mellom naturen og menneskets bevissthetliv:

The a priori study of the basic forces at work in nature – Naturphilosophie itself – must construct an account of nature that is continuous with our freedom; it must ‘re-enchant’ nature so that we once more have a place in it (Pinkard 2002, 181).

Den metaforiske og poetiske fremstillingsform gir seg som en konsekvens av Schellings filosofiske grunnposisjon: a) at vi må anta en grunnleggende enhet som gjør motsetningene til motsetninger, og b) at denne enhet – som i siste instans er det absolutte – ikke kan begripes, men må fremstå for en intellektuell anskuelse. Det hans fremstilling tar sikte på, er derfor å anskueliggjøre friheten som operativt element i den prosess hvor enheten kommer til syne i kraft av sine egne motsetninger, eller at motsetningene bidrar til å synliggjøre enheten som sin grunn.

Den sikre grunn som den nyere tids filosofi drømte om å avdekke – det være seg som fornuft (rasjonalisme) eller som natur (empirisme) – viser seg dermed ifølge Schelling

like mye å være en urgrunn, og som sådant opphav til et drama hvor friheten står på spill. Den menneskelige frihet som idealismen hadde løftet frem med sin lære om fornuftens spontanitet, må derfor være operativ på begge sider av skillet mellom subjekt og objekt, fornuft og natur. Det subjektive perspektiv: at mennesket med sin fornuft forsøker å finne et sikkert grunnlag for sin virkelighetsforståelse og sine moralske handlinger, er uløselig knyttet sammen med det objektive perspektiv: det vil si naturen som sikrer at fornuften ikke utarter til en urgrunn (les: vilkårlighet). Friheten er intet mindre enn det «sted» hvor disse to perspektiver konvergerer. Den er derfor noe langt mer enn bare menneskets forsøk på – i kraft av moralsk selvrealisering – å frigjøre seg fra naturen, den er tvert imot selve indikasjonen på den fundamentale sammenheng mellom fornuften i oss og fornuften i naturen.

Det onde er ikke bare en feil bruk av fornuften, altså at man treffer «gale» valg ut fra prinsipper man selv deklarerer som verdier, preferanser, men en reell bestemmelsesgrunn i viljen selv. For at viljen skal kunne være fri, må det onde være et reelt motstykke til det gode. I og med at den menneskelige frihet består i å ta parti for det gode og mot det onde, må det onde være en like selvsagt og tilgjengelig opsjon for viljen som det gode. Som fornuftige valg er de begge like naturlige!

Den mest nøkterne gjengivelse av «budskapet» i Schellings *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* synes jeg at Nicolai Hartmann har gitt, når han oppsummerer skriftet slik:

Menneskets mysterium er dets frihet. Friheten plasserer nemlig mennesket i skjæringspunktet mellom det reale og det ideale, mellom natur og ånd, mørke og lys. Friheten finnes kun der hvor disse to forskjellige riker, som to forskjellige former for bestemmelse, støter mot hverandre. Friheten vil da vise seg som den makt som baner vei for det som høyner og styrker. Det som skaper lys i mørke, er det frie vesen (1960, 153).

LITTERATUR

- Beiser, Frederick C. 2002. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism. 1781–1801*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hartmann, Nicolai. 1960 [1923]. *Philosophie des Deutschen Idealismus. Bd. I*. De Gruyter: Berlin.
- Pinkard, Terry. 2002. *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelling, Friedrich W. J. 2013. *Om menneskets frihet*. Oversatt av Øystein Skar og Bjarne Hansen. Oslo: Aschehoug.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdiétrich. 2015. *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

NOTER

- 1 Jeg siterer fra: Friedrich W. J. Schelling: *Om menneskets frihet*, oversatt av Øystein Skar og Bjarne Hansen, Aschehoug, Oslo 2013.
- 2 Skulle noen Leser være interessert i dette, kan jeg anbefale: Gunnar Hindrichs: *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a.M. 2008. Wolfgang Cramer: *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt a.M. 1976.
- 3 For en grundig drøftelse av Schellings forskjellige utkast til en naturfilosofi, se: Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik: *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München 2015.
- 4 Da nykantianismen forsøkte å gjenopplive Kants filosofi i siste halvdel av det 19. århundre, altså på et tidspunkt da opplysningens prosjekt fullt og helt var dominert av den instrumentelle fornuft, var det ikke lenger noen plass for det onde selv når man tematiserte religionen slik tilfelle for eksempel er med Paul Natorp: *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894).
- 5 «Vernunft und Freiheit bleiben unsere Lösung»
- 6 Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik gjør i sin bok *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk* (2015) oppmerksom på at Schelling allerede som 19-åring skrev en studie om Platons *Timaios*.
- 7 Schläft ein Lied in allen Dingen
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.
(Ludwig von Eichendorf)

A FORCE OF FREEDOM OR A FURY OF DESTRUCTION? REASSESSING HEGEL'S CRITICISM OF ROUSSEAU'S NOTION OF THE GENERAL WILL

By Sjur Sandvik Strøm

Introduction

The immense influence Jean-Jacques Rousseau's works exerted on G.W.F. Hegel is well-known (Vieweg 2020, 75). Despite this intellectual debt, most of Hegel's actual remarks on Rousseau's social and political philosophy remained critical (cf. Ripstein 1994, 447). This is especially evident in Hegel's analysis of Rousseau's notion of *the general will*. Instead of fulfilling its intended moral and political role—freedom—Hegel concluded that the general will, as conceived by Rousseau, inevitably had to lapse into and manifest itself in the Reign of Terror during the French Revolution (Taylor 2005, 372–3).

What are the theoretical underpinnings of Hegel's criticism of Rousseau's *general will*? Does Hegel's criticism present us with an insightful and accurate version of Rousseau's actual position and its shortcomings? In what follows, I address these two questions through an interpretation of Rousseau's *The Social Contract*, as well as Hegel's assessment of this work in *Philosophy of Right*, *Philosophy of History*, and *Phenomenology of Spirit*.

As an answer to the first question, I argue that the fundamental assumptions of Hegel's criticism of Rousseau's political philosophy are that the latter based his notion of the social contract and the general will on (i) what Frederick Neuhouser has called *methodological atomism*, and (ii) what Hegel calls individual's *arbitrary wills*. According to Hegel, Rousseau's synthesis of these points not only committed him to regard the state as a mere instrument for the protection of individual's needs and self-centered preferences. It also authorized a set of highly

abstract procedural principles for how to establish such a state, whose abundance would never amount to anything more than a destruction of current political institutions.

Turning to my second question, I will argue that this criticism of Rousseau is in fact imprecise. First, as Neuhouser has shown in one of his attempts at aligning Hegel's social philosophy with Rousseau's, the latter's version of methodological atomism does not entail an instrumental view of the state (2000, 176). Secondly—and this Neuhouser fails to mention in his book—Hegel's assertion that the general will was prone to arbitrariness overlooks those “external” constraints Rousseau actually imposed on the general will. To elucidate the real proximity between Hegel and Rousseau's positions on the objective foundations of freedom, this should be taken into consideration.

Why should we bother to highlight this proximity? Regardless of Hegel's misreading of Rousseau, his criticisms of the French Revolution do contain valuable insights into how a good cause can turn into its opposite when based on overtly abstract and detached principles. But if it turns out that Rousseau (at least in a minimal sense) theoretically anticipated Hegel in this regard, we have one more reason to return to Rousseau's political works and reconsider their relationship to the French revolutionary movement.

The article is divided into two parts: First, I present Rousseau's notion of the general will and the role it plays in his political philosophy. I then analyze the criticism Hegel raised against Rousseau and discuss its limitations.

1. Freedom and General Will in Rousseau's *Social Contract*

Rousseau's overall aim in the *Social Contract* was to develop a theory that could explain how membership in the state both satisfies humans' fundamental *dependencies* and ensures *freedom*. Following Neuhouser, we can say that Rousseau identified two fundamental human dependencies: *psychological* and *economical*. Whereas the former refers to our need for recognition from others and self-respect, the latter concerns our dependency on assistance from others to attain the basic resources we need to survive (2000, 66–7). Furthermore, Rousseau held that freedom at its most basic *subjective* level is the ability to choose how to act contrary to or in accordance with one's instincts (Rousseau 2011a, 52). However, it is not a purely *negative* form of freedom from interference—*independency*—that he imagined could be ensured through membership in the state. Rousseau located full *independency* within the hypothetical state of nature, and he had no ambitions of regressing back to this pre-political stage (Rousseau 2011b, 163). But how, then, did he believe that our subjective capacity for freedom could be united with our dependencies and ensured through membership in the state?

To explain this, Rousseau introduced his notion of the *general will*. He arrives at the formulation of this idea after having argued that the *social order* constitutes all rights, and that individuals enter it voluntarily through a *contract* (2011b, 156). This social contract, according to Rousseau, is the only way through which legitimate authority can be established. Rousseau provided a clue to what he was getting at in the following maxim:

Find a form of association that defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and, by means of which, each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before (Ibid., 164).

In other words, the authority established through the social contract is an association that will be mutually protective for *all* parts involved in it, while allowing each one “to obey only themselves”. It is this authority Rousseau calls the *general will*. As Neuhouser has pointed out, the general will can both be interpreted as a *political concept*, in the sense that it provides the basic guiding rules for a just political association, and as a description of the forms of *freedom* belonging to each citizen within the state (2000, 58). Since this dual aspect of the general will is going to

be important in the upcoming discussion, I shall now try to elaborate on it.

To analyze the general will as a political concept, we can start with Rousseau's distinction between the *general will* and the *will of all*. Whereas the latter refers to an aggregate of *private wills* that have particular objects as their content and are selective as to which individuals they seek to benefit, *the general will* is what we get when we assemble the wills of different individuals through votes and eliminate the aspects that make them incapable of being combined (2011b, 170–2). As a result, the general will directs itself towards a *common good*, and has a tendency to promote equality (Ibid., 170).

Relating this to the quote above, Rousseau's point is that a legitimate and well-functioning authority—the *sovereignty*—amounts to nothing but the operations of the general will (Ibid.). The role of this sovereignty is to be *legislative*. As Rousseau argues, this procedure actualizes the general will, but for it to remain legitimate and general, it must operate in the same way as described above: Each new statute must have general—not particular—objects as its content (Ibid., 178–9), and the laws must take the *common good* of the state and all its members into consideration, not the mere well-being of specific individuals. Rousseau further ascribed the role of *executing* these laws to the *government* (Ibid., 192).

Based on this, we can derive the following twofold relationship: As citizens, we participate in the general will (the sovereignty), while also being subjected to the laws that have been instituted through this general will (Ibid., 164). Since these laws are founded on the general interest of the members in the state, and since the private wills that may conflict with my own and other member's wills have been ruled out, one sees how Rousseau could argue that each commits oneself to the collective body but nevertheless obey oneself.

The question that remains is how our freedom is transformed when we enter the social contract and become citizens of the state. At one point, Rousseau puts forward the rather paradoxical claim that each citizen in the state must be “forced to obey” the general will, but that this simply amounts to being “forced to be free” (Ibid., 167). This formulation can be interpreted in light of Rousseau's distinctions between *independency*, *civil freedom*, and *moral freedom*. As Rousseau writes, upon entering the contract, we must first forsake the unrestricted independency we would have enjoyed in a hypothetical state of nature (Ibid., 167). Further, while humans in the state of na-

ture had the opportunity to violate whomever whenever, without lawful sanctioning, there was no real safety in it (Ibid., 176). One could also take possession of everything one was capable of by force, but it could never amount to rightful ownership (Ibid.).

With the forms of freedom that arise through the social contract, this changes. According to Rousseau, the social contract provides us with *civil freedom*, which is only limited by the *general will*. Furthermore, this civil freedom makes for *propriety of ownership*, secured by law (Ibid.). Also, laws directed by the general will are supposed to make sure that *moral and political inequalities* do not grow so big that they create the injustice, unfreedom, *personal dependency*, and distortion of human nature Rousseau described in *Origin* (Neuhouser 2000, 81). In other words: Making us dependent on the state, instead of individual's private wills (2011b, 190), is supposed to secure the economical and psychological dependencies mentioned earlier. Civil freedom, then, is what ensures negative freedom from domination of other individuals (Neuhouser 2000, 79).

Lastly, Rousseau argued that we also gain *moral freedom* upon entering the social contract and the state. It is tempting to interpret Rousseau's descriptions of this form of freedom in a Kantian vein—i.e., as autonomy (Ibid.; Neuhouser 2000, 60). Earlier, we saw how Rousseau held that freedom at its most basic subjective level concerned how we choose to react to our instincts. And according to Rousseau, entering the state will transform our instincts and make them more susceptible to justice and “the voice of duty” (2011b, 167). To be sure, we will always have private wills as individuals. But as Neuhouser remarks, Rousseau repeatedly emphasized the importance of citizens to have *properly ordered wills* that prioritize the common good over self-centered particular wills in cases where those considerations excluded one another (2000, 60). Thus, we see how the general will not only was a political concept, but also a concept describing *objective freedom*, which is *positive* in virtue of being informed by and directed towards “a shared conception of the common good” (Ibid., 79). This positive moral freedom contributes to realizing our potentials as humans, beyond our private wills (Ibid.).

How does this enable us to understand the notion that to be forced to obey the general will is tantamount to be forced to freedom? As Rousseau argued in his *Origin*, our subjective capacity for freedom, and our economical and psychological dependencies, are highly prone to violations, due to what he calls self-love [*amour propre*] (Ibid., 77; 2011b, 76). We therefore need objective conditions such as laws and institutions to function

as bulwarks against the violations that would otherwise arise through conventional inequalities and personal dependencies. Although these objective conditions render *full independence* impossible, they are nevertheless constituted by the general will, which we partake in. Here, then, Rousseau's conception of the reciprocal relationship between civil freedom and moral freedom becomes more tangible: Being limited by the general will is both what constitutes our civil freedom, and a way of practicing moral freedom. Do Rousseau's claims stand up to scrutiny?

2. Hegel's Criticism of Rousseau

Slightly adjusting Arthur Ripstein's (1994, 451) categorization of Hegel's criticism of Rousseau, I will divide it into two parts: The first part of the criticism argues that Rousseau's *contract theory* and his notion of the general will bases itself on individual's *arbitrary* wills and whatever happens to be common between them. Rousseau thereby reduces the state to a mere instrument for securing the ends of those wills. The second part tries to show that Rousseau's alleged attempt of eliminating *contingency* from the general will had to lead to the Reign of Terror during the French revolution.

Before I start analyzing these claims, it should be noted that although the two parts of Hegel's criticism might at first seem incompatible with each other, in the sense that they either imply that Rousseau's notion of the general will becomes too particular or too general, this rather constitutes a larger dialectical point Hegel is trying to make. As Ripstein notes, Hegel's overall objection against Rousseau centers around the conviction that the general will was framed in a way that made particular subjective wills and *rational* (objective) wills [vernünftige Willen] unreconcilable, and that it thus failed to do justice to both of them (Ibid. 452). The fact that Hegel did consider such a reconciliation between subjective wills and rational wills as the essence of freedom—realized within the state—is evident in many of his works (cf. 2020b, 50; PR §258). Thus, although both Rousseau and Hegel aimed at unifying subjective and objective freedom (cf. Neuhouser 2000, 54), Hegel deemed Rousseau's approach as deficient.

The first part of the criticism occurs in the introduction of Hegel's *Philosophy of Right* and is directed against both Rousseau and Kant. Hegel begins by paraphrasing Kant's formulation of the *universal principle of right*, saying that (in H.B. Nisbet's translation):

In the Kantian definition [Bestimmung] of right [...]

which is also widely accepted, the essential element [Moment] is ‘the limitation of my freedom or arbitrary will in such a way that it may coexist with the arbitrary will of everyone else in accordance with a universal law’ (1991, PR §29).

In Hegel’s view, what makes the will *arbitrary* is the fact that the only qualifications for it to count as a will is a formal structure open to any content whatsoever; it is *rationality unconstrained*, to use Ripstein’s terms (PR §15; Ripstein 1994, 451–2). If freedom amounted to an exercise of my arbitrary will, it would, in Hegel’s terms, be virtually the same as being able to do whatever one pleases to (PR §15). That would further render the will *abstract*, since the content of the will is identified and evaluated in formal terms that are entirely disconnected from the objective and rational totality (for Hegel: the historically developed norms in a community) which realizes the will.

Hegel argues that Kant’s quote expresses a common moral prioritization of the individual’s arbitrary will, which he traces back to Rousseau (PR §29). According to Hegel, Rousseau held that the *individual’s* arbitrary will (private will) was the foundation of freedom and right. As a result, everything rational had to remain outside it, as an external limitation (PR §29). What matters is simply that the arbitrary will of one individual can coexist with that of others.

Charles Taylor points out that this criticism can be interpreted in light of some other comments Hegel makes on Rousseau in the section on the state in *Philosophy of Right* (2005, 372). In that chapter, Hegel argues that Rousseau’s voluntaristic attempt to ground the state on the will was admirable but doomed to fail since his notion of this will based itself entirely on individual’s arbitrary wills and whatever happened to be common between them (PR §258). It thereby cuts itself off from history and establishes a social order on new abstract premises, where the contract and the state function as mere instruments for the protection of each individual’s arbitrary private wills and their property (PR §258 & §75). This point is echoed in *Philosophy of History*, but in this book, Hegel adds that the “*allgemeiner Wille*”—the German equivalent of the general will (*volonté general*)—in contrast to a *rational will*, was used to impose limits on citizens so that each could enjoy a purely negative freedom, rather than a positive one (2020, 55–6).

Hegel’s objection does not come as a surprise. According to Neuhausser, Rousseau was a *methodological atomist*, in the sense that he made the interests of indi-

viduals *prior to* membership in the state the foundation for constructing a good and just state (2000, 176). (By contrast, Hegel consistently remained a *methodological holist* throughout his career, meaning that he emphasized how those individual interests will always be fundamentally mediated by supra-individual, historical and social factors). Also, in the first part, we saw how Rousseau regarded membership in the state as something that could secure each citizen’s economical and psychological dependencies and freedom, as well as what he called civil freedom, provided us with negative freedom from domination from other individuals. Considered in isolation, this is not incompatible with an instrumental view of the state.

However, Rousseau’s alleged methodological atomism does not commit him to only ascribe instrumental value to the state, where protection of the private wills and negative freedom of its citizens is the sole aim (Ibid., 184). Hegel appears to either conflate Rousseau’s distinction between the will of all with the general will or ignore it altogether, implying that the common elements at the general level are reducible to the self-interests of individuals. As Neuhausser shows, the two main interests of private individuals according to Rousseau—well-being (cf. our economical and psychological dependencies) and freedom—requires social cooperation (2000, 185). But for this cooperation to ensure such interests while avoiding the traps of personal dependency, laws directed by the general will are needed, that do not have particular objects as its content, in contrast to the will of all (2011b, 178).

Now again, negative freedom as prevention *from* personal dependency was perfectly in line with Rousseau’s notion of civil freedom. And as Wokler points out, Hegel undoubtedly held that Rousseau modeled the state entirely on the structure of the civil society (1998, 46). However, for citizens to gain and sustain civil freedom, they also had to recognize their own wills in the general will and be directed towards the “shared conception of the common good”, which tends towards equality, not their private wills (2011b, 188–9). This had to be done autonomously, and in line with each citizen’s positive *moral freedom*. Rousseau’s descriptions of this moral freedom, and how it realizes a human potential beyond private interests, illustrate that he did not regard the contract and the state as mere instruments for protecting our own private wills and negative freedom (2011b, 167). Thus, Hegel not only conflated Rousseau’s notion of *the will of all* with *the general will*, but also overlooked how *negative civil freedom* and *positive moral freedom* in Rousseau presuppose one another.

Despite that the first part of Hegel’s criticism of



Collage by Simon Nordberg

Rousseau proved to be misplaced, an interesting feature of Hegel's dialectical approach to arbitrariness is that it does not limit itself to wills that only have particular content. For Hegel, a will can be as one-sided, abstract, and rationally unconstrained *on the general level*, if it excludes all particularities, or what he calls *contingencies* (Ripstein 1994, 451). This point constitutes the second part of Hegel's criticism of Rousseau's notion of the general will. And given the direction of my defense of Rousseau against the first part of Hegel's criticism, this is a concern worthy of being addressed.

The criticism gets its fullest explication in the *Phenomenology*, under the section "The absolute freedom and the terror". At this stage, Hegel writes that Spirit has one goal: absolute freedom. Furthermore, Spirit completely identifies itself with "allgemeiner Wille"—again a reference to Rousseau's general will (Hegel 2006, 386–7). As such, it has raised itself up to the "throne of the world", without letting anything outside of it stand in its way (Ibid., 387). But what really does stand outside of it is an institutionally differentiated society, where the will of each institution in the legislation—what Hegel calls *Stände* (cf. PR §300–14)—has particular objects as their content, and thereby fills different functions. For Hegel, this is necessary for any state to work (Taylor 2005, 185–6). But according to Hegel, Rousseau was against distinguishing between citizens regarding their roles in the legislation, and the general will thus could not tolerate the above-mentioned differentiation (Ibid. 186).

In the *Phenomenology*, this leads Spirit to negate all the different instantiations of particular wills that do not directly overlap with the general will (Hegel 2006 387–8; Taylor 2005, 186). And it becomes clear that this is the only thing it effectively can do: Since the general will as sovereignty won't allow itself to be represented through different institutions [Stände] that have particular wills and objects as its content, it never reaches any positive establishment of a new well-functioning social order, but instead continues to stay in a state of permanent destruction and pure negativity (Hegel 2006, 389).

As indicated earlier, Hegel at this point directly links Rousseau's notion of the general will to the Reign of Terror. Hegel's historical identification of a causality between Rousseau's *Social Contract* and the Terror is highly disputed (Wokler 1998; Ripstein 1994, 453). However, the point Hegel is trying to make is that the general will had to be attempted to be carried out by some specific group of persons (Taylor 2005, 187). And as we know,

this group, led by Robespierre, did not stop short of exterminating the institutions of the *ancien régime*. It also went after individuals who held opposing views to it—whose wills could not be implemented in the general will. As Hegel sees it, this is all a logical consequence of Rousseau's formulation of the general will. The project of the *Social Contract* then ends up in a contradiction that was latent in it all the time. As Taylor sums it up, it "[...] destroys the individual it came to liberate" (2005, 187).

Above, I pointed out that Hegel did not have any reservations against ascribing arbitrariness to wills on the general level. With Ripstein, we saw that Hegel identified arbitrariness by analyzing the degree to which the will under question related itself to rational constraints (1994, 451). Hegel did not recognize such rational constraints in the general will since its sole focus was to formally maintain itself as general. And such a condition allows the will to take on any content whatsoever, as long as it remains general. In theory, then, the general will could in Hegel's view be said to justify an elimination of all particular wills and contingencies, as well as the violence during the Reign of Terror.

Now again, both Rousseau and Hegel operate with subjective and objective conditions in accounting for freedom (Neuhouser 2000, 54). As Ripstein argues, when Hegel complains that the general will did not take contingencies into account, he refers to the lack of references to history and institutions in Rousseau's model. Whereas Rousseau's model forces citizens to obey the general will, and thereby to give up their individuality and accept the normative judgements of the formalistic general will in any matter regardless of what arbitrary content it decides on, Hegel's emphasis on history and institutions provide a more holistic and substantial basis that both avoids this arbitrariness while taking the individuals viewpoint into account (1994, 455–6). For the late Hegel—who arguably was a *reformist* rather than a revolutionary (Beiser 1993, 293)—institutions in the state are products of a dialectical and historical learning process, where previous inadequate ways of structuring communities have been sublated and replaced by new ones that are more apt to realize our freedom (cf. PR §341–60). Ripstein argues that for Hegel, this means that history is *conceptually complete*. It is not conceptually complete in the sense that the structure of the state, its institutions, and its social norms (what Hegel called *ethical life*, or *Sittlichkeit*) have arrived at a teleological, insurmountable endpoint, but rather in the sense that citizens *through* these objective conditions are equipped with conceptual tools that allow them to evaluate whether

the current objective conditions contribute to realizing freedom (Ibid., 457). These objective conditions and conceptual tools are supposed to provide us with more rational constraints than Rousseau's alleged formal, abstract, and arbitrary *general will*.

But does it follow from Rousseau's formulation of the general will that these factors must be ruled out? Was it really that suppressively inclined towards particular wills, as Hegel indicates? I believe not. And I do not believe Ripstein is right in concluding that Hegel had good reasons to reject the distinction between the general will and the will of all—not on the basis described above, but rather because: “[Rousseau’s] insistence that each citizen finds himself *only* in his fellow citizens makes so finding himself exhaustive. As a result, any residuum of individuality is a denial of citizenship, and so of self. The reign of terror must result from the denial of particularity” (1994, 454).

Firstly, the criticism Hegel formulated in the *Phenomenology* on how the general will in theory prohibited differentiation within the legislation, and representation of it, was more or less precise (2011b, 170–2). But the intentions behind Rousseau's position were to prevent the establishment of partial associations that would *dominate* the legislative process and make laws that would give advantages to some groups, and disadvantages to others, with the consequence of creating new forms of moral and political inequalities and personal dependencies (2011b, 172). And, importantly, Rousseau does write the following, indicating that his position on differentiation within the legislation was not that straightforward as Hegel presented it in the *Phenomenology*: “If there are partial societies, their number must be multiplied and inequality among them prevented [...]” (Ibid., 173). Clearly, this does not necessitate that the general will had to lapse into pure negativity.

What about Ripstein's claim that for Rousseau, “any residuum of individuality is a denial of citizenship and so of self” (1994, 454)? Although it is tempting to draw such a conclusion based on Rousseau's descriptions of how citizens should consider themselves as a “single body” with a “single will” (2011b, 224), or of how “the votes of the majority always binds the rest” (2011b, 227 in 1994, 455), it is a massive overstatement to claim that in Rousseau's framework, any adherence to individuality amounts to a denial of one's own self. It is true that Rousseau, when he wrote the *Social Contract*, thought that as private individuals, one unavoidably has private wills that contradict with the general will (Ibid., 166). But if we assume (with

Neuhausser) that Rousseau's aim—that the wills of citizens would prioritize the common good whenever their private wills stood in conflict with it—was formulated with reference to the context of a *rational state*, then his position does not appear absolutist (cf. 2000, 6). It is a mistake to think that all individual variations must be excluded if the wills of citizens are to be *properly ordered* in this sense. As we saw, the general will emerges when the wills expressed through votes that *cancel each other out* are erased. If one succeeded in reaching a general will that promotes justice, equality and secures both civil and moral freedom for all, it would take much to lose one's individuality by following it. A Rousseauian response to Ripstein's Hegel would be that it is the *specific combination* of my unique individual traits and my will for the common good, that constitutes genuine life in the state.

This brings me to the last question, on whether Rousseau's notion of the *general will* was arbitrary and rationally unconstrained in the Hegelian sense. Reading the *Social Contract*, one can recognize that Rousseau's references to what “external” considerations one must take into account when making laws through the general will actually are quite central. For instance, Rousseau stresses the importance of not beginning by establishing laws that are considered “good in themselves”. Instead, we first need to base ourselves on knowledge about the distinct and concrete way of life of the people that the laws are going to count for (2011b, 183). He even mentions examples which—according to him—illustrate the consequences of not following this procedure (Ibid.) And although Rousseau is ambiguous towards the role of “customs” and “mores”, he also labels these as the most important laws of all, and what “constitutes the state” (Ibid., 191). In my view, this does not differ very much from Hegel's conception of *ethical life* [*Sittlichkeit*] (Cf. PR §151 & §257), and his emphasis on how general ethical categories must be derived from an *immanent social analysis*, rather than the other way around (cf. Honneth 2011, 14–30). It could also be taken as an indication that Rousseau's alleged *methodological atomism* is less clear-cut than one might have gotten the impression of above.

In any case, and contrary to Ripstein's Hegel, this demonstrates that Rousseau's notion of the general will was formulated with several “rational constraints” in mind. Far from being narrowly focused on private, arbitrary wills and hostile towards historical, social contingencies and particularities, it operated with more of the same objective conditions for freedom that animated Hegel's own social and political philosophy than the latter assumed.

3. Conclusion

As we have seen, the general will was introduced by Rousseau to show how basic human dependencies and freedom could be united through membership in the state. The general will is both a political concept—in that it provided ground rules for political associations—and a concept describing freedom in the state. Regarding the first part of Hegel's criticism, we saw that Rousseau did not commit himself to an instrumental view of the state. On this point, Hegel conflated the general will with the will of all and overlooked the relationship between civil and moral freedom in Rousseau's writings. Regarding the second part of Hegel's criticism, I concluded that while Rousseau did have reservations against differentiating within the sovereignty and allowing it to be represented, it is wrong to say that the general will had to eliminate all differentiation within the legislation. Lastly, I argued that the general will was not as rationally unconstrained and arbitrary as Hegel held. I found evidence for this in Rousseau's emphasis on the role of customs and mores. In my view, this should motivate a reconsideration of Rousseau's methodological atomism, as well as the pieces of his writing that warned against the same mechanisms Hegel criticized in the chapter on Absolute Freedom and Terror in the *Phenomenology*, and in the *Philosophy of Right*.

LITERATURE

- Beiser, Frederick. 1993. "Hegel's Historicism". In *The Cambridge Companion to Hegel* (ed.: Frederick Beiser): 270–301. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*. Oxford: Clarendon.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. 1952 [1807] *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2020a [1821] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp.
- . 1991 [1821] *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H.B. Nisbet. Edited by Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2020b [1822] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2020c. [1830] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Werke 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory*. Harvard University Press.
- Arthur Ripstein. 1994. "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau". *Political Theory*, Vol. 22 (No. 3): 444–67.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2011a. "Discourse on the Origin of Inequality". In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (translated and edited by Donald A. Cress): 25–111. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- . 2011b. "On the Social Contract". In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (translated and edited by Donald A. Cress): 141–203. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Taylor, Charles. 2005 [1975]. *Hegel*. New York: Cambridge University Press.
- Vieweg, Klaas. 2019. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. München: C.H. Beck.
- Wokler, Robert. 1998. "Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror". In *Political Theory*, Vol. 26 (No. 1): 33–55.

NOTES

- 1 All references to *Philosophy of Right* are abbreviated "PR" along with the correct paragraph number. I would also like to note that I do not intend to evaluate the actual historical connection Hegel believed to have identified between Rousseau's political theory and the Reign of Terror. For this, see: Wokler 1998.
- 2 As far as I know, Neuhouser is the first to have framed Hegel's position vis-à-vis Rousseau in this way, but it is generally well-known that Hegel espoused a form of *methodological holism*.
- 3 My use of the terms negative and positive freedom follows Isaiah Berlin's *Two Concepts of Liberty* (1958).
- 4 I will not separate the historical part of Hegel's criticism of Rousseau from his underlying philosophical justification of it, as Ripstein does. This is not only for the sake of simplicity, but also due to preciseness.
- 5 Hegel uses the term *Spirit* to refer to the capacity we human beings have of relating to ourselves and the world in a free and normative way. In his third *Encyclopedia* (2020, §385), he distinguishes between *subjective*, *objective*, and *absolute spirit*. *Subjective spirit* is the natural and rudimentary way in which I as an individual human being can relate to my body, feelings, desires, memories, thoughts, etc., as my own, and as something that matters to me. *Objective spirit* refers to the dominant self-understanding of concrete, human-made historical communities. It describes how this collective self-understanding is embodied in institutions that help realize my freedom and shape the way I, as an individual, normatively relate to myself, other human beings, and reality as such. Under the rubric of objective spirit, Hegel also operated with the (in)famous notion of an all-embracing world-spirit [Weltgeist] that expresses itself through—and permeates—every existing geographical and historical community. Finally, *absolute spirit* describes the specific way we human beings can know ourselves through art, religion, and philosophy. The chapter of the *Phenomenology* I am discussing here clearly focuses on the "objective spirit" in France during the revolution.

FREEDOM AS SUBMISSION TO THE MORAL LAW

What does it mean to say that we have a free will and how can we reconcile the concept of a free will with the fact that so much of what makes us act the way we do seems to be caused by causes outside ourselves? If our actions are merely the consequences of the whims of fortune, does it even make sense to talk about ethics as something qualitatively different from aesthetics? To answer these questions, I turn to Immanuel Kant's concept of freedom of the will.

By Harald Langslet Kavli

ABBREVIATIONS

CpR = *Critique of Practical Reason*

G = *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

Rel = *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*

In this paper I shall account for a few central questions in Kant's philosophy important for the justification of his ethics, and probably ethics in general. 'Ought' implies 'can'. In other words, if there are things that we ought to do, then we must be able to choose to do them. If we are merely automata, mindless pieces on a cosmic chessboard, then ethics appears to be something quite different from what we normally consider it to be.

If, for instance, we are not free to choose how to act in any meaningful way, then to say that a mass murderer is evil is quite the same as to say that a flower is ugly. They are both judgements that are not premised on any kind of agency of the subject being judged. The flower has a particular set of genes, it grew up in a specific environment where certain things that are essential for making the flower beautiful were lacking, and so on, and so too with the mass murderer. He or she was dealt a horrible hand by nature, inherited bad genes, grew up in a bad family, and therefore he or she could not be anything else than a mass-murderer, just like the flower could not be anything other than ugly.

However, if we have free will then it seems plausible that the mass murderer can transcend his or her inclinations. So, even if he or she has been dealt a horrible hand by nature, due to the fact that he or she is free, he or she

can be held accountable for his or her actions. Simply having the urge to kill does not make someone a mass murderer, they must also follow through on their inclinations. This 'follow through' raises subsequent questions on the concept "freedom".

I will proceed in the following way: Firstly, I will give an account of the will, and then move on to how a will can be said to be free. Secondly, I will discuss Kant's two concepts of freedom of the will: freedom of choice (or psychological freedom) and transcendental freedom. The latter is a will that is in accordance with the moral law, the former can roughly be called a common-sense view of freedom of the will. Thirdly, I will go on to discuss autonomy and rational agency. Autonomy is, briefly put, the ability to act by one own's accord, while heteronomy is the opposite. For Kant, I think that autonomy is to act in accordance with the moral law, while heteronomy would be to act for any other reason. Furthermore, rational agency is to act in accordance with imperatives, either hypothetical or categorical. Finally, I will give an account of Henry Allison's incorporation thesis, and how this relates to the other concepts mentioned above, before I end the essay with a discussion on moral responsibility. Kant was a highly complex thinker, and it will therefore be useful to bring in some secondary literature in order to make Kant's ideas

clearer. First, though, I will consider Kant's conception of a maxim, which is important to understanding what we do when we act.

I will argue that Kant's conception of freedom of the will entails a submission of our will to the moral law. This contrasts with a common-sense and pre-theoretical conception of freedom of the will, for instance that freedom of the will consists in doing what we want to do, whatever that might be. I will try to keep this contrasting concept in mind throughout the paper, and hopefully give the reader some reasons for moving towards Kant's concept and away from the pre-theoretical one.

I. Maxims, Actions and Rational Agency

In a footnote in *Groundwork*, Kant defines a maxim as:

the subjective principle of volition; the objective principle (i.e., that which would also serve subjectively as the practical principle for all rational beings if reason had complete control over the faculty of desire) is the practical law (G, footnote to 4:401).

It seems as though Kant views maxims as working a bit like a computer program, so a specific maxim could then be "If A happens, then do B, so that C". Or with a more concrete example: If I get in a situation where my life is threatened (A), do tell a lie (B) if that can get me out of the situation (C). This is of course a maxim that Kant would reject, although it bears the form of a maxim. Kant seems to think that we form maxims when we deliberate on how we should act, and that is what makes us rational agents.

Rational agency is also connected to forming maxims in this means-ends way. If I have a desire for something in a certain situation, I can use my reason to find the means to fulfill that desire. For instance, if I desire a cold beer on a hot summer's day, I can form the maxim "If it is a hot summer's day, go to the fridge and get a beer". In this way, I form a hypothetical imperative: if I want C in A, do B. The imperative is binding, however, only to the extent that I actually do desire C. On the other hand, a *categorical* imperative is binding regardless of my inclinations.

II. The Will and Two Conceptions of the Freedom of the Will

The will is a kind of causality of living beings insofar as they are rational, and *freedom* would be that property of such causality that it can be efficient independently of alien causes determining it, just as *natural necessity*

is the property of the causality of all nonrational beings to be determined to activity by the influence of alien causes (G, 4:446).

Returning to the comparison between the flower and the mass murderer considered above, we can outline an explanation of how we can blame the mass murderer for his evil, but not the flower for its ugliness. Unlike the flower, which is merely determined by alien causes (as in external causes or anything that is outside of the will), like the nutrients in the soil and access to water and sunlight, the mass murderer is not just determined by "external causes". He is also determined by something that is not external to him, namely his will. How can this be enough for us to say that the mass murderer is accountable for his actions?

Having a will makes us able to act in a way that is not merely determined by natural necessity, but rather of our own making. This is not quite enough, though, because if we simply use our will to act in accordance with our inclinations, then it turns out to be not that different from the flower. This flower turned out ugly because it grew up in a poor environment, and this person turned in to a mass murderer because he had this set of inclinations. For the will to be truly free, then, it must *transcend* the inclinations of the person who has the will, and if it does not do so, the action is not the result of an agent having submitted his or her will to the moral law. If for instance, the mass murderer is inclined to kill someone in a certain situation, their will will be free when they do not simply let it (their will) be an extension of their inclinations to kill, but rather subject their will to a moral law. His will will then be free, in that it is not merely caused by the mass murderer having a certain set of inclinations that are determined by things outside his control. On this point, Kant writes:

[...] in the question about that freedom which must be put at the basis of all moral laws and the imputation appropriate to them, it does not matter whether the causality determined in accordance with a natural law is necessary through determining grounds lying within the subject or outside him, or in the first case whether these determining grounds are instinctive or thought by reason, if, [...] these determining representations have the ground of their existence in time and indeed in the antecedent state, and this in turn in a preceding state, and so forth, these determinations may be internal and they may have psychological instead of mechanical causality, that is, produce actions by means of representations and not by bodily movements; they

are always determining grounds of the causality of a being insofar as its existence is determinable in time and therefore under the necessitating conditions of past time, which are thus, when the subject is to act, no longer within his control, and which may therefore bring with them psychological freedom (if one wants to use this term for a merely internal chain of representations in the soul) but nevertheless natural necessity; and they therefore leave no transcendental freedom, which must be thought as independence from everything empirical and so from nature generally, [...]; without this freedom (in the latter and proper sense), which alone is practical a priori, no moral law is possible and no imputation in accordance with it (CpR, AA 5:96–7).

If the will is to be free in the transcendental way, and not merely psychological, it must submit to the principle “to act on no other maxim than that which can also have as an object itself as a universal law” (G, 4:447). Thus goes the universality formulation of the categorical imperative. On the grounds of this formulation, Kant concludes that “a free will and a will under moral laws are one and the same” (G, 4:447).

We see that Kant deviates from a completely libertarian conception of the free will, which Kant calls a psychological freedom of the will. Freedom, in the meaningful way, is not merely to choose X rather than Y, since that choice can just be the result of a chain of mental causes. This would not be that different from the flower merely responding to its environment or the mass murderer who simply follows his inclinations.

Furthermore, it would also be insufficient to talk about blameworthiness or praiseworthiness. For, if two people act in accordance with their inclinations, but Person 1’s inclinations are mostly benevolent, whereas Person 2’s are malevolent, they are nonetheless both as determined by natural necessity. As such, neither can be accorded praise or blame.

A person can be blamed or praised, however, on the basis of whether he or she chooses to submit his or her will to the moral law, and by doing so, transcending his or her inclinations. It is *reason* that gives us the capacity to do so.

It might be objected that this seems to give us much less elbow room in the way we act, and therefore, that this conception of the freedom is at the very least a bit odd. The agent who does not submit his or her will to the moral law, can choose to help or ignore someone in need of help, while the person who does submit his or her will cannot.

For example, if the agent in question sees someone drowning and they have not chosen to submit their will, then it seems that the choice is open for them. That is, he or she can choose to either try to help the drowning person, or to ignore them. On the other hand, for the person who has submitted his or her will to the moral law, it seems like there is only one choice—he or she *must* help the drowning person (excluding the possibility that there are not very good reasons for not doing so). If I (and presumably anyone else) had been the person drowning, I would have wanted someone to help. Therefore, I would not will that (the act of) ignoring someone who is drowning, even if one is capable of helping them, should be a universal law.

At first glance it seems then that a person acting in accordance with his or her freedom of choice is more free. There are simply more ways of being in the world for those who act in accordance with their freedom of choice. They can choose to ignore people who are drowning, or wither away in an apartment, spending their lives on videogames, or they can dedicate their lives to becoming a tyrant. They can choose the most sociopathic behaviour imaginable, or they can choose to emulate a saint. But Kant would object, I think, by saying that as long as the will has not been submitted to the moral law, they are acting in the accordance with their inclinations, and therefore, while some of them might be more or less pro-social due to their inclinations, none of them are truly free. Their acts are just caused by natural necessity.

Also, when we try to figure out what we should do, or how we should live, we are not looking for as many options to the answer as possible, but rather for the right answer.

It seems, however, that Kant presupposes that the idea of the ‘self’ is constituted more so by reason, rather than one’s inclinations and passions. In order to give some weight to this presupposition, I will now turn to Henry Allison’s discussion.

III. The Incorporation Thesis

In chapter 2 of his book *Kant’s Theory of Freedom*, Henry Allison discusses the distinction between the empirical and intelligible character in Kant’s philosophy. A first approach to this distinction, which Allison uses, is to draw on the distinction Kant makes between the phenomenal and the noumenal world. There is a way in which the world and every object in the world appears to me, due to my senses and categories, but there is also a world of objects in themselves, that is, a world of objects as they are in themselves. Allison quotes Kant who writes “Every efficient cause

must have a character, that is, a law of its causality without which it would not be a cause" (A539/B567, quoted in Allison 1990, 30). If therefore, every efficient cause must have a character, it seems then that 'character' in this sense is not only something that a human can have, since it is not only humans which can be efficient causes of something. To say that the character is 'empirical' means here that it is accessible through the senses and "describable in empirical terms" (Allison 1990, 30). Allison also claims that Kant thought that at least some rational agents can be conceived of as having not only an empirical character, but also an intelligible character. That the character is 'intelligible' means that the character and its activity "would neither conform to the conditions of possible experience nor be describable in empirical terms" (Ibid.). With this conception, we get the "the formula for the thought of the empirically unconditioned activity of a noumenal subject" (Ibid.). The key idea here is that an empirical character is to a large extent caused by things outside of him or herself, while an intelligible character is not.

Kant claims that:

[T]he will of every man has an empirical character, which is nothing but a certain causality of his reason, so far as that causality exhibits, in its effects in the [field] of appearance, a rule from which we may gather what, in their kind and degrees, are the actions of reason and the grounds thereof, and so may form an estimate concerning the subjective principles of his will. Since this empirical character must itself be discovered from the appearances which are its effect and from the rule to which experience shows them to conform, it follows that all the actions of men in the [field of] appearance are determined in conformity with the order of nature, by their empirical character and by the other causes which cooperate with that character; and if we could exhaustively investigate all the appearances of men's wills, there would not be found a single human action which we could not predict with certainty, and recognize as proceeding necessarily from its antecedent conditions. So far, then, as regards this empirical character there is no freedom; and yet it is only in the light of this character that man can be studied - if, that is to say, we are simply observing, and in the manner of anthropology seeking to institute a physiological investigation into the motive causes of his actions. (A549–550/B577–8, quoted in Allison 1990, 31)

This excerpt reveals something interesting about Kant's de-

terminism. As Allison points out, this does not depend on a token-token identification between physical states and mental states or a neurophysiological reduction, but they are rather largely psychological (Allison 1990, 31). So, for instance, if I yell at my neighbour for playing the trumpet, it is caused by my beliefs, inclinations and desires, such as the desire to be spared of the cacophony wrought about by my neighbour's trumpet playing, and the belief that to yell at him is both the proper thing for me to do and also an efficient way to silence him.

Allison then goes on to discuss the relationship between the intelligible and empirical character, and points to an ambiguity in the excerpt from Kant quoted above. Do "the actions of reason" and "the subjective principles of his will" refer to the intelligible or the empirical character? Allison claims we should take these things to refer to the empirical character, and that this reading will enable us to:

attribute a causality of reason to the empirical character of the will of a rational agent. The crucial point here is that, so construed, the empirical character involves not simply a disposition to behave or to respond in certain predictable ways in given situations but a disposition to act on the basis of certain maxims, to pursue certain ends, and to select certain means for the realization of these ends. That is why even the empirical study of human behaviour, particularly that which is provided by "pragmatic anthropology," is, in a very real sense, a study of rational agency (Ibid., 33).

Allison claims that Kant thought "the capacity to act on the basis of imperatives in general (not merely the categorical imperative) as the defining characteristic of free agency" (Ibid, 36). In other words, free agency also includes the capacity to act on hypothetical imperatives, such as if I want to be free of the noise, I should complain. If I do so, I will not only act on the desire to get rid of the noise, but also act on a practical rule: if the neighbour is noisy, then complain. Furthermore, simply having a desire is not sufficient to act; I also need a principle for action. Allison quotes Kant who says that:

freedom of the will [Willkür] is of a wholly unique nature in that an incentive can determine the will to an action only insofar as the individual has *incorporated it into his maxim* (has made it into the general rule in accordance with which he will conduct himself..) (Rel 6:24; 19, quoted in Allison 1990, 39–40).



The incorporation thesis is then the claim that to merely have an inclination or desire is not sufficient to cause an action, I also need to incorporate the former into a rule for acting, that is, a maxim. Allison connects this thesis with Kant’s claim that we cannot act except under the idea of freedom (G 4:448, 115). Allison claims that “I cannot conceive of myself as [a rational] agent without regarding myself as pursuing ends that I frame for myself and that I regard as rational to pursue” (Allison 1990, 40). Furthermore, I must believe that I control my inclinations, in that I can decide which of them I want to act on. He further claims that “we cannot conceive of ourselves as rational agents without attributing to our agency an ‘intelligible character’, capable of determining itself to act on the basis of rational principles, ‘independently of the conditions of time’” (Ibid., 41).

There are some issues with this interpretation. What, for instance, comes of Kant’s distinction between psychological freedom and transcendental freedom? In Kant it seems like it is only the latter sense of freedom that is freedom proper, since it is transcendental freedom that is independent of external causes. In Allison’s reading, however, they seem to be equal to each other.

The most important takeaway, however, is the idea of the intelligible character. I will dare to say that since this character is not merely a bundle of the effects of external causes, but rather something more stable, that Kant might have thought that the intelligible character is more properly *ourselves*, rather than our empirical character. More work is needed to defend this idea, but unfortunately this is beyond the scope of this paper.

IV. Moral Responsibility

How then should we think about moral responsibility? Can we say that a person is ‘free enough’ to be culpable for his or her actions? Based on the preceding discussion, we cannot say that a person is free to have a particular set of inclinations, beliefs or desires. They are free to subsume these things under a moral law, and if there is a resulting action, this is what we are therefore culpable for. It also seems like reason gives us the ability to choose which inclinations we should follow and which we should suppress, or to act regardless of any inclination beyond respect for the moral law. It gives us the ability to identify ends and means for these ends, and therefore to be less fully determined by our inclinations. On this picture, a human is

more than just a sophisticated machine, and so given the elbow room that he or she has to be governed by his or her will, it seems highly plausible that he or she can also be held accountable for his or her actions.

One interesting question that remains unresolved, at least for me, is whether Kant thinks that we can or may influence our inclinations, and whether he thinks that we have any reason to attempt this. Would Kant for instance think that an extremely sadistic person who suppresses the urge to act on their inclinations, and rather submits his will to the moral law, has done all that he or she needs to do? Or should this person also try to align his or her inclinations to a more benevolent attitude? Kant is clear that an act only has moral worth if it is done out of duty. Therefore, it seems that whether you have benevolent attitudes or not is irrelevant for the moral worth of your actions. But would he still be open to a pragmatic argument that working on your inclinations, to the extent that it is possible, might make it easier for you to actually act from duty in the long run? Also, would that perhaps be in accordance with the categorical imperative? At least to me it seems quite plausible that I could will to be a moral law that says that people should work on their inclinations.

V. Conclusion

I have accounted for Kant's conception of freedom, autonomy, rational agency and Allison's incorporation thesis. Freedom can be both psychological, which is merely the ability to act on a desire, or transcendental, which is to act in accordance with the moral law. In the latter, our actions are autonomous, as opposed to heteronomous. Rational agency involves the creation of a maxim for an action, which again involves an imperative that can be either hypothetical/prudential or categorical. The incorporation thesis is the claim that merely having an inclination or desire is not sufficient to cause an action; I also need to incorporate it into a rule for acting, that is, a maxim.

The notion of freedom has significant bearing on moral responsibility, and I have attempted to demonstrate how Kant brings a lot to the table that can enable us to understand this better. We are free when we chose to ignore our inclinations and rather submit our wills to the moral laws which we can grasp with our ability to reason. Some might still be a bit perplexed that we have ended up with a conception of freedom which seems to be quite restrictive. Freedom, someone might say, consists in being able to do whatever we desire to do. I hope, however, that I have given some reasons against this intuition. Our inclinations are to a large extent caused by things outside of our own

control. We cannot control our genes, our upbringing, or to a large extent our circumstances. But we can, according to Kant, choose how to respond to our inclinations. This conception of freedom might take us far afield from any pre-theoretic conception of freedom, but it is nevertheless far from unique in the history of the concept of freedom of the will. Similar ideas were stated by other thinkers like Epictetus and St. Anselm.¹ To give further reasons for accepting a Kantian conception of freedom of the will, it might be necessary to explore the conception of selfhood, and the question on whether our reason is more truly ourselves than our passions and inclinations.

LITERATURE

- Allison, Henry, E. 1990. "Empirical and Intelligible Character". In: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1996 [1781]. *Critique of Pure Reason*. In: *Immanuel Kant. Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996 [1785]. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: *Immanuel Kant. Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor, general introduction by Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996 [1791]. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. In: *Immanuel Kant. Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

NOTES

- ¹ For Epictetus, see especially *The Discourses*, 4.1. For St. Anselm *On the Fall of the Devil*, *On Free Will* and *On Truth* are all relevant.

STOISK FRIDOM SOM BRUK

EIT BIDRAG TIL TOLKING AV STOISK LÆRE OM FRIDOM SOM BRUK AV LIKEGYLDIGHEITER

Dei aller fleste fenomen er etter stoisk lære likegyldige fordi dei ikkje er opp til oss. Berre ei sak er fullt og heilt opp til oss: fornufta sine vurderingar og avgjerd. Vi må likevel leve blant alt det likegyldige som vi ikkje har kontroll over. Tanken min er nå at vi kan bruke fornufta til å lage førestillingar av likegyldigheitene, som opnar for ein bruk vi har kontroll over. Eg bygger her blant anna på ein tekst av Epiktet, som byrjar slik: «Materials are indifferent, but the use that one makes of them is by no means indifferent» (*Discourses* 2.5). Epiktet sitt eksempel er ballspel, der ein stoikar vil vurdere både spelet og ballen som likegyldig, men spelarens vilje til innsats er fri. Målet med teksten min er altså å sannsynleggjere at stoisk fridom kan uttrykkast som bruk av likegyldige ting. Dei fire emna eg tar opp, er fri bruk av førestillingar, fornufta, følelsar og samfunn.

Av Johne Eide

Generelt om fridom og stoisisme

Fridom som tema er svært samansett, særleg fordi det er like viktig i dagleglivet, i politisk samanheng og i filosofien. Vi kan, noko pragmatisk, dele temaet i tre område: Først det individuelle perspektivet, der vi ofte diskuterer viljen sin fridom; for det andre har vi sosial fridom, der vi tar opp korleis vi er fri eller bundne som medlem av grupper; og for det tredje finst to generelle variantar der determinisme står mot indeterminisme, eller der livet kan tolkast som lagnad eller forsyn, dei siste to oftast i religiøs samanheng. Stoisismen har eit einskapleg syn som kan samanfattast med tre ledd og ein konklusjon: Dersom du gjer det gode som er opp til deg, lever du i samsvar med naturen og vil derfor få eit godt (og fritt) liv. Vi ser her at for stoikarane er den frie handlinga ei side ved den gode handlinga.

Kva er bruk?

Bruk, eller meir presist: stoisk bruk av likegyldige ting, er som nemnt hovudtemaet i denne teksten. Eg vil derfor begynne med å klargjere kva som er meint med det ordet i denne samanhengen. Men før eg kjem så langt, er det nødvendig å klargjere kva som ligg i det svært spesielle omgrepet «likegyldige ting». Dette omgrepet spelar merkeleg nok ein hovudrolle, trass i sin tydeleg låge status som likegyldig – eit ord som gjerne gir ein negative kon-

notasjonar. Derfor kunne kanskje også «uvesentlege ting» vore eit alternativ.

Likegyldige ting er ein konsekvens av at stoisk filosofi satsar alt på eitt kort: den indre viljen vår til å gjere det gode. Dette er gullstandarden. Det er berre denne indre viljen som kan gjere deg glad og fri, og som fører til eit godt liv. Om du klarer å gjere noko godt i praksis, er ikkje nødvendig, det er ikkje opp til oss. Vi har ikkje kontroll over den ytre verda, heller ikkje over kroppen vår, følelsane, heller ikkje tankane som kjem og går. Alt dette er opp til andre, eller utanfor vår kontroll. Likegyldige ting betyr altså at noko er *ukontrollerbart*.

Skiljet mellom kontroll/ikkje kontroll er problematisk fordi det intuitivt finst store område for delvis kontroll. Charlotte Ekroll har i ein artikkel tatt opp filosof William B. Irving sitt forslag om ein tredje kategori mellom kontroll og ikkje kontroll, og biologen og filosofen Massimo Pigliucci sin kritikk av Irving. Pigliucci innfører i staden vektormodellen frå matematikken (Pigliucci 2017). Ekroll på si side skriv: «En mer fruktbar måte å konseptualisere det på, kan være å se på kontrolldikotomien som en skala snarere enn en dikotomi [...]» (Ekroll 2021, 25). Sett frå min brukarståstad, er problemet likevel heller å halde kniven skarp i den kontinuerlege vurderinga i nåtid av det som ikkje er opp til meg: Eg kan ikkje kontrollere fot-

ballkampen, heller ikkje ballen ganske ofte, heller ikkje at foten lagar sjølvsmål, heller ikkje tankane mine før sjølv-målet skjer. Likevel må eg som stoikar straks vere klar til å le, saman med dei andre 21, av min eigen tabbe, og spele vidare med uforminska sjølvtilitt. Kan det da vere slik at området for «delvis kontroll» må delast opp i ei rekke underordna kontroll/ikkje kontroll? For meg er dette i alle fall den *pragmatiske* inngangen til temaet.

Konsekvensen av skiljet mellom det som er opp til oss og det som er opp til andre, blir – uansett modell – at den store, rike og vakre verda vår er blitt likegyldig. Det er naturleg å lure på kva slag liv ein kan skape seg ut frå eit slikt utgangspunkt. Skal vi sitje på kammerset som eremittar eller asketar og berre sjå inn i oss sjølv? Men stoikarane har jo til alle tider levd normale liv, dei har deltatt meir i samfunnslivet enn dei fleste andre filosofar. Korleis er denne «sjølvmotseiinga» mogleg? Eg støttar meg på Epiktet og svarar at dei likegyldige tinga likevel kan brukast av oss, sjølv om vi ikkje har kontroll over dei. For å forklare skilnaden mellom kontroll og bruk, vil eg først bruke Diogenes sin kyniske levemåte som forklaringsmodell, deretter vil eg tolke ein tekst av Epiktet.

To eksempel på bruk

La oss gå ut frå at Diogenes sitt syn på fridom var å ha så lite eigedom som mogleg. Argumentet hans var at eigedom krev påpassing, noko som gjer deg ufri. Trass dette prinsippet måtte Diogenes ha ein stad å ligge om natta, elles ville han fryse i hel. Han kunne sikkert ha overnatta i eit kott hos ein ven, men da ville han bli avhengig av venen. Han fekk tak i ei «tønne», og budde i den på torget i Athen. Diogenes har ikkje kontroll over tønna, ein dag kan nokon ha stole henne. Han brukte tønna som ein reisande brukar eit herberge. Denne tanken om fridom som ein annan *bruk* av ei tønne enn den vanlege, vil eg overføre til tolkinga mi av stoisk fridom.

Den romerske stoikaren Epiktet gir i forelesingane sine ei klar framstilling av bruk som den måten vi kan leve livet vårt blant likegyldige ting utan å kunne kontrollere dei. Epiktet skriv følgande om dette:

Materials are indifferent, but the use that one makes of them is by no means indifferent. How, then, can one preserve firmness and calmness of mind, and at the same time the attentiveness that saves us from careless and thoughtless action. By following the example of those who play the dice. The counters are indifferent, the dice are indifferent. How can I know in what way the throw will fall? But to be attentive and skilful in making use of whatever does fall, that is now my task.

[...] “What, then, are we to use these externals in a careless fashion?” Not at all; for that is again bad for your faculty of choice and thus contrary to nature. Rather, they should be used with care, because their use is not a matter of indifference, and at the same time with composure and calmness of mind, because the material being used is indifferent. [...] (*Discourses* 2.5. 1–3).

Slik eg ser det, er Epiktet sitt poeng følgande: Eg kontrollerer ikkje dei andre sitt spel, eg kan også ha vanskar med å beherske ballen når eg har han, men eg er fri til å *bruke* ferdigheitene mine – om dei er store eller små – «så godt eg kan».

Som eksemplet til Epiktet viser, er vi som menneske i uvanleg grad i stand til å bruke ting på mange måtar. Dei mest påfallande reiskapane vi har i så måte, er hendene våre, som har ein nærmast magisk evne til å gjere ting som å leike med ein ball, bygge hus, spele eit instrument. Slik kan ei som byrjar med å klimpre på gitarstrengene, langsamt utvikla seg til musikar. Ho kan nå bruke gitaren til å spele alle slag musikk, ho har «musikken i blodet», det vil seie i følelsane, og ho har teknikken i fingrane. Den sentrale setninga er altså den første: Tinga er likegyldige, men bruken er det slett ikkje. Spørsmålet eg vil stille nå, er kva som er grunnlaget for at vi kan bruke ting på ein så oppfinnsam måte. Svaret eg vil foreslå, er dei store evnene våre til å bruke *førestillingar*.

Bruk av førestillingar

Førestillingar er sannsynlegvis grunnleggande for alt liv. Dei kan samanliknast med eit kart av eitt eller anna slag. Alle levande vesen må kunne orientere seg i miljøet sitt: Kva er opp og ned? Kvar er vatn? Kvar er det farlege? Epiktet legg vekt på vår evne evna til å *bruke* førestillingar, «the power to make proper use of impressions» (*Discourses* 1.1.4.), som han skriv. Det er ei av dei tre vitale gåvene vi har fått frå Zeus.

Når vi besøker ein ukjend by, skaffar vi oss eit kart i resepsjonen før vi forlèt hotellet første kvelden. Vi veit av erfaring at vi elles er hjelpelause som små barn mellom husblokkene. Kartet viser byen i fugleperspektiv, og med to posisjonar er ein visuell sjølvrefleksjon mogleg. Da er vi med ein gong fri til å sette oss eit mål og gå dit. Kva mål skal vi velje? Nå treng vi eit verdikart. Vi snur kartet vi fekk i resepsjonen og finn eit oversyn over byen sine «sjåverdigheiter». Men først må vi ha lunsj. På mobilen finn vi nå eit tredje kart over spisestader.

Kor mange kart, oversikter, tabellar, modellar, system finst det? Barn og ungdom bruker mellom ti og tjuge år på skolebenken, det er ein fulltidsjobb med heimelekser for å

lære alle dei førestillingane, kart medrekna, som må til for å kunne klare seg i våre samfunn. Men lærer dei å *bruke* førestillingane? Som lærar må eg nok berre svare nei på spørsmålet. I dei fleste teoretiske fag er avstanden stor mellom teori og bruk. I praktiske fag sjølvstøtt kortare. Ikkje desto mindre kan ein ungdom med sine skoleførestillingar reise kvar som helst på kloden, velje blant mange yrke og forme sitt eige liv.

I det lange foredraget sitt om fridom brukar Epiktet eit uttrykk som blir oversett til «foregripelser», som eg vel å tolke som ein type førestilling. Epiktet skildrar ein «idiot» som heile tida forsøker å klatre i samfunnet, men utan å kome ut av slaveriet under høge stillingar, fordi han har feil forutforståing av kva som vil skje. Epiktet skriv:

La ham ikke forbli en idiot, men la ham heller lære, som Sokrates sa, hva som er hver enkelte tings natur, og ikke endre foregripelsene våre vilkårlig. Dette er årsaken til alle menneskers onder, at vi ikke er i stand til å anvende de alminnelige foregripelsene våre riktig. For vi mener noe annet enn en annen. Han tror han er syk. Ikke i det hele tatt, men han har ikke anvendt foregripelsene riktig (Epiktet 2020, 70; omsett av Harald Langslet Kavli).

Epiktet si forutforståing tolkar eg generelt som evna vår til å bruke førestillingar for å planlegge framtida. Problemet vårt er at vi ikkje berre finn nyttige kart, men like mykje feilaktige, forførande og styrande førestillingar som dominerer orienteringa vår. Ideologiar og konspirasjonsteoriar kan vere eksempel. Særleg interessant for dagleglivet er reklamen fordi den ikkje berre vil selje noko, men også gi oss eit verdikart over kva som er viktig. Hovudverdiar er hedonistisk nytting ved å fornye oss, feriere, ete, drikke, oppleve, slappe av. Alt dette seier reklamen at vi bør kjøpe så mykje av som mogleg. Å kjøpe er den rike sitt fortrinn, og hans fridom. Reklamen sitt underliggende imperativ er altså anti-stoisk: Bli rik, så blir du fri til å kjøpe alt du har lyst på, og slik blir du lykkeleg. I sum: Positivt kan førestillinga, som for eksempel kart, frigjere oss til å bruke verda si mange gleder; negativt kan førestillingane gjere oss ufrie under trykket frå dei som vil styre tankane våre politisk og lystene våre økonomisk.

Så langt har vi sett på Diogenes og Epiktet sin spelar og hans bruk. Vi har også sett på førestillinga som vilkår for all bruk. Men det finst uavgrensa mange bruksformer, det er berre spørsmål kor oppfinnsam du er. I stoisk filosofi må bruk vere styrt av målet med livet, nemleg å gjere det gode.

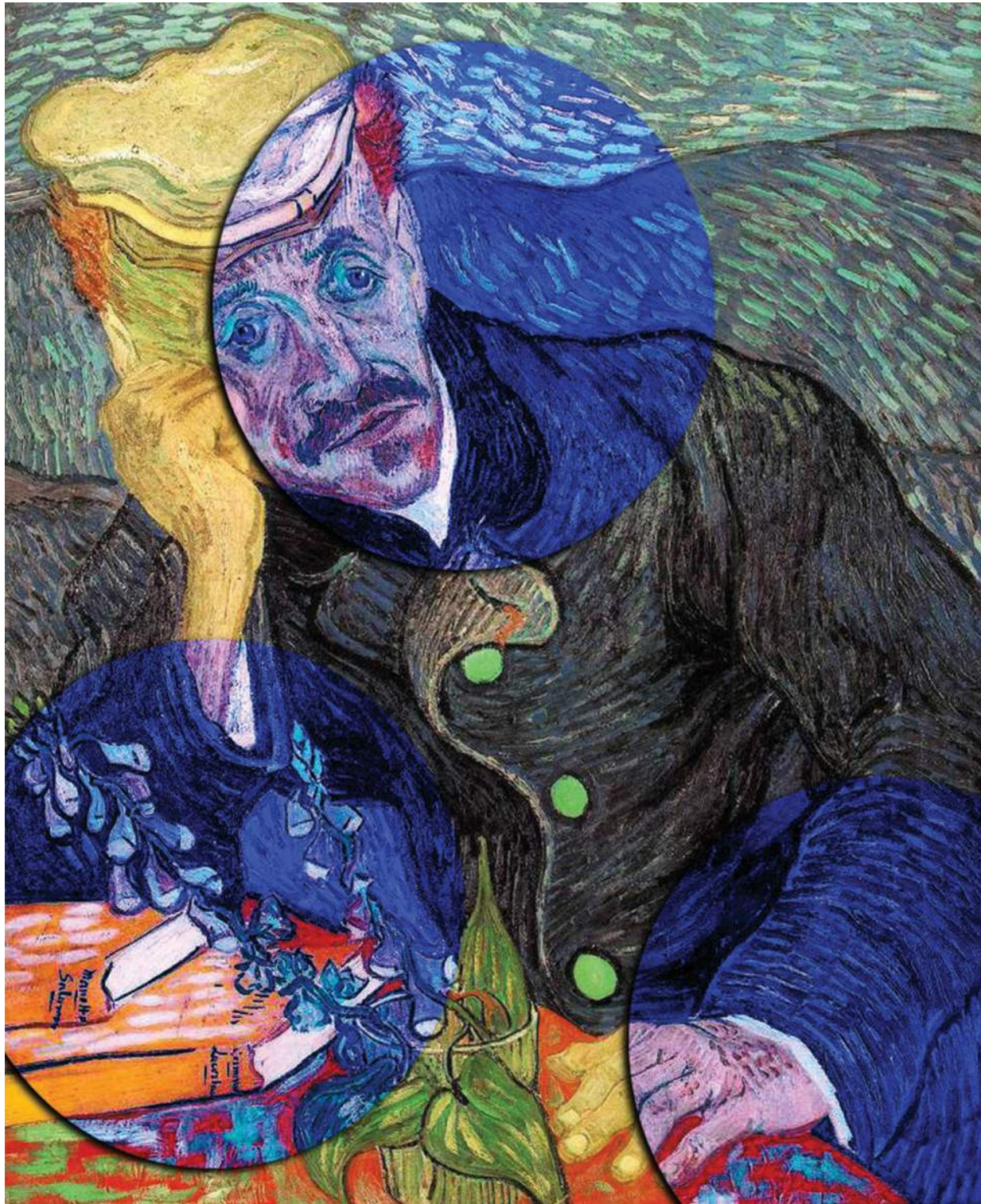
Fri bruk av fornufta

Kan vi bruke fornufta? Det intuitive svaret er eit klart ja, fordi vi heile tida løyser problem ved å bruke tanken som reiskap. Den eineståande ekstra fridomen til fornufta er likevel at ho kan bruke seg sjølv til å reflektere over seg sjølv, som Epiktet skriv: «For that alone of all the faculties that we've been granted is capable of understanding both itself – what it is, what it is capable of, and what value it contributes – and all the other faculties too» (*Discourses* 1.1.4). Grunnen til at ho kan dette, er ifølgje Epiktet at sjela også er samansett av inntrykk (*impressions*), og at ho dermed må undersøke seg sjølv på same måte som andre inntrykk. Eg tolkar desse intrykka både som tankar og følelsar som kjem utanfrå, og tankar og følelsar som kjem og går i hovudet vårt – i vårt indre – utan at vi har kontroll over dei. Dette forholdet mellom straumen av tankar, problemløysing og sjølvrefleksjon kan illustrerast med utviklinga frå barn, over ungdom til vaksen. Når du er 12 år, kan du vere veldig flink til problemløysing, og flink til å halde styr på følelsane dine. Men dei er innan familien sine beskyttande forsyn. Ein vaksen sjølvrefleksjon må vi vente på etter som den veks fram – gjennom puberteten, når vi har fått ein kjærast, fått eigne barn og tatt ansvar for vårt eige liv. Sjølvrefleksjon veks berre med opplevd erfaring.

For å forstå fornufta sin vaksande sjølvrefleksjon i stoisk perspektiv, vil eg lage ei førestilling av henne ved å samanlikne henne med hendene. Dei utviklar seg gradvis frå barn til vaksen. Kva domene har dei? Dei er overalt, stryk deg på kinnet, bankar inn ein spikar. Til grunn for arbeidet deira ligg fornufta, som også arbeider med dei usynlege fiktive fingrane sine, finn nye oppgåver, løyser problem, assisterer hendene i kvar minste detalj: «Ein litt tynnare skrue ville få fjølene til å henge saman utan at dei sprekk», kan ho plutselig seie til deg.

Sjølvrefleksjonen omfattar hendene, det er denne assisterande fornufta i fingerspissane som er den moralske og praktiske hjelparen, som hjelper andre like gjerne som seg sjølv: I min barndom var ein nabodugnad, som å legge nye panner på taket, ein fest for alle partar, med latter og dryge kommentarar.

Vi kan dermed sjå at fornufta sin evne til sjølvrefleksjon også omfattar førestillingane og følelsane, slik at ho kan bruke dei i ein gjensidig hermeneutisk og praktisk sirkel, slik vi opplever det når vi skriv. Det kaos vi først lagar av mange slags impulsar, blir ved fornufta si hjelp organisert slik at ein ny heilskap med samla mening kjem til verda. Her spelar den oppfinnsame førestillinga si fiksjon ei avgjerande og samlande rolle, slik Harari har skildra det i *Sapiens* (Harari 2016, 33–51). Denne fiksjonen er ikkje



Collage av Simon Nordberg

berre eit bilete *av* verda, den er også alltid ei føregriping av noko nytt som teksten vil seie, det kan vere ein ny tolking av eit filosofisk tema, eller ei moralsk vurdering som *bør* seiast. Fornufta organiserer altså ikkje berre det vi veit, ho er like mykje kreativ, og ikkje minst moralsk kritisk. Til alt som *er* kan ho seie: «Det bør ikkje vere slik!». Denne evna til å operere i alle dimensjonar mellom det som er, ikkje er, og bør vere, er fornufta sin styrke og vår fridom.

Fri bruk av følelsar

Ifølgje stoisk lære, og like mykje ifølgje egne erfaringar, kan følelsar få urimeleg styrke. Dei blir da av stoikarane kalla *lidenskarar*, og dei kan på eit augeblink invadere fornufta sitt domene og kaste eit menneske ut i ulykka. Likevel: Som spontan reaksjon i ein akutt fare, er også sterke følelsar nødvendige og gode. Men når dei invaderer og okkuperer fornufta sitt rike i form av for eksempel maktbegjær, hat, urimeleg frykt, da trugar dei lykka og livet til offeret. Ein slik indre okkupasjon er ein sterk og særleg seigliva ufridom, fordi du då er slave av deg sjølv.

På den andre sida er følelsane ein nødvendig del av livet til kanskje alle levande skapningar. Dei er sendebod frå vårt indre som treng mat og drikke, venskap og kjærleik for å blomstre. Og dei er i første linje i forholdet vårt til andre menneske og til miljøet rundt oss. Dei har da ei domestisert form, dei er underlagt førestillingar og språköving slik at vi har kontroll over styrken deira. Vi ser denne prosessen tydeleg i barn si utvikling, slik dei frigjer seg frå barndommen sin hjelpelause spontanitet. Eit eksempel: Små barn griser med maten, et altfor fort, og velter mjølkeglaset i sin iver. Forelderen meiner at barnet bør sitje roleg, ete langsamare og tygge med lukka munn. Dette idealet er ei førestilling om spisekultur som blir formidla praktisk med forelderen som førebilete, og med formaning, sinne, skryt, humor og andre aktuelle kjenslepåverknader. Barnet blir slik fri frå rotet og den ubehagelege og ineffektive metoden sin.

Slik eg les Epiktet, kan ei slik domestisering skje ved to metodar, som gjerne fungerer saman. Den første er å lage *nye førestillingar*. Epiktet har eit eksempel i *Handboka* der han lagar ei enkel førestilling om korleis vi kan fri oss frå begjæret etter å kjøpe stadig fleire ting, det vil seie domestisere kjøpelysta. I dette tilfellet er vegen til fridom frå kjøpelysta å redusere fridomen til å velje alt, til eitt val, for kjøpelysta gjer oss til slave av stadig meir. Han skriv:

For hver og en av oss er kroppen målet for eiendeler, slik som foten for skoen. Blir du stående ved det, vil du overholde målet, men hvis du går ut over det, vil du

til slutt uunngåelig falle utenfor stupet. Det er akkurat som i tilfellet med skoen: Går du utover det foten krever, skaffer du deg først en forgylt sko, så en purpurfarget, så en brodert. For det finnes ingen grense når du først har overskredet det rette mål (*Enkheiridion* 39).

Kjøpelysta er ein variant av forfengelegheita, noko Epiktet veit. Han lagar derfor ei førestilling for å få bukt med den. Denne førestillinga består av fire delbilete: foten som er helten, og dei tre latterlege narrane: «en forgylt sko, så en purpurfarget, så en brodert». Epiktet sitt mål er vel, i den grad vi kan forstå fjerne kulturar, at dei pynta skoa skal verke latterlege og framkalle skamkjensle hos eigaren.

Den andre sida av Epiktet sin metode er bruk av språk i «talehandlingar» som er av moralsk natur, som for eksempel irettesetting eller oppmuntring. Epiktet har i *Handbokas* første tekst eit eksempel på korleis den vaksne må snakke til seg sjølv for å unngå at førestillingar tar makta over oss:

[...] Øv deg derfor fra første stund på å si til hver opprørende forestilling: «Du er bare en forestilling og overhodet ikke det du tilsynelatende er.» Ta så for deg forestillingen og prøv den mot de retningslinjene du har, og først og fremst for å fine ut om den inneholder noe som er opp til oss selv eller ikke. Dersom den skulle inneholde noe av det som ikke er opp til oss selv, så vær klar til å si: «Det angår meg ikke» (*Enkheiridion* 1.4).

Å snakke til ei førestilling, ein følelse eller ein tanke har den store fordelen at du kan mobilisere heile arsenalet av sosiale samtaleformer. Det er likevel moralsk tilrettevising eller ros som er mest nærliggjande, fordi vi vil vere fri til å bruke førestillinga på vår måte som husets herre. I siste del blir førestillinga avvist, og han råder oss til å seie: «Det angår ikkje meg». Dei to taleformene er altså avvising av tingen og irettesetting av eiga vurdering. Det er altså to moralske irettesettingar vi er vitne til. Klarer vi å lage nye førestillingar og snakke gamle til rette, da blir lidenskapane domestiserte. Frykt blir da forandra til varsemd, sinne blir omforma til bestemtheit, lengsel kan bli til ønske, og nyting blir forma om til glede. Denne endringa har vi alle sett når ein nyfødd unge utviklar seg frå hemningslaus skriking natt etter natt, til ein fornuftig ungdom med låg stemme. I denne forma er følelsane likevel stadig likegyldige, fordi dei slik som domestiserte dyr framleis lever sitt eige liv, og i verste fall kan kaste domestiseringa av seg. Dei er ikkje heilt opp til oss.

Når det gjeld positive følelsar, vil vi gjerne i vår kultur

at dei skal vere spontane og sterke. Stoikarane tenker ikkje slik. Dei skil også her mellom lengsel som er skadeleg, og ønske, som er den fornuftige forma. På same måte er nyting skadeleg, mens glede er av det gode. Nyting ser dei på som ein lidenskap som får makt over oss, slik vi ser det når menneske blir underlagte kaloriane og blir tyngre enn dei vil, eller blir slavar av rusmiddel, eit slaveri med like mykje råskap som nokon slavedrivar. Glede har derimot samanheng med naturen vår. Når vi utfaldar evnene våre i arbeid eller løyser problem med fornufta, føler vi ei spontan glede over å få det til. Like viktig er det at alt samvær med andre menneske fører til glede – om ikkje særlege grunnar hindrar det.

Sidan stoikarane er sparsame med gledesskildringar, vil eg utdjupe temaet med Arne Næss si tolking av Spinoza, ein filosof som slektar på stoikarane. Glede ved å gjere det gode har to vesentlege eigenskapar: ho vert berre større av å bli delt med andre, og det kan ikkje bli for mykje av henne. Næss skriv følgande i boka *Det frie menneske*, om Spinoza sitt *hilaritas*-begrep: «Kort sagt er hilaritas en glede som fyller hele personen – alle deler av sjelen og alle deler av legemet. Vi er allsidig absorbert i glede» (Næss 2004, 108). Dette er vår natur som del av den guddommelege allnaturen. Eit praktisk eksempel: Om du blir irritert når ein seljar ringer, kan du svare med å bruke ein tone av venleg respekt for hans ærlege måte å tene til livets opphald. Denne venlege tonen vil også gjere deg godt, slik ein eventuell tverr tone vil skade deg. Du har da lagt to gram gull på gleden si vektsskål. Ein slik enkel bruk av fornufta si respektfulle glede i kvardagen er betre enn separate stoiske øvingar. Når alt du gjer blir ei potensiell øving, frigjer det orda og handlinga frå dei likegyldige ting, og gjer dei til reiskap i stoisk praksis. I sum har eg prøvd å vise at vi kan bli fri lidenskapar ved å domestisere dei til nyttige følelsar, dette arbeidet blir utført ved hjelp av førestillingar og styrande språkhandlingar. Stoisk fridom er å bruke den vonde kjensla til det gode, eller med andre ord: I staden for å kjefte når glaset ditt fell i golvet, kan du lære å snu krafta i sinnet om til latter.

Fri bruk av fellesskap

Stoisk lære handlar om individet sin suverene fornuft, og gjer alt anna som vi ikkje har kontroll over, som fellesskapet, til likegyldige ting. Slik eg tolkar Epiktet, blir dei likegyldige tinga likevel ein del av liva i liva våre ved at vi *bruket* dei i samsvar med den suverene fornufta vår. Eg vil tolke den stoiske bruk av fellesskap ved hjelp av eit eksempel, måltidet, og særleg middag som institusjon. Intuitivt har ikkje måltidet så mykje å gjere med fridom. Ein inn-

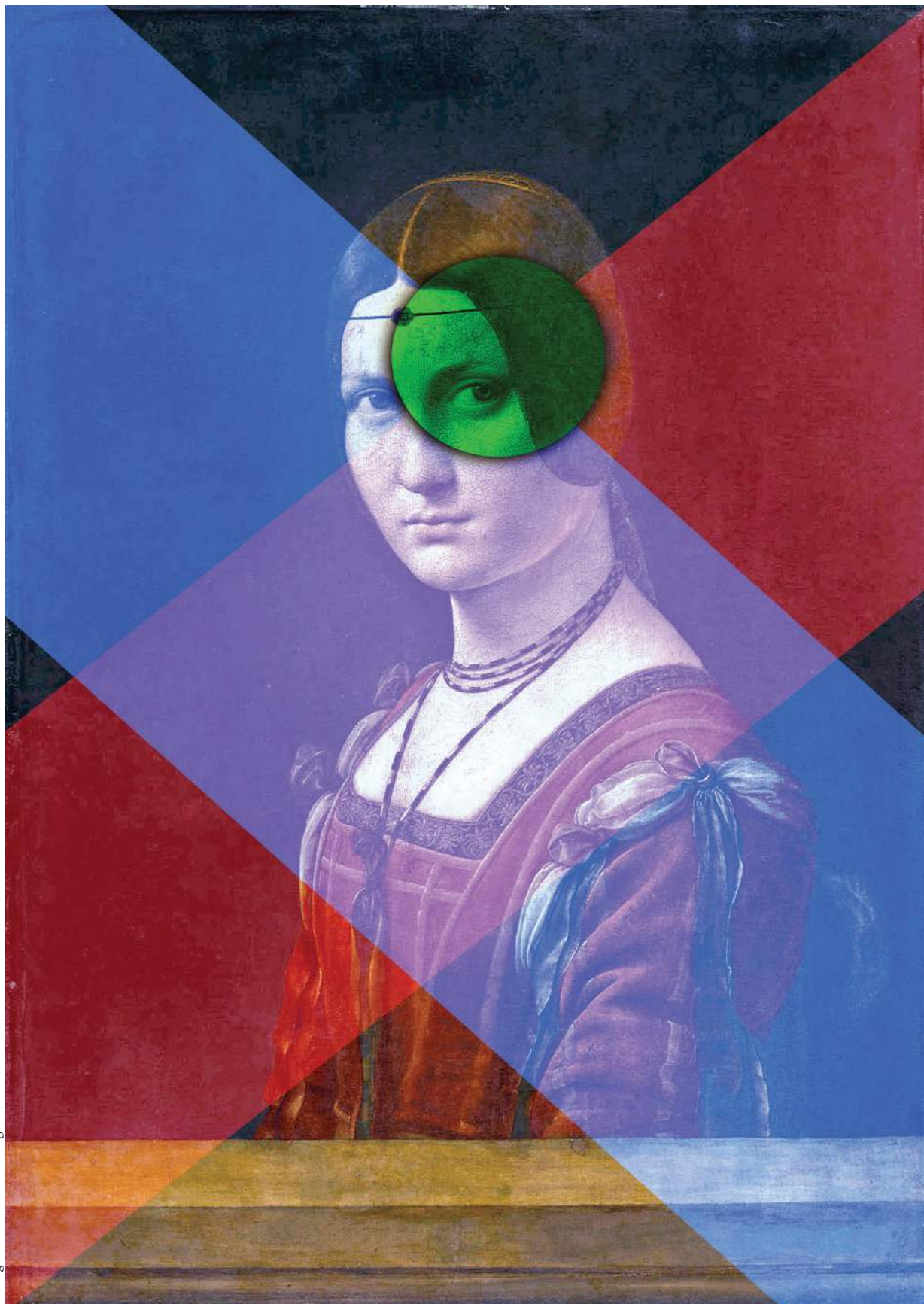
gang til ei anna vurdering kan kome frå andre levande vesen. Dyr har ikkje måltid anna enn at dei tilfeldig et av same fat. Like typisk er det at dei som måkane slost om maten og flyktar med sin bit. Kvifor bruker mennesket måltidet?

For å ha sagt det: Måltidet er ikkje eit nødvendig fellesskap i streng forstand, å ete åleine fungerer også. Eg vil likevel peike på to sannsynlege grunnar. For det første krev ofte middagen ein særleg innsats med bruk av varme og oppskrift. Dette arbeidet må utførast av ein forelder, og maten må etast av alle samla mens den er varm. Koking og steiking, altså behandling av maten, er unikt for mennesket. Det andre, og langt viktigare poenget, gjeld livsrytmen til ein familie i vår tid. Før budde folk saman, på gardsbruk eller i sitt bykvartal. I dag er familien spreidd til alle kantar, på ulike institusjonar og arbeidsplassar. Etter middagen er det også vanleg at mange forlèt heimen igjen for å trene, gå på møte eller sitje på rommet sitt. Middagen tronar derfor som einaste sikkert samlingspunkt.

Middagen blir brukt på ulike måtar som alle har med sosialt fellesskap å gjere. Under middagen fortel familiedlemmmane kvarandre kva som har skjedd i løpet av dagen. Frå stoisk synspunkt innbyr samlinga til å dele den gleden det er å møtast. For det første er gjensyn i seg sjølv ei glede, det merkar vi kraftig når vi har vore lenge borte frå kvarandre. For det andre er det alltid viktig og interessant å høyre kva dei andre har opplevd. For det tredje har eg behov for å fortelje om mine opplevingar. Denne spontane bruk av måltidet er altså i samsvar med det stoiske prinsippet om glede som veks ved å bli delt, og som det ikkje kan bli for mykje av.

Men middagen har også ei annan bruk. I alle familiar vil det vere problem som dukkar opp: foreldre kranglar, ei har stroke til eksamen, ein har forårsaka brev til foreldra frå skolen om rusmisbruk. Middagen er derfor familien sitt statsråd. Stemninga i leiren blir tolka. Om ikkje ting blir tatt opp direkte ved bordet, er samværet rundt bordet ein temperaturmålar for tingas tilstand. Og her kjem måltidet sin særlege posisjon fram. Same kor grå og vanskeleg situasjonen enn er, veit vi at det langt der nede finst ein fast grunn som ikkje vil svikte. Måltidet viser det. Vi ler saman, vi gret saman. Vi er eit lag.

Ein annan og meir offentleg bruk av måltidet finn vi i det eg vil kalle «arbeidslunsjen». Samarbeid på ein arbeidsplass fører ofte til vanskar som kan ha samansette årsaker. Ein vanleg metode er at leiaren tar opp saka ved å invitere partane til ein lunsj eller kaffikopp. Måltidet blir nå brukt som ei dempende kraft under samtalen. Sjefen er vert, partane er gjester. Det blir lett ein meir forsonleg tone når



Collage av Simon Nordberg

du skal snakke med eit saftig wienerbrød mellom tennene. Også arbeidslunsjen kan aksepterast av ein stoikar. Krig og konflikt set oss i fengsel. Fred og kompromiss frigjer. Arbeidslunsjen er godt diplomati.

Konklusjon

Målet med denne teksten er å vise at stoisk fridom kan tolkast som ein *bruk* av det som i stoisk lære blir kalla li-kegyldige ting. Teksten har ikkje noko endeleg bevis på dette. Eg håper likevel at dei mange eksempla til saman kan sannsynleggjere at dette er ei haldbar tolking av stoisk filosofi. For meg er dei viktigaste erfaringane at fornufta kan frigjere fordi ho ser ut til å kunne *bruke* alle ting: bruke førestillingar, bruke seg sjølv ved sjølvrefleksjon, bruke følelsane når dei blir domestiserte, og bruke institusjonar som frir oss frå sosialt uorden. Slik gjorde elden oss ein gong fri frå kulden sitt trugsmål, og omnen gjorde oss fri til å bruke elden på mange måtar.

LITTERATUR

- Ekroll, Charlotte. 2021. «Forstyrrende følelser, rasjonelle reaksjoner». *Filosofisk supplement*, Vol. 17 (No. 3–4): 16–27. Universitetet i Oslo.
- Epiktet. 2014. *Discourses, Fragments, Handbook*. Omsett av Robin Hard. Oxford: Oxford University Press.
- Epiktet. 2010. *Om kunsten å leve*. Omsett av Sverre Blandhol, Tor Martin Møller og Glenn Wehus. Bergen: Vigmostad & Bjørke A S.
- Epiktet. 2020. «Om frihet». Omsett av Harald Langslet Kavli. *Filosofisk supplement*, Vol. 16 (No. 3): 76–89. Universitetet i Oslo.
- Harari, Yuval Noah. 2016. *Sapiens*. Omsett av Lene Stokseth. Oslo: Bazar Forlag AS.
- Næss, Arne. 2004. *Det frie menneske. En innføring i Spinozas filosofi*. Oslo: Kagge forlag.
- Pigliucci, Massimo. 2017. «Everything you need to know about the dichotomy of control». Publisert i *How to be a Stoic*. Tilgjengeleg elektronisk: <https://howtobeastocic.wordpress.com/2017/07/24/everything-you-need-to-know-about-the-dichotomy-of-control/>

NOTAR

- 1 Charlotte Ekroll har i same artikkel tatt opp eit anna svært interessant tema: «Når vi først har gitt vårt bifall til et inntrykk, har vi gitt slipp på kontrollen. En følelse som oppstår som resultat av et bifall gitt til et inntrykk, vil på samme måte være utenfor vår kontroll» (Ekroll 2021, 19). Er altså resultatet av vurderingane våre, oppfatninga, utanfor vår kontroll? Vanskeleg og interessant.
- 2 Denne setninga bygger på Epiktet sitt kapittel 11 i *Enkheiridion*.
- 3 «Domestisert» blir her brukt i si enklaste form, og betyr her det same som skjer med ville dyr og planter når dei blir varig endra slik at dei passar til vår bruk.

FREE WILL AND HOW TO THINK ABOUT IT

The idea that humans have a special ability called “Free Will” is one of the most pervasive and widespread beliefs in the world, regardless of time and place in human history. This article is a critique of the coherence as well as the desirability of this idea. It argues to begin with that close inspection into the workings of the mind will reveal that everything upon which humans base their supposedly free decisions, exemplified by the concepts of beliefs, wants, feelings, and thoughts, are ultimately involuntary in both their emergence and their effects. As a consequence, the assumption that humans ever have real possibilities for alternate decisions and actions is undermined. The second part of the article argues that the implausibility of free will can and should be seen as an optimistic and constructive view on human action, rather than something which undermines human dignity and leads to nihilism, as is commonly believed.

By Johannes Jacob Nagel

When we say that we have free will, what do we mean? Presumably it means that human action is something unique in the universe, in that what we do is not predetermined by prior circumstances. When we make decisions about what to do, what to say, and what to think, we are the authors of those actions, words, and thoughts. Unlike physical events like rocks rolling down a hill, we determine our own futures freely and of our own accord. Where rocks merely behave according to the laws of physics, we make decisions independently of the world around us and create the future accordingly. Will you watch a movie tonight or will you go to the gym like you promised yourself? Time will tell, but if you subscribe to the *popular notion of free will* as I conceive of it, you believe that if you fall for the temptation to stay at home on the sofa, it is *you* who is ultimately responsible for making that happen. It was a real possibility for you to go the gym as planned, but because you decided to do something else, you did not end up doing so. Likewise, when someone wrongs you (steals from you or says something that upsets you), you understandably blame them for having done so on the assumption that they *could* have just decided not to do so. The belief that humans have free will thus described is seemingly everywhere in society. It informs how

we think about morality, how we judge criminals, how we blame ourselves for making mistakes, and how we praise others when they perform commendable actions. Not only does it seem to us to be intuitively true, but it appears to many to be a necessary belief in order for us to live our lives as we do.

In the first half of this article, I will attempt to convince you that this notion of free will is misguided and that all human action is predetermined by events which we ourselves are not ultimately responsible for, a position referred to as determinism. We are, as far as free will is concerned, no different from rocks rolling down a hill. In the second half, I will present my view on determinism, and why and how it matters to us. The most common view is to fear it, because free will is often seen as integral to our moral thinking and our sense of ourselves as actors in the world. To the contrary, I will argue in favour of the controversial opinion that ridding ourselves of the belief in free will is far from detrimental to our moral judgements and view on humanity, but is rather highly beneficial, as something that promotes patience, understanding, forgiveness, and humility in our dealings with others and ourselves. This is the case both at the level of politics as well as in our social dealings with others and our judgment of ourselves. To

those unfamiliar with the free will problem, I hope to give an introduction to a way of thinking about human action and responsibility which can have real applicational value in any individual's life. To those already familiar with it, I hope to highlight the optimistic aspects to thinking about life as a determinist.

The literature on the free will problem is vast and old. In western philosophy alone, it spans from the ancient Greeks, through the enlightenment, modernity, and continues to be a popular topic amongst philosophers today. To any reader who wishes to understand determinism better, I highly recommend Sam Harris' book from 2012, simply entitled *Free Will*, which in large part inspired this article.

On Free Will and The Concept of Possibilities

If this is your first time thinking seriously about the idea of free will, I think you will find (as I did) that it is a surprisingly hard thing to define. We are not talking about mere freedom, as the opportunity to do something, nor any notion of being free from outside coercion or influence. Someone in prison has very limited freedom, but his free will is not thereby diminished. Likewise, someone who lives under an intrusive authoritarian regime has little political freedom, but again, oppressive regimes do not affect free will. Prison walls, handcuffs, rules, and norms, are all beside the question, as they affect the physical *opportunity* to do what we want, but not the metaphysical *ability* to make decisions that are properly of our own making. As noted by the philosopher Thomas Nagel, we tend to ascribe a different meaning to the phrase “could have” when we talk about human actions as opposed to other physical events (Nagel 1987, 1–3). If we say that a car “could have” driven to the top of a hill, we mean that *if* someone tried to drive it to the top, they could have succeeded in doing so. The car had enough diesel, enough power to climb the hill, its tires had enough grip, and so forth. We do not mean, however, that the car could simply set off by itself and drive up there without something or someone *making it* do so. If the car was to do something different than what it did, something else must also have been different. “Could have” simply confers that it would be realistic and possible to make the car drive to the top of the hill, *if* someone had made it do so. When you say that you “could have” gone to the gym however, if you subscribe to the popular notion of free will, you mean that even if nothing else had been different, either about you or about your circumstances, you still truly could have gone. The idea is that humans do not require something or someone to

move us—that we are “unmoved movers”—and since we move of our own accord, we truly could have done differently in the past even if everything leading up to that decision was exactly the same. Free will thus understood is referred to as “libertarian” free will. The opposite view, the one I am arguing in favour of, is called “determinism”. The central claim is that, as laid out by Nagel, is that:

in each case, the circumstances that exist before we act determine our actions and make them inevitable. The sum total of a person's experiences, desires and knowledge, his hereditary constitution, the social circumstances and the nature of the choice facing him, together with other factors that we may not know about, all combine to make a particular action in the circumstances inevitable (Nagel 1987, 2).

Determinism hence involves the claim that you never really “could have” acted differently in the past from what you did, any more than the car just could have driven to the top of the hill, and also that, whatever you are doing now and will do in the future, your actions do and will come as the only possible consequence of what came before it. What we do is inevitable and, counterintuitive as it may be, not truly up to us.

To understand this better it may be helpful to scrutinise what it is we mean by a term like “possibility”. When we say that something could have happened or that it is possible for us to do something, there are multiple things we can mean. Libertarian free will implies that when you say “I could have gone to the gym yesterday” you mean that it was a real possibility for you to go to the gym until you made your decision, and the fact that you acted as you did was not predetermined before that point. This is something we only really imply about human actions, and not something that applies to physical events.

Take the example of a coinflip. When someone flips a coin (heads or tails), we speak about the outcome as something random, even though we know that the outcome is determined by the physical forces that act upon the coin. If it comes up as heads instead of tails, we know that it did so as a necessary consequence of how it was flipped, and that if we wanted it to come up as tails, something physical about the coinflip would have had to be different. Likewise, if someone possessed the skills necessary to consistently flip a coin exactly the same way multiple times, under exactly the same circumstances, the coin would come heads up again, and again, and again.

When we say that something like a coinflip is in some sense random or undetermined, what we really mean is that we do not know how things will turn out and we have no accurate means to predict or control the outcome. When we employ a coinflip as a “random” way in which to make a decision, for instance in order to determine which team should start with the ball in a football match, it only makes sense to do so because we do not have sufficient knowledge to predict the outcome. If we were all genius physicists and knew in what exact way every physical force would act upon the coin, we could know the outcome of the coinflip beforehand, and betting heads or tails would be as pointless as betting on whether the coin would fall to the ground or float to the sky. When we say that both the outcomes heads and tails are “possible”, we are only really saying that we do not know what will happen, not that each outcome is actually possible in the sense of not being determined by prior physical events.

The same goes for weather patterns. Will it rain tomorrow? We might not know exactly, but we can investigate what is going on in the troposphere right now and then make a prediction. Perhaps we come to the conclusion that there is a 60% chance that it will in fact rain tomorrow. We know, however, that what determines what the weather will be like tomorrow is happening right now, and whatever effects today’s events have on those of tomorrow is already in the process of determining what is going to happen. Whatever the weather will be like tomorrow, it has already been determined, and if it turns out to rain tomorrow then it was never a *real* possibility for that not to happen. Accordingly, when we say that it might rain tomorrow, what we are really saying is that there is an *epistemological* possibility that it might.¹ Our prediction, involving the claim that there is a 60% chance of rain, only refers to our epistemological certainty in making the prediction, not to the real possibility of it raining. In actuality, the “chance” of it raining is either 100% or 0%.

When we imagine ourselves as having free will, we assume that we are different from the physical world in this respect. We are not mere objects in motion; we are actors. Although there are many other relevant ways in which human actions are different from physical events, what determinism claims, contrary to the popular notion of libertarian free will, is that human action is equally as predetermined as physical events. Before making the decision between going to the gym or staying home, the two possible outcomes are only epistemologically non-determined. We do not know what we will do in the future, but whatever we do, it was never a real possibility for us to do

otherwise and, strictly speaking, we are equally as causally responsible for our actions as a coin is for having come up heads, rather than tails. There are no real possibilities in the world, only epistemological possibilities. That is the position of determinism.

On the Plausibility of Determinism

It is easy to see how viewing all human actions as predetermined in this way will change how one views the world. For one thing, it seems to undermine if not destroy our moral intuitions and the rationale by which we blame and praise each other. How grateful should I be if someone is kind to me, when I know that they have no choice but to be? How can I blame someone for having wronged me, when they were forced to do so as a matter of predetermination? Unsurprisingly, some find this view incomprehensible and deeply unwelcome. Whatever your initial concerns are, let us first look at why determinism is so plausible as a theory of human agency, before looking at its consequences.

Within the realm of science, there are many arguments that seem like they should be sufficient in and of themselves. A physicist may argue simply that our behaviour is determined by the state of our brains, and since our brains are physical systems that operate according to the laws of nature, there is simply no room for free will. Within the field of neuroscience, Benjamin Libet devised one experiment which is often cited in support of determinism, finding that it is possible to measure the electrical charges in a subject’s brain and predict their actions 350–400 milliseconds before them being aware of having made a decision to act (Libet 1999). Arguments of this kind are usually unconvincing to most people however, because most people have an unshakeable feeling of having free will, and this illusion persists even in the face of such arguments. Consequently, I believe the best case for determinism is made by dispelling that illusion through philosophical discourse.

Strictly speaking, it is impossible to prove that any action was or was not predetermined, for the simple reason that we can never exactly recreate the circumstances under which we made any given decision. Even if we were able to put two identical people with somehow identical lives through identical situations, we can never really know for certain that the situation appeared to be exactly identical to each person. What determinists claim instead, is that *we have no reason* to suggest that we were ever free in the past to act differently from what we in fact did, or that we will be in the future. In order to make such an argument, we

may begin by looking at what seems to be the only thing that could conceivably be a potential source for free will: our minds.

It stands to reason that if our actions are not predetermined and we have free will, then *we* must determine our actions. If it is going to mean anything, then what we believe, what we want, what we feel, and our reasoning about the decisions we make must in some sense be what determines our actions. In short, our actions must be the results of what goes on in our heads. If not, they would be random or somehow just come about independently of us, and that would be nothing like libertarian free will, because precisely the point is that *we* decide what we do. The most forceful argument for someone in my position to make here is that we are not responsible for the contents of our minds and, since our minds must determine our free decisions, we are not responsible for our decisions. We do indeed often act because of what goes on in our minds, and not due to some external force, but since we are not *ultimately responsible* for what our minds are like, we are not responsible for the actions our minds produce. To recognise that we are not in control of our minds is therefore to recognise that we have no free will. But how can it be said that we are not in control of our minds?

Our beliefs, for one thing, are very clearly involuntary. Let the following example serve to illustrate this. In the 17th century, the philosopher Blaise Pascal presented a very simple case for why everyone should believe in God, which has since been called “Pascal’s wager”.² Pascal argued that if you believe, and you are wrong, nothing bad happens. However, if you do not believe and you are wrong, you face an eternity in hell upon your death. Also, if you believe and you are right, you will be rewarded infinitely in heaven. Ergo, you should believe in God, as you have nothing to lose and everything to gain or lose. The problem of course is that it is not up to you to simply believe. You may try to simply decide to believe in God, or the Loch Ness monster for that matter, but you will find that you cannot successfully produce such a belief without something convincing you of its truth. All beliefs are involuntary in this respect, both the belief in entities like gods as well as moral beliefs. Test this out for yourself as you read further. Try simply deciding to believe that murder and theft is good, or that the world is flat. You will be unsuccessful, because beliefs are not selectable in this way. We are convinced of certain things, and what convinces us and what does not is not up to us in any sense. We are at all times the victims of being convinced of the things we believe.

Recognising that beliefs are not freely selectable, Pascal

recommended that unbelievers should start to live their lives as if they believed, hoping that attending church, saying prayers, and living their lives among Christians would one day help them actually believe in God. In a sense: fake it until you make it. Likewise, if you are now trying to choose to believe that theft is good or that the earth is flat, you may seek out moral arguments in favour of theft (whatever those may be) or attend a flat earth conference. This may appear to some as a way in which you can make yourself believe something, and may therefore be taken as evidence that we are in fact able to choose whether to believe something. As Mougín and Sober argued, in tacit agreement with Pascal: “Although one cannot decide to believe, one can decide to live one’s life so as to make it probable that one will become a believer” (Mougín & Sober 1994, 384). But this does not address the real problem. The problem is that *the belief that you should believe*, is equally outside of your control as the belief in God itself. You cannot spontaneously decide to believe in God, that much is clear, but you cannot spontaneously choose to believe that you should make yourself believe in God either (and, if it comes to it, you cannot spontaneously choose to believe that you should choose to believe that you should believe, and so on). At some point, you must simply be convinced of something and whether or not you become convinced is not up to you. Am I convincing you now? If not, try simply choosing to be convinced, and just like that start believing that determinism might be true. That does not work, because that is not how beliefs work. This is true both of a belief itself *and* the belief that you should believe, and so on.

So, what does belief have to do with determinism? The connection is that becoming convinced that God exists and therefore believing in God, is analogous to becoming convinced that you should do one thing over another, and therefore doing that thing. Should you go to the gym or should you stay home? You may weigh different arguments back and forth, but which arguments convince you and which do not is in the end not something that is up to you, just as it was with Pascal’s wager. When we act based on our convictions therefore, it should be clear that the basis for our action was something unfree and something which does not support the idea that we could have acted differently in the past from what we actually did.

We do not always act according to our convictions, however. After all, you may be convinced that you should go to the gym, yet still fall for the impulse to stay at home because that is what you wanted to do. Is that not you freely choosing to stay home? Of course, doing what we

want is not always the same thing as doing what we believe we ought to do. Still, this only brings us to another involuntary concept: wanting. As it is with belief, we are not free to decide what we want to do, or how much we want it. Your potential for enjoying and hence looking forward to and wanting a given thing is something that has come to you either as part of your nature or your experiences and upbringing, or a combination of those factors. In either case, it is not you who is responsible for wanting something more than something else. Consider people who truly want to do morally reprehensible things. Why are you not one of them? In what sense is it thanks to you that you are not a gleeful sadist or someone who enjoys being rude and nasty to people? Whatever we want for ourselves or for others, what we enjoy and what we dislike, is as much of an involuntary experience as the types of food we like or dislike to eat.

This becomes particularly important when we analyse instances where we are moved by sudden emotions, be it anger, love, boredom, jealousy, or something else. When emotion is the only or primary thing that drives us, we must still recognise that we are unfree, because we are in no position to choose how things make us feel. Are you easily angered or prone to jealousy? Do you love your family, your partner, or your friends? Try to simply not feel those emotions. I think introspection and paying careful attention to what it is like to feel something can show quite clearly that we are not in charge of what we feel, how strongly we feel it, or whether those emotions make us act in any particular way, or if we ignore it. Crucially, the argument is not that conscious efforts are futile, but that those conscious efforts are themselves predetermined, and hence do not offer a basis for claiming that we have free will. For instance, some would doubtless argue that we can consciously resist emotions through, for example, anger management training, and are therefore in some sense able to choose to be less angry. But this only pushes the argument one step back. Why do you feel like you should be less angry? Is it because you believe that such a thing would be productive for your life and that you would make better decisions if it was not for your propensity to feel anger? In that case, that belief is what is driving your conscious efforts, and that belief is as unfree as your belief or unbelief in God, as in the case of Pascal's wager. If you simply want to feel less anger because it is not a pleasant emotion, then that want is still not something you can choose freely. Whichever way we slice it, we end up at a point of unfreedom.

At this stage, although I imagine more needs to be said

to establish my point beyond any and all doubt, I hope to have made you seriously question whether anything you believe, anything you want, or anything you feel is in any sense up to you or a matter of free will. If you are with me so far, what does that say about our actions? If *we* are supposed to be what determines our actions in order for us to have free will, and the things that we use to determine our actions are completely unfree to us, then it would seem that there is no room for free will. If you believe that you should go to the gym but are also tempted to have a lazy night on the sofa, and you give in to that temptation, then you will have acted on the basis of what you wanted and felt in that moment, and you were not free to want anything else than what you happened to want in that moment. If you were instead moved by your belief that you ought to do something good for your health and therefore ended up going to the gym however, then you acted on the basis of a conviction that you once again had no say in. If you first decided to stay at home, but then felt so disappointed in yourself that you changed your mind after a while and went to the gym after all, then you were moved by an emotion you did not choose to have. And even if you could in some way choose to have a particular belief, want, or emotion, you still would not be able to choose whether the resulting state of mind should move you to action. If you stay at home, feel disappointed in yourself throughout your night, but nonetheless lazily stay on the couch, then why did that emotion not change your behaviour? Whatever the case, what made you do something was never up to you, and it remains an open question on what basis you could claim to have been free to act in any other way than what you in fact did.

One last class of things that goes on in our minds, and therefore warrants attention here, is our thoughts. Perhaps the strongest part of the illusion of free will is that we feel as if we are, as Sam Harris puts it: "the authors of our thoughts" (Harris 2012, 13). When we have thoughts in our minds, it feels as if we are freely thinking them, driving them forwards, and organising them as we go. Thoughts in turn are essential to free will, because every decision we make must in some sense be thought in order to be made, if we are not running on autopilot. The experience of thinking often feels like writing, in that we select words and form sentences, and it is *we* who *do* it, and because of this impression, we feel as if we are making free decisions. But introspection will once again cast doubt over whether or not this is true. Say I asked you to select your next thought, before you had it. What would you do? Put another way, if I asked you to predict what the next thought in your

mind would be, how could you even attempt to answer me? There is an immediate problem here, because whilst trying to select or predict your next thought, you must first think that thought or think about that thought. There is nothing you can do to even begin thinking about what your next thought will be, without already thinking those thoughts. Of course, if you are already thinking a thought, that cannot be your next thought, because you are already thinking it. To make a selection or a prediction without first thinking about it, is like pulling a note out of a hat, in that you have no idea what it will say. You might take a guess however, and answer that you are going to have sushi for dinner tonight, so your next thought will probably be about sushi. But then the question becomes why it was tonight's dinner that occurred to you, and not last night's dinner. You could answer back by saying that you are more concerned with the future than with the past, so you thought about that meal over the other, but such an answer would not take the problem seriously. It still remains an open question, to me as well as to you, why you did not think about the next thing you would drink instead and thus said water or wine or whatever you would drink with dinner. Why did you not predict air since you are currently breathing it, or books because you are about to read one? At some point, the only answer we can give to questions like these becomes the simple and unsatisfying recognition that, for reasons mysterious to us, thoughts just come to us from the unconscious, without us having any say in the matter. There is an infinite regress here that ends in the subconscious, and we have no way of freely deciding what to think next, in the sense that we *could* have thought something else instead. In a very real sense therefore, we are not really the thinkers of our thoughts, but mere witnesses to them.

All of the above should be conducive to the claim that we are not in control of our minds, since everything we believe, want, feel, and think simply comes to us, and even when we try to explain their emergence, there must always come a point where we must rely on something that we do not freely choose. To say that we have free will by saying that we determine our futures is therefore misguided, because all the things we rely upon in making those decisions are completely involuntary. Still, some may argue that, although we do not have free will in the sense of being in control of our minds, we often act without believing or wanting any particular thing from that action. We might even think or feel nothing at all as we choose to do something. You may for instance choose to wear a shirt over a sweater one day, without really thinking about

it or having an opinion about either option. Surely in such instances our actions were not predetermined? As mentioned before, strictly speaking, it is impossible to prove that anything at all was predetermined. However, instances like these do not provide good examples of acts of free will, because even if they were in some sense random or not predetermined, they are not in any meaningful sense determined by us. If you cannot give any reason or preference at all that explains why you wore a shirt instead of a sweater, then in what sense was the decision yours? If you start giving reasons for your action, what else can you rely upon other than what you involuntarily believed, wanted, felt, or thought about each of your options? The more closely we pay attention to what comes before our actions, the clearer it becomes that we are unjustified in assuming that human beings have free will.

It is important to note that our lack of free will does not just have implications for how we think about specific decisions and actions, but for how we view our entire lives. In a deterministic universe, we really do have a kind of fate or destiny. An argument dubbed the "Basic Argument", made by Galen Strawson, a determinist, illustrates this quite well. At its core, it effectively summarises why determinists claim that responsibility is an illusion (Strawson 1986, 46). Robert Kane displayed the argument logically as follows:

1. You do what you do because of the way you are (your nature or character).
2. To be truly responsible for what you do, you must be truly responsible for the way you are (for your nature or character).
3. But to be truly responsible for the way you are, you must have done something in the past for which you were also responsible to make yourself, at least in part, the way you are.
4. But if you were truly responsible for doing something in the past to make yourself what you are now, you must have been responsible for the way you were then (for your nature or character) at that earlier time.
5. But to have been responsible for the way you were at that earlier time, you must have done something for which you were responsible at a still earlier time to make yourself the way you were at that earlier time, and so on backward (Kane 2003, 71 & 73).

This structure gives us an infinite regress, and when it is applied to an individual's life, it will keep going backwards until the moment of that individual's birth. Since nobody



Illustration by Signe-Lill Valkvæ

could have designed the circumstances of their birth, their genetic material, the economic and social conditions in the family and society they grew up in, the ideas and experiences bestowed upon them in childhood, and so on, this regress always ends at a point of unfreedom. As a consequence, nobody is ever truly causally responsible for their actions, or *anything* for that matter. In the words of Daniel Dennett: “the popular notion of free will is a mess” (Dennett 2017, 218).

On Thinking Like a Determinist

It is not surprising that determinism can be deeply offensive to people. Free will is such a cornerstone of our traditional view on morality and of humanity itself that arguments against it can be seen as a threat to the very social reality we all need in order to live our lives. Determinism is therefore often thought to lead to a pessimistic attitude to life, and promote a nihilistic view on existence. This view is also common amongst academic philosophers. As expressed by Robert Nozick: “Without free will, we seem diminished, merely the playthings of external forces” (Nozick 1981, 291). Similarly, Thomas Nagel worries that:

If I thought that everything I did was determined by my circumstances and my psychological condition, I would feel trapped. And if I thought the same about everybody else, I would feel that they were like a lot of puppets. It wouldn't make sense to hold them responsible for their actions any more than you hold a dog or a cat or even an elevator responsible (Nagel 1987, 5).

Because of fears like these, there is no shortage of philosophers who reject determinism. However, it is very hard to find or even imagine a sound philosophical argument in support of the popular notion of libertarian free will. Critics of determinism are therefore primarily concerned with redefining what we mean or ought to mean by the phrase “free will” itself. The aforementioned Dennett is one of many who, whilst accepting that we have no plausible source for *libertarian* free will, argues that a different conception of free will, which is *not* based on the assumption that our actions are non-determined, is compatible with determinism. When someone like Harris argues that you never had a real opportunity to do anything other than what you did in the past, Dennett responds that this simply does not matter because there are “other, better kinds of freedom that people also think they have, and that are worth wanting” (Dennett 2017, 217). Dennett's position is called compatibilism, and although different

authors present different versions of it, what all compatibilists have in common is that they draw a line between free and unfree actions *without* asking the question of whether actors truly are unmoved movers. For compatibilists, what free will refers to can be articulated as “the ability and opportunity to do what one wants to do and act in accordance with one's own rational deliberations, without constraint and compulsion” (Nielsen 1971, 41). What constitutes constraint or compulsion is often illustrated through various thought experiments, appealing to the difference between doing something because you want to do it versus being subjected to mind control (Dennett 1984, 132–3), or being pushed, forced, or hypnotised by someone else into doing it (Dworkin 2011, 219–20), or acting out of insanity or some other mental disorder. In short: you are responsible for doing the things you want to do, but not responsible for the things you do as a result of some factor external to yourself, and the difference between the two is compatibilist free will. For compatibilists, it is irrelevant whether or not you were predetermined to do the things you did in the past.

“Hard” determinists like Harris and Strawson will argue that compatibilists are moving the goalposts and changing the topic when they introduce a different conception free will, or that, even though there clearly is a difference between acting a certain way because you want to and acting that way because you are insane, the difference therein is not itself a plausible source for anything that can appropriately be called free will when all actions are *equally* predetermined regardless. Although I suspect there is some truth to these objections, I am not particularly interested in arguing against compatibilism because I believe we simply have no need for any conception of free will whatsoever, whether it is the libertarian or the compatibilist version. This is because I do not share the pessimistic view on determinism expressed by Nozick, Nagel, and most compatibilists to begin with. Of course, determinism has significant moral and existential consequences, but as I will argue, these consequences will at the end of the day improve rather than undermine our moral deliberations and allow us to think more clearly about our actions, our lives, and ourselves, far from giving us reason to wallow in despair over the thought that we are all puppets on strings. For the remainder of this article, I hope to convince you that you would *benefit* from adopting a deterministic view on human action and that we are better off accepting determinism for what it is, and take its implications seriously. Consequently, a compatibilist's efforts to “save” free will are unnecessary at best.

Although there is an uncountable list of aspects to life that are affected by abandoning the idea of free will, most of these can be placed under three specific categories that are particularly important: morality, public policy, and our existential outlook on life. If I achieve my aim, you might find it useful to sometimes remind yourself of determinism in the future, and use the idea to think more constructively about your own life and actions, as well as those of other people.

Determinism and Morality

Let's begin with morality. Some philosophers are doubtful of whether we can even make sense of a concept like morality without free will. Concerns like these are overblown. For one thing, it should be clear that actions can be good or bad in terms of whether they are conducive to good or bad consequences, independently of any notion of causal responsibility. From a first-person perspective, a murder victim becomes equally as dead regardless of the freedom of his murderer, and a shopkeeper will have his business and livelihood impacted by theft to the same extent in either case. Likewise, if you lie to your friend, you have betrayed his trust, and your lack of free will does not make the impact of your lie any smaller or greater. The same goes for good and bad intentions. If someone intends to harm you, then that intention really is worth taking seriously and reacting to, regardless of that person's freedom or your own. So why do we need to think in terms of responsibility when making moral judgments?

Some, like Ronald Dworkin, speak about the very concept of morality as if it would fall like a house of cards if we remove from it the assumption that we are causally responsible for our actions, because we must in some sense hold each other responsible in order to judge each other (Dworkin 2011, 224–5). I believe this to be a misunderstanding.

Regardless of determinism we have no choice but to make judgments. Making judgments about what things are good and what things are bad is something we simply have to do in order to orient ourselves towards the future. Ask yourself, "What should I have for breakfast tomorrow?". Let's say you have two options, a slice of chocolate cake or a peanut butter sandwich. Although cake may taste better to you, a sandwich would be a much healthier option, and you do have an interest in being healthy, at least in the long term. Ergo, you choose the sandwich, and free or not, you have made a good decision. Notice that there is a normative judgment inherent in that choice: a peanut butter sandwich is a better breakfast than chocolate cake.

Regardless of your free will, every time you choose to do one thing over another thing, you are making a judgment about your options. Otherwise, your decision would be arbitrary. It is therefore not so much that we still *can* make moral judgments, but that we still *need* to, regardless of us believing that we are the free authors of our actions and intentions. Let us then expand upon this example. If you see someone about to eat a peanut butter sandwich, and you know that they have a deadly nut allergy, then it really would be a good thing if you were able to stop them from making that fatal error. By stopping them, you are also making a judgment, this time about the other person's behaviour, and there is nothing about determinism that prohibits them from doing that. Imagine then, if you knew that a father intended to serve a peanut butter sandwich to his child, who has a deadly nut allergy. What should you do with that information? Clearly, you would have just as much of a reason to stop him from doing that in a deterministic universe as you do in one where free will makes sense, and you stopping him necessarily involves the judgment that the action he intended to perform was immoral, or at the very least bad. And just as we still can and need to make judgments about consequences, intentions, and actions, we also can and need to make judgments about people's characters. When someone does or intends to do something immoral, that will tell you something about what that person is like, what goes on in their minds, and what they are likely to do in the future, so it makes sense to make a considered judgment about their character.

Now, what more do we require? Does utilitarianism, Kantianism, or virtue ethics become nonsense if we are not perceived to be the ultimate cause of our actions? I can see no reason why that would be the case. As long as we can make sense of normative standards, informed by well-reasoned moral theories, it will make sense to apply those standards to people's behaviour and make judgments about them in accordance with those standards. That, broadly speaking, is all we require as a basis for moral thinking. So then, what is the difference? How does determinism impact morality? The essential difference lies in that it destroys the idea that people can *deserve* things.

The idea of desert is as old and as influential as any, yet it does not really have much going for it as a moral justification for punishments and rewards. The idea is that, in the case of immorality, people will come to *intrinsically deserve* some kind of retribution, rightly named revenge, in response to their immoral deeds. In the case of morally good deeds, people become intrinsically deserving of rewards in virtue of their actions, so as to make it unjust

if they somehow do not receive that reward. This is the rationale that has allowed generation after generation of religious people to think it is morally good that God would condemn millions of unfortunate souls to eternal suffering in hell, based solely on the claim that they committed sins out of their own free will when they were alive. I, for one, would struggle to think of a more morally reprehensible idea than hell. But this kind of thinking is common also amongst non-religious people, and it is far from limited to concepts like karma, or rules like an eye for an eye. Why? If nothing else, is it not somewhat odd that pain and misfortune, things that are universally recognised to be intrinsically bad, should become intrinsically good when they happen to the right sorts of people?

The idea seems to hinge on free will in the sense that since each of us is free to choose our fates, we are ourselves responsible for what we deserve. But, as noted by Harris in the very beginning of his book, determinism forces you to recognise that, if you were to switch places with a murderer, “atom for atom”, then you would literally *be* him (Harris 2012, 2). That includes having his thoughts and feelings, as well as his lack of an ability to resist the murderous impulses that made him do as he did. To have an uncontrollable impulse to murder your victim is part of what defines being that murderer in that moment, because without taking on that impulse, as well as the inability to resist it, you would not truly have switched places with him. So, if you actually switched places, taking onboard everything that entails, you would act exactly as he did. Of course, if you instead imagine that you, as you are right now, would not murder anyone then that’s fair enough, but you are not ultimately responsible for the fact that you are you, or that you are the way you are (remember Strawson’s Basic Argument?). Likewise, a murderer is not responsible for being himself, at the moment he committed his crime or at any other moment for that matter. This recognition undermines the idea that we deserve specific things done to us in virtue of our actions, because we are lacking any other rationale to justify inflicting pain or suffering on someone *for its own sake*. As such, a consequence of accepting determinism is that we must abandon the traditional way of legitimising our responses to good and bad acts in terms of what the actor deserves. Yet, this idea is far more influential than we often think. Our relative lack of concern for the wellbeing of prisoners, for one thing, seems to rely heavily on this idea.

Determinism as an Attitude to Public Policy

This is where we turn from morality to public policy or,

more precisely, the moral underpinnings for our public policies. I should note that this is not an analysis of any society’s public policy, and I am not claiming that determinism itself provides any complete or easy answers to the difficult problems that face governments. What I am arguing is that an unbelief in free will necessarily has political implications, because the moral justifications that rationalise our public policies are affected by it. Let us then proceed to look at our attitude to our prison systems.

The opinion that a prison sentence is *supposed* to be unpleasant is not uncommon. Of course, this is not entirely inappropriate even in light of determinism, because one of the main arguments in support of this attitude has nothing to do with deserving, but rather comes from the recognition that retribution plays a role in crime prevention, through deterrence. But if that is our only moral justification for the suffering inflicted on prisoners by our prison systems, then we as a society should be heavily invested in making sure that we are not allowing for any excess suffering that does not fit that specific purpose. For instance, when a dog owner disciplines their dog, that might reasonably involve some controlled infliction of pain. But when that pain is inflicted, in response to the dog barking at a stranger or chewing up the carpet, that action is justified only by its aim to make the dog behave better in the future. If pain is involved at all, it is not because the dog *deserves* to feel pain. It is a necessary evil, which is only permissible to the extent that the dog may learn from it, and that the lesson itself is one worth learning. An implication of determinism is that the same constructive attitude should be afforded to people. When a thief is caught, a common intuition is that they *deserve* punishment. This sentiment makes no sense at all without free will. But we do not seem to be overly worried as a society about the possibility that we might be inflicting needless and unjustifiable excess suffering upon prison inmates, even though we know that in prisons all around the world, millions of people are living under conditions that we would never find acceptable, were it not for the fact that we feel as if they deserve it in virtue of being guilty of a crime. This is true in most advanced western democracies as well as in the world at large. To be a determinist with respect to this issue, is to recognise that to the extent that we must inflict some degree of suffering (be it mental or physical) as a response to immoral and criminal acts, it is only permissible to the degree that it is necessary and *works*. In short, our attitude must be geared towards prevention and rehabilitation, and there is no place for punishment for its own sake.

I think it is easy to underestimate the negative conse-

quences that the idea of free will can have on public policy, often with the idea of desert as an intermediary concept. It affects how we think about our prison systems for one thing, but also the urgency with which we address problems like homelessness and epidemics of drug use, as well as the priorities that inform our tax policy and public expenditure in general. How do we explain the complacency with which Western societies are addressing the increasing numbers of homeless people in their streets? It is of course a multifaceted problem, and not something that is easily solved by a mere shift in attitude, but I think it would be hard to argue that the all-too-common thought that homeless people are to at least some extent independently responsible for their fates has made their suffering easier to ignore. Likewise, most countries' response to rises in drug use has been to criminalise and punish offenders, without those efforts necessarily being subject to all that much moral scrutiny. Consider the famous slogan by Nancy Reagan: "Just Say No", used in the anti-drug campaign the Reagan administration launched in response to the US' crack-epidemic in the 1980s. Such an attitude seems to imply that a moral or at least adequate response to such a crisis is to appeal to people's sheer power of will, and punish those who fail to stay clean. One hardly needs to be a determinist to criticise this kind of a drug policy, and it is not as if this policy is characteristic of our present drug policy in Europe, but it is worth taking note of how hard it would be to even imagine such a slogan as politically beneficial, were it not for the fact that the Reagans knew that the American people believed that human action essentially came down to free will, as they themselves did.

Go on then and think about whether adopting determinism as a view on human action would influence your view on our economic policies. Perhaps one of the most popular ideals in capitalist economies is that of meritocracy, that our economic system yields material rewards to hard working and productive individuals. There is of course a whole other discussion to be had about whether our economic system does in fact conform to a meritocratic standard, but that is not the issue. The question is to what extent this ideal relies upon desert, derived from a belief in free will. Once again, there are other arguments that favour a certain level of meritocratic influence in society, which limits the influence of determinism on this policy area. For one thing, egalitarian policies that seek to more equally distribute wealth across populations must be checked by its impact upon our incentives to act productively. If we have prior knowledge that the government will enforce a certain level of equality, then we may be more

inclined to waste our talents or to take needless risks with and recklessly spend our assets. Therefore, we should protect the causal relationship between our actions and our material wellbeing. But we also know that people's professional success or lack thereof is in large part due to brute luck. What family you are born into, what school you go to, or just the circle of friends that you happen to become part of growing up are all reliable predictors for how well you will go on to do, materially speaking, in life. And that is before we consider your talents, your intelligence, and your capacity for working hard, aspects about yourself that you are the lucky recipient of, not the source of. Add on top of that the recognition that whatever mistakes or achievements each person makes throughout their life will come as the necessary and predetermined consequence of what came before it, it should come as no surprise that a lack of a belief in free will would influence how you think about what kind of an ideal meritocracy really is, or how important it is to make sure that economic inequality is not left to increase unchecked.

When talking public policy however, it is necessary to acknowledge just how unlikely determinism is to ever really make a political impact. Unlikely because, if scientists and philosophers were to all collectively declare free will an illusion, it would lead to a culture war the likes of which we have never seen before. After all, the people of the world have not even been able to equivocally agree that climate change is happening or that evolution is an accurate description of the origin of our species, despite a broad scientific consensus on these matters. Can you imagine the outrage and endless debates that would ensue, if just 10% of any population on earth insisted that our public policy should be influenced by the idea of determinism? Even in my most optimistic moments, I cannot imagine such a political movement leading to anything but carnage. To see this, you only need to take into account the influence of the world's two largest religions, Christianity and Islam, both of which usually involving the belief in God-given free will as a crucial justification for the idea of sin. Forget about influential figureheads like priests, imams, and the Pope, can you imagine trying to convince your average Catholic that, if the afterlife is real, who goes to hell to be tortured for eternity and who goes to heaven to receive eternal bliss, boils down to a question of luck? And it is not as if religious people are alone in assuming the validity of free will. Most secular and non-religious people, throughout human history, have made their moral deliberations and built their sense of self partly on the idea that human action is not predetermined, but that we ourselves

freely author our actions. Ideas like that evil-doers deserve an evil done to them in return are therefore widespread and rooted deeply in our cultures. Although I think it is worthwhile to express the implications of determinism on our public policy in a forum like this, I therefore cannot say that I harbour much hope that determinism is likely to make a meaningful political impact any time soon.

Determinism as an Existential Outlook

Let us then turn to our final subject: how determinism can be a beneficial way in which to look at oneself and one's own life. This is where I believe determinism shows the most promise, because we do not have to convince an entire society in order for its effects to take hold: all it takes is one person, the individual. My claim is that determinism in large part can function as a rationale for forgiveness, understanding, and kindness, and undermines our basic impulses towards anger, arrogance, hatred, and shame. Let the following examples illustrate this point.

Most people will agree without a moment's hesitation that a rich man who boasts and brags about his wealth is guilty of some offence. It is arrogant, it is rude, it is ignorant, and it is illustrative of a lack of due humility about his fortune. But most people also think it is even worse if the rich man was born into a rich family and inherited his wealth, and at least a bit better if he made his money himself. Our cultural obsession with "self-made billionaires" illustrates this attitude quite clearly. Once you alleviate yourself of the belief in free will however, you see that it really does not matter how his wealth came to him, as far as the legitimacy of his arrogance is concerned. In a deterministic universe, there simply is no room for such an attitude, or any kind of self-congratulatory attitude to your own circumstances or performances. This does not mean that we should not pay attention to, learn from, or show some degree of admiration for people who make wise decisions, work hard, and achieve great things, it just means that our attitude to our own strengths should always be informed by the recognition that we are not ultimately responsible for who we are, what we do, or if we succeed, any more than we are causally responsible for having been born into a particular family.

Notice how this does not in any way make nonsense of our deeds, or undermine their value. A fireman who runs into a burning building and risks his own life to save the life of a small child, truly is a hero. He bravely faced incredible danger, put his fear and self-doubt aside, and did the difficult and terrifying job most of us would cower in the face of. If you were that child's mother, you really

should be grateful. Likewise, the rest of us would be right to draw inspiration from that fireman, and he has every reason to feel good about his actions. But still, if that fireman were to take too much credit for his own bravery, he would have failed to recognise that he is not ultimately responsible for being the kind of person who is able to exercise that bravery. If he grew to become self-entitled, and react negatively when he felt as if he was not being rewarded in proportion to his greatness, then he has not practiced the humility which determinism requires of him. This is because, in the end, he is really the *recipient* of his bravery, not its originator.

This is just as much the case for vices as it is for virtues. If our fireman had an anger problem, and therefore was unable to sustain a romantic relationship for very long, then that vice of his really is a problem. Onlookers have every reason to learn from his example yet again, and understand that they should try not to be like him in this respect. Likewise, the fireman has good reason to recognise that his anger problem is something he needs to work on, and not something he should allow to continue. But if our fireman were to blame himself for his own anger, and become frustrated and self-contemptuous because of it, then he once again will have failed to recognise that he is not ultimately responsible for being the kind of person who is unable to control his anger. In this respect he is unlucky to be the way he is, because he is once again merely the unfree recipient of his anger problems.

It is here important to remember that the element of luck in our fates is not synonymous with a universally valid moral excuse to become passive or indifferent towards our own strengths and shortcomings. As I argued earlier, our moral judgments retain their validity in a deterministic universe, and so do our moral obligations. A person with an anger problem will likely negatively impact his friends, family, partners, and co-workers when his actions are motivated by that anger, and so he really does have an obligation to not allow it to continue. It is not enough to throw one's hands in the air and think that what will be will be, since everything is predetermined. Our actions, our decisions, and our characters still matter as much as they ever did, and complacency in addressing the faults in our characters and our immoral deeds is still not morally permissible. Likewise, an aspiring fireman does have an obligation to cultivate the necessary skills and the bravery which his job will require of him, and failure to do so will have real consequences which must be addressed. To acknowledge the fact that he is not free to do anything other than what he does is not to say that he is thereby free



Vasilij Kandinskij, *Picture With an Archer* (1909). Source: Wikimedia Commons.

from moral, social, or professional demands. Once again, the difference lies in a shift in attitude in the way in which we address problems and respond to good actions. What determinism should make clear is that, in the aftermath of good and bad acts alike, it is a far too shallow of an analysis to simply state “The fireman did as he did because he decided to”, declare him responsible for his action, and leave it at that. We have to look deeper. Why did he decide to do as he did? Something like “because that was his free decision” is just not good enough as an answer. There are reasons, and those reasons can and must be understood, to the best of our abilities. Above all, the reason why determinism yields a more constructive attitude to life is that once we emancipate ourselves from the illusion of free will, all we have left with which to analyse our behaviours are those reasons. The element of “free choice” is revealed to be an intermediary that obscures rather than make clearer the real causes of our actions, and as such, finds no place in our moral, social, or political deliberations.

It is not necessary for us to conceive of our lack of free will as something that undermines our humanity, our values, or leads to nihilism. Nor does it need to be thought about as something that reduces us to puppets or inanimate objects. Rather, we have every reason to see it as a call for stoicism, and a humble and constructive attitude to our strengths and our shortcomings, our achievements and our failures. It helps us rationalise what we know already: that there is no need to suffer imagined troubles, and further: that we are actually wrong to do so. Consider your own past actions. Is there anything you are proud of? Is there anything you are ashamed of? To what extent do you feel guilty for having wasted a particular opportunity, betrayed someone’s trust, or for having failed to achieve some goal of yours? It is, after all, common for people to be their own worst critics. In many instances, thoughts about what could have been and what we could have done differently in the past haunt people, sometimes for their entire lives, and cause them to resent both their fates and themselves. To accept determinism is to realise that nothing other than what is ever could have been, and that we never could have done anything other than what we did in the past. When we do not assume free will, we can therefore become more inclined to forgive not just others but also ourselves, and thereby make it easier to think constructively and turn our full attention towards the future. In a sense, ironically, our lack of free will can be quite liberating.

LITERATURE

- Dennett, Daniel C. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.
- . 2017. “Reflections on Sam Harris’ «Free Will».” *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 8 (3): 214–30.
- Dworkin, Ronald. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press.
- Harris, Sam. 2012. *Free Will*. Simon and Schuster.
- Kane, R. 2002. *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Libet, Benjamin. 1999. “Do we have free will?” *Journal of Consciousness Studies*, 6 (9–9): 47–57.
- Mawson, T. J. 2011. *Free will: A guide for the perplexed*. Bloomsbury Publishing USA.
- Mougin, G., & Sober, E. 1994. “Betting Against Pascal’s Wager.” *Nous*, 28 (3): 282–395.
- Nagel, Thomas. 1987. «Free Will». In *What Does It All Mean?* New York: Oxford University Press.
- Nielsen, Kai. 1971. “The Compatibility of Freedom and Determinism”. In *Free Will*, edited by Robert Kane: 34–46. Malden, MA: Blackwell.
- Strawson, Gary. 1986. *Freedom and Belief*. New York: Oxford University Press.

NOTES

- 1 I am here borrowing the terminology of T. J. Mawson in his *Free Will: A Guide for The Perplexed* (2011).
- 2 For a deeper explanation and critique of Pascal’s wager, see: Mougin & Sober, 1994.

PSYKOLOGI SOM ARVTAGER FOR RELIGION

INTERVJU MED OLE JACOB MADSEN

Av Mikkel Bergvall Henmo & Michael Duma Voldbakken

Portrett av Colin Bojer

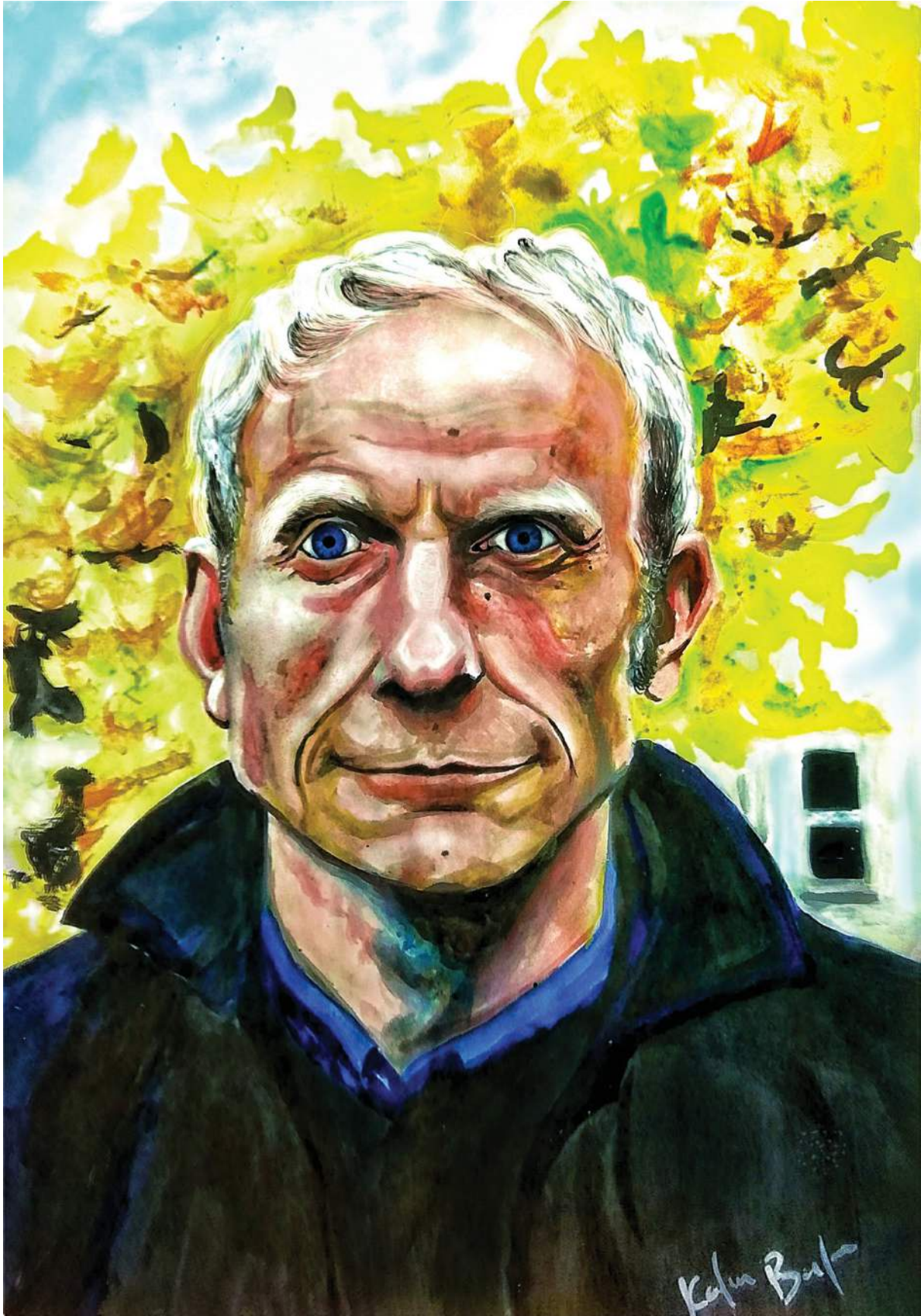
Ole Jacob Madsen er professor i psykologi ved Universitetet i Oslo. Han har markert seg i norsk offentlighet og academia som en kritisk stemme i diskursen rundt psykologiens samfunnsmandat. Madsen har blant annet forfattet bøkene *Den terapeutiske kultur* (2010; 2. utgave publisert i 2017), *Det er innover vi må gå* (2014), *Generasjon prestasjon* (2018) og *Livsmestring på timeplanen* (2020). Han har ved siden av profesjonsutdanning i psykologi og doktorgrad i vitenskapsteori tatt hovedfag i filosofi. Det er denne kryssningen og hans kritiske perspektiver på psykologifagets kulturelle hegemoni som ligger til grunn for det foreliggende intervjuet. Her spør vi Madsen om psykologiens rolle i samfunnet i dag, Freuds aktualitet, samt forholdet mellom nyliberalisme og psykologi. Vi har inndelt intervjuet deretter.

Mye av det du skriver om, handler om livet i det senmoderne, senkapitalistiske samfunnet og hvordan dette påvirker livene våre. I forbindelse med dette er det flere tenkere, deg selv inkludert, som hevder at avsakraliseringen av verden også har ført til en autoritetskrise og et meningstap. Det første spørsmålet er derfor: Vil du si at psykologien har vokst frem i lys av dette meningstapet? Har den fått noe av den veiledende funksjonen som tradisjon og religion hadde før?

Det er langt på vei et premiss i den forskningstradisjonen jeg har jobbet innenfor og gjort doktorgradsarbeidet mitt på. Doktorgradsavhandlingen min heter *The Unfolding of the Therapeutic*. På engelsk kaller man det for «therapeutic cultures», som både er en samtididiagnose og etter hvert også har blitt et tverrfaglig forskningsfelt. Som samtididi-

agnose innebærer det helt enkelt en idé om at psykologi har blitt en type verdensreligion, som fyller noe av funksjonen kanskje særlig kristendommen fylte i Norge tidligere. Kristendommen er selvfølgelig ikke helt borte, men kanskje den også får større innslag av den terapeutiske kulturen. Noen av de historikerne jeg har brukt, mener å kunne påvise et skifte på begynnelsen av 1900-tallet i Vesten. Det er selvsagt litt upresist – jeg nok tror det fantes en opptatthet av helse som går langt tilbake –, og religionen blir ikke borte heller.

De siste årene har man snakket om en *resakralisering* av verden, i tillegg til *sekularisering*, men da er det ofte slik at resakraliseringen går veien om individualismen, slik at *du* velger din egen religion. Man setter sammen det beste fra litt buddhisme, litt new-age, sånn at det blir et mer eklektisk forhold og mindre autoritativt. Det er flere filosofer som har skrevet om dette, for eksempel Charles Taylor i *Autentisitetens etikk*. Der har han har et poeng om at i fravær av Gud og nasjonalstaten, er det mer og mer følelsene og et krav om at mitt liv skal folde seg ut i en autentisk ramme, som gjelder. Det skal føles ekte og riktig for meg å gjøre det jeg skal gjøre. Det blir en slags magefølelsens etikk. Det forutsetter kanskje en tro på at vi går vekk fra en tanke om heteronomi – at noen andre bestemmer over oss, at det er noen slags prinsipper som for eksempel de ti bud, eller en type institusjonalisert kristendom som du underkaster deg – til at det blir mer selvstyrt og følelsesbasert. Selvfølgelig filtrert gjennom det psykologiske. Noen vil da si



det oppstår en type autoritetskrise. Jeg tror likevel man skal være forsiktig med å tenke at *all* autoritet er borte og at nå er det helt fritt. Vi føler alle i mer eller mindre grad at vi for eksempel skylder foreldrene våre noe, er bundet av konvensjoner eller normer. Men det har kanskje ikke den samme for dømmende formen, den type kristne formaningen «du skal ikke».

Det har også blitt lagt mye vekt på hvordan alle mennesker har svaret selv. Dette er kanskje litt den new-age-tankegangen du refererer til? At alle mennesker kan finne sannheten inne i seg selv?

Det er typisk for mye av selvhjelpskulturen og den tankegangen. At du selv egentlig bærer på «The Secret». Hvis du bare knekker en kode, får rett innstilling eller den mentale råheten, så kan du lykkes. Dette blander seg også med en slags senkapitalistisk logikk og en tanke om at alle er sin egen lykkes smed. Som jo er veldig forførisk! Det er noe veldig forlokkende med tanken på at «jeg kan bli hva jeg vil, så lenge jeg bare jobber hardt nok».

Men tenker du at psykologien, hvis vi nå kan snakke om den som en samlet størrelse, har hatt en egeninteresse i å frembringe disse endringene? Den tjener penger på det, for eksempel.

Når jeg foreleser om den terapeutiske kultur, forsøker jeg å advare mot tanken om at det jeg setter opp er et komplott eller en konspirasjon, hvor du kan lokalisere et historisk punkt, som et møte i den amerikanske psykologforeningen eller noe slikt, hvor de blir enige om å ta over verden. Det er ikke noe sånt. Vi kan tenke på årsaken til at psykologi er en av det 20. århundrets mest fremgangsrike profesjoner. Dette handler om både individualisering og sekularisering, men også profesjonalisering. I tidligere tider, da man levde i mindre landsbyer eller lignende, var det mer sånn at du kunne stole på at storfamilien stilte opp. En del av de store oppgavene lå mer på sjamanen, landsbylegen eller folk i familien din, mens nå ligger de hos familieadvokaten, fastlegen, regnskapsføreren, din personlige trener, og så videre. Flere og flere oppgaver er overlatt til profesjonelle. I tillegg får vi, med sekulariseringen, at psykologene overtar en del av prestenes rolle, som selvets fortolkere.

Hvor tett er båndet mellom psykologi og nyliberalisme egentlig? Er det at psykologien, i kraft av ikke være selvkritisk nok, bare ender opp med å bekrefte rådende ideologier, eller er det et tettere bånd mellom akkurat nyliberalismen og psykologien? Er psykologien nyliberalistisk i sitt vesen?

Jeg har tenkt noen ganger at det er det man kaller en *elektiv affinitet*. Det er egentlig et begrep fra kjemien, men som Max Weber bruker, som betyr at det er gjensidig tiltrekningskraft. Det trenger ikke nødvendigvis være en vilje, men de trekkes like fullt mot hverandre. Ian Parker, en britisk psykoanalytiker, har en formulering hvor han sier «psychology is always poisonous». Med det mener han at den alltid har en slagside hvor den tilbyr individuelle løsninger på sammensatte samfunnsproblemer. Nikolas Rose, en britisk sosiolog og foucaultianer som bruker Foucault til å studere psykologiens fremvekst i England, gjør et stort poeng ut av at mye av den moderne psykologien nettopp har vokst frem i det han kaller et avansert liberalt demokrati, men det minner mye om det vi kaller nyliberalismen. Fordi det har vært en interesse blant myndigheter at idealet ikke er å bestemme over folk direkte, men heller indirekte ved at folk skal ta saken i egne hender og leve sunne liv og ta gode valg for seg selv. Du ønsker likevel å påvirke dem til å ta de riktige valgene, og da tilbyr *psyfagene* – spesielt psykologi – en nyttig ekspertise som kan gi dem begreper. Men det kan også gjøres gjennom testing og idealer om barneoppdragelse. Så Rose beskriver mye av veksten i den moderne psykologien som noe som kommer av at det har vært et behov fra myndighetene for en type psyk ekspertise. Det kan høres konspiratorisk ut, men hans poeng er at det i utgangspunktet er positivt. Den moderne formen for frihet vi har vendt oss til, den måten vi tenker om vår egen subjektivitet på, er psykologien nærmest en type garantist for – men da kommer også psykologien tettere på makten.

Så individuell frihet og statlig styring er intrikat forbundet med hverandre etter denne forståelsen?

Ja, så mitt argument har vært at det krever en enda høyere grad av etisk bevissthet og kritisk sans blant psykologer, i form av «var det egentlig bra at våre tjenester blir etterspurt her?», og den synes jeg er fraværende. Det er ikke noe god tradisjon i

psykologien – verken som akademisk fag eller klinisk profesjon – for å tenke kritisk, for eksempel. Mange følger kanskje en type kall, at de mener de har lyst til å hjelpe mennesker. Det blir derfor litt dårlig grobunn. I tillegg har vi profesjonsteori – igjen et poeng fra Weber – med at alle profesjoner har noe ekspansivt i seg. De ønsker å utvide seg selv. Hvis du bare har en hammer i verktøykassa, ser du spikere overalt.

Men da er det kanskje noe i nyliberalismen som tillater eller legger til rette for akkurat psykologiens ekspansjon?

Ja, det tror jeg. Det er jo i nyliberalismen – eller hva vi skal kalle det – en idé om at individet skal akseptere en veldig stor grad av ansvar over eget liv, at individet skal være et selvregulert menneske som har kontroll på egne impulser og tar gode valg for seg og sine. Det henger sammen med det man kaller for et entreprenøraktig selv (*the entrepreneurial self*), som tar initiativ og risiko på egne vegne. At man driver selvet etter modell fra et økonomisk selskap. Du kan finne sitater fra for eksempel Margaret Thatcher som ligger tett opp på en psykologisk retorikk: «Økonomi er metoden; målet er å forandre hjertet og sjelen», som sosiolog Linn Stalsberg siterer i boka si om nyliberalismen (*Det er nok nå*, fra 2019). Så det er en type affinitet der.

Som er sterkere mellom psykologien og nyliberalismen, enn mellom psykologien og andre ideologier. Hvis vi hadde levd i et annet system, for eksempel?

Ja, jeg har hvert fall lurt litt på det. Jeg har også skrevet litt om det. Den politiske venstresiden i Norge, som typisk er opptatt av sosiale strukturer, ulikhet, osv., har i mindre grad klart å bruke de delene av psykologien – som for eksempel samfunnspsykologien, eller en politisk orientert sosialpsykologi – til sin nytte. Det er den kliniske individualterapien som gjelder. Den høyeste formen for hjelp er at flest mulig kommer fortest til psykolog eller at fast psykolog blir foreslått med jevne mellomrom.

Hvis psykologien blir slik, så blir terapirommet det rådende. Og da havner psykologien på et individuelt nivå, med én terapeut som hjelper ett individ. Det kommer kanskje til hindring for at psykologien har et kritisk samfunnsblikk på seg selv, for det blir bare en individuell psykolog som snakker med et

annet menneske om dets individuelle angst, depresjon eller lignende?

Ulrich Beck, som skriver mye om individualisering, skriver om kliniske psykologers rolle knyttet til individualisering i Vest-Tyskland på 1980-tallet. Han sier at hvis mennesket for eksempel blir deprimentert eller har gått arbeidsledig i mange år, sendes de til psykologer, og da fordrer det at de psykologene har en høy grad av det han kaller sosiopolitisk bevissthet. Lidelsen vil alltid komme til uttrykk som noe privat, for eksempel en depresjon. Psykologene må da evne å se hvordan det henger sammen med situasjonen på arbeidsmarkedet, for eksempel. Hvis de ikke gjør det, risikerer de å kortslutte årsakskretsen og bare knytte det an til noe i barndommen din eller lignende. Det kan virke som han har datidens tyske psykoanalytikere i tankene. Det er interessant tankegang, og der tror jeg det mangler noe i dagens psykologi, for jeg tror mye av systemet er satt opp til individualterapi, så mange psykologer vil oppleve at «det er ikke innenfor mitt mandat» eller «min jobb er å forsøke å hjelpe dette mennesket som kommer til meg» – den hippokratiske eden, osv. Det er selvfølgelig gode grunner til å tenke det, men hvis alle gjør det hele tiden uten at det blir stilt noen spørsmål, blir psykologene systemets tjenere. Det er selvfølgelig ikke sånn at jeg ønsker at folk skal gå rundt ubehandlet for depresjon, men det er noen dilemmaer der.

I forbindelse med mindfulness i skolen har du et sitat i Det er innover vi må gå, hvor du skriver: «Ekspertene setter imidlertid behovet for mindfulness i sammenheng med strukturelle og globale samfunnsendringer som kjennetegner senmoderniteten. Det moderne hverdagsliv preges av overstimulering og stress, og Hagen peker særlig på rollen teknologi har fått både privat og i arbeidslivet» (2014, 78). Spørsmålet er da om det er noe dialektisk med forholdet mellom psykologi og samfunn. Øker dens appell og attraktivitet i takt med en stadig større følelse av politisk avmakt?

Jeg vet ikke nødvendigvis om jeg ville sagt psykologien, men jeg mener å huske at noe som slo meg som betenkelig da jeg skrev *Det er innover vi må gå*, er hvor påfallende mange selvhjelps bøker som starter med innlendinger av typen «børsene raser, demokratiet forvitrer», som om det ikke lenger er noen du kan stole på eller som ivaretar dine in-

teresser. Det høres nesten ut som sånn politiske despoter snakker: «Det er bare jeg som kan redde oss fra forfall». Løsningen her blir selvfølgelig at du må gå inn i deg selv, for det er det eneste du har kontroll over. Hvis et sånt type tankesett blir dominerende – og disse bøkene selger jo i haugevis – så er det veldig betenkelig hvis leserne litt for fort resignerer på vegne av hva som er mulig å få til av ytre politiske endringer. Hvis de tenker at *mindset* og livsinnstilling er alt, og at de ytre livsbetingelsene betyr veldig lite. Jeg har antydning i den siste boka om livsmestring i skolen, at den også bruker dette forståelsessettet. Den sier at elevene må bli flinkere til å håndtere stress og press, de må bli mer robuste eller resiliente. De er ikke egentlig så interesserte i å gjøre noe med årsakene til skolestress, for det vil være mye mer kostnadskrevene og vanskelig. Derfor er det bedre å forsøke å gi elevene noen stressmestringsteknikker av typen mindfulness, for at de skal kunne håndtere det. Hvis det blir det politiske svaret, så tenker jeg det er kritikkverdig og bør problematiseres.

Og så var det Freud: I Den terapeutiske kultur bruker du ham som et eksempel på en som går innover og diskrediterer det politiske ved å redusere det til nevroses. Men hos andre tenkere, for eksempel Slavoj Žižek, viser begrepene til Freud seg mye mer dynamiske og egnet til å forstå det komplekse samspillet mellom individ og samfunn. For eksempel har han snakket om «kravet om å nyte». Før var det et krav om å avstå fra å nyte, mens når hindringene fra å nyte faller bort, har vi ikke endt opp med å bli frie og nyte med glede. I stedet har det oppstått et krav om å nyte, slik at hvor mye vi nyter blir bestemmende for samvittighetsfølelsen. En slik analyse reflekterer tilbake på det ytre. Kan det være noe innsiktsfullt å vende innover på den måten, hvert fall hvis man tenker subjektivitet som noe større enn bare individet, men kanskje en ideologisk subjektivitet?

Jeg tror mange vil støtte deg på at man kan bruke Freud, og kanskje Freud med Marx, i en type lesning av sosiale bevegelser. Žižek gjør det med hell, med Freud og Lacan, slik at han kan analysere samtidfenomener med maktaspektet. Jeg skal ikke skryte på meg at jeg er noen Freud-ekspert, men en av de viktigste teoretikerne jeg jobbet med i doktorgradsprosjektet mitt, var Philip Rieff. Han er ikke så kjent lenger i dag, men han var gift med Susan Sontag en periode. Han skrev noen veldig

interessante bøker om Freud på 50- og 60-tallet, som jeg kan bedre. Han var redaktør for den amerikanske utgivelsen av Freuds samlede brev og var en Freud-scholar, så det var åpenbart at han beundret Freud. Han har en lesning av Freud som jeg opplever er en av de første tolkningene av Freud mer som en politisk tenker enn en klinisk psykolog. Da har han en interessant lesning som går ut på at Freud aldri har noe tro på de politiske motbevegelsene, kanskje fordi han skrev i en bestemt historisk periode med første verdenskrig, hvor ting gikk virkelig galt. De politiske bevegelsene vil alltid føre til en ny type undertrykkelse eller nevrose. Freud har noen formuleringer om at vi aldri egentlig kan vite. At vi ikke kan vite om frihetsfølelsen til slavene i antikken eller det moderne mennesket var størst. Slik sett er han også litt en skeptiker. Så jeg tenker han gjennom psykoanalysen skaper en indre teaterscene, hvor mye av dette spiller seg ut. Rieffs frykt er vel at konsekvensene av freudianismen, som det kanskje er riktigere å snakke om enn Freud, blir at spørsmålet om frihet blir redusert til hver enkeltes kamp med sine egne nevroses. Også med vissheten om at mennesket aldri kan bli helt fritt, fordi du alltid er bundet av psyken. Kanskje er det urettferdig mot Freud, og jeg vet at man kan lese ham annerledes. Det leses jo ikke Freud på Psykologisk institutt lenger, så studentene trenger aldri lese ham. Mitt inntrykk er at Freud er størst innen litteraturvitenskapen, kjønnsteori, filmvitenskap, og lignende, men der brukes han mer i en kritisk teori-tradisjon. Men Rieff viser hvert fall at oppdagelsen og bruken av Freud i USA på 1950- og 60-tallet, i det han kaller «terapiens triumf», har noen avpolitiserende virkninger.

Også i økofilosofen virker det som noen bruker Freud og psykoanalysen til å se hvordan det underbevisste virker, hvordan vi merker disse endringene i sjelslivet uten av vi nødvendigvis er klar over det.

Ja, jeg tror du har helt rett i det. Det er hvert fall deler av økopsykologien som trekker veksler på psykodynamisk og psykoanalytisk tenkning om det ubevisste – nesten som et «det økologiske ubevisste». Arne Johan Vetlesen, for eksempel, mener vel at det spiller en særlig viktig rolle i å få frem en spesiell type affekter eller sannelige ting som ikke er så tydelig anerkjent – verken i offentligheten eller in-

dividet selv. Med tanke på den debatten vi har hatt om økosorg i *Morgenbladet*, så har jeg noen ganger tenkt at det er noe symptomatisk. At filosofi, psykoanalyse og så videre – veldig teoritunge fag – som hele tiden skal finne på nye begreper og teorier, om vi ikke burde gått andre vei i stedet, i form av den utskjelte behaviorismen av typen Watson og Skinner. Deres program var jo at vi ikke kan postulere noe av typen indre psykologiske størrelser, for det blir metafysisk spekulasjon. Alt vi kan er å se på ytre atferd. Hvis vi snakker om løsninger på miljø- og klimakrisen, må det være ting som gjør det billigere å leve grønt, mer kostbart å forurense. At det må være noe som er knyttet opp mot folks hverdagsliv, måten de lever livene sine på.

Tror du det også er litt yrkesskade, at du har det perspektivet fordi du ser det i forlengelse av det vi har snakket om til nå, med å gå innover og så videre?

Ja, jeg tror det! Og det kan godt være det er et eksempel hvor jeg burde heie mer på følelsenes rolle. Vetlesen ville sikkert sagt det, at det er en tid for en kritikk av det nå, men jeg synes Laura Hultberg hadde noen interessante poeng i *Morgenbladet*. Hun ser på bærekraft i undervisningen på skolen, og har et poeng med at hun frykter mye ender med at de skal lære elevene å lage kunst av plast de plukker på stranda, for eksempel. Det blir mye snakk om individuell atferd og følelser. Det finnes forskning fra psykologien som viser at hvis du gjør en del klimatiltak for deg selv, så blir du ikke mer klimavennlig når det gjelder de store tiltakene som å ta fly eller kjøre bil, men kanskje føler du snarere at du kan forsvare det fordi du har bygget opp en bank av god samvittighet.

Arne Johan Vetlesen vil vel forsøke å gjenskape en erfaringsnær påkobling med naturen. Ser du på det som fåfengt eller for sent?

Ja. Det er flere som sier at vi må gi barn og unge mer erfaring med naturen. Dette kan man sikkert teste empirisk, men jeg har ikke noe tro på at de barna som gikk i en type naturbarnehage vil være noe mer miljøbevisste enn de som gikk i en kommersiell kjedebarnhage hvor alt er kunstige omgivelser. Noe av det jeg er kritisk til, som jeg både opplever er underliggende for noe av Arne Johans

tenkning og økopsykologien, er det jeg opplever som en romantisk antagelse om at på ett eller annet tidspunkt i historien levde mennesket i en pakt eller overenstemmelse med naturen, så kom moderniteten som gjorde at vi har blitt drevet fra hverandre og det har skjedd en fremmedgjøring. Ved å endre levestøtten vårt inspirert av våre forfedre eller urfolk, vil menneskene få en mer etisk omgang med naturen. Jeg tenker imidlertid mer at vi har levd for lenge vekk fra naturen og at naturen også er død, sykdom, herjinger og meningsløs. Jeg lurer også på, og det er kanskje litt frekt, om det er en litt norsk greie. Du skal liksom ut og gå i fjellet, og så kobler man det til dette her, mens majoriteten av menneskeheten bor i store millionbyer og ikke er ute og bruker naturen på samme måte. Så det må også være løsninger som passer for dem.

Én ting er de filosofiske og psykologiske dimensjonene, men en annen ting er hvordan dette vil appellere til folk. Det var en representant fra MDG som skrev en sak under valget i *Moss Dagblad*, hvor hun var ute i Mossemarka og det var et bilde av tømmer i bakgrunnen. Det var på grunn av barkebilleangrep i de canadiske skogene, pluss korona, pluss klimaendringer, som har ført til at man må hogge mer tre her hjemme. Hun var bekymret for at mange mossinger ville oppleve tap av rekreasjonsområder og utvikle, som hun sa, økosorg. Overskriften var noe sånt som «Bekymra for at mossinger skal få økosorg». Av 1000 mennesker i Moss tror jeg én eller to ville hatt noen som helst assosiasjoner til økosorg. Jeg tror det er en veldig lite politisk musikalsk måte å få folk med seg på. Det betyr ikke at mossinger ikke bryr seg om det, jeg tror absolutt at de som har et forhold til det føler noe her, men man trer et fremmedord over noe som er i realiteten er veldig enkelt og egnet til å skape engasjement: ens nærområder er truet.

For å gå litt tilbake til noe av vi snakket om før vi gikk over til økosorg, i forlengelsen av dette med Freud: I Det er innover vi må gå gir du et eksempel fra en selvhjelpsbok, hvor det er en tydelig konflikt mellom det å ta vare på seg selv og det å stille krav til seg selv. Du har en situasjon der hvor en dame skal på jobb og opptrer uansvarlig og egoistisk i et ønske om å ta vare på seg selv – at hun lar være å legge igjen en lapp på naboens bil om at hun har bulket den og lar være å lese avisen fordi det kan oppleves som krevende...

Ja, *Tankevirus!* Det er til og med tegneseriestriper i boka.

Dette er en konflikt vi tror mange står i daglig, nettopp konflikten mellom hvor store krav og hvilke krav som er rimelige å stille til en selv, og hvordan dette henger sammen med ens eget velvære. Har vi i en tendens til å overse, når vi snakker om at overjegg-et er tilbake eller har endret seg, at vi har lettere for å nedvurdere krav som har med moralske forpliktelser å gjøre? Samtidig stiller vi veldig høye krav til oss selv når det kommer til selvrealisering og fleksibilitet. Stiller vi for mye eller for lite krav til oss selv i dag, eller må vi bare flytte kravene dit de hører hjemme?

Jeg opplever at det er et ideal at du skal bli mindre nevrotisk, mindre opptatt av hva alle andre synes, bare leve ut lystene dine. Žižek har også vært inne på dette. Men så er det bare på noen områder, mens det på andre er sterke moralske føringer på at du skal realisere deg selv, du skal bli noe. Unge blir stresset av utdanningskravene, kanskje spesielt av kravene de stiller til seg selv. Mennesker som sier de ikke vil bli noe, ikke har noen ambisjoner, det vil bli sett på som skandaløst. Den britiske filosofen Michael Oakeshott snakker om «work and play»-aktiviteter. «Work»-aktiviteter er formålsrettede, du gjør det fordi du skal oppnå noe, mens «play»-aktiviteter er aktiviteter som i seg selv ikke har noe større mål. Hans poeng er at det blir mindre og mindre av «play»-aktivitetene.

Selvdisiplinen er altså blitt sterk, men så har vi også begrepet om moralisme. Vi vil også være frabedt krav, kan det virke som. Er det fordi slike krav er relasjonelle eller ikke kommer fra innsiden?

Ja, absolutt. Det skal ikke komme utenfra, fra noen andre. Det skal være indrefølt.

Vi vil snakke litt om forholdet mellom psykologi og filosofi. Du har hovedfag i filosofi og bruker en del filosofer i arbeidet ditt. I Den terapeutiske kultur skriver du: «en sosialvitenskap som psykologien kan [...] aldri være nøytral, fordi den enten må bidra til sosial reproduksjon eller sosial transformasjon» (2017, 177). Det virker som du etterlyser et slags overordnet, kritisk refleksjonsnivå fra psykologien. Er det et problem at hver vitenskap har blitt så spesialisert at ingen lenger har det overordnede blikket? Vil du ha mer filosofi i psykologien og et tettere bånd mellom de to?

Hvis vi tar utgangspunkt i psykologi, tror jeg noe av problemet er at det ikke er så mange som oppfatter seg selv om generalister, eller føler så mye ansvar for psykologien. Det handler litt om de insentivene du utsettes for som forsker. Hvis du skal vinne frem i den stadig hardere konkurransen med mange internasjonale søkere til stillinger, blir du målt på antall publikasjoner. Hvis du skal bli internasjonalt ledende i noe, er det vanskelig å bli internasjonalt ledende generalist, en «grand-thinker». Du skal helst jobbe med noe bittelite som du skal bli ekspert på og ekspandere. Jeg husker jeg var med i et yngre forskningslederprogram på Psykologisk institutt, som var en satsning på yngre talenter. Da var det et tydelig ønske fra instituttet at vi skulle få inn EU-midler. De hadde flydd inn en ekspert på EU-søknader som tilfeldigvis var lege av yrke. Vi måtte sende CV og publikasjonsliste til ham på forhånd. Da jeg kom i møte med ham, sa han: «I have a diagnosis for you». Diagnosen var at jeg led av det han kalte publikasjonsdiaré – at jeg hadde spredd meg for mye utover. Idealet var å produsere noe jevnt sammenhengende, jeg skal ikke snakke for mye i avføringsanalogier nå. Det var vanskeligere å argumentere for at jeg var en internasjonalt ledende ekspert, og få EU-midler, fordi jeg spredte meg over for mange felt.

Det også noe med utdanningen. Jeg opplever at studentene får veldig lite filosofi og den type tenkning nå. Da jeg gikk profesjonsstudiet i Bergen leste vi Irvin Yalom sin *Eksistensiell psykoterapi*, hvor han går i dialog med Kierkegaard, Heidegger og Schopenhauer. Han skriver om frihet, mening, isolasjon, død. Jeg tenker det er veldig verdifullt å ha gjort en del sånn lesning og tenkning selv, hvis du som psykolog kommer i kontakt med slike temaer hos klienten. Eller vitenskapsfilosofi eller modernitetsteori, så du kan ha litt mer sosiopolitisk bevissthet.

Jeg har tenkt at det virker som om mye av den moderne psykologien forsøker å klippe navlestrengen til filosofien. Det finnes psykologihistorikere som skriver om at det dukker opp det de kaller et lenestoltabu, spesielt i den amerikanske, vitenskapelige psykologien på første halvdel av 1900-tallet, hvor idealet helt klart var å modellere seg på datidens fysikk og kjemi, ikke filosofi. I tråd med behaviorismen skulle du helst drive forskning mer naturvitenskapelig med eksperimenter og i la-

boratoriet, ikke så mye teoretisering og metafysisk spekulasjon. Og så tror jeg dette også har fått uttrykk i nyere tid, at for eksempel hvordan de ulike psykologiske instituttene blir lokalisert i universitetssystemet. I Bergen var psykologi opprinnelig underlagt filosofi. Så ble det flytta til et eget psykologisk fakultet. Mens nå ser de helt klart mer mot Haukeland, medisin og de biologiske basalfagene. Humaniora og samfunnsvitenskapene oppfattes som mer utdatert og lavere på hierarkiet.

Den norske psykologen Steinar Kvale var en av de få intellektuelle, norske psykologene i nyere tid som skrev virkelig interessante, kritiske ting. Han har et godt poeng i en artikkel han skrev som heter «The Church, the Market and the Factory», som er metaforer for psykologien i ulike tidsperioder, hvor han mener at psykologien fra gammelt av hele tiden har vært dratt mellom åndsvitenskapene og naturvitenskapene, og det har alltid vært et spenningsforhold, som har virket produktivt. Men i markedets tidsalder er det mer og mer erstattet av anbefalingen om at de psykologiske instituttene skal knytte seg mer opp til medisin eller realfag, for det er der forskningsmidlene ligger. Han gjør et poeng ut av at i den postmoderne tidsalder er det ikke lenger sannhetsverdien som avgjør noe, det er markedsverdien og forskningsinsentiver som styrer psykologien.

Så mer enn et ideologisk problem, vil det kanskje være et institusjonelt problem?

Ja, jeg tenker det.

At det er noe med samfunnsengasjement og metarefleksjon som ikke er så lett å verdsette med den modellen vi har nå?

Jeg kan noen ganger bli spurt om å holde forelesning på typer spesialiseringskurs hvor de ønsker seg kritiske perspektiver, fordi de liksom synes det er «veldig viktig med kritikk». Jeg møter det alltid med en ambivalens, litt som når det er fagkritisk dag. Jeg får litt inntrykk av at det handler om å få krysset ut kritikken. Samtidig må man kanskje ha tiltro til at man får sagt noe som noen tar til seg.

Er tiden for en forbindelse mellom samfunnsintellektuelle og psykologien – at psykologien lytter til disse perspektivene – litt over?

Man kan tenke litt sånn noen ganger. Det er ikke så lenge siden det ble vurdert et forslag om å ta Psykologisk institutt ut av Samfunnsvitenskapelig fakultet og inn i Medisinsk fakultet. Da var argumentet at psykologien har beveget seg vekk fra samfunnsvitenskapene og mer og mer over til nevrovitenskapene. Og der ligger det en tanke om at det har vært en utvikling – vi har fått mer avanserte metoder, det har blitt bedre og kommet nærmere sannheten. Jeg håper jo ikke denne flyttingen skjer, da. Det interessante var at da de valgte å skrote den idéen, var det ikke fordi psykologi er et samfunnsfag, men fordi de kom frem til at det er bedre å være en stor fisk i en liten dam, enn en liten fisk i en stor dam. På SV-fakultetet er psykologi det største faget, mens på medisin er man redd for å tape mot de som driver med enda mer naturvitenskapelig forskning.

Ja, ikke sant. Fordi mange av de spørsmålene filosofien tradisjonelt har jobbet med, har psykologien tatt over. Spørsmål knyttet til det gode liv, for eksempel. Du nevner også eksempler som Aristoteles og Hegel, som snakker om det indre selvforholdet og selvrealisering. Hva skiller den selvfølelsen filosofien har vært opptatt av, fra den psykologien nå snakker om? Er det noen viktige spørsmål psykologien neglisjerer?

Hvis vi tar for eksempel selvrealisering fra Aristoteles til Mia Törnblom, er det en betydelig endring i innhold og nedslagsfelt. Der hvor det tidligere handlet om realisering av moralske dyder i et slags fellesskap, handler det nå desto mer om mentalhygiene.

Men finnes det et potensiale i psykologien for å være mer utoverrettet? Du skriver i Den terapeutiske kultur: «I Den tyske ideologien slår som nevnt Marx og Engels (1998) fast at det er de sosiale og økonomiske betingelser som determinerer bevisstheten som determinerer bevisstheten, ikke omvendt [...] Psykologien sitt utgangspunkt som vitenskap – studien av mennesket – står på mange måter i et motsetningsforhold til dette radikale utgangspunktet [...]» (2017, 192). Hadde den i så fall skilt seg betydelig fra sosiologien, eller hadde de lignet hverandre da?

De hadde nok gjort det. Jeg skulle ønske sosiologien hadde en enda mer fremtredende plass. Det hender jeg blir kontaktet av journalister og ber dem snakke med en sosiolog i stedet for. Men ja, jeg har

tenkt på det i forbindelse med den siste boka mi om livsmestring i skolen. Det er nettopp noe av bekymringen min. At barn og unges psykiske helse – for å ta et Marx- eller Gro Harlem Brundtland-sitat: «Alt henger sammen med alt» – er betinget av oppvekstvilkår, ulikhet, kommuneøkonomi og de ulike skolenes ressurser. Med livsmestring er jeg redd man vitenskapeliggjør en tro på at livsinnstilling er alt, og at livsbetingelser betyr mindre. At barn kanskje får ulik bagasje hjemmefra, men det skal skolen utjevne gjennom en type program som er vitenskapelig forankret og psykoedukativt. Frykten min er vel at det er en type psykologi, kanskje særlig inspirert av den kognitive psykologien, der du får tavleundervisning hvor du lærer «dette er en tanke», «dette er en følelse», «dette er angst», og så skal du bruke dette på deg selv som en type metakompetanse. Idealet er å utvikle det man kaller metakognisjon og evne til selvregulering. Man skal nærmest overvåke sine egne læringsprosesser. Mens jeg tenker at hvis man bare hadde tenkt mer relasjonelt, så ville man vært mer opptatt av hvordan læringen foregår, dynamikken mellom elev og lærer. Relasjonskompetanse – lærerens evne til å se de enkelte elevene i klasserommet og følge dem opp. Bare med det ville man i større grad plassert ansvaret hos de voksne og ikke hos barna, og det ville vært en mer dynamisk tenkning. Så det ville ikke trengt å være så radikalt og samfunnsomveltende for at det skulle gjøre en forskjell.

Det ene året jeg rakk å jobbe som psykolog i felten, før jeg begynte på doktorgraden min, jobbet jeg i PPT (pedagogisk-psykologisk tjeneste). Man kunne tenke seg at de ikke bare fikk en type rolle hvor skolen henviser elever som oppleves som et problem, hvor det er mistanke om ADHD eller autisme, for eksempel, men at de hadde en aktiv, mer kritisk rolle overfor kommunen og skolen, hvor man kan legge til rette for at flest mulig barn integreres og har det bra.

Da folkehelse og livsmestring skulle ruller ut høsten 2020, var det forslag i Moss kommune om å kutte gratis barnehage, gratis SFO og søskenmoderasjon for lavinntektsfamilier, samt legge barnetrygden inn i inntektsgrunnlaget for utregning av sosialhjelp, tiltak mot barnefattigdom, som jeg tenker ville vært de beste på lang sikt for å sikre best mulig psykisk helse blant unge. Jeg tror ikke det var en direkte sammenheng, men det er noe pa-

radoksalt med at man skulle innføre disse tingene i skolen, samtidig som man truet med å gjøre kutt i tilbudene på grunn av dårlig kommuneøkonomi.

Så i en mer utoverrettet psykologi ligger også idealet om at ulike disipliner og institusjoner jobber sammen?

Ja. Jeg tror det ville vært et potensiale der, men hvordan det ville sett ut, vet jeg ikke nøyaktig. Hvis vi ser på skolen, så har det vært en sterk vekst i ADHD- og autisme-diagnoser. Jeg mener ikke å relativisere det bort, men poenget er at det henger tett sammen med kravene man stiller i undervisningssituasjonen i skolen. Hvis skolen har dårligere økonomi, så har de mindre muligheter til å tilpasse opplæring sånn at flest mulig innenfor en nevrologisk variasjon kan finne seg til rette, og da vil flere oppleves som et problem. Så i et alternativt samfunn, vil du kanskje fortsatt ha det samme nevrobiologiske grunnlaget, men skoleutviklingen ville klart å romme det, mens slik det er nå, blir det mer gjenstand for medisinerer og utredning.

Så, til slutt: I sommer var det en visning av Godards Le Mépris, hvor det blir det reist spørsmål om hvorfor den omflakkende Odysseus bruker så lang tid på å komme hjem til Penelope. Det blir foreslått at Odysseus var lei av sin kone og derfor kviet seg for å dra hjem. Da innvender noen at Odysseus ikke var et moderne, nevrotisk menneske. Han var en enkel, god og rettskaffen mann. Denne beskrivelsen rommer egenskaper som er nærmere knyttet til dyder, som igjen er lettere påviselige i handlinger og i det ytre. Overser man med en slik psykologisk karakterisering indre konflikter og paradokser, eller kan det ha noe for seg? Har psykologien slik den er i dag kommet noe nærmere en sannhet?

Det går an å argumentere mer positivt enn jeg gjør. Jeg har noen ganger argumentert for at psykologien har vært viktig for forståelsen av individuell sårbarhet, for eksempel. Den har også bidratt til å gi grupper rettigheter, som tidligere ikke ble anerkjent som sårbare subjekter, for eksempel kvinner og barn. Der har nok en psykologisk forståelse vært viktig, og kanskje kan man tenke det videre med dyr og natur også. Nå høres det nesten ut som jeg argumenterer for øko-følelser plutselig, så det kan jeg jo ikke si.

Så det moderne rammeverk kan ha noe positivt ved seg?

Ja, men det kan også misbrukes mye. Den mest psykologivennlige artikkelen jeg har skrevet, skrev jeg sammen med Merethe Flatseth. Den heter «The Mind is a Brittle Object». Der ser vi på bruk av helse-argumenter knyttet til abort, som muliggjorde det i Norge på 1960- og 70-tallet. Blant annet det eiendommelige uttrykket for at kvinner kan få en «helseknekk», som kom inn i lovverket på 60-tallet. Argumentet vårt er at med en psykologisk forståelse av kvinnen som et sårbart subjekt på 60- og 70-tallet, muliggjør det at loven om selektiv abort kan få gjennomslag. Før det måtte man spille på for eksempel moralske argumenter. Så her spiller psykologien en progressiv rolle, men vi problematiserer det også. Det kan også medføre en forventning om at å skulle ta en abort må være veldig stressende, at en kvinne må underkaste seg en psykologisk diskurs, for ikke å bli møtt med kritikk om at de har dårlig moral.

Så vi kunne kanskje sagt at i dag ville vi vært mer sensitive for at Odyssevs faktisk hadde det vanskelig.

OMTALTE VERKER AV OLE JACOB MADSEN

- Madsen, Ole Jacob. 2014. *Det er innover vi må gå*. Oslo: Universitetsforlaget.
———. 2017. *Den terapeutiske kultur*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.

ØVRIGE OMTALTE VERKER

- Hultberg, Laura Isabel. 2021. «Klimakrisen må forstås som en kamp mellom samfunnsklassene» *Morgenbladet*, 17.09.2021. <https://www.morgenbladet.no/ideer/debatt/2021/09/17/klimakrisen-ma-forstas-som-en-kamp-mellom-samfunnsklassene/>.
Stalsberg, Linn. 2019. *Det er nok nå. Hvordan nyliberalismen ødelegger mennesker og natur*. Oslo: Manifest Forlag.
Taylor, Charles. 1998. *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
Yalom, Irvin D. 2011. *Eksistensiell psykoterapi*. Oslo: Arneberg Forlag.

I PRAKSIS

DEN MELLOM-ARTSLEGE SORGSTRENGEN

ØKO-OMSORG OG KUNSTEN Å VERE EI NØTTESKRIKE

Kven er egentleg Nøtteskrika? Kvifor sørger menneske over øydelagt natur? Korleis kan økosorg og øko-omsorg vise seg i praksis – og betyr det noko på denne usikre vegen mot å løyse natur- og klimakrisa? Det er liv overalt, det er gode grunnar til å feire det – og endå betre grunnar til å verne det.

Av Knut Ivar Bjørlykhaug

Etter ein lang fottur i Nordmarka, skimtar eg endeleg dei lysning i det tunet nærmar seg. Eg skal overnatte nokre dagar til i marka, denne gongen på ein gamal seter-voll som er i ferd med å bli ein sentral del av meg. Det er lenge sidan førre gong vi møttest. Det er oktober og vinter i lufta, utan at det legg ein dempar på fuglelivet på setra. Meisefuglane er overalt, eg forsøker skilje dei frå kvarandre: spettmeis, svartmeis, blåmeis, toppmeis, kjøttmeis. To større fuglar driv elegant og stille i luftrommet rundt tunet, har full oversikt i det dei kviler i ein taus grantopp, før kraftige og hese lokkelydar skjærer seg inn i stillheita: *krsjææ krsjææ krsjææ – mjaaii*. Lokkelydar eller varselsignal? Underlege lydar. Nøtteskrika er det i alle fall, på menneskespråket. *Garrulus glandarius*.

Nøtteskrika er fyrst og fremst standfugl, den streifar lite utanom territoriet i bar- og lauvskog, med visse unntak og kortreiste flygeturar utanfor territoriet. Den kan enkelte år streife vidt omkring sjølv heilt opp mot tregrensa, ifølgje fugleboka (Hogstad 2008). Før vinteren arbeidar nøtteskrikene – med så mange andre – hektisk med å hamstre mat, og det er særleg nøtter (sjokkl!) og korn som står på menyen. Fuglane fraktar ofte fleire nøtter og korn i nebbet og svelget for å gøyme dei ulike stader på bakken og i jorda. Seinare, og ofte fleire månadar etter at snøen har lagt sitt frosne teppe av vatn over jorda, klarer dei på mystisk vis å finne igjen maten dei har gøymt over relativt

store landområder. Dette har stor betydning for fuglens heksesuksess og spreiding av eika.

Og så steig smerten og gleda til eiketrea opp frå elvekanten og flaug inn i menneskemunnane (Helge Torvund)

Nøtteskrika er enn så lenge livskraftig, og i periodar med stadig meir overveldande kunnskap om og erfaring med natur- og klimakrisa, kan det hjelpe litt å lese om og observere alt som lever, på tross. Den overhengande krisesituasjonen vi står i, utløyser for mange kjensler av frykt, sorg, djup bekymring, angst, og vedvarande uro for dei som skal fortsette å leve etter oss. I boka eg har redigert saman med filosof Arne Johan Vetlesen – *Det går til helvete. Eller? Kjærlighet, sorg og raseri i natur- og klimakrisens tid* (2020) – løftar vi fram ulike perspektiv og historier knytt til dette. Det går ikkje alltid over, men det treng heller ikkje alltid vere målet.

Overføleri eller logiske følelsar?

I praksis som sosialarbeidar og forskar har eg møtt folk som strever med komplisert økosorg og klimaangst, og eg har møtt meg sjølv i døra. Erfaringar med meir generell angst og sorg knytt til situasjonen kva gjeld klimakrisa, og konkrete erfaringar med naturtap i heimområder. Eg har etter beste evne forsøkt å invitere til filosofiske samtalar om

det, smi nokre vegar vidare, leite etter meiningsfulle fellesskap kor ein kan møte andre, slik at denne ofte opplevde einsame sorga blir litt mindre einsam. Eg har forsøkt å dele erfaringar frå eige liv der det kanskje passar seg. Den eksistensielle angsten og sorga mange av oss bærer på i vår tid, er spesiell. Aldri før har vi hatt eit større kunnskapsgrunnlag om korleis vi menneske driv fram naturkrisa og livsfarlege klimaendringar, og tidsrommet vi har til å unngå katastrofale endringar er svært kort. Naturtapet og klimaendringane rammar oss her og no, med ulik kraft.

Ein må lære seg å leve med det, lære seg å leve med den eksistensielle angsten, lære seg å leve med sorg, som sjølsagt ofte er meir enn komplisert nok utan denne ekspressfarta mot økologisk kollaps. Det kan hjelpe ein heil del på vegen å finne andre som engasjerer seg i å ta vare på livsgrunnlaget, folk som vil endre politikken. Det hjelper å ta lange rastepausar frå alt som går dårleg, feire livet som *er*. Sansse og sniffe seg fram som ein villhund til livsviljen. Veksle mellom kjærleiken til livet, sorga over tapet, og den kollektive kampen for å ta vare på det som er igjen. Og til deg som leser dette og ikkje sørger eller engstar deg nemneverdig: Det er ok, det òg. Poenget er at angsten og frykta finst, og økosorgen knytt til tapet, finst. Økosorg er eit fenomen i vår tid det er verd å vere nysgjerrig på, fordi desse sorgreaksjonane seier noko om relasjonane våre til det ikkje-menneskelege livet, til veven som vi ofte tar for gitt i våre sosialt konstruerte liv.

Er det å snakke om økosorg eit blindspor? Overføleri? Tapserfaringane til folk verda over – og unge sin klimaangst – er reelle (bio)psykososiale problem. Både kvalitativ og kvantitativ forskning dokumenterer at klimaangst og økosorg er reelle fenomen (Cunsolo & Ellis 2018; Mjaaland 2021). Eit mangfald av forskning peiker vidare på at natur- og klimakrisa er den største folkehelsestruelsen vi står overfor. Difor slo 233 tidsskrift innan medisin og helse i september 2021 alarm, med eit bod om at verdas leiarar tek radikale grep i møte med krisesituasjonen, for å beskytte liv og helse. For å unngå sosialt ragnarok. Hjelper det? Det er lite som tyder på det i vår heimlege politikk. Her er eit utdrag frå Hurdalsplattforma:

Regjeringen mener vern av naturtyper og dyre- eller plantearter er nødvendig i enkelte tilfeller. Vern er et middel for å bevare natur, ikke et mål i seg selv. [...] Regjeringen vil utrede en reduksjon av gjeldende bestandsmål for ulv og bjørn, med mål om å redusere belastningen for beittneringen og lokalsamfunn (2021, 30, 31).

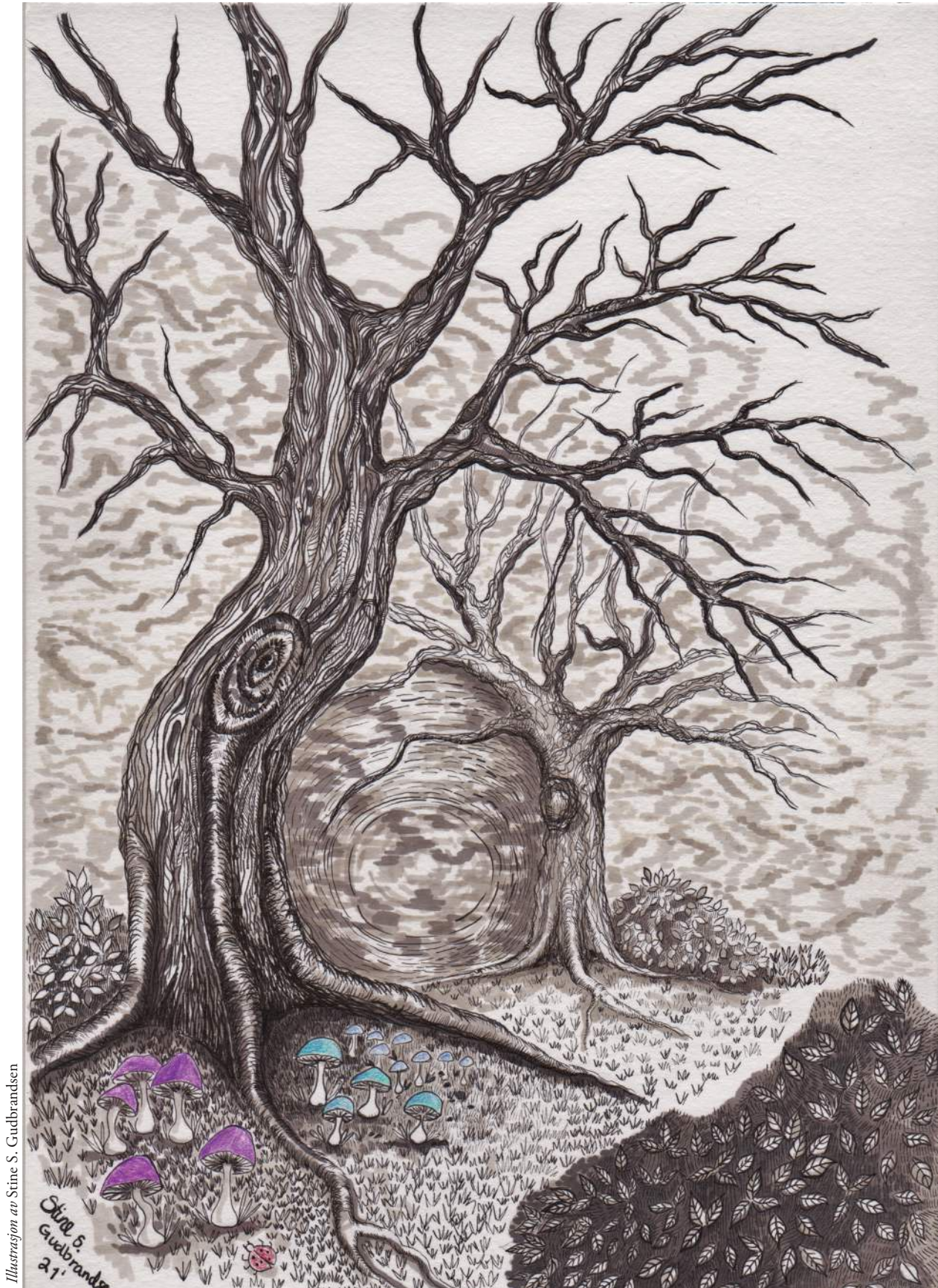
Dykk kjenner resten av olje- og gass-historia, som går mot rekordaktivitet fram til 2030. Det er til å bli håpefull av.

Kvifor er økosorg politisk relevant?

Kvifor denne sorga? Kva kan vi lære av den? Kven er dei sørgande, og kven er dei uberørte? Enkelte beskriv økosorg som ei slags djup kjærleikssorg. At det oppstår konflikter når vi blir hindra i å ta vare på naturmiljøet, mister livsgrunnlaget og tek innover oss konsekvensane av situasjonen vi lever i, er logisk. Menneskedyr og andre dyr over heile verda har mista, og fortsetter å miste, heim og livsgrunnlag på grunn av natur- og klimakrisa. Historisk sett har utsette grupper og lokalbefolkning ofte måttet betale med tap og stille og einsam sorg, på grunn av grådighetens og den evige økonomiske vekstens unaturlege natur.

Vil framtidens politikk klare å ta betre vare på livet, klare å finne eit språk for ein nødvendig utvida omsorg? Fornektinga av naturen og fantasien om at vi er fråkoplade, fortsetter. Tapet av naturmangfold kombinert med Hurdalsplattforma sine formuleringar – og manglande naturforståing – gjer at det meste sannsynlegvis fortsetter som før her heime.

Skal vi ta på alvor at vi *er* natur med avanserte kognitive evner, som ofte villeier oss, sørger vi kanskje aller mest *med* naturen? Kva med naturen i seg sjølv, og den relasjonelle strengen mellom artane – sørger den gjennom oss? Økosorg er ein reell sorgreaksjon, og handlar om både direkte og indirekte tap. Nokon er kritiske til denne sorga. Dei hevdar det er nok ei psykologisering av menneskelege reaksjonar knytt til vanskelege situasjonar. Men om vi skal følgje mitt fagfelt, sosialt arbeid, sitt mantra – *personen i situasjonen* – er det avgjerande å forsøke forstå betre kva denne sorga handlar om. Kvifor skjer den? Korleis skal helse- og sosialarbeidarar møte den? Rettare: Korleis skal vi møte menneske som anten er mildt eller alvorleg ramma av denne sorga? Kan vi snakke om sorg utan å snakke om kjærleik, identitet og tilknytning, utan å utforske personen i ein større samanheng? Hjelper vi folk ved å avfeie den? Økosorg handlar ofte om tapserfaringar på ulike nivå, som kan vere sær samsatte, og tapet angår oss alle. Kvifor? Vi er alle avhengige av dei same grunnvilkåra, og dei sosiale problema knytt til kampen om ressursane, pluss ubebolege leveområde, vil auke. Korleis krisa rammar, er likevel ikkje noko historisk nytt; dei fattigaste blir ramma hardest først, ikkje-menneskeleg liv og nøkkelartar i økosystema fortsetter å betale med sine liv grunna vår framferd. Å utforske denne sorga betyr ikkje at vi skal overfokusere på den, men kanskje anerkjenne den som ein del av den endringsprosessen vi som art er inne i.



Illustrasjon av Stine S. Gudbrandsen

Stine S.
Gudbrandsen
21

Øko-omsorg i praksis: naturvern er barnevern og avgjerande helsepolitikk

Å tenke på natur- og klimavern som avgjerande folkehelse- og sosialt rettferdsarbeid, blir stadig viktigare. Jau, natur- og klimavern er òg i høgste grad barnevern. Vi treng å fortsette arbeidet med å samle mangfaldet av disiplinær og perspektiv for å løyse krisa, noko som etter mange års forsøk naturlegvis viser seg å vere sær utfordrande. I spennet mellom vitskapen som fortel oss kor viktig intakt natur er for helsa vår, til integreringa av naturens eigenverdi og djupare økofilosofi i politikk og lovverk, ligg fortsatt eit stort potensial. Extinction Rebellion, Thunberg-bevegelsen og andre sosiale bevegelsar sine rollar er og vil vere viktige framover, for handlingsrommet vårt minkar stadig.

Vi treng meir radikale ikkje-valdelege aksjonar som evner å sette søkelys på kor mykje det hastar med endring, og vi treng ein større samtale om utviklinga av borgarråd, lav-terskel fysiske møteplassar for meningsutveksling om situasjonen, i Habermas' ånd. Dette kan, om argumenta for betre natur- og klimavern vinn fram, skape eit større dannelsingsgrunnlag i lokalsamfunn som styrkar interesse for natur- og klimavern, og skape eit grunnleggande nødvendige politisk press.

Behovet for ei radikalt utvida omsorgsforståing i politikken hastar. Kanskje er eit utvida omsorgshabitus for livet vi omgir oss med mogleg? Det er i alle fall fortsatt verdt å jobbe for ein politikk som kan kome nærare utvida omsorg i praksis, noko som krev eit større ansvarsmedvit og utvida solidaritetsforståing – at naturen får større moralsk trumf. Alt dette er element som mellom andre filosof Odin Lysaker tenkjer og skriv godt om. Ideen om eit økologisk demokrati har potensial til å utvide vår forståing av kva det inneber å vere borgarar – og dei nemnde sosiale bevegelsane vil spele ei vital rolle på vegen mot å kunne realisere det. Kva hindrar oss i å ta vare på naturen og utvide omsorgsforståinga i politikken?

I boka *The Care Manifesto* beskriv forfattarane korleis den nyliberalistiske kapitalismen skaper stadig vanskelegare rammer for omsorgsevne til både tenester og lokalsamfunn (Chatzidakis et.al. 2020). Det arketypiske nyliberale subjektet, hevder dei, er det entreprenørielle, innovative individet der relasjonane til andre er prega av ei konkurrerende sjølvforbetring. Heilt i tråd med danninga av den disiplinerte forbrukar. Eit av hovudpoenga med deira analyse av den nyliberale kapitalismen er at den verken har ein effektiv praksis for, eller språket for, omsorg. Dette er sentrale poeng Linn Stalsberg òg løftar fram i boka *Det er nok nå* (2019). Det førstnemnde omsorgsmanifestet tilbyr ein utvida omsorgsdefinisjon, som heiter at omsorg er

[...] vår individuelle og kollektive evne til å sørge for dei politiske, sosiale, materielle, og emosjonelle tilhøva som legg til rette for at den store majoriteten av menneske og andre levande vesen på planeten kan trivast – saman med planeten sjølv (Chatzidakis et.al. 2020, 6; mi oversetjing).

Kritisk sosial teori har, noko tenkarar som Judith Butler og Arne Johan Vetlesen løftar fram, heller ikkje tatt nok omsyn til korleis liv og død ofte er diktert av dei ulike måtane vi tenkjer om sosiale relasjonar. Butler spør: Kva slags liv er verdt å sørgje over? Om vi bevegar oss vidare enn det mellommenneskelege: Gir det meining å sørgje over ei døyande elv, ein døyande fjord, eit døyande fuglefjell? Like mykje, likevel annleis, som når heimen som blir slukt av skogbrann, flom eller industri? Om vi ikkje verdset og vernar betre om det ikkje-menneskelege livet vi står i ein avhengighets- og ansvarsrelasjon til, mister vi essensen av kva det kan innebere å vere ein art blant mange andre, og vi fortsetter øydelegginga av livsgrunnlaget. Dette er òg noko enkelte urfolksamfunn lenge har varsla om. Til dømes har samisk naturfilosofi ei tilnærming til tilværet som storsamfunnet lenge har neglisjert og nedvurdert, som heiter at vi *låner landet*. Sjøsame Gunn-Britt Retter skriv godt om den samiske livsanskinga og praksis i vår bok, korleis den har fått så sabla tronge kår, og om korleis vekstlogikken og storsamfunnets grønne skifte fortset si kolonisering av landområder.

Naturmiljøet vi er ein del av, og vårt samspel med andre artar, er ofte ei kjelde til trøyst og ny kraft, noko som kan kople oss på følelsar av æva, større perspektiv, som minner oss om at vi òg er natur. Slik er det for meg, til dømes i tilværet med meisene og nøtteskrikene, og potensielt for oss alle i den daglege interaksjonen med vatnet, lufta og matjorda. I samspelet med dei ofte lunefulle og brutale naturkreftene i og utanfor kroppane våre. Vi samhandlar med naturmiljøet heile tida, medvitent og umedvitent. Kva skjer med oss når denne kjelda til «æva» og livet sjølv øydeleggast? Er det vi driv med i botn og grunn sjølvskading? Det er openbart for dei fleste, spesielt når vi først blir ramma, at det er komplisert. At vi ikkje forstår rekkevidda av det. Eg har spurt om dette før: Kor stort er eigentleg det kollektive terapeutiske potensialet i å oppleve at vi større grad kan verne og ta vare på livsgrunnlaget vi deler med andre artar? Eg trur det er veldig stort, ei tru eg deler med mange andre.

Håpet er eit tålmodig hesteauge

Vi står alltid i fare for å bli ofre for vårt eige antroposen-



triske spinn: at alt handlar om oss menneske. Som menneskedyr er det uansett litt vanskeleg å skrive frå ein annan ståstad enn nettopp menneskedyrets. Vi erfarer og lesar om kor raskt utryddelsen skjer, forskrekka over at det er mogleg å utrydde så mange artar i underkant av hundre år, og fryktar at om vi utryddar alt anna liv, utryddar vi dermed oss sjølv. Men denne skrekken er kanskje ei overdriven frykt. For kan vi verkeleg utrydde alt liv? Vil ikkje andre livsformer klare seg heilt fint utan oss og gradvis kunne bygge seg opp igjen? Jo, dette veit vi. Difor handlar det i større grad om vår eigen arts moglegheiter til å klare å overleve. Om vi klarer det før det er for seint, utan å måtte flytte til Mars eller skape eit trist habitat for dei få på månen.

Stephen Hawking meinte vår potensielle flukt til ein annan planet er vår einaste sjanse. Dette hypotetiske flyttekalaset vil i hovudsak gjelde for utvalde milliardærar og andre spesielt utvalde. Eg har i alle fall ikkje råd til ei slik flukt og døyr heller her på jorda, med følgjande skrift på steinen: *Det ante meg at denne dagen måtte komme*. Eg håper og trur Hawking tek feil, og at dette ikkje er vår einaste sjanse, før alt det som ligg utanfor vår påveringskraft sørger for jordas siste andedrag. For hør: Eg er fortsatt ein naiv medborgar som trur at vi kan klare å dreie politikken

og våre liv mot noko endå meir meningsfylt, der liva våra er litt meir prega av alt vi har til felles, enn alt som skil oss. Håpet ulmar i verda, på tross av at det går for sakte, og på grunn av unge og vaksne som fortsetter å krevje endring. I skrivande stund plantar nokon eit tre, patruljerer omsorgsfullt i jungelen, saboterer ei ulovleg jakt, og protestane og kampviljen lever gjennom endå eit klimatoppmøte. Håpet er eit tolmogdig hesteauge. På vegen kan vi ikkje gløyme alle som har lidd tap og som fortsetter å lide, vår eigen art og andre artar, og ansvaret som kviler på oss for å forebygge unødvendig liding i framtida. Difor bør vi kanskje snakke meir om sosial og mellomartsleg rettferdsutvikling.

Sosial og mellomartsleg rettferdsutvikling

Kva er så det? Kanskje er det ein utopi som kan gå i oppfylling, ei utvikling som skjer. Denne utviklinga krevjar kombinasjonen av kollektiv oppvakning i spennet individ-samfunn, knytt til kva som står på spel, kva mirakel av mangfaldig liv vi står i relasjon til, og ein radikal politikk som dultar oss til å leve meir miljøvenlege liv. For at den nye politiske kursen både skal vere sosial og mellomartsleg rettferdig, må dei rikaste som har bidrege mest til å skape problemet, ta det største ansvaret i omsorgsnetet, og utviklinga av lovverket sikre naturen større moralsk trumf.

Vi, borgarar i alle land, trer fram, tar til gatene, inspirert av sosiale bevegelsar si kraft, og krevjar nettopp dette. Det handlar om solidaritet med dei som blir råka hardest først av naturtap og klimaendringane, og om å ta innover seg konsekvensane av situasjonen. Det handlar om å oppdage at det finst nødvendige alternativ til det å bli sosialisert inn i ei verd kor vi først og fremst er disiplinerte forbrukarar, framfor borgarar med eit felles ansvar for å respektere og ta vare på vår felles planet. Klarer vi å kome dit? Spørsmålet dirrar engsteleg kring kor mange borgarar det er mogleg å mobilisere, og alle konfliktane endringane vi står overfor unekteleg vil fortsetje å føre til.

Eg skal straks avrunde, for no er alle bokstavane i ferd med å ule som ulvar, men vi må ein tur tilbake til Nøtteskrika. Kven er ho egentleg, og kva kan vi lære av ho? Ho er først og fremst noko eg ikkje kan forstå. Liv med venger og med sine særreigne interesser, som minner meg om det særst mystiske ved det å være til. Ho lev så langt vi kan forstå eit nøkternt liv, tenkjer langsiktig, og er trass i sine moglegheiter til å flyge lange distansar, med visse unntak, ganske stasjonær og heimekjær. Ho ét variert, men har ei greie for eikenøtter, og flyr litt flaksande og ujevnt gjennom tilværet. Livskraftig flaksande. Skrikande elegant ujevnt. Kanskje det aller viktigaste vi kan håpe på gjennom ho, er at livets vilje og tålmod, med innslag av underlege men nødvendige skrik, vinner til slutt? At vi eigentleg ikkje veit særleg mykje, anna enn at det i stor grad ser ut til å vere opp til oss å sørge for at livet vi omgir oss og deler planeten med, kan trivast i framtida.

KJELDER OG LESETIPS

- Bjørlykhaug, K.I. & Vetlesen, A.J. (red.) 2020. *Det går til helvete. Eller? Kjærlighet, sorg og raseri i natur- og klimakrisens tid*. Oslo: Dinamo forlag.
- Butler, J. 2021. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. London: Verso Books.
- Chatzidakis, A., Hakim, J., Litter, J., & Rottenberg, C. 2020. *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*. London: Verso Books.
- Cunsolo, A., & Ellis, N. R. 2018. «Ecological Grief as a Mental Health Response to Climate Change-Related Loss». *Nature Climate Change*, Vol. 8 (No. 4): 275–81.
- Hogstad, O. 2008. *Fugler (i nærmiljøet)*. Oslo: Cappelen Damm
- Holm, M. L. 2021. «Slår full alarm. 233 tidsskrifter går mandag sammen i et felles opprop for å be verdens ledere om å ta umiddelbare grep mot klimakrisa for å beskytte liv og helse». Publisert på *Dagbladets* nettside: <https://www.dagbladet.no/nyheter/slar-full-alarm/74188717>
- Hurdalsplattformen. 2021. Tilgjengelig via Arbeiderpartiets nettside: <https://www.arbeiderpartiet.no/aktuelt/hurdalsplattformen/>
- Lysaker, O. 2019. «Økologisk demokrati og naturens iboende verdi. Klimasøksmål i miljøkrisens tidsalder». *Nordic Journal of Applied Ethics*, Vol. 13 (No. 2), 41–58.
- Mjaaland, T.M. 2021. «Unge menneskers klimaangst er reell». *Aftenposten*, 29. september 2021: <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/V9Gzy4/unge-menneskers-klimaangst-er-reell>
- Stalsberg, L. 2019. *Det er nok nå. Hvordan nyliberalismen odelegger mennesker og natur*. Oslo: Manifest forlag.
- Torvund, H. 2016. *Tidslys*. Oslo: Aschehoug forlag.
- Vetlesen, A. J. 2015. *The Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*. London: Routledge.

BOKESSAY

LA TUSEN BLOMSTER BLOMSTRE

Økonomisk tenkning. Bidrag til mangfold i økonomifaget

Tone Smith, Ebba Boye & Bernt Arne Sæther (red.)

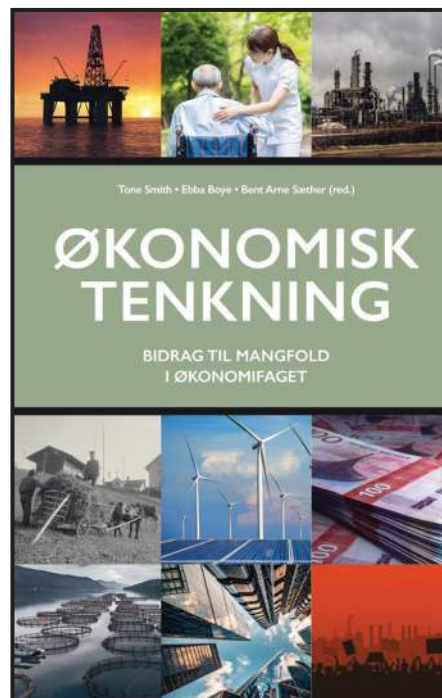
Solum Bokvennen, 2021

Bokessay av Jonas Bakkeli Eide

Den 13. juli 1924 sovnet den store engelske økonomen Alfred Marshall inn, 82 år gammel. Han hadde vært en av sin generasjons ledende tenkere, og øvde stor innflytelse på datidens økonomistudenter. Kort tid etter Marshalls død skrev en av hans tidligere elever, John Maynard Keynes, en hyllest til sin gamle lærer. I det som siden har blitt et velkjent sitat, skildrer Keynes kjennetegnene ved den typen økonom han så i Marshall:

The study of economics does not seem to require any specialised gifts of an unusually high order. Is it not, intellectually regarded, a very easy subject compared with the higher branches of philosophy and pure science? Yet good, or even competent, economists are the rarest of birds. An easy subject, at which very few excel! The paradox finds its explanation, perhaps, in that the master-economist must possess a rare combination of gifts. He must reach a high standard in several different directions and must combine talents not often found together. He must be mathematician, historian, statesman, philosopher – in some degree. He must understand symbols and speak in words. He must contemplate the particular in terms of the general, and touch abstract and concrete in the same flight of thought. He must study the present in the light of the past for the purposes of the future. No part of man's nature or his institutions must lie entirely outside his regard (Keynes 1924, 321–2).

Denne skildringen av den ideelle økonom som et renesansemenneske, for hvem «ingen del av menneskets natur



eller institusjoner unngår hens blikk», reflekterer kritikken økonomer støtt og stadig har blitt utsatt for de siste par hundre årene. Helt siden Karl Marx' dager – om ikke lenger tilbake – har økonomifagets hovedstrømning blitt anklaget for å være firkanta, overforenkende og historieløst, og for å fungere som et ideologisk forsvar for de bestående samfunnseliter.

Dette er den større historiske bakgrunnen for fremveksten av studentnettverket Rethinking Economics. RE har siden 1990-tallet arbeidet for mer pluralisme i økonomifaget, men det var først med finanskrisa i 2007–8 at bevegelsen tok av.¹ Derfor bør deres kritikk ses i sammenheng med den større selvransakelsen økonomifaget gjennomgikk i etterkant av finanskrisen: Hvorfor var det så få økonomer som så krisa komme?² Og hvorfor har de samme økonomene hatt så vanskelig for å lære av den?³

Økonomisk tenkning: Bidrag til mangfold i økonomifaget, Rethinking Economics Norges første bokutgivelse,

er et forsøk både på å belyse den økonomifaglige hovedstrømningens begrensninger og å presentere en rekke alternative rammeverk for økonomisk tenkning. Dermed er ikke boka kun en kritikk av manglene ved det de kaller «ortodoks økonomi», men også et forsøk på å forbedre situasjonen i faget.

Her er det først nødvendig med litt begrepsavklaring. «Ortodoks økonomi» henviser til et mer eller mindre koherent og uttømmende sett teorier og doktriner som økonomifagets hovedstrømning tar for gitt, og som legger føringer for hvordan en må gå fram for å bli publisert i gode tidsskrifter eller lande fast akademisk stilling. Dette begrepet brukes, rimeligvis, stort sett av de som står utenfor, eller føler seg ekskludert fra, «ortodoksien». «Heterodoks økonomi», i kontrast, refererer til et sett med intellektuelle tradisjoner som ikke har vunnet aksept i «ortodoksien». Opposisjonen står og faller altså på hva slags metode en ser på som «ekte økonomi», og hva som anses som utenfor fagets jurisdiksjon.⁴

Hva er det som definerer den såkalte ortodoksien? Kjernen er ifølge boka den nyklassiske læren, som ble formalisert i etterkrigstidas USA og Storbritannia. Denne læren omfatter en rekke overlappende – og tidvis motstridende – undergrupper hvis taksonomi er for komplisert til å diskuteres inngående her. Vi kan likevel si at de har til felles følgende tre kjerneforutsetninger:⁵

1. aktører handler rasjonelt, med mål om å maksimere sin individuelle «nytte»;⁶

2. preferanser er stabile og gitt eksogent: Det vil si at enhver aktør har et sett med preferanser, uttrykt i deres pengebruk, som ikke forklares i modellen, men tas som en uavhengig variabel;⁷

3. markeder tenderer mot likevekt: Det antas å finnes et punkt hvor hverken produsenter eller forbrukere kan oppnå økt nytte gjennom endring av mengden goder som selges, eller prisen de selges for. Markeder antas å konvergere mot dette punktet.⁸

Disse tre premissene kan omformuleres som retningslinjer for økonomisk modellering. (1) gir et mekanisk mål for hvordan aktører handler, og hvilke målsetninger de har, som individer – gitt metodologisk individualisme kan dette i prinsippet danne grunnlag for analyse av populasjoner; (2) gir forskeren verktøy for å anvende atferden spesifisert i (1) som grunnlag for analyser av spesifikke varemarkeder; og (3) definerer hvordan interaksjonen mellom individuelle, nyttemaksimerende aktører skaper makroøkonomiske trender som kan analyseres statistisk. Her har vi altså en (svært forenklet) oppskrift for nyklassisk modellkonstruksjon.

Kritikken fra *Rethinking Economics* handler enkelt sagt om hva slags økonomivitenskap disse forutsetningene legger opp til. Det viser seg at de er nokså skeptiske. La oss se litt nærmere på grunnene for dette.

Nyklassisk teori og dens rivaler

Bokas overordnede kritikk av nyklassisisme presenteres i de tre redaktørenes introduksjonskapittel. Denne kan oppsummeres i følgende tre poenger. For det første mener de at nyklassisk økonomi ikke er tilstrekkelig kritisk til sine egne antagelser (Boye, Smith og Sæther 2021, 11–2). Problemet er ikke først og fremst at modellene forenkler virkeligheten for analytiske formål, men heller at modellbyggerne ikke er bevisste nok på den relative viktigheten av forholdene de tar for gitt. Ifølge redaktørene er det særlig forhold som er vanskelige å uttrykke matematisk, som neglisjeres, for slik å strømlinje modellene. Dermed forsvinner forhold som markedsrett, ikke-rasjonell oppførsel og ikke-markedsbaserte transaksjoner (for å nevne noen). Dette gjør at modellene ikke representerer virkeligheten med den presisjonsgraden analysen fordrer – eller, i verste fall, at modellene ikke kan sies å representere den virkelige økonomien i det hele tatt! Enkelt sagt beskyldes nyklassiske økonomer for å forveksle kartet med terrenget.

For det andre mener redaktørene at bruken av matematikk, samt antagelsen om likevekt, leder til at modellene blir grunnleggende statiske (Ibid., 13–4). Dermed er modellene ute av stand til å beskrive endring utover variasjonen i de avhengige variablene. Flere av de viktigste betingelsene i økonomien, fra teknologiske forhold og produksjonsmåter til aktørenes preferanser, analyseres som uavhengige variabler som ikke påvirkes av endringen i systemet som måles. Dermed ender vi opp med modeller hvor kausaliteten kun løper én vei, og de viktigste og mest interessante økonomiske faktorene forblir uforårsakede årsaker. Denne typen statiske modeller er ute av stand til å kartlegge den typen komplekse systemer økonomier utgjør, hvor tilbakekopling og ikke-lineære årsakssammenhenger har avgjørende betydning. Det hele er særlig ironisk med tanke på at en kapitalistisk økonomi er definert av nettopp den typen dynamisk forandring som her utelukkes.

For det tredje mener redaktørene at nyklassiske økonomer tar for gitt en klar grense mellom «er» og «bør» (Ibid., 15). Økonomens mandat er ifølge ortodoksien å beskrive de faktiske mekanismene som økonomien opererer etter, og analysere hvordan ressurser kan fordeles mest mulig effektivt. Normative spørsmål om hvordan økonomien bør fungere, og hva slags ressursfordeling som er ønskelig, er politiske spørsmål økonomer skal holde seg unna (i det

minste i arbeidstida!). Økonomen er altså en ingeniør eller mekaniker, ikke en moralfilosof. Redaktørene argumenterer for at dette skillet er kunstig, og at normative spørsmål i virkeligheten er bakt inn i den typen problemer økonomer forholder seg til.

Alle disse problemene er, ifølge redaktørene, symptomer til et større problem: Dagens økonomifag er for snevert og ensrettet. Dette er særlig tilfellet i økonomiutdanningen, hvor studenter ifølge redaktørene ikke møter på andre perspektiver enn det nyklassiske.⁹ Den utbredte tiltroen til stiliserte, statiske modeller på bekostning av andre fremgangsmåter gjør at kritiske perspektiver marginaliseres. Det er derfor et presserende behov for mer mangfold i faget. Redaktørene mener mangelen på mangfold gjør ortodokse økonomer blinde for sine egne begrensninger. Samtidig har de mange ikke-nyklassiske fagtradisjonene viktige innsikter som kan hjelpe nyklassiske økonomer – og studenter! – til å forstå den virkelige økonomien bedre. Redaktørene fremmer altså vitenskapelig pluralisme som et nødvendig korrektiv mot dogmatisk tenking. Som de påpeker, legger enhver teori opp til en viss tankemåte som har visse begrensninger: Noen problemer kommer klart frem, mens andre tilsøres. Om én tankemåte får dominere et fag, vil de tilsørte problemene forbli tåkete og evnen til kritisk tenkning sløves.

I de følgende sju kapitlene i boka presenterer en mangfoldig gruppe fagøkonomer en rekke heterodokse økonomitradisjoner som på ulike måter utfordrer ortodoksiens påståtte blindsoner. Disse kapitlene varierer både i innfallsvinkel og tematisk fokus. For å yte dem rettferdighet på egne premisser vil jeg derfor presentere hvert av kapitlene for seg, før jeg går inn på de tematiske fellestrekkene mellom dem. (Den travle leser må ikke skamme seg over å hoppe over skolene hen er mindre interessert i.)

1. Evolusjonær økonomi

Først ut er Erik S. Reinert med et kapittel om evolusjonær økonomi. Han sporer utviklingen av faggrenen fra Thorstein Veblens berømte essay «Why is Economics not an Evolutionary Science», via Joseph A. Schumpeters innflytelsesrike analyse av kapitalistisk utvikling og teknologiske dynamisme, til feltets nylige renessanse.

Fokuset i Reinerts kapittel er metaforens kraft. Mens nyklassisk økonomi låner den klassiske fysikkens idiom og gjør likevekt og balanse til hjørnesteiner, leder det biologiske idiommet hos evolusjonsøkonomer dem til å vektlegge endring, innovasjon (den økonomifaglige motparten til genmutasjon) og fortløpende tilpasning mellom aktører og deres miljø.

Reinerts drøfting av rollen metaforer spiller for økonomifaget, er fascinerende, og det er lett å være enig med ham i at biologimetaforen har mye for seg. Samtidig har evolusjon som tolkningsramme også sine svakheter. Som Schumpeter virker det som at Reinert ser på økonomiske kriser som «rensende»: De minst tilpasningsdyktige og dynamiske foretak skylles bort, og de sterkeste og smidigste står igjen. En krise svir i øyeblikket, men over lengre tid vil den nok lønne seg (Reinert 2021, 47–8).

Det er lett å være enig med Reinert i at det manglende oppgjøret med finanssektoren etter 2008 var en stor feil. Men antagelsen om at en økonomisk krise i sin natur vil gjøre ende på ineffektive aktører og la de innovative og effektive stå igjen, virker litt vel optimistisk. En kan vel like godt se for seg at en krise vil slå over ende unge og sårbare bedrifter, mens gamle konserner med store pengereserver å hente av, overlever? Finanskriser har også enorme menneskelige konsekvenser, om det kommer gjennom tapte arbeidsplasser eller misligholdte lån. Her mener jeg man må være svært forsiktig, da evolusjonsmetaforen og dens darwinistiske implikasjon om naturlig seleksjon potensielt kan lede i en farlig retning.

Tross dette er Reinerts kapittel overbevisende. Forfatteren er stødig og selvsikker, og behandler store og vanskelige temaer på en nøktern og ukomplisert måte. Han beveger seg elegant mellom handelsteori, økonomifaglig resepsjonshistorie og tidligkapitalistisk utvikling, og knytter det hele sammen til en klar helhet. Evolusjonsmetaforens relevans kommer godt frem.

2. Feministisk økonomi

Feministisk økonomi, presentert av Iulie Aslaksen, Margunn Bjørnholt og Charlotte Koren, er den yngste skolen i boka. Mens feministiske perspektiver ble trukket inn i mye av humaniora og andre samfunnsfag på 1970- og 80-tallet, har økonomifaget vært seint ute med å følge trenden. Kanskje er dette fordi feministisk økonomi fokuserer på andre vitenskapelige problemer enn den ortodokse tradisjonen? Forholdet til heterodoks teori er heller ikke ukomplisert. For det første bruker mange feministiske økonomer nyklassiske metoder i sitt arbeid. For det andre fokuserer de på områder som også har blitt neglisjert av heterodokse økonomer. Også det interseksjonelle fokuset hos feministiske økonomer bidrar til at deres arbeid har en annerledes fremtoning enn andre økonomiske skoler. Kort sagt går skillet mellom feministisk og annen økonomi langs andre linjer enn det mellom ortodoksi og heterodoksi.

Forfatterne fokuserer likevel mest på skillet mellom feministisk økonomi og nyklassisk lære, som er betydelig. Metodologisk utfordrer feministisk økonomi rimeligvis nyklassisismens bruk av husholdningen som analytisk størrelse: Feminisme beror tross alt på skepsis til den private familiesfæren som en plass «utenfor» politikken. Husholdningen er også en institusjon som må dekonstrueres, og kan derfor åpenbart ikke tas for gitt som en analytisk grunnstein. Et sentralt spørsmål for feministisk økonomi som kommer frem her er hvordan kjønnede institusjoner og normer former individuell atferd på grunnleggende vis.

Den kanskje viktigste tekniske kritikken fra feministisk hold er anklagen om at økonomifaget er ensidig fokusert på tradisjonelt mannlige yrker som produksjon og handel, til fordel for tradisjonelt kvinnelige yrker som tjenesteyting og omsorgsarbeid. Produksjon og handel, som er lettere å kvantifisere, har lenge vært det analytiske fokuset i økonomifaget, mens tjenester og omsorg, som er vanskeligere å måle produktiviteten til (til dels fordi de ofte ikke omsettes gjennom markeder), overses. Altså er empirien og målingene som økonomiske modeller bygger på systematisk skeive, da en betydelig del av verdiskapningen som gjøres i økonomien ikke telles riktig (eller ikke telles i det hele tatt!).¹⁰

Dette er en tankevekkende kritikk av vitenskapelig praksis i økonomifaget. Som forfatterne godt formulerer det: «Det ligger definisjonsmakt i å fastslå hva som skaper verdier» (Aslaksen, Bjørnholt og Koren 2021, 72). Feministisk økonomi har, som forfatterne viser, mange sterke innvendinger mot klassisk økonomisk metodologi og de kjønnede antagelsene denne innebærer. Særlig problemet med å skille mellom tekniske og normative spørsmål i økonomifaget kommer godt fram. Det er fristende å si seg enig med forfatterne i at økonomifagets hovedstrømning har mye å lære fra denne faggrenen.

3. Institusjonell økonomi

Arild Vatns kapittel om institusjonell økonomi tar for seg en av de klareste svakhetene ved nyklassisk økonomi, nemlig «rammebetingelsenes betydning for økonomisk aktivitet» (Vatn 2021, 85). Institusjonell økonomi har, som evolusjonær økonomi, opphav i Thorstein Veblens arbeid, mer spesifikt i hans kritikk av nyklassisismens ahistoriske nyttebegrep. Til tross for at han i dag er en nokså marginal figur, var Veblen en av de toneangivende økonomene i amerikansk økonomi før andre verdenskrig, og helt frem til mellomkrigstida var institusjonell økonomi stadig den ledende skolen i USA.

Som nevnt bygger nyklassisk økonomi på tre hovedantagelser: (1) rasjonelle aktører; (2) stabile, gitte preferanser; (3) markedsliekevkt. Institusjonelle økonomer skyver så å si antagelsene enda et skritt tilbake, ved å analysere hvordan disse tre antagelsene selv er formet av historisk kontingente institusjoner og normer. Hva definerer «rasjonell atferd» i et gitt samfunn, og under hvilke betingelser handler mennesker rasjonelt? Hvor kommer preferansene våre fra, og hva slags rolle spiller populærkultur og markedsføring i å forme dem? Hvordan formes markeder av deres institusjonelle og normative rammeverk, og hva slags konsekvenser har disse for hvordan markedet fungerer?

Vatns diskusjon er mangefasettert, og vanskelig å dekke i detalj. Men det overordnede argumentet er det verdt å ta seg tid til å gå grundig gjennom. Slik jeg leser ham, mener Vatn at en av nyklassisismens største svakheter er at den ikke har noen plass for normer i modellene sine, og at normativitet i alle dens mange former dermed forblir uanalysert.

Dette leder blant annet til en i overkant naiv tiltro til at staten kan fungere som en slags «markedsmoderator». Når svikt i markedet eller en finanskrise inntreffer, bør ifølge nyklassisk teori staten gripe inn og ordne opp. Men om vi tar metodologisk individualisme og rasjonell egen nytte seriøst, har vi liten grunn til å stole på at offentlige aktører kan fungere som slike upartiske administratorer. De må heller forventes å tjene egne interesser – samt å belønne velgere og støttespillere – på fellesskapets bekostning. Dette er ikke fordi de er onde eller korruperte, men fordi antagelsen om rasjonell egeninteresse analytisk utelukker felles, politisk handling. Dette problemet utgjør for øvrig kjernen i James Buchanans Public Choice Theory (PCT), en kritikk som har hatt store konsekvenser for ortodoks økonomi (Ibid., 101–2).

Her blottlegges ifølge Vatn nyklassikernes manglende begreper for å behandle politisk og demokratisk representasjon. Selv mener jeg at vi kan drive argumentet enda et skritt videre: Hva er motivasjonen til økonomer selv? Hvis økonomer også selv handler ut fra opplyst egeninteresse, hvordan vil hen orientere seg i møte med problemer hvor hens egne interesser går på tvers av fellesskapet? Hvordan stemmer intellektuell redelighet overfor forskningsfellesskapet og offentligheten overens med økonomens rasjonelle egen nytte?¹¹ Vatns kritikk leder altså ikke bare til problemer med å analysere politikk, men også til et selv-referensialitetsproblem. Mer om dette senere.

Det som dog forblir uklart i Vatns fremstilling, er hvor grensene går mellom nyklassisk økonomi, ortodoks økonomi og institusjonell økonomi. Flere av tenkerne han

presenterer, blant annet Ronald Coase, har tross alt vært toneangivende i økonomifagets hovedstrømning. Mens såkalt «klassisk institusjonell økonomi» fremstår som en heterodoks retning, virker «ny institusjonell økonomi» for meg å befinne seg trygt innenfor den økonomifaglige hovedstrømningens grenser. Problemene Vatn påpeker, er viktige, men jeg er usikker på om det er problemer ortodoksien ikke er seg bevisst i sitt arbeid.

Samlet sett kan institusjonell økonomi sies å være en teori om hvordan politikk og økonomi gjensidig påvirker hverandre og samfunnene de er forankret i. Dette fremstår dermed som en særlig viktig skole for nyklassiske økonomer å lytte til, da deres teoretiske verktøykasse inneholder få begreper som kan brukes til å behandle solidarisk samhandling og demokratisk offentlighet som økonomiske faktorer.

4. Marxistisk økonomi

Anders Ekelands kapittel om marxismen er ganske annerledes fra de øvrige kapitlene. Mens de andre forfatterne stort sett vektlegger sin skoles analytiske styrker og ambisjoner, er Ekelands tekst langt mer kritisk. Dette er ikke i seg selv et problem, da forfatterens kritikk fremstår som både relevant og rettferdig. Men det gjør at kapittelet stikker seg ut sammenlignet med de andre.

Marxismens fremste styrke er, ifølge Ekeland, at den gir en helhetlig samfunnsteori som forener filosofi, økonomi og historie i ett begrepsapparat: «Marxistisk økonomi har derfor ingen vanntette skott mot de andre samfunnsvitenskapene» (Ekeland 2021, 109). Dermed ligger det i marxismens natur å fordre tverrfaglig dialog. Dette virker rimelig: Den typen tverrfaglig tenkning Ekeland beskriver, er tydelig til stede i arbeidene til figurer som økonomen Rosa Luxemburg, filosofen Antonio Gramsci og historikeren Eric Hobsbawm.

Den andre styrken han legger vekt på, er marxismens vitenskapelighet sammenlignet med nyklassisisme: «[N]år det gjelder synet på konkurranse, innovasjon, «kaos» og kriser, så har Marx et grunnleggende dynamisk – og dermed vitenskapelig syn på dette som alltid vil være en kilde til inspirasjon i et økonomifag dominert av totalt urealistiske statiske likevektsmodeller» (Ibid., 125). Dette er jeg ikke helt med på. Spørsmålet om en modell trenger å være realistisk for å være nyttig – eller vitenskapelig –, er et større problem jeg vil komme tilbake til senere. Men om vi tar det for god fisk, så har jo marxismen selv tilsvarende problemer. Marxistisk økonomi er som forfatteren selv diskuterer full av urealistiske antagelser, fra arbeidsverditeorien til skillet mellom «produktivt» og «uproduktivt» arbeid.

Videre viser Ekeland til marxismens oppmerksomhet på økonomiske teories sosiale grunnlag og ideologiske funksjon. Dette kan jeg godt være enig i, og kritikken av produktivitetsbegrepet som en sirkulært *post facto*-legitimering av økonomisk ulikhet treffer godt. Men at nyklassisk økonomi er en «rent ideologisk begrunnelse for kapitalismens fortreffelighet», har jeg vanskelig for å godta, all den tid mange (mer eller mindre) nyklassiske økonomer, fra Léon Walras til Oskar Lange til vår egen Kalle Moene, godt kan betegnes som sosialister (Ibid., 124).¹²

Dette til tross er det lett å være enig i at marxismen historisk har vært en fruktbar tverrfaglig tradisjon. Personlig syns jeg at marxistisk kritikk bruker å være mer overbevisende enn marxistisk teoribygging. Dette inntrykket svekkes ikke av Ekelands tekst.

5. Post-keynesiansk økonomisk teori og Ny Monetær Teori (MMT)

Anton Hellesøy og Thorvald G. Moes kapittel om post-keynesiansk teori og MMT er spennende, men også vanskelig å få grep på. Som jeg ser det, kommer flere av bokas større tematiske poenger særlig tydelig frem her. Jeg vil derfor ta for meg argumentene deres i noe mer dybde.

I etterkant av John M. Keynes' død i 1946 ble det utviklet en slags kompromiss-keynesianisme i USA, hvor læren fra Keynes' magnum opus *The General Theory of Employment, Interest and Money* ble foldet inn i ortodoks økonomi i den såkalte «nyklassiske syntesen» (til stor forargelse for flere av Keynes' tidligere elever og kolleger, blant annet Joan Robinson og Piero Sraffa).¹³ Denne syntesen utgjorde langt på vei etterkrigstidas økonomiske styringsteknikk, i det minste i USA og Storbritannia.

Konsensusen rundt denne syntesen ble torpedert på syttitallet. Vitenskapelig ble den hardt utfordret av monetarismen, og politisk sett viste den seg maktesløs i møte med oljekrisa og vedvarende inflasjon. I etterkant av dette oppstod det så å si to keynesianismer. Den ene er ny-keynesianismen, som i tradisjonen etter den nyklassiske syntesen forsøker å forene Keynes' makroøkonomi (det vil si skildringen av økonomiens større utvikling) med mikroøkonomisk teori (det vil si teori om hvordan individuelle aktører oppfører seg). Den andre er post-keynesianismen, som avfeier ambisjonen om å forene mikro og makro, og som heller fokuserer på problemer forårsaket av usikkerhet og koordinasjonsproblemer i makroøkonomien (Hellesøy og Moe 2021, 132-4).¹⁴

I *General Theory* forsøker Keynes å integrere aktørers *forventninger* inn i analysen av sparing og investering. Enkelt sagt avhenger en aktørs avgjørelse om å investere av

avkastningen hen forventer å oppnå. Dermed blir spørsmålet om aktørers fremtidsforventninger helt sentralt i makroøkonomisk analyse (Keynes 1936, 147-64). Dette er en innsikt post-keynesianerne bygger videre på: «Post-Keynesianere legger vekt på at fremtiden er fundamentalt usikker, og at denne usikkerheten ikke kan reduseres til en eller annen sannsynlighetsberegning» (Hellesøy og Moe 2021, 137).

Mens den nyklassiske syntesen – samt 1980- og 90-tallets ortodokse ny-keynesianere – lenge har søkt å forene mikro- og makroøkonomi i en økonomisk universalteori, legger post-keynesianerne derfor vekt på spenningen som finnes mellom individuelle handlinger og makroøkonomiske trender. Når en gruppe individer alle handler rasjonelt på grunnlag av usikre fremtidsutsikter, vil enhver tendere til å forsterke en gitt trend gjennom en positiv tilbakekoblingseffekt. Oppgangstider medfører et kappløp om å være først ute for å kjøpe mens investeringsobjektene er billigst. Slik skaper oppgangstider en selvforsterkende dynamikk som leder til verdibobler.¹⁵ I krisetider er situasjonen enda verre: Når verdier fortløpende faller, prøver alle individuelt å selge seg ut før resten rekker å gjøre det. Dermed forsterkes krisen ytterligere.

Mye av ambisjonen til Keynes' *General Theory* var å gi en lignende sosialpsykologisk forklaring på hvordan økonomier kan stagnere over tid, for slik å belyse den store depresjonen som preget hans samtid. Når fremtidsutsiktene er mørke, vil investeringsviljen være lav, noe som igjen senker forventninger om fremtidig avkastning, noe som leder til mørkere fremtidsutsikter...¹⁶

Som forfatterne viser, handler post-keynesianisme altså i stor grad om å kartlegge hvordan usikkerhet og aktørers forventninger spiller inn i makroøkonomisk utvikling. De inkluderer også en fascinerende diskusjon av Nicolas Kaldors forsøk på å analysere ikke-lineære, selvforsterkende prosesser i økonomien. Kaldor gikk ikke frem med noen formalisert metode, men tok heller i bruk den pragmatiske, empirifokuserte metoden han hadde lært fra «operasjonsanalysen» utviklet i det britiske militæret under andre verdenskrig. Denne typen metodologisk pragmatisme er et kjennetegn for post-keynesianerne. Som Keynes selv rådet, henter de gjerne inspirasjon fra statistikk, historie, naturvitenskap eller filosofi, alt etter situasjonens krav.

Post-keynesianismen, som de to forfatterne presenterer den, er altså en skeptisk og fortolkende tradisjon som fokuserer på rollen dynamiske og ikke-forutsigbare faktorer spiller i økonomien. Jeg stusser derfor over hvordan forfatterne kobler post-keynesiansk teori til moderne penge teori (MMT).

Detaljene i MMT kan være vanskelig å få grep på, men hovedargumentet er ikke så vanskelig å oppsummere. Når private banker låner ut penger, skaper de penger «ut av ingenting». Når lånet betales tilbake, blir denne pengemengden så å si «nullet ut». På lignende vis: Når staten bruker penger, genereres disse «ut av ingenting», for så å «nullet ut» gjennom skatteinnskrevning.¹⁷

Hvis en antar med post-keynesianerne at økonomien er full av uutnyttet produktivt potensiale – ledig arbeidskraft, arbeidskraft som er opptatt i lavproduktivt arbeid, teknologi som kan implementeres for å effektivisere produksjon osv. –, vil det å generere «nye penger» ikke lede til proporsjonal inflasjon, som de fleste klassiske økonomene (inkludert David Hume!) mente (Skidelsky 2018, 32–8). Nye penger vil derimot, gjennom å øke samlet produksjon, tjenes inn igjen *post facto*.¹⁸ Litt metafysisk kan vi si at økonomien «låner penger fra fremtiden» for å kjøpe flere goder i dag. I den grad investeringen lønner seg – dvs. leder til økt verdiskapning –, nulles lånet ut, og merverdien beholdes. Om investeringen ikke lønner seg, ender man opp med økt inflasjon og i verste fall en finanskrisen.

MMT er ikke bare et økonomifaglig argument, men også et historisk og politisk et. Siden gullstandardens endelige fall i 1971 har det skjedd en rekke hamskifter i transnasjonal pengepolitikk. Uten den disiplinerte mekanismen en internasjonal gullstandard utgjør, er rommet for pengepolitikk i praksis blitt drastisk utvidet. I møte med dette har det blitt utviklet nye institusjoner for å igjen mekanisere eller teknokratisere pengepolitikken, hvor den fremste er politisk uavhengige sentralbanker. Som den tysk-amerikanske økonomen Rudi Dornbusch beskrev Den europeiske sentralbanken (ECB) i 1999: «The ECB is a monument to the proposition that money is too serious to be left to politicians: in these matters there is no such thing as a responsible politician, democratic money is bad money» (Dornbusch 1999, 62). MMT-ere er rimeligvis uenige med dette. «Ansvarlig» pengebruk er for dem et like politisk valg som «demokratisk» pengebruk. «Uavhengig» pengepolitikk er en illusjon som historisk har blitt brukt for å legge føringer for økonomisk politikk, som ikke har noe grunnlag i økonomivitenskapelig nødvendighet (Tooze 2020).

Når det gjelder nyere historie, gir MMT oss et nyttig verktøy for å tolke det økonomiske aspektet ved konflikten mellom demokrati og teknokrati, og mellom folkestyre og lovmessig styre.¹⁹ Den vil dermed ha en viktig rolle å spille i debatten rundt hva pengepolitikken rolle bør være i en verden preget ikke bare av COVID-pandemien og den påfølgende statlige dirigeringen av økonomisk liv, men også



Illustrasjon av Colin Bojer

av den pågående miljøkrise. For å snu på Dornbusch: I møte med en miljøkatastrofe som så langt har inspirert store ord men lite handling, er det heller teknokratiske penger som er dårlige penger.²⁰

Likevel har jeg reservasjoner rundt forfatterens skildring av MMT. Selv om teorien virker som en god skildring av nylig økonomisk historie, syns jeg den står i et litt uavklart forhold til den sunne skepsisen forfatterne vektlegger hos post-keynesianerne. Én ting er å teoretisere økonomisk historie, en ganske annen ting er å utvikle styringsteknikker. MMT kan godt være et nyttig verktøy for å tolke makroøkonomisk historie, men hvordan vil det fungere som grunnlag for praktisk politikk? Hver gang keynesiansk teori har blitt formalisert som en modell, fra den nyklassiske syntesen til ny-keynesianismen, har den tapt av syne den typen usikkerhet som Keynes vektla så tungt.

Det er all grunn til å tro at MMT, om den ble utviklet til og implementert som et politisk verktøy, ville måtte konfrontere en lang rekke uforutsette praktiske og konseptuelle problemer. Om MMTs forkjempere gjør teorien til en oppskrift for politiske tiltak, vil denne instrumentaliseringen også innebære at den må dogmatiseres? Satt på spissen: Er den post-keynesianske *tolkende* tradisjonen i det hele tatt egnet for å bygge økonomivitenskapelige styringsredskaper?²¹

6. Økologisk økonomi

Som Tone Smith beskriver det, er økologisk økonomi både «en visjon og en reaksjon»: En *reaksjon* på den nyklassiske teoriens problematiske blindsoner, og en *visjon* om en økonomisk vitenskap som forener forskning på natursystemer og økonomiske systemer (Smith 2021, 155). Denne visjonen har lenge vært en marginal strømning i økonomifaget, men med miljøbevegelsens gradvise vekst over de siste femti årene, har økologisk økonomi utviklet seg til en livlig vitenskapelig retning.

Det sier seg selv at økologisk økonomi er grunnleggende tverrfaglig. Noen av de viktigste ikke-økonomiske inspirasjonskildene er systemteori, termodynamikk og kaosteori fra naturvitenskapen, samt tverrfaglig feministisk teori og moralfilosofi. Når det gjelder den naturvitenskapelige strømmingen, bygger dagens økonomiske økologi i stor grad på den rumenske matematikeren Nicholas Georgescu-Roegens analyse av produksjon som en entropisk, irreversibel prosess. Innsatsfaktorene er her ikke først og fremst kapital og arbeidskraft, men energi og råmateriale. Produktet er heller ikke kun den økonomiske varen, men også biproduktene, først og fremst forurensning. Særlig viktig i økologisk økonomi er fossile brenn-

stoffer: I dette analytiske rammeverket er det snakk om reserver som har bygget seg opp over millioner av år med energiinnsats, som så utvinnes og brennes opp på kun tiår i menneskelig produksjon. Dette er altså en ganske annen måte å forstå økonomisk «input» og «output» enn nyklassiske modeller legger opp til.

Grunnlaget for dette er en forståelse av et sett med komplekse systemer – biosfæren, menneskesamfunn og deres økonomier – som dynamisk utvikler seg i konstant interaksjon. Økonomien er forankret både i samfunnet og biosfæren, som den er i dynamisk interaksjon med. Denne interaksjonen er preget av ikke-lineære prosesser, tilbakekoblingseffekter og irreversibel utvikling. Det å kartlegge effektene av økonomisk vekst og teknologisk endring for både økonomien selv, samfunnet og biosfæren, er dermed en uhyre komplisert oppgave.

Dette leder oss over til den normative læren i økologisk økonomi. Med tre komplekse, ikke-stabile systemer i konstant interaksjon, er føre-var-prinsippet en viktig tommelfingerregel. Jaget etter økonomisk vekst og utvikling har allerede ledet oss til å påvirke biosfæren og menneskesamfunn på måter vi ikke aner konsekvensene av. Vi trenger derfor andre, mer bærekraftige mål for økonomisk velstand enn økt produksjon.

I forbindelse med dette bringer forfatteren inn moralfilosofien til blant annet Martha Nussbaum og Amartya Sen, deres såkalte *capabilities approach*. Denne stiller menneskers frihet til å utfolde seg selv som økonomiens formål i sentrum. Dette er kun én av flere mulige løsninger. Poenget er at vekst ikke kan tjene som mål for god økonomisk politikk. Vi trenger flerdimensjonale mål som vektlegger både menneskelig frihet og livskvalitet, og naturens tåleevne.

Både den faglige og den normative innvendingen mot økonomisk ortodoksi overbeviser. Men jeg skulle ønske forfatteren hadde gått mer inn på de konkrete tiltakene økologisk økonomi går inn for. Det er én ting å kreve en mer holistisk forståelse av interaksjonen mellom økonomi, natur og samfunn som komplekse systemer. Det er en annen ting er å utforme vitenskapelige teorier og politiske tiltak. Tone Smith viser hva økologisk økonomi er som reaksjon og visjon. Men hva slags ambisjoner har denne skolen som et praktisk, faglig-politisk prosjekt?

7. Østerriksk økonomi

Nyklassisk økonomi har sitt opphav i den «marginalistiske revolusjonen» på 1870-tallet, drevet frem av økonomene William S. Jevons, Léon Walras og Carl Menger.²² Men som Andreas H. Olsen viser i sitt kapittel, var sistnevnte,

Carl Menger, også opphavsmann til en annen økonomisk tradisjon, nemlig østerriksk økonomi.

Som vi har sett, bygger nyklassisk økonomi på en nokså positivistisk tiltro til økonomisk modellering. Østerriksk økonomi er noe helt annet. For østerrikerne – navnet grunnet i at skolen har sitt opphav i økonomimiljøet ved universitetet i Wien – er det sentrale spørsmålet for økonomivitenskapen *informasjon*. Aktører kan ikke antas å kjenne hverandres preferanser; de kan ikke engang antas å kjenne sine egne! Heller *oppnår* de informasjon om sine egne og andres preferanser gjennom å delta i markedet. Det er gjennom å kjøpe, selge, forhandle og veksle at vi gradvis blir bevisste på hva vi ønsker, hvordan vi verdsetter det, og hvordan vi kan harmonere våre egne ønsker og preferanser med andres.

Kjernen i østerriksk teori kan oppsummeres omtrent slik: Individuelle aktører konkurrerer i markedet for å virkeliggjøre sine verdier, og for å lære hverandre å kjenne. Altså har vi følgende grunnantagelser: (1) metodologisk individualisme; (2) konkurranse som en lærings- eller oppdagelsesprosess; (3) sosialisering gjennom markedsdeltagelse. Dermed er det ganske tydelig at markedet er helt sentralt i østerrikerne samfunnsforståelse, da det står både for læring og for harmonisering av individenes ønsker og behov. Dette markedet kan ikke sies å konvergere mot likevekt på noen meningsfull måte: Det er derimot alltid i dynamisk endring, siden det defineres av aktørenes oppdagelse og utvikling av sine egne, og hverandres, ønsker og behov i historisk tid (Olsen 2021, 187–95). Et videre poeng her er at markedet er mer enn totaliteten av vareutvekslinger; det er en særegen historisk institusjon med en rekke viktige sosiale funksjoner.

Østerrikske økonomer står i et anspent forhold til både sosialisme og til nyklassisk økonomi. På den ene siden er de notorisk kritiske til alt som kan smake av offentlig økonomisk planlegging og regulering. Samtidig har de lite til overs for nyklassikernes ambisjoner om å redusere kompleks økonomisk virkelighet til matematiske modeller. Til tross for deres svært ulike politiske meninger – østerrikerne er nærmest uten unntak enten liberalkonservative eller libertarianere –, har altså østerrikske økonomer, post-keynesianerne og evolusjonære økonomer mye til felles. For dem alle er det usikkerhet og forandring som preger kapitalismen som system. Denne typen usikkerhet og forandring kan ikke reduseres til mekaniske formler.

Olsen er flink til å påpeke de mange berøringsflatene mellom østerriksk økonomi og andre heterodokse tradisjoner. Dette er viktig, da østerrikerne har en tendens til å (selv)isoleres i sitt eget miljø. Som forfatteren beskriver

det: «I dag har mange av den østerrikske skolens representanter dessverre stengt seg inne i et hermetisk lukket miljø, hvor de refererer til, leser og diskuterer kun med likttenkende» (Ibid., 204). Dette er synd, all den tid østerrikerne har mye å bidra med til det ofte neglisjerte temaet økonomisk epistemologi. Mer dialog mellom den østerrikske skolen og andre økonomivitenskapelige tradisjoner ville vært et gode – kanskje mest av alt for østerrikerne selv.

8. Økonomifagets mainstream og den nyklassiske kjernen

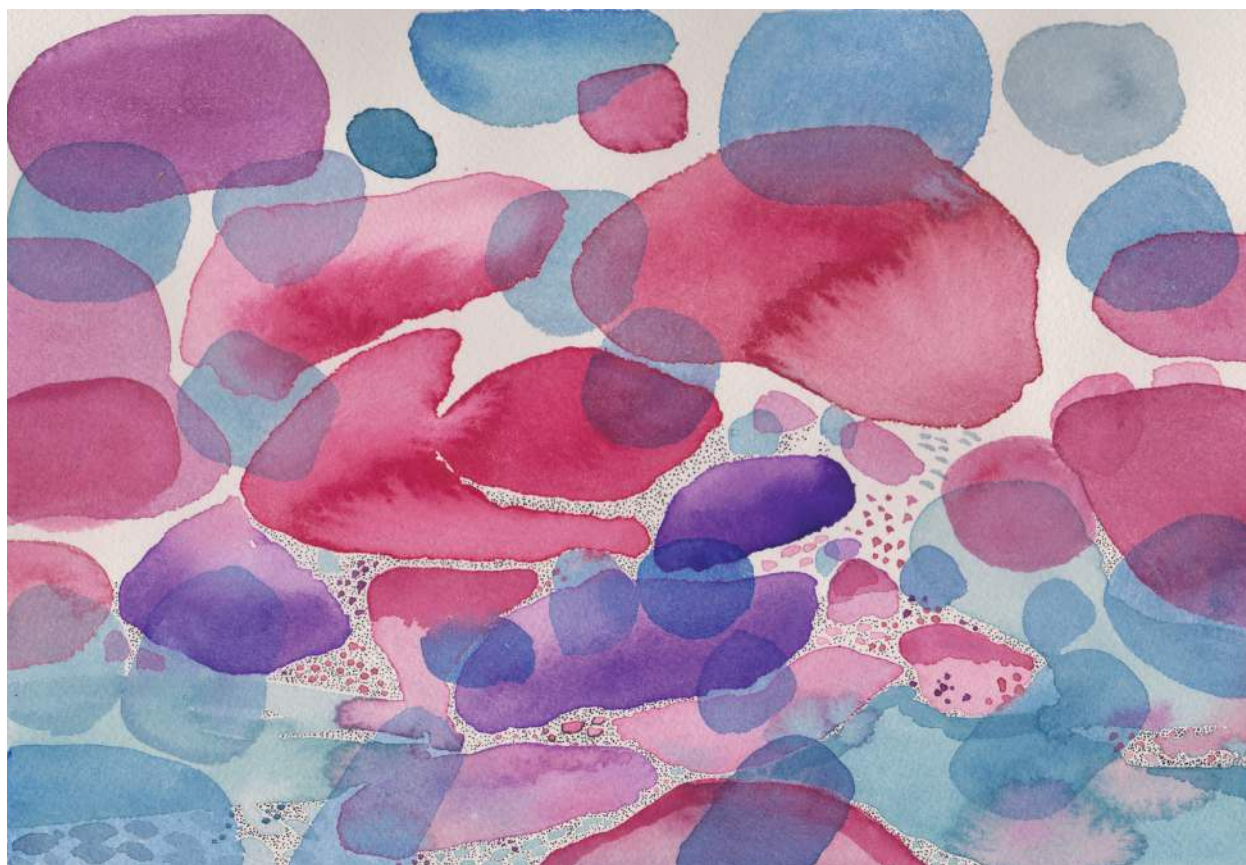
I det siste kapittelet i boka gir redaktør Bent A. Sæther en mer utførlig oversikt over de grunnleggende antagelsene i nyklassisk økonomi. Dette antar jeg er ment å lede leseren til å reflektere over kontrasten mellom de ulike heterodokse skolenes innfallsvinkler og ortodoksens lære. La oss derfor kort gå gjennom økonomifagets hovedstrømning én gang til, og se hvordan denne står seg etter syv runder med kritikk.

Sæther legger i korte trekk frem de grunnleggende bestanddelene i nyklassisk mikroøkonomisk teori, for så å diskutere hvordan det i ortodoksien har blitt gjort forsøk på å koble makroøkonomisk analyse til et mikroøkonomisk fundament. Videre tar han opp to viktige grener innenfor ortodoks økonomi, nemlig spillteori og atferdsøkonomi.

Sæther er for så vidt ærlig og redelig i måten han presenterer nyklassisk økonomi og resonnementene den bygger på. Han påpeker blant annet at nyklassisk økonomi i stor grad handler om å undersøke «markedssvikt» og avvik fra de strenge betingelsene om perfekt konkurranse, null transaksjonskostnader, og så videre. Som han viser, er disse premisene snarere startpunktet for analysen heller enn noe nyklassiske økonomer fremmer som uproblematisk antagelser (Sæther 2021, 217–9).

Likevel synes jeg nyklassisk teori behandles noe urettferdig i boka. Mens de heterodokse skolene presenteres av forfattere som sogner til dem, presenteres nyklassisk økonomi av en av dens kritikere. Dette er i utgangspunktet problematisk. Det jeg savner er ikke først og fremst et *forsvar* av nyklassisisme, men dens *raison d'être*. Som den presenteres i denne boka, er det vanskelig å forstå at en forsker noensinne skulle velge nyklassisk metode over andre foreliggende alternativer, med tanke på alle dens konseptuelle problemer og begrensninger. For å sette det på spissen fremstår de hundre og femti årene med nyklassisk økonomisk teoretisering her nærmest som en intellektuell flause.

Sæthers kapittel om nyklassisismen tegner opp dens hovedtrekk og teorier, men ikke dens *argumenter*. Den



Illustrasjon av Sine S. Gudbrandsen

nyklassiske skolens historiske utvikling, interne meningsbryting eller aktuelle debatter diskuteres ikke. Dermed fremstår kritikken av økonomifagets ensretting som svakere begrunnet enn den nok er, siden leseren ikke får høre nok om hva som foregår innenfor ortodoksiens grenser til å vurdere hvor enfoldig den egentlig er.

Ironisk nok føler jeg samtidig at kritikken av nyklassisismen på noen områder ikke er hard nok. Modellene sliter tross alt ikke bare med empiriske problemer, men også potensielt katastrofale konseptuelle problemer. For eksempel er det uklart for meg hvordan konvergens mot likevekt kan operere i historisk tid. Ikke bare vil produksjonsmåter og teknologi fortløpende forandre seg, men det vil også aktørene selv. Vi må vel kunne anta at preferanser utvikles over tid, til dels også som resultat av prisendringer. Men da må jo også likevektspunktet det konvergeres mot også endre seg. Hvordan kan vi si at noe konvergerer mot et likevektspunkt som selv er i evig og uforutsigbar bevegelse?²³

Det å få en statisk modell til å stemme overens med dynamisk historisk endring, er altså et svært kinkig problem jeg er usikker på om i det hele tatt kan løses. Dette proble-

met antydes flere ganger i boka, men jeg skulle gjerne sett det bli behandla eksplisitt.²⁴

Sæther avslutter boka med følgende tankevekkende kritikk:

De fleste økonomer er fullt klar over mange av den nyklassiske teoriens begrensninger, og søker å bruke den med kritikk og pragmatisme [...] Men språket og matematikken fanger. Gjennom stadig repetisjon i studietida drilles økonomer i å beskrive egentlig dynamiske markeder ved hjelp av statiske modeller basert på aksiomer istedenfor empiri, og der faktiske markeder systematisk må beskrives i form av *avvik* fra den teoretiske referansemodellen. Det som lett tapes av syne er blant annet hvor sterkt konklusjonene avhenger av de underliggende forutsetningene (Ibid., 233).

Det er nok sant at språket og matematikken – og modellene, ikke minst – fanger. Argumentet ville nok hatt enda mer slagkraft om vi også hadde fått treffe en ortodoks økonom som tok stilling til saken.

Bokas røde tråder

Så langt har vi kun unntaksvis notert tematiske likhets-trekk mellom de ulike skolene. Den årvåkne leser har nok likevel merket seg en rekke røde tråder som løper gjennom boka (og ikke nødvendigvis de samme som undertegnede). Jeg vil her presentere noen av de mer fruktbare temaene boka som helhet kan knyttes opp mot, for slik å vektlegge fellestrekkene mellom disse ulike økonomiske skolene.

A. Vitenskapelige modeller som virkelighetskildringer

Et av de første spørsmålene som melder seg i møte med redaktørens kritikk av ortodoks økonomi, er: Hva er formålet med en økonomisk modell? Mye av kritikken av nyklassikerne beror på realismen i modellene deres, eller mangelen derav. Men er formålet med en slik modell først og fremst å være en realistisk representasjon av økonomien?

En vitenskapelig modell trenger ikke nødvendigvis å være et kart over virkeligheten. Like gjerne kan det være en abstrahering av deler av virkeligheten tolket som et system eller en mekanisme som interagerer på visse måter, hvor forskerens mål er å modulere, vri og vende på de sammenhengende delene modellen består av for å forstå deres interaksjonsmønstre.

En nærliggende sammenligning for lesere av *Filosofisk supplement* kan være formell logikk. Det er sant nok at logiske modeller ikke stemmer så særlig godt overens med hvordan folk faktisk kommuniserer, og at en deduktiv, logisk analyse av sammenhengen mellom utsagn ikke fanger inn språkets vesen særlig godt. Men det er heller ikke så relevant, da formålet med denne typen språkfilosofi er noe helt annet enn å skildre hvordan faktiske språk fungerer. Det er også verdt å merke seg at modallogikken har vært avgjørende for utviklingen av moderne datavitenskap: Her har vi et tilfelle hvor modellens mangelfulle skildring av språket vårt har vist seg å fungere ypperlig for et helt annet formål. En modell kan fint være et dårlig kart, men likevel et nyttig redskap.²⁵

Når det gjelder økonomifagets praktiske behov, er jeg usikker på betydningen av modellens grad av realisme. Her vil jo modellens bruker fortløpende kunne sammenligne den statiske modellen med dynamisk virkelighet, for slik å (ideelt sett) bevisstgjøres for modellens praktiske begrensninger. Det hele står og faller på hvordan modellene brukes – hvorvidt nyklassiske økonomer er gode nok til å justere eller supplere modellene i møtet med en mer komplisert virkelighet. Så vidt jeg kan se må dette være kriteriet for hvorvidt en statisk modell fungerer som et verktøy eller som skylapper.

En annen spennende kritikk som dukker opp flere steder i boka, er hvordan modeller og metaforer leder tankene i en bestemt retning. Dette kommer som nevnt klartest frem i Reinerts kapittel om evolusjonær økonomi. Men også kapitlene om feministisk og økologisk økonomi viser hvordan rammeverket vårt for modellering av økonomiske fenomener leder til epistemologiske blindsoner. Dette er mer enn et vitenskapelig problem: I den grad økonomiske modeller påvirker verden – og det gjør de! –, vil den typen blindsoner skape politiske problemer. Vektideologiens rolle i miljøkrise er et eksempel, neglisjering av verdien av (for det meste kvinners) omsorgsarbeid et annet. I begge tilfeller går vitenskapelig og politisk kritikk av økonomifagets *status quo* hånd i hånd. Her sier jeg meg enig med Bent A. Sæther: språket fanger.

B. Statiske og dynamiske modeller

Den mest gjennomgående vitenskapelige kritikken i boka, er anklagen om at nyklassiske modeller er statiske. For å rekapitulere kritikken, handler det om nyklassikernes neglisjering av tidsdimensjonen og irreversible prosesser, deres bruk av lineære modeller, og det at forhold som vanskelig kan kvantifiseres – i hovedsak teknologiske og institusjonelle forhold – tas for gitt som uavhengige variabler. Som vi har sett, leder dette til en rekke kinkige problemer: Hva slags gjensidig påvirkning finnes mellom de antatt avhengige variablene og de uavhengige? Hvordan kan økonomien konvergere mot likevekt om aktører antas å lære og forandre seg over tid? Hvordan fungerer markedets balansering av tilbud og etterspørsel i et system med stor-driftsfordeler og påfølgende monopolistiske tendenser?

I kapitlene om evolusjonær og økologisk økonomi trekkes det sammenligninger til evolusjonsbiologi og systemteori som eksempler til etterfølgelse i analysen av komplekse, dynamiske systemer. I sitt kapittel henviser Tone Smith til skildringen av økonomiske prosesser som en form for stoffskifte, hvilket som nevnt presenterer en helt annen form for sammenheng mellom økonomiens *input* og *output*.

Her frister det å henvise til Ilya Prigogine og Isabelle Stengers' utforskning av kaos og orden. Ifølge de to filosofene veksler komplekse systemer mellom stabile og kaotiske faser. Stabile faser defineres av negativ tilbakekobling og lineær kausalitet, og dermed konvergens mot likevekt og balanse. Men når et system utsettes for et (eksogent eller endogent) sjokk av en viss dimensjon, vil det tippe over i en kaotisk fase. Denne fasen er full av positive tilbakekoblingseffekter og ikke-lineær kausalitet: En i utgangspunktet mikroskopisk hendelse kan, gjennom *feedback looping*,

lede til enorme konsekvenser. Dermed kan små årsaker få store konsekvenser, noe som gjør at systemet blir umulig å analysere som en statisk mekanisme (Prigogine og Stengers 1984).

Problemet med statikk og dynamikk i økonomien kan tolkes i dette idiomet. I noen tilfeller vil økonomiske prosesser operere under relativt stabile rammevilkår, og likevektsanalyse er et legitimt verktøy – modellen er «sann nok». I andre tilfeller er konvergens mot likevekt i beste fall én del av historien, og økonomien må ty til supplerende verktøy utover statiske modeller. I verste fall, under ustabile tider preget av kontinuerlig og fundamental endring – og hva er kapitalisme om ikke nettopp dette? –, kan ikke likevekt antas å operere i det hele tatt. I de tilfellene trengs det helt andre intellektuelle verktøy.²⁶ Som vist i boka, er det flere heterodokse skoler som har gode verktøy å tilby, fra økologisk økonomis systemteori til østerrikerens informasjonsfilosofi og kriseteori.

C. Usikkerhetens rolle

Nært relatert til dette problemet er aktørers usikkerhet. Som særlig de institusjonelle økonomene, post-keynesianerne og østerrikerne legger vekt på, er usikkerhet ureduserbart. Denne typen usikkerhet kalles gjerne «knightsk usikkerhet», etter økonomen Frank Knight. Knight sk usikkerhet henviser til forskjellen mellom *risiko* og ureduserbar *usikkerhet*. Risiko er et kvantifiserbart mål for muligheten for at et (mer eller mindre veldefinert) problem oppstår, hvor konsekvensene kan måles rimelig treffsikkert. Et eksempel kan være andelen lån som misligholdes i et marked. Selv om ethvert misligholdt lån er resultat av en individuell og i seg selv uforutsigbar årsak, kan det likevel gjøres statistisk analyse av andelen lån som misligholdes, noe finansinstitusjoner kan ta høyde for i prisingen av lånene de kjøper og selger.

Usikkerhet, derimot, handler om hendelser som kan inntreffe og forandre en økonomisk situasjon, hvor det ikke finnes noe grunnlag for å vurdere sannsynligheten for at de inntreffer. Som Donald Rumsfeld konsist uttrykte det: «There are known knowns. These are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we know we don't know. But there are also unknown unknowns. There are things we don't know we don't know».

Både post-keynesianerne og østerrikerne legger vekt på disse ukjente ukjente – det vil si historiske hendelser, fra finanskriser til politiske konflikter – som et sentralt anliggende for økonomer. Om en slik hendelse inntreffer – for eksempel et børskrakk –, vil de stabile rammene som leg-

ger til rette for risikovurderinger, selv kunne kollapse. I møte med disse vil dermed ingen mekanisk modell være tilstrekkelig. Også institusjonelle økonomer fokuserer på denne typen usikkerhet, men da helst i institusjonell form. Et eksempel er utfallet av regulære demokratiske valg: Det at valget skjer, er gitt, men hvem som vinner og hva slags konsekvenser det vil få for nasjonaløkonomien, er usikkert.

Menneskets historie, samfunn og politikk defineres av individuelle og kollektive valg, som ikke kan reduseres til mekaniske «preferanser», og hvor mekaniske modeller ikke strekker til for å forklare dem. I møte med denne typen epistemologiske problemer er vitenskapelig mangfold uvurderlig.

D. Normativitet: «Er» versus «bør»

Et annet fellestrekk i de heterodokse skolene som presenteres, er deres skepsis til ortodokse økonomers måte å skille «er» fra «bør»; med andre ord, vitenskapelig analyse fra normativ argumentasjon, eller teknikk fra politikk. Kalle Moene formulerer en prisverdig nøktern versjon av det argumentet for å holde forskningen verdifri:

Gode samfunnsproblemer og viktige problemstillinger kan, og bør kanskje, være ideologisk motiverte, gjerne drevet frem av interesser og verdier. Svarene kan derimot ikke være ideologiske. Når spørsmålet først er stilt, kan ikke nissen lenger være med på lasset (Moene 2019).

Det er vanskelig for meg å tro at et fag som økonomi noen gang kan renskes for ideologi på den måten Moene beskriver. Likevel er jeg enig med ham i at det er et mål som samfunnsforskere må etterstrebe. Men som det kommer frem i boka, er det utallige problemer i økonomifaget som uunngåelig er normative. Vekst, for eksempel, er en kvantifiserbar størrelse, men også et ideologisk mål. Mange argumenterer for at vi burde bytte ut vekst med andre mål for velvære og bærekraft, men hvordan skulle disse målene kunne være mindre ideologiske? Om en skal måle menneskelige goder, må en også stille med en vurdering av hva som er godt for mennesker – altså en verdivurdering.²⁷

I det området av politisk økonomi som handler om hva formålet for produksjon og fordeling er, glir det ideologiske eller normative innholdet i analyseobjektet – altså ideologier og normer som aktører faktisk opererer etter – sammen med ideologiske og normative problemer økonomer selv må ta stilling til. Kritikken som presenteres i kapittelet om feministisk økonomi, er igjen relevant her. Mye av omsorgsarbeidet som økonomien avhenger av,

omsettes ikke som lønnet arbeid i markedet, og er dermed vanskelig å måle med de verktøyene økonomer besitter. En kan gjøre anslag av den monetære verdien av dette, men hva skal man basere det anslaget på? Det er vanlig praksis å gange antall timer arbeid utført med standardpris for tilsvarende markedsbasert tjenesteytelse (Aslaksen, Bjørnholt og Koren 2021, 74–5). Men prisen på disse tjenesteytelsene avhenger av markedssituasjonen, og denne underligger jo åpenbart ikke ulønnet arbeid.

Hva er det egentlig vi er ute etter å måle her? Den potensielle markedsverdien til ulønnet arbeid, eller den ikke-kvantifiserbare verdien omsorgsarbeid har for menneskene involvert? Hva er problemet vi forsøker å løse? Ønsker vi en bedre, mer treffsikker modell av samlet økonomisk aktivitet, eller ønsker vi å demonstrere i hvor stor grad økonomien vår avhenger av arbeid som ikke verdsettes som «verdiskapende»? Som kapitlene i boka viser, er økonomifaget fullt av slike problemer hvor «er» og «bør» glir over i hverandre. Jeg er enig med Moene i at det er livsviktig for økonomer å gjøre det klart hvilken del av deres arbeid som er teknisk vitenskap, hvilken del som er normativ verdidom eller ideologi, og hvordan disse relaterer til hverandre. Men dette er ikke noe en tar seg av på forhånd, før den «ekte forskningen» begynner – det er en vitalt viktig del av selve forskningsarbeidet som en aldri er ferdig med én gang for alle.

E. Refleksivitetsproblemet

Det er kanskje farlig å prøve å redusere en såpass mangefasettert artikkelsamling til ett slagord, men la meg forsøke likevel. I løpet av lesningen fikk jeg følelsen av at et sentralt, men uuttalt problem konstant dukket opp. Av mangel på bedre ord vil jeg kalle det *refleksivitetsproblemet*.

Psykologen Jill Morawski definerer begrepet «refleksivitet» fint:

In the broadest, epistemological meaning, reflexivity refers to the back-and-forth process whereby an account of reality depends on preexisting knowledge of that account. This sense of the concept acknowledges that the knower and knowledge generated cannot be fully separated. Within the human sciences, where the knower and the object to be known are of the same kind (human beings), reflexivity has additional meanings since any knowledge about humans attained through human science inquiry refers to the human observers as well as the human objects of observation (Morawski 2014, 1654).

De heterodokse skolene vektlegger alle hvordan normer, institusjoner og ideer former menneskers atferd. Disse normene, institusjonene og ideene er til dels formet av økonomer og deres arbeid – særlig nå til dags, når nasjonal velstand målt i BNP, og markedets humør målt i børsкурser, legger stadig strengere føringer for politikken. Videre er økonomene selv rimeligvis formet av disse institusjonene, normene og ideene. Økonomer forsøker altså å analysere eller kartlegge det systemet de selv er en del av «innenfra», all den tid deres egen tolkning av dette systemet igjen påvirker og forandrer det. Som Morawski påpeker, er poenget om at *knower* og *knowledge* ikke kan separeres fullt ut desto viktigere i samfunnsvitenskapen, hvor kunnskapen det er snakk om, er kunnskap om mennesker og deres atferd, og hvor menneskene det er snakk om, selv påvirkes av, og tar stilling til, forskerens teorier.

Sett i lys av dette fremstår det som tvingende nødvendig å øke mangfoldet i økonomifaget, for slik å fremme en mer kritisk og åpen debatt om økonomifagets grunnantagelser og deres konsekvenser. Disse grunnantagelsene må frem i lyset ikke bare som akademiske teorier, men også som politiske standpunkter som er med på å forme samfunnet de beskriver. Her har etter min mening de ulike økonomiskolene som presenteres i boka mye å bidra med.

Retroende og kjettere

Som eksposisjon av ulike heterodokse skoler, er altså *Økonomisk tenkning* særdeles leseverdig. Men hvor godt holder dens kritikk av økonomifaget seg?

I sin anmeldelse av boka skriver Kalle Moene at økonomifagets hovedstrømning fremstilles enfoldig (Moene 2022). Dette er det vanskelig å være uenig i. Med forbehold om at jeg hverken er fagøkonom eller økonomistudent: Nyklassisk økonomi må vel ha mer ved seg enn å tegne opp likevektsmodeller?

Saken blir ikke klarere av at grensene mellom nyklassisk lære, «ortodoks økonomi» og økonomifagets hovedstrømning er nokså uklare. Bokas kritikk hadde nok fungert bedre om disse linjene ble trukket klarere. Desto bedre hadde det vært om redaktørene hadde fått inn en av de «rettroende» som bidragsyter. Hvorvidt nyklassisk teori er så begrenset som det påstås, avhenger vel ikke bare av dens antagelser, men også av hvordan den anvendes i praksis?

Jeg har også mine tvil om at økonomifagets hovedstrømning er fullt så smal som redaktørene påstår. Som en utenforstående til norsk akademisk økonomiforskning og utdanning, har jeg få forutsetninger for å vurdere dette, dessverre også etter å ha lest boka. Mye – om ikke det meste – av kritikken av ortodoks økonomi som fremmes av de

ulike forfatterne i løpet av boka, virker berettiget, men den ville altså fremstått som mer overbevisende om en av fagets talspersoner hadde møtt opp for fremme sin sak.

Dette til tross: Redaktørene og bidragsytternes entusiasme for et økonomifag i kontakt med bredden i vitenskapene, fra moralfilosofi og historie til systemteori og evolusjonsbiologi, er smittsom. Boka er smekkefull av spennende diskusjoner som nærmest uten unntak presenteres på en tilgjengelig og engasjerende måte. For å parafrasere Keynes: For en god økonom ligger ingen del av menneskesamfunnet og dets institusjoner utenfor rekkevidde. Dette virker å ha vært ledetråden for bokas komposisjon. Jeg håper boka vil vekke samme inspirasjon hos leserne – om de er økonomisk lærde eller lekfolk – som er å finne hos dens forfattere. Jeg håper også at det lykkes Rethinking Economics Norge å sparke i gang en åpen offentlig debatt om økonomifagets verdensbilde og dets konsekvenser.

OMTALT BOK

Smith, Tone; Boye, Ebba; Sæther, Bent A. (red.) 2021. *Økonomisk tenkning: Bidrag til mangfold i økonomifaget*. Oslo: Solum Bokvennen.

ØVRIG LITTERATUR

- Arthur, W. Brian. 2013. «Complexity Economics: A Different Framework for Economic Thought» *SFI Working Papers* No. 13-04-012. <https://www.santafe.edu/research/results/working-papers/complexity-economics-a-different-framework-for-eco> (sjekket 16.01.2022).
- Dornbusch, Rudi. 1999. «A Century of Unrivalled Prosperity». Trykket i *Essays 1998/2001*: 53–63. <http://web.mit.edu/15.018/attach/Dornbusch,%20R.%20Essays%201998-2001.pdf> (sjekket 16.01.2022).
- Durand, Cedric. 2017. *Fictitious Capital: How Finance is Appropriating Our Future*. Verso: London.
- Ekeberg, Emilie. 2016. «Går i klinj med økonomene». *Klassekampen*, 15.02.2016. <https://arkiv.klassekampen.no/artikkel/20160215/PLUSS/160219840> (sjekket 16.01.2022).
- Ekeland, Anders. 2020. «Dynamics versus statics: On the nature of heterodox and orthodox economics». Trykket i Arturo Hermann (red.); Simon Mouatt (red.). *Contemporary Issues in Heterodox Economics Implications for Theory and Policy Action*. London: Routledge: 13–33.
- Galbraith, James K. 2022. «What's Left of Cambridge Economics?». *Project Syndicate: On Point*, 14.01.2022. <https://www.project-syndicate.org/onpoint/whats-wrong-with-economics-by-james-k-galbraith-2022-01> (sjekket 16.01.2022).
- . 2012. «Who Are These Economists, Anyway?». Trykket i Dimitri B. Papadimitriou (red.); Gennaro Zezza (red.). *Contributions in Stock-flow Modeling: Essays in Honor of Wynne Godley*. Levy Institute Advanced Research in Economic Policy. London: Palgrave Macmillan: 63–75. https://doi.org/10.1057/9780230367357_4.
- Haavelmo, Trygve. 1974. «What can Static Equilibrium Models tell us?». *Economic Inquiry* 12: 27–34. <https://doi.org/10.1111/j.1465-7295.1974.tb00224.x>.
- Holden, Steinar. 2016. «Kritikken mot økonomifaget». *Universitas*, 20.09.2016. <https://universitas.no/debatt/61715/kritikken-mot-okonomifaget/> (sjekket 21.01.2022).
- Johansen, Elias B. 2016. «Oppgitt over «virkelighetsfernt» økonomifag». *DN Magasinet: Profil*, 26.02.2016. <https://www.dn.no/magasinet/profil/roman-eliassen/okonomi/oppgitt-over-virkelighetsfernt-okonomifag/1-1-5587797> (sjekket 16.01.2022).
- Kavli, Tuva; Dalen, Sondre M.; Krogh, Thomas; Skarrud, Hege (red.). 2021. *Sentralbankstyring i krisetid: Hvordan kan vi bruke Norges Bank i kampen mot klimakrisa?* ATTAC Norge. https://attac.no/ny/wp-content/uploads/2021/08/Sentralbankstyring_i_krisetid.pdf (sjekket 16.01.2022).
- Keen, Steve. 2014. «The Keen-Krugman Debate». *Open Democracy*, 26.02.2014. <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/keen-krugman-debate/> (sjekket 16.01.2022).
- . 2013. «Predicting the 'Global Financial Crisis': Post-Keynesian Macroeconomics». *Economic Record* 89 (285): 228–254. <https://doi.org/10.1111/1475-4932.12016>.
- Keynes, John M. 1924. «Alfred Marshall, 1842–1924». *The Economic Journal* 34 (135): 311–372. <https://doi.org/10.2307/2222645>.
- . 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Palgrave Macmillan.
- Krugman, Paul. 2012. «Oh my, Steve Keen Edition». *New York Times: The Conscience of a Liberal*, 02.04.2012. <https://krugman.blogs.nytimes.com/2012/04/02/oh-my-steve-keen-edition/> (sjekket 16.01.2022).
- Mäki, Uskali. 2005. «Economic Epistemology: Hopes and Horrors». *Episteme* 1 (3): 211–222. <https://doi.org/10.3366/eppi.2004.1.3.211>.
- Minsky, Hyman. 1977. «The Financial Instability Hypothesis: An Interpretation of Keynes and an Alternative to «Standard» Theory». *Nebraska Journal of Economics and Business* 16 (1): 5–16.
- Mirowski, Philip. 2016. «Information in Economics: A Fictionalist Account». *Journal of Contextual Economics – Schmollers Jahrbuch* 136 (1): 109–130. <https://doi.org/10.3790/schm.136.1.109>.
- . 2010. «Inherent Vice: Minsky, Markomata, and the tendency of markets to undermine themselves». *Journal of Institutional Economics* 6(4): 415–443. <https://doi.org/10.1017/S1744137409990397>.
- . 2013. *Never let a Serious Crisis go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. Verso: London.
- Moene, Kalle. 2019. «Det bør være mer ideologisk kamp i økonomifaget». *Morgenbladet*, 01.11.2019. <https://www.morgenbladet.no/ideer/kronikk/2019/11/01/det-bor-vaere-mer-ideologisk-kamp-i-okonomifaget/> (sjekket 16.01.2022).
- . 2022. «Mangfold og enfold». *Klassekampen*, 15.01.2022. <https://klassekampen.no/utgave/2022-01-15/mangfold-og-enfold/> (sjekket 16.01.2022).
- Morawski, Jill. 2014. «Reflexivity». Trykket i Thomas Teo (red.). *Encyclopedia of Critical Psychology: 2014 Edition*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5583-7_263.
- Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle. 1984. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue With Nature*. London: Heinemann.
- Robinson, Joan. 1964. *Economic Philosophy*. London: Pelican Books.
- . 1980. «Time in Economic Theory». *Kykkos* 33: 219–229. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6435.1980.tb02632.x>.
- Skidelsky, Robert. 2018. *Money and Government: A Challenge to Mainstream Economics*. London: Allen Lane.
- Schumpeter, Joseph A. 2017 [1934]. *Teorien om økonomisk utvikling*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Smith, Yves. 2011. «Blacklisted Economics Professor Found Dead: NC

- Publishes His Last Letter». *Naked Capitalism*, 04.04.2011. <https://www.nakedcapitalism.com/2011/04/blacklisted-economics-professor-found-dead-nc-publishes-his-last-letter.html> (sjekket 16.01.2022).
- Tobin, James. 1975. «Keynesian Models of Recession and Depression». *The American Economic Review* 65 (2): 195–202.
- Tooze, Adam. 2018. *Crashed: How a Decade of Financial Crises Changed the World*. London: Penguin.
- . 2020. «The Death of the Central Bank Myth». *Foreign Policy*, 13.05.2020. <https://foreignpolicy.com/2020/05/13/euro-pean-central-bank-myth-monetary-policy-german-court-ruling/> (sjekket 16.01.2022).
- . 2021. «The Gatekeeper». *London Review of Books* 43 (8). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n08/adam-tooze/the-gatekeeper> (sjekket 16.01.2022).
- . 2021. *Shutdown: How Covid Shook the World's Economy*. London: Allen Lane.
- Åm, Ingrid G. 2016. «Å temme en bjørn». *Klassekampen*, 15.09.2016. <https://arkiv.klassekampen.no/article/20160915/PLUSS/160919844> (sjekket 16.01.2022).

NOTER

- 1 Roman Eliassen, som i dag sitter i fagrådet i Rethinking Economics Norge, beskriver at økonomiforeleserne hans ved universitetet i Bergen under forelesningene knapt nevnte finanskrisa som foregikk utenfor auditoriet, noe som ledet til hans avsmak for dagens akademiske økonomistudie: Elias B. Johansen, «Oppgitt over «virkelighetsfjern» økonomifag». Hans diagnose virker økonomiprofessorene i liten grad å kjenne seg igjen i. Se blant annet Emilie Ekeberg, «Går i klinj med økonomene» og Ingrid G. Åm, «Å temme en bjørn».
- 2 Som økonomene Steve Keen og James Galbraith har påpekt var det faktisk mange økonomer som spådde en finanskrisa i årene før 2007, men kun et fåtall av dem sogner til økonomifagets hovedstrømning: Steve Keen, «Predicting the 'Global Financial Crisis': Post-Keynesian Macroeconomics»; James Galbraith, «Who Are These Economists, Anyway?». Det er ikke dermed sagt at toneangivende økonomer ikke forutså noen kommende krise. Men krisa de forutså var en kollaps av dollarens verdi grunnet i den gradvise forringelsen av amerikansk handelsbalanse. De spådde rett og slett «feil krise». Adam Tooze, *Crashed*, 25–41.
- 3 Et par eksempler: I etterkant av finanskrisa uttalte den profilerte finansøkonomen Eugene Fama i et intervju at han simpelthen ikke visste hva begrepet «finansboble» betyr. Som svar på spørsmålet om han fortsatt anser finansmarkedet som en effektiv informasjonsbehandler: «Yes. And if it isn't, it's going to be impossible to tell.» John Cochrane, en annen profilert finansøkonom og forfatter av den populære finanslære-boka *Asset Pricing*, beskriver betydningen av 2007–8 for hypotesene om effektive markeder og rasjonelle forventninger: «Seriously, now, these are not ideas so superficial that you can reject them just by reading the newspaper.» Om disse økonomene så har rett i at krisa i 2007–8 stemmer perfekt overens med teoriene deres, virker likevel ikke teoriene å være spesielt nyttige verktøy for å imøtekomme kriser med politiske tiltak. Men det er vel kanskje ikke målet heller? Annetsteds uttaler Fama at om staten hadde holdt fingrene av fatet, så ville nok finanssektorens problemer vært løst på en uke eller to. Ideen om at økonomer bør – eller i det hele tatt kan – forsøke å vurdere markeders grad av effektivitet, fremveksten av bobler og ubalanser, eller komme med politiske råd i møte med kriser, avvises kontant. Bedre å la det skure, og la markedene ta seg av seg selv (i hvis tilfelle, hva er formålet med økonomifaget egentlig?). Sitatene er hentet fra Philip Mirowskis *Never Let a Serious Crisis Go to Waste*: 179, 254–5.
- 4 Flere profilerte økonomer har historisk blitt definert ut av feltet av sine kolleger, blant annet Friedrich Hayek, Thorstein Veblen og John

- K. Galbraith. Det kan virke som økonomifaget er særlig tilbøyelig til å drive med slik «grenseovervåkning», noe Adam Tooze belyser godt i sin kritikk av Paul Krugman: Adam Tooze, «The Gatekeepers».
- 5 Disse forutsetningene belyses godt i Arild Vatn og Bent Arne Sæthers kapitler i boka under diskusjon.
- 6 Begrepet «nytte» beskriver gleden eller utbyttet en forbruker får av en vare. Prisen en forbruker er villig til å betale for en vare er uttrykk for nytten hen forventer å oppnå. Her berører vi en av de større filosofiske flokene ved nyklassisk teori: Kan nyttebegrepet defineres ikke-tautologisk? Se Joan Robinson, *Economic Philosophy*, 48–70.
- 7 Endogene (eller avhengige) variabler er de foranderlige variablene modellen sporer endringene i. Eksogene (eller uavhengige) variabler er de uforanderlige variablene modellene tar for gitt, hvor modellen ikke sier noe om deres utvikling. En åpenbar konsekvens av dette er at modellen kun måler kausalitet som løper én vei, fra eksogene til endogene variabler (i den grad modeller kan sies å måle kausalitet og ikke kun korrelasjon).
- 8 Det er ikke dermed sagt at faktisk eksisterende markeder antas å være i balanse. Det som antas er at, *all else being equal*, vil pris og salgsmengde tendere mot et gitt balansepunkt. Mye nyklassisk forskning går ut på å analysere forholdene for slik konvergens, og hvordan avvik fra idealtypiske markeder påvirker betingelsene for likevekt.
- 9 REs kritikk av økonomiutdanningen i Norge, og akademisk tilsvar, har fylt mange avissider de siste årene. I denne teksten vil jeg derfor legge mindre vekt på denne debatten over utdannelsesløpet, og mer på de epistemologiske problemene boka presenterer. Men det er verdt å igjen bemerke at virkelighetsforståelsen mellom de ortodokse og deres kritikere er vidt forskjellig: Instituttleder ved økonomisk fakultet på Blindern, Steinar Holden, kjente seg lite igjen forrige gang RE kom med kritikk av økonomistudiets oppbygning: Steinar Holden, «Kritikken mot økonomifaget». Når han poengterer at «[d]e alternative fagretningene som Boye nevner, har svært lite gjennomslag i økonomisk forskning internasjonalt» avslører vel det den manglende forståelsen debatten er preget av, da RE anser denne mangelen på gjennomslag nettopp som et symptom på ensrettingen de kritiserer.
- 10 Ulønnet husholdningsarbeid, for eksempel, er vanskelig å måle statistisk, og neglisjeres derfor ofte av økonomer. Som forfatterne viser er det her snakk om en enorm andel av den nasjonale verdiskapningen – ifølge anslagene de siterer tilsvarende over 25% av norsk BNP i 2010. Iulie Aslaksen, Margunn Bjørnholt og Charlotte Koren, «Feministisk økonomi», 74–5.
- 11 Filosofen Uskali Mäki påpeker at teorien om rasjonell egeninteresse selv har kausal kraft: Folk som tror på at mennesker grunnleggende sett er egoistiske og har lite ansvar for hverandre, vil i større grad handle i henhold til teorien. Uskali Mäki, «Economic Epistemology: Hopes and Horrors». Argumentet føres videre av Yves Smith, som i sin kritikk av James Buchanan formulerer en satirisk «Academic Choice Theory»: «The theory begins by identifying three principal ways in which economists try to maximize their utility. First, they receive salaries from universities, which can be increased if their course enrollment increases. Course enrollment is primarily driven by students with future careers in business and the financial sector, so an economist has an incentive to propound theories that CEOs and financial institutions find attractive. Even if adoption of these theories leads to substantial public costs, these costs will not be shouldered by the economist personally. Second, by developing such theories an economist can open the door to future wealth as a lobbyist or consultant. Third, the support of economists is critical to creating and maintaining special privileges for the financial services industry and for top corporate officers. By threatening to withdraw this support, economists can engage in rent-seeking. I call this last practice academic entrepreneurship.» Yves Smith, «Blacklisted Economics Professor Found Dead: NC Publishes His Last Letter».
- 12 Hvorvidt Kalle Moene selv ville identifisere seg som sosialist, er

jeg usikker på – for ikke å snakke om hvorvidt han ville like å bli kalt en «nyklassiker». Men det er vanskelig å anklage ham for å deklamere «kapitalismens fortrefelighet». Jeg ser heller ikke at nyklassisk teori i seg selv av nødvendighet harmonerer med elitesens interesser. Som Joan Robinson påpeker: Om vi tar alvorlig nyklassikernes grensenytteargument – altså at nytten man får ut av en vare avtar ettersom man får mer av den – vil enhver krone åpenbart gi langt mer nytte til en fattig arbeider enn en rik kapitalist. Dermed ligger det et latent argument til fordel for radikal fordeling i nyklassisismen, som enten må ignoreres eller gjøres opp for med ganske rause antagelser om effektivitetsfordelene av skjev inntektsfordeling. Joan Robinson, *Economic Philosophy*, 51–4.

13 Robinson gikk så langt som å kalle den nyklassiske keynesianske retningen for «bastard Keynesians».

14 Denne splittelsen av Keynes' arv dekkes godt i James K. Galbraith, «What's Left of Cambridge Economics?».

15 Denne dynamikken har fått sin kanoniske formulering i post-keynesianeren Hyman Minskys berømte «financial instability-hypothesis». Hyman Minsky, «The Financial Instability Hypothesis». For en analyse av 2008-krisa tolket i henhold til Minskys modell, se Cedric Durand, *Fictitious Capital*, 27–40.

16 Dette er stadig en kontroversiell debatt i økonomifaget. Allmennlæren for Keynes var at en krise leder til et generelt prisfall, som gjør arbeidskraft og kapital billig, noe som leder til profitable investeringsmuligheter og dermed til oppgangstider. Det er utvilsomt en viss sannhet i dette. Samtidig ligger mye av visdommen i Keynes' argument i at denne mekaniske yoyo-effekten vil synke betydelig av aktørenes usikkerhet og pessimistiske forventninger. Dette diskuteres forøvrig godt i Andreas H. Olsens kapittel om østerriksk økonomi, side 197–8, samt i James Tobin, «Keynesian Models of Recession and Depression». 17 Såvidt jeg kan forstå er dette den nokså enkle kjernen i MMT; dog er teorien i helhet dessverre betydelig mer teknisk komplisert. Anton Hellesøy og Thorvald G. Moe, «Post-keynesiansk økonomisk teori og Ny Monetær Teori (MMT)», 144–52. Spenningen mellom MMT og ny-keynesiansk penge teori kommer godt frem i polemikken mellom post-keynesianeren Steve Keen og ny-keynesianeren Paul Krugman: «The Keen-Krugman debate». Her uttaler forøvrig Krugman at «the heretics» ikke synes å ha noe å lære ham, og bekrefter med et par korte setninger de verste fordømmene heterodokse økonomier har om ortodoksiens intellektuelle arroganse: Paul Krugman, «Oh my, Steve Keen edition».

18 Såvidt jeg kan se er dette nokså likt Joseph A. Schumpeters teori om økonomisk utvikling. Se *Teorien om økonomisk utvikling*, 120–53. Som Schumpeter skriver (side 141): «Kapital [her i betydningen kreditt] er ikke noe annet enn vektstangen som kapitalisten bruker for å om-dirigere produksjonsfaktorene til nye bruksmåter, eller innføre en ny retning for produksjonen».

19 I hans nylige bok om den økonomiske betydningen av COVID-19 legger Adam Tooze mye vekt på nettopp denne konflikten. Adam Tooze, *Shutdown*, 15, 145–9.

20 En diskusjon av hvilken rolle sentralbanken kan spille i møte med miljøkrisa kan finnes i Tuva Kavli, Sondre M. Dalen, Thomas Krogh og Hege Skarrud (red.) «Sentralbankstyring i krisetid» (publisert av ATTAC Norge). For ordens skyld: Jeg er selv aktivt medlem av ATTAC, og på ingen måte upartisk i anbefalingen.

21 La oss ta et eksempel: Forfatterne viser til at MMT-ere ofte argumenterer for at pengepolitikken bør sikte mot arbeid for alle: Anton Hellesøy og Thorvald G. Moe, «Post-keynesiansk økonomisk teori og Ny Monetær Teori (MMT)». Men post-keynesianeren Joan Robinson påpekte alt for over femti år siden en rekke problemer med ambisjonen om «full sysselsetting». Når er en befolkning «fullt sysselsatt»? Når alle voksne er i arbeid? Er målet å produsere mest mulig, eller å få flest mulig i arbeid, uavhengig av hva arbeidet deres faktisk utretter? «The reason why Full Employment has become a right-wing slogan is that if

employment is an end in itself no questions can be asked about its content. What is work for? Only to keep the workers out of mischief. Any product is as good as any other». Joan Robinson, *Economic Philosophy*, 84–93 (sitat på side 91).

22 Dette fordi de tre økonomene omtrent samtidig introduserte matematiske teorier for grensenytte, eller *marginal utility*, som er grunnlaget for den typen nyklassisk modell som kritiseres i boka.

23 W. Brian Arthur påpeker et relatert, og om mulig enda mer alvorlig problem med antagelsen om rasjonell egeninteresse: «All problems of choice in the economy involve something that takes place in the future, perhaps almost immediately, perhaps at some distance of time. Therefore they involve some degree of not knowing. In some cases agents are well informed, or can put realistic probability distributions over events that might happen; but in many other cases—in fact in most cases—they have no basis to do this, they simply do not know [...] To the degree that outcomes are unknowable, the decision problems they pose are not welldefined. It follows that rationality—pure deductive rationality—is not well-defined either, for the simple reason that there cannot be a logical solution to a problem that is not logically defined. It follows that in such situations deductive rationality is not just a bad assumption; it cannot exist. There might be intelligent behavior, there might be sensible behavior, there might be farsighted behavior, but rigorously speaking there can not be deductively rational behavior. Therefore we cannot assume it.» W. Brian Arthur, «Complexity Economics: A Different Framework for Economic Thought», 3–4.

24 Takk til Anders Ekeland for å ha presisert viktigheten av dette problemet for meg. Den spesielt interesserte kan finne videre lesning i Anders Ekeland, «Dynamics versus statics: On the nature of heterodox and orthodox economics»; Joan Robinson, «Time in Economic Theory» og Trygve Haavelmo, «What can Static Equilibrium Models tell us?». Jeg vil også anbefale to «manifestere» for en ny type dynamisk økonomiteori: W. Brian Arthur, «Complexity Economics: A Different Framework for Economic Thought» og Philip Mirowski, «Inherent Vice: Minsky, Markomata, and the tendency of markets to undermine themselves». 25 Det er et interessant spørsmål hvorvidt modeller er «sanne», eller kun mer eller mindre nyttige. Den vitenskapsfilosofiske grenen «fiksjonalisme» er opptatt av dette. For en diskusjon av fiksjonalisme i økonomifaget, se Philip Mirowski, «Information in Economics: A Fictionalist Account».

26 Som W. Brian Arthur oppsummerer i sin reklame for kompleksitetsøkonomi: «[E]quilibrium economics is a special case of nonequilibrium and hence complexity economics. Complexity economics, we can say, is economics done in a more general way. Equilibrium of course will remain a useful first-order approximation, useful for situations in economics that are well-defined, rationalizable, and reasonably static, but it can no longer claim to be the center of economics.» W. Brian Arthur, «Complexity Economics: A Different Framework for Economic Thought», 19.

27 Riktig nok er det en betydningsforskjell mellom «ideologisk» og «normativ». Denne tror jeg ikke er av avgjørende betydning, da problemet er muligheten for å skille motivasjonen for forskning fra dens produkter, om den motivasjonen er ideologisk, moralsk, eller begge deler.

BOKOMTALE

Å TENKE SEG TIL EN POST-KAPITALISME

Akselerasjon

Armen Avanesian (red.)

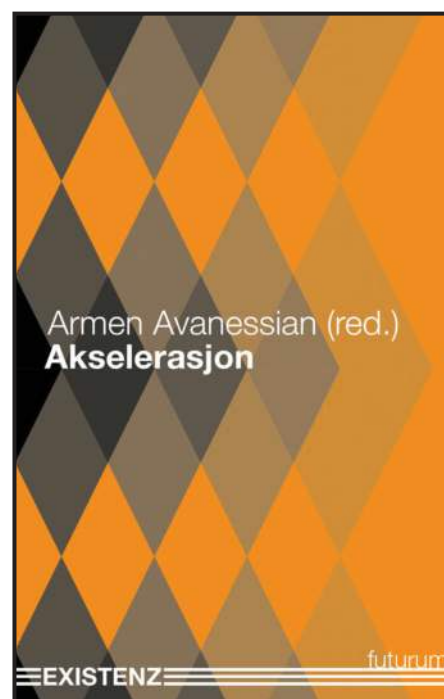
Existenz forlag, 2021

Bokomtale av Ali Jones Alkazemi

Introduksjon

Øversettelsene av Armen Avanesians *Akselerasjon* og *Metafysikk for vår tid*, som ble utgitt i 2021 av Existenz forlag (etablert 2019), kommer til passende tid. Disse bøkene fremstår som ærlige forsøk på å filosofisk imøtekomme de politiske og samfunnmessige krisene vi for øyeblikket befinner oss i, sånn som klimakatastrofen, teknologisering, globale og nasjonale klasseforskjeller og fremmedgjøring. Samtidig virker hvert forsøk på å imøtekomme disse problemene håpløse. Fra akselerasjonismens standpunkt er forsøkene på å håndtere vår dystopiske virkelighet gjennom realpolitiske initiativ og aktivisme *fortrengninger*, forsøk på å psykisk rømme fra en samtid som krever «virkelig forandring». Med dette forstås en forandring som er mer grunnleggende enn hva enkelte tiltak eller handlinger kunne medføre. I Avanesians antologi møter man på ulike tilnærminger til hvordan man skal forholde seg til en samtid i krise. Et likhetstrekk blant alle tekstene er et forsøk på å overvinne samtidens tendenser gjennom aksept og eksperimentalitet. Med antologien som helhet viser redaktøren Avanesian frem ulike tekster som kan bidra til denne eksperimenteringen. Hva er «virkelig forandring», og hva vil det si å akseptere samtiden fremfor å møte den med skepsis?

Forfatter og redaktør Armen Avanesian (f. 1973) er en østerriksk litteraturkritiker, journalist, redaktør og filosof. Verkene hans kritiserer senkapitalismen og åpner opp for en ny måte å tenke på tid, særlig i politisk henseende. Han blir ofte betraktet som en del av den spekulativ-realistiske skolen, en nyankommet filosofisk strømning bestående av



svært forskjellige tenkere. De mest kjente fra denne skolen er Quentin Meilassoux og den amerikanske filosofen Graham Harman, hvorav sistnevnte blant annet er kjent for boken *Object Oriented Ontology* (2018). Avanesian har også studert under den politiske filosofen Jacques Ranciére, og avla doktorgraden *Phänomenologie ironischen Geistes: Ethik, Poetik und Politik der Moderne* i 2010. Siden 2013 har han vært gjestedosent ved ulike universiteter og jobber utenom dette med prosjekter som denne antologien.

Akselerasjonismens prosjekt

Akselerasjonismen som filosofisk posisjon representerer en eksperimentell måte å forstå og fortolke vår tid på. Den tar for eksempel et oppgjør med idéen om realpolitikens nytte, og hevder også at det ikke finnes noen løsning i det individuelle ansvaret. Her er premisset at de fleste former for

anti-kapitalisme og systemkritikk til stadighet viser seg å være kontraproduktive og selvundergravende, ettersom de skaper sosiale rom med folk som gjør seg fornøyd med sin misnøye. Dette kan forstås i lys av måten anti-kapitalisme i stor grad er en populær trend i dag, og at det «å ville gjøre en forskjell» er et utbredt behov som vi synes å tilfredsstille innenfor rammene vi befinner oss i. Her blir ønsket om forskjell til en fortsettelse av det samme, i form av konsum og valg av identitetsmarkører. Eksempler på dette er å høre på punk, rock, hiphop og blues, konsumprodukter som har integrert rebellering og misnøye i selve produktene. Det gjelder også t-skjorte-logoer og valg av bestemte matprodukter. Ikke minst kommer det i form av å organisere store grupper som demonstrerer og bedriver aktivisme, noe akselerasjonismen synes å anse som et sosialt rite ment å tilfredsstille et behov hos menneskene som deltar i det. Konsum menes her ikke nødvendigvis i form av fysiske varer, men også ved at individer i senkapitalismen benytter politiske saker for å føle seg viktige eller bra. Selv politikk har på denne måten konsumert som grunnform. Hos Mark Fisher og Slavoj Žižek, der Fisher utgjør en sentral inspirasjonskilde for tenkerne i antologien, heter det at så lenge vi i våre hjerter tror at kapitalisme er et problem, så kan vi fortsette dagen som vanlig (Fisher 2009, 13). Andre eksempler å nevne kan være måten den seksuelle revolusjonen (LGHBTQ+) og anti-rasisme (BLM) blir benyttet som varemerker av dominante aktører og selskaper.

I bokens andre tekst, skrevet av Nick Srnicek og Alex Williams, nevnes de franske filosofene Gilles Deleuze og Felix Guattari, som observerte «[...] at alt det kapitalismens hastighet deterritorialiserer med den ene hånden, reterritorialiserer den med den andre. Fremskrittet blir dermed hemmet av et rammeverk basert på merverdi, en reservestyrke av arbeidskraft og en frittflytende kapital» (Srnicek & Williams 2021, 22). I møte med klimakrise, automatisering, en global og nasjonal økning i klasseforskjeller, vannmangel, mindre dyrkbar jord, nedgang i allmennhelsen, antibiotika-resistens og mange andre svært omfattende problemer, mener Srnicek og Williams at det er stadig mer utopisk å tenke at ting kan *fortsette* som de gjør, heller enn å endre dem. Riter som å stemme hvert x antall år, ytre seg til en viss andel mennesker, demonstrere, igangsette individuelle ritualer og så videre, gjør ikke annet enn å etterlate oss med en følelse av skuffelse, avmakt og frustrasjon. Srnicek og Williams skriver:

De vanlige taktikkene – å marsjere, bære plakater og etablere midlertidige selvstyrte soner – risikerer å bli stående som bekvemme erstatninger for virkelig end-

ring. «Vi har i hvert fall gjort noe» er kamproppet til de som gir selvfølelsen forrang på bekostning av effektive inngrep (Ibid., 28).

Det må derimot sies at det ikke lar seg gjøre å oppsummere akselerasjonismen i én setning, mye grunnet at den ikke er én sammensatt lære. Selv om det kan sies å være noen generelle punkter som forener tenkerne affilert med denne strømmingen, er de også svært ulike. For eksempel er den engelske filosofen og forfatteren Nick Land, også kjent som grunnleggeren av akselerasjonismen, ganske ulik fra Nick Srnicek og Alex Williams. Mens Land vil imøtekomme kapitalismen ved å resignere fullstendig og gå opp i markedet og teknologiens fremgang, hvilket han ser som viktigere enn å bevare noen form for nostalgisk forestilling om det menneskelige, vil Srnicek og Williams benytte alle tilgjengelige midler for å etablere et sosialistisk samfunn. Felles for dem er imidlertid at de er positive til teknologi og forsøker å tenke på alternative måter enn den gjeldende venstresiden. Med den gjeldende venstresiden menes den delen av politisk samfunnsstenkning som er skeptisk innstilt overfor kapitalisme og teknologi. I motsetning til dette består akselerasjonistenes standpunkt i at en løsning er å finne i selve kapitalismen og den teknologiske utviklingen. Et illustrerende eksempel er den arabiske våren, som kanskje ikke var vellykket, men som aldri ville skjedd uten Facebook og utbredelsen av smarttelefonen. Akselerasjonistene bruker alt dette som utgangspunkt for å tenke på hvordan vi skal oppnå våre felles mål. Disse målene og hensiktene er først og fremst å imøtekomme de ovennevnte samfunnsproblemer, som alle anses som symptomer på kapitalismen. Akselerasjonistene vil altså unngå lokal aktivisme og individuelle tiltak, hvilket er aktiviteter de anser som forsøk på å fornekte og følelessmessig fortrenge gjeldende kriser og problemer.¹ Målet er heller å fokusere på benyttelsen av tilgjengelige midler og teoretisere rundt eller ved hjelp av dette – *know the system to beat the system*.

Før jeg introduserer tekstene, er det verdt å gå litt inn på akselerasjonismens idémessige bakgrunn. Akselerasjonismen er en kulturkritisk og filosofisk retning som forsøker å tenke seg til en taktisk overskridelse av kapitalismen som kulturelt og økonomisk system. Denne tanken tar utgangspunkt i Karl Marx' tese fra *Det kommunistiske partis manifest* (1848) om at kapitalismen etter hvert vil kollapse på grunn av klassemotsetninger og kriser. I tillegg er Gilles Deleuze og Felix Guattaris idé om kapitalismens *de-* og *re-territorialiserende* natur sentral, som igjen er en idé som er inspirert av og har bakgrunn i



Vasilij Kandinskij, *Points* (1920). Kilde: Wikimedia Commons.

Freud. Begrepet om territorialisering brukes til å beskrive måten noe reagerer og beskytter (re-territorialiserer) seg på etter å ha blitt utsatt for et traume, der denne reaksjonen og beskyttelsen former seg som en psyke. Analogt forstår Deleuze og Guattari kapitalismen som en slags psyke, som blir mer robust og sterk, desto mer den utsettes for kriser og «traumer». Akkurat hvordan territorialiseringen finner sted, har Freud ulike forklaringer på.

Et kjent eksempel på *territorialisering* er å finne i Freuds *Hinsides lystprinsippet* (1920). Dette bildet utgjør utgangspunktet for akselerasjonismens forståelse av kapitalismens evne til å overkomme indre motsetninger. Her heter det at man må se for seg en uddifferensiert og uberørt organisme. Denne organismens overflate er rettet mot verden, hvilket gjør den sensitiv for stimuli. Den ytre verden bærer på enorme mengder støt/energi, og denne energiens vekt kan potensielt bety enden på organismen.² Derfor må organismen lære å *bruke* denne ytre energien i sin egen favør. Hvordan skjer dette? Deleuze og Guattari tenker at kapitalismen er en slik organisme: Hvert traume og hver potensielle død (krise) blir stadig utgangspunktet for å styrke dens fremtidige overlevelse (nye former for økonomisk sirkulasjon). Et eksempel kan være måten klimakrisen, heller enn å utgjøre en trussel, blir en tingliggjort, rituell og kommersialisert begivenhet (økologiske produkter, etisk arbeid, å plante trær hver gang du kjøper et produkt, osv.). Et annet eksempel kan være måten koronapandemien i noen land har blitt en pengemaskin for store legemiddelselskaper og investorer (testing, vaksiner og masker). Flere steder i antologien ser man variasjoner av en slik tanke. Den mest direkte og teoretiske forklaringen er å finne i bokens sjetteste tekst, «Abstraksjonens arbeid: Sju overgangstester om marxisme og akselerasjonisme» (2013), skrevet av Matteo Pasquinelli. Dette bildet, som har sitt utspring i Freuds teori om dødsdriv fra *Hinsides Lystprinsippet*, utgjør en betydelig del av akselerasjonismens erkjennelsesteori. Pasquinelli skriver:

Nevroplastisitet er bevissthetens evne til å organisere seg selv på nytt etter en skade, men også dens iboende dysfunksjonalitet og åpenhet overfor kaos. [...] Abstraksjon må vurderes som en organisk og logisk *kollektiv kraft* i bevisstheten som skaper språk, matematikk og vitenskap i det hele tatt: det er kraften til å persipere i detalj og gjenkjenne en følelse, å projisere selvet hinsides dets kulturelle begrensninger, å endre *vaner* for å restituere seg fra et traume, eller å finne opp en ny *norm* for å tilpasse seg livsmiljøet (Pasquinelli 2021, 54).

Å reterritorialisere seg etter en deterritorialisering, bruke dysfunksjonalitet som fordel og dominere kaoset ved åpenhet og mottagelighet, er grunnforståelsen som utgjør akselerasjonismen syn på forholdet mellom mennesket og verden, markedet og samfunnet, kultur og natur, orden og kaos. Det er en slik form for imøtekommelse som tenkerne i antologien forsøker å formulere: at kapitalismen er ekstremt kompetent i sin evne til å overkomme indre motsetninger og reterritorialisere seg. Dette betyr med andre ord at det antas å ikke finnes noe alternativ til kapitalismen, og at alt som virker revolusjonært, innovativt eller løsningsorientert, egentlig kun er et skinnfenomen og en reterritorialisering innad kapitalismen selv. Denne tendensen illustreres i en episode av *Black Mirror*, der hovedpersonens «antystematiske»³ tale blir ansett som en god og spennende opptreden på talentshowet han ville rebellere mot. Denne episoden er spesiell siden den viser måten rebellering kan ha en motsatt effekt, der systemet (her talentshowet) hovedpersonen gjør opprør mot, er i stand til å internalisere og derfor dominere opponenten. Man kunne sagt at systemet blir kjent med motstanderens manøvrer idet han gjør opprør, hvilket skjer ved å avværpe motstanderen, øyeblikkelig reterritorialisere seg etter skaden og akseptere han helt inn («nydelig opptreden! Jeg trodde nesten på at du mente det!»).

Aller sist er Avnessians tanker om tid viktig for å forstå antologien. Med den spekulative realismen har man sett det som nødvendig å tenke på nåtiden fra fremtidens standpunkt. Dette synet står i motsetning til å tenke på tiden som noe lineært, der fremtiden tenkes som noe vi ikke har tilgang til og noe som ennå ikke *er*. For Avnessian er det snarere viktig å undersøke hvordan en fra-fremtiden-til-nuet-tankegang kan bidra til økt optimisme og fremtidsskuende tenkning, i motsetning til den intellektuelle «miserabiliteten» han og Land tilskriver samfunnskritiske bevegelser, i all hovedsak Frankfurterskolen (Avnessian 2021, 9–11; Land 2021, 14–17). Med dette hevder ikke boken å være «svaret» på verdens problemer, men den utgjør like fullt et forsøk på å åpne en diskusjon om alternative former for optimistisk tenkning i møte med dagens problemer på et filosofisk plan.

Hva sier så forfatterne om akselerasjonismen og dens teoretiske muligheter? Hva er i det hele tatt akselerasjonisme? Og hva er forskjellen mellom sosialisme og post-kapitalisme?

Antologiens tekster

Nick Land – Kritikk av den transcendentale miserabilismen

Den første teksten i antologien er også den eldste. Teksten er kort, og handler om hvorvidt marxistisk kapitalismekritikk har utviklet seg til å bli en ren pessimisme, «der man oppgir alle ambisjoner om en positiv økonomisme» (Land 2021, 14). Land berører tanken om at kapitalismebegrepet har blitt en unnskyldning for å bli værende i pessimismen, heller enn å ha noen pretensjon om endring. I så måte fungerer kapitalismen ikke egentlig som et rent økonomisk system, men heller som et begrep som har skylden for individets følelse av utilstrekkelighet i verden. Denne liksom-politiseringen av individets utilstrekkelighet fører til en fremtidskepsis, og umuliggjør derfor reell positiv tenkning. Land skriver: «[...] den transcendentale miserabilismens syllogisme: Tiden er på kapitalismens side, kapitalismen står for alt som gjør meg trist, altså må tiden være ond» (Ibid.).

Lands tekst er klart den mest kapitalismevennlige. Hans ønske for mennesket er at det skal glemme dets pessimisme og gå opp i, forene seg og fortape seg i kapitalismen. Dette har åpenbare likheter med transhumanistisk tankegods og tanken om at det er på tide å gå over til det post-menneskelige. For Land er ikke og skal ikke kapitalismen være i menneskets tjeneste, men mennesket i kapitalismens. «Vi må overvinne ideen om at kunnskapsakkumuleringen og frigjøringen av de transformativ kreftene skal ha til formål å tjene menneskets interesser» (Mortensen 2021, 98), står det i etterordet til Lands tekst. Etter teksten sitter man derfor igjen med en følelse av at akselerasjonismen utgjør et ønske om å glemme mennesket og fortape seg i et teknokapitalistisk tannhjul.

Når det er sagt, synes Avnessian å ha tatt med denne teksten siden den utgjør en sentral inspirasjonskilde i lys av akselerasjonismens senere utvikling. Lands tekst i seg selv er fragmentarisk, ufullstendig og et abstrakt motsvar til en kritisk-teoretisk og «miserabilistisk» samfunnsforståelse; den inneholder hverken eksempler eller noe særlig argumentasjon. Teksten er derfor først og fremst å betrakte som et utgangspunkt for fremstillingen av akselerasjonismen. Dette utgangspunktet går ut på tanken om at man potensielt kan overvinne kapitalismen ved å møte den. Men hva det vil si, er ikke tydelig helt ennå.

Nick Srnicek og Alex Williams – #Akselerér! Manifest for en akselerasjonistisk politikk

Srnicek og Williams' tekst åpner med å beskrive vårt global-politiske utgangspunkt: knappe ressurser som tøm-

mes, kommende sultkatastrofer, økonomisk systemkollaps og truende kriger. Og mens disse krisene stadig nærmer seg og intensiveres, svekker vår politiske forestillingsevne seg stadig mer. Fremtiden blir avlyst allerede nå, hevder Srnicek og Williams (2021, 18–9). De skriver i tillegg at dagens vestlige venstreside kun søker å dempe hastigheten til nyliberale inngrep, fremfor å innføre noe positivt endrende. Det virker derfor som om ingen egentlig er i stand til å stoppe kapitalismens evige vekst og evne til å tingliggjøre og kommodifisere, gjenskapes og selvforsterkes, alt i favør kapitalens vekst (Ibid., 20–21).

Srnicek og Williams priser Land for å ha belyst muligheten av å tenke i takt med tiden. De sammenligner også Land med Marx, da begge fokuserte på å overkomme sin tid ved å ta samtidens mest avanserte teoretiske redskaper og empiriske data i betraktning (Ibid.). Srnicek og Williams anser Marx og Lands åpenhet overfor teknologi som verdifull, ettersom denne åpenheten viser til alternative måter å tenke på. Dette i motsetning til en systemkritikk som ofte blir forbundet med konservatisme eller rød-grønn venstreside, som prioriterer fjerning/minking av dominerende tendenser (digitalisme, effektivisering av f.eks. landbruk, urbanisering, overvåking, statlig makt) som svar på hvordan en løsning ser ut.⁴ Poenget for manifestets forfattere er derfor ikke å overkomme moderniteten eller dempe kapitalismens akselerasjon, men heller å tenke seg til muligheten av å rette de tilgjengelige midlene mot en *post*-kapitalistisk fremtid. De siterer Lenin på dette punktet:

Sosialismen er utenkelig uten kapitalistisk ingeniørkunst i stor skala, basert på den moderne vitenskapens siste oppdagelser. Den er utenkelig uten en planmessig organisering av staten som får millioner av mennesker til å overholde en enhetlig standard både i produksjon og distribusjon. Vi marxister har alltid snakket om disse tingene, og det er ikke bryet verdt å kaste bort to sekunder på folk som ikke engang forstår dette (anarkister og en drøy halvpart av venstresidens sosialister og revolusjonære (Lenin sitert i Srnicek & Williams 2021, 23).

Som jeg siterte ovenfor, er ikke Srnicek og Williams' strategi å fokusere på noen form for direkte handling. De skriver for eksempel: «Demokrati kan ikke bli definert utelukkende ut fra sine midler – via stemmeavgivning, diskusjon eller generalforsamlinger. Virkelig demokrati må bli definert ut fra sitt mål: kollektivt selvstyre» (Ibid., 29). Målet er altså ikke å fjerne kapitalismen eller individet, men å

konstruere et teoretisk og teknologisk *påbygg* som kan tjene til virkeliggjørelsen av et alternativt samfunn. Her er betegnelsen *post*-kapitalistisk, fremfor sosialistisk, anarkistisk eller liberalistisk, sentral. Det betyr at man ikke ønsker seg helt vekk fra kapitalismen for å begynne på nytt, men komme med et fornyet system som er i stand til å ta kapitalismens bragder i bruk.

Valget vi står overfor er alvorlig: enten en globalisert post-kapitalisme eller en langsom fragmentering i retning av primitivisme, endeløs krise og økologisk kollaps i planer målestokk (Ibid., 33).

Benjamin Noys – «Days of Phuture Past»: Kapitalisme, tid og akselerasjon

Benjamin Noys er en amerikansk teoretiker som blant annet arbeider med spørsmålet om muligheten for en akselerasjonistisk politikk. Denne teksten problematiserer begreper som tid, akselerasjon og hastighet i kapitalismen. Det åpnes med en redegjørelse av en tematikk ofte diskutert i nyere samfunnsstenkning, nemlig den konstante følelsen av å være i en spagat mellom fullstendig stillstand og overstimulering, samtidig som man opplever at alt går veldig fort og mer og mer skjer hele tiden.⁵ Han skriver: «Kapitalismen kan bare tilby noe tilsynelatende (scheinhaft) nytt, og 'fremskrittet' selv er det grunnleggende tegnet på, eller til og med produktet av, denne dynamikken» (Noys 2021, 38). Det vil si at vi stadig produserer flere varer, ekspanderer markedene, gjenvinner ressurser, dynamiserer arbeidet, samtidig som ingen fremskritt finner sted. Man synes hverken å få det fysiske eller psykiske bedre, og mennesket synes å tjene et tannhjul som det er fremmedgjort fra og som utvikler seg uavhengig av det. Stadig er det mer som skjer, men dette «mer» bekrefter stadig at vi egentlig står helt stille.

Hos Walter Benjamin finner vi tanken om lineær og sirkulær tid. Lineær tid betegner den «objektive» bevegelsen, utviklingen fra nåtid til fremtid, mens sirkulær tid handler om tidsopplevelsen og følelsen av å bevege seg i tid. «Det Benjamin vil frem til, er at kapitalismen tar del i begge tidsformene, på samme tid akselererende og statisk, lineær og sirkulær, på en måte som bare produserer 'gentakelser', ikke det nye» (Ibid., 39). Et moderne eksempel kan være algoritmene som preger vår digitale hverdag, og måten sosiale plattformer mater oss med variasjoner av det samme for å inntjene mest mulig penger. Her ser vi en fortsettelse og bevegelse som egentlig kan sies å være mer av det samme.

Franco «Bifo» Berardi – En kritisk undersøkelse av akselerasjonismen fra kroppens synsvinkel

Denne teksten er nok den mest akademisk-filosofiske i antologien. Her diskuterer den italienske kommunisten Franco Berardi akselerasjonismens idémessige struktur – dens kropp, kunne man si. Her trekkes en parallell mellom akselerasjonistisk tenkning og en såkalt «immanentisme». Hva er immanentisme? Immanentisme er en spinozistisk tenkemåte som forstår muligheten av en ny sosial form som en iboende («immanent») mulighet i de fremherskende sosiale forholdene, det tekniske potensialet og de kulturelle formene som kapitalismen består av (Berardi 2021, 42–5). For Berardi er denne immanentismen en nødvendig tenkemåte hvis man ønsker å oppnå en konsis materialistisk politikk og historieforståelse. Immanentismen tar utgangspunkt i Spinozas idé om at Gud er verden (*causa sui*, sin egen årsak) og at alt i verden utgjør en enhet ("Ev καὶ Πᾶν, *hen kai pan*, altets enhet). «[...] Spinoza: Gud er her, Gud er overalt, Gud er Naturen. Vi trenger bare å se Hans nærvær og handle på en måte som gjøre [sic] det mulig for Hans endeløse kraft å manifestere seg» (Ibid., 45–6). Slik Berardi ser det, kan dette poenget brukes til å bekrefte det som også teksten til Srnicek og Williams fremmer, nemlig idéen om at «kommunismen ligger skjult i kapitalismens nåtid, som en tendens innebygget i den teknologiske utviklingen av samtidens organisering av arbeid og kunnskap. Alt er her allerede» (Ibid.). Poenget er at en eventuell løsning er å finne i de gjeldende forhold, fremfor ved å distansere seg fra eller motstå forholdene. En lignende tanke finner man også i Lukasevangeliet, der Jesus Kristus sier at «Guds rike kommer ikke på en slik måte at en kan se det med øynene. Heller ikke skal de: Se her eller der er det. For se, Guds rike er inne i dere» (17:20–21). Løsningen er altså her, i kapitalismen og det teknologiske maskineriet, men det gjenstår å gjenkjenne og benytte det vi *egentlig allerede* har.

Matteo Pasquinelli – Akselerasjonens arbeid: Sju overgangstaser om marxisme og akselerasjonisme

Denne teksten diskuterer kapitalismen som abstraksjonskraft. I innledningen skrev jeg at en viktig del av akselerasjonismen er forståelsen av kapitalismen som en psyke, der denne psyken kjennetegnes av å plastisk tilpasse seg og internalisere kriser og traumer. Med kapitalisme som abstraksjonskraft menes måten kapitalismen er et system som i hver presserende situasjon er i stand til å forvandle sine vanskeligheter til å bli styrker. Denne prosessen er en abstraksjonsprosess. En analog forklaringsform som Pasquinelli benytter, er måten viten dannes, hvilket først

begynner med forvirring, for deretter å bli noe tydelig kartlagt. «Abstraksjon er sansningens grunnlag og form, og derfor også fundamentet for den sansede kroppen og den sansede verden» (Pasquinelli 2021, 53). Det vil si at kropp og viten forholder seg til verden ved å danne abstraksjoner og generaliseringer av ting i den. Et eksempel kan være måten koronavaksinen inneholder en variasjon av viruset, der kroppen gjennom denne abstraksjonen/variasjonen skal kunne skjerme seg mot lignende fremtidige farer.

Enda en variasjon er begjæret som virkelighetskonstituerende kraft. Pasquinelli viser her til måten libido fungerer som en formgivende kraft i en verden som i seg selv er tømt for prioritering og begjær. På samme måte, mener Pasquinelli, former og hierarkiserer kapitalismen omgivelsene likesom libido. Kapitalismen er på denne måten en fremmed «objektiv» libido som hersker over oss alle, og som vi blir mer fremmede overfor jo mer den prioriterer på sin egen måte (Ibid., 57–8). Med dette blir akselerasjonismens formål tydeligere: å akselerere den abstrakte intelligensen som er kapitalismen, slik at den blir en fremmed og fiendtlig makt vi sammen kan mobilisere oss mot. Kapitalismens endepunkt blir derfor kapitalismens samarbeid med maskiner og teknologier, mens menneskene sammen skal overvinne disse (Ibid.). Man kan her se at Pasquinelli skiller seg ut ved å anse kapitalismen som en fremmed fiende, mens Land, Berardi eller Srnicek og Williams synes å ville overkomme kapitalisme ved å samarbeide med den på hver sin måte.

Patricia MacCormack – Kosmosgenetisk akselerasjon: Fremtidighet og etikk

Målet med denne teksten er å spesifisere måten akselerasjonistisk politikk ikke består i å øke kapitalismens hastighet og opphopning. Dette poenget er spesielt viktig som motsvar til vanlige oppfatninger av akselerasjonismen som destruktiv i sin karakter. Kort oppsummert skriver MacCormack at akselerasjonismen er selve definisjonen på hva en immanent fremtid kan være, ettersom akselerasjonismens mål ikke er å fremprovosere en fremtidig katastrofe, men å forme en nåværende tenkemåte og politikk som antar en utopisk, *post*-kapitalistisk fremtid (igjen: fra-fremtid-til-nåtid-tanken vi så hos Avnessian). På denne måten forstås ikke akselerasjonismen som en måte å tenke på som kun forhindrer en kommende katastrofal fremtid, men også som troen på en god fremtid som *skal* bli virkelig. Med andre ord: MacCormack forsøker å selge inn akselerasjonisme som en type ansvarlig post-humanisme (Ibid., 68). Vi må altså «tenke fremtiden uten at vi på for-

hånd forsøker å forme hva den vil, bør eller engang *kan* bli» (Ibid.), det vil si, fra fremtiden til nåtiden, fremfor det motsatte.

Armen Avnessian – Akselerere akademia

Dette bidraget er uten tvil bokens mest provoserende tekst. Her argumenterer Avnessian mot forsøket på å redde det klassiske Humboldt-idealet, som i akademia stadig sies å være truet av nyliberalisme og økonomisering. Med Humboldt-idealet menes idealet om universitetet som en uavhengig plass, unntatt politisk eller ideologisk diktering utenfra. Denne uavhengige plassen skal ikke ha yrkeslivet som sitt fremste mål, men heller en åndelig dannelse og oppdragelsen av mennesket som helhet. «Det romantisk-idealistiske universitetet skulle ifølge ham [Fichte] være en ‘skole i kunsten å bruke forstanden på en vitenskapelig måte’ og være læringsinstitusjoner for en ‘praktisk anvendelse av vitenskapenes kunstnere’» (Avnessian 2021, 72). Avnessian kritiserer mest av alt dagens akademiske vinstreside for å idealisere universitetet som et «rent» tanke-rom uten ytre innblanding. Det vil si at staten skal støtte prosjekter som ikke har noen særlig nytte for samfunnet og som ikke gjør noe for samfunnets teknisk som helhet. Han skriver at hans redegjørelse

[...] skulle være tilstrekkelig til å innse at den romantiske bolverk-logikken hos de fleste akademikere – «kitschvenstre» ville være en mer passende betegnelse – er tvers igjennom ideologisk. Forestillingen om at det skulle finnes et sted som er unntatt den økonomiske logikken, et utenfor på innsiden, er tett forbundet med det nostalgiske blikket på de presumptivt før-kapitalistiske humboldtianske idealene (Ibid., 75).

Avnessian synes å fremme tanken om at idéer og kultur ikke skal ha en nisje-karakter, men skal være noe som er givende og interessant for et samfunn som helhet.

Det mest interessante ved teksten er Avnessians introduksjon av begrepet om *hyperstisjon*, hvilket utgjør en syntese av «hype» (opphausing) og «superstition» (overtro). Dette begrepet signaliserer at det som i utgangspunktet var overtro, går over til å virkeliggjøres. Hopen gjør at det som en gang var overtro, blir noe virkelig i samfunnet. I relasjon til akademia benytter Avnessian begrepet om hyperstisjoner for å vise til en alternativ måte å bedrive filosofi på. Filosofi går her ut på å formidle, formulere og fremprovosere hype i samfunnet. Når disse tendensene og denne hypen formuleres og forbrukes av populasjonen, vil tendensene styrkes og blåses opp. På denne måten kan fi-

losofien, på samme måte som andre aktører i markedet og samfunnet, være virkelige pådrivere for prosjekter i samfunnet. Målet er at universitetet ikke skal være et isolert Humboldt-ideal, men at fag skal kunne være populært.

Avanessian mener at det er alternative initiativer drevet av eksperimentelle forlag som virkelig er i stand til å engasjere tankestrømmer og idéer i samfunnet. «Vi kan i Tyskland tenke på Merve Verlag,⁶ i Amerika Semiotext(e) eller senest i England tidsskriftet *Collapse/Urbanomic*», skriver han (Ibid., 78). Det betyr at det er en verdi i det å ikke ha et sentralisert intellektuelt liv som kun lever av statens ønske om å reprodusere en kanon, men heller av at filosofien er noe relevant og levende i populærkulturen. Han skiller mellom to ord for akselerasjon: «På tysk betegner begrepet *Akzeleration* en rekursiv tilføyelse av en differens i en bevegelse som ellers ville forbli rent sirkulær, i motsetning til *Beschleunigung*, som betegner en ren økning av hastighet» (Ibid.).⁷ Mer (Akzeleration), ikke fortere (Beschleunigung).

Akademisk filosofi og kulturteori må altså akselerere: De må effektivisere sin formidlingsevne og populariseres. Avanessian synes nemlig å tenke at humanistiske disipliner har muligheten for å ha en god synergi med skapelsen av hype i samfunnet. I relasjon til filosofi som disiplin, er det nok noe allment «kult» og relevant med faget idet man formulerer tendenser og trekker linjer til filosofihistoriske paralleller. Han skriver at dette allerede skjer i form av de nevnte forlagene, men at filosofi gjerne kan akselerere sin formidlingsevne og forståelsen av mediene den kommuniserer i. Altså ikke begrense kunnskapen til universitetet alene, men stadig popularisere og formidle tankegods på spennende og tilgjengelige måter – tørre å være litt mindre akademisk og mer «hip».

Denne teksten synes hovedsakelig å være en polemikk mot tanken om at universitetet har dannelsen som høyeste formål. Avanessian oppfatter dette idealet som arrogant, selv om det må sies at akademiske disipliner inneholder en kompleksitet og tyngde som ikke kan formildes i form av korte videosnutter på YouTube eller pocket-bøker som enkelt forklarer Hegels logikk på 15 minutter. Dette synes Avanessian ikke å ta hensyn til i teksten, siden han heller tenker at problemet er at det er for lite popularisering av intellektuelt liv. Likevel er denne spenningen mellom populariseringen og forenklingen av idéer interessant og viktig å diskutere videre i forlengelse av teksten. Avanessians standpunkt må hovedsakelig forstås som en polemikk, siden forfatteren selv synes å ha en stor respekt for det faglige, sett i lys av sine brede inspirasjonskilder og hyppige referanser.

Som helhet utgjør tekstene en pågående diskusjon. Diskusjonen omhandler muligheten av å benytte ukonvensjonelle tenkemåter til å åpne for en eventuell politisk og intellektuell fremgang. Det ukonvensjonelle kommer i form av å ta imot de ledende teknologiske og politiske tendensene i vår tid og tenke i takt med disse (*Akzeleration*). At akselerasjonismen ikke er en sentral lære, men en tankegren som også selv synes å akselerere og utvikle seg, er svært tiltalende, og gjør at mange banaliteter ved enkeltutsegn kan unnskyldes, siden det er diskusjonen, fremfor en bestemt lære eller et system, som står i sentrum.

Omtale

Selv om Avanessian kan virke som en provoserende skikkelse, har han her klart å legge sammen en seriøs og interessant fremstilling av akselerasjonismen. Det interessante med akselerasjonismen er dens åpenbare provoseringsstrang, som har likheter med temperamentet til en ironisk ytre høyreside, samtidig som det ikke er noen tvil om grenens plass i marxistisk tenkning. Tekstene i antologien har noe provoserende ved seg siden de ofte kan leses som påstander om at løsningen på «Kapitalismen» er å møte den med hodet først. Likevel skal man gjøre nettopp dette for å overkomme den. Utgangspunktet er tross alt Marx' tese om at kapitalismen vil kollapse *innenifra* og med nødvendighet slå over i eller føre til en annen samfunnsordning. Det sentrale poenget synes gjennomgående å være: Mennesket har skapt et globalt økonomisk system, utviklet kraftige teknologiske nyvinninger, og det virker ikke sannsynlig at utviklingen vil stoppe. Men mennesket har skapt noe som er større enn det selv, et økonomisk og teknologisk system som synes å leve sitt eget liv ved å benytte seg av menneskets kunnskaper og jordens ressurser. Akselerasjonismens mål er å gjenvinne kontroll over noe tilsynelatende ukontrollerbart, et altomfattende globalt system man har døpt «Kapitalismen».

Dette ønsket hos akselerasjonismen ser man både i manifestet, der å overvinne nyliberalisme og teknologi skjer ved å bruke disse mot seg selv (Srnicke & Williams),⁸ eller ved å fokusere på akademias desentralisering og integrasjon inn i markedet (Avanessian).⁹ Tendensen henimot denne immanentismen er tydeligst i Berardis tekst, der muligheten for en utopisk fremtid er innbakt i det som allerede er. «Fremtidens muligheter ligger allerede inneholdt i samtidens samfunnsoppbygning», skriver Berardi (2021, 45). Løsningen på individets og samfunnets problemer er ikke et annet sted, men allerede her – det trenger bare å

bli forstått. Pasquinelli skriver nesten fullstendig parallelt:

‘Menneskets anatomi bærer i seg nøkkelen til apens anatomi’, hevder Marx. Selv om dette lyder som en antroposentrisk uttalelse er det motsatt, for Marx’ utsagn insinuerer på en *anastrofistisk*¹⁰ måte skrittet mot et post-menneskelig utviklingstrinn: ‘Det fremmedes anatomi bærer i seg nøkkelen til menneskets anatomi’ (Pasquinelli 2021, 55–6).

Hvis vi derfor kan sies å ha noen mulighet for et alternativ til kapitalismen, er det her allerede og vil komme fra det som er. Fremtiden vi ønsker, kan kun fødes av nåtiden.

Om dette skjer av seg selv eller ved at man som en gruppe aktivt gjør noe for å oppnå det, utgjør ikke en sentral diskusjon blant de her omtalte tenkerne. Det interessante med en slik immanentisme er at det åpner for muligheten av at løsningene ikke kun er å finne i det materielle og ideologiske, men først og fremst i de *teoretiske* perspektivene vi møter våre omgivelser med. Et teoretisk perspektiv i motsetning til et annet synes å utgjøre en enorm forskjell i de immanente mulighetene til tingene vi omgir oss med. Dette utgjør også et hegelsk poeng, der å overkomme et bestemt bevissthetstrinn eller en gjeldende tendens skjer ved å tenke den ut. Med at «løsningen er allerede her» kan akselerasjonismen tolkes som å mene at vi trenger å endre perspektivet vårt og at dette ikke vil skje ved at vi handler, men gjennom å tilrettelegge for handling gjennom tenkning og teori.

Så hvorfor er dette bidraget viktig? Mest av alt er denne antologien interessant fordi mange av tenkerne stadig balanserer en forakt for kapitalismens teknokrati og atomisering med en villighet til å benytte disse tendensene for oppnåelsen av en eventuell overskridende politikk/tenkemåte. Akselerasjonismen virker både som en desperasjon som fødes av at kriser stadig hopper seg opp, men synes også å være en lære om måten man skal involvere seg fullt og helt i sin egen tid, hvilket vi tydeligst ser hos Avnessian, som søker å ytterligere popularisere academia. «Hvilke tendenser gjelder i dagens samfunn, og hvordan kan jeg forholde meg til disse?» synes å være utgangspunktet. Det virker også som om akselerasjonismen forsøker å tenke i motsetning til intellektuelle tendenser som politisk aktivisme, anti-teknologisme og -antroposentrisme, alle tendenser som man forbinder med den venstreliberale politiske fløyen. Akselerasjonismen, som Avnessian presenterer den, synes å være en marxistisk inspirert linje med tenkere som samtidig vil gjøre denne tankegrenen mer optimistisk og gøy. Målet er ikke simpelthen å fornekte, fortrenge eller

finne alternativ til kapitalismens høyteknologiske manipulasjonsgang, men heller å kapre og rette denne ukontrollerte maktstolen.

Den som med størst styrke har bidratt til akselerasjonismens utbredelse, er den engelske kulturkritikeren og filosofen Mark Fisher (1968–2017). Det er derfor fint å se at han blir nevnt i flere tekster og er en sentral sparringspartner for antologiskribentene i forsøket på å visualisere en fremtid. Det fisherianske, med en tydelig inspirasjon fra Jean Baudrillard, kan sies å være kjennetegnet av en total aksept av kapitalismens altomspennende regime; alt fra menneskenes psyke, interesser, smak, vaner, behov, og så videre, har en sentral dynamikk som kan ledes tilbake til kapitalismens økonomiserende logikk. Et sted i Fishers mest kjente verk heter det for eksempel at studenter i dag snakker om å lese Nietzsche på samme måte som å spise en cheeseburger.¹¹ Det betyr at Nietzsche har blitt til noe man simpelthen har lyst på, som et tingliggjort kulturprodukt blant mange. Fisher ser nedlatende på sine studenters behov for å lese Nietzsche, siden Nietzsche snakkes om som en enkel identitetsmarkør, et blott tillegg som ethvert individ kan velge bort når som helst. Denne identitetsmarkøren kan f.eks. benyttes hvis man føler seg rebelsk og vil fremstå som en livsbejaende antisystematiker. Fisher ser også på klimademonstrasjoner og andre former for politisk aktivitet som identitetsmarkører på samme måte, der man f.eks. snakker om at klimaendringer er dårlig og at barn bombes i Gaza som trist på samme måte som man vil ha en cheeseburger eller kjøpe et klesplagg. Disse tingene er derimot ikke her for å tilfredsstille oss og vår identitet, men er reelle problemer vi ifølge Fisher ikke er i stand til å ta seriøst. Dette perspektivet synes å utgjøre et grunnlag for akselerasjonismens problematisering av direkte handling og konvensjonelle former for politikk og aktivisme.

Klimakamp blir klimamarked, filosofi blir filosofi-marked og så videre... Det man intenderer og begjærer, blir noe som kan bli oppfylt og tilfredsstilt, uten at det egentlig er noe vesentlig i verden som har endret seg. *Hvis vi derimot ville endre verden siden vi begjærte eller ønsket dette, ble det ikke gjort for å endre verden, men for å mette begjæret.* På denne måten kan det som tilsynelatende er politikk reduseres til en psykisk økonomi som tilfredsstilles på mange ulike måter. Og det som stadig tilfredsstiller dette subjektet, mener Fisher, er kapitalismen. Derfor tittelen på hans hovedverk *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (2009). Han hevder at vi synes å stadig flykte til konsumering, vi stuper dypere nedi en tilstand som letter på angsten vi føler overfor diverse fenomener (klimakamp, klimariter og klimaprodukter dekker et behov for å

føle seg viktig eller å redde verden, hiphop/rock nærer og estetiserer vår indre rebell/misnøye, marijuana, klubbing og rus nøytraliserer fremmedgjøring, terapi normaliserer strukturelle problemer, akademien får en hensikt på basis av samfunnet og dets problemer, *et cetera*).

Dette samfunnsbildet er enkelt å lese inn i antologiens tekster. Det fisherianske samfunnsbildet synes å ligge fullstendig til grunn. Men Avanesian har imidlertid valgt spesifikke tekster som ikke nødvendigvis aksepterer Fishers teser helt uten videre, ettersom Avanesian forsøker å presentere en vei *ut* av Fishers kritiske og pessimistiske tankestrøm. Det er nemlig mange andre tekster han kunne ha valgt, og komposisjonen som antologien utgjør, synes å spille på idéen om en immanent utvei: en villighet til å akseptere samtidens tendenser og se hva man kan gjøre i en tid hvor det å håpe så å si er umulig. I antologiens etterord av Ørjan Steiro Mortensen ser vi at Mortensen utviser skepsis overfor Avanesians ønske om å muliggjøre fremtiden gjennom hyperstisjon. Hvis noe skulle vært mulig for å redde oss fra katastrofe, bemerker Mortensen, skulle det ha vært noe i tråd med Jean-Pierre Dupuys begrep om den opplyste dommedagsprofeten, hvilket står nærmere Fishers tankegods. Denne profetens mål er å kringkaste

[...] sin visjon om den kommende katastrofen, basert på de alarmerende tegnene i tiden, med håp om at visjonen til slutt *ikke* skal bli til virkelighet. Dersom profeten lykkes, tar man tak i de destruktive tendensene, slik at katastrofen unngås. I følge [sic] Dupuy er en slik negativ tilnærming vårt beste kort for å muliggjøre en framtid som vi behøver, men som ikke nødvendigvis behøver oss (Mortensen 2021, 115–6).

Denne tanken om «å muliggjøre en framtid» gjennom pessimisme, er noe man kan si utgjør en annen strategi enn Avanesians optimistiske hyperstisjon. Avanesians optimisme er likevel noe som kommer fra den tidlige 90-tallsakselerasjonismen som Fisher tok del i. Her tenkte man at «framtiden må flomme ut av troen på framtidens muligheter gjennom en frampekende foregripelse i nåtiden» (Ibid., 116). Det er i tråd med dette at Avanesian forsøker å utvikle en forståelse av fremtidsrettede hyperstisjoner som kan virkeliggjøre noe som er immanent i samtiden. Man ser her at akselerasjonismen ikke er en enkel lære, og at standpunktene akselerasjonistene tar, varierer. Det er like fullt mest riktig å si at antologien Avanesian har komponert er det man kan kalle en *optimistisk akselerasjonisme*, i motsetning til den mer populære og pessimistiske akselerasjonismen til Fisher.

Standpunktet som både den pessimistiske fremtiden-erkansellert og optimistiske hyperstisjonistiske akselerasjonismen deler, er hvordan man skal forvalte en ganske kaotisk og ukontrollerbar tid: «det handler ikke om å erstatte noe med noe annet», skriver MacCormack, «men heller om å sette sammen på nytt; det nye er alltid det undertrykte fra fortiden som blir gitt muligheten til å fremskynde nye stimuli ved å forbindes og komponeres på nye måter» (2021, 64). Det synes uansett å være tydelig at dette ikke skjer gjennom en demonstrasjon eller politiske tiltak, men heller i form av en mer holistisk blanding av å teoretisere alt fra atomenes dans, til markedets flyt og samfunnets tendenser. Det antas at mennesket er *lavt*. Det styres ikke av fornuft og diskusjon, men av hype, frykt, begjær og trender. Mennesket synes å gå inn i omgivelsene, likesom omgivelsene går inn i mennesket. Ting er i bevegelse og flyt, en måte å tenke på som synes å ha sin inspirasjon i verk som Jean-Francois Lyotards *Économie Libidinale* (1974) og Deleuze & Guattaris *L'anti-Édipe: Capitalisme et schizophrénie* (1972). Her handler det om å tenke på hvordan man kan være produktiv i en kropp og psyke som er enkel og lav, som til syvende og sist bare leter etter nye måter å tilfredsstille sine begjær.¹² Eller som Avanesian siterer i sin tekst: «Hype får faktisk ting til å skje og bruker tro som en positiv kraft. At det ikke er 'virkelig' nå, betyr ikke at det ikke vil bli virkelig en gang i fremtiden. Og så snart det er reelt, har det på en måte alltid eksistert» (Avanesian 2021, 77). Det som kan skape en slik hype og entusiasme, er veien å gå, og vi må bare ville oss ut av samtiden for å løse problemene i den.

En innvending mot akselerasjonismen kan være at denne «realistiske» holdningen som aksepterer tiden fullt ut egentlig fortrenger krisenes seriositet. Det kan knyttes til det Jacques Lacan kaller *perversjon*: en manglende evne til å oppleve ens situasjon som sykkelig. Den perverterte aksepterer situasjonen sin blankt og mener at det *egentlige* problemet er å finne et annet sted, som for eksempel hos en pessimistisk venstreside, godtroende klimaforkjempere eller antiteknologisme. Det er derimot på ingen måte en innvending mot noe sentralt ved akselerasjonismen, og unngår det vesentlige. Avanesians vennlighet overfor samtidens egenartethet er viktig og produktiv, ettersom det er et godt poeng at mye av samtidens akademiske kritiske tenkning ender opp med å være en banal «miserabilisme» (Land 2021, 14–8; Avanesian 2021, 73).

En annen innvending å komme med, er at det ligger en useriositet ved tanken om at alt skal kunne løses ved «hype». «Hype» får det til å virke som om alt kunne ha vært bedre, bare vi faktisk hadde lyst til dette. Troen på

«hype» mytologiserer politikken, siden det ikke er viktig hva som er sant eller rettferdig, men hva som kan *bli* sant eller rettferdig så lenge mange nok tror på dette. Å holde på en slik lære kan i stor grad medføre problemer, og ligner i stor grad på grunnholdningen som preger dagens alternative høyreside, der ironi, memes og leking med ulike former for «hype» er tilstedeværende. Akselerasjonismen synes på grunn av dette ikke primært å være en selvstendig lære, men en reaksjon på visse mangler ved dagens politiske tenkning.

Akselerasjonismen kan i stor grad leses som en teoretisk linje som er lei av kritikk mot kapitalisme, rasisme, teknologisering og vår antroposentriske livsform. Disse kritikkpunktene benyttes av en venstreside som blant annet Avanesian anser som lite virksom. Et eksempel er for eksempel identitetspolitikk, som flere filosofer fra venstresiden, deriblant Žižek, Badiou og Fisher, tar tydelig avstand fra og avskriver som en moralistisk resignasjon fra den liberale venstresiden. Det kalles en resignasjon siden det erstatter universell politikk med en partikularistisk relativisme og tilrettelegger for kapitalismens utbredelse (Badiou 2002, 11–32). Hvis vi skal kunne bevege oss mot en post-kapitalisme, forstått som å overkomme kapitalens uavhengige vekst og målrettet bruk av tidens tilgjengelige midler, må denne komme gjennom at man *oppdaterer* de dominerende holdninger hos venstresiden.

Hvis Avanesians mål med denne boken er å vise veien mot en *post*-kapitalistisk måte å tenke på, som ikke handler om å rituelt dempe tendenser i samtiden eller degenerere til en lokal-anarkistisk fragmentering av samfunnet, har han klart det. Dette bidraget er veldig aktuelt, og spesielt viktig i Norge, hvor det ikke har vært noen tidligere oversettelser som peker mot et såpass eksperimenterende og spennende alternativ til mainstream-venstresiden. Med den norske venstresiden menes ønsket om et grønt skifte, ambivalens til oljenæring, fokus på enkeltsaker og riter som gjør opp for en utbredt dårlig samvittighet rundt det å være en vestlig forbruker. I så henseende bør oversettelsen til Anders Dunker og etterordet av Ørjan Steiro Mortensen anses som et godt initiativ.

Vi må i tillegg anta at vi stadig beveger oss mot globale tendenser som også gjør seg gjeldende innenlands. Allerede i USA, Tyskland, Frankrike og Storbritannia ser man en stadig voksende andel fattige, hvilket former en kultur der stadig flere faller utenfor. De fattige og etterlatte opplever at «samfunnene ikke kan tilby dem reell aktørskap og medvirkning i de prosessene som er avgjørende for utviklingen», noe som, skriver Mortensen i etterordet, har «resultert i et nihilistisk raseri som blusser

opp med jevne mellomrom, og som utgjør et alvorlig problem for de moderne statenes demokratiske legitimitet» (Mortensen 2021, 110). Det tydeligste eksempelet på et slikt raseri er representert i høyrepopulismen vi er vitne til både i Europa, USA, India, Filippinene og andre steder. I USA så vi en enorm arbeiderklasse som stemte mot deres egne økonomiske interesser, samtidig som det de stemte på, representerte et sinne hos en stor del av den hvite befolkningen, manifest gjennom skikkelsen Trump. Fortsatt i dag ser vi hvordan den utbredte spredningen av konspirasjonsteorier vitner om en generell mistillit mellom en stadig voksende skyggeklasse og en offisiell state/elite.¹³

Akselerasjonismens bragd består i evnen til å innta dette raseriet og produsere et alternativ som skor seg på den mørke tiden vi lever i. Dette innebærer en eksperimenterende åpenhet overfor forskjellige forståelser av klassemobilisering, demokrati, menneskelige samfunn, idéformidling og identiteter. Med det menes også en tankegang som ikke utelukker å bryte standardene for demokratisk skikk (opphøve stemmerett), forme folket gjennom effektiviserte, digitale medier, «knytte sammen en mangfoldig strømning av partielle proletar-identiteter, ofte legemliggjort i post-fordistiske former for prekært arbeid» (Srnicke og Williams 2021, 31), terrorisme eller å igangsette en hyperstisjon i markedet som kan resultere i reelle hendelser. Her kan Gamestop-aksjen som i januar 2021 ble kjøpt opp av en mengde medlemmer av subredditen r/wallstreetbets tjene som eksempel. Det vakre med denne hendelsen var måten plattformene som solgte aksjene (Robinhood) helt åpenbart fjernet private småinvestorers mulighet til å investere. Dette kom av at de små investorene ble ansett som markedsmanipulatorer av de store investorene, som ville beholde sin totale dominans over aksjemarkedet. Denne utradisjonelle manipuleringen av aksjemarkedet er et godt eksempel på en kreativ mobilisering i akselerasjonismens ånd. Målet er ikke at én eneste handling skal føre til revolusjon, men at man er åpen for ukonvensjonelle former for politisk handling og tenkning.

Det er den samme åpenheten som er å finne i Avanesians tekst. «Akademia, akselerer!»: idéer skal ikke kun finne sted innenfor en statsstøttet iglo (universitetet), fylt med snevre nisjer som den alminnelige mann ikke er i stand til å fatte. Heller skal man våge å gjøre akademiske disipliner populære og tilgjengelige, hvilket skjer ved å fjerne den alvorlige estetiseringen som fagene har tilegnet seg over tid. Avanesian skriver:

Etter å ha vært underlagt en allmenn estetisering av filosofien siden 1800, står vi bare igjen med de upro-

duktive alternativene vi kjenner så godt fra den ulykksalige postmodernisme-debatten: tåkelegging av grensen mellom litteratur og teori eller det uvitende stivsinnet hos de som vokter den akademiske renhetens gral (Avanessian 2021, 85).

Filosofien og den politiske tenkningen som sådan trenger å gjøre seg bedre kjent med det eksperimentelle, åpne og ukonvensjonelle. Likevel må man forstå akselerasjonismen slik den fremstilles av Avanessian og hans antologi som ett bidrag, som ikke nødvendigvis er konsekvent i sin mulighet for å realiseres, men som likevel utgjør et viktig bidrag om muligheten for en post-kapitalisme.

Fremtiden er ikke avbrutt, innsnevret eller berøvet sin immanens av akselerasjonistisk tenkning. Snarere er akselerasjonistisk tenkning selve definisjonen på hva en umerkelig kosmisk, immanent fremtid kan være, siden den kaster sitt blikk mot fremtiden uten først å tenke som et tenkende menneske, selv om den tenker fremtiden som uunngåelig og unngåelig forandring (MacCormack 2021, 68).

OMTALT BOK

Avanessian, Armen (red.). 2021. *Akselerasjon*. Oversatt av Anders Dunker, med etterord av Ørjan Steiro Mortensen. Oslo: Existenz.

ØVRIG LITTERATUR

- Avanessian, Armen; Brassier, Ray. 2014. *#Akzeleration#2*. Berlin: Merve Verlag.
- Badiou, Alain. 2002. *Paulus: Die Begründung des Universalismus*. München: Sequenzia.
- Fisher, Mark. 2009. *Capitalist Realism – Is There No Alternative*. Hampshire: Zero Books.
- Rosa, Hartmut. 2014. *Fremmedgjørelse og acceleration*. København: Hans Reitzels Forlag.

NOTER

1 I oppfølgeren, *#Akzeleration#2* (2014) skriver Avanessian at «Den grunnleggende overbevisningen til akselerasjonismen går ut på at det eneste seriøse politiske motsvaret til kapitalismen er å akselerere dens rotløse, fremmedgjørende, gjennomskuelige og abstraherende tendenser. Det betyr at man på ingen måte skal protestere, sabotere eller vente på at kapitalismen går under på basis av sine motsetninger (siden den aldri vil, og det visste Gilles Deleuze og Felix Guattari, at 'intet går under på basis av motsetninger')» (Avanessian & Mackay 2014, 7; min oversettelse).

2 Jeg baserer denne forklaringen på det Freud skriver i *Hinsides Lystprinsippet* (1920). Han har mange andre forklaringer på hvordan psyken reagerer på ytre stimuli, men jeg velger denne siden det er den forklaringen jeg er mest fortrolig med. Variasjonene mellom forklaringene handler om hva som er grunnlaget for territorialisering/deterritorialisering. Andre steder heter det for eksempel at ødipus-komplekset bidrar til å territorialisere fortrenget psykisk energi, eller at en nevrose eller repetitiv handling hjelper en pasient med å territorialisere en eksess av seksuell energi (Dora).

3 Her heter det blant annet «What, I have a dream? The peak of our dreams is a new app for our Dopples, it doesn't exist! It's not even there! We buy shit that's not even there. Show us something real and free and beautiful. You couldn't». Dette blir derimot bare til en trend, en god opptreden som «systemet» selvforsterkes av.

4 Dette poenget fremmer også Axel Honneths elev Hartmut Rosa i sin teori om senmodernitetens akselerasjon. Her heter det at hvis man overhodet skal tale om noen form for progressiv (venstre-)politikk anno 2010, er den i dag kjennetegnet av en politisk vilje til å senke hastigheten av den teknologiske og økonomiske utviklingen. Målet blir her å bibeholde en form for politisk kontroll som går i takt med samfunnets utviklingstempo og utviklingsretning (Rosa 2014, 83).

5 Her er Hartmut Rosa uten tvil den mest beryktede kommentatoren av begrepet om akselerasjon i modernitet.

6 En god andel av Avanessians bøker er trykket av Merve Verlag, inkludert gjeldende bok.

7 Det er også dette som utgjør forskjellen mellom Hartmut Rosas idé om at det som kjennetegner moderniteten er akselerasjon (hastighet, nåtidens krymping) og akselerasjonismen som her presenteres (utvidelse, ekspansjon). Den første betegnes som *Beschleunigung*, mens den andre kalles *Akzeleration*. Dette er viktig å påpeke siden begge grenene er ganske nye og kjapt kan blandes.

8 «Det akselerasjonismen vil presse frem, er en fremtid som er mer moderne – en alternativ modernitet som nyliberalismen i sin natur er ute av stand til å frembringe. Fremtiden må brytes opp nok en gang, for å løse horisontene våre og gi oss et utsyn mot Utsidens universelle potensial» (Srnicek & Williams 2021, 34).

9 «Skyldes samtidens utpregede motvilje mot enhver diskursstrategi som lykkes utenfor skolastikkens brede vei, bare at man er redd for å miste fotfeste i det lukrative kunstfeltet, som stadig er sultent på nytt teoretisk fôr? For en hel generasjon av spirende kunstnere og kuratorer er det åpenbart mindre og mindre som kan trette med tradisjonelle teoriredskaper, til tross for at institusjonene mobiliserer som aldri før» (Avanessian 2021, 80).

10 Med en uregelmessig ordstilling, strofesetting. Avanessian benytter også dette ordet i innledningen, hvilket gjør at det synes å ha en viktig plass i akselerasjonismen han presenterer: «I dag er tiden inne for antepasjon og akselerasjon, for å skifte ut samtidens katastrofisme. Øyeblikket er inne for et tidsskifte. For akselerasjonisme og *anastrofisme*» (Avanessian 2021, 13; min kursivering).

11 «Some students want Nietzsche in the same way that they want a hamburger; they fail to grasp – and the logic of the consumer system encourages this misapprehension – that the indigestibility, the difficulty *is* Nietzsche» (Fisher 2009, 24).

12 «[...] everything becomes blurred again, everything comes apart, but this time in a molecular and pure multiplicity, where the partial objects, the "boxes," the "vessels" all have their positive determinations, and enter into aberrant communication following a transversal that runs through the whole work; an immense flow that each partial object produces and cuts again, reproduces and cuts at the same time» (Deleuze & Guattari 1983, 69).

13 En svært god utlegning av tilfellet USA og arbeiderklassens trumpisme er å finne i Arlie Hochschilds *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right* (2016).

REPORTASJE FRA SKJERVHEIMSEMINARET 2021

KLOKSKAPENS MANGE FASETTER

Av Sindre Brennhagen, Sjur Sandvik Strøm & Arild Megard

Fjorårets Skjervheimseminar gikk av stabelen 10.–12. september. Seminaret, som er oppkalt etter den norske filosofen og samfunnsviteren Hans Skjervheim (1926–1999), har blitt arrangert 24 ganger siden 1996, med varierte temaer som rommer alt fra blant annet folkeskikk og naboskap, liberalisme, kapitalisme og utopier, til menneskelig *hybris* og ansvar i øko- og klimakrisens tid.¹ Tradisjonen tro ble også fjorårets konferanse avholdt på ærverdige Stalheim hotell i Voss, som med sin *Zauberberg*skel beliggenhet på en åsside og pittoreske panoramautsikt mot fjell, skog og elv ikke kun gir en behagelig sted å være borte fra bykjernens støyende larm, men som samtidig påkaller en følelse av å ha reist opp i en liten krok av den norske idéverdenen.

Selv om Nærøydalen utgjør en fin bakgrunn, er det verdt å bemerke at arkitekturen er vel så avgjørende for å legge til rette for et vellykket seminar. Spesielt ved ordskiftet ble det tydelig at rommets utforming bidro til at seminaret kunne fungere så godt som det gjorde. Ordskiftet innebar at gjestene ble invitert opp på talerstolen etter foredragene. Her fikk de som ønsket muligheten til å dele hvordan deres egen tankeverden ble berørt av foredragene eller dele hva enn man måtte ha på hjertet. Slik kunne små og store bidrag i sum utgjøre en god seminarhelg.

Flere av *Filosofisk supplements* redaksjonsmedlemmer, inklusivt undertegnede redaktører, deltok på seminaret, hvis tema var *praktisk klokskap*. Over tre dager ble tilhørerne lesset med informasjon og kritiske perspektiver anført av akademikere og andre meningsbærere. I denne lille reportasjen skal vi i varierende lengde rekapitulere et knippe utvalgte foredrag, og si noe om vårt overordnede inntrykk av seminarhelgen.

Med syv planlagte foredrag, et uvisst antall panelsamtaler, én prisutdeling og én konsert på programmet, var det en fullstappet helg med såkalt faglig påfyll og øvrig underholdning som ventet. Totalt var vi 18 studenter, majoriteten fra Universitetet i Oslo, som fikk tildelt stipend for å delta – penger som dekket kost og losji. Vi (Sindre, Sjur og Arild) ankom Stalheim hotell fredag ettermiddag, akkurat i tide til å innlosjere oss, smått utforske omgivelsene og beundre en noe tåkedekket utsikt før seminaret ble sparket i gang.

Hilde Vinje: «Aristoteles om *fronēsis* – praktisk klokskap»

Hilde Vinje, førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Agder, fikk æren av å åpne ballet med et foredrag om Aristoteles' begrep *fronēsis*, som for ham er å betrakte som en intellektuell dyd, en type ervervet (erfaringsbasert, oppøvd) kompetanse i å gjøre forholdsmessige vurderinger og utvise skjønn: bruke rette midler på rett tid for å oppnå bestemte formål. Vinje redegjorde først for de sentrale aspektene ved dette begrepet, dernest knyttet hun det an til Aristoteles' etikk som sådan og viste hvilken rolle *fronēsis* spiller i Aristoteles' konseptualisering av moralsk dyd, før hun videre forsøkte å aktualisere begrepet ved å applisere det på konkrete problemstillinger i vår tid. Ikke overraskende var blant annet klimakrisen ett av saksområdene Vinje tok for seg, men det var diskusjonen om teknisk ekspertise og praktisk klokskap innen helse- og omsorgsektoren som virkelig tente en undrende gnist hos tilhørerne.

I den påfølgende spørsmålsrunden etter foredraget tok nemlig en overvekt av leger ordet og spurte Vinje hvilke rammer dagens system – kjennetegnet av tiltakende byrå-

kratisering og målstyring, hvor ansatte bruker stadig mer tid på å rapportere og loggføre arbeidsoppgavene sine, med tilsvarende mindre tid til å faktisk utføre dem – gir for å kunne utøve den skjønsmessige vurderingsevnen Aristoteles snakker så varmt om. Flere av spørsmålsstillerne ga uttrykk for at det er svært vanskelig, for ikke å si umulig i mange tilfeller, å velge det de anser å være rette midler til rett tid å oppnå ønsket resultat; de til enhver tid «godkjente» standardprosedyrene skal følges til punkt og prikke, og ethvert avvik fra disse normene skal møysommelig registreres i protokollene, hvilket innebærer at selv om de – med all sin opparbeidete kunnskap som følge av årelang praksis på feltet – mener én behandling er kvalitativt bedre enn den sedvanligvis gitte, har de bortimot ingenting de skulle sagt. En åpenbar konsekvens av at selv eldre og erfarne leger ikke gis rom til å gjøre det de mener er best i spesifikke enkelttilfeller, er at yngre leger – de som en dag skal ta over – dermed ikke blir eksponert for denne typen utøvelse av yrket, denne måten å balansere teoretisk kunnskap og praktisk skjønn på.

Vinje møtte de engasjerte spørsmålsstillerne på en forbilledlig måte, med både forståelse for deres frustrasjon og velfunderte refleksjoner over nødvendigheten av tillit – tilliten systemet burde ha til individet, tilliten arbeidsgiver burde ha til at arbeidstaker står best stilt til å vurdere situasjonen vedkommende selv står i og jobber med. I tillegg til diskusjonen om den praktiske klokskapens vilkår innenfor disse institusjonelle rammene, ble det også stilt spørsmål om hvilke implikasjoner den teknologiske utviklingen kan ha for *fronēsis*-begrepet, slik Aristoteles opprinnelig formulerte det. Også her klarte Vinje å fremheve aktualiteten av Aristoteles' etikk. Alt i alt er vi fristet til å si at denne første seansen satte en filosofisk grunntone som resonnerte gjennom resten av seminaret – både i de formelle innleggene og ordskiftene, men også rundt middagsbordet.

Dag Hareide: «Vår avhengighet av naturen, viser det igjen i politikken?»

Før seminaret startet ble det annonsert at en av de planlagte foredragsholderne ikke hadde anledning til å delta. Heldigvis finnes det en mann i kongeriket ved navn Dag Hareide som sa seg villig til å vikariere på kort varsel. Og la oss si det på denne måten: Det var ingenting ved den tidligere Nansenskolerektorens foredrag som tilsa at dette var noen nødløsning! Snarere var dette en engasjerende og nøye gjennomtenkt appell om hvilke nødløsninger vi trenger i dag.

Med utgangspunkt i sin seneste bokutgivelse – *Mennesket og teknomaktene* (Aschehoug 2020) – la Hareide

punktvis frem prinsipper for hvordan vi skal forholde oss til utfordringene klima- og naturkrisen har stilt oss overfor og hvordan dette problemkomplekset må sees i sammenheng med den teknologiske utviklingen og masseovervåking. Det mest gripende og minneverdige øyeblikket i Hareides foredrag var nok da han ba salen om å ta innover seg hvordan det bare under gressplenen utenfor hotellet finnes en uoverskuelig mengde levende vesener som kontinuerlig legger til rette for at vi trygt kan gå rundt (og kontemplere?) på den. Ifølge Hareide er denne kjensgjerningen noe vi alt for sjeldent tenker over, og kanskje kan det innby til en viss økologisk ærefrykt å ta i betraktning at vi står på tusenvis av usynlige kjempers skuldre?

Gunn-Britt Retter: «Urfolkskunnskap og søken etter gjensidighet i naturen»

Gunn-Britt Retter, leder av Arktis- og miljøavdelingen i Samerådet og tidligere sametingsrepresentant i to perioder (2005–2013), innledet sitt foredrag med å sitere den tyske legen, musikkforskeren, teologen og filosofen Albert Schweitzers berømte biosentriske *dictum* «ærefrykt for livet». Med en gøyal anekdote kunne hun fortelle at hun virkelig hadde etterlevd dette prinsippet i praksis da hun arbeidet med foredraget sitt: På en eller annen måte hadde en edderkopp forvillet seg i nærheten av henne, noe som medførte at hun skvatt og sølte kaffe over hele PC-tastaturet. Den lille, men tidvis fryktinngytende krabaten kom likevel fra situasjonen med livet i behold – hun geleidet den ut vinduet. Med andre ord: Man må ha ærefrykt for livet, selv når det får deg til å ødelegge utstyr verdt noen (mange) kroner.

Selv med en lettbeint innledning lå det et tydelig alvor til grunn. Temaet for Retters foredrag var ett hun både hadde stor faglig innsikt i og – ikke minst – en nær, personlig forbindelse til. Som sjøsame, oppvokst i bygden Nesseby (Unjárga) i Sør-Finnmark, har Retter selv fått se og erfare hvordan tradisjonskunnskap overleveres fra én generasjon til den annen, måten bærer av nedarvet viten viderefører den til den yngre garde.

Grovt skissert handlet Retters innlegg i stor grad om hvorledes denne typen kunnskap – forstått som erfaringsbasert, praktisert og kollektiv viten – skiller seg vesentlig fra den dominerende, enn si hegemoniske, antroposentriske rasjonalismen som har rådet og definert det vestlige sannhetsidealet gjennom århundrer. Hun problematiserte videre hvordan dette bio- eller økosentriske verdensbildet har blitt devaluert, forsøkt fortiet og utradert, som følge av en type kulturell sjåvinisme så vel som grunnet det faktum at urfolkskunnskapen ikke er *nedskrevet*, formulert som

falsifiserbare læresetninger i klassiske vitenskapelige avhandlinger. Urfolkskunnskapen Retter talte om, *árbediehtu*, som hun så levende beskrev med bruk av historiske og personlige fortellinger, er basert på muntlig overlevering og praktisk utøvelse – man skal se selv, med egne øyne og med bruk av egen kropp, hvordan kunnskapen kommer til uttrykk i et intimt samspill mellom mennesket og dets omgivelser, hvordan den hviler på en uløselig forbindelse mellom individ og fellesskap, det menneskelige så vel som mer-enn-menneskelige kollektiv. I en artikkel publisert i *Morgenbladet* beskriver hun den på følgende måte:

Det er et særegent kunnskapssystem, en forståelse som er dyp og kompleks. [...] Urfolk-kunnskap er en systematisk metode å tenke og vite på, som er knyttet til fenomener på tvers av biologiske, fysiske, kulturelle og lingvistiske systemer. Urfolk-kunnskap eies av kunnskapsbærerne, ofte kollektivt, og er uttrykt og overført gjennom urfolkspråkene. Kunnskapen er kvalitetssikret gjennom årtusener, og utvikler seg stadig (Retter 2021).

Et eksempel hun anførte omhandlet hvor mye man kunne tillate seg å fiske hver sesong, hvor mye man kunne uthente fra naturen uten at den ble skadelidende. Her var det veiledende ordtaket at hvis man ved inngangen til neste sesong hadde igjen fisk fra den forrige, hadde man overfisket, tatt unødvendige mengder liv, noe som i tur ville føre til at man fikk dårligere fiskelykke i den kommende. Samtidig, understreket Retter, er ikke dette et uttrykk for mer instrumentell økosentrisme, hvor man kun «passer på» naturen ved å ikke overutnytte den, og således kun tilskriver den en viss verdi i kraft av at den hjelper mennesket. Nei, når de gjør inngrep i naturen eller tar noe vekk fra den, må de passe på å gi noe tilbake til den, slik at man ikke forstyrrer miljøets helhetlige balanse og velvære, det økologiske *equilibrium*. Man må utvise takknemlig og ærefrykt overfor de gavene man mottok fra naturen, for det var ikke – og er ikke den dag i dag – for gitt at den overøser oss med godene vi lever av. Denne holdningen gir seg til kjenne også i språket: «Å fiske laks er på nordsamisk 'bivdit luosa', men ordet 'bivdit' kan også bety å be om laks» (Ibid.).

Enkelte vil kanskje likevel hevde det lurer en antroposentrisk fare i bakgrunnen, hvor ansvaret for naturen blir noe sekundært, avledet av menneskets primære omsorg for seg selv og selvtilskrevne suverene verdi. Nå lar det seg mer eller mindre alltid gjøre å fremsette en slik kritikk, med mindre man forfekter en radikal bioegalitarisme som ikke vedkjenner noen spesifikk livsform høyere status enn

andre. Men en slik innvending blir muligens i overkant teoretisk og fjernt fra den nære praksis, det levde liv, når temaet er ulike kulturers konkrete måte å tilnærme og relatere seg til naturen.

Retter foregrep likevel en avart av denne antroposentriske anklagen. Hun påpekte blant annet at det har vært bosetninger på samiske områder i mange hundre – ja, tusen – år, men at sporene etter dem er få og minimale, bortimot ikke-eksisterende. Hvordan kan det ha seg? Jo, spekulerte Retter, det kan da vitterlig skyldes at de nettopp evnet å opprettholde en likevekt i sine næromgivelser, at sluttresultatet – den langvarige effekten deres handlinger hadde på naturen – viser seg som ubestridelig økosentriske, i betydning setter landskapet først, tar hensyn til langtidsperspektivet, fremtiden, organismene som kommer etter dem. Altså treffer ikke antroposentrisme-innvendingen i praksis, om enn den skulle gjøre det i teori.

Den generelle betegnelsen for de typer erfaringsbasert viten Retter redegjorde for i dette foredraget, og som hun skrev en artikkel om i antologien *Det går til helvete. Eller?* (2020),² kan kalles en form for «stille kunnskap». Dette er et begrep som åpner for flere fortolkninger: i) Kunnskapen er stille fordi mange av dens tidligere bærere for lengst har gått bort, samtidig som den lever videre i dem som forvalter den kulturhistoriske kunnskapsarven; ii) den er stille fordi den ikke er å finne i sin helhet katalogisert i forskningsarkiver og på universitetsbiblioteker; iii) den er stille fordi den har blitt aktivt stilnet, både *direkte* gjennom misjonering, assimileringregimer av typen fornorskingspolitikk og forskjellige forbud mot å praktisere samisk kultur, og *indirekte* gjennom at områdene hvor den blir utøvd *in situ*, hvor den hører hjemme, nærmest alltid blir ofret først når det kommer til større statlige prosjekter à la vindturbiner, som kaster «lange, bevegende slagskygger» over vidda, med Retters egne ord.

Ad sistnevnte punkt utbroderer Retter om det hun kaller «grønn kolonisering» i ovennevnte Morgenbladet-artikkel. Utfra de seneste rapporters estimater, vil effektene av de globale klimaendringene ramme nordlige deler raske og hardere enn sørlige deler av Norge. Klimaendringene vil forløpe to til tre ganger hurtigere i Sápmi-områder enn i andre, skriver Retter; når det nå virker uunngåelig at verden styrer mot halvannen til to graders økning, er det verdt å minne om at dette medfører en stigning på fire til seks grader i Arktis, i verste fall opp mot åtte (Ibid.). Men det er likevel ikke klimaendringene i seg selv som utgjør den mest umiddelbare trusselen mot samisk kultur, ifølge Retter. Nei, det er snarere de *sekundære* effektene av dem, det som skjer når statlige myndigheter vedtar grandiose

planer og iverksetter bygningsprosjekter for å forhindre krisens videre eskalering, rettere sagt: midlertidig bremse den. Visse inngrep må jo gjøres av «ren nødvendighet», som det gjerne sies, og da legger man eksempelvis vindkraftverk så langt unna urbane områder som man kommer. Det gis følgelig konsesjon i operative reinbeiteområder, i tillegg til at infrastrukturen som kreves for å drifte disse anleggene legger beslag på store landområder. «En turbin tar ikke kun jordstykket det står på», skriver Retter, og påpeker at man trenger både veier og tilhørende strømnnett for å frakte den produserte energien ut til markedet (Ibid.).

Det er også en kjensgjerning at omleggingen fra fossilt brennstoff (bensin, diesel) til elektrisk drevne kjøretøy forutsetter tilgang på mineraler. Man trenger kobber fra gruver på samiske områder, veinett og «kraftige strømlinjer og tillatelse til utslipp av miljøgifter i fjorden», som hun poengterer videre (Ibid.). På denne måten blir landområdene i Sápmi ofret på det grønne skiftets alter; de få stedene hvor en bærekraftig og økologisk informert forvaltning av naturen faktisk forekommer, mye grunnet kulturen som gjør det, blir konsekvent nedbygget og fragmentert helt til de står igjen som ørsmå flekker, bruddstykker av natur, i et metallisk ørkenlandskap. I en oppsummerende passasje skriver Retter følgende:

Man kan trygt si at klimaendringer fører til en massiv endring i bruk av arealer og at Sápmi fortsetter med å være ressursleverandør for staten og kapitalen utenfra. Det grønne skiftet er intet annet enn en fortsatt utvinning av ressurser i samiske områder, slik tradisjonen har vært siden de tidligste møtene mellom kulturene. Forskjellen er at ressursutnyttelsen har fått en fin farge, grønn – vi kaller det for grønn kolonisering (Ibid.).

I den her siterte artikkelen, så vel som i foredraget avholdt på Skjervheimseminaret, advarer Retter mot å se all natur som ett og det samme, at det ikke spiller noen rolle hvorhen slike kraftverk etableres og hvilke spesifikke landområder som går tapt i prosessen. Det er forskjell på natur: Å hogge ned en plantet monokultur grantrær, en arketyypisk driftsskog i norsk sammenheng, kan ikke sammenlignes med utarming av biodiversiteten som vil finne sted dersom Sápmi-områdene går tapt. Her er det for øvrig verdt å minne om forbindelsen mellom biologisk og kulturelt mangfold, mellom livsformer og levemåter, og hvorledes utryddelsen av dem går hånd i hånd. Det er et faktum at 80% av jordens biodiversitet befinner seg på urfolks land, til tross for at de utgjør mindre enn 5% av jordens

totale befolkning (Sena 2020). Altså er det et paradoks, for ikke å si direkte selvmotstridende, å skulle «forhindre økokrisen» eller «bevare naturen» ved å aktivt nedsable de ytterst få stedene hvor mangfoldet til en viss grad fremdeles blomstrer.

Kanskje er det i slike tilfeller instruktivt å tale om *homogenocen*, som Thomas Hylland Eriksen nylig beskrev som «ensrettingens tidsalder», en forflatningens og variasjonsforringelsens tid, hvor «forenklingen og standardiseringen finner sted med hensyn til både natur og kultur» (Eriksen 2021). For det er ikke til å komme unna at i den innværende geologiske epoken *antropocen*, viden kjent som «menneskets tidsalder», er det ikke alle mennesker – samtlige folkegrupper på tvers av verdensdelene, sosioøkonomiske klasser, osv. – som er svar skyldig. Likevel har det seg slik at de som etter alle solemerker har gjort en utmerket jobb med å bevare naturen, og som har vært en undertrykt minoritet i mange århundrer, som må bære den tyngste børen – som ser sine vidder, fjorder og fjell systematisk ofret for «vårt felles gode». Attpåtil skjer det under dekke av å være noe miljøvennlig, de bakenforliggende kapitaldrevne motivene vaskes grønne av bedrifter som ser sitt snitt til å utvide sin virksomhet samtidig som de kan gjemme seg bak edle motiver. Det er disse forbindelsene som ligger til grunn for Retters begrep om «grønn kolonisering», forbindelser som må kunne sies å være alt annet enn overraskende eller kontroversielle å påpeke, selv om ordet «kolonisering» fort vekker harme i enkelte kretser.

Hvis jeg (Sindre) husker noenlunde rett, avsluttet Retter sitt foredrag på Skjervheimseminaret på samme måte som hun avslutter Morgenbladet-artikkelen og sitt bokkapittel i *Det går til helvete. Eller?*, nemlig med å sitere et utdrag fra appellen den svensk-samiske artisten Sofia Jannok holdt under klimademonstrasjonen i Jokkmokk (Jáhkámáhkke) i 2020. Jannoks ord får også her tjene som avslutning:

Vi joikar inte OM renen, vi går inte PÅ stigarna, vi vadar inte LANGS stränderna, utan vi joikar renen, vi går stigarna, vi vadar vattnet. Behövs inget 'om', 'langs' eller 'i' för vi är en del av omgivningarna. [...] Vår identitet är så kopplad till omgivningarna, så skadar du dem, så skadar du oss. Ett ingrepp i naturen är et vidöppet sår i hjärtat. Vi är naturen som skyddar sig själv (Jannok sitert i Retter 2020, 67).

Jon Bojer Godal og Lena Lindgren: «Samtale om handlingsbåren kunnskap»

Jon Bojer Godals bidrag til seminaret dreide seg rundt



To slitne seminardeltakere avbildet av den tredje: Sjur Sandvik Strøm til venstre, Sindre Brennhagen til høyre. Fotografi av Arild Megard.

nøkkelbegrepet «handlingsbåren kunnskap». Han argumenterte for at det er mye kunnskap som går tapt hvis man bare kan formidle kunnskap gjennom språk. Ved et seminar der borgere samlet seg for å undersøke Aristoteles' *fronēsis*-begrep, med språket som verktøy, var Godals praksisnære holdning et berikende bidrag. I stil med budskapet benyttet Godal selv anledningen til å formidle ved å skape. I løpet av samtalen med Lena Lindgren spikket han en pil som gjennom århundrer er blitt brukt til å jakte fugler i Norge. Deretter gikk han ut for demonstrerte redskapet han hadde formet. Deltakerne kunne følge med gjennom Stalheims panoramavinduer.

Selv om Godal demonstrerte makten og effektiviteten til taus og handlingsbåren kunnskap, var ikke det han formidlet med ord uten innhold. Ved opplæring i tradisjonshåndverk, fortalte han, er det et avgjørende poeng at læremesteren aldri vurderer elevens teknikk, fremferd eller resultat. Mesterens bidrag er å gjøre. Elevens oppgave er å se, for så å prøve selv. Vurdering av resultat og verdi – om arbeidet er godt nok – gjøres hos den enkelte. Bare slik kan læregutt bli mester, fordi han har trent seg til å ta kloke avgjørelser gjennom å stå til ansvar for eget arbeid. Videre svarte Godal enkelt på tilsynelatende avanserte spørsmål om etikk og fornuft. Han reflekterte at en trebåt er god hvis den går godt i vannet. Det er ikke vanskelig å se at dette resonnerer med Aristoteles' etikk, der også moral er tett knyttet til funksjon.

Kritiske innvendinger mot Godals bidrag vil hevde at det kan fremstå romantiserende over en type livsverden som tilhører fortiden. I vår del av verden skapes ikke lenger båter (eller andre ting for det saks skyld) av menneskene som skal bruke dem. I Møre og Romsdal, en av stedene der Godal har høstet erfaringer, har generasjon etter generasjon lært å lage trebåter av dem som kom før dem. Siden andre verdenskrig er tradisjoner som denne brutt. Godals dokumentasjonsarbeid har bevart nok av håndverkstradisjonene til at vi kan beholde et kikkhull inn i en livsverden der Aristoteles' overveielser og dydsbegrep med all sannsynlighet harmonerer langt bedre enn i vår egen.

Dersom en ikke ble imponert over Godals filosofiske innsikter, kan man i det minste la seg imponere over dette: Da Godal testet den tradisjonelle «Geitbåten» fra Møre i NTNUs bølgetank, viste det seg at den var mer hydrodynamisk enn noen annen båt som er blitt testet der. Om ikke annet demonstrerer dette at det folk før oss også var fornuftige, og at det fremdeles er klokt å se til de som har kunnskap hvis man vil lære.

Sammenfatning og beskjed til interesserte

Det var ikke bare under selve foredragene og i påfølgende spørsmålsrunder at det ble utvekslet meninger og inntrykk – vel så mye av diskusjonen foregikk under måltidene og i kaffepausene. Om man ikke nødvendigvis tør å ta til seg mikrofonen og snakke foran hele forsamlingen, legger de mer uformelle settingene til rette for at man plutselig kan få en foredragsholder på tomannshold og samtale med vedkommende. Seminaret åpner med andre ord for at man kan være både *deltakar* og *tilskodar*, for å si det med Skjervheim selv. At seminaret attpåtil dekker kostnadene, såfremt man får innvilget stipend, er et gedigent pluss (tatt i betraktning hvor magert studentbudsjettet gjerne er).

At det kan skje mye i løpet av et par dager, er en av lærdommene vi sitter igjen med etter vår deltakelse: inntrykkene var mange, dagene var lange, et verdenshav av informasjon og ervervet kunnskap skyttet til stadighet innover oss dødelige tilhørere, og av de grunner har vi ikke kunnet gi en fullstendig oversikt over samtlige foredrag. Dette må dog kunne sies å tale ettertrykkelig til seminarets fordel. Vi vil derfor oppfordre interesserte lesere til å søke seg til fremtidige Skjervheimseminarer, man trenger kun å redegjøre kort for hvorfor man har lyst til å dra dit – noe vi her håper å ha gitt en håndfull grunner til.

LITTERATUR

- Eriksen, Thomas Hylland. 2021. «Vi må ta alternativene til den globale kapitalismen på alvor». Publisert på *Morgenbladets* nettside 22.10.2021. Link: <https://www.morgenbladet.no/ideer/essay/2021/10/22/vi-ma-ta-alternativene-til-den-globale-kapitalismen-pa-alvor/>.
- Hareide, Dag. 2020. *Mennesket og teknomaktene*. Oslo: Aschehoug.
- Retter, Gunn-Britt. 2020. «Å skrive sorg». *Det går til helvete. Eller?* (red.: Knut Ivar Bjørlykhaug & Arne Johan Vetlesen). 57–67. Oslo: Dinamo forlag.
- . 2021. «Vi kaller det for grønn kolonisering». Publisert på *Morgenbladets* nettside 15.01.2021. Link: <https://www.morgenbladet.no/ideer/essay/2021/01/15/vi-kaller-det-for-gronn-kolonisering/>.
- Sena, Kanyinke. 2020. «Recognizing Indigenous People's Land Interest is Critical for People and Nature». Publisert på WWFs nettside 22.10.2020. Link: <https://www.worldwildlife.org/stories/recognizing-indigenous-peoples-land-interests-is-critical-for-people-and-nature>.

NOTER

- 1 En oversikt over tidligere seminarer finner man her: <https://skjervheimseminaret.no/historikk/>.
- 2 «Å skrive sorg», side 57–67 i *Det går til helvete. Eller?* (red.: Knut Ivar Bjørlykhaug & Arne Johan Vetlesen).

OVERSETTELSE

HERAKLITS OPPGJØR

MED HOMER

ET UTVALG AV HERAKLITS FRAGMENTER

Innledning, oversettelse og kommentarer ved Isak Hærem

Om man hadde spurt en greker fra 500 f.Kr. hva de trodde om fri vilje, ville man trolig ha blitt møtt med forvirring.¹ Det betyr naturligvis ikke at de manglet ethvert begrep om frihet: For eksempel var forskjellen mellom de frie og de kuede – slaver – allestedsnærværende i dagliglivet. Satt på spissen kan man kanskje si at en gresk enehersker ikke var så mye mer enn et avgjørende nederlag unna å bli noen andres slave.

Ifølge Frede (2011, 19–30) hadde heller ikke Aristoteles (384 f.Kr.–322 f.Kr.) noe begrep om vilje («notion of will»). Likevel er det flere ord hos Heraklit (og hos tidligere forfattere som Homer) som det ikke er så lett for oss å forstå som noe annet enn nettopp uttrykk for *vilje*. På gresk inkluderer dette ord som *ethelō*. Hos Homer betyr nok dette ordet helst at man går med på noe, men også å ønske noe, og som partisipp kan det også bety «villig» (se LSJ, s.v. ἐθέλω I.1 og 3; se også om Bruno Snells argumentasjon nedenfor). Hos Heraklit finner vi imidlertid flere steder hvor en slik betydning ikke kan gi mening, som i nr. 13, 16 og 21 nedenfor, hvor *ethelō* forekommer. Der må ordet bety noe i retning av det man har lyst på eller begjærer. Fortsatt er det altså ikke snakk om *vilje* slik som vi tenker på ordet i dag.

Her oversetter jeg 33 av drøyt hundre fragmenter.² Forhåpentligvis vil utvalget kunne gi et bilde av Heraklits frihetsbegrep og hvordan dette kan stå i kontrast med Homers begrep om frihet – eller egentlig mangelen på et slikt begrep. Noen inngående eller fullstendig behandling

av dette temaet er det dessverre ikke mulig å gi her, men jeg håper at det gjennom oversettelser av noen av Heraklits fragmenter, vil være mulig å få et første innblikk i en tidlig gresk tenkers syn på frihet.

Siden Homer er et helt avgjørende bakteppe, vil jeg her sitere et litt lengre utdrag fra 16. sang i *Iliaden*. For selv om man ikke finner noen diskusjoner av «fri vilje» i de homeriske diktene, er det liten tvil om at de hadde detaljerte forestillinger om hvordan alle ting utspilte seg. I dette utdraget vurderer Zevs å redde sønnen sin, Sarpedon. Sarpedon er forutbestemt til å dø på slettene foran Trojas murer, men Zevs overveier å gjøre noe med det:

Grepet av ynk ble den rådnlle Kronos' sønn, da han så dem [Patroklos og Sarpedon].

Mælte han da til Hera, sin verdige søster og hustru:

«Å, for en sorg, om min kjæreste helt Sarpedon må falle nu for Patroklos, Menoitios' sønn, efter skjebnens beslutning. Tvilende banker mitt hjerte i barm, når tankene drøfter om jeg skal rive ham bort fra de gråsvangre kampe og føre høvdingen levende hjem til Lykias fruktbare egne, eller jeg nu skal volde hans fall for Patroklos' hender.»

Harmfull svarte ham da den mørkøyde verdige Hera:

«Kronos' sønn, du veldige gud, hva er det du sier? Vil du da frelse en dødelig mann, som skjebnen, den grumme, kåret for lengst, fra en jammerfull død på den larmende valplass? Gjør det; men ei vil din gjerning bli rost av samtlige guder.»

(P. Østbys gjendiktning (Aschehoug 2017), 16. sang, vers 431ff.)

Tanken bak dette sitatet er å vise at hos Homer er skjebnen noe som er ubøyeelig for mennesker, mens det for gudene – eller i hvert fall for Zevs, Kronos' sønn – kan være mulig å endre skjebnebestemte hendelsesforløp.

Utdraget illustrerer også at homeriske helters skjebner er tett knyttet opp mot gudene. I *Iliaden* blir dette tydelig ikke bare gjennom gudenes inngripener i hendelsene rundt Troja, men også gjennom heltenes omtale av det som hender. Det mest slående eksempelet er kanskje Agamemnons bortforklaring av sin fremferd i konflikten med Akhillevs i begynnelsen av *Iliaden*: «Kroniden Zevs bandt meg skikkelig med en tung blindhet (*atē*)» (2. bok, vers 111; min oversettelse). Uten denne blindheten, får vi tro, ville Agamemnon ha unngått konflikten med Akhillevs og alle problemene det forårsaket. Zevs, den viktigste olympiske guden, førte Agamemnon bak lyset og fikk ham til å gjøre ting verre. Og i tillegg, noe jeg diskuterer i forbindelse med fragment 15, kan han hevde at han ikke har noe ansvar for det som skjedde, siden det var Zevs som lurte ham.

Interessant er også Bruno Snells argumentasjon i en bok som iblant anses litt *passé*, nemlig *Die Entdeckung des Geistes* («Åndens oppdagelse» fra 1946, gjenutgitt 2011).³ Han diskuterer hvordan Heraklit har *dybde* der Homer har *mengde*, og skriver blant annet følgende: «Homer kan ikke si 'halvt frivillig, halvt ufrivillig', men sier ἑκὼν ἀέκωντι γέ θυμῷ [*Iliaden*, 4. sang, 43. vers]: 'han var villig, men *thymos*-en var uvillig'» (Snell 2011 [1946], 27; min overs.).⁴ Uten å gå inn på hva slags organ *thymos* er hos Homer, er poenget at det ikke finnes noe enkelt organ hvor det foregår en konflikt eller strid. Dersom man er usikker på hva man skal gjøre, handler det altså ikke om en *indre* konflikt hos en slags enhetlig person, men snarere at forskjellige kroppsdelene har motstridende innflytelse innad i en slags flerhet.

Den homeriske måten å oppfatte et menneske på, er nært knyttet til problemene vi møter i tolkningen av Heraklit. På et moralsk plan mener de fleste utgiverne og kommentatorene at Heraklit tar et oppgjør med det homeriske synet på mennesket som uten moralsk ansvar, og i så fall har Heraklit en klart etisk slagside.⁵ Det har det tradisjonelt ikke vært så stort fokus på.⁶ Man har gjerne sagt at en interesse for menneskene og det spesifikt menneskelige, det kom først med Sokrates; de førsokratiske filosofene var derimot først og fremst opptatt av verdensordenen, *kosmos*. Ifølge Laks (2002) kan man i grove trekk finne to måter å forstå Sokrates som en banebrytende skikkelse på. Én antikk tradisjon, den etter Xenofon og Cicero, mente at filosofene før Sokrates først og fremst drev med undersøkelser av naturen, hvor Sokrates som den første begynner å interessere seg for menneskene. Heraklits fragmenter inneholder også mange ting som passer godt med en slik naturorientert virksomhet, men går også klart utover et rent empirisk forehavende, og mange fragmenter har et

mye mer etisk eller politisk enn naturvitenskapelig tilsnitt, for å bruke et anakronistisk uttrykk. Den andre tradisjonen følger Platons og Aristoteles' fremstilling av Sokrates som opphavsmannen til et brudd med de tidligere tenkernes *fremgangsmåte*. Sokrates interesserte seg for definisjoner og for kunnskap. Også i denne sammenhengen kan Heraklit tjene som en forløper, siden fragmentene hans viser tilløp til en problematisering av kunnskap og hva man kan ha kunnskap om, samt kritikk av begrepsbruk hos tidligere skikkelser, slik som Hesiod (B106 DK, ikke oversatt her).⁷

Dersom vi skal se på Heraklit som en tenker som tar et oppgjør med homerisk etikk, er fragment B119 DK avgjørende. I oversettelse kan det lyde som følger: «Menneskets karakter er hans skjebne». (En annen løsning følger som oversettelse nr. 15 nedenfor.) På gresk består fragmentet bare av tre ord. Med originalens kasus som subskript, kan vi på norsk gjengi de tre ordene direkte med «*karakter*^[NOMINATIV] menneske^[DATIV] *demon*^[NOMINATIV]». Den syntaktiske flertydigheten ligger først og fremst i om vi forstår «menneske» som fordels- eller eiendomsdativ til *ēthos* («karakter») eller til *daimōn* («skjebne, gud»). Avhengig av hva man velger, er mulige oversettelser alt fra «et menneskes karakter er hans skjebne» til noe slikt som «sedvanlig oppførsel er menneskets fordelingsprinsipp», eller til og med «væremåte er menneskets gud» (ytterligere diskusjon gis til oversettelsen).

Gitt en slik flertydighet, hvordan skal man gå frem som oversetter? Med mindre det skulle vise seg mulig å gjenskape tvetydigheten på norsk, vil man være tvunget til å velge én av mange mulige meninger. Min hensikt er i alle slike tilfeller å gi en oversettelse som i så stor grad som mulig unngår å fordreie forståelsen av Heraklit. Det forsøker jeg å oppnå ved å holde meg tett opp mot den originale teksten, gjengitt med stort sett hverdagslig og enkel norsk. De språklige spørsmålene som oppstår, er flere enn at jeg kan gå gjennom samtlige her, men av de det er spesielt verd å nevne, skiller oversettelsen av *logos* og *psykhē* seg ut.

Logos er ordet som har gitt oss alt fra *logikk* til alle ordene som slutter på *-logi*. Hos Homer er ordet knapt brukt, med bare to forekomster. Innen vi kommer til Heraklits tid, betyr ordet mer generelt en enten muntlig eller skriftlig beretning som sammenfatter noe, noe som ligner på den begrensede bruken man kan observere i de homeriske diktene. Om det på det tidspunktet også hadde fått betydningene det senere skulle få, deriblant *fornuft*, er det en del uenighet om.⁸ For å nevne to ytterpunkter, forstår Kirk (1954, 39) *logos* som et slags prinsipp som verden styres i henhold til («formula of things»), mens West (1971, 124–9) argumenterer for at *logos* ganske enkelt betyr or-

dene Heraklit taler eller skriver. Diskusjonen får stadig nye innlegg, og de fleste plasserer seg et sted mellom de to ytterpunktene. Min lesning av *logos* i disse oversettelsene er ganske tett opp til det som Johnstone (2014) argumenterer for. Han påpeker at ordet har en ganske fast betydning hos forfatterne som Heraklit nevner og trolig har hatt kjennskap til, nemlig en beretning som skal ha en bestemt betydning eller funksjon.⁹ Denne beretningen kan så ha større eller mindre grad av uavhengighet fra personen som ytrer den. En slik tolkning ser ut til å kreves av fragmenter som dem jeg har oversatt som nummer 1, 2 og 3 nedenfor, hvor Heraklit i så fall sier at det ikke er på *ham* man skal høre, men på det han sier, og at denne *logos* er evigvarende og felles. Johnstone tolker dette dithen at Heraklit hverken bruker *logos* for å betegne noen form for naturlov eller som en betegnelse på det han har sagt eller skrevet (som ville vært den vanlige bruken av ordet). Heraklit overrasker likevel, ifølge Johnstone, ved at han bruker *logos* som en betegnelse på hvordan verden vedvarende fremstår overfor mennesker (2014, 21). Sagt annerledes: Hvordan verden fremstår som et sammenhengende fenomen eller lignende. *Logos* betegner da ikke en form for tale, men det at verden forholder seg på et spesifikt vis. Forskjellen fra tolkningen hvor *logos* faktisk forstås som et kosmisk prinsipp, er kanskje ikke så stor, men jeg mener likevel at det er verdt å forsøke å forklare Heraklits bruk av *logos* på måter som unngår et fullstendig brudd med øvrig bruk av ordet. Til syvende og sist kan disse oversettelsesvanskene imidlertid sies å være vårt problem: Så vidt meg bekjent finnes det nemlig ikke antikke kilder som diskuterer Heraklits bruk av ordet *logos*, slik man på morsmålet som oftest ikke tenker over – eller har behov for å tenke over – de fleste ordene man bruker.

Videre til neste problemord: *Psykhē* er et ord vi kjenner igjen fra moderne ord som *psykisk*, *psykologi*, osv. Hos Homer betydde ordet nærmest «spøkelse» eller «pust», mens det i senere gresk og kristen kultur kom til å bety «sjel». Homers *psykhē* er noe fysisk, og det er det også hos Heraklit – faktisk ser Heraklit ut til å tenke på sjelen som bestående av en slags fyrig luft (Bretegh 2007). Likevel er det tydelige forskjeller mellom det homeriske og det heraklitiske begrepet *psykhē*, og allerede Karl Reinhardt (1916, 201) skrev at man hos Heraklit for første gang har å gjøre med noe som fortjener navnet *psykologi*.

Hva *psykhē* skal bety i enhver sammenheng hos Heraklit, er ikke alltid godt å si, men at begrepet er viktig, er hevet over enhver tvil. Iblant ser man at Heraklit hedres som den første til å samle menneskets forskjellige evner og mentale fakulteter i et enkelt organ, nemlig «sjelen», og at

dette er et «selv»,¹⁰ men slikt er det alltid vanskelig å si med sikkerhet når man har med så vidt fragmentert kildemateriale å gjøre. Jeg gjengir her *psykhē* med «ånd» og håper at det ikke blir tolket altfor kristent, samtidig som jeg håper at det vil uttrykke noe i retning av «livskraft». Som et utgangspunkt for videre lesning, er Martha C. Nussbaums to artikler å anbefale, samt Gabor Beteghs artikkel om de mer fysiske sidene ved *psykhē* (se kildelisten). Om forbindelsen mellom *psykhē* og identitet eller et «selv», se Seaford (2017).

Det er imidlertid også klart at bruddet med homerisk etikk må sees i sammenheng med bruddet med homerisk kosmologi, altså en verden hvor gudene bestemte. Jeg har derfor inkludert noen «kosmiske» fragmenter, og håper at disse vil kunne gi et visst innblikk i Heraklits forklaring av verden. Jaap Mansfeld har treffende oppsummert førosokratikernes verdensbilder som at gudene forsvinner fra verdens tilblivelseshistorie (Mansfeld 1986, 15), noe som imidlertid ikke betyr at Heraklits verden mangler guddommelige krefter.

For å få litt oversikt over en såpass uoversiktlig tekstmaterie, er artikkelen til Graham (2008) i *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* eller kapitlet til Hussey (1999) gode steder å begynne. Giovanni Reale (2007) gir (på italiensk) et kort innblikk i forskjellige aspekter ved Heraklits fragmenter. Videre gir Kirk et al. (1983) en god gjennomgang av de mest sentrale fragmentene med diskusjon av innhold og viktige tolkningsspørsmål, men er naturligvis ikke oppdatert på alle punkter. Av lengre innføringer finnes Jürgen-Eckhardt Pleines (2002) på tysk og Matteo Sozzi (2019) på italiensk. En klassisk og nokså lettest studie av Heraklits stil og tankemønster er Hermann Fränkel (1938).

For øvrig er ikke Heraklit egentlig så «dunkel» som tilnavnet hans egentlig skulle tilsi: I Diogenes Laertius' *Filosofenes liv* finner vi blant annet at det i Heraklits bok hersker «mørke og lysløs skygge, men om en innvidd viser vei, skinner det som lyse dagen» (nokså fritt oversatt etter Diog. Laert. *Vitae philosophorum*, IX.16 Dorandi). Stilen er også bevisst fra Heraklits side,¹¹ men det gjør at det blir særdeles krevende å komme frem til noen form for endelige svar.¹²

André Laks' viktige arbeider om hva «føroskratisk» vil si (2002), finnes også i engelsk oversettelse (Laks 2018, overs. fra fransk av Glenn W. Most). For den som måtte være på utkikk etter en utgave av Heraklits fragmenter, er Loeb-utgaven til André Laks og Glenn W. Most (2016) et godt og nokså rimelig alternativ. Hvis man bare er interessert i oversettelser, finnes det mye å velge i. Robin



Collage av Simon Norberg

Waterfields oversettelse (2009) er rimelig og inkluderer også sofistene i tillegg til de viktigste førosokratiske filosofene. For dem som leser tysk eller vil ha den greske teksten til de sentrale førosokratiske for en rimelig penge, er Mansfeld (2021) en praktisk utgave, men den er uten kritisk apparat (dvs. at den ikke viser tekstvarianter).

Som et siste punkt før oversettelsene, kan det være greit å gjøre leseren oppmerksom på hva slags tekster vi egentlig har å gjøre med her. Heraklit skrev formodentlig en bok av noe slag. Av den er det ingenting igjen. Det er heller ingen direkte overlevering til oss av innholdet i denne boken, og alle «bruddstykkene» som er oversatt under, er ikke slike som man kunne limt sammen til en mer eller mindre hel gjenstand, men annenhåndsberetninger hvor man ikke kan være sikker på hva som er autentisk og hva som ikke er det. Det er derfor en høy grad av usikkerhet knyttet til innholdet i fragmentene etter Heraklits bok, og det har krevd mye filologisk arbeid å etablere en noenlunde troverdig tekst.¹³ Standardutgaven av de førosokratiske filosofene er fortsatt Diels-Kranz (opprinnelig utgitt 1903; forkortet DK). Jeg har brukt syvende opplag, som er et gjenopptrykk av sjetten opplag. Fra og med sjetten opplag er altså selve teksten uendret med unntak av *Nachträge*. Den viktigste utgaven av Heraklit som sådan er

Marcovich, som foreligger i to utgaver. Den ene er den engelske utgaven, først utgitt 1967, og den andre er en italiensk oversettelse med enkelte endringer og tillegg, først utgitt 1973 (på bakgrunn av denne finnes det også en «andre utgave» av den engelske, utgitt i 2001 av Academia Verlag; det dreier seg da ikke reelt om en ny utgave, men den inkluderer korreksjonene og tilleggene som ble inkorporert i den italienske utgaven). I tillegg til disse to har jeg i første rekke konsultert Kahn (1979) og Fronterotta (2013), tidvis også Conche (2001 [1986]) og Mouraviev (2006). Øvrige utgaver siteres ved behov. Mouraviev (2011) er en rekonstruksjon av boken til Heraklit som han forestiller seg at den kan ha sett ut. Det innebærer imidlertid at den er såpass full av konjekturene at det blir vanskelig å bruke den i en oversettelse av enkeltfragmenter, så den utgaven har jeg kun brukt minimalt. Conches reorganisering av fragmentene (2017) har jeg dessverre ikke fått tilgang til i tide til at jeg har kunnet bruke den i oversettelsene her. De fleste tekstkritiske spørsmål forbigår jeg i stillhet, men jeg angir i parentes hvilken utgiver jeg har fulgt i tillegg til at jeg angir hvilket nummer hvert fragment har hos Diels-Kranz og hos Marcovich. I tilfeller hvor Diels-Kranz og Marcovich har samme tekst, skriver jeg DK.

FRAGMENTENE

1. B1 DK, Marc. 1 (DK)

Selv om denne beretningen (*logos*)¹⁴ er evig,¹⁵ forblir mennesker uten forståelse både før de har hørt og etter at de først har hørt den. For selv om alt skjer i tråd med denne beretningen (*logos*), fremstår de som uerfarne når de forsøker seg på slike ord og gjerninger som jeg beskriver enkeltvis ved å skille mellom dem i henhold til deres natur (*physis*), og som jeg forklarer hvordan forholder seg. Folk flest legger ikke merke til det de gjør mens de er våkne, på samme måte som de glemmer det de gjør mens de sover.

2. B2 DK, Marc. 23 (Bywater)

Selv om beretningen (*logos*) er felles, lever hopen som om det å tenke var et privat anliggende.

3. B50 DK, Marc. 26 (Marcovich)

Ikke etter at dere har lyttet til meg, men til beretningen (*logos*),¹⁶ er det klokt å medgi at alt er ett.¹⁷

4. B123 DK, Marc. 8 (Marcovich)

Tings natur (*physis*) er som regel skjult.¹⁸

5. B41 DK, Marc. 85 (Marcovich)

Det vise er én ting: å kjenne planen som styrer alt gjennom alt.¹⁹

6. B113 DK, Marc. 23d (Kahn)

Det å tenke er felles for alle.

7. B73 DK, Marc. 1h (Fronterotta)

Man bør ikke handle og snakke slik som de som sover.

8. B17 DK, Marc. 3 (Fronterotta)

De fleste forstår ikke tingene de kommer over, og heller ikke etter at de har lært, forstår de, men det tror de selv at de gjør.

9. B19 DK, Marc. 1g (DK)

De vet hverken å lytte eller snakke.

10. B78 DK, Marc. 90 (Kahn)

For der mennesker handler uten innsikt, handler det guddommelige med.²⁰

11. B33 DK, Marc. 104 (DK)

Det er skikk (*nomos*) å adlyde en enkelts vilje.²¹

12. B44 DK, Marc. 103 (DK)

Folket må kjempe for loven (*nomos*) på samme måte som for bymuren.

13. B114 DK, Marc. 23 (DK)

Dersom man ønsker å tale med fornuft (*noos*),²² må man sette sin lit til det som alle har felles, på samme måte som en by må sette sin lit til loven (*nomos*), bare i langt større grad. For alle menneskelige lover (*nomoi*) næres av én, den guddommelige. For den hersker i så stor grad som den ønsker og er tilstrekkelig for alle og varer ved [lenger enn alt annet?].

14. B79 DK, Marc. 92a (DK)

En mann blir kalt tåpelig av en gud (*daimōn*) på samme måte som et barn av en mann.

15. B119 DK, Marc. 94 (DK)

Det som er et menneskes (*anthrōpōi*) skjebne (*daimōn*), er hans væremåte (*ēthos*).²³

16. B110 DK, Marc. 71 (DK)

Det er ikke bedre for mennesker at alt de ønsker²⁴ finner sted.

17. B42 DK, Marc. 30 (Marcovich)

[Heraklit] hevdet at Homer fortjente å bli kastet ut av konkurransene²⁵ og bankes, og Arkhilokhos likeledes.

18. B53 DK, Marc. 29 (Fronterotta)

Krig er alle tings far og er herre over alle ting. Han viser noen frem som guder, andre som mennesker; enkelte gjør han til slaver, andre frie.²⁶

19. B80 DK, Marc. 28 (Marcovich)

Man må vite (*eidenai khre*) at krigen (*polemos*) er felles og at strid (*eris*) er rettferdighet og at alt er blitt til i henhold til strid (*eris*) og nødvendighet (*khreōn*).²⁷

20. A22 DK, Marc. 28c² = Aristoteles, *Den eudemiske etikk* 1235a25. (Kahn)

«Og Heraklit kritiserer dikteren, han som skrev «Måtte strid gå til grunne, vekk fra både guder og mennesker!» [*Iliaden* 18. sang, vers 107]: for det kan ikke finnes noen harmoni med mindre man har både lyse og dype toner, og heller ikke levende uten det kvinnelige og mannlige av begge sorter».

21. B85 DK, Marc. 70 (Marcovich)

Det er vanskelig å kjempe mot raseriet:²⁸ Det det måtte ha lyst på, kjøper det med livet som betaling.²⁹

22. B118 DK, Marc. 68 (Kahn)

En tørr³⁰ ånd er et lysglimt, visest og best.

23. B117 DK, Marc. 69 (DK)

Når enn en mann er fordrunken, blir han snublende ført av en unggutt uten å merke hvor han går, siden han har en fuktig ånd.

24. B25 DK, Marc. 97 (DK)

Bedre lodd tilfaller bedre skjebner.³¹

25. B29 DK, Marc. 95 (DK)

Én ting velger de fremste fremfor alt annet, evigflytende³² ære blant dødelige; de mange, på sin side, har mettet seg som beitedyr.

26. B11 DK, Marc. 80 (DK)

Alle firbente gjetes med slag.³³

27. B13 DK, Marc. 36a¹ (Marcovich)

Svin koser seg i gjørmen heller enn i rent vann.

28. B43 DK, Marc. 102 (DK)

Man må slukke overmot raskere enn brennende ild.³⁵

29. B28 DK, Marc. 19 (Marcovich)

Rettferdigheten³⁶ vil få fatt i dem som finner på og sverger ved løgner.

30. B3 og B94 DK, Marc. 57 og 52 (Kahn)

Solen kommer ikke til å gå utover sine grenser;³⁷ om den gjorde det, ville hevngudinnene, rettferdighetens allierte, finne det ut.³⁸

31. DK B102, Marc. 91 (Marcovich)

For guden er alle ting skjønne og rettferdige, mens mennesker anser noen ting som urette, andre som rette.

32. DK B104, Marc. 101 (DK)

Hva slags fornuft eller vidd har de? Folkesangere lytter de til, og de tar mengden som sin lærer, uvitende om at «de fleste er slette, få er de gode».³⁹

33. B116 DK, Marc. 15f = 23e (DK)⁴⁰

Alle mennesker har del i å erkjenne seg selv og å utvise selvbeherskelse.⁴¹

TEKSTUTGAVER, KILDER OG FORSLAG TIL VIDERE LESNING

- Adkins, A. W. H. 1997. «Homeric Ethics». I *A New Companion to Homer* (red.: av Ian Morris og Barry Powell): 694–713. Leiden: Brill.
- Allan, William. 2006. «Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic». *The Journal of Hellenic Studies* 126: 1–35.
- Barnes, Jonathan. 1982. *The Presocratic Philosophers*. 2. utg. London og New York: Routledge.
- Bernays, Jacob. 1885. «Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus». I *Gesammelte Abhandlungen*. Berlin: Wilhelm Hertz. 74–101. Opprinnelig utgitt i: Rheinisches Museum für Philologie, neue Folge, IX Jahrgang (1854). 241–269.
- Bollack, Jean og Heinz Wismann. 1972. *Héraclite ou la separation*. Paris: Les Éditions des Minuit.
- Bordoy, Francesc Casadesús. 2017. «¿Es el carácter del hombre su destino? Heráclito DK B 119». I *Conuentus Classicorum: Temas y formas del Mundo Clásico / Temas i formes del Món Clàssic* (red.: Jesús de la Villa Polo, Emma Falque Rey, José Francisco González Castro og M.^a José Muñoz Jiménez): 79–86. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Bywater, Ingram. 1877. *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Clarendon Press: Oxford.
- Chantraine, Pierre. 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Conche, Marcel. 2001 [1986]. *Héraclite: Fragments*. Paris: Presses universitaires de France.
- Darcus, Shirley. 1974. «“Daimon” as a Force Shaping “Ethos” in Heraclitus». *Phoenix* 28 (4): 390–407.
- DK = Diels, Hermann A. 1954. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 7. opplag redigert av Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Fränkel, Hermann. 1938. «A Thought Pattern in Heraclitus». *American Journal of Philology* 59 (3): 309–337.
- Frede, Michael. 2011. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Red.: Anthony A. Long. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press.
- Fronterotta, Francesco. 2013. *Eraclito: Frammenti*. Milano: BUR Rizzoli.
- Fronterotta, Francesco. 2020. «Lire une œuvre fragmentaire : Héraclite, le temps de la vie et l'enfant qui joue». I *Héraclite : le temps est un enfant qui joue* (red.: David Bouvier og Véronique Dasen): 17–25. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Gianvittorio, Laura. 2010. *Il discorso di Eraclito*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Graham, Daniel W. 2003. «Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK». *Classical philology* 98 (2): 175–179.
- Graham, Daniel W. 2008. «Heraclitus: Flux, Order, Movement». I *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (red.: Patricia Curd og Daniel W. Graham). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gregory, Andrew. 2020. *Early Greek Philosophies of Nature*. London: Bloomsbury Academic.
- Hammer, Dean C. 1998. «The Cultural Construction of Chance in the 'Iliad'». *Arethusa* 31 (2): 125–148.
- Havelock, Eric A. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, MA og London: The Belknap Press.
- Hülsz, Enrique. 2013. «Heraclitus on Logos: Language Rationality and the Real». I *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras* (red.: David Sider og Dirk Obbink): 281–301. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Hussey, Edward. 1999. «Heraclitus». I *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (red.: A. A. Long): 88–112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnstone, Mark A. 2014. «On 'Logos' in Heraclitus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLVII: 1–29.
- Kahn, Charles H. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, Geoffrey S. 1954. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, Geoffrey S., J. E. Raven, and M. Schofield. 1983. *The Presocratic Philosophers*. 2. utg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laks, André. 1997. «Du témoignage comme fragment». I *Collecting Fragments / Fragmente sammeln* (red.: Glenn W. Most): 237–272. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laks, André. 2002. «Philosophes Présocratiques : Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique». I *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* (red.: André Laks og Claire Louguet). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Laks, A. 2018. *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*. Oversatt av Glenn W. Most. Princeton, Princeton University Press. Opprinnelig utgitt som Laks, A. 2006. *Introduction à la « philosophie présocratique »*. Paris, Presses universitaires de France.
- Long, Anthony A. 2013. «Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality». I *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras* (red.: David Sider og Dirk Obbink): 201–223. Berlin/Boston: De Gruyter.
- LSJ = Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, utgitt på nett av Thesaurus Linguae Graecae, tilgjengelig fra: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/>>. Prosjektleder: Maria Pantelia. Sist besøkt 08.01.22.
- Mansfeld, Jaap. 1986. *Die Vorsokratiker*. Vol. I. Stuttgart: Reclam.
- Mansfeld, J. 1992. «Heraclitus Fr. B 85 DK». *Mnemosyne* XLV(1): 9–18.
- Mansfeld, J. og Oliver Primavesi. 2021. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, Reclam.
- Marcovich, Miroslav. 1967. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Merida, Mérida: The Los Andes University Press.
- Marcovich, Miroslav. 2007 [1973]. «Eraclito: Frammenti». Oversatt fra engelsk til italiensk av Miroslav Marcovich og Piero Innocenti. I *Eraclito: Testimonianze, imitazioni e frammenti* (red.: Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán og Miroslav Marcovich): 361–828. Milano: Bompiani.
- Merkelbach, Reinhold. 1992. *Die Bedeutung des Geldes für die Geschichte der griechisch-römischen Welt*. Lectio Teubneriana I. Stuttgart og Leipzig: B.G. Teubner.
- Mouraviev, Serge. 2006. *Heraclitea III.3. B/i Recensio: Fragmenta (B)*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Mouraviev, Serge. 2011. *Heraclitea IV.A Refectio: Liber ut a nobis restitutus*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Nussbaum, Martha C. 1972. «ΨΥΧΗ in Heraclitus, I». *Phronesis* 17 (2): 1–16.
- Nussbaum, Martha C. 1972. «ΨΥΧΗ in Heraclitus, II». *Phronesis* 17 (2): 153–170.
- Patterson, O. 2018 [1982]. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pleines, Jürgen-Eckhardt. 2002. *Heraklit: Anfängliches Philosophieren*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Quiroz, Sebastián Aguilera. 2013. «La política del lógos: Reflexiones sobre el pensamiento político de Heraclito de Éfeso». *Byzantion Nea Hellás* 32: 13–35.
- Reale, Giovanni. 2007. «Introduzione.» I *Eraclito: Testimonianze, imitazioni e frammenti* (redigert av Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán and Miroslav Marcovich): vii–xxxvi.

- Firenze: Bompiani.
- Reinhardt, Karl. 1916. *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen.
- Robinson, T. M. 1987. *Heraclitus: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 1808. *Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*. Realschulbuchhandlung: Berlin.
- Gjenuttitt i Ernst, F. D. (red.). 1998. *Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe. Band 6. Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Walter de Gruyter: Berlin. Side 101–241.
- Seaford, Richard. 2017. «Personal Identity and Inner Self in Archaic Greece». I *Ταυτότητες: Πλώσσα και Λογοτεχνία: ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΓΙΑ ΤΑ 20 ΧΡΟΝΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ Δ.Π.Θ. ΚΟΜΟΤΗΝΗ* (red.: Ζωή Γαβριηλίδου, Μαρία Κωνσταντινίδου, Νίκος Μαυρέλος, Ιωάννης Ντεληγιάννης, Ιωάννα Παπαδοπούλου and Γεώργιος Τσομής): 87–104. Komotini: Saita.
- Sider, David. 1997. «Heraclitus in the Derveni Papyrus». I *Studies on the Derveni Papyrus* (red.: André Laks og Glenn W. Most): 129–148. Oxford: Clarendon Press.
- Sozzi, Matteo. 2019. *Introduzione a Eraclito. Biblioteca di studi umanistici editrice*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Vlastos, Gregory. 1955. «On Heraclitus». *American Journal of Philology* 76 (4): 337–368.
- Waterfield, Robin. 2009. *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford: Oxford University Press.
- West, Martin L. 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.

NOTER

1 Om «vilje», se f.eks. Robitzsch (2018, 415): «Heraclitus' Greek does not have a word for such a notion. The closest Greek approximations to the word 'will' are *prohairesis*, *boulésis*, and *thelésis*, none of which are used by Heraclitus or by any of his contemporaries or predecessors». Det er ikke med det sagt at grekerne ikke hadde noe konsept om *vilje* overhodet, men ordene som kunne bety noe i retning av *vilje*, har gjerne sider ved seg som gjør at man ikke kan sidestille dem med noe moderne begrep om *vilje*, enn si *fri vilje*. Et interessant eksempel er åpningen av *Iliaden*, hvor Østbye oversetter «[...] Zevs, den almægtiges vilje blev fuldbragt», mens Vandvik oversetter «slik Zevs ville ha det». Det greske ordet som oversettes med «vilje» er *boulē*. Grunnbetydningen til dette ordet er «råd» eller «rådsbeslutning», og ordboken for tidlig gresk epos, *Lexikon des frühgriechischen Epos (LfgrE)*, gir også definisjonen *gött[licher] Ratschluss* for denne passasjen, «guddommelig rådsbeslutning» (*LfgrE*, s.v. βουλή, 1d), spesifikt brukt om Zevs' beslutninger og om ting som skjer i henhold til gudenes beslutninger. Det er kanskje talende at det ikke er fokus så mye på noen indre prosess som det er en konstatering av et ytre forhold, nemlig selve beslutningen. Å oversette tekster helt uten å måtte ty til anakronistiske oversettelser er imidlertid mer eller mindre umulig, slik at en oversetter ikke kan gjøre annet enn å holde dem til et minimum og gjøre leseren oppmerksom på dem der det er nødvendig; i fragment 11 (B33 DK, Marc. 104) forekommer også ordet *boulē*, og jeg har oversatt det med «vilje», men den egentlige betydningen ligger nok noe nærmere «beslutning» eller «råd». Dersom vi skal se på en kilde nærmere Heraklit og som vi har bredt materiale for, er Herodot det opplagte alternativet. Hos Herodot forekommer *boulē* med følgende betydninger ifølge Powell (s.v. βουλή): råd, oppfatning; komplott; overveining; råd (som i en samling personer).

2 Det er 139 såkalte B-fragmenter, hvorav 126 anses som genuine. Tekstene i Diels-Kranz er delt inn i tre typer. A-fragmentene er såkalte *testimonia*, som omtrent betyr vitnemål. B-fragmentene er selve tekst-

fragmentene, altså det utgiverne antok at kunne være ordrette sitater. C-fragmentene er etterligninger, imitasjoner og lignende. Jeg oversetter også ett A-fragment. Antallet fragmenter som anses som ekte, varierer en del fra utgiver til utgiver, og det samme gjør det totale antallet.

3 At boken ikke er like populær i dag, har nok mye å gjøre med at Snell arbeidet innenfor et hegeliansk paradigme og at feltet i det hele tatt har beveget seg bort fra «store fortellinger». Det kanskje fremste eksempelet på en slik stor fortelling er Wilhelm Nestles bok med den talende tittelen *Vom Mythos zum Logos: Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* («Fra mythos til logos: Gresk tenknings selvutfoldelse fra Homer og frem til sofistikken og Sokrates», 2. utgave utgitt 1942). De fleste nyere arbeidene innenfor feltet tar for seg langt mindre spørsmål, men det må sies at interessene går på mye av det samme. Det skrives f.eks. mange artikler om hvordan fornuft vokser frem i samme periode.

4 At *dylde* er et fenomen hos Heraklit, kan også sees i fragmenter som B45 DK, som i oversettelse kan lyde «Selv om du reiser langs hver en vei, vil du ikke finne åndens (*psykhē*) grenser: *en så dyp logos har den*». Hvordan man skal forstå en *bathus logos*, en «dyp *logos*», er det imidlertid en god del uenighet om.

5 I senere år er det blitt vanligere å se på mennesket og *conditio humana*, «the human condition», som Heraklits hovedanliggende. Se f.eks. Dilcher (1995, 9): «[...] It emerges that [Heraclitus] did not intend to engage in natural philosophy, but rather to explore the condition of human existence».

6 Først i etterkant av Charles H. Kahns bok *The Art and Thought of Heraclitus* (1979) tror jeg at man for alvor kan snakke om interesse for denne siden av Heraklit. Det er likevel mulig at Kahn overdro denne siden ved Heraklits tankeverden, siden det som ble funnet i Derveni-papyrusen tyder på at Heraklit i likhet med sine mer naturvitenskapelig orienterte forgjengere også fattet interesse for praktisk astronomi. For mer info om Derveni-papyrusen og Heraklit, se Sider (1997). For en relativt ny artikkel om Heraklits politiske syn, se Robitzsch (2018), som innledningsvis også poengterer at det er anakronistisk å se på Heraklits kosmologi som adskilt fra Heraklits politiske (og, vil jeg legge til i denne sammenhengen, etiske) ståsted.

7 For epistemologi og Heraklit, se Fronterotta (2013, 155–160) med videre henvisninger.

8 For fornuft hos Heraklit, se f.eks. Long (2013) og Hülsz (2013).

9 Johnstone gjør oppmerksom på at han ikke er den første som har tatt opp dette (2014, 13 n. 35). Nussbaum (1972) og Dilcher (1997) har også drøftet det. Et poeng som Johnstone ikke tar opp, er at Heraklit levde i et samfunn hvor skriftlighet fortsatt ikke var videre utbredt. Først i Athen i det femte og fjerde århundre før Kristus begynte skriftlighet for alvor å bli utbredt. Samtidig er det klart at det fantes et slags publikum for tekster også på Heraklits tid, noe den østjoniske oppblomstringen på fem- og firehundretallet f.Kr. av det vi i dag kanskje kan kalle forfattere, er et tydelig tegn på. Muntlighet og skriftlighet ser ikke ut til å ha fått så mye oppmerksomhet i forbindelse med Heraklit, men især når det kommer til de homeriske diktene (spesielt etter Milman Parry (1902–1935) og Albert B. Lord (1912–1991)) og også f.eks. Platon (se spesielt Eric A. Havelocks klassiske verk *Preface to Plato* (1963)) finnes det mye viktig arbeid.

10 Dette argumenterer f.eks. Seaford (2017) for. Seafords fokus på mynter, eller altså penger, som en sentral drivkraft for fremveksten av et «selv», kan kanskje virke søkt ved første øyekast, men det er liten tvil om at penger som institutt har hatt store ringvirkninger. Se f.eks. Merkelbach (1992) for en nokså kortfattet beretning om betydningen av penger for greske og romerske samfunn i antikken.

11 Det gjøres eksplisitt blant annet ved at Heraklit tar det delfiske orakelet som forbilde: «Guden som er i Delfi hverken forteller eller skjuler, men gir tegn» på det som sies (B119 DK). På samme måte kan man se Heraklits egen stil. Sml. Gianvittorio (2010), især s. 219–223.

12 Selv om Heraklit ikke nevnes, er det en interessant passasje i Platons

Protagoras hvor stilen til de gamle vismennene diskuteres: «[Sokrates snakker:] [...] Blant disse var Thales fra Milet, Pittakos fra Mytilene, Bias fra Priene, vår egen Solon, Kleobulos fra Lindos, Muson fra Khen og, som den syvende, spartaneren Khilon. Alle disse etterlignet og ivret etter og var godt bevandret i spartanernes måte å utdanne borgerne på, og det er lett å se hvordan denne visdommen deres er, de kortfattede og minneverdige utsagnene som hver av dem har kommet med. I fellesskap viet de Apollon disse utsagnene i tempelet som er i Delfi, idet de skrev disse tingene som er på alles lepper, *Kjenn deg selv* og *Ingenting i over-mål*» (Protagoras, 343a–b; min overs.). Enkelte av Heraklits fragmenter ser ut til å stå i dialog med nettopp denne visdomstradisjonen, så som B101, som kan oversettes «jeg dro på leting etter meg selv», «jeg søkte meg selv», eller til og med «jeg gjennomsokte meg selv» (som er DKs forslag).

13 I senere tiår har fokuset begynt å flytte seg bort fra *fragmenter* og over mot nettopp det faktum at det dreier seg om sitater, omformuleringer eller lignende. Se Fronterotta (2020, 19 og passim), som skriver at formålet med denne forandringen er å understreke at det ikke vil være mulig å gjenvinne den opprinnelige teksten, og Laks (1997).

14 Her møter vi for første gang det særdeles mangslungne ordet λόγος, 15 αἶν kan stå både til ἐόντος og til ἀξύνετο. Aristoteles bemerket dette, og likte det ikke: I det hele tatt må en tekst være lett å skjønne og lett å lese opp. Dette er to sider av samme sak. En slik klarhet oppnår man ikke dersom teksten består av mange sammenknyttede ledd, og det er vanskelig å skille mellom leddene, som hos Heraklit. Å dele opp leddene i Heraklits skrifter er ikke lett fordi det kan være uklart om et ord hører til foregående eller følgende ledd, som for eksempel i innledningen av hans verk. Der sier han: «Skjønt sammenhengen [λόγος] er slik alltid mennesker er ute av stand til å forstå. Det er nemlig uklart hvilket ledd dette «alltid» står til (*Retorikken*, 1407b. Oversatt av Tormod Eide). Det er, i tråd med Kahn (1974) s. 93–4, blitt vanlig å forstå «alltid» til begge deler – altså både til «beretningen» eller «sammenhengen» og til «uforstående».

16 Her har manuskriptet δόγματα. Bernays (1885 [1854]) foreslo λόγου, en emendasjon som er mer eller mindre universelt akseptert av senere utgivere. Endringen er formodentlig skjedd enten ved at Hippolytos (ca 170–ca 236 e.Kr.) omdreide Heraklits tekst med et ord som på Hippolytos' tid var vanlig, nemlig *dogma*, men som Heraklit umulig kan ha brukt (ordet er først belagt på 400-tallet eller 300-tallet f.Kr, og da med en annen betydning enn «lære», som det senere kom til å bety), eller ved at kristne kopister, slik som Bernays antok, på ett eller annet tidspunkt har forvekslet Λ med Δ og deretter forvandlet nonsensordet ΔΟΓΟΥ til et ord de kjente godt, nemlig ΔΟΓΜΑΤΟΣ. Epigrafisk er dette ikke umiddelbart overbevisende, men at *dogma* umulig kan ha vært Heraklits' ord, er så sikkert som det får bli.

17 Jeg følger her også Millers emendasjon av det overleverte *eidenai* «å vite» til *einai* «å være». Fragmentet er imidlertid ikke uproblematisk. Feks. Bollack og Wisman (1972, 175) har en radikalt annerledes lesning av fragmentet enn den som er gjengitt her.

18 Jeg har oversatt dette fragmentet, som gjerne oversettes med slikt som «naturen elsker å gjemme seg» eller «pleier å gjemme seg», i tråd med forståelsen til Graham (2003) og Gregory (2020), s. 123–4. Etter Gregorys argumentasjon betyr ordet *physis* neppe *naturen som helhet* hos Heraklit, men mer sannsynlig noe i retning av det som er behørig for et vesen eller en gjenstand. Sml. preposisjonsfrasen *kata physin*, «i henhold til deres natur», i første fragment. Konstruksjonen med *phileō* kan ha et såkalt gnomisk islett.

19 Dette er enda et fragment hvor det er vanskelig å vite hva som er riktig tekst. Fronterotta forstår *gnōmēn* som internt objekt for verbet *epistasthai* og emenderer det overleverte relativpronomenet *hoteē* til *hotōi*. På det punktet er etter mitt skjønn Kahns løsning, *hokē*, bedre. DK beholdt *hoteē* og Marcovich markerte passasjen som korrumpert. Med emenderingen fra feminin til maskulin oversetter Fronterotta fragmentet på følgende måte: «Il sapere non è che un'unica cosa: com-

prendere ciò che dirige tutte le cose attraverso tutte» («Det kloke er ikke annet enn én ting: å forstå det som styrer alle ting gjennom alt», min overs.; Fronterotta 2013, 39). Jeg synes ikke at det er helt heldig å se *gnōmēn* som et indre objekt, siden det innebærer at ordet semantisk sett ikke blir spesielt meningsbærende (sml. med «slag» i en frase som «slå et slag»). *Gnōmē* forekommer også i et annet fragment, hvor det sannsynligvis må bety *plan* (slik har jeg også oversatt det i fragmentet som er gjengitt som nummer 10 her). Den samme betydning er det nærliggende å gi ordet også i dette fragmentet, men da kan man ikke forstå det som et indre objekt. Foreløpig finnes ingen allment akseptert løsning for alle problemene som dette fragmentet byr på. Jeg har endt opp med å følge Marcovich, som markerer *hoteē kubernēsai* som en *locus desperatus* uten å foreslå noen løsning. Laks og Most har fulgt Diels' emendasjon av *kubernēsai* til *ekubernēse*, men en gnomisk aorist virker malplassert, slik allerede Kirk påpekte (1954, 387–8).

20 Oversettelsen min er her nokså utmalende. I tråd med fr. 13 (B119) forstår jeg *ēthos* som «karakter» eller «disposisjon» i den forstand at det dreier seg om handlinger som man gjør over tid. Dette er ikke den eneste løsningen. En direkte oversettelse kan lyde omtrent som følger: «Menneskelig karakter, væremåte (*ēthos*) har ikke tanke, innsikt (*gnōmās*), men det har den guddommelige».

21 For en diskusjon av dette fragmentet, se Kahn (1979, 179–181) og Fronterotta (2013, 301–304). Ordet jeg har oversatt som «skikk» er *nomos*, som kan bety både «lov» og «skikk» (overgangen mellom sedvane og lover kunne være glidende, noe den tidvis fortsatt er i dagens samfunn også, men i mye større grad den gang). Det er mulig at man heller burde oversette «det er påbudt [...]», men etter min mening blir det for sterkt (sml. Marcovich, som oversetter «it is law [...]», og likeledes Kahn og Fronterotta). Uansett løsning er det nærliggende å se *nomos* her i sammenheng med *nomos* i neste fragment.

22 *Noos* er et organ og kan kanskje forstås som «sinn». Oversettelsen «fornuft» bør derfor ikke tas for bokstavelig. En litt mer keitete oversettelse kunne kanskje lyde «med mening».

23 Dette fragmentet er høyst flertydig. Syntaktisk er originalen, som lyder *ēthos anthrōpōi daimōn*, tvetydig ved at hensynsleddet «ἀνθρώπων» kan stå til både *ēthos* («væremåte») og til *daimōn* («skjebne»). Avhengig av hvilken mulighet man velger, kan en oversettelse lyde «Menneskets karakter er (dets) skjebne» eller, som jeg har oversatt her, at «Karakter (forstått som væremåte, handlingsmønster e.l.) er menneskets skjebne». Denne tvetydigheten er nokså konkret. Vanskeligere stiller det seg med den semantiske flertydigheten: Hvordan skal man forstå *ēthos*, og hvordan skal man forstå *daimōn*? Noen inngående diskusjon blir det dessverre ikke plass til, men det er ikke opplagt at man skal forstå *ēthos* som «karakter»: Mouraviev (2006, 301) forstår her «sjelens sete» («*ēthos* (le repaire <de l'aime>»)). *Daimōn* byr om mulig på enda større utfordringer. I det som her er fragment 14 (DK B79, Marc. 92a), står ordet som en motsetning til «menneske», og er blitt oversatt «gud». Man kunne derfor oversette «Karakter er menneskets gud», og det ville f.eks. stemme godt med hvordan *daimōn* blir brukt av den lyriske dikteren Theognis (vers 165–166 West) som skriver: «Intet menneske er lykkelig eller fattig eller slett eller godt uten ved *guden* (*daimōn*)» (min oversettelse). *Daimōn* er ubestemt i Theognis' vers, så man kan tenke seg at det er en slags privat guddom, men det er mulig at den mulige etymologien fra verbet *daiomai* (se både *daimōn* og *daiomai* hos Chantraine (1977, 246–7)), «fordele», skinner gjennom og gir en betydning i retning av «lodd», «skjebne». Casadesús Bordoy (2017) trekker disse to versene fra Theognis frem sammen med to andre, som lyder «Ingen, Kyrnos, er selv skyld i sin blindhet (*atē*) eller sin lykke; det er gudene som deler ut begge deler» (vers 133–134 West), men kommer etter min mening ikke til noen overbevisende konklusjoner. Fragmentet kan også føye seg inn i mønsteret som Fränkel (1938) diskuterer, hvor det finnes tre plan: Det barnslige og dyriske, det menneskelige, og det guddommelige. Et barn, kan man tenke seg, vil ikke ha et slikt lært eller fast handlingsmønster som gjør det mulig å være et klokt menneske (men en slik lesning risi-

kerer kanskje å bli for aristotelisk). For gode mennesker blir *veremåten* da en god *daimôn*, for dårlige en dårlig. Om man oversetter *daimôn* som «gud» eller «skjebne», blir etter min mening litt underordnet. Darcus (1974) ser et gjensidighetsforhold mellom *ēthos* og *daimôn*. For øvrig er det nærliggende å se dette fragmentet i sammenheng med fragment 26. 24 Verbet som her oversettes som ønsker, er det samme som gir opphav til substantivet *thelēma*, «vilje», som er det vi finner i «fader vår»: «La *din vilje* skje» (*to thelēma sou*; Matt. 6.10). Tilsvarende er det ofte vanskelig å trekke klare skillelinjer mellom slikt som «å begjære noe» og det å *ville* noe, en grensdragning som omtrent svarer til den rundt ord som betyr «beslutning», jf. sluttnote i. Jeg har her oversatt det med «ønsker», men dersom man leser det i sammenheng med fr. 21, kan man også tenke seg at «begjærer» er en mulig oversettelse.

25 Konkurransene det her er snakk om, er konkurranser for diktere, som fant sted bl.a. ved de olympiske lekene. Bolland og Wisman peker på at det her er mulig at Heraklit etterligner smededikteren Arkhilokhos' stil, for så å trekke nettopp Arkhilokhos inn som en han kritiserer (1972, 157–158); de poengterer blant annet at Arkhilokhos' stil går ut på å komme med kritikk, og at han korrigerer Homer («L'art d'Archiloque se définit par l'antagonisme et il s'exprime par référence à Homère, qu'il réforme»).

26 Altså er det tydelig at selv om det ikke er mulig å snakke om noe som ligner på «fri vilje» hos Heraklit, er det ingen tvil om at det finnes et konsept om «frihet». Slik som i dette fragmentet er det oftest snakk om det man kanskje kan kalle en politisk frihet, hvor «de frie» var de som var borgere i en bystat og ofte eide slaver. Greske borgere risikerte å bli slaver dersom de tapte en krig. For mer informasjon om overgangen fra fri til trel, se 4. kapittel i Patterson (2018 [1982]), som er en sammenlignende studie av slaveri i forskjellige samfunn og bl.a. med videre henvisninger til studier av slaveri i antikkens Hellas.

27 Gregory (2020, 102) forstår *kata to khrēon* som «what is proper» (og, tilsvarende, *khrē* som «det som er riktig, behørig»). Muligens burde man da oversette som følger: «Man må vite at strid er felles og at rettferdighet er strid og at alt hender i henhold til strid og slik det må være.» Dersom man går med på Gregorys hovedargument, som i helt brede trekk er at moderne fortolkninger av førsokratiske verdensbilder er for mekanistiske – at dette er en anakronisme – og at det i mye større grad dreide seg om noe som man kan kalle *organiske* verdensbilder, blir det riktigere å oversette slik enn med «nødvendighet», som i hovedteksten. Det som er en «nødvendighet» trenger imidlertid ikke være mekanisk, og jeg tenker at det er greit å velge en løsning som er mer lettfattelig, selv om det skulle gå på bekostning av historisk presisjon.

28 Her har jeg ganske enkelt oversatt det greske ordet *thumos* som «raseri». Det er en forenkling. Organet *θυμός* ble sett på som et slags sete for lidenskapene. Hos Fronterotta (2013) blir dette «la passione che ribolle nel cuore», som på norsk bokstavelig kan oversettes «lidenskapen som syder i hjertet». Kahn (1979) bemerker i fotnoten på s. 77 at antikke kommentatorer forstod *thumos* som «sinne» i denne konteksten og har videre en interessant diskusjon på s. 241ff. Både Diels-Kranz og Marcovich antar at *thumos* her betyr *epithymia*, som mer regelrett betyr «begjær», men Marcovich mener at *psykhē* betyr «liv» og at frasen ordet inngår i, følgelig betyr «kjøpe noe med livet som pris». For ytterligere diskusjon, se f.eks. Mansfeld (1992) og Fronterotta (2013) *ad loc.*

29 Sett opp mot det homeriske synet på mennesket som en flerhet, kan dette fragmentet tyde på at et menneske fortsatt ikke helt blir sett på som en enhet hos Heraklit.

30 Teksthistorien til dette ordet er interessant, se bl.a. Kahn (1974), s. 245–6 med sluttnoter og Conche (2001 [1986]), s. 340–2, begge med videre henvisninger. Conche oversetter *augē* med «éclat du regard», dvs. omtrent «blikkets stråle».

31 Et lydlig og etymologisk ordspill. Skjebner (*moroi*) og lodd (*moirai*) er avledninger fra samme verb, *meiromai*, som har som grunnbetydning «fordele». Sml. Chantraine (1977, 678–9).

32 Ordet som oversettes her, betyr mer generelt *evigvarende*. Siden

Heraklit fokuserer på hvordan ting forandrer seg og består, tenkte jeg at den mer etymologisk orienterte oversettelsen *evigflytende* ville være en god oversettelse av adjektivet *aenaon*.

33 Muligens er det her meningen at vi skal binde «de mange» som «har mettet seg som beitedyr» med «fribente» som må «gjetes med slag». Kahn (1984) *ad loc.* påpeker at ordet *herpeton* hos Homer blir brukt av gudene for å betegne mennesker. At beitedyrene drives «med slag», finner også gjenklang i et annet fragment som ikke er gjengitt her, men som kan oversettes «Lynet [Zevs' lyn] styrer alt dette [dvs. «alle disse tingene»]» (DK 65, Marc. 79 og 55; Kahn CXXI). At lynet styrer alt, finnes det motstridende tolkninger av.

34 «Overmot» er den litt tamme oversettelsen av ordet *hybris*, som var et sentralt ord i gresk kultur. *Hybris* handler mye om at man gjør et *overtramp* overfor noen (menneske eller gud) mer enn vold som sådan, men de to tingene henger tett sammen. Schleiermacher (1998 [1808], 128) peker på en interessant sammenheng mellom det at Heraklit kritiserer andre – ikke bare Homer og Arkhilokhos, slik som i fragment 13 og 17, men også Hesiod, Pythagoras og «andre», som i B39 DK, «Bias fra Priene hadde en mer omfattende *logos* enn de andre» – og dette fragmentet, at man må slukke *hybris* raskere enn en rasende brann, og at det kanskje er nettopp kritikken fragmentet er ment å forsvare ved å gjøre det klart at Heraklit ikke begår noen *overtramp*.

35 Ordet som her er oversatt med «flammende ild», *pyrkaïen*, kan også bety *likbål*. Det gir en interessant assosiasjon til et fragment som ikke er inkludert her, men som kan oversettes «Lik må fjernes raskere enn avføring» (B96 DK, Marc. 76).

36 «Rettferdighet» er her formodentlig personifisert i noen grad, men det er vanskelig å forstå det slik som gudene er hos Homer, dvs. som vesener som handler og stort sett oppfører seg menneskelig. Sml. med neste fragment.

37 Dette fragmentet gir opphav, ifølge Kahn (1979, 159), til to spørsmål: Hva slags grenser (*metra*) er det snakk om, og hva har gudinnen Rettferdighet (*Dikē*) med saken å gjøre? Den interesserte leseren henviser jeg til Kahns diskusjon. Det jeg vil gjøre oppmerksom på her, er at det presenteres som en slags (u)mulighet at solen skal kunne forlate sin bane (dersom det er slik vi forstår *metra*, her oversatt med «grenser», men mer bokstavelig «mål»).

38 Det er en viss usikkerhet rundt hvordan dette fragmentet bør presenteres. Fronterotta slår sammen B3 og 94 DK på bakgrunn av Derveni-papyrusen, men går med det helt bort ifra den «tradisjonelle» formen til B94. Laks og Most trykker B94 som fragment D89c i tillegg til Derveni-papyrusens tekst. Jeg er mest interessert i tanken om å trå over grensene, og følger da Kahns versjon, som i det vesentlige er identisk med Laks og Mosts i D89c. Formodentlig må man forstå «hevngudinnene» som noe i retning av en kraft som straffer *overtramp*, sml. Kahn (1979, 161), hvor han også skriver at «Dike represents the enlightened principle of the Justice of Zeus».

39 Dette ble sagt av Bias fra Priene, som ble nevnt i sluttnote xxxiv ovenfor. Det som er markert som et sitat, skal ha vært Bias' bidrag til visdomsordene i Delfi.

40 Marcovich ser på B114 og B2 DK som del av samme fragment. Dette fragmentet som sådan blir da å anse som spuriøst i hans øyne. Sml. Kahn (1979, 120) for en kort diskusjon av ektheten til dette og et par andre fragmenter. Han mener at bevisbyrden hviler på dem som vil underkjenne fragmentene som ekte.

41 Sett i sammenheng med hvordan Heraklit behandler *ēthos*, «væremåte» eller «karakter», kan man nok her se noe av grunnlaget til hvorfor det er et moralsk pålegg å være et godt menneske, og hvorfor hopen blir gjenstand for Heraklits forakt når de foretrekker å velte seg i den metaforiske gjørmen som er nytelse og beruselse. De kunne alle ha vært moralsk gode mennesker. B87 DK (Marc. 109) kan understøtte dette, som i en litt fri oversettelse kan lyde: «Tåper har det med å bli overrumplet av ethvert nytt argument (*logos*).»

OVERSETTELSE

BREV 1

SENECA

Innledning og oversettelse ved Harald Langslet Kavli

Innledning

Lucius Annaeus Seneca,¹ også kjent som Seneca den yngre, var en romersk filosof, politiker og forfatter som levde fra ca. 4. f.Kr. til 65 e.Kr. Hans forfatterskap favner bredt: Han var en mester i essaysjangeren og en av de virkelig store utviklerne av filosofi og teaterkunst i latinsk språkdrakt. Det følgende er en oversettelse av det første av Senecas brev til Lucilius, en vidløftig samling av 124 brev som tar for seg mange temaer, men som er sentrert rundt stoisk etikk. Dette brevet tar for seg livets korthet, og er langt på vei en kortere utgave av Senecas essay *De brevitate vitae*, eller *Om livets korthet* på norsk. Senecas etiske livsførelse har vært omstridt opp gjennom tiden, særlig grunnet hans støtte til keiser Nero, som han var pedagog og rådgiver for. Men nettopp dette gjør at Seneca blir desto mer tilgjengelig og levende enn de andre stoikerne. Som Seneca selv skriver når han legger spørsmålet «hvem er du til å gi meg råd?» i Lucilius' munn: «Jeg er en syk mann, som samtaler med en medpasient om våre begges skrøpeligheter».² Seneca var langt fra en stoisk vismann, men han forsøkte like fullt å hjelpe både seg selv og andre til å strekke seg etter et skyhøyt ideal som de færreste – om noen – kan nå.

Seneca: Brev 1

[1] *Ita fac, mi Lucili; vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat, collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse, ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura, quae per negligentiam fit. Et si*

voluieris attendere, maxima pars vitae elabitur male agentibus, magna nihil agentibus, tota vita aliud agentibus.

Gjør dette, kjære Lucilius, gjør deg selv fri! Og tiden som til nå har blitt tatt fra deg, stjålet fra deg eller som du har mistet: saml den sammen og ta vare på den! Overbevis deg selv om at det jeg skriver, er sant: noe av tiden blir revet fra oss, noe blitt tatt fra oss på mer listig vis, og noe av tiden flyter bare vekk. Men det mest skammelige av tapene er det som skjer som følge av forsømmelse. Hvis du er villig til å se etter, vil du se at en stor del av livet forsvinner for de som gjør ingenting, størsteparten for de som handler galt, og det hele for den som driver med noe annet enn det han bør.

[2] *Quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus; magna pars eius iam praeterit. Quicquid aetatis retro est, mors tenet.*

Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere, sic fiet, ut minus ex crostino pendeas, si hodierno manum inieceris. Dum differtur vita transcurrit.

Hvem kan du vel vise meg som setter pris på sin egen tid, som verdsetter dagen, som forstår at han dør hver eneste dag? For nettopp i dette gjør vi feil: vi anser vår egen død for å være noe fremtidig, men en stor del av den er allerede tilbakelagt. For tiden som ligger bak oss er i dødens hender.

Gjør derfor det som du skriver at du gjør, kjære Lucilius, grip hver eneste time! Hvis du gjør dette, vil det gjøre deg mindre avhengig av morgendagen, ved at du holder fast i dagen i dag. Mens vi drøyer, løper livet av gårde.

[3] *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est. In huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult. Et tanta stultitia mortalium est, ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, imputari sibi, cum impetravere, patientur; nemo se iudicet quicquam debere, qui tempus accepit, cum interim hoc unum est, quod ne gratus quidem potest reddere.*

Alle ting tilhører en annen, Lucilius, bortsett fra tiden vår, som er vår egen. Naturen har gitt oss denne ene tingen å eie, som er flyktig og vanskelig å holde i et fast grep, og hvem enn som ønsker å ta den fra oss, er i stand til å gjøre det. Og så stor er dårskapen til de dødelige, at det som er det minste og billigste, og det som de helt sikkert kan erstatte eller reparere, blir nøye loggført etter at de har tilegnet seg dem. Men ingen anser seg selv for å skylde oss noe når han tar imot litt av tiden vår, selv om dette er det eneste som selv ikke en takknemlig person kan betale tilbake.

[4] *Interrogabis fortasse, quid ego faciam, qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue: quod apud luxuriosum sed diligentem evenit, ratio mihi constat impensae. Non possum me dicere nihil perdere, sed quid perdam et quare et quemadmodum, dicam; causas paupertatis meae reddam, sed evenit mihi, quod plerisque non suo vitio ad inopiam redactis: omnes ignoscunt, nemo succurrit.*

Kanskje du vil spørre hva jeg gjør, jeg som gir deg disse formaningene. Jeg vil ærlig innrømme at jeg har et høyt, men bevisst forbruk. Budsjetten mitt går opp. Jeg kan ikke si at jeg ikke mister noe, men jeg kan si hva jeg mister, og hvorfor og hvordan jeg mister det. Jeg kan gjøre rede for min egen fattigdom. Men det som skjer med de som har havnet i uføret, uten selv å ha skyld i det, har også skjedd med meg. Alle tilgir, men ingen kommer for å hjelpe.

[5] *Quid ergo est? Non puto pauperem, cui quantulumcumque superest, sat est. Tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies. Nam ut visum est maioribus nostris, sera parsimonia in fundo est. Non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet. VALE.*

Og hva så? Jeg anser ikke en person som fattig dersom det han har er tilstrekkelig. Likefullt ser jeg helst at du bevarer det som er ditt, og at du begynner i god tid. For som våre forfedre tenkte: det er for sent å være måteholden når man har nådd bunnen av tønna.³ Ikke bare er det veldig lite igjen på bunnen, men det er også bare bunnslam igjen.

Farvel.

NOTER

1 Oversettelsen er basert på *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volume 1–3. Seneca. Redigert av Richard M. Gummere. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1917–1925. Tilgjengelig via Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi1017.phi015.perseus-lat1:1.1>. Oversetter vil rette en stor takk til Knut Olav Nordstoga Sandvik for god hjelp.

2 Veldig fritt sitert fra brev 27.1.

3 En referanse til Hesiod, *Arbeid og dager*, 368–9. «Ta hva du ønsker når krukken er full eller nær ved å tømmes, midtveis er måtehold bedre, på bunn er det lite å spare». Norsk gjendiktning av Aslak Rostad (2014). Gyldendal.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI



Ernst Haeckel, «Nepenthaceae», *Kunstformen der Natur* (1904)

Kilde: Wikimedia Commons

Tabula rasa er et uttrykk som i fagfilosofien sikter til teorien om at alle enkeltindivider kommer til verden som «blanke ark», altså uten medfødt mentalt innhold. I epistemologien kontrasteres ofte dette synet med posisjoner som hevder at mennesket har medfødte idéer, begreper og kunnskapsobjekter (se **rasjonalisme**). I moderne filosofi blir den britiske empiristen John Locke (1632–1704) betraktet som en av de fremste forfektene av *tabula rasa*-tesen.

Trengende frihet er et sentralt begrep i den tysk-jødiske filosofen Hans Jonas' (1903–1993) naturfilosofi, eller «filosofiske biologi» som han også kalte det. I boken *Phenomenon of Life* (1966) skisserer Jonas en «eksistensiell fortolkning av biologiske fakta», hvor han anvender innsikter fra blant annet fenomenologien og Darwins evolusjonslære for å overkomme dualistiske så vel som reduktivt-monistiske (idealistiske, materialistiske) forklaringsmodeller på fenomenet liv.

Jonas kretser sine diskusjoner av verdi, agens og frihet rundt stoffskifteprosessen (*metabolisme*), det minste felles multiplum for alt organisk liv. Gjennom stoffskiftet faller enkelte deler av organismen bort, mens nye kommer til; de molekylar, celler og øvrige mikroskopiske byggeklosser organismen på ett tidspunkt består av, er kun på en snarvisitt gjennom legemet – etter hvert forsvinner de. Men organismen som sådan forsvinner ikke med dem. Den forblir snarere det samme, *den* samme, til tross for at materien den før bestod av, nå har svunnet hen. Slik Jonas forstår denne prosessen, viser det at organismen alltid er noe mer enn kun sin materielle konstitusjon.

For Jonas, som for Aristoteles, består samtlige organismer av form og stoff (se **hylomorfisme**). De har med andre ord både en stofflig (materie, fysisk) side, samtidig som de har en identitet eller essens som ikke kan reduseres ned til fysiske prinsipper eller atomistiske bestanddeler. Dette er ikke adskilte sfærer eller selvstendige metafysiske substanser, men to grunnleggende aspekter ved fenomenet liv som står i et dialektisk spenningsforhold til hverandre. Formen – idéen om organismen, dens identitetsprinsipp eller «sjel» sågar – må nemlig ha materie for å kunne virkeliggjøres. Den er altså avhengig av materie, men likevel er den ikke det samme som – ensbetydende med – den; den kan ikke reduseres ned til materie.

At formen er frigjort fra én spesifikk type materie, men like fullt står i et nødvendighetsforhold til materie generelt, mener Jonas er et fundamentalt uttrykk for ontologisk frihet – en frihet som er *trengende*. Friheten tilkjenner seg først og fremst som behov: Organismen har evnen til å engasjere seg i stoffskiftet, bytte ut sine materielle deler og subsumere nye innunder seg, men den er også eksistensielt forpliktet til å gjøre nettopp dette hvis den skal leve videre.

Organismens «kan» er dens «må». Det er i denne balansegangen – vekselvirkningen – mellom *friheten til* å vedlikeholde og videreutvikle seg selv, og *nødvendigheten av* å gjøre det, vi finner kimen til det vi kan kalle subjektivitet og iboende verdi, ifølge Jonas. Man ser at organismen er alt annet enn likegyldig til sitt eget liv, sin egen væren; den forsøker innstendig å opprettholde seg selv, innhente næring og utskille avfallsstoffer for å kunne leve videre. På denne måten feller den en normativ dom over livet: Det er bedre å være enn å ikke være, livet er å foretrekke over døden. Organismen viser seg som aktiv, som sensitiv, som utstyrt med en kapasitet til å reagere på indre og ytre stimuli, som utstyrt med en grunnleggende omsorg for seg selv.

Da denne trengende friheten er et fellestrekk for mer eller mindre alle livsformer, hevder Jonas derfor at *alt organisk liv har en iboende verdi*, en verdi som er *i dem selv og for dem selv*. Han peker følgelig i retning av et biosentrisk perspektiv, dog hvorvidt Jonas' tenkning i sin helhet er biosentrisk eller snarere tenderer mot det antroposentriske, spesielt som følge av hans «nye kategoriske imperativ» i *Das Prinzip Verantwortung* (1979), er omdiskutert. For videre lesning, se eksempelvis **biosentrisme** eller **ansvarsetikk**. **S.B.**

Utilitarisme er den etiske teorien om at en handlings normative karakter avhenger av konsekvensene den avfører, og hvorvidt det er en overvekt av positive eller negative virkninger. Det er ikke den bakenforliggende intensjonen som avgjør om noe er rett eller galt, men snarere hvorvidt konsekvensene av ens handling maksimerer goder – produserer det beste for flest mulige. Utilitarisme kalles følgelig også *konsekvensetikk*, til forskjell fra *pliktetikk* (deontologi) og *dydsetikk*. Ulike retninger innenfor utilitarismen inkluderer blant annet regelutilitarisme og handlingsutilitarisme. Av sentrale skikkelser er Jeremy Bentham (1748–1832) og John Stuart Mill (1806–1873) nok de mest kjente, da de gjerne også betraktes som utilitarismens opphavsmenn.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

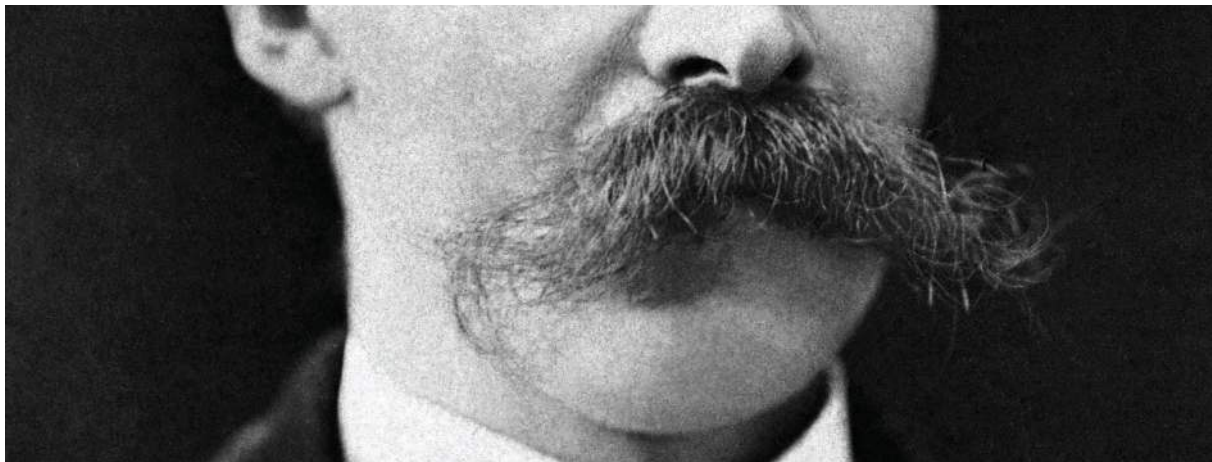
Fakta/verdi-distinksjonen. I *A Treatise of Human Nature* (1739) fremmer David Hume noen av sine mest sentrale tanker innen epistemologi, deriblant en radikal empirisme, en sterk skeptisisme, for ikke å glemme hans kjente refleksjoner omkring kausalitet og induksjonsproblemet, og så videre. Men i samme verket gjør Hume også kanskje sin mest berømte observasjon, og det noe ekstempe (tilsynelatende umotivert, uforberedt), nemlig at det å konkludere noe normativt fra deskriptive premisser ikke er logisk mulig. I bunn og grunn er påstanden at normative kjensgjerninger er av en annen *type* enn deskriptive kjensgjerninger; det er på grunn av denne typeforskjellen mellom det normative og det deskriptive at det ikke er mulig å logisk dedusere noe fra den ene til den andre.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) var en tysk filosof og filolog, hovedsakelig interessert i etiske og moralfilosofiske problemer, angående spørsmål rundt verdier, mening, modernitet og religion. Dog mye av hans tenkning er moralfilosofisk orientert, dekker Nietzsches filosofi også områder som epistemologi, estetikk, filosofihistorie, og metafysikk. Noen av hans mest kjente verker er *Slik talte Zarathustra* (1883), *Hinsides godt og ondt* (1886), *Moralens genealogi* (1887) og *Antikrist* (1888). En rød tråd gjennom alle hans verker er en kritikk av religion, etablerte normer og gjengse moralske oppfatninger.

I *Moralens genealogi* analyserer Nietzsche de historiske prosessene som ligger til grunn for våre moralske begreper. Begreper som «godt», «ondt», «samvittighet» og «skyld» har et historisk opphav man må være seg bevisst, hevder Nietzsche. Håpet er at gjennom en analyse av disse begrepene herkomst og utvikling gjennom historien, vil dette opplyse oss om begrepene underliggende betydning. Et gjengående motiv gjennom verket er at disse begrepene i bunn og grunn har, og har hatt, en menneskelig (en altfor-menneskelig) betydning *bak* seg. Ta for eksempel «skyld»: I andre del av *Moralens genealogi*, som bærer tittelen «'Skyld', 'dårlig samvittighet' og beslektede temaer», hevder Nietzsche at opphavet til vår moralske forståelse av skyld er å finne i mer primitive handelsforhold, hvor skyld er ensbetydende med å *skylde* noen for varer og goder. Fra denne primitive forståelsen av skyld utviklet mennesket videre en forståelse av å være skyldig i moralsk forstand. Fra den primære innstillingen «hvis jeg gir deg tre sauer, så skylder du meg ei ku», utviklet skyldspørsmålet seg følgelig til å bli en moralsk oppfatning av typen «hvis du gjør en umoralsk handling, så er du skyldig og fortjener straff».

Når det kommer til spørsmålet om fri vilje, maler Nietzsche et lignende bilde. Vi har på den ene siden en drift, for eksempel voldsdrift, og på den andre siden et begrep og en forståelse, fri vilje for eksempel. Ifølge Nietzsches analyse er begrepet og forståelsen et resultat av driften, det vil si at ideer, forståelse og fornemmelser har i hovedsak sitt opphav i kroppens kjensgjerninger. Så mennesker har (i kroppen) en iboende lyst til å påføre seg selv eller andre smerte, og denne lysten (som for oss er ubevisst) bruker tanken om at man er ansvarlig for sine handlinger og kan fortjene straff, for derav å gi en god grunn til å tilfredsstille denne lysten til å påføre smerte. Begrepet om fri vilje har sitt opphav i, og vi tror på fri vilje for så vidt som det er, en rettfærdiggjørelse av en drifts ytelse. **S.N.**

Gregor av Nyssas idealisme forneker at det finnes materie, og argumenterer snarere for at alle sansbare kvaliteter i gjenstander egentlig er abstrakte kvaliteter som Gud samler sammen i tankene sine. I denne sammenkoblingen av abstrakte kvaliteter skaper Gud det vi kaller *materielle gjenstander*. Det vi tror er materielle ting, er egentlig bare en samling av Guds tanker. Dette blir en slags ekstrem idealisme, hvor alt som eksister, er tanker og ideer i Gud.



Kilde: Wikimedia Commons

STAND BY ME

IN DEFENCE OF THIRD-PARTY BLAME



MESTERBREV VED
PATRICK J.
WINTHER-LARSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

Masteroppgaven tar utgangspunkt i et sitat av Gilbert Ryle: Hvor skal vi sette grensene for når det er, på den ene siden, passende å blande seg inn i andres liv, og, på den andre, når det er upassende å gjøre det? Dette, mener jeg, er et passende sitat å ha i bakhodet når en drøfter emnet oppgaven min omhandler, nemlig *tredjepartsklander* («third-party blame»). Med dette mener jeg en situasjon der en tredjepart, eller et «ikke-offer» av et moralsk overtramp, klandrer en skadevolder på grunn av et overtramp vedkommende har begått overfor den skadelidende. La oss si at en venn av deg blir skadet eller fornærmet av annen aktør. Har du, som en tredjepart, en rett til å holde skadevolder ansvarlig? Og hvis du har det, hva begrunner eventuelt din rett til å gjøre dette? Dersom du ikke har en slik rett, virker det som om du klandrer på upassende vis, såfremt overtrampet er relativt lite alvorlig, og dermed ikke kan berettigede inngripen fra en tredjepart.

Debatten om tredjepartsklandring – særs uforsvarlig bruk av denne typen klander – er tilknyttet det en gjerne omtaler som en aktørs «standing to blame» (kort sagt, deres autoritet eller rett til å klandre, *ceteris paribus*, på passende vis). Idéen om *standing* er analogt med begrepet «rettslig interesse» innen jussen, og har vist seg å være et kontroversielt begrep blant forskere. Mange hevder at begrepet er uklart og, dernest, at vi ikke bør ta for gitt at en aktør nødvendigvis behøver å ha *standing* i det hele tatt for å klandre andre på passende vis. De som hevder at *standing* (eller i hvert fall et analogt begrep) er nødvendig i slike tilfeller, hevder gjerne det følgende: Når en skadevolder begår et moralsk overtramp overfor en annen aktør – den skadelidende –, er det opplagt at hen har en viss «rett» til å holde førstnevnte ansvarlig for sin handling, såfremt offerets *standing* ikke er blitt undergravet av hykleri. Men det er mindre opplagt, fortsetter de, hvorvidt tredjeparter kan besitte denne retten, eller hvilke betingelser de er nødt til å oppfylle for å eventuelt kunne tilegnes den. I min oppgave forsøker jeg å forsvare en teori om nettopp hvilke betingelser som må oppfylles for at en aktør skal kunne besitte tredjeparts-*standing*.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

I korte trekk argumenter jeg for at en viss bruk av tredjepartsklandring er moralsk forsvarlig, og jeg forsøker også å vise hvilke betingelser tredjeparter må tilfredsstillende for å besitte eller kunne tilegnes *standing* i tilfeller der overtramp har blitt begått. Jeg identifiserer den skadeiddendes agens som bestemmelsesfaktor: I tilfeller der de har lidd permanent eller kortvarig tap av agens (henholdsvis død eller tilfeller der de, for eksempel, blir alvorlig truet eller ikke har muligheten til å tilkalle hjelp), og dermed ikke har mulig til klandre på sin egne vegne, kan tilfeller av tredjepartsklandring kvalifiseres som det jeg kaller *ikke-solidær* klander. Med dette mener jeg at tredjeparter, *ceteris paribus*, besitter *standing* i kraft at de ikke kan krenke offerets agens ved å klandre for dem i slike tilfeller. Ikke-solidær klander dekker altså alvorlige tilfeller av overtramp; jeg anser disse for å være ukontroversielle tilfeller der det er moralsk forsvarlig for tredjeparter å klandre på vegne av ofre.

Og så har vi det jeg kaller *solidær klander*, som dekker tilfeller der tredjeparter kan få offerets tillatelse til å klandre på deres vegne (som en stedfortreder) eller med dem (som en partner), såfremt den relevante tredjeparten viser aktelse for offerets agens ved å følge deres betingelser om hvordan den relevante konflikten skal løses. Dette er mer kontroversielle tilfeller, siden det foreligger uenighet i litteraturen om hvorvidt tredjeparter, og i så fall hvilke *typer* tredjeparter, kan besitte *standing*. Det ortodokse synet, som det finnes flere varianter av i litteraturen, og som jeg argumenterer mot, er at en tredjepart er nødt til å ha en tilstrekkelig forbindelse til enten skadevolder eller skadelidende for å ha *standing*. For flere filosofer betyr dette at en potensiell tredjepart er nødt til å være en venn av skadevolder og/eller skadelidende for å kunne besitte *standing* i tilfeller der (slik jeg formulerer det) offerets agens er i behold.

Kort sagt argumenterer jeg for at slike syn fører til slutninger som ikke er intuitive; for eksempel at et offer, som ikke ønsker å involvere en av sine venner, ikke kan få en fremmed til å holde skadevolder ansvarlig. Et gjengående argument i oppgaven er at filosofer som har skrevet om tredjepartsklander på et tidligere tidspunkt, har mislykket i å ta offerets tilstand seriøst og synes å påstå at, med mindre de har lidd permanent eller kortvarig tap av agens, er ofre like «villige» til å klandre på sine egne vegne. Jeg skiller altså mellom tilfeller der ofre er villige eller uvillige til å gjøre dette, og argumenter for at andre deltagere i debatten har tatt for gitt at tredjeparter kan spille en viktig

rolle, spesielt i tilfeller av sistnevnte sort, der de kan anta rollen som offerets surrogat. I andre tilfeller, hevder jeg, kan tredjeparter klandre sammen med offeret.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Spørsmålet om hvorvidt visse tilfeller av tredjepartsklander er moralsk forsvarlig eller ikke, er et som berører mange av oss. Å klandre som tredjeparter er tross alt noe vi gjør praktisk talt på daglig basis, enten det er med eller på vegne av andre, og som i sin tur enten er bekjente av oss eller fremmede. Ja, det kan kanskje hevdes at *mesteparten* av klander uttrykkes av tredjeparter. Mange har kanskje intuisjoner om når det er forsvarlig og når det ikke er det, men hittil har ingen forsøkt å drøfte dette spørsmålet på systematisk vis. Tredjepartsklandring er altså et lite utforsket emne, et som i min mening fortjener mer oppmerksomhet innen filosofien. Det er nettopp det jeg har forsøkt å bidra med, men det er opptil leseren å selv bedømme hvorvidt jeg har lykket i mitt oppdrag.

Hva er dine planer for fremtiden?

Disse dager bruker jeg mesteparten av tiden min på å sikre meg en stipendiatstilling i løpet av våren, helst ved et prestisjefyllt (og overpriset) universitet i Storbritannia. I mellomtiden forsøker jeg å sikre meg «forskningsmidler» ved å selge alle mine ikke-essensielle eiendeler, altså alt utenom skivesamlingen min. På dette tidspunktet hadde vært altfor dumt å ikke gå videre med filosofi.

EN ROMANTIKER I ARBEID

EN ARBEIDSFILOSOFISK ANALYSE AV THOREAUS WALDEN



MESTERBREV VED PETER JOHANSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven handler overordnet om arbeid, og mer spesielt om de tankene rundt arbeid og arbeidsliv som Henry David Thoreau uttrykker i sin mest kjente bok, *Walden* (1854). Boken er ofte lest som en feiring av det frie og selvbestemte livet ute i naturen ved samfunnets ytterkant, men vel så sentralt i boken er spørsmålet om arbeidets mening i den enkeltes liv. Ved hjelp av filosofen Stanley Cavells kjente *Walden*-tolkning undersøker jeg i tillegg hvordan sistnevntes lesning kan forstås med hensyn til det arbeidsmessige i boken. Oppgaven min handler slik sett om Thoreaus arbeidstanker og -idéer, med Cavell på laget, som nærlesningens viktigste brekkstang.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

På ett plan er argumentet dette: Thoreau bør tas inn i den politisk-filosofiske varmen. Men oppgavens hovedforetak ligger her i presentasjonen av hans arbeidssyn, hvorfra jeg ser på, samt forsøker å veve sammen, forenlige måter dette er blitt forstått på. I forlengelsen av dette er oppgaven her i større grad en utbrodering og utdypning av et meg bekjent oversett, eller i det minste underkjent, aspekt ved Cavells nokså kjente lesning, i tillegg til at jeg kommer med egne forslag til hvordan *Waldens* arbeidstenkning kan forstås. Særlig Max Webers kjente analyse av den protestantiske arbeidsmoral, samt den kyniske, antikke filosofitradisjonen, er her viktige for meg i mitt forsøk på å artikulere Thoreaus tanker om arbeid.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven kan leses dersom en er interessert i Thoreau eller Cavell, eller i motstrøms arbeidstenkning generelt. Jeg synes iallfall det var veldig spennende å se nærmere på Thoreaus arbeidsfilosofi, formulert som den er ved foten av den industrielle revolusjon. Og i motsetning til annen arbeidskritikk, gir Thoreau et nokså nyansert bilde av arbeidets oppsider og nedsider.

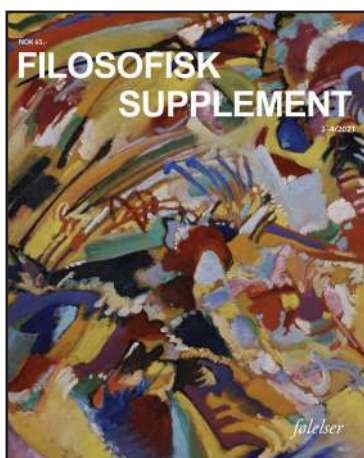
Jeg forsøker å benytte kjent filosofisk arbeidstenkning for å belyse Thoreau, så om en er interessert i arbeidets

filosofi, kan oppgaven være av interesse. Et annet mål med oppgaven er, om enn indirekte, å vie filosofisk oppmerksomhet til en tenker som ofte utelates fra fagfilosofiens kanon. Jeg mener, og forsøker å vise, at det er grunn til å utvise en større sjenerøsitet her, også med henblikk på Thoreau. Thoreaus status som filosof utenfor academia synes disproporsjonal i sammenligning med hans manglende status som dette innenfor academia, og et prosjekt for egen del, om enn underforstått, har vært å undersøke om dette holder vann. Dessuten bør ikke nødvendigvis kjente «tenkeres» uavklarte status som «filosofer» hindre oss fra å lese dem filosofisk. Så om man er interessert i filosofiens grensefigurer, kan oppgaven være av interesse, håper jeg!

Hva er dine planer for fremtiden?

Stikke en tur til Berlin med kjæresten min!

FORRIGE NUMMER FØLELSER (#3-4/2021)



Omfang: 152 sider

Redaktører:

Sindre Brennhagen
Sjur Sandvik Strøm

Priser:

1 utgave: 65,-
3 utgaver: 150,-
5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk filosofisksupplement.no for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

Skyld, skam, glede, tristhet, kjærlighet, redsel, sinne. Følelsene kommer i mange forskjellige former. Men hva innebærer det egentlig å føle noe, og hvordan kan et overskudd eller en mangel på følelser påvirke oss, positivt som negativt? I hvilke sammenhenger er spesifikke følelser berettigede, nødvendige eller til og med påkrevde, og i hvilke situasjoner er de fullstendig uønskede, nytteløse og malplasserte? Hvilken rolle spiller følelser for våre verdier og moralske oppfatninger? Gir følelsene oss en unik tilgang til moralske innsikter, slik enkelte hevder?

Hvorvidt følelser og fornuft står i opposisjon til hverandre, er en eldgammel filosofisk debatt, hvor sistnevnte gjerne gis forrang; følelsene blir enten betraktet som usikre og inadekvate kilder til viten, eller partiske (subjektive) innlegg som forkludrer intellektets søken etter objektiv sannhet. Men er følelsene virkelig til hinder for vår kunnskapsoppnåelse, eller er snarere denne innarbeidete motsetningen en falsk dikotomi, slik Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre og Martha Nussbaum på ulikt vis har argumentert for? Er dette et enten-eller-spørsmål, eller gjelder også her den gyldne middelvei?

Det sies gjerne at filosofien er den kontemplative vitenskapen *par excellence*. Vi tror imidlertid at å overse følelsenes betydning for ulike erkjennelsesprosesser og praktisk-moralske deliberasjoner, arter seg som en neglisjering av sentrale aspekter ved våre liv. I det forrige nummeret av *Filosofisk supplement* satt vi oss derfor fore å undersøke følelsenes vesen og funksjon.

Nummeret inneholder artikler om blant annet musikk, stoikernes følelsteori, naturerfaringer, Aristoteles, Epiktet, skam, det masseindustrielle husdyrholdet og moralsk sentimentalisme. I tillegg finner man et bokutdrag, to bokomtaler, en oversettelse samt øvrige spaltebidrag.

Tekstbidrag av: Jenny Hjertaas Ljønes, Charlotte Ekroll, Sindre Brennhagen, John Eide, Erik Løvhaugen, Harald Langslet Kavli, Ingrid Austveg Evans, Jonas Bakkeli Eide, Knut Saanum, Mikkel Bergvall Henmo, Julianne Sørflaten Grovehagen.

NESTE NUMMER

FILM (#2/2022)

«Verken en kunstform eller en teknologi» sier Jean-Luc Godard i *Histoire(s) du cinema*. Hva er filmen? Tilbyr den flukt fra eller en erkjennelsesmessig tilgang til verden, på ulikt vis enn andre kunstarter? Filmen har siden sin opprinnelse forsøkt å definere seg selv vis-à-vis andre kunstformer. Er den bare et *Gesamtkunstwerk*, eller er den en selvstendig kunstform? Hva kjennetegner den filmatiske erfaringen, og hvilket begrepsapparat har vi for å sette ord på denne? Og ikke minst: Er filmen – selve modernitetens kunstform – en mottese til Hegels erklæring om kunstens død? Har kunstformen, som har vokst ut av den moderne tidsepoken, muligheten til å stille oss «utenfor» dennes ideologiske rammeverk, eller er den bare en samfunnsmaskin, en garantist for denne?

I neste nummer av *Filosofisk supplement* inviterer vi til å skrive om filmen som erkjennelsesform og kunstform. Kan filmen «tenke» filosofisk? På hvilken måte? Hvem er det som tenker i filmen, og hvordan? Vi søker tekster som både benytter og problematiserer film, et forskningsobjekt som en kan nærme seg fra et estetisk, sosiologisk, idéhistorisk og filosofisk ståsted. Fristen for innsending av tekster er **1. april 2022**.

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send oss en e-post med idéutkast, en tidligere oppgave du vil omarbeide, skisser, forslag til anmeldelse eller ferdige tekster på **bidrag@filosofisksupplement.no**. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema.

Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen, vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten.
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent).

QUIZ

SPØRSMÅL

1. Hvilken fransk filosof proklamerte at mennesket er *dømt* til frihet?
2. Hvem har skrevet boken *Frihetens forvandling* (2009)?
3. Hvilket land troner øverst på The Human Freedom Index anno 2021?
4. Hvilken dato er Norges frigjøringsdag, og hva markeres denne dagen?
5. Hva er navnet på Aristoteles' lære om sammensetningen av form og stoff?
6. Ari Behn var som kjent *trist som faen*. Men hvilken norsk litteraturprofessor og estetiker har utgitt en bok om en beslektet sinnsstemning, nemlig melankolien?
7. Hvilken amerikansk artist utga låten «Free Fallin'» i 1989?
8. Og mens vi snakker om artister: Hvilken finsk hiphop-gruppe gjorde stor suksess med singelen «Freestyler» i 1999?
9. Hvilken fransk forfatter tok farvel med Eddy Bellegueule?
10. Hvilken tysk filosof utga boken *An Essay on Liberation* i 1969?
11. Hvilken engelsk sanger hadde en torne i siden?
12. Hvem har skrevet en bok som, etter eget sigende, inneholder «filosofi for hunde- og katteelskere»?
13. Hvilken norsk dikter var det som undret seg over byens metafysikk?

SVAR

1. Jean-Paul Sartre.
2. Arne Johan Vetlesen.
3. Sveits.
4. 8. mai. Markerer at tyske militærstyrker kapitulerte i 1945, dvs. slutten på okkupasjonen. Hylomorfisme.
5. Kjersti Bale. Boken heter *Om melankoli* (1997).
6. Tom Petty.
7. Bomfunk MC's.
8. Edouard Louis.
9. Herbert Marcuse.
10. Morrissey.
11. Lars F.H. Svendsen. Bokens tittel er *Å forstå dyr: Filosofi for hunde- og katteelskere* (2018).
12. Rolf Jacobsen.
- 13.



Vasilij Kandinskij, *Sky Blue* (1940).
Kilde: Wikimedia Commons.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Ali Jones Alkazemi (f. 2000) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Knut Ivar Bjørlykhaug (f. 1987) har doktorgrad i sosialt arbeid og sosialpolitikk og jobber ved VID vitenskapelige høyskole/Diakonhjemmet.

Sindre Brennhagen (f. 1997) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Jonas Bakkeli Eide (f. 1995) er PhD-stipendiat i History and European Civilization ved European University Institute.

Johne Eide (f. 1947) er lektor i språkfag og filosofi.

Mikkel Bergvall Henmo (f. 1998) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Isak Hærem (f. 1993) er masterstudent i gresk ved UiO.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Steinar Mathisen (f. 1942), dr. philos, er tidligere førsteamanuensis i filosofi ved UiO.

Arild Megard (f. 1996) går profesjonsstudiet i psykologi og tar en bachelor i filosofi ved UiO.

Har tidligere årsstudium i filosofi fra UiO og to år med arkitektstudier fra NTNU.

Johannes Jacob Nagel (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO og har en bachelor i Politics, Philosophy and Economics fra New College of the Humanities (NCH), London.

Sjur Sandvik Strøm (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO og har en årsenhet i tysk fra samme sted.

Michael Duma Voldbakken (f. 1998) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Bilder

Colin Bojer (f. 1996) er kunstner, aktivist og masterstudent i kunsthistorie.

Stine S. Gudbrandsen (f. 1986) er utdannet fagarbeider og jobber deltid som kunstner/illustratør.

Tim Hereid (f. 1996). Introvert fra Sandviken, styremedlem i Mørkerommet fotokollektiv, assistent i band og student i teknisk design.

Simon Nordberg (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Signe-Lill Valkvæ (f. 1988) har sitt eget designstudio i København hvor hun arbeider med å skape veggmalier, identitetsdesign, illustrasjon og grafiske trykk. Hun har en bachelor fra Kolding Designskole i Danmark og har også studert litteraturvitenskap i Oslo.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!