

FILOSOFISK SUPPLEMENT

20. ÅRGANG | 4/2024

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, Frifond og IFIKK

Edda Trykk AS.

Opplag: 130

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



REDAKSJON

Redaktører: Glenn Erik Flåten
Lisa Bye Heen
Stian Ødegård

Layout: Allan Thommessen
Stian Ødegård

Økonomi: Glenn Erik Flåten

Øvrige medlemmer: Benjamin Berglen
Lennard Fredrich
Severin Gartland
Aleksi Ivanov Gramatikov
Magnus Grundstad
Martin Hanssen
Marcus Holst-Pedersen
Kevin Køhn
Gustav Lind-Fossen
Sara Mehri
Trym Mostad
Kari Noonan
Julie Noorda
Thomas Torgersen Bråttum
Karl Westergaard

Forside: Allan Thommessen

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

INNHold

- 6 **ESSAY-KONKURRANSE**
FILOSOFIENS BUD PÅ MENINGEN MED LIVET
Rein Løwe
- 10 **FRA FORSKNINGSPRONTEN**
UNNSKYLDNINGSSPILLET
Cathrine V. Felix
- 16 **INTERVJU MED OLE MARTIN MOEN**
TIDSSKRIFTENES ROLLE OG FILOSOFIFAGET
Glenn Erik Flåten
- 22 **INTERVJU MED SIGURD HVERVEN**
HEGEL, ETIKK OG BLEKKSPRUTER
Stian Ødegård
- 30 **BOOK REVIEW OF SLAVOJ ŽIŽEK'S *SURPLUS-ENJOYMENT***
GOOD LUCK, MR. ŽIŽEK!
Aleksi Ivanov Gramatikov
- 40 **BOKSPALTER**
- 43 **UTDRAG AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI***
ALLMENNVLJEN
- 44 **FORRIGE NUMMER**
- 45 **NESTE NUMMER**
- 46 **QUIZ**
- 48 **BIDRAGSYTERE**

JUBILEUMSNUMMER

(#4/2024)

Det kan være vanskelig å skjønne hva et jubileum egentlig er for noe, utenom en slags unnskyldning for å feste. Hadde vi, redaktørene, vært mer opptatte av filosofi på kontinentet, kunne en av oss ha dratt frem en velturnert bemerkning fra en franskmann eller tysker. Det vi imidlertid har gjort er å ta et steg tilbake for å tematisere filosofiens rolle og *Filosofisk supplements* fortid. Førstnevnte er gjort med en essay-konkurranse, og sistnevnte med intervjuer og bidrag fra tidligere redaksjonsmedlemmer. Siden 2005 har *Filosofisk supplement* vært en arena for studenter, akademisk ansatte og filosofopptatte i innland og utland, hvor både nye og øvde stemmer har kunnet formidle filosofi. Det har vært en slags *stoa poikile*, med tanke på tilgjengeligheten.

I anledningen vår 20. årgang, holdt vi en essaykonkurranse hvor vi spurte om hvilken rolle filosofien bør ha i dagens samfunn. Vinneressayet er skrevet av Rein Løwe, med tittelen «Filosofiens bud med meningen på livet». Her følger Løwe den norske filosofen Herman Tønnessen i at hvis filosofien først skal ha en nytte, så kan man ikke tillate seg å vike unna det eksistensielle spørsmålet om selve meningen med livet. Løwes essay skilte seg ut med særdeles god essayistisk stil, og selv om vi ikke blir servert et eksplisitt og enstemmig svar på essay-konkurransens spørsmål, utforsker Løwe spørsmålet med brennende nysgjerrighet og iver. Som nevnt i utlysningen er premien en god bunke med bøker fra forlaget House of Foundation (H//O//F), hvorav alt er nylig oversatt filosofi til norsk. Vi gratulerer Løwe med vinnerplassen og håper han drar nytte av den nye litteraturen.

Utover essay-konkurransen har gjeldende nummer et tradisjonelt *F5*-innhold. Sjefredaktør Stian Ødegård har intervjuet tidligere *F5*-redaktørmedlem Sigurd Hverven. Han er aktuell med boken *Hegel: En ganske enkel bok om en vanskelig filosofi*, som intervjuet i stor grad omhandler. I intervjuet ønsker Ødegård særlig å utforske Hegels etiske dimensjoner videre, og Hverven forklarer hvordan begreper som fremmedgjøring, anerkjennelse og ånd henger sammen med Hegels etikk. Hverven har tidligere gitt ut bøker om naturfilosofi, og senere i intervjuet utforskes derfor også koblingen mellom Hegel og naturfilosofi.

Sjefredaktør Glenn Erik Flåten har snakket med Ole Martin Moen om hans tid i *Filosofisk supplement*, den profesjonelle filosofien og hvilken rolle tidsskriftene våre har. Når det gjelder sistnevnte, argumenterer Moen for at tidsskriftene er et offentlig gode, og burde sees på som en viktig del av folkeopplysningen.

Til spalten «Fra forskningsfronten» har tidligere redaksjonsmedlem Cathrine V. Felix skrevet om unnskyldningens filosofi. Gjennom Ludwig Wittgensteins språkspillbegrep, utforsker Felix det hun kaller for «unnskyldningsspillet», og stiller grunnleggende spørsmål om hvorfor vi unnskylder oss og hva som skal til for at en unnskyldning er gyldig. Gjeldende utgave inneholder også en bokomtale av Slavoj Žižeks *Surplus-Enjoyment* (2022) skrevet av Aleksii Ivanov Gramatikov. Gramatikov legger særlig vekt på det han mener er forfatterens resirkulering av gamle ideer og hans last i å gjøre det allerede uforståelige enda mer uforståelig. I tillegg foreligger det bokspalter, utdrag av *Den leksikrystiske encyklopedi*, quiz og annonser mot slutten av blekka.

Vi håper at *Filosofisk supplement* kan fortsette å være en stemme blant studentene, på universitetene, i det norske fagmiljøet og også internasjonalt.

Redaktørene

Glenn Erik Flåten
Lisa Bye Heen
Stian Ødegård

ANNIVERSARY NUMBER (#4/2024)

It can be difficult to understand what an anniversary really is, apart from some kind of excuse to party. If we, the editors, had been more preoccupied with continental philosophy, one of us could have pulled out a well-turned remark from a French or German philosopher. What we have chosen to do, however, is to take a step back in order to thematize the role that philosophy might play, as well as the past of *Filosofisk supplement*. Thus, we have arranged an essay competition for this number, and received contributions by earlier members of the journal. Since 2005, *Filosofisk supplement* has been an arena for students, academic staff, and philosophy enthusiasts both in Norway and abroad, where both new and experienced voices have been able to convey philosophy. It has been a sort of *stoa poikile*, in terms of accessibility.

On the occasion of our 20th volume, we held an essay competition where we asked what role philosophy should have in today's society. The winning essay was written by Rein Løwe, titled "Filosofiens bud med meningen på livet". Here, Løwe follows the Norwegian philosopher Herman Tønnessen in arguing that if philosophy is to have any utility, one cannot avoid the existential question of the meaning of life itself. Løwe's essay stood out for its particularly good essayistic style, and although we are not given an explicit and unanimous answer to the competition's question, Løwe explores the question with burning curiosity and enthusiasm. As mentioned in the announcement, the prize is a generous stack of books from the publisher House of Foundation (H//O//F), all of which are recently translated philosophy into Norwegian. We congratulate Løwe on winning first place and hope he benefits from the new literature.

Beyond the essay competition, the current issue contains traditional *Filosofisk supplement* content. Chief editor Stian Ødegård has interviewed former *Fs* editorial board member Sigurd Hverven. He has recently published the book *Hegel: En ganske enkel bok om en vanskelig filosofi*, which the interview largely revolves around. In the interview, Ødegård seeks to explore Hegel's ethical dimensions further, and Hverven explains how concepts like alienation, recognition, and spirit are connected to Hegel's ethics. Hverven has previously published books on the philos-

ophy of nature, and later in the interview, the connection between Hegel and nature philosophy is also explored.

Chief editor Glenn Erik Flåten has spoken with Ole Martin Moen about his time with *Filosofisk supplement*, professional philosophy, and the role of our journals. Regarding the latter, Moen argues that the journals are a public good and should be seen as an important part of public enlightenment.

For the column *Fra forskningsfronten*, former editorial member Cathrine V. Felix has written about the philosophy of apologies. Through Ludwig Wittgenstein's concept of language games, Felix explores what she calls the 'apology game,' asking fundamental questions about why we apologize and what it takes for an apology to be valid. This issue also contains a book review of Slavoj Žižek's *Surplus-Enjoyment* (2022) written by Aleksii Ivanov Gramatikov. Gramatikov particularly emphasizes what he believes is the author's recycling of old ideas and his tendency to make the already incomprehensible even more incomprehensible. Additionally, there are book columns, excerpts from *Den leksikryptiske encyklopedi*, a quiz, and announcements towards the end of the issue.

We hope that *Filosofisk supplement* can continue to be a voice among students, in universities, in the Norwegian academic community, and also internationally.

The editors

Glenn Erik Flåten
Lisa Bye Heen
Stian Ødegård



Illustrasjon av Allan Thommessen

ESSAY-KONKURRANSE

FILOSOFIENS BUD PÅ MENINGEN MED LIVET

Hva kan filosofien gi det postmoderne mennesket? Hvilken rolle bør den ha i vårt samfunn? Kan den kaste et forklarende lys på vårt mest presserende spørsmål – hvorfor vi lever? Vitenskapen har jo tatt alle de små spørsmålene, som antallet stjerner på himmelen og hvor fort et elektron spinner. Religionen har tatt vare på de store spørsmålene, men den leser fra fullskrevne ark. Filosofien vegrer seg ikke for å brytes med de store spørsmålene, men starter alltid med blanke ark. Nettopp i en tid forspist på gamle sannheter, burde filosofien kunne utfordre religionen på dens hjemmebane, slik den gjorde det en gang for over 2000 år siden. Her skal løftes frem et kraftfullt forsøk som ble gjort i den retning for rundt 40 år siden, og hva vi kan lære av det.

Av Rein Løwe

*Døden skal en ikke frykte,
for når den er, er jeg der ikke
og når jeg er, er den der ikke.*

Epikur

I 1988 var jeg filosofistudent ved Universitetet i Trondheim. Det året ble det arrangert et symposium, der toppene blant våre filosofer deltok. Blant disse toppene var filosofene Arne Næss (1912–2009) og Herman Tønnessen (1918–2001). Vi skal komme tilbake til begge om litt. Temaet var spørsmålet om *livets mening*. Salen var tettepakket med forventningsfulle studenter. Skulle noen kunne svare på et slikt spørsmål, eller i hvert fall si noe klokt om det, måtte det vel være filosofene, tenkte de kanskje. Og siden vi (som kultur) mangler et fasitsvar, ville det være flott å få et stalltips fra toppene innenfor akademien.

Nå blir det sjelden konsensus når filosofer møtes til debatt. Det er nettopp en av filosofiens kjennemerker, og for mange det mest attraktive ved faget, at det ikke har noen lang liste av oppleste sannheter, slik de «harde» naturfagene gir inntrykk av. Her er det mer snakk om å tilegne seg et begrepsapparat og en sober tenkning, der en vet å begrunne sitt syn. Men ut over det, gjelder regelen om å «la de hundre blomster blomstre». På et filosofisk institutt vil vi finne kolleger med stikk motsatt syn på

dype spørsmål som hva verden *egentlig* består av (ontologi eller værensforståelse) eller hvordan vi best går frem for å erkjenne verden (epistemologi og metodologi) – og så videre. På UNIT/Dragvoll, der jeg tok grunnfag og mellomfag i filosofi på 1980-tallet, var det nok den analytiske og språkfilosofiske tradisjonen som dominerte. Men jeg fant også en platoniker gjemt bort på et kontor der oppe. Det filosofer helst kan enes om, er altså ikke konklusjonene. Men på gode dager kan vi enes om det filosofiske håndverket, hvordan vi snakker sammen når vi filosoferer. Gitt fagets egenart, ville det være et mirakel om filosofene kom til enighet om de store spørsmålene, ikke minst spørsmålet om livets mening. Men miraklet skjedde faktisk denne dagen i 1988: Symposiet endte med en unison konklusjon. Det kan være at utvalget av filosofer var satt sammen slik av arrangørene at de ikke skulle få for mange dissenser. Uansett, konklusjonen var både samstemmig og krystallklar: Det var ikke slik at alle ble enige om at livets mening er ditt eller datt. Konklusjonen var heller ikke at livet er *uten* mening, i hvert fall ble den ikke formulert slik. Nei, formuleringen var ulastelig kledd i en språkfilosofisk festdrakt, og den lød slik: *Spørsmålet om livets mening er meningsløst å stille.*

Overrasket nå? De deltakende studentene var i hvert fall overrasket. De fleste var nok kommet for å bli klokere

på spørsmålet om livets mening. Å få vite at spørsmålet er meningsløst å stille, var antakelig det de minst ventet å få høre. Folk strever tross alt med dette spørsmålet, ikke minst i vår sekulariserte og postmoderne kultur. Og så lenge de strever med det, opplever de jo i hvert fall på et subjektivt nivå at spørsmålet som sådan gir mening. Selv om de altså ikke vet svaret.

Hvordan kom så filosofene frem til sin konklusjon? Og hva var begrunnelsen? Det skal vi straks komme tilbake til. Men aller først må jeg nevne at spørsmålet dukket opp igjen den dagen jeg begynte på mitt hovedfagstudium i filosofi. Det var på Universitetet i Oslo, Blindern. Men denne gangen ble spørsmålet presentert som en morsom historie, om hvordan «folk flest» fortsatt tror at filosofene kan bidra med å svare på de dype livsgåtene. (Hvor dum kan man bli, liksom?) Historien, fremført av den som ønsket oss velkommen, lød omtrent slik:

Vi får stadig besøk av folk, som kommer hit til Instituttet for å få svar på dype spørsmål. Her om dagen kom det en fyr, som hadde tatt trikken opp fra sentrum for å få vite hva som var livets mening. Men dette var sent på ettermiddagen, så alle var gått hjem, bortsett fra en kontordame. Og hun visste det ikke!

Jeg antar at den vitebegjærlige fyren ville gått like tomhendt hjem om han hadde kommet tidligere på dagen. Historien var nok en advarsel til de studenter som måtte tro at et filosofistudium kan bidra til å belyse de dype livsgåtene. Beklager, dere har kommet til feil sted! Noen dager senere, da jeg selv gikk rundt i gangene på Instituttet for å finne min veileder, passerte jeg en dør med skiltet *Institutt for Begrepsstømming*. Filosofer er ofte raus med selvironien, det skal de ha.

Å hevde at det er meningsløst å stille spørsmålet om livets mening, er vel også en form for begrepsstømming. Faktisk er det den mest effektive som finnes, idet den sier: *Ikke still det spørsmålet!* For å kunne stille spørsmålet om «livets mening», må du jo ha et *begrep* (om enn foreløpig og skisseaktig) om hva det er du spør om. Men gir ikke spørsmålet mening, så må det vel være fordi *begrepet* (om livets mening) selv er uten mening. Og det å spørre om ting som ikke har noen mening, er selvsagt meningsløst. Så driver du med slikt noe, bør du straks slutte med det!

Tilbake til symposiet på Dragvoll, 1988: Hva var begrunnelsen for den unisone konklusjonen? Til grunn for denne lå det et resonnement, som (veldig enkelt skissert) går slik: Meningen med en gitt handling, ligger i det som

handlingen er ment å realisere. Meningen med å sette på gryten med poteter, er at vi skal koke potetene, som igjen gir mening ut fra at vi skal spise dem og at kokte poteter smaker bedre enn rå... osv. Kort sagt: *Meningen med en handling begrunnes ut fra hva handlingen er «godt for», hva den er ment å føre til... enten umiddelbart eller en gang i fremtiden.*

Tilsvarende skulle da meningen med et menneskeliv være begrunnet i hva dette livet kan være «godt for», hva det kan føre til. For hvem? For den det gjelder! Vi forutsetter nemlig (underforstått) at den som stiller spørsmålet om *meningen med livet* ikke er likegyldig til svaret, men derimot er eksistensielt engasjert i det. La oss for eksempel si at en eller annen autoritet foreslo at meningen med livet er å øke nasjonens BNP. Ville noen av oss godta det som et akseptabelt svar? Nepppe! Vi ville alle reagere slik:

Så mitt liv skal altså være et middel til å øke nasjonens BNP? – Er du seriøs? Hva f... bryr jeg meg om «nasjonens BNP»!

For det er mitt og ditt liv det gjelder, ikke «nasjonens liv». Og spørsmålet er altså om *menneskelivet* som sådan har noen mening. Og siden spørsmålet er universelt stilt, må også svaret ha en universell form. Slik som vi må avvise en kollektiv mening-for-samfunnet, må vi derfor også avvise en vilkårlig *privatmening*, som f.eks. at «meningen med livet er å spille fotball». Det kan godt være at det å spille fotball fyller *ditt* liv med mening. Men det kan ikke være svaret på *menneskelivets mening*, for også lamme må medregnes, og det finnes fortsatt kulturer uten fotballbaner.

Et menneskeliv er (etter sin idé) fylt av en lang serie valg og handlinger, av hvilke vi gjør noen selv, mens andre blir gjort med oss eller for oss, særlig i første og siste fase av livet. Menneskelivet er på sett og vis summen av disse valg og handlinger; hva vi realiserte av våre evner, hva vi valgte å bruke vår tilmålte tid til, hvem vi valgte å knytte oss til, osv. Og alltid *handler vi med tanke på å realisere noe av verdi*. Fortiden kan vi ikke endre, men fremtiden kan vi bidra med å skape.

Og her – i betraktningen av fremtiden – er det da også at knuten sitter, den knuten som (ifølge symposiet) gjør spørsmålet om livets mening meningsløst: Siden menneskelivet definitivt slutter ved dødens terskel, der alt oppløser seg og går til grunne, kan det ikke være «godt for noe» – eksistensielt sett, det vil si *for det enkelte mennesket*. For snart finnes du ikke mer. Livet ender i destruksjonen av alt som var «deg». I og for dette eksistensielle perspektivet blir det irrelevant om du har bidratt til en eller annen historisk forbedring av menneskenes kår (BNP), et

vitenskapelig fremskritt eller lignende. Også denne kollektive mening, er underlagt samme forgjengelighet – bare med et noe lengre tidsperspektiv. Men fremfor alt har den ikke lenger noen verdi eller mening for deg, når du altså ikke finnes mer.

Alt er borte. Alt er ødelagt. Og det som fremfor alt er ødelagt, er *muligheten* for å opprettholde illusjonen om en mening med livet, såfremt du erkjenner din situasjon.

Nå formulerte ikke symposiet alt dette, og slett ikke i en så krass språkdrakt, skjønt logikken i resonnementet var der. De krasse formuleringene er hentet fra professor Herman Tønnessen, som fikk full uttelling for sitt syn på symposiet. Tønnessen – som kunne kalles «Norges bortblæste laurblad» i filosofien¹ – formulerte sitt syn i boken *Jeg velger sannheten* (1983).² Ett sted (80–81) sier han det slik: «Når og hvorledes man dør, er intet. At man dør, er alt.» Hva betyr det? Det betyr at til-intet-gjørelsen (Tønnessens synonym for døden) til-intet-gjør alt: Alle verdier, all mening og (selvsagt) alt håp ... er tilintetgjort (for deg) når *du* er tilintetgjort.

Men også før det – *nemlig i den grad du makter (mens du enda lever) å ta inn over deg din eksistensielle situasjon*. Siden dette gjelder alle levende (eller *døende*, som Tønnessen ville ha sagt det) mennesker, er det et universelt-menneskelig problem. Og problemet er altså, kokt ned til noen få ord, at: *Das Nichts nichtet* – Intetheten tilintetgjør!

Dette skulle være elementært og selvnynsende. Og likevel, hevder Tønnessen (40–41), er vi ikke (eller, *språket* vårt er ikke) skapt for å fange inn intetheten i dens grensprenge grø. Selv ateistene viker tilbake:

Selv ikke-religiøse eller endog anti-religiøse diktere får seg til å si de forunderligste ting om tilintetgjortheten, *det å ikke være mer*. – Øverland rimer taktfast i vei:

Vi står ved mørkets port
inntil de siste steder,
vi vet der er en vei
men ikke hvor den leder.

Hvis jeg kan sies å vite noesomhelst, for eksempel at Kolsåsbanen forlater Kolsås stasjon 8, 28 og 48 minutter over hver time mellom kl 5.48 og 23.48, så må jeg kunne si at jeg *vet* at etter tilintetgjørelsen er det hverken porter eller steder eller veier som leder. ... Der er intet. Det er derfor det heter: til-intet-gjørelse.

Som vi skjønner, hadde Tønnessen ingen tro på «livet-etter-livet» – dvs. etter døden. Ja, på dette punktet var

hans overbevisning så absolutt, at han i boken *Jeg velger sannheten* regner saken som udiskutabel. Dette er ikke noe som er åpent for debatt eller som trenger noen begrunnelse. Tilsvarende tok også samtlige panel deltakere på Dragvoll-symposiet utgangspunkt i det samme premisset, at døden er slutten på alt som kan kalles «jeg». Og det er ut fra dette premisset at livet (som helhet) ikke *kan* ha noen mening og at spørsmålet om *meningen med livet* blir meningsløst.

Nå betyr ikke dette at alle ateister (eller materialister) trekker de samme pessimistiske konsekvenser av sitt livssyn som Tønnessen. Allerede i *Jeg velger sannheten* fremmer Næss i et eget kapittel det syn at vi jo kan finne både glede og mening i de gode ting i livet, om vi tar for oss mindre tidsintervaller enn hele livet. I et drastisk eksempel setter han dette på spissen:

I en ammunisjonsfabrikk kysser en person sin forlovede, og lytter til en vakker sang over bedriftsradioen. Så eksploderer all ammunisjonen. Hvis de to handlingene er meningsfulle, så ødelegges ikke meningsfullheten nødvendigvis av det som skjer etterpå.²

Næss fremmet det samme synet på symposiet i 1988, men godtok samtidig (i hvert fall tok han ingen dissens) at det var meningsløst å spørre om meningen med *livet som helhet*. Tønnessen peker imidlertid på at Næss' eksempel, der det er snakk om en *temporær* meningsfullhet, en mening i øyeblikket, forutsetter *en tilstand av witenhet om smellet som kommer*. Men om vi med «smellet» mener den eksistensielle til-intet-gjørelse som vi alle (ifølge Tønnessen og Næss) går i møte, vil uvitenheten være en *valgt neglisjering*. For *dette* smellet vet vi jo om alle sammen, hvis vi vil. Å neglisjere det siste smellet, er derfor å leve i usannhet, ifølge Tønnessen.

I TV-programmet «Møtested studio 4»³ ble Tønnessens pessimisme utfordret av professor i fysikk, Helmut Ormestad (1913–1993). Også han var en overbevist ateist, men hadde altså kommet til et stikk motsatt syn på livets mening. I tråd med Arne Næss fremholdt Ormestad at livet jo har så mange gleder å by på og at dette gav mer enn nok mening for ham. Om livet som helhet, fra fødsel til død har en mening, bekymret ham ikke. Han hadde nok med den mening han fant i sitt liv fra dag til dag. Som Ormestad selv uttrykte det: *For meg er livet en sum av øyeblikk*.

For å kontre dette synet, satte Tønnessen sin langsmale bok på høykant og ba Ormestad forestille seg langsiden av

boken som et høybygg, som igjen var et bilde av livet. Vi fødes der oppe, på taket. Så «faller vi ned», etasje for etasje, gjennom 70–80 år eller mer. Og så er det slutt. Men folk flest synes det er «mer enn nok» å ta inn alt det interessante og meningsfulle som utspiller seg fra etasje til etasje. Og så kommer vel døden tidsnok, for oss alle.

Å leve slik, er imidlertid ikke menneskeverdig, fremholdt Tønnessen: «Nu lever vi jo nærmest som dyr. Om du ikke blir fornærmet på meg, vil jeg si at jeg ikke kan se forskjellen på ditt liv og f.eks. et ekorn.»

Som Tønnessen peker på, har jo dyr ingen mulighet til å se for seg livet som helhet og spørre etter hva det er/ var godt for. Dyr bekymrer seg ikke for «livets mening», ganske enkelt fordi livet for dem nettopp er en sum av øyeblikk, fylt av de aktuelle følelser og sanseopplevelser. De har nok med det. Et sikkert instinkt forteller dem hvordan de, hver ut fra sin art, skal leve.

Mennesket, på den andre siden, vet at det skal dø. Vi vet det allerede fra vi er ganske unge. Og fra samme øyeblikk, har vi også et begrep om jordlivet som et avgrenset hele – en helhet vi (i større og mindre grad) former slik vi selv vil. Ulikt dyrene, kan vi mennesker ikke lite på noen sikre instinkter som forteller oss hvordan vi bør leve. Vi må selv forme vårt liv. Og derfor må vi også bekymre oss (mener Tønnessen) om verdien og meningen med dette livet som vi slik har fått i hendene. Å ikke gjøre det, er å fornekte vår eksistens som *mennesker*, at det å være menneske er noe annet enn å være et ekorn.

Angsten for *intetheten*, er også et særmerke for mennesket. En skapning som ikke vet at den skal dø, vil heller ikke engste seg for utslettelsen. For Tønnessen er det mer menneskeverdig å «velge sannheten» (dvs., vi skal alle utslettes) enn å leve i en illusjon, enten det er en religiøs illusjon om et liv i det hinsidige eller det er en ateists illusjon om livet som «en sum av øyeblikk».

Hva da med Epikurs berømte og populære fyndord, som er vignettsitatet for dette essayet:

Døden skal en ikke frykte,
for når den er, er jeg der ikke,
og når jeg er, er den der ikke.

Ville vi svare i Tønnessens ånd, måtte vi si: «Aforismen uttrykker den samme eksistensielle glemsomhet som vi nylig har satt fingeren på. Sannheten er at *mens jeg er, er også døden der* – altså vissheten om døden, dødens skygge. Og denne skyggen gjør livet akkurat så svart som vi tåler å se det – alt etter hvor mye av denne vissheten vi evner å ta inn over oss».

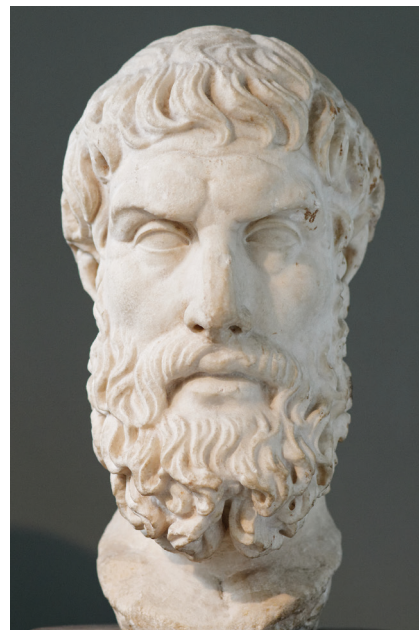
Men Tønnessen, som slo døren på vidt gap til dette mørket, må da ha lidd forferdelig ved det? (Vi andre kan jo søke glemselen i sydenturene og rusen og fotballen og aksjekursene og jeg-vet-ikke-hva.) Ja, han led forferdelig og sa klart ifra om det. Og han anklaget oss for at vi ikke led med ham – at vi ikke led med mennesket. Vi oppførte oss som dyr, sa han. Som griser eller ekorn.

En gang gikk han på kne for en katolsk prest og tagg ham om å omvende seg til katolikk. Men det nyttet ikke. Katolisismen ville ikke feste seg. Han måtte gå sin egen vei. Og den veien hadde en mening: *Å sette tankens skarpe lys på det postmoderne menneskets eksistensielle nød*. For å kunne gjøre det, måtte han være en av oss, ikke en troende. Og mens hans venn og åndsbror, filosofen Petter Wessel Zapffe (1899–1990), avrundet sitt liv med å skrive en bok om Jesus⁴, tok Tønnessen på seg sitt kors og fikk kjenne tyngden av vår kulturs nød.

Jo, det gir mening.

NOTER

1. Uttrykket ble opprinnelig brukt om en annen nordmann, Henrik Steffens (1773–1845), som måtte søke utenlands for å kunne virke som filosof. Heller ikke Tønnessen fant noen muligheter til et virke som filosof i Norge. Han utvandret da til USA og var professor i filosofi ved University of California i USA i 1957–1961 og fra 1961 ved University of Alberta i Canada.
2. Se Tønnessen, H. & P. W. Zapffe, 1983: *Jeg velger sannheten*. Universitetsforlaget. Oslo
3. Se <https://tv.nrk.no/se?v=FOLA02000684&t=3s> Møtested Studio 4 (1984)
4. Se Zapffe, P. W. 1985: *Rikets hemmelighet - en kortfattet Jesusbiografi*. Aventura, Oslo.



Byste av Epikur på British Museum. Romersk kopi av hellenistisk original, ca. 312, århundre. Foto: Marie-Lan Nguyen (Wikipedia Commons)

FRA FORSKNINGSPRONTEN

UNNSKYLDNINGSSPILLET

Feilgrep med og uten unnskyldning

Da Margarita Johansen våknet fra narkosen, forstod hun at legene hadde operert feil fot. Legene unnskyldte seg med at det var fredag. Feil finnes i utallige varianter, unnskyldninger likeså. Ofte nøyer man seg med «shit happens!» eller later som ingenting har hendt. Advokater, politikere, leger – folk flest – misliker å innrømme feil. Av og til føles det best å gi andre, eller noe annet, som en ukedag, skylden. Hvorfor ber vi, eller lar vi være å be om unnskyldning, og hvilke typer unnskyldninger for feil er egentlig akseptable? I denne teksten hevder jeg at svarene på disse spørsmålene finnes i det jeg, inspirert av Wittgensteins språkspill, kaller unnskyldningsspillet. Jeg skisserer en taksonomi for å tydeliggjøre ulike typer unnskyldninger og hvilken rolle de har i dette spillet.

Av Cathrine V. Felix

Helt siden jeg tok et bachelorkurs i handlingsfilosofi ved Universitetet i Oslo, har jeg vært fascinert av denne grenen innenfor filosofien som omhandler menneskers handlinger og de mentale og fysiske mekanismene som styrer dem. Viktige temaer innen handlingsfilosofi er for eksempel årsakssammenhenger, intensjoner, fri vilje og praktisk rasjonalitet. Hva som utgjør en korrekt handling, er et relevant spørsmål i denne sammenheng, men det er også relevant å spørre seg, som jeg gjorde i min doktorgradsavhandling, om hvorfor feilgrep skjer, og hvordan vi bør forholde oss i slike tilfeller. I denne teksten belyser jeg feilgrep og unnskyldninger. Jeg undersøker forholdet mellom disse to fenomenene og introduserer en Wittgenstein-inspirert idé om et unnskyldningsspill vi mennesker spiller når vi gjør feil.

Unnskyldningsspill

Ludwig Wittgenstein skriver i *On Certainty* at det vi kaller for «feil», har en ganske spesiell plass i vårt språkspill. Inspirert av ham foreslår jeg at unnskyldninger også har en spesiell plass i dette spillet, en plass som er nært knyttet til feil. For hvorfor unnskylder vi oss? Jo, en feil har blitt gjort, en ubalanse har oppstått, noe bryter med standarden, og man må gjenopprette balansen. Her kommer

unnskyldningsspillet inn i bildet. En unnskyldning er en handling utført i et språkspill. Spillet er en del av menneskelig interaksjon. Vi har visse forventninger til hvordan en unnskyldning skal være. Visse regler og normer følger med. Trekkene du gjør i sjakk, eller et annet spill, må følge regler som gir mening for andre spillere. På samme måte må dine unnskyldninger gi mening for andre aktører som er en del av konteksten du befinner deg i.

Språkspill

I utgangspunktet handler ikke begrepet språkspill spesifikt om unnskyldninger slik jeg behandler det her. Wittgenstein lanserte det i *Filosofiske undersøkelser* (1953). Han skriver at «helheten av språk og de handlingene som språk er vevd sammen med, kommer jeg til å kalle språkspill» (Wittgenstein 2001, §7, 38). Det er fundamentalt viktig i Wittgensteins filosofi omkring språk, at språkbrukerne må vite hvordan språket skal brukes i praksis. Språkspillet utgjør en vesentlig del av våre liv. «Ordet 'språkspill' skal her understreke at det å snakke et språk er en del av en aktivitet eller av en livsform.» (Wittgenstein 2001, §23, 44). Wittgenstein påpeker at språk har en sosial natur. Han sammenligner uttalelser med sjakktrekk. Ord er som sjakkbrikker. For å forstå hva en sjakkbrikke

er, må du forstå spillet sjakk og reglene som bestemmer sjakkbrikkenes rolle i spillet (Wittgenstein 2001, §23, 44). Denne ideen anser jeg altså som overførbart til fenomenet unnskyldninger. En unnskyldning kan betraktes som en spillebrikke i et slikt unnskyldningsspill. Visse normer, regler og standarder bestemmer unnskyldningens rolle i menneskelig interaksjon. «[Språkspill] brukes om språkets ulike bruksområder eller bruksformer: Det å stille og besvare spørsmål, gi beskrivelser, befale, be, gi løfter og så videre», står det i *Store Norske Leksikon*. Wittgensteins egen liste inneholder, i tillegg til handlingene leksikonet nevner, for eksempel synge regler, spille teater, gjette gåter, takke, hilse og løse et praktisk regnestykke (Wittgenstein 2001, §23, 44). Jeg mener at unnskyldninger også kunne ha stått på denne listen.

Uten unnskyldninger

Fenomenet å nekte å unnskyldte begynner tidlig: Tenk bare på barn i sandkassen: «Det var ikke jeg som begynte...». Små barn bekrefter virkelig ordene i sangteksten: «Sorry seems to be the hardest word». Faktum er at vi mennesker føler oss ganske sikre på at vi er smartere enn gjennomsnittet. Med tanke på statistikken er det utvilsomt litt morsomt... Hvis du føler at du er litt smartere enn alle andre, tenker du akkurat det samme som alle andre! Selvfølgelig får selvbildet en skrape hvis man gjør feil. Den umiddelbart enkleste løsningen for å bevare selvbildet er dermed å benekte feilen. Feilgrep uten unnskyldning, altså. Et av verdens mest berømte eksempler ga den amerikanske presidenten som sa: «I did not have sex with that woman!» Deretter rettferdiggjorde Bill Clinton seg med at han i det minste ikke hadde hatt samleie. Som vi alle vet: En *blowjob* er bare sex på liksom...

Rettfærdiggjøring

Vi nekter ikke alltid helt å be om unnskyldning. I visse tilfeller innrømmer vi skyld, men vi forsøker å rettferdiggjøre feilen. Rettfærdiggjøring av feil er en del av unnskyldningsspillet. En rettferdiggjøring er en slags bortforklaring, en forklaring på hvorfor vi ikke har så mye skyld i det som skjedde. Et ekstremt eksempel er mannen som voldtok et barn som hadde lagt seg mens voksne hadde fest. Han erkjente at han hadde gjort det, men han følte seg ikke helt skyldig. Hvorfor ikke? Jo, han sa at han trodde offeret var hans kone (!) (Ridar, 2014). Det finnes mange former for, og ulike grader av, rettferdiggjøring, men felles for dem alle er forsøk på å redusere skyld og ansvar for feilen som er begått. I en sosial kontekst fremstår rettferdiggjøringen ofte som et forsøk på å bevare selvbildet overfor venner,

kollegaer og andre som måtte berøres på et vis. I rettssystemet derimot skyldes gjerne rettferdiggjøring et ønske om å minske den juridiske byrden av handlingen og å unngå rettslige konsekvenser. I unnskyldningsspillet aksepterer vi i mange tilfeller rettferdiggjøring av mild grad, som for eksempel: «Beklager at jeg er forsinket, men jeg forsov meg» eller om vi ikke aksepterer den, forstår vi i alle fall rettferdiggjøringen som en forklaring. I andre tilfeller er det vanskelig både å akseptere og å forstå – som i tilfellet over, der rettferdiggjøringen består i at taltale hevder at han tok feil av offeret og sin kone. For det første høres selve forvekslingen direkte absurd ut. For det andre er det hverken moralsk eller juridisk akseptabelt å voldta sin kone. Det hele fremstår som et forsøk på å unndra seg ansvar for den åpenbart grovt umoralske handlingen.

Når noe forekommer oss åpenbart absurd i språkspillet, har vi gode grunner til å stusse. Wittgenstein skriver at det er som om noen plutselig utbryter «God morgen!» midt i en samtale (Wittgenstein 2004, §464, 61). Likeledes reagerer vi, med god grunn, når noens handlinger og utsagn bryter med unnskyldningsspillet. Spillet er komplekst og ikke alltid enkelt å forstå seg på, men visse brudd med normene er åpenbart gale.

Victim blaming og ansvarsfraskrivelse

En annen strategi i unnskyldningsspillet er det engelskmennene kaller «victim blaming». Man legger rett og slett skylden på den andre. Har du noen gang opplevd at noen har gjort en feil og deretter ropt til deg: «Se hva du fikk meg til å gjøre!»? Ja, for du har vel ikke selv sagt noe slikt...? Tenk også på krangler i kjærlighetsforhold; ektefellen skriker og bærer seg, men når man kritiserer dette, får man høre: «Du var sur først. Jeg var i godt humør før du sa det». Man sniker seg unna skylden ved å legge den over på en annen. Det man faktisk sier, er at mitt feilgrep egentlig var ditt.

Noen strekker seg ekstremt langt for å unngå å ta ansvar for sine feil. Alan Knight fra Wales ville unngå å stå til ansvar i en rettssak for en forbrytelse han hadde begått. Han lot som om han lå i koma i to år! (Crossley, 2015).

De fleste er ikke så ekstreme som Alan Knight, men å ta ansvar for feil ved å unnskyldte seg kan være vanskelig for mange. Noen ganger sies det unnskyldt, men ordet alene er ikke tilstrekkelig dersom det ikke aksepteres av de andre deltagerne i spillet. Særlig er dette tilfelle der som unnskyldningen ikke oppfattes som genuin. Tidligere justisminister Sylvi Listhaug illustrerte dette poenget da hun postet på sin Facebook-side at Arbeiderpartiet tenkte mer på terroristers rettigheter enn nasjonens sikkerhet.

For dette måtte hun be om unnskyldning fra Stortingets talerstol. Hun sa: «Jeg vil si unnskyld til dem som føler seg såret». Unnskyldningen ble ikke ansett som akseptabel. Om noen virkelig er ekstremt overfølsomme, bør man selvfølgelig ikke be om unnskyldning. At noen føler seg såret og krenket, betyr ikke nødvendigvis at de har blitt det. Men i Listhaug-saken var man enige om at kritikerne var rimelige, og at Listhaug ikke tok ansvar. Problemet var innholdet i Facebook-posten, ikke hårsåre folk. Altså måtte Listhaug unnskyldte en gang til, men enda en gang mislyktes hun i unnskyldningsspillet. Listhaug nektet å avvise innholdet i Facebook-posten. Unnskyldningen hun kom med, ga fortsatt ikke mening som en unnskyldning for tilskuerne – noe som er helt vesentlig i unnskyldningsspillet. Dermed forsøkte hun igjen. Til sammen ba Listhaug om unnskyldning *sytten* ganger i Stortinget. Kort tid etter måtte hun pakke ned kontoret sitt og forlate justisministerjobben. En lærdom vi kan trekke av historien, er: Om du håndterer unnskyldningsspillet dårlig, kan du miste jobben.

Vi mennesker har et arsenal av ulike unnskyldninger vi griper og kan gripe til når vi begår feil. Disse eksemplene burde være gjenkjennelige: Jeg var så trøtt...; jeg har så mye å gjøre på jobben for tiden...; jeg har for mange baller i luften...; jeg har vondt i ryggen...; det er mye stress for tiden...; jeg har sykdom/diagnose/lidelse x...; ungene er syke...; tiden strekker ikke til...; jeg var ikke helt meg selv... Særlig det siste er interessant. Kan vi virkelig feile i å være oss selv?

En unnskyldning har to parter: den som unnskylder, og den som mottar unnskyldningen. Noen ord om mottakeren er på sin plass. I unnskyldningsspillet har vi ulike grader av aksept for unnskyldningene andre kommer med. Peter Strawson beskriver de følelsesmessige reaksjonene vi mennesker har på hverandres handlinger. Han gir noen eksempler på tilfeller der vi aksepterer å holde andre mindre ansvarlig og kanskje til og med se helt bort fra ansvar: «'He didn't mean to', 'He hadn't realized', 'He didn't know'... 'He couldn't help it'» (Strawson, 77).

Akseptable unnskyldninger

Hva er det med unnskyldninger som gir dem så stor betydning at en minister kan bli tvunget til å forlate jobben hvis hun ikke unnskylder sitt feilgrep på en akseptabel måte? Mitt forslag er følgende: Listhaug forsto ikke normene i unnskyldningsspillet. I en god unnskyldning tar man ansvar for feilen man har gjort, samtidig som man tar avstand fra slik handling. Listhaug gjorde ingen av delene.

Når det begås feil, forsøker vi vanligvis å avklare ansvar og skyld – vi unnskylder eller forventer en unnskyldning. At det ser ut til at den som har begått feil, viser en viss grad av skam og et ønske om å gjøre rett det som ble feil, har også betydning for oss. Derfor er det relevant å klargjøre forholdet mellom feilen og unnskyldningen. Konseptet tilgivelse henger sammen med unnskyldning, men det er et eget tema som krever en dypere begrepsanalyse utenfor denne teksten. Unnskyldningen utsies av den som har begått feil. Tilgivelse gis derimot av den som har blitt rammet av feilen. Tilsynelatende kan dette virke enkelt. «Kan du ikke bare tilgi og bli ferdig med det?» har vi kanskje hørt blitt sagt. Men hva hvis en misbrukt ungdom får høre: «Du bør tilgi»? Eller hva om ditt barn har blitt skadet for livet? Det er slettet ikke opplagt at tilgivelse bør avkreves eller gis. Når det er sagt, holder jeg meg videre til temaet feil og unnskyldninger og fortsetter å undersøke det spillet vi mennesker spiller på dette området.

Å undersøke unnskyldningsspillet er ofte å undersøke tilfeller der en feil er blitt gjort, noe har gått galt eller ikke blitt som det var tenkt; handlinger avviker fra normer og regler, et resultat ble ikke som forventet og så videre. Men ikke alle feil trenger å unnskyldes. Små feil der unnskyldninger ikke er nødvendige, er slike som at du går i dusjen med sokkene på, om du går inn i stuen når du egentlig var på vei til kjøkkenet, eller om du tilfeldigvis sier «brøste» når du skal si «børste». Det kan nesten betraktes som sosialt uintelligent om man prøver å rette på folk ved slike feil. Alle skjønner jo at handlingen krasjet med hensikten, og at det hele var fullstendig uskyldig.

Men vi kan jo tenke oss feilutsagn der både unnskyldninger og en god del forklaring er på sin plass, for eksempel hvis man, i en het omfavelse med sin ektefelle, tilfeldigvis sier navnet på sin elsker.

Når man ber om unnskyldning på en akseptabel måte, tar man ansvar, altså, erkjenner skyld: Jeg burde ikke ha gjort det jeg gjorde. Naturlige reaksjoner er anger og skam, i motsetning til bortforklaringer, rettferdiggjøring og grunner som minner om unnskyldninger, men som egentlig ikke er det. Legene i introduksjonen som unnskyldte seg med at det var fredag da de opererte feil fot på Margaritha Johansen, tok ikke fullt ansvar. På den andre siden: De hadde kanskje gode grunner for dette. Det skjer flere feil på sykehus på fredager og i helgene. For eksempel avdekket en undersøkelse at slagpasienter som ble behandlet i helgene, hadde større sannsynlighet for å dø enn slagpasienter som ble behandlet på ukedagene (Saposnik, Baibergenova, Bayer og Hachinski 2007).

Syndebukker

Willy King opplevde noe verre enn Johansen. Legene amputerte feil *ben* på ham. Og det var ikke på en fredag, så vidt jeg vet. Til King unnskyldte legene seg med at feil ben hadde blitt markert i datasystemet. King mente at en erfaren lege ikke burde være avhengig av en datamaskin for å vite hvilket ben som skulle amputeres. Han burde vel se med egne øyne hvilket ben det gjaldt. Kollegaer kom straks til legens forsvar: Andre leger i samme situasjon ville nok ha gjort samme feil, hevdet de (The New York Times, 1995). Benet som ble amputert ved en feil, var også dårlig og ville sannsynligvis ha blitt amputert senere uansett, var forklaringen King fikk da han mistet begge beina.

Eksempelet peker på noe vi ikke bør ignorere: Typisk for våre unnskyldningsspill er at vi er raske til å finne syndebukker, men det er jo viktig at skyld legges på rett sted. Det kan være at feilen ligger i systemet, ikke hos personene som er en del av systemet. Sidney Dekker skriver at: «I don't believe that 'human error' actually exists» (Dekker, 2006). På overflaten kan det se ut som «menneskelige feil» forekommer hele tiden, men i virkeligheten er det vi kaller «menneskelig feil» et symptom på problemer dypere i systemer som vi er underlagt og forholder oss til. Vi bør altså flytte fokus fra person til system og spørre oss: «Hvorfor oppstod feilen?» Ville en annen person med samme kompetanse i en lignende situasjon også ha gjort en liknende feil? Dekkers poeng er at dårlige systemer er av en slik karakter og øker derfor risikoen for feilgrep. For eksempel kan det forekomme at piloter trykker på feil knapp fordi knapper med veldig ulike funksjoner er for nær hverandre, eller at behandlende lege tar feil av medisinflasker som inneholder helt ulike medisiner, men ser ganske like ut og er plassert nær hverandre. I disse tilfellene er det naturlig å klandre system fremfor person – eller i alle fall er det rimelig å klandre person i mindre grad. Knapper med veldig ulike funksjoner, bør ikke se veldig like ut. Flasker med veldig ulik medisin bør ikke se veldig like ut, og heller ikke plasseres for nær hverandre, og så videre.

Den 19. februar 2019 ble en kvinne erklært død av leger på et norsk sykehus. Familien mottok det triste dødsbudskapet. Noe senere ble familien kontaktet på nytt. Nei da, kvinnen var ikke død. Det var en feil. Den 8. mars ble hun utskrevet fra sykehuset (Rovick, 2019). Liknende tilfeller ved samme sykehus har blitt rapportert før. Det som burde unnskyldes her, blant annet, er at sykehuset har gjort feilen med å ikke endre sine rutiner. Disse rutinene er tydeligvis ikke som de skal være. Man ønsker helst å unngå å bli erklært død når man fortsatt er i live.

Mønster

Mønstre og rutiner har betydning for hvilke unnskyldninger som gir mening i unnskyldningsspillet. I kraft av lærerrollen er jeg ekstra interessert i feilmønstre. Helt siden jeg begynte å undervise, har jeg laget en oversikt over en rekke forskjellige typer unnskyldninger. Min oversikt er ikke en forskningsbasert empirisk studie, men den gir et innblikk på bakgrunn av erfaringer fra over ti år med undervisning. En vanlig forekommende unnskyldning jeg får fra studenter, er: «Beklager! Min datamaskin krasjet, jeg rekker ikke å levere inn tentamen i tide». Man undrer seg jo: Hvorfor krasjer så mange datamaskiner akkurat før innlevering av tentamen? Mange studenter er tidsoptimister. Jeg antar at i de fleste «datamaskinkrasj»-tilfellene har studenten begått en klassisk feil: dårlig disponering av tid. Studenten griper dermed til den klassiske unnskyldningen: den hvite løgnen «datamaskinkrasj». Det er ikke en alvorlig feil, og den hvite løgnen er ganske så standard.

En annen vanlig unnskyldning for å ikke levere inn tentamen i tide er at man skal i begravelse, ofte til bestemor – av en eller annen merkelig grunn. En student var spesielt glad i akkurat denne unnskyldningen – det viste seg at i løpet av studiene hadde bestemor dødd flere ganger. Fordi det er umulig å dø mer enn én gang, er unnskyldningen naturligvis ikke gyldig i flere omganger!

Med datamaskiner kan det arte seg litt annerledes enn med bestemødre. De kan jo faktisk kollapse opptil flere ganger. Hvis datamaskinen har krasjet slik at studenten virkelig ikke kan levere inn tentamen, er det jo en ærlig sak.

I noen tilfeller er det rimelig å klandre personer nettopp for at de ikke var forberedt på saker det er fornuftig å være forberedt på. I disse tilfellene sier vi for eksempel slikt som «Du burde ha visst bedre», men i noen tilfeller er det meningsløst å påstå at folk burde være forutseende. Dette gjelder for eksempel for forekomst av nye fenomener. Feil i avfallshåndtering og kildesortering da dette var noe helt nytt, var ikke annet enn hva man kunne forvente. Folk trenger tid til å lære seg nye systemer.

Hvis det etableres et mønster av feilgrep, synker sympatien til deltagerne i unnskyldningsspillet. Det er ansvarlig atferd å erkjenne sine feil – og å lære av dem. Når noen ber om unnskyldning, men fortsetter å utføre feilen vedkommende ber om unnskyldning for, mister den sin effekt. I mange tilfeller er det ekstra irriterende, som for eksempel om noen gjentatte ganger ikke rydder etter seg på arbeidsplassen, stadig kommer for sent til møter eller ikke holder løfter.

For å oppsummere: Feilen med dårlig disponering av tid og det å ikke rekke en tentamensinnlevering er ofte en akseptabel feil. Alle har vært der en gang. Hvis det gjentar seg mange ganger derimot, er det ikke lenger like akseptabelt. Da har det snarere blitt til et uheldig mønster. Eric Berne skriver i *Games People Play* om hvordan vi gjentar atferd og blir fanget i mønstre, en kategori er «Hvorfor skjer dette alltid med meg?» Ja, du. Hvorfor krasjer akkurat din datamaskin hele tiden? Hvorfor er nettopp du alltid for sent ute med tentamensinnleveringen? Hvorfor kommer du så ofte for sent til forelesningene? Den som har et dårlig handlingsmønster, kan rimeligvis klandres for dette når det går utover andre.

Avvik

Det er ikke bra hvis en person unnskylder seg i tide og utide. Det er faktisk mulig å unnskyldes seg for mye. Da mister unnskyldningen sin kraft. Unnskyldninger kan være veldig forstyrrende, som når taleren begynner talen med: «Unnskyld meg, men jeg er ingen taler...». Man bør unnskyldes seg når det er grunn til det, og man skal unnskyldes tilstrekkelig, men ikke overdrive.

Spesielt bør man unnskyldes seg hvis man bevisst har skadet noen. I slike tilfeller brytes et moralsk bånd. Intensjonen blir veldig viktig i tilfeller som dette. Hadde personen en bevisst intensjon om å skade? Ved moralske feil trengs det Margaret Urban Walker kaller «moral repair». Unnskyldningen handler om å gjenopprette moralske bånd som har blitt brutt på grunn av feilen. Tillit må bygges opp på nytt. Den som har begått feilen, må ta ansvar og gjøre opp for seg (Walker 2006). I denne delen av unnskyldningsspillet forventes det at man er ærlig.

Det er ikke tilfelle at løgn er en helt uakseptabel del av unnskyldningsspillet. Immanuel Kant får ofte kritikk for å være en kategorisk motstander av løgn. Tvert imot det Kant tenkte, er hvite løgner tillatt i unnskyldningsspillet. En hvit løgn er av og til den mest sosialt intelligente løsningen i en gitt situasjon. «Jeg glemte dessverre vårt møte» kan være sjarmerende ærlig, men en slik ærlighet har en nokså annen effekt hvis man har en ny date. Å bli glemt allerede på første, eller andre date, er ikke sjarmerende. Da kommer du nok lenger med en hvit løgn, i hvert fall hvis du ønsker å bevare forholdet.

Noen unnskyldninger er symbolske. Som da den svenske staten ba barn utsatt for omsorgssvikt om unnskyldning, eller da den daværende norske statsministeren, Erna Solberg, ba de såkalte «tyskerjentene» om unnskyldning for hvordan de ble behandlet etter andre verdenskrig. Et interessant spørsmål som er relevant i denne sammen-

hengen, er: «Når bør – og bør ikke – staten be om unnskyldning». Her kommer jussen og de offisielle rollene i samfunnet inn i bildet, noe som betyr andre normer og regler for unnskyldningsspillet. Det er forskjell mellom personlig ansvar og ansvar som tilkommer oss i kraft av våre roller. Erna Solberg har naturligvis ikke personlig behandlet dårlig de norske kvinnene som hadde forhold til tyske soldater under krigen. Men dette er et tema for en annen diskusjon.

I «A Plea for Excuses» undersøker J. L. Austin en rekke tilfeller der aktøren som blir beskyldt for å ha gjort noe galt, hevder at det ikke er rettferdig å holde ham eller henne helt ansvarlig for handlingen. Årsaken er at vedkommende hadde et uhell som ledet til feilgrepet, det som hendte var ikke meningen og lignende. Et av eksemplene Austin gir, er: «Du mistet tekannen» (Austin 1956–1957). Det er ingen tvil om at det var dette som hendte, men årsaken til at det hendte, var at det kom en veps som skremte deg, og så glapp du tekannen. Dette skiller seg fra tilfellet der du er rasende på ektefellen og slenger tekannen i gulvet. Kravet om unnskyldning, og behovet for å gi en, arter seg veldig ulikt i de to eksemplene. Donald Davidson har et eksempel som skiller seg ørlite fra tilfellet der vepsen brått dukker opp, nemlig det å snuble i en teppekant. Hva om jeg søler ut en tekopp fordi jeg snubler i teppet? «Tripping over a rug is normally not an action; but it is if done intentionally» (Davidson 2001, 44). Intensjonen blir betraktet som fundamentalt viktig for hvorvidt det gir mening å gi, og å avkreve, unnskyldning. Hvis du hadde en intensjon om å late som om du snublet i teppet fordi du ville søle ut teen min, for eksempel fordi du var sur på grunn av at jeg ikke hadde tatt oppvasken, er en unnskyldning mer på sin plass enn om du har et rent uhell og snubler. Tenk på et annet scenario: Du skumper borti armen min så jeg søler ut te. Sett at jeg sier «unnskyld», ville det vel være absurd om jeg ba om unnskyldning for at *du* kom borti meg? Men det var kanskje ikke din feil heller? Kanskje du ble dyttet? I slike tilfeller kan unnskyldningsspillet være komplekst. Nøyaktig hva var det som hendte? Hvem har egentlig skylden? Kan det være at ingen egentlig har skyld i det som hendte? Eller kanskje flere enn én har skyld?

Kulturelle forskjeller

Det som gjelder her og nå, er ikke nødvendigvis det samme som gjaldt før, og fremtidens regler kan arte seg helt annerledes enn nåtidens. Tenk bare på ulike reaksjoner på mobilbruk i løpet av de siste årene. Da mobilbruk var et nytt fenomen, ble det oppfattet som uhørt å fikle med den

i løpet av en samtale. Fortsatt kan slik fikling oppleves som uhøflig, men det er så utbredt at vi ikke reagerer like sterkt på det lenger. Fikling og mangel på unnskyldning for den har, på godt og vondt, blitt en del av spillet. I mange spill er reglene fastlåste, men i unnskyldningsspillet er de dynamiske. Reglene for hva som aksepteres eller ikke, kan som nevnt endre seg, og de kan være forskjellige i ulike kulturer. For å illustrere dette kan vi sammenligne normene i vårt unnskyldningsspill med japanernes. Japanerne har en rekke ulike varianter av unnskyldninger, som for eksempel en kulturell variant som innebærer at man unnskylder seg for å ha misforstått de kulturelle normene (Meekin 2023). I Japan eksisterer det faktisk egne unnskyldningsbyråer. Hvis en japaner synes det er for vanskelig å be om unnskyldning selv, kan hun altså leie en skuespiller til å be om unnskyldning på hennes vegne. (Siegel 2018) Dette er ikke standard i vårt skandinaviske unnskyldningsspill, men kanskje det blir det? Hvem vet?

Konklusjon

I konklusjonen skal vi vende tilbake til Wittgenstein. Han skrev at for at noe skal kunne regnes som et feilgrep, må det være noe som først var riktig, og som feilgrepet deretter brøt med. Dette er en av grunnene til at vi kan si at Sigmund Freud ikke drev med vitenskap. Han hevdet for eksempel at alle menn har kastrasjonsangst. Da Freuds kolleger imøtegikk påstanden med at menn ikke så ut til å ha en slik angst, svarte Freud at også han som ikke hadde det, hadde det, bare ubevisst. For en fantastisk teori! Den etterlater ingen rom for feil. Hvis du møter noen som aldri vil be om unnskyldning, har du god grunn til å være skeptisk. Men enda mer skeptisk bør du være hvis du havner i selskap med noen som ikke engang kan gjøre feil fra starten av.

Vi mennesker gjør feil. Punktum. I denne teksten har jeg forsøkt å lage en skisse til en taksonomi over unnskyldninger for feil med inspirasjon fra Wittgensteins idé om språkspill. Jeg har ikke prøvd å gi oppskriften på hvordan man helt blir kvitt feil slik at unnskyldninger ikke lenger er nødvendige. Det er naturligvis en umulig oppgave, som heller ikke er ønskelig. Det jeg håper å ha oppnådd, er å ha skissert og skapt interesse for det unnskyldningsspill som vi mennesker stadig er involvert i. Austin skriver at unnskyldninger kan utgjøre en helt egen gren innenfor filosofien (Austin 1956–1957, 1). Jeg tror han har rett. Mye mer kan sies om unnskyldningsspillet enn det jeg har skrevet her, men jeg setter strek her. Unnskyld.

LITTERATUR

- Austin, J. L. 1956–1957. «A Plea for Excuses» in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 57, 1–30, <https://academic.oup.com/aristotelian/article/57/1/1/1798813> (nedlastet 27.06.24).
- Berne, Eric. 1964. *Games people play. The psychology of human relationships*. Penguin.
- Crossley, Lucy. 2015. «Conman and his wife who pretended he was in a coma for two years in a bid to derail his fraud trial are BOTH jailed». <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3257664/Conman-wife-pretended-coma-two-years-bid-derail-fraud-trial-jailed.html> (nedlastet 15.06.24).
- Davidson, Donald. 2001. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press.
- Dekker, Sidney. 2006. *The Field Guide to Understanding Human Error*. Ashgate.
- Meekin, Barney. 2023. «How to say sorry in Japanese.» Preply Blog. <https://preply.com/en/blog/how-to-say-sorry-in-japanese/> (nedlastet 27.06.24).
- Nes, Anders. 2005–2007. «Språkspill», Store norske leksikon på snl.no. <https://snl.no/spr%C3%A5kspill> (nedlastet 15.06.24).
- Ridar, Therese. 2014. «Innrømmet overgrep i retten» <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/Gv6o/innroemmet-overgrep-i-retten> (nedlastet 15.06.24). VG.
- Rivrud, Kristin og Ida Creed. 2018. «- Jeg er takknemlig for unnskyldningen». <https://www.nrk.no/vestfoldogtelemark/statsministeren-sier-unnskyld-til-tyskerjentene-1.14250555> (nedlastet 12.06.24). NRK.
- Rovick, Arne. 2019. <https://www.tv2.no/nyheter/innenriks/ble-erklart-dod-pa-sykehuset-sa-oppdaget-politimannen-at-liket-rote-paseg/10477711/> (nedlastet 12.06.24). TV2.
- Ruud, Solveig, Alf Ole Ask og Thomas Spence. 2018. «Listhaug møtes med mistillit etter å ha tatt ordet «unnskyld» 17 ganger i sin munn». <https://www.aftenposten.no/norge/politikk/i/0EXazj/listhaug-moetes-med-mistillit-etter-aa-ha-tatt-ordet-unnskyld-17-ganger-i-sin-munn> (nedlastet 12.06.24). Aftenposten.
- Saposnik, Gustavo og Akerke Baibergenova, Neville Bayer og Vladimir Hachinski. 2007. «Weekends: A Dangerous Time for Having a Stroke?» <https://doi.org/10.1161/01.STR.0000259622.78616.ea>. Stroke.
- Siegel, Taryn. 2018. «Never Have to Say You're Sorry: Meet Japan's Apology Artist». <https://www.tokyoweekender.com/japan-life/never-say-youre-sorry-meet-japans-apology-artist/> (nedlastet 27.06.24). Tokyo Weekender.
- Strawson, Peter. 2005. «Freedom and Resentment» i *Free Will*, redigert av Gary Watson. Oxford University Press.
- Walker, Margaret Urban. 2006. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge.
- . 1997. *Filosofiske undersøkelser*. Pax.
- . 2004. *On Certainty*. Blackwell.
- . 2001. *Philosophical Investigations*. Blackwell.
1995. «Doctor Who Cut Off Wrong Leg Is Defended by Colleagues» <https://www.nytimes.com/1995/09/17/us/doctor-who-cut-off-wrong-leg-is-defended-by-colleagues.html> (nedlastet 15.06.24). The New York Times.

TIDSSKRIFTENES ROLLE OG FILOSOFIFAGET

EN SAMTALE MED OLE MARTIN MOEN

Av Glenn Erik Flåten

I anledningen jubileumsnummer snakket jeg med tidligere redaksjonsmedlem Ole Martin Moen. Moen er professor i etikk ved OsloMet. Samtalen vår handlet om foreliggende tidsskrift, tidsskrifter mer generelt sett og filosofifaget.

Når ble du med i Filosofisk supplement, og hvordan så det ut den gangen?

Jeg tror det var i 2007 eller 2008. Så var jeg med i *Filosofisk supplement* frem til jeg begynte som stipendiat i 2010. Vi hadde nesten alltid møter i P.A. Munchs hus, for da var filosofi der oppe sammen med resten av Humanistisk fakultet. Noen av de jeg satt i redaksjonen med var Hedda Hassel Mørch, Eirik Ådland, Jon Furholt, Feroz Shah og Hege Dypedokk Johnsen.

På møtene gikk vi gjennom tekster som hadde kommet inn, drøftet dem og prøvde å finne ut hva som var publiserbart, hva det var som med litt innsats *kunne* bli publiserbart, hva det var som ikke kunne bli det og hva det var vi eventuelt selv hadde, slik at vi kunne fylle et nummer på en meningsfull måte.

Jeg var idéhistoriestudent, for jeg studerte egentlig aldri filosofi. Jeg har jo en PhD i filosofi, men jeg har bachelor- og mastermastergrad i idéhistorie. Jeg fant ut at jeg var på feil sted og *Fs* var viktig for meg, for å gjøre min «transition» over til filosofi. Det miljøet fant jeg meg godt til rette i – det var veldig gøy. Jeg var jo mest opptatt av argumenter og hvor de leder hen. På idéhistorie ble det overdose av kontekstualisering.

Jeg husker også at når det på møtene var noe vi ikke var sikre på, så hadde vi ofte tenkepauser der vi satt stille i et minutt eller to minutter og bare grublet før vi gikk videre i diskusjonen. Det hadde

jeg ikke vært med på før.

Vi prøvde å føre alt vi gjorde inn i en «vitebok» for senere generasjoner som skulle drive *Fs* videre. Den gang var passordet «davidhume».¹ Det er utrolig hvor mye som kommer tilbake nå av ting jeg trodde jeg hadde glemt!

Jeg var aldri sjefsredaktør, men jeg satt i redaksjonen og skrev en del tekster. Det tok jo en del tid å jobbe med dette, men jeg tror også at jeg lærte ganske mye om skriving og filosofi av det. Så det var et veldig ålreit miljø, som også taklet uenighet på en god måte. Så var spørsmålet for hvert nummer: blir man med videre eller skal man hoppe av? Jeg vet ikke hvordan det er nå, men det var til enhver tid fem, seks, syv stykker som liksom holdt det gående.

Det betyr også at det var det første stedet du publiserte noe?

Ja, nei. Jeg publiserte i hvert fall noe som kan ligne på en fagtekst. Avisinnlegg og sånt hadde jeg skrevet før det, men jeg hadde ikke skrevet noe vitenskapelig. Det var i *Fs* jeg først skrev noe som kan regnes som en filosofitekst.

Det å ha et studenttidsskrift gjør at det ikke trenger å være så farlig å sende inn en artikkel. Det er noe man får erfaring med. Man får også erfaring fra redaktørsiden. Prosessen med å sende inn en tekst som muligens blir refusert, eller som får endringsforslag, blir ufarliggjort fordi man er med på det selv. Jeg tror det hjalp meg litt med å tørre å sende ting inn til gode tidsskrifter. Det er en verden som kan føles ganske ukjent ut for studenter.

Når det gjelder publisering så vet vi at det er et fokus på det i akademien. Tror du at publisering skaper flere spesialister og



Illustrasjon av Allan Thomassen

færre generalister i fagfilosofien?

Jo, men det er kanskje mer sant for andre fag enn for filosofi. Filosofi er fortsatt et ganske generelt fag. Hvis man ser på en del av topp-tidsskriftene innenfor filosofi, som *Nous* eller *Philosophy and Phenomenological Research*, så publiserer de artikler om et bredt spekter av temaer, og forsøker å være tilgjengelige for et relativt bredt spekter av lesere – men det er klart at det ikke er ment for ikke-akademikere.

I mange andre felt – nå jobber jo jeg på et helsevitenskapelig fakultet – er det en voldsom spesialisering der man jobber med sitt bittelille prosjekt. Helsefagene er jo gigantiske. Filosofi derimot er et ganske lite fag, men jeg synes likevel at filosofien klarer å holde på en viss bredde. Du har jo Kant-forskerne som graver seg dypere og dypere ned i Kant, og du har en del antikk-forskere som gjør det tilsvarende. Det er fint, men jeg synes at det innenfor filosofi fortsatt er en tendens til å samles rundt problemstillingen «hva har dette å si for hva vi burde tenke om kjernespørsmålene innenfor filosofien?».

Men det er klart at det at man skriver innenfor tidsskrifter gjør at ting blir mer tekniske og kortfattede. Det skjer mye per setning, på en måte som det ikke gjør i en bok. Det gjør jo at tidsskriftartikler fort blir mindre tilgjengelige. Det er litt av grunnen til at jeg stort sett skriver artikler på engelsk og bøker på norsk.

På grunn av tilgjengelighet?

Skal man bidra til filosofifaget, så må man skrive på engelsk i filosofitidsskrifter. Det er ikke noen annen måte å gjøre det på. Men hvis man skal bidra i norsk offentlighet så er det nok helst bøker som gjelder. Vi har jo *Norsk filosofisk tidsskrift* og avisinnlegg og slikt, men bøker er en måte å nå ut i norsk offentlighet på. Så jeg har det som hovedregel: Jeg skriver artikler på engelsk som er spesialiserte, men som jeg fortsatt prøver å gjøre så tilgjengelige som mulig. Og så skriver jeg bøker for et bredere publikum, på norsk.

Ja, artiklene er ikke for ikke-akademikere, men du er jo å høre på podkast og radio også, så du bidrar jo på flere fronter.

Det er sant. Nå holdt jeg meg til det skriftlige, men jeg liker veldig godt å formidle. Så ja, definitivt.

Er det mulig å se på formidlingen som arbeid på lik linje med den profesjonelle filosofien, med skriving og forskning innenfor universitetets rammer?

Formelt så teller det jo ikke som det, men substansielt så kan det være det – og det må det jo nesten kunne. Aristoteles hadde jo ikke noen doktorgrad og skrev aldri i noe fagfelleverdert tidsskrift. Det gjorde heller ikke Platon; Sokrates skrev vel ikke noe i det hele tatt, men de må vel kunne regnes som filosofer, eller så blir det ganske urimelig. Det jeg tenker at kjennetegner forskning – innenfor filosofi også – er å *bringe noe nytt til torg*.

Hvis man skal diskutere skillet mellom undervisning og forskning, så tenker jeg at det egentlig bare handler om hvilket nivå du underviser på. For det du gjør når du driver forskning og skriver artikler for internasjonale tidsskrifter, er å undervise professorer med det nye du har å komme med. Det er undervisning på forskjellige nivåer, og da må du finne noe som ingen har tenkt på før. Det å lage podkast gir jo ingen formell uttelling i academia. Jeg vet ikke om du har hørt på noen av podkastene jeg har laget?

Jeg har vært innom.

Du har vært innom. Jeg har laget *Ole Martin og Einar leser Bibelen*, med Einar Duenger Bøhn. Den er vi i gang med igjen nå, for nå skal vi gå igjen om alle de apokryfe skriftene. Den har massevis av lyttere. Det er flere ganger at jeg har sittet på tog eller buss og folk har kjent igjen stemmen min og spurt «er det du som er på den bibelpodkasten?». Det er jo veldig morsomt. Jeg liker også å være på *Verdibørsen* på NRK P2, hvor jeg har vært en del. Det er jo ikke forskning i utgangspunktet, men jeg tror vi har funnet ut en del ting der også. Jeg liker det formatet godt. Det er sånn filosofien begynner, den er egentlig en muntlig ting. Skrift er bare skriftliggjøring av det muntlige.

Kanskje man kan si at en filosof er mer enn bare en professor i filosofi?

Ja! Og noen vil si at de står i motsetning til hverandre. Schopenhauer, for eksempel, mente at filosofi-professorer er noe av det verste som finnes. Det ødelegger kjernen i den filosofiske utforskningen, for da får du profesjonisering og byråkratisering, og du får det vi i dag kaller tellekantene. Du får internkamp om plasser og posisjoner, og da får du seleksjonsmekanismer for helt andre ting enn god filosofi. Schopenhauer mener at de tingene virkelig står imot hverandre, og at profesjoniserte, offentlig «statsfilosofi» knapt er å regne som filosofi.

Det finnes kanskje en mellomposisjon med professorer som gjør karriere ut av undervisning, eller professorer som skriver lite men som har som sitt hovedgjefte å undervise. De er det vel kanskje blitt færre av?

Ja, de har jo lenge hatt Ex.phil til å leve av; her på OsloMet har vi ikke Ex.phil, men de fleste universitetene har det. Dét har gitt litt mat for filosofene som har drevet med undervisning. Det kan godt hende at mange som er gode lærere på universitetsnivå ikke i utgangspunktet er gode forskere.

Kanskje de ikke trives med å forske, men må undervise? Jeg har absolutt tro på det, men samtidig så tror jeg at det å være en god underviser og en god forsker er betydelig positivt korrelert.

Dette som du sa om språk: bøker på norsk, artikler på engelsk. Når det gjelder Fs så har jeg sett at der skrev du på begge språkene. Var det god trening å ta i bruk begge to?

Jeg er litt usikker på hvordan jeg så på det da. Jeg tenkte nok ikke på det som trening, men det var artikler som vokste ut av tekster jeg hadde skrevet i forbindelse med masterkurs. Det kunne være på norsk eller på engelsk. Høsten 2008 var jeg på Berkeley som utvekslingsstudent, og semesteroppgavene der var jo på engelsk. Det var veldig formende å være på Berkeley. Jeg husker at jeg tok et kurs om bevissthetsfilosofi med John Searle og fulgte noen seminarer med Heidegger-forskeren Hubert Dreyfus. Der skrev jeg blant annet en semesteroppgave om fri vilje og moralsk ansvar som jeg tror at kanskje ble en *Fs*-artikkel.

Jeg husker at jeg fikk veldig respekt for filosofi av å være på Berkeley. En av tekstene som var pensum var brevvekslingen mellom Thomas Hobbes

og Bishop Bramhall.² Da jeg begynte på emnet, hadde jeg Bramhalls syn, og Hobbes bare knuste det synet fullstendig. Det var veldig fortvilende. Det var en «humbling experience» og det var en veldig fascinerende opplevelse. Da fikk jeg respekt for at «Wow! Filosofi er både skikkelig revolusjonerende og skikkelig vanskelig».

Så noe ble satt i gang.

Ja, noe ble satt i gang – og den høsten vant også Obama valget i USA for første gang, og i Berkeley var det jo da full fres og alle var kjempeglade. Den første mørkhudede presidenten i USA! Da løp folk rundt nakne i gatene og feiret. Så det var hyggelig!

*Jeg fikk se *Fs*-samlingen din. Hvordan tror du fremtiden ser ut for det fysiske medium?*

Ett spørsmål er hvordan den vil se ut; et annet spørsmål er hvordan den bør se ut. La meg svare på det siste. En problemstilling da er om det er verdifullt at vi leser på papir. Jeg liker for så vidt papir, men jeg liker enda bedre å få ting lest opp for meg digitalt av VoiceDream, som er min PDF-leser. Hvis jeg skal lese ting skikkelig nøye, så leser jeg begge deler.

Men så har jo det trykte en del andre ting ved seg. En bok eller et tidsskrift har en fysisk tilstedeværelse i verden. De kan bli stående i en hylle og er et objekt som du plutselig kan komme over uten at du hadde planlagt det, og noen andre kan oppdage det i hyllen din. Så noe som er trykket på papir er med i livet ditt. Og man kan skrive marginotater der, som også blir med. Jeg liker det.

Men samtidig er det kjempeviktig at ting er offentlig tilgjengelig på nett, i en digital utgave – både for etterprøvbarehet og allmenn tilgang. Så da er spørsmålet: Klarer man å drive for eksempel et tidsskrift og få det til å gå rundt økonomisk, selv om ting er åpent tilgjengelig på nett? Det tror jeg er veldig vanskelig rent kommersielt.

Men da må vi huske at tidsskrifter og den offentlige samtalen egentlig er et kollektivt gode. Det er et gode for alle, litt sånn som gatebelysning: du kan ikke ha individuell betaling for det. For det gavner mange når det først er der. Jeg tenker at gatebelysning og folkeopplysning fungerer litt på samme måte. Derfor er det veldig bra, for eksem-

pel, at biblioteker er offentlige.

Så jeg tenker at en slik tidsskriftsoffentlighet bør finansieres offentlig, og jeg synes det er veldig synd det som har skjedd med mange tidsskrifter i Norge. Norge hadde et bra internasjonalt filosofitidsskrift, *Inquiry*. Det ble startet på Universitetet i Oslo, av blant andre Arne Næss. Da Universitetsforlaget ble kjøpt opp av Aschehoug tidlig på 2000-tallet, så ble det solgt til Taylor & Francis – altså Routledge – som krever flere tusen kroner i året for at man skal få tilgang. Aschehoug har også kastet ut *Samtiden*, som jeg var spaltist for i den tid det fortsatt var en del av Aschehoug og var et seriøst tidsskrift. Nå har det blitt solgt til Medier og Ledelse. Det har veldig lite å gjøre med hva det var tidligere. Jeg synes det er veldig trist hvis vi ikke påtar oss den lille kollektive kostnaden som ligger i å finansiere tidsskrifter som de offentlige godene de faktisk er.

Når det gjelder dere i Fs, så er det litt spennende å høre hva dere har av spalter. Har dere «Frem fra gjemselen» fortsatt?

Den har vi ikke hatt på lenge, men vi har ikke glemt den.

Vi hadde også *Den leksikrystiske encyklopedi*.

Den står fortsatt sterkt.

Den står sterkt, ja! Jeg husker ikke helt hvordan den kom inn, men jeg tror den kom inn omtrent da jeg begynte. Jeg har skrevet en del av de som var der. Jeg tror kanskje det var Eirik Aadland som hadde tanken til den spalten.

Dette er jo et jubileumsnummer, så det passer å se seg litt tilbake.

Det er spennende å se hvor folk har havnet. Jeg har litt inntrykk av at det er de av oss som var i *Filosofisk supplement* som gikk videre til å bli stipendiater, og som gikk videre til å få en fast stilling i akademia etterpå. Det er jo ikke en én-til-én-korrelasjon, men den er ganske sterk.

Fs er et litt rart sted hvor det har vært veldig mange ulike folk innom – og så er det på en måte historien som har holdt det sammen, hvis det gir mening?

Absolutt. Hvor er du i løpet?

Jeg har en bachelor i filosofi, men jeg tror jeg skal bli lingvist.

Det er jo et spennende felt. Det jeg liker så godt med filosofi, er jo at man kan drive med så fryktelig mye under filosofiparaplyen. Du kan alltid drive med «philosophy of *x*», hvis du er opptatt av et eller annet *x*. Med grunnlagsproblemer så er det «philosophy of *x*»: «philosophy of history», «philosophy of biology».

Når studentene begynner på filosofi, så spør de jo gjerne «Hva er filosofi?». Det blir et litt håpløst spørsmål, sånn sett.

Fag som ikke har så høy selvtilitt, driver ofte mye med spørsmålet om hva faget egentlig er. Idéhistorie driver med det. Ja, hva er idéhistorie? Jeg tror jeg har 20 studiepoeng i «Hva er idéhistorie?». Her på fakultetet er det en sykepleierutdanning, og de har masse «Hva er egentlig sykepleie?»; som om det er en platonsk form et eller annet sted som vi leter etter, som er sykepleie. Jeg tror det er et tegn på dårlig faglig selvtilitt. Hvis vi driver med spennende ting, så slipper vi å være sånn. Da kan vi i stedet se på de tingene vi er opptatt av, og ikke være engstelige og selvopptatte.

NOTER

1. Vi har nå sett oss nødt til å endre passordet.
2. Brevvekslingen som Moen refererer til handler om menneskets frihet, og oppstod som følge av en diskusjon mellom Hobbes, Bramhall og markien av Newcastle, hos sistnevnte i Paris. De tre engelskmennene hadde dratt fra landet sitt på grunn av den engelske borgerkrigen. Se Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity, redigert av Vere Chappell. (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1999).



Illustrasjon av Allan Thomassen

HEGEL, ETIKK OG BLEKKSPRUTER

ET INTERVJU MED SIGURD HVERVEN

Av Stian Ødegård, bachelor i filosofi ved UiO

Naturfilosof og tidligere *Filosofisk supplement*-medlem Sigurd Hverven har hatt en produktiv periode de siste to årene. I 2023 ga han ut boken *Ville verdier*, og bare ett år senere ga han ut boken *Hegel: En ganske enkel bok om en vanskelig filosof*. Begge er bøker med en betydelig lengde – det som kalles «mursteiner» på folkemunne –, med et enda mer betydelig innhold. *Ville verdier* tar utgangspunkt i Hvervens doktoravhandling, og handler om tidsaktuelle spørsmål som verdier i naturen og hvordan mennesker kan anerkjenne naturen. Sistnevnte bok er også tidsaktuell, men vinklingen er mer snever: Hvordan kan vi forstå vår egen tid gjennom Hegel?

Som undertittelen peker på, er Hegel-boka dessuten en slags introduksjon til Hegels filosofi. De første kapitlene redegjør for sentrale begreper hos Hegel, før Hverven tar for seg samtidsrelevante fenomener og problemstillinger forstått gjennom Hegels filosofi. Fra start til slutt tar Hverven i bruk eksempler fra popkultur og nyhetsbildet for å illustrere poengene sine klart og tydelig.

Da jeg først hørte at en slik bok skulle bli lansert pirret det nysgjerrigheten min. Personlig er jeg mer eller mindre en idiot når det kommer til Hegels filosofi, og etter tre år på Blindern og fullført bachelor har jeg prestert å ikke lese en eneste side av det mange ellers anser som en hellig skikkelse i filosofihistorien. Boken til Hverven var altså midt i blinken for meg. Intervjuet du finner nedenfor består først og fremst av spørsmål jeg satt igjen med etter å ha lest boken, men vi snakker også om naturfilosofi, Hvervens studentdager i *Filosofisk supplement* og at han gjerne skulle visst hvordan det var å være en blekksprut.

Hva var ditt første møte med Hegel?

Jeg hørte om Hegel allerede i oppveksten. Moren min skrev doktorgrad om Marcus Jacob Monrad, så da hørte jeg om Hegel fordi han var viktig for Monrad.

Første gang jeg begynte å lese Hegel selv var på andreåret på bachelorstudiet i filosofi, her i Oslo. Da tok jeg politisk filosofi med Arne Johan Vetlesen som foreleser, og vi leste *Rettsfilosofien*.

Vil du si at Rettsfilosofien var et naturlig startpunkt med Hegel?

De fleste begynner med *Åndens fenomenologi*. De leser forordet, kommer kanskje et stykke ut i kapittelet om bevissthet, til delen som heter «Kraft og forstand», og så orker de ikke mer. For meg var *Rettsfilosofien* en god start. I *Rettsfilosofien* er det jo en veksling mellom såkalte paragrafer, anmerkninger og tillegg, der abstraksjonsnivået er ganske forskjellig. Tilleggene har eksempler som ofte er lettere å forstå, selv om de er en mer usikker kilde til hva Hegel mente, siden de er skrevet av studentene hans. For meg var det en bra start på å forstå Hegel. Også syns jeg forelesningene til Vetlesen var veldig bra!

Var det kjærlighet ved første blikk?

Ja, i den grad jeg husker det, så var det det. Jeg var fascinert og ville forstå Hegel, og tenkte at han hadde noe vesentlig å si. Jeg var særlig opptatt av kritikken hans av individualisme og av forståelsen av selvet som noe man finner ved å vende blikket innover. Hegel mener jo at selvet må forstås relasjonelt, og at det igjen får betydninger for politisk filosofi og epistemologi. Det hadde jeg veldig sans for med en gang, og det har jeg fortsatt.



Illustrasjon av Stan Olegard

Jeg tenker vi kan hoppe til boken din, Hegel: En ganske enkel bok om en vanskelig filosof (2024). Hvor lenge hadde du sittet på denne bokideen?

Jeg snakket med redaktøren min i forlaget om det, og han var veldig begeistra for ideen. Det skjedde samtidig som jeg begynte som stipendiat i Trondheim i 2017. Vi var klare over at jeg ikke hadde tid til å skrive boka da, fordi jeg hadde en doktoravhandling å skrive. Men ved NTNU fikk jeg muligheten til å undervise et emne om Hegel og anerkjennelsesteori på fagstudiet i filosofi. Da hadde jeg det i bakhodet at dette kunne bli en bok etter hvert. Jeg hadde én forelesning i uka, og i en periode la jeg alt arbeidet i å forberede den ene forelesningen. Jeg skrev 10-15 sider i uka og diskuterte dem med studentene. Ingenting av det jeg skrev eller forberedte ble direkte brukt i boka, men det ble et viktig forarbeid. Ikke minst ved å teste ut stoff og se hva bachelor- og masterstudenter synes om Hegel og hva som engasjerte dem.

Et sentralt begrep hos Hegel, som er skremmende for mange, er begrepet hans om ånd. Hva er ånd, og hvordan oppstår det ifølge Hegel?

I kapittelet om selvbevissthet i *Åndens fenomenologi* skriver han om den første erfaringen av hva ånd er. Det skjer når et menneske møter et annet menneske og de føler de har noe felles. Begge anerkjenner hverandre som selvbevisste og de opplever å bli sett som et menneske av den andre – et menneske med et perspektiv på verden som er verdt å ta på alvor. Det oppstår en gjensidig anerkjennelse. I den forbindelse gir Hegel oss flere kjente formuleringer, blant annet formuleringen om at de to selvbevissthetene da opplever å være «et jeg som er et vi» og «et vi som er et jeg». Det er altså en anerkjennelsesrelasjon – en intersubjektiv relasjon der to selvbevisstheter oppstår og forvandles i møte med hverandre.

Dette er bare første kimen, for her er det jo kun to selvbevisstheter det er snakk om. Når Hegel senere snakker om ånd, i kapitlet som har tittelen «Ånd», er ånd noe kollektivt i samfunnet. Det har blitt en måte mennesker forstår seg selv på og agerer i verden. I tredje del av *Encyklopedien, Åndsfilosofien*, så skiller han også mellom *subjektiv ånd* – som er det vi i dag ville kalle psykologi – og

objektiv ånd, som betegner fellesmenneskelige tenkemåter og praksiser.

Et ord som kanskje kan være til hjelp for de uinnvidde er ordet «tidsånd». Da skjønner man at det ikke «Åndenes makt» eller spøkelses det er snakk om. Det er heller en kollektiv bevissthet og mentalitet, en måte å gjøre ting på som vi tar for gitt.

I boken skriver du at før gjensidig anerkjennelse og ånd oppstår, så relaterer mennesket seg til verden rent narcissistisk. Vi ønsker helst å bruke alt som objekter til egen tilfredstillelse, men i møte med andre subjekter merker vi at de ikke lar seg bøye. De har, akkurat som oss selv, et begjær de ønsker å få tilfredsstilt. Hvis subjektene som deretter møter hverandre lærer å gi slipp på noen av sine begjær til fordel for den andre, så oppstår gjensidig anerkjennelse og ånd – det du sier blir den første kimen til et samfunn med normer, plikter og lover. Jeg tror flere synes at dette høres ganske hobbesiansk ut, men samtidig understreker du flere ganger i boken at dette ikke er tilfelle. Hegel går sterkt imot atomisme og individualisme, og filosofisk sett stiller han seg i opposisjon mot Hobbes. Hvordan er Hegels forklaring på ånd ikke hobbesiansk allikevel?

Ofte tar Hegels argumentasjon utgangspunkt i en måte å tenke på som han ikke mener er *fullstendig* feil, men som er ensidig, begrenset eller abstrahert. Hegel vil si at ideen om det selvtilstrekkelige, atomære individet som bare søker egeninteresse er en slik abstraksjon. Slik Hegel ser det, er vi jo *egentlig* alltid allerede sosiale, men når han snakker om det han kaller begjæret så har han abstrahert det bort. Det er det som skjer i passasjene før han introduserer begrepet om anerkjennelse.

Hegel bygger altså opp argumentet annerledes enn Hobbes. Hobbes behandler de atomære individene i naturtilstanden som konkrete. Det betyr ikke at han mener naturtilstanden har funnet sted historisk, men filosofisk og logisk behandler Hobbes de atomære menneskene i naturtilstanden som reelle. Hegel vil derimot si at konkrete mennesker alltid er plassert i sosiale og moralske relasjoner. Det er der det konkrete menneskelivet foregår. Han forsøker å vise dette indirekte ved å peke på spenningene og motsigelsene som oppstår dersom mennesker betraktes som før-sosiale. Det er et av poengene med skikkelsen han kaller «begjær».

I en slik overgang fra egoistiske begjæret til gjensidig anerkjennelse heter det jo hos Hegel at begjæret blir «opphevet». Det primitive og egoistiske begjæret utvikler seg gjennom å møte andre subjekter, og det løftes opp til å bli et mer sofistikert og sosialt begjær der større goder kan oppnås. I denne dialektikken er det ganske intuitivt for oss å skjønne at denne «opphevelsen» er god – vi lever selv i siviliserte samfunn der vi setter pris på gjensidig anerkjennelse. Likevel operer ikke Hegel med tidløse kriterier eller målestokker, så hva er det som skjer i dialektikken alene som gjør at en opphevelse er «bra»?

Det er et godt spørsmål. Man har jo ulike lesninger av det. Selv trekker jeg vekslers på Charles Taylor for å forstå dette, ikke Taylors egen lesning av Hegel, for den er utdatert, men Taylors hegelianske teori om sannhet, som han legger fram i *Sources of the Self* (1989). Ifølge Taylor er gyldigheten, eller sannheten, til en posisjon noe som etableres i overganger og gjennom sammenligning med noe annet. Man prøver å leve og forstå verden på én måte, men det fører til problemer, spenninger eller motsigelse. Deretter sammenligner man det med en annen måte å leve og forstå verden på, ser at det *ikke* fører til de samme fortvilende erfaringene og dermed fremstår dette andre alternativet som bedre. Da har man hverken etablert et «nøytralt» ståsted eller kriterier som befinner seg utenfor disse væremåtene. Likevel har man grunner til å foretrekke den ene tenkemåten eller praksisen fremfor den andre. Det er slik levd liv og historien utfolder seg, ifølge Hegel, og det er slik sann erkjennelse oppnås og begrunnes.

Gjennom boken nevner du flere ganger Søren Kierkegaards kritikk av Hegel – at han glemmer “levd liv og individuell eksistens i sitt grandiose filosofiske system” (Hverven, 18). Du innvender dette ved å peke på at Hegel tvert om setter levd liv i sentrum: det er kroppslige mennesker med deres egne særegenheter som til sammen driver historien fremover, og som muliggjør samfunnssinnet vi alle lever i. Likevel, etter å ha lest boken satt jeg igjen med en følelse om at Kierkegaard fortsatt har rett. Slik det blir presentert, ser det ikke ut som Hegel har noe systematisk etikk for å veilede enkeltmennesker på samme måte som Aristoteles eller Kant hadde; vi hører lite eller ingenting om dyder, plikter, karakterutvikling, og så videre. Stemmer det at dette er fraværende hos Hegel?

Han har en del av *Rettsfilosofien* som heter «moralitet». Det er i en viss forstand en slags etikk, men

det er jo et stadium han beveger seg gjennom og videre fra. Men det finnes også mer etiske tolkninger av han. Et eksempel er boka *Hegel's Ethics of Recognition* (2000) av Robert Williams, som legger fram hva en hegeliansk etikk kan gå ut på. Selv knytter jeg jo Hegel delvis til Knud E. Løgstrup og nærhetsetikk, men dette gjelder først og fremst den tidlige Hegel og det han skriver om kjærlighet.

Jeg tror svaret på hvorfor Hegel i liten grad gir en handlingsveiledende etikk for enkeltmennesker er at han foretrekker en sosial forståelse av mennesket. Når vi skal forstå og forklare hvorfor mennesker handler moralsk godt, vil Hegels forklaring være sosial, ikke individuell. Hovedbegrepet i Hegels etiske tenkning, begrepet *Sittlichkeit* (oversatt som «samfunnssinn»), sprenger de rammene vi er vant med i etikken. Det handler om å forstå hvordan et samfunn kan sosialisere mennesker og skape vaner som gjør at de handler på en god måte. Det er for så vidt ikke så fjernt fra Aristoteles og dydsetikken, men vanene læres ikke på samme måte og dydene er heller ikke presisert som de er hos Aristoteles.

Jeg syntes Sittlichkeit-begrepet nesten hørt litt humansk ut... gode borgere må vende lidenskapene sine til å følge de gitte normene og konvensjonene, på en måte.

Ja, men det kommer an på hvor konservativt man leser Hegel. Det er heller ikke slik at alle normer og konvensjoner som finnes er gode. Man har alltid en mulighet for å kritisere, men da, som nevnt, må kritikken være intern og immanent. Den må vise at det er selvmotsigelser i den kollektive måten å forstå på.

For å svare kort på spørsmålet er poenget at moralske relasjoner må forstås sosialt og relasjonelt, og ikke individuelt. For Hegel er det dette som er det konkrete i etikken. Sånn sett utvikler han nærmest en sosiologisk forståelse eller en sosial teori om moral.

Kunne man da sagt at det etiske perspektivet som er typisk for Kant egentlig blir en abstraksjon? Det fatter ikke hele virkeligheten?

Ja. Det er abstrakt av flere grunner, mener Hegel. Kant har et for skarpt skille mellom fornuft og følelser, han mener vi må bli motivert av fornuften

alene til å gjøre det gode, og etikken hans lider av formalisme.

Jeg ønsker å utforske Hegels moralske dimensjon mer, og har et spørsmål for å sette det litt på spissen: La oss se for oss en stereotypisk "slem" person. Han baksnakker vennene sine, låner uten å gi tilbake, utnytter andre for egen vinning, og han blir sint når folk konfronterer han om handlingene sine. Én dag våkner han imidlertid opp og innser at han må endre livet sitt. Historiens store etikere, som Aristoteles og Kant, har alle noe de kan lære denne mannen: en etikk som veileder oss til hvordan man skal bli et godt menneske. Hva hadde Hegel sagt om hvordan denne mannen skal bli god?

Jeg tror han ville prøvd å vise at personen med slike levemåter – der du gjør fæle ting uten berettigelse og egentlig har gode ytre omstendigheter for å ikke gjøre det – lider av at de ikke forstår verden, på en måte som viser at det er noe som ikke helt går opp. Hvis man klarer å få personen til å innse dette – og bli klar over spenningene og motsetningene i sitt eget liv – vil det naturligvis følge at de må finne en annen måte å leve på.

Så her kommer vi egentlig litt inn på fremmedgjøring-begrepet?

Ja. Hvis du over tid lever sånn, så ender du opp med å kutte alle bånd til andre mennesker, og du vil oppleve tomhet og meningsløshet, vil jeg tro. Jeg har akkurat lest den delen i *Åndens fenomenologi* som heter «Lysten og nødvendigheten», som er basert på Goethes *Faust*. Faust ligner kanskje litt på denne personen du beskriver – en som har gitt opp søken på objektiv sannhet og nå skal prøve å leve et hedonistisk liv der han følger lysten. Til slutt viser det seg at den tilværelsen oppleves tom og meningsløs. Det tydeliggjør at man må stige ut av denne værensmåten, og at ut fra en negativ erfaring er det mulig å finne en mer moralsk måte å leve livet sitt på.

Som nevnt legger Hegel vekt på gjensidig anerkjennelse og å ha en plass i samfunnet. Likevel betyr ikke det at man må akseptere alle normer som finnes, eller gjøre akkurat hva andre sier, men du må gjøre noe som lar seg realisere i et liv med andre mennesker.

Du har et kapittel om «lidelse under ubestemthet». Kunne du sagt litt om hva det er for noe?

Jeg begynte faktisk å tenke på det nå selv, da vi snakket om denne personen som «våkner opp» og innser han må gjøre noe med livet sitt. Lidelse under ubestemthet handler om den lidelsen man opplever når man blir kastet tilbake på seg selv for å finne svar og mening i livet. Det er en konsekvens av at det mangler etablerte normer, sosial struktur, forventninger eller krav til deg. Kort sagt mangler det «bestemthet» i omgivelsene dine. Du er fri til å gjøre hva du vil, på sett og vis, men samtidig blir du fullstendig overlatt til deg selv for å finne ut hva du skal gjøre og hvordan du skal leve livet ditt. En slik negativ frihet vil knapt oppleves som et gode, men snarere en byrde. Mange filosofer i senere tid har bemerket at nyliberalismen i stor grad preges av lidelse under ubestemthet.

I samme kapittelet nevner du løsningen på dette, det du kaller «Hegels terapeutiske forslag». Kort sagt er løsningen å finne en forpliktelse som bytter ut ubestemtheten med noe bestemt man må forholde seg til. Det kan være å bli med i et politisk parti, aktivisme, gifte seg og få barn, og så videre. Under slik bestemthet oppstår det normer, plikter – generelt «spilleregler» – som kan gjøre livet meningsfullt.

Det høres jo så klart ut som et godt forslag, men samtidig synes jeg dette imperativet om å «gå og forplikt deg!» høres noe vilkårlig ut. Ulike forpliktelser vil jo ofte være motstridende; politiske partier og ulike aktivistgrupper kan jo ha helt motsatte mål, å bli munk innebærer andre forpliktelser enn å gifte seg. Så spørsmålet er: har Hegel noen slags veiledning for å komme fram til hvilken forpliktelse man egentlig skal velge?

Ja, han har en fremstilling av ulike typer institusjoner som han mener har vist seg å være verdifulle i det moderne samfunnet i rettsfilosofien. Han er veldig opptatt av dette med faglige fellesskap. I faglige fellesskap er det til dels arbeidsoppgavene som setter standarden. For å være snekker, og å bli anerkjent av andre snekkere som en god snekker, må du beherske materialene og redskapene som snekkerne arbeider med: planker, hammer, sag og skrutrekker. Forpliktelsene som følger med det å være en god snekker og det å være en del av snekkerfellesskapet blir da formet både av arbeidsoppgavene og av hva som skal til for å få anerkjennelse av andre fagfolk. Men Hegel skrev om forpliktelser

for to århundrer siden. Jeg tror ikke vi kan ta alle de spesifikke institusjonene han beskriver og de levemåtene som fantes da, som normgivende for oss i dag. Men man kan undersøke hvilke institusjoner som ligner, og som spiller samme funksjonen i vår historiske kontekst.

Et nødvendig moment i en slik forpliktelse er at den må være uttrykk for friheten din, og pliktene og normene som oppstår må fortsette å være forenelig med frihet – både din egen frihet og friheten til de rundt deg. Også av den grunn er ikke forpliktelsen helt vilkårlig, og legger en viss begrensning på hva man kan forplikte seg til; forpliktelsen kan ikke ta fra deg din eller andres frihet.

Institusjonene og fellesskapene man blir del av må også helst ha vist seg å fungere over tid. De må vise seg å være virksomme når menneskeliv, med alle sine feil og mangler, tar del i dem. Med klimakrisen i dag kan vi kanskje legge særlig vekt på at institusjonene og fellesskapene må være forenelige med fremtiden også – at de ikke undergraver livsgrunnlaget for fremtidige generasjoner av mennesker.

I kapittelet om fremmedgjøring tar du for deg både Karl Marx og Hegels forståelse av fremmedgjøring, men kapittelet ender noe uklart om hvilken forståelse vi egentlig skal ta i bruk. Hegels forståelse er dynamisk og understreker utviklingen som skjer etter man er frigjort fra fremmedgjøringen, men samtidig mener han fremmedgjøring i det store og hele er et subjektivt fenomen. Karl Marx understreker imidlertid at fremmedgjøring er objektiv og tilhører kapitalismens struktur, men Marx sitt begrep er ellers statisk og han avviste det selv senere. Hvilket begrep om fremmedgjøring mener du selv vi bør ta i bruk?

Tanken om at Hegel bare anså fremmedgjøring som subjektiv og at samfunnet objektivt sett fungerer som det skal, er en ganske konservativ lesning som jeg ikke mener gir det fulle bildet. Det finnes momenter som støtter en slik lesning, men jeg mener det er rom for å bruke Hegel mer samfunnskritisk, på en måte som er nærmere Marx.

Hegel og Marx sine fremmedgjøringsbegreper kan vise seg å være gjensidig utelukkende når man ser på bestemte eksempler, men som sådan er de ikke gjensidig utelukkende. Jeg mener det er fint å ha begge deler i verktøykassa.

I et tidligere nummer av Filosofisk supplement intervjuet vi Anders Fjeld, hvor store deler av samtalen handlet om fremmedgjøring. Han konkluderte selv at han ikke synes fremmedgjøring var et særlig godt begrep. Det handler for mye om å gjenvinne en tapt menneskelighet gjennom den andre, og der det før handlet om at vi måtte bevisstgjøres om vår fremmedgjøring, er vi i dag snarere i overkant bevisst om det – nesten alle vet hvor sjeleknusende det er å ha en dårlig servicejobb, arbeide under dårlige vilkår, eller å tilbringe en hel dag stirrende på sosiale medier. Er du enig i at begrepet har blitt noe utdatert? Kan Hegel hjelpe oss med å friske opp begrepet?

Den rent marxistiske varianten virker nok ikke så direkte relevant for så mange i et moderne norsk arbeidsliv, nei. Analysen til Marx tar jo utgangspunkt i fabrikkarbeidere. Det vil være relevant for arbeidere i fattige land – som kanskje til og med gjør arbeid som vi i Norge er avhengig av –, men det blir i så fall et annet og større perspektiv.

Hegel sitt begrep handler om fremmedgjøring på helt andre måter. Det er ikke bare økonomisk eller politisk fremmedgjøring, men også en eksistensialistisk. Fremmedgjøringen oppstår typisk ved at mennesker er virksomme i verden og utøver handlinger som får konsekvenser som i ettertid oppleves som helt fremmede. Det som kommer fra en selv, kan bli noe helt annet enn det man hadde sett for seg eller forventet. Det kan være så enkelt som å høre et opptak av sin egen stemme og ikke kjenne seg igjen i den, eller at man i en jobb bidrar til å lage et produkt som man får avsmak for, enten det er i reklamebransjen eller en professor som holder dårlige forelesninger.

På den ene siden kan slike erfaringer være veldig ubehagelige og lammende, og man vet ikke hvordan man skal forholde seg til det. På den andre kan det bli en mulighet for å oppdage nye sider ved seg selv og utvikle seg videre dersom man klarer å inkorporere erfaringen. Sånn sett kan fremmedgjøring være en viktig del av en sunn modningsprosess.

Har fremmedgjøringsbegrepet en plass i klimakrisen?

Ja. Det er jo et ord som brukes en del i miljøfilosofi. Miljøfilosofier sier gjerne at moderne mennesker er blitt fremmedgjort fra naturen. Vi har mistet kontakten med den fordi vi stort sett lever innendørs og omgir oss med menneskeskapt teknologi. Men

jeg har brukt ordet fremmedgjøring i en miljøfilosofisk sammenheng på en annen måte. Et eksempel jeg bruker i avhandlingen min, er plastposene i magen på hvalen som ble funnet på Sotra. Plasthaugen der inne lignet haugen med plastposer som jeg har samlet i et skap under vasken på kjøkkenet. Men plastposene i magen på gåsenebbhvalen var ikke lenger dagligdagse, uskyldige bruksting. Når de var plassert der, gjorde de helt ordinære gjenstandene ekstraordinær skade. Det er et eksempel på en erfaring med fremmedgjøring overfor plasten, fordi jeg kan identifisere meg med plasten samtidig som den fremstår fremmed og uhyggelig når den er plassert der – i magen på en hval.

Den type opplevelse av fremmedgjøring i møte med ødelagt natur eller skadet natur, er jo ubehagelig. Men samtidig kan fremmedgjøringen være en kilde til erkjennelse; jeg tar selv del i eller bidrar til å frembringe dette i verden, som jeg samtidig skulle ønske ikke var der. Dette er fordi jeg lever i et moderne, industrielt og overforbrukende samfunn. Fremmedgjøringen kan bli et startpunkt for å kritisere praksisene som førte til den nevnte fremmedgjøringen.

Men kan det bli et utgangspunkt for gjensidig anerkjennelse av naturen?

Tja, det er jeg usikker på. Jeg har et kapittel om dette i *Ville verdier* (2023), hvor jeg skriver om anerkjennelsesbegrepet til Hegel og prøver å trekke et skille mellom to typer anerkjennelser. På den ene siden har vi jo to selvbevisstheter som er i stand til å gjenkjenne og anerkjenne hverandre som selvbevisste og frie, med hvert sitt unike og særegne perspektiv. På den andre siden kan vi snakke om en asymmetrisk form for anerkjennelse mellom mennesker og ulike naturfenomener, fra ikke-følede organismer til arter og naturområder.

Dette er i mindre grad en *gjensidig* form for anerkjennelse, fordi mennesket antakelig ikke kan bli anerkjent tilbake. Det ville være malplassert å forvente anerkjennelse fra en forglemmegei eller fra Hardangervidda. På engelsk kan man skille mellom to ulike ord for anerkjennelse: «recognition», som innebærer noe kognitivt og som også kan bety gjenkjennelse, og «acknowledgement», som kan uttrykke en mer grunnleggende aksept av at noe eksisterer, uten å gi tydelige signaler om

gjensidighet, kognisjon eller gjenkjennelse.

«Recognition» uttrykker da det hegelianske begrepet anerkjennelse, som innebærer en betydelig grad av likhet og symmetri mellom partene. Jeg mener slik anerkjennelse primært foregår mellom mennesker, og til en viss grad mellom mennesker og dyr. «Acknowledgement» derimot uttrykker en ikke-gjensidig anerkjennelse, der én part anerkjenner en annen uten å behøve å bli anerkjent tilbake. Slik anerkjennelse er noe mennesker kan og bør gi naturområder, arter og ikke-følede organismer, slik jeg ser det.

Så du vil si at Hegels begrep om gjensidig anerkjennelse mangler noe?

Ja, Hegel er jo ganske antroposentrisk. En viktig grunn til det er at han lever før Darwin og ikke egentlig anerkjenner noen genuin naturhistorie. Det blir ganske skjebnesvangert hos Hegel, fordi han verdsetter historie og historisk utvikling høyt. Naturen blir kjedelig, det er bare gjentakelser av det samme i sykluser fra år til år.

Etter Darwin og utviklingen innen geologien som fagfelt, viser det seg jo imidlertid at jorda har en historie. Det er en historie som ikke bare handler om livets historie på jorda, men at jorda – den materielle strukturen i seg selv – også har en historie. Den har frembrakt mye liv og ganske finurlige eksistensformer.

Dette intervjuet kommer jo til å havne i Filosofisk supplements jubileumsnummer. Som student på UiO var du selv medlem av redaksjonen. Har du noen gode minner fra denne tiden? Noen spesielle erfaringer i mente?

Det jeg husker veldig godt fra *Filosofisk supplement* var at det var en veldig god erfaring for meg å kommentere og gi tilbakemeldinger på andres tekster. Det hadde jeg ikke gjort noe særlig på studiet til da, sånn jeg husker det. Det var veldig lærerikt, fordi du blir nødt til å ikke bare tenke om du liker teksten eller ei, men du må faktisk forklare forfatteren hva du mener og komme med forslag til hvordan deres tekst kan bli bedre.

Du har gitt ut to større bøker på ganske kort tid – det virker som om du er en produktiv skribent! Hva er det du sitter og jobber med nå?

Akkurat nå skriver jeg om barn. Det er tidlig i prosessen, så det er litt farlig å snakke om noe som ikke er blitt helt til ennå, men jeg har i hvert fall fått et skrivestipend til prosjektet, så jeg føler meg forpliktet til å gjøre det.

Jeg har selv to små barn. Det er en erfaring som gjør noe med en – man kommer ut på andre siden som et litt annet menneske med andre interesser. Jeg har blant annet blitt bevisst på at barn i stor grad er fraværende i den vestlige filosofiske kanon. Rousseaus *Emile* er unntaket. Det er slående, spesielt når man tenker på hvor stor del av livet barndommen er, og at i noen land utgjør barn halvparten av samfunnet – i Norge er det vel rundt en fjerdedel. Så en stor del av menneskeheten er barn, og alle voksne har jo vært barn. Likevel er den filosofiske prototypen av mennesket alltid voksen.

Hvorfor tror du barn har blitt neglisjert i den vestlige kanon?

Nå får jeg håpe ingen tar ideen min før jeg rekker å publisere boka (*Sigurd ler*). Det er jo påfallende at utrolig mange av filosofene i kanon selv ikke fikk barn. Det er definitivt en faktor. Videre er den vestlige kanon først og fremst satt sammen av menn, og før i tiden hadde ikke menn så mye å gjøre med oppdragelsen av barna. At fedre i dag får lønnet permisjon og forventes å delta i oppdragelsen er et ganske nytt fenomen, historisk sett.

Så hvis det hadde vært flere kvinner i kanon, så hadde vi kanskje sett mer om barn?

Kanskje, men det som er påfallende er jo at de kanskje mest kjente kvinnelige filosofene, som Arendt og Beauvoir, selv ikke hadde barn. Så det å være filosof i seg selv kan jo faktisk være en faktor. Kanskje filosofer flest helst bare vil sitte alene, så de kan få skrevet og lest i fred og ro. Eller kanskje det er motsatt, at bare de som fikk den freden og roen man får uten barn kunne bli filosofer. Hva vet jeg.

Da har jeg bare ett spørsmål igjen... Hvis du kunne være hvilket som helst dyr i 24 timer, hva hadde du valgt?

Da må jeg til havet. Blekksprut, kanskje? De har jo et helt vanvittig sanseapparat som vi ikke skjønner hvordan funker, med fotoreseptorer i armene blant annet. Jeg er nysgjerrig på hvordan verden fremstår for dem.

Det var et mye bedre svar enn jeg har kommet fram til. Jeg har alltid tenkt albatross, siden de har så stort vingespenn – jeg har ikke engang tenkt på havet ...

Havet blir ofte glemt, altså! Vi vet jo mye mindre om det enn landjorda. Også tenker jeg det er en ledig plass i norsk naturfilosofi (*Sigurd ler*). Norge har jo fjellklatrere med Arne Næss og Peter Wessel Zapffe, også har Arne Johan Vetlesen blitt skogens filosof. Da kan jeg ta havet.

LITTERATUR

- Goethe, Johann Wolfgang von. 2009. *Faust – en tragedie*. Aschehoug.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 2013. *Åndsfilosofien – encyklopedi over de filosofiske vitenskapene del 3*. Vidarforlaget.
- . 2006. *Rettsfilosofien*. Vidarforlaget.
- . 2022. *Åndens fenomenologi*. Vidarforlaget.
- Hverven, Sigurd. 2023. *Ville verdier – naturfilosofi i menneskets tidsalder*. Dreyer.
- Hverven, Sigurd. 2024. *Hegel: En ganske enkel bok om en vanskelig filosof*. Dreyer.
- Taylor, Charles. 1992. *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- William, Roberts R.. 2000. *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.

BOOK REVIEW

GOOD LUCK, MR. ŽIŽEK!¹

Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed

Slavoj Žižek

Bloomsbury Publishing, 2023

Critical book review by Aleksii Ivanov Gramatikov

In *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*, Žižek reiterates what he has already been saying for the last thirty years. As the saying *should* go: if one has read his acclaimed *The Sublime Object of Ideology* one has gained adequate knowledge of most of his works. This general strand—which passes through all his works—what is it? In other words, what is the essence of Mr. Žižek’s works? If one were to approach this superficially, one would say that he tries to analyse contemporary literature, movies, and other pop-culture phenomena, and reach a conclusion which enlightens the reader of the discrepancies of contemporary life, i.e. help create the examined life. But, like everything else surrounding Mr. Žižek, it is not so simple. However, to save the readers’ valuable time, a defining feature of (most of) Žižek’s books is the promotion of Lacanian structural psychoanalysis. If not in absolute agreement with its claims, he nonetheless features it as either an authoritative reference point, a source of inspiration, or by way of grafting it onto other forms of analysis—such as the Marxist/Marxian one.

To go a step further, his public persona of a Marxist thinker has helped give relevance to his work. People, students and young people in particular, have become more ‘Left-leaning’ than ever before. It helps to discuss existential matters in a classroom, and better still to extrapolate one’s understanding of logic. However, when one’s actual existence is scrutinised, and one’s means of continuing to live are endangered, philosophy itself becomes more than a struggle over intellectual pursuits—the intellectual informs and reflects the very real material conditions of one’s actual existence. That is to say, in more ways than in an ordinary sense, one has a stake in the conclusions pro-

Slavoj
Žižek



duced by these matters of philosophy. And so, Mr. Žižek prospers. His titles include no less than ‘The most dangerous philosopher in the west’.² Here lies one of the biggest problems that plague us today: the sensational nonsense with which we greet our modern-day celebrity-thinkers.³ Žižek is a Marxist that threatens with his Stalinism, all the while insisting that we should return to Hegel through Marx. In the end, this Marxism of his bares no semblance of emancipatory will. If one were to congratulate him for anything, it would be for his making of Marx, and of Marxism, a lifestyle brand. To add to his accolades, Mr. Žižek is the greatest Marxist thinker that could be enjoyed by the capitalist simpleton of today. Just like our contemporary politics, his Marxism is only there to please us as yet another form of cheap entertainment. Mr. Žižek acts as Capitalism’s Court Jester (Rockhill 2023).^{4 5}

Synopsis and Commentary

[...] rather than “a systematic structure in which an argument is developed according to a predetermined plan”, Žižek provides “a series of theoretical interventions which shed mutual light on each other, not in terms of the *progression* of the argument, but in terms of what we could call the *reiteration* of the latter in different discursive contexts. (Dean 2004, 1)

i

With a name like ‘Surplus Enjoyment’, it only makes sense to begin one’s text (following a rather odd overture) with a ‘topsy turvy’ commentary on pressing issues such as ecology. Naming important writers on the topic, such as Kohei Saito, Žižek procures some of his opinions on the matter of ecology and Marxism’s involvement and relevance. Of course he does not go straight into the issue—that would give the reader only what they expect. No—Žižek mentions Saito only to ridicule his lack, and dismissal, of Hegel. Here, he posits that one must “return from Marx to Hegel” (Žižek 2023, 19). There is nothing to refute here, as Hegel is worthwhile in himself and a critical analysis of his corpus would do good for our critical thinking... were it the case that he (Žižek) was genuine in his claim. Only much later in the book does Žižek make it absolutely clear to us: “The reading of Hegel we need today is not so much a direct reading of his texts but an imagined reading” (Žižek 2023, 101).

But, then, what is chapter one about? Žižek does not make the answer to this question so simple. The title of the chapter (“Where Is The Rift? Marx, Capitalism, And Ecology”) does not exactly give the reader a guiding grace. Indeed, each section of the chapter would work as a stand-alone essay. Nonetheless, the early sections read with such novelties as the following:

[...] capitalism again and again emerges as the only alternative, the only way to move forward, the dynamic force which intervenes when social life gets stuck into some fixed form. Today, capitalism is much more revolutionary than the traditional Left, which is obsessed with protecting the old achievements of the welfare state... (Žižek 2023, 20)

Coupled with revelations found in the overture:

That’s why today, in the mess of alt-Right obscenities and pseudo-Left PC moralist rigidity, moderate conservatives are often the only reasonable partners of (what remains of) the radical Left. (Žižek 2023, 13)

One would not expect such nonsense from Žižek if one were limiting oneself to his popular ramblings online (for one set of reasons), or his takes when in the presence of someone like Yanis Varoufakis (for other reasons). He mentions Varoufakis, albeit briefly, with no real sustained remark, under “some analysts” (Žižek 2023, 20). Altogether, of course, he is incorrect in his claims. As history has shown us, the moderate (centrist) has always only ever benefitted the far-Right with their outlook. Furthermore, it is incorrect for us to confuse the moderate, or moderate conservative, with those who do not take any political stance. Those who find themselves in ‘limbo’ regarding contemporary issues do not fall under this ‘moderate’ bracket. It is exactly those in limbo who can be swayed towards progressive causes, not those “moderate conservatives”. Our modern-day centrists do have clear goals—ones which cannot be said to coincide with the progressive. A clear example of this is France’s Emmanuel Macron. Le Président has made clear his commitment to the preservation of the capital order, *vis-à-vis* his legislation regarding the raising of the retirement age and his immigrant fear-mongering. Further still, he has displayed an affront to democracy itself—choosing to side with the far-Right minority instead of the New Popular Front’s plurality.⁶ It was once upon a time correct to believe that the bourgeois was revolutionary. With their dethronement of a system far beyond its height and justification, the bourgeois *was* the revolutionary force. Again, with reference to history, this once-revolutionary force is itself the new force of stagnation, complacency, and of decadence. The moderate cannot but champion the already existing structures, no matter the tyranny laden therein or the unnecessary suffering they cause.

What the first chapter is about, after sifting through many different thoughts and tangents, is the limits of Marxian ecology—or Saito’s ‘Eco-Socialism’. Without taking too much more of the reader’s time with this chapter’s summary, Žižek cements his conclusions regarding the deficiency of Saito’s stance on ecology (and its roots in Marx).

Back to Marx and Saito, within his conceptual frame of the universality of abstract labor, Communism is not just the restored unity of man and nature but simultaneously the fulfilment of their rift: in capitalism, social production remains “irrational,” not regulated by social planning (which characterizes humanity) and in this sense pre-human, part of “natural history.” The underlying problem is here a philosophical one: Saito misses *this* rift because he unquestionably accepts Marx’s definition (from *Capital*) of human specificity: while every living species is involved in metabolism, the exchange of matter between its own organism and its natural environs, only the human species performs this activity[...]the obviousness of this distinction should not seduce us. (Žižek 2023, 62)

The take-away Žižek imposes on the reader is that a Marxian—one specifically developed by Kohei Saito—understanding and interpretation of ecology is deficient. Deficient in the sense that it, like many others, forces an anthropocentric view. Supposedly, it gives too much credit to the human being and perhaps misses the fact that even in ‘primitive’ society there was something more than ‘animality’ at work. According to Žižek:

[...] [the] limitation shared by Marx and Saito is clear here: they both posit a progressive line from animality to human, from instinctual to planned/conscious, so that the premodern phases are perceived as “primitive instinctive forms of labour that remind us of the mere animal [...] these “primitive instinctive forms of labour that remind us of the mere animal” already involve a radical break with nature—the “metabolic rift” is already there, the “metabolism” of ancient societies is always grounded in a symbolic big Other...[i]n short, capitalism is NOT the source of the asymmetries and imbalances in the world, which means that our goal should NOT be to restore the “natural” balance and symmetry. (Žižek 2023, 63)

The conclusion is that the (metabolic) ‘rift’—for Žižek, it appears—is not found at the juncture at which capitalism comes into history, but at the rupture that is the human being itself. The metabolic *shift* from animality to the rational and symbolic is the human being as such. Although one admits that this is probably true, one simultaneously asserts that Žižek might be answering a question which

Saito is not asking. As may happen in a heated argument or long-winded discussion, one may verily miss the point and begin arguing against something which is not at all (immediately) found in the ‘other’ with whom one is conversing.

In *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of degrowth communism*, Saito explains that he “aims to enrich the debate concerning the human–nature relationship by putting forward Marx’s *dualist* methodology based on his theory of metabolism” (Saito 2023, 3). To that end, Marx’s “concept of ‘metabolic rift’, in particular, has come to function as an indispensable conceptual tool for the ecological critique of contemporary capitalism” (Saito 2023, 4).

This original insight into capital’s constant expropriation of nature as the root cause of the metabolic rift was deepened by Rosa Luxemburg in *The Accumulation of Capital*, which problematized the main ‘contradiction’ of capitalism due to its destructive impacts upon the people and environment in non-capitalist peripheries. (Saito 2023, 6)

The metabolic rift, as is portrayed, is caused by capitalism’s “expropriation of nature”. That is to say, the term ‘metabolic rift’ highlights the ‘contradiction’ at the heart of capitalism as such.

Marx not only regarded the ‘metabolic rifts’ under capitalism as the inevitable consequence of the fatal distortion in the relationship between humans and nature but also highlighted the need for a qualitative transformation in social production in order to repair the deep chasm in the universal metabolism of nature. (Saito 2023, 15)

The ‘metabolic rift’ is a product of humanity’s ‘contradiction’ with nature—we exploit the very thing that sustains us. As it were, we bite the hand that not only feeds us but provides the preconditions which make ‘feeding’ oneself possible to begin with. This tool, the concept of ‘metabolic rift,’ further articulates the severe problem that is humanity’s modern interaction with nature in regard to production and industrial action. This is necessarily anthropocentric. In making it about the human being we can pinpoint the problems which arise because of the human being. It is not that this explanation is aiming at

reductionist theory, but that by focusing on (not reducing to) the human being we may better solve the problems which we have created. A similar, although not analogous, criticism has been laid against Marx: “he reduces everything to the economical!” Although they could hold similar meaning with adequate context, it is more correct to say that he *focuses* on the economic. Not only that, but Marx’s focus on the economic mainly arises because (and in confrontation with) the logic underlying capitalism. That logic which is utilitarian-laden, and which gives birth to utilitarian morality. By focusing on the economic aspect to society, Marx is better equipped to give prescriptions, solutions, and produce insights in hopes of remedying the ‘contradictions’ at play in the capitalist system.

It appears that Žižek misrepresents, or misapprehends the term ‘metabolic rift’. He posits that ancient society already functions in relation to the ‘big Other’. The term Saito uses, which Marx initially developed, is necessarily about capitalism and a critique of capitalism. To use the term in regard to something else would be to create a new term with a new meaning. Why is it necessary that we focus on capitalism while using the term ‘metabolic rift’? It is precisely the literal danger which the capitalist mode of production creates that signifies the term ‘metabolic rift’. The concise thesis is the following:

[...] the metabolic interaction of humans with the rest of nature constitutes the basis of living, but the capitalist way of organizing human interactions with their ecosystems inevitably creates a great chasm in these processes and threatens both human and non-human beings. (Saito 2023, 23)

It is unclear why one would use the term ‘metabolic rift’ in relation to the Lacanian ‘big Other’. This usage of the term misconstrues the meaning of ‘metabolic rift’ as intended. “Lacan and the Lacanian legacy have not been consistently or even typically in service to serious critiques of capitalism”—indeed, Lacanian theory is ill-suited for the critique of capitalism as it is generally a conservative philosophy (Sankowski & Harris 2023, 10). Putting the two together is, it appears, a severe mistake. The first chapter attempts to redefine the term and in doing so it misconstrues the meaning behind the term’s usage and its importance in the critique of capitalism. The author’s overlaying of Lacanian philosophy is not only unvaluable but detrimental to this new (and vital) reintroduction of Marxian critique. A revitalisation of a critique which may help us better understand the disaster that is our ecological

situation. In supposedly seeking clarification, the dialogue on the subject of ecology is obfuscated. As our opening quotation affirms, it is not only that Žižek may have theoretical inclination towards a conservative viewpoint but that his very style of delivery limits the comprehension of the reader—no matter how brilliant or dull they (the reader) may be.

ii

In the opening section of chapter two, titled ‘Critique of Critique’, Žižek posits the following:

The reading of Hegel we need today is not so much a direct reading of his texts but an imagined reading: the anachronistic practice of imagining how Hegel would have answered to new theories proposed to replace the supposedly outdated Hegelian approach. (Žižek 2023, 101)

He posits the need for an imagined reading. Does this not require a direct reading? If one were to defend Hegel from his intellectual adversaries, a ‘correct’—or at least ‘thorough’—reading of what Hegel actually says is necessary. We may need (and benefit from) a revitalisation of Hegelian theory; a renaissance, as it were, in order to apply his method to the contemporary. However, an imagined reading would mean pure conjecture and would be worthless—assuming that, to begin with, we seek honesty. Further down the page, Žižek claims to “outline a way back to him [Hegel] through the inconsistencies of Lacan’s theory” (Žižek 2023, 101). That is to say, even when he appears to support the Hegelian cause, he reverts again to Lacanian theory—a theory (as structural psychoanalysis) he himself admits to being a discredited theory and practice.⁷

With this in mind, this chapter—claiming it is a critique of Lacan and Tupinambá (Gabriel Tupinambá)—leaves one unsure of what Žižek actually claims. Amidst the various opinions on sexuality, gender, and genitalia, there is no real concrete-ness to his argument(s). Instead, like in much of Žižek’s rhetoric, there is an incessant need to provoke. This could have been the catalyst for something productive and, as the history of philosophy has taught us, create the necessary friction required for the examined life. However, in this case, there is provocation with no substantial insight so as to forgive the provocation(s). As in another review of this book makes clear:

Other than the discussion of Tupinamba's book, the chapter often reads like a series of speculations about sexuality that might properly escape consideration as serious science, only to survive as published personalized meditations about such topics as gender categories, genitalia, and Lacanian "sexuation." There is also a set of remarks against political correctness and woke ideology that may answer to Žižek's felt need to establish a defense against likely objections and denunciations to follow upon circulation of his speculations, particularly about gender. We have noted in our other writings about Žižek what we regard as a philosophically objectionable tendency for Žižek to seek to adopt a persona adversarial both to what he labels a failed left or pseudo-left, on one hand, and what he regards plausibly as a predictably vicious and proto-fascist far right, on the other hand. Sometimes Žižek seems to advocate a false equivalence between 'politically correct' or 'woke' left, and the extreme right. Sometimes he does something similar with political correctness as compared with fundamentalism. Sometimes he associates political correctness with totalitarianism. At times, this might seem like a mere provocation meant to elicit attention. At its best, it can hit on some real difficulties in the current culture wars environment. Žižek presents anecdotes to support his disfavor about political correctness and woke-ism. [...] We think that a genuine threat of totalitarianism from the right is much more considerable than the supposed totalitarian excesses of political correctness or woke culture. (Sankowski & Harris 2023, 14)

The 'real' take-away from the chapter? The insight, if one would agree with Žižek's conclusion, is that "the fundamental feature of today's society IS the irreconcilable antagonism between Totality and the individual" (Žižek 2023, 131). This "century will be Hegelian" ...but let me tell you about Lacan real quick (Žižek 2023, 12).

iii

After an overture and two chapters, we are finally given the chance to tackle the topic (supposedly) of this text: "Surplus-Enjoyment, Or, Why We Enjoy our Oppression." The chapter begins thusly:

What Lacan calls "the big Other" designates a dimension beyond (or, rather, beneath) the sphere of reality and the pleasure-principle of hedonism as well as of the perfidious calculations and manipulations applied to ruthlessly reach a goal—a dimension that is also, in some sense, beyond good and evil (Žižek 2023, 187).

The imagined 'big Other' watches our every move, acting as the watcher in the dark or some sort of mystical observer of our lives as theatre plays. However, of course, Žižek also says the following:

The big Other is as such a purely virtual identity: it doesn't contain any deeper truth of mine, its truth is its form itself [...] as Lacan insists, "there is no big Other" (Žižek 2023, 190).

This sphere of 'reality', that exists beyond reality and good and evil, is merely a virtual one also? In hopes of keeping a pace with dialectical rigour, Žižek has said 'yes' and 'no', 'maybe' *and* 'certainly not'—the guide certainly perplexes! Good job Mr Žižek! At a first glance, and maybe at a second and third, this book does indeed "perplex the non-perplexed" (Žižek 2023, 15). However, importantly, it fails in perplexing those who hold stringent ideological views. In and through the provocative rhetoric, those with conservative views would only tend to steel themselves and revel in the blows this text lays against the progressive. "[T]he water of everyday ideology" will still hold those creatures of the deep which swim in its currents (Žižek 2023, 15).

Returning to the chapter, we ask what exactly is surplus-enjoyment. **Surplus-enjoyment, according to Žižek, is "the obvious pleasure with which [...] bad news is delivered" (Žižek 2023, 238).**⁸ **Surplus-enjoyment is enjoyment that has been alienated—as it were, this enjoyment is made alien to us because it is coupled with bad news, negativity, or whatsoever.**⁹ "What the constitutive alienation of enjoyment means is that we ultimately experience enjoyment as mediated by the big Other" (Žižek 2023, 238).¹⁰ It is mediated by this 'big Other' which, simultaneously, gate-keeps all that which we desire and *literally* (the 'big Other') *does not exist*. Furthermore, Žižek alleges that "Lacan's notion of surplus-enjoyment is modelled on Marx's notion of surplus-value" (Žižek 2023, 240-241). We must nonetheless, as Žižek admits, "be very

precise about the link between surplus-enjoyment and surplus-value” (Žižek 2023, 240-241). It is not that we are dealing “with a parallelism between surplus-enjoyment and surplus-value, between libidinal and social economy, but with a *short circuit* between the two” (Žižek 2023, 241). The imperative of Capital—profit—creates the precondition for the necessity of surplus-value. Indeed, it necessitates *surplus itself*. “[W]ith its focus on extracting surplus-value, capitalism changes the basic coordinates of how we desire [...] [in this sense] capitalism effectively does fit ‘human nature’” (Žižek 2023, 241). It is as if we are witnessing a magic trick involving a ‘chicken or the egg’ problem involving ‘human nature’ and the social and economic system we inhabit—which one came first? “[C]apitalism is the first and only social order that incorporates into its functioning the basic paradox of human desire”... while it is precisely capitalism that has given rise to this paradox and insists upon it (Žižek 2023, 241). The paradox which “concerns the functioning of surplus in our libidinal economy” (Žižek 2023, 241)—as if human sexuality *should* be viewed through the lens of ‘economy’. The fact that it “changes the basic coordinates of how we desire”, does not give capitalism the right to claim eminence (Žižek 2023, 241).

Capitalism acts as a sedative which then creates the precondition for one’s imbalance and subsequent fall. In other words, the rock that makes one stumble need not affirm that one is by ‘nature’ prone to tripping. The human being is fluid in that sense, or at the very least malleable. Forces that would have us denigrated and uncertain on our feet would weaponize and pervert this—in my view—positive characteristic of human existence. It is by this very same logic that pessimism is confused for realism, and a positive outlook is mistaken for naïveté.

It is here that we summarise: **surplus-enjoyment is a perverse pleasure of the negative, a “carnavalesque” revelling in the “theft of enjoyment”** (Žižek 2023, 239). With little more to say on the matter, this is characteristic of pornography in the abstract—of the ‘idea’ of pornography.¹¹ This is, among many others, one of the features of the capitalist logic. Žižek does well in highlighting this, although one is burdened with the task of attentive analysis of his text to begin finding these important conclusions and theses. And, again, the manner in which Žižek presents such insights leaves one to wonder whether the author is being descriptive or prescriptive—dare we say that he perhaps revels, in a carnivalesque manner, in the understanding of this deeper logic. That is, is Mr. Žižek’s conscience freed from guilt in realising these ‘facts’ about

our contemporary society? We may never get an answer since, from the very start of the text, he admits that he longs for the perplexion of those who are not perplexed.

At the highpoint of absolute knowing, the philosopher is just an impassive observer of this self-enjoyment of the absolute Idea. And does the same not hold for the capitalist who observes the self-enjoyment of the Capital? [...] *impersonal enjoyment*: enjoyment which cannot be attributed to individuals [...] [s]uch impersonal enjoyment is what characterises perversion, which is why Lacan defines a pervert as the agent who conceives himself as the instrument of the Other’s enjoyment. (Žižek 2023, 242-243)

This ‘big Other’, the dark God, continually observes us whilst being in an *actual* sense non-existent. Its ‘form’ is its only essence and our friction against it causes the precondition for the logic which creates such perversion as Žižek points out. The reader must ask themselves to what extent they would believe this. The logic of the pervert coincides with that of the capitalist—that is to say, they (and their logic) are one and the same. “[T]he philosopher” is left impassive—meaning Žižek is left impassive at this juncture of impersonal enjoyment, of the perverse nature of surplus-enjoyment. One must be very careful to veer away from the axioms of celebrities, especially academic ones, which could have been expressed with mono-syllables and are instead hidden behind so much bravado and critiques of modern media. If one’s thesis was honest and one finds oneself believing it, why is there the need to hide it safely behind so many worthless words? Mr. Žižek will, with no doubt, retort: “but it is the very form of sarcasm which must not be taken seriously.”¹² Why should one be expected to have the patience for such nonsense? Just because it is novel does not necessarily mean it is valuable. The act of the jester must not be taken to be valuable in itself, but one must ask whether the things which the sarcasm and tomfoolery procure are valuable. For our purposes, are they insightful? In such a privileged position (as Žižek undoubtedly holds), one takes on the role of the criminal just as much the *de facto* criminal would. “[N]o one’s personality or subjectivity is immune to the power of [one’s] wealth”—one should only add that in the case of our esteemed celebrity-thinkers, no one’s personality or subjectivity is immune to their authority, academic status, and supposed validity as experts (Hegel 2003, xxii). “The disposition of the master over the slave is the same as that of

the slave” (Hegel 2003, xxii). It is slavish logic that creates the underlying necessity for master-slave dynamics.

Further still, according to Žižek:

[...] enjoyment is *never directly subjectivized*, assumed as “mine,” subjectivation is always a reaction to the traumatic intrusion of enjoyment, a way to acquire a distance towards it—maybe, desire is the name of how enjoyment is subjectivized. (Žižek 2023, 246)

Speaking plainly, we are then all cucks to this dark God which Lacan calls the ‘big Other’, and whom Žižek places safely in a seat of authority. All the while, of course, this ‘big Other’ does not exist and will not place its virtual buttocks on his conceptual seat. The logic which Žižek describes, and perhaps even adheres to, is that of cuckoldry and sincere perversion.

iv

It is this logic which is product of and subject to surplus-enjoyment that results in the topic of the ‘Finale’ of this text: the detailing of destitution, and destitution as a *political* category. To that end, Žižek unfolds varying relations towards death and the idea of death. Our author uses many examples of ‘high culture’, including Antigone and Shostakovich. However, the most striking and persisted notion of death (in this book) is found in contrasting the solution to surplus-enjoyment with the thesis on death found in Heidegger. In contrast to Heidegger’s ‘being-towards-death’, the author explicates:

It is only against the background of this global vision of human beings as a catastrophe that we can approach **the question towards which the whole of this book is moving: is there a subjective gesture through which we can escape the vicious cycle of surplus-enjoyment?** The space whose contours we outlined above, the space beyond Heidegger’s thought [...] is the space which enables the subject to enact subjective destitution. If Heidegger’s space is the space of being-towards-death, this space is the space of the living dead [...] “What is life? A disease transmitted by sexual intercourse which always ends in death.” **So is there life which avoids these coordinates? Yes, the life of the living dead** [...] this endless dragging of life, this endless compulsion to repeat. (Žižek 2023, 278-279) (the emphasis in bold is my own)

The solution that Žižek procures for us is that we should be zombies! “[W]e can escape the vicious cycle of surplus-enjoyment [...] [as] the living dead” (Žižek 2023, 278-279). Death would, of course, not solve the ‘problem that is the human being’. That would inevitably be a ‘way out’ of the predicament in which we find ourselves. We must persist, it seems, in the suffering and *destitution* which characterises, supposedly, the catastrophic continued event which is the human being. We are compelled to “repeat” much, if not all, of that which already is.

Our premise here is that what Heidegger designated as “being-towards-death” is not the ultimate existential experience—it is possible to pass through it into a dimension for which perhaps the best name is undeadness. (Žižek 2023, 281)

If one were to read Heidegger directly, one would presumably come to understand that this “being-towards-death” is not an external piece of clothing one dons on. This “existential experience,” according to Heidegger, is an intrinsic feature of Dasein (*human* existence) so long as it is Dasein. Saying that one can simply ‘pass through it’ is absurd. In order to say so, one must adopt a framework which is entirely different to Heidegger’s and therefore have nothing to do with Heidegger’s specific notion that is “being-towards-death.” Building upon this, Žižek actually asks us to *not be human*. Dasein is characterised by temporality and by the notion of it being a Being-towards-death. That is, its (i.e. Dasein’s) death is a part of its very being—one’s death is within oneself just as much as it is an event that happens to oneself.

The rest of the Finale details, as already mentioned, high culture such as Antigone and Shostakovich, and a primary film—*Joker* (2019). All, individually, give us valuable insights. In particular, it is interesting that Žižek draws a link between *Joker* and destructive nihilism. Regrettably, Žižek would have done better to hold a sustained discussion on *Joker* and the specific nihilism which he attributes to it. All in all, however, the *Joker* is the main focus of discussion for barely three and a half pages. That being said, the pieces of popular culture Žižek uses as examples for his theses, as is a feature of most of his literature, are but a springboard for him to arrive at his already cemented conclusion(s). Mr. Žižek surely (or perhaps not so assuredly) understands that his analyses of films in such a short manner do not hold drastic rhetorical sway in affirming his viewpoint, hence failing to convince the reader. Perhaps it is the case that he does not actually care

about convincing anyone of (his) truth, and this is merely a literary game to instil doubt whilst avoiding academic responsibility. Regardless, we may loosely chip-away at the voluminous examples of films and literary references. We may then reach the underlying theses laden in the granite that is this book—despite the author (or in spite of them). Žižek leaves us with this solemn (it appears) thought at the end of this text:

To seek one's life in a spirit of furious indifference to it—this is how subjective destitution works. Sometimes, the passage through such a furious indifference is the only way to establish a new livable normality—without this passage, normality itself falls apart. (Žižek 2023, 344)

The reader can conclude for themselves whether this is a genuine message from the author. One thinks not. Since this quoted passage does not exist in a vacuum, it must be understood in relation to the author's theses on death, destitution, and surplus-enjoyment. Truly, Žižek portrays the sincere hypocrisy of capitalism and the logic(s) which produce the preconditions for surplus-enjoyment, destitution, and now finally the sincere belief in the asceticism which pervades the world we live in and the attitudes (ideologies) which garnish and uphold the existing order.

This text stops at the portrayal. The portrayal itself is left hazy and rather unclear. The manner in which things are expressed only contributes to confusing the already confused. Therein lies the disappointment.

REVIEWED TEXT

Žižek, Slavoj. 2023. *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*. Bloomsbury Publishing, London.

NOTES

1. This title is a parody of the title of the fifth section of the text's 'Overture': "Good Luck, Mr Hegel!" The explanation of this title is found in the opening lines of this section: "According to a legend (probably no more than that), the first words pronounced by Neil Armstrong after making the first step on the moon on July 20, 1969 were not the officially reported 'That's one small step for man, one giant leap for mankind.' But the enigmatic remark: 'Good luck, Mr. Gorsky.'"
2. The earliest, and probably the originator of the title, source which claims him as such is a 2013 interview from VICE. "Superstar Communist Slavoj Zizek is The Most Dangerous Philosopher in the West" See: https://www.youtube.com/watch?v=XS_Lzo4S8IA
3. It is these "flashy thinkers" who pervert discourse with inconsistencies, and instil rhetoric that confuses those who do not know any better. Case in point, our popular intellectuals are generally the first who would disrespect us, as they may feel like they are in a position of power which redeems their faults. As example of such concern being expressed, see: Wenglinsky, Martin. 2019. "What's Wrong with Slavoj Zizek." Wenglinsky Review. <https://www.wenglinskyreview.com/wenglinsky-review-a-journal-of-culture-politics/2019/2/13/whats-wrong-with-slavoj-zizek>. See also: Robinson, Nathan J. 2018. "The Intellectual We Deserve." Current Affairs. <https://www.currentaffairs.org/news/2018/03/the-intellectual-we-deserve>. Much of the criticisms laid against figures such as Jordan Peterson can be used against Žižek. In much the same sense, Žižek's and "Jordan Peterson's popularity is the sign of a deeply impoverished political and intellectual landscape..."
4. Contrary to this, there have been affirmations of Žižek's importance and value in our contemporary world. See, for example: Hamilton, Conrad, et al. 2021. "In Defense of Slavoj Žižek." Jacobin. <https://jacobin.com/2021/06/slavoj-zizek-leftist-philosophy-ideology-post-modernism-neoliberalism>.
5. Further still, there have been objections regarding his honesty and intellectual rigour when dealing with important contemporary issues such as transgender identity and the extent to which pre-teenage children are effected by policies surrounding puberty blockers and the like. All this is to question whether there is intellectual honesty at play in Žižek's dealing with these issues or whether he reiterates popular sources without serious considerations and understanding at a personal level. See, for reference: Zelle, Melanie. 2023. "Žižek Has Lost the Plot." The Phoenix. <https://swarthmorephoenix.com/2023/03/02/zizek-has-lost-the-plot/>.
6. This section, from "Altogether, of course..." to "...the New Popular Front's plurality", is written with assistance from my brother, Daniel Ivanov Gramatikov.
7. See the second page of the preface for the new edition of Žižek's *The Sublime Object of Ideology*: "This cannot but appear, perhaps, as the worst possible move to have made: trying to save psychoanalysis, a discredited theory (and practice), by reference to an even more discredited theory, the worst kind of speculative philosophy rendered irrelevant by the progress of modern science." The reference to a speculative philosophy is in regards to Hegelian philosophy.
8. For example of reiteration, see: Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. MIT Press, p. 84.
9. Similar topics and rhetorical stances have been taken in his earlier works. See: Žižek, Slavoj. 1994. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London: Verso. While reiteration is not in itself a refutation, and is natural for an author to repeat themselves on claims that they hold to be true and valuable, may the reader be aware

that what he posits in this present text, *Surplus-enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*, is not new and that is again a feature of the author's continued affirmation of Lacanian theory.

10. See: Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. MIT Press, p. 91.

"Lacan's famous reply to the revolting students in 1968—"As hysterics, you want a new master. You will get one"—has to be given its entire Kantian weight: it has to be read against the background of Kant's statement that man is an animal which needs a master—in short, what this means, from the psychoanalytic standpoint, is that man is a hystericized (and, in this sense, subjectivized) animal, an animal who no longer knows what it wants, an animal who needs a Master figure of an Other to set it the limits, to tell it what it wants[...]"

11. See, for example: Ferguson, Frances. 2004. *Pornography, The Theory: What Utilitarianism Did to Action*. University of Chicago Press.

12. Refer to an early interview of Žižek, from 'Žižek!', a 2005 documentary by Astra Taylor, circa 00:50: <https://www.youtube.com/watch?v=8DLZzjOxf20>

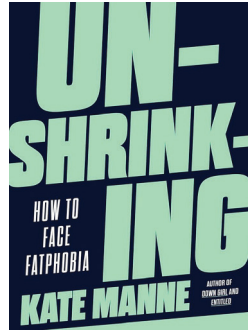
LITERATURE

- Dean, Jodi. 2004. "Zizek on Law." *Law and Critique*. 15. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. pp. 1-24.
- Ferguson, Frances. 2004. *Pornography, the theory: What utilitarianism did to action*. University of Chicago Press.
- Hamilton, Conrad, et al. 2021. "In Defense of Slavoj Žižek." *Jacobin*. <https://jacobin.com/2021/06/slavoj-zizek-leftist-philosophy-ideology-postmodernism-neoliberalism>.
- Hegel, G. W. F. 2003. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press, Cambridge Texts in the History of Political Thought.
- Marx, Karl. 1977. *Critique of Hegel's 'Philosophy Of Right'*. Cambridge University Press, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics.
- , and Friedrich Engels. 1959. *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- Robinson, Nathan J. 2018. "The Intellectual We Deserve." *Current Affairs*. <https://www.currentaffairs.org/news/2018/03/the-intellectual-we-deserve>.
- Rockhill, Gabriel. 2023. "Capitalism's Court Jester: Slavoj Žižek." *CounterPunch.org*, <https://www.counterpunch.org/2023/01/02/capitalisms-court-jester-slavoj-zizek/?fbclid=PAAaZjBRsw3SG54Jv1D4UHBOvqR4rP0sV9x9RwRns-1lHumaL4WVZ6enLETW0>.
- Saito, Kohei. 2023. *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of degrowth communism*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press.
- Sankowski, Edward & Harris, Betty J. 2023. "Review Essay: Enjoyment and Ideology Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed Slavoj Žižek. London: Bloomsbury Academic." *International Dialogue*: Vol. 13, Article 3.
- Weber, Max. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Zelle, Melanie. 2023. "Žižek Has Lost the Plot." *The Phoenix*. <https://swarthmorephoenix.com/2023/03/02/zizek-has-lost-the-plot/>
- Žižek, Slavoj. 1994. *The metastases of enjoyment: Six essays on woman and Causality*. London: Verso.
- . 2006. *The parallax view*. MIT Press.
- . 2008. *The Sublime Object of Ideology*. Verso Books.



Illustrasjon av Allan Thommessen

BOKSPALTER



Unshrinking: How to Face Fatphobia

Kate Manne

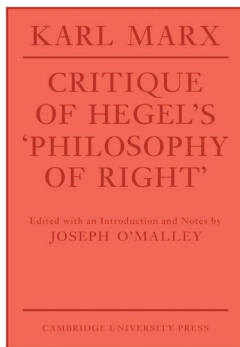
2024

Weaving together personal experiences, moral theory and empirical research, Kate Manne's *Unshrinking: How to Face Fatphobia* is at once a rigorous philosophical treatise and a call to action. It proposes the simple yet radical idea that fat bodies are as good as thin bodies. Fatness is not a disease, or something to be fought with diets, pills or surgeries. Rather, we should fight the societal norms that portray fatness in this way.

Manne defines fatphobia as “a feature of social systems that unjustly rank fatter bodies as inferior to thinner bodies, in terms of not only [their] health but also [their] moral, sexual, and intellectual status” (11). This definition points to several of the key issues discussed in the book: the idea that fat people are necessarily unhealthy; the idea that one's body size is a sign of one's virtue or vice; the illusory dichotomy between the appetites and the intellect. A resonant chapter for anyone who has ever purposely restricted their food intake is “The Authority of Hunger”, which discusses the suffering caused by neglecting one's hunger for longer periods of time. There is the obvious physical pain that constitutes the gnawing sensation of hunger. There is also the less obvious but perhaps more destructive *psychological* suffering. Denying adequate nutrition can lead to food obsession and an absence of care for other things in life, as the body focuses its energy on the thing it needs to survive. It can disconnect a person from their bodily cues. It can leave them isolated as they abstain from social gatherings that involve food. This is perhaps the clearest sense in which fatphobia is morally problematic; by imposing restrictive diets on fat people, it makes them suffer.

Our default as social animals is to adhere to the norms of our community. Only when we reflect critically on these norms do we see their contingency. “Unshrinking” enables us to reflect in this way, and through our reflection we recognize that we are not born hating fat; we are socially conditioned to do so. This gives us a choice. We can choose to fight fatphobia—to transcend the shapes that are portrayed as desirable and simply let our bodies *be*.

Lisa Bye Heen



Critique of Hegel's Philosophy of Right

Karl Marx

1927, translation from 2009

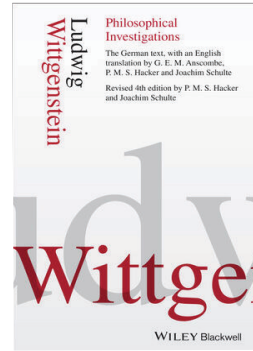
In Marx's critique, two main points require attention: (1) his critique of Hegel's "uncritical acceptance of empirical evils" (xxxvii) and (2) his denouncement of civil servants as the 'universal class'.

In critiquing Hegel's idealisation of empirical fact, Marx pits Hegel's doctrine of primogeniture against the principle of the family—namely love. The former abuses the latter, as there is no manner in which the first born son is given the inheritance without denigrating the love one—in theory—has for one's whole family. There exists a necessary contradiction between the two, and this is where Hegel falls short. Marx claims that Hegel thought that by unifying such contradictions he would show that there were none to begin with. However, Marx further elaborates, this would only serve to accept the state of things and assert them as 'right', or correct. "Hegel is a *sophist*" (20) insofar as he legitimises the empirical regardless of its discrepancies.

According to Marx, "Hegel's true interest is not the philosophy of right but of logic" (18). This logic begins in the empirical, but goes only so far as to justify it. Marx's critique is not of *content* but of Hegel's delivery, i.e., *form*. It would be correct for Hegel to say that the modern "constitution [...] is the constitution of private property", and that private property is the "universal bond of the state" (109). However, he leaps too far when glorifying this fact.

Despite being an early text, written in 1843, and unpublished during his lifetime, one still sees the beginnings of a mature Marx. Going against Hegel allows for Marx to assert the proletariat as the universal class, as opposed to Hegel's civil servants—putting on full display the beginnings of his philosophy of praxis and revolutionary ideals. Were we to accept Hegel's philosophy of right, "philosophy [would be] essentially dependent upon the government treasury" (98).

Aleksi Ivanov Gramatikov



Philosophical Investigations

Ludwig Wittgenstein

1953

Although Wittgenstein's *Philosophical Investigations* contains a multitude of punchy quotes, the most promising for selling him to a society that seems to be interested in psychologizing every aspect of life, may be the following: "There is not a philosophical method, though there are indeed methods, like different therapies". The philosophical approach Wittgenstein exhibits in his later writings as well as his general understanding of what philosophy can accomplish, is indeed comparable to therapy and distinguishes him from most other modern philosophers.

Wittgenstein is in a meaningful sense anti-theoretical and reading the *Philosophical Investigations* may seem odd even at a stylistic level, since the reader only finds a list of enumerated sentences which are not intuitively interconnected. Similar to a therapy session, one is confronted with critical questions about deeply held beliefs that may turn out to be mere aberrations. Further, he is committed to fighting the errors of thought that are in his opinion at the origin of many philosophical questions from multiple angles. Therefore, he applies different "therapeutic methods" in the context of many different examples by discussing the questions he is most concerned with.

So to what conclusions does he come to then? Fundamentally, he is interested in the multiple ways in which humans are using language. If there is a word to summarize his position, it might be relativism. He repeatedly stresses the observation that knowledge is context-dependent, but this is also the reason why any attempt to reduce his ideas to a few sentences is bound to fail. From my perspective, his primary aim is not to spread a gospel, but to teach a method of thinking that is critical of universalistic theories. This leads us back to the analogy with therapeutic methods, which are likewise not meant to transfer knowledge but to equip one with methods to face (philosophical) problems.

Lennard Fredrich

Portrait of Jean-Jacques Rousseau, illustrated by H. Rousseau/Album du Centenaire (Public Domain)



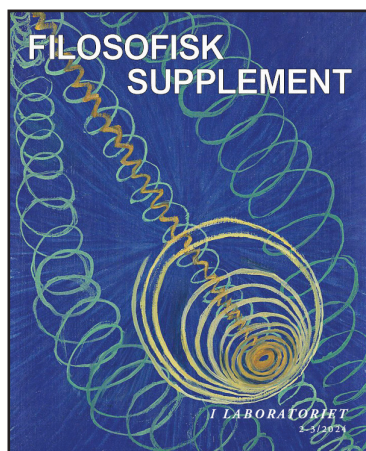
UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Abduksjon (i logikk) er en type slutning der et av premissene i syllogismen er en sannsynlighet. Dermed blir også den abduktive slutningen basert på denne syllogismen en slutning om sannsynlighet.

Allmennviljen (*volonté générale*) er et begrep mest kjent fra den politiske filosofien til Jean-Jacques Rousseau. Begrepet referer til de interesser, og den vilje, et samfunn har til felles, dvs. viljen til å fremme det felles gode. Det må ikke forveksles med viljen til flertallet eller gjennomsnittsviljen. Allmennviljen er, og forblir, viljen til allmennheten som én konsistent enhet. I Rousseaus filosofi brukes begrepet for å identifisere noe han så på som essensielt for samfunnspakten (se *samfunnskontrakt*), nemlig en felles interesse. En av disse felles interessene er å prøve å gjenskape noe av den friheten mennesket tapte da det gikk ut av naturtilstanden (se *naturtilstand*). Rousseau sammenlignet samfunnet med en kropp, og på samme måte som at alle kroppens deler har en felles interesse i å fremme kroppens velvære og bevare liv, har alle samfunnets deler – menneskene – en felles interesse av å bevare og fremme velvære i helheten. **M.H.P.**

Anarkisme er en fellesbetegnelse på en rekke ulike politiske ideologier som har til felles en sterk skepsis til autoriteter, maktbruk, og hierarkier.

FORRIGE NUMMER I LABORATORIET (#2-3/2024)



Omfang: 100 sider

Redaktører:

Sara Mehri, Jostein Nermoen &
Stian Ødegård

Priser:

1 utgave: 65,-
Dobbeltutgave: 95,-
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!

Ånse naturvitenskapene som noe separat fra filosofien er et relativt nytt fenomen. De første filosofene i vestens historie, fra Tales til Aristoteles, hadde alle en vitenskapelig brodd. Imidlertid er denne felles opprinnelsen blitt fjernere de siste hundre årene. Selv om mange forskere har filosofiske interesser og er godt leste på vitenskapsteori, så spiller filosofien kun en liten rolle i utdannelsen av dagens forskere. Det hører ikke lenger til naturvitere å gruble over metafysiske og erkjennelsesteoretiske spørsmål; forskningen er konkret og lener seg på empiri snarere enn utspekulerte teorier. Naturviteren skal ikke sitte på biblioteket med nesen nede i Aristoteles' *Fysikk*, hen skal sitte i laboratoriet med øyet nede i mikroskopet.

Likevel betyr ikke dette at vitenskapen ikke lenger har bruk for filosofisk innsikt. Tvert imot. Empiri alene forteller oss ikke alt – vi trenger også tolkningen; og ettersom vitenskapene har blitt mer spesialiserte, har empirien blitt vanskeligere å tolke. I samarbeid med moderne teknologi har vitenskapen også støttet på etiske utfordringer knyttet til genredigering og klimakrisen.

I denne utgaven av *Filosofisk supplement* tematiserte vi krysningspunktene mellom vitenskapen og filosofien, med vekt på de som befinner seg i laboratoriet. Tekstbidrag fra: Henrik Berg, Sindre Brennhagen, Lisa Bye Heen, Lily Crawford, Karen Crowther, Aleksi Ivanov Gramatikov, Ingvil Hellstrand, Ida-Marie Kleiberg, Øystein Linnebo, Sara Mehri, Francis Moskvil, Trym Mostad, Julie Noorda, David O'Brien, Stian Ødegård, Gry Ofteidal, Kasper Mikkelsen Vere, Louise Bjørnstad Vold.

NESTE NUMMER

RETTFERDIGHET

(#1/2025)

Rettferdighet har gang på gang blitt løftet fram som et uangripelig politisk prinsipp uten at man har vært Renige om hva det innebærer. I Platons *Staten* møter vi Thrasymakos og Kefalos, som begge presenterer sine teorier om hva rettferdighet er, men til liten overbevisning hos Sokrates. Thrasymakos ser på rettferdigheten som den sterke rett, mens Kefalos tenker det simpelthen går i å gi tilbake det en skylder. Sokrates på sin side peker mot en harmoni i sjelen og i samfunnet. For mange er nok disse svarene på spørsmålene utilstrekkelige, som også kanskje er grunnen til at debatten står sterkt selv i vår tid. I 1971 ga John Rawls ut boken *A Theory of Justice* som på nytt ga liv til temaet, og som farger debatten tydelig i dag. For Rawls er rettferdighet noe vi kan finne sammen, gjennom å sette oss selv bak et uvitenhetens slør, en pre-natal tilstand der vi ikke vet noe om vårt liv, for så å skissere prinsipper som vi ville ha akseptert uansett hvor i verden – eller på rangstigen – vi måtte ha endt opp.

Hvordan ser rettferdighet ut i praksis? Er rettferdighet et begrep vi overhodet bør forholde oss til? Hva er en rettferdig fordeling av ressurser? Er det rettferdige det gode, og det gode rettferdig? Hvordan kan vi forstå rettferdighet i lys av X? Og kan alle forstå rettferdighet fra sin gitte epistemiske posisjon?

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster knyttet til temaet "Rettferdighet". Relevante temaer er politisk filosofi, etikk, anvendt etikk, antikkens filosofi, feministisk filosofi, epistemologi, miljøfilosofi og sosialfilosofi. Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send en e-post med idéutkast, skisse eller ferdige tekst til bidrag@filosofisksupplement.no. Vi oppfordrer særlig studenter til å sende inn sine bidrag. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjefter seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd. Til vår spalte «I praksis» hadde det vært særlig spennende å få tekstbidrag fra forskere i andre fagdisipliner som på en eller annen måte bruker filosofi i deres arbeid (etiske spørsmål, tolkning av observasjoner eller data, klinisk arbeid, osv.). 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. **Innsendingsfrist er 15. januar.** Send ditt bidrag til bidrag@filosofisksupplement.no.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkastet:

- 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. I hvilket land ble St. Augustin født?
2. Hvor høy må du være for å ta SuperSplash på Tusenfryd?
3. Fundasjonalisme (foundationalism) om begrunnelse epistemologi kontrasteres ofte med ...?
4. Hvilken gamlegyptiske tekstsamling var ment til å veilede de dodes reise inn i etterlivet?
5. Ifølge Aristoteles, hvor gamle bør menn være når de gifter seg?
6. Hvem skrev boka *Eichmann i Jerusalem: En rapport om ondskapens banalitet*?
7. Descartes mente at det mentale og det materielle kunne påvirke hverandre i en liten kjertel i hjernen. Hva heter kjertelen?
8. I 1967 introduserte Philippa Foot et tankeeksperiment som senere har blitt kjent som ...?
9. Hva heter den største innsjøen i Sør-Amerika?
10. Hva kalles "mellomposisjonen" mellom determinisme og libertarianisme i debatten om fri vilje?
11. Hva står akronymet T.A.R.D.I.S i tv-programmet Doctor Who for?
12. Hobbes omtales ofte som opphavsmann for hvilken teori i internasjonal politikk?
13. I 1930 marsjerte Mahatma Gandhi i protest mot britisk beskatning av hvilken ressurs?

SVAR

1. Algeria
2. 140 cm
3. Koherentisme (Coherentism)
4. Den egyptiske dødeboke
5. 37 (eller litt før)
6. Hannah Arendt
7. Konglekjertelen / pinealorganet / epifysen
8. Vognproblemet (Trolley problem)
9. Titicacasjøen
10. Kompatibilisme
11. Time And Relative Dimension(s) In Space
12. Politisk realisme
13. Salt

ANNONSE

KRITIKK- KONKURRANSE

Er du under 30 år og kribler etter å anmelde en sakprosa bok?
I anledning Prosas 30-årsjubileum arrangerer vi kritikkkonkurranse
for unge. Du velger selv en norsk eller oversatt sakprosa bok
utgitt i 2024 som du vil anmelde. Førstepremien er 10 000 kr.
Vinneren får teksten på trykk i Prosa nr. 1/2025.

Frist for innsending av bidrag: 31. desember 2024.
Lengde: Inntil 8000 tegn inkl. mellomrom.
Bidrag og spørsmål sendes til redaksjon@prosa.no

BIDRAGSYTERE

Tekst

Aleksi Ivanov Gramatikov (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi ved universitetet i Maynooth.

Cathrine Victoria Felix (f. 1977) er førsteamanuensis ved Høgskolen i Innlandet.

Glenn Erik Flåten (f. 1999) er bachelor i filosofi og bachelorstudent i lingvistik ved UiO.

Lennard Fredrich (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi ved universitetet i Heidelberg.

Lisa Bye Heen (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Marcus Holst-Pedersen (f.1998) er master i filosofi ved UiO.

Rein Løwe (f. 1959) er naturforvalter fra NMBU og cand.philol i filosofi ved UiO.

Stian Ødegård (f. 2001) er bachelor i filosofi ved UiO.

Bilder

Allan Thommessen (f. 1996) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Stian Ødegård (f. 2001) er bachelor i filosofi ved UiO.

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!

